



BIOÉTICA URBANA DESDE EL SUR GLOBAL

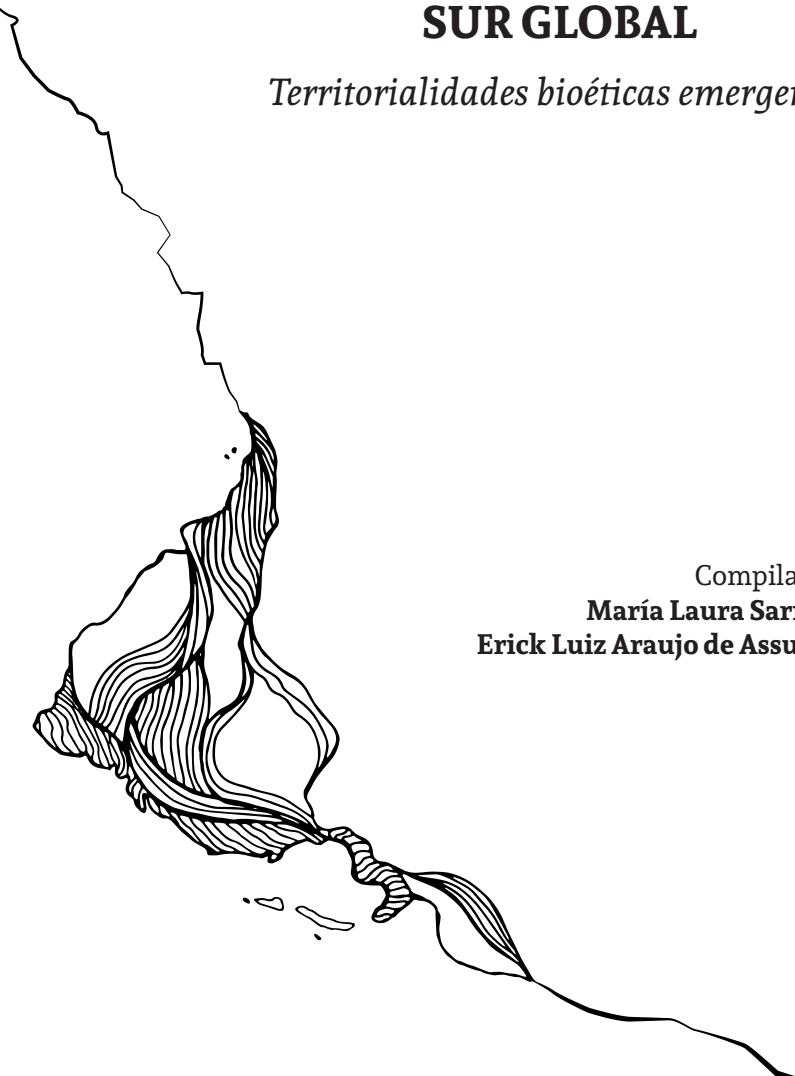
Territorialidades bioéticas emergentes

Compilado por:
María Laura Sarmiento
Erick Luiz Araujo de Assumpção

BIOÉTICA URBANA DESDE EL SUR GLOBAL

Territorialidades bioéticas emergentes

Compilado por:
María Laura Sarmiento
Erick Luiz Araujo de Assumpção

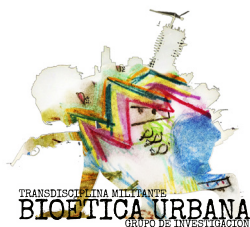


Con la intención de armar, delimitar, marcar, y otros muchos verbos potentes más, nos encontramos en un campo transdisciplinar afectado por conflictos urbano-territoriales que acontecen en el escenario Global-Local.

A partir de la conjunción de territorialidades emergentes, entendiéndolas como los sentidos existenciales construidos y la práctica de la bioética comprometida desde la investigación militante, pretendemos explorar los conflictos urbanos territoriales acontecidos en el escenario del Sur Global-Local.

Estas territorialidades son formas de reorganizar la gestión de la vida desde saberes arraigados a la misma, haciendo cuerpo bioéticas posibles desde nuestras geografías, para habitar y recrear los territorios de manera inédita.

La propuesta editorial se apoya en la colaboración sinérgica entre autor*s/actor*s que estudian la ciudad, los territorios y la bioética desde diferentes perspectivas, con el fin de contribuir con el campo emergente de la Bioética Urbana para que su enfoque sea hacia la transdisciplinariedad y transnacionalidad enriqueciendo su campo de acción, mediante el reconocimiento y revalorización de las territorialidades urbanas de modo que permita articular las realidades comunitarias situadas –especialmente las marginadas y vulnerables– con la tarea de reflexión bioética. Tenemos la visión de aportar a una transdisciplinariedad comprometida e implicada con nuestra región.



CONICET



Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas



Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material.

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia.

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Bioética urbana desde el Sur global : territorialidades bioéti-
cas emergentes / Erick

Luiz Araujo de Assumpção ... [et al.] ; compilado por María
Laura Sarmiento ; Erick Luiz

Araujo de Assumpção. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : CONICET - Consejo

Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas , 2019.
CD-ROM, PDF

ISBN 978-950-692-158-3

1. Bioética. 2. Habitat. I. Araujo de Assumpção, Erick Luiz II.
Sarmiento, María Laura, comp. III. Araujo de Assumpção,
Erick Luiz , comp.

CDD 570.

Diseño de tapa y maquetación ≈ *Belén Schaab*

Tipografías de código abierto: **Sansita** de Pablo Cosgaya & Omnibus - Type
Andada de Sol Matas (AR)

índice

Prólogo

por **Cristina Solange Donda** 9

Prefacio

por **Henri Acselrad** 39

Bioética Urbana, reflexiones

Legitimidad y normatividad del cuerpo urbano: elementos filosóficos para una Bioética Urbana / **Fonti** 47

Ética Médica, Bioética e Bioética Urbana: herança e variação / **Araujo e Schramm** 76

Conflictos territoriales y Éticas insurgentes: reflexiones desde América Latina/Abya Yala / **Rodríguez, Scarpacci e Panez** 97

O Musseque do Mundo como Território Epistemológico da Bioética: breves contribuições para se pensar a Bioética Urbana. / **Ferreira Feitosa** 141

Dimensões Coloniais da Urbanidade Moderna:
desafios para Bioéticas Latino-Americanas
/ **Wanderson Flor do Nascimento** 172

Bioética Urbana y género

Governança, Gênero e Cidade: o lugar da mul-
her nas políticas urbanas / **Brito Brandão** 194

Bioética Urbana, investigación militante para las luchas y resistencias desde los territorios en conflicto

Saberes territoriales en experiencias de lucha
por el territorio / **Sbuelz** 221

Governamentalidade reversa como resistência:
um ensaio sobre os paradoxos da rua, e a milita-
rização da vida / **Batista Franco** 260

AHOMAR vai à Bahia: solidariedade interlocal
entre pescadores em luta contra grandes em-
presas poluidoras no Rio de Janeiro e na Bahia,
Brasil / **Campello do Amaral Mello & Dias
Marques** 286

¿Quién le pone el cascabel al gato? Herramien-
tas para pensar el fideicomiso inmobiliario des-
de un enfoque de Bioética Urbana / **D'Amico** 321

Bioética Urbana, herramienta Biopolítica de contrapoder

Bioética Urbana: Ferramenta Biopolítica de Contrapoder / **Roque Junges** 352

Bioética Urbana: una Herramienta Biopolítica frente los abusos de expropiación / **Sarmiento** 389



prólogo

BIOÉTICA URBANA DESDE EL SUR GLOBAL

Territorialidades bioéticas emergentes

Cristina Solange Donda

*Directora Maestría en Bioética. Facultad de Ciencias
Médicas. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina*

Presentación

Siempre la presentación de un libro es un acto amigable y, en este caso en particular, es también una forma de dar a conocer al mundo todo un conjunto de reflexiones sobre problemas siempre importantes, siempre exigentes y prestos a ser considerados en su cabal complejidad. El texto del cual se trata nos habla de una bioética emergente que asume un compromiso social y ético-político desde la investigación militante. Se trata de la Bioética

Urbana (BU) cuyo objetivo, según el equipo de trabajo que ha configurado este espacio de reflexión, se auto-identifica como una red de actores que “pretende explorar los conflictos urbano-territoriales acontecidos en el sur global-local, y las territorialidades que de éstos emergen”.¹

Cada artículo que integra este texto renueva, desde mi punto de vista, una atención dirigida al análisis de las prácticas concretas, como dice Michel Foucault², a fin de mostrar la correlación que en ellas se da entre prácticas epistémicas, prácticas de dominación, prácticas de poder y prácticas de la experiencia de sí. También muestra la importancia concedida por cada uno de los autores al estudio de lo que hacemos y el análisis de la forma en que interactuamos; prácticas entendidas simultáneamente como modos de pensar y de actuar; los procesos y las técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para operar sobre las conductas de los individuos, tomados en forma individual o como grupo, para dar forma, dirigir, modificar sus maneras de actuar, imponer fines a su inacción o inscribirla en estrategias globales. Es decir, analizar la manera en que los seres humanos se gobiernan entre sí, como dice Foucault. La BU tiene en cuenta y analiza desde la perspectiva de sus efectos socio-culturales, económicos, jurídicos y ético-políticos, los procesos a través de los cuales las prácticas (sociales) instituyen un régimen político de la verdad, de

1 Cf. Convocatoria de la Propuesta editorial de Bioética Urbana desde el Sur Global.

2 Autobiografía, Letra A, Año 2, N°3, Buenos Aires, 1991.

lo que se puede decir o no, del que tiene autoridad para decirlo y del que no, y los juegos de complementariedades y exclusiones a que se da lugar en una configuración histórica general y local. Se trata sobre todo de poner como centro y blanco de expresión la reactivación de los saberes locales, los sabres territoriales, los saberes sometidos, los saberes soterrados.

Aquellas territorialidades se correlacionan con modos de conocimiento y saber, con modalidades de poder y formas de subjetividad: “son formas de reorganizar la vida desde saberes arraigados a la vida, haciendo cuerpo bioéticas posibles desde nuestras geografías, para habitar y recrear los territorios en el tiempo de manera inédita”; realidades comunitarias situadas, sobre todo las marginadas y vulnerables, puestas en relación directa con la tarea de reflexión bioética.³

En **“Conflictos territoriales y éticas insurgentes: Reflexiones desde América Latina/ABYA YALA, Marcelo Rodriguez, Martín Scarpacci y Alexander Panez** sostiene la idea de una BU que se define por su interés en aquellos aspectos socio-económico-culturales y ético-políticos que determinan las formas de vida de nuestras sociedades. La emergencia de la BU es una respuesta, afirman los autores, a las limitaciones de un discurso bioético que puso el énfasis -y continúa haciéndolo- en una suerte de principio fundamental: la

³ Cf. Convocatoria de la Propuesta editorial de Bioética Urbana desde el Sur Global.

autonomía del individuo soslayando la dimensión del conflicto y los diversos intereses en pugna. La BU que se defiende otorga, más allá de la observación precedente, un valor específico a la “autonomía” en el marco del protagonismo transversal de las mujeres en las luchas que emergen en este nuevo ciclo. Ligan el ejercicio de la autonomía con el de la autodeterminación de cara a las formas homogeneizantes de dominio político. El ejercicio de la autonomía alentaría el respeto por la diversidad y el reconocimiento político de modos propios de gobernar el territorio. Otro elemento a destacar es la co-territorialidad, esto es, el territorio como forma de vida y la relación directa entre los espacios de la devastación ambiental y las formas cotidianas del habitar un lugar. Todo ello con el trasfondo histórico-político de una forma de explotación capitalista, del sistema-mundo capitalista: la dominación financiera y el rentismo; el carácter “monopolista” generalizado del poder corporativo transnacional y su impacto en los procesos de financiarización; los procesos de urbanización vía acumulación por despojo. Tres dimensiones del capitalismo cuyo análisis crítico delimita conceptualmente la base contextual de nuestra actualidad. Un aspecto medular del texto alude a los pactos y conflictos del modo de producción capitalista en América Latina (AL) sostenido en la maximización del lucro que acentúa la separación entre estructuras productivas y necesidades de las gentes, y que da lugar a la consecuente reproducción de desigualdades. También se trata de una suerte de desencuentro que tiene impacto en el territorio. Este desencuentro tiene que ver con modos de producción y extractivismos con sus acumulaciones y conflictos analíticamente expuestos,

descritos y explicados en detalle por sus autores.

Finalmente señalar, en primer lugar, la relevancia otorgada por nuestros autores a las éticas insurgentes y R-existencias desde lxs de abajo, que surgen en la actualidad en AL/Abya/Yala y la importancia atribuida a las modalidades de las nuevas luchas y reivindicaciones de cara a este nuevo ciclo de conflictividad territorial desde el levantamiento zapatista de 1994 que, junto con acontecimientos anteriores (el caracazo en 1989, las dos grandes marchas paralelas en la Amazonia boliviana y ecuatoriana en 1990) marca un nuevo inicio del ciclo de las luchas. Y, en segundo lugar, tener en cuenta la formulación de una pregunta de los autores: ¿cuáles son los horizontes de sentido que guían las luchas contra el despojo en AL? Y una respuesta que intenta mostrar cómo la vida, la dignidad y el territorio nos colocan frente al “desafío de una transformación radical de nuestros modos de vida y de relación con los/as otros/as”. A la vez, muestran cómo una suerte de “crisis de racionalidad” ha tomado la forma de una “crisis de imaginación”. Por tanto, la apuesta es la resistencia al despojo en nuestro continente; resistencia capaz de un ejercicio de la libertad, de éticas que se transformen en condición de realidad de otras existencias posibles aún en espacios de crisis y conflictos.

Cecilia Campello do Amaral Melo y Pedro Henrique Dias Marques investigan el entrelazamiento empírico y analítico de una bioética urbana (BU) y una bioética ambiental (BA). Este entrelazamiento posible emerge

de un caso particular que anida en el encuentro entre dos procesos de lucha de grupos de pescadores oriundos de un contexto urbano-industrial y de una unidad de conservación federal, la Reserva Extractivista de Cassurubá, en Bahía. Se trata de la resistencia de dos colectivos (AHOMAR -Asociación de Hombres y Mujeres del Mar) y los pescadores de Resex Cassurubá, de Caravelas, Bahía, a la expansión de la actividad depredatoria de la empresa de celulosa Fibria y los efectos sobre la vida de los pescadores, los peces y animales en general, y las plantas de la región que sufren consecuencias muchas veces irreversibles. Estos movimientos de resistencia que entrelazan sus esfuerzos en defensa de la “existencia de la pesca artesanal, su importancia para la subsistencia y la autonomía de decenas de millares de personas y la pertinencia de esta actividad para la economía local y regional”, sostienen nuestros autores.

Se destaca en el texto la voz de aquéllos directamente perjudicados que expresan su convicción sobre el valor existencial de la actividad pesquera más allá del valor económico que, ciertamente, tiene su importancia irrenunciable para el sustento de las familias ligadas a la pesca. El presente aporte es el resultado de una serie de investigaciones que se inician en el año 2002, año de llegada de una empresa de nombre Aracruz al territorio antes mencionado. El impacto de las luchas y sus resultados, las estrategias que las mismas generaron y los modos de legitimar los reales y nocivos efectos de un sinnúmero de intervenciones depredatorias y las resistencias renovadas y puestas a prueba en las acciones políticas desplegadas, hablan por ellas mismas sobre la irradiación de la lucha. El lector asiste a una indagación

en detalle que va más allá del caso particular y muestra cómo, a través de qué tipo de prácticas de resistencia siempre renovadas el simple acto de pescar se torna un acto revolucionario que hace imposible definir dónde termina “lo local” y comienza “lo nacional” o “lo regional” o “lo global”.

Ana Carolina Brito Brandão, en “Governança, Gênero e Cidade: o lugar da mulher nas políticas urbanas”, utiliza la noción de *género* como categoría de análisis a fin de pensar, siguiendo a Scott, cómo los modos de constitución social de la diferencia sexual, articulados con otros elementos que también forman cuerpos y subjetividades, estructuran una organización social, el poder, las relaciones, las instituciones. El texto es fruto de una investigación doctoral en marcha que tiene por objeto el estudio de la elaboración reciente de propuestas de políticas urbanas dirigidas a mujeres. Brito contextualiza el debate a través de una revisión bibliográfica muy adecuada sobre las transformaciones por las cuales la ciudad se torna central en relación con los proyectos de “gobernanza”. Analiza documentos relacionados con el derecho urbanístico y el derecho a la ciudad; cómo el urbanismo hasta los años sesenta se definía como una tarea de administración pública que organizaba el espacio como totalidad dividida en zonas y funciones acordes a una concepción de las necesidades vitales del ciudadano: el trabajador industrial y su tiempo organizado en torno al ocio, el trabajo, la vivienda y la circulación. Describe en detalle los avatares de este modelo a raíz de las crisis provocadas

por movimientos críticos del carácter burocrático de la ciudad “disciplinar”. Analiza cómo, tras el paso de los años, se va configurando la “reapropiación humana” de la ciudad en la perspectiva de un “derecho a la ciudad”. Dos conceptos centrales -la subjetividad y la experiencia- serán el instrumento analítico elegido a fin de cuestionar prácticas y teorías en relación a los diferentes modos de cuestionar con fundamento la noción unitaria de “ciudadanía. En este sentido, da cuenta de las prácticas que configuran esas nuevas formas de subjetividad y las experiencias que las definen y explican.

Menciona aportes recientes como los de de Hester Eisenstein, Nancy Fraser, Silvia Federici y Jules Falquet, que critican y explican de qué manera en nombre de las mujeres se implementan estrategias de desarrollo neoliberal que aumentan las diferencias sociales entre ellas y a la vez cuentan con la colaboración de sus trabajos para el alivio de la pobreza. Además, agrega, en términos de políticas urbanas para las mujeres lo señalado se hace más evidente: en los documentos analizados -ONU-Habitat- observa resonancias de recomendaciones derivadas de investigaciones del Banco Mundial.

Nos invita a revisitarse con Wendy Brown la descripción que hace Michel Foucault del *homo oeconomicus neoliberal*; advierte, siguiendo a Brown, que en ese contexto, de desmantelamiento y privatización de los bienes públicos, el individuo es configurado como entidad autónoma y auto-responsable con el efecto de tornar invisible el trabajo femenino voluntario o precario. En tanto, las mujeres y su trabajo se invisibilizan.

Asume el diagnóstico de Silvia Federeci, en tanto esta última afirma que la reproducción social en la fase de acumulación flexible del capital va a acarrear una «revolución feminista inacabada».

En «Governamentalidade reversa como resistência: um ensaio sobre os paradoxos da rua, e a militarização da vida», Túlio Batista Franco ubica su mirada sobre la escena urbana haciendo foco en Río de Janeiro y sus acontecimientos cotidianos. Propone una discusión sobre lo que acontece en la calle como espacio paradójal entre la alegría de los “payasos” y la tristeza provocada por la acción policial a través de su fuerza coercitiva. Entre esos extremos muestra la multiplicidad infinita de conformaciones sociales y afectivas que se entrecruzan en la calle y su interminable movimiento. En este artículo, Túlio Batista analiza en detalle la militarización de la vida cotidiana en Río de Janeiro, provocando la palabra viva del espacio urbano, la producción de la vida y la regulación de los cuerpos, tornando visibles los movimientos institucionales y buscando sentido para los mismos, identificando sus efectos en el plano social y el afectivo.

Túlio Batista se pone en relación directa con la “actualidad” a la que pertenece y lleva a cabo un análisis histórico-político de los acontecimientos que determinaron y promovieron el dispositivo de militarización de la vida en la ciudad de Río. Reinviene las luchas cotidianas y las formas de resistencia de una ciudadanía activa en el marco de una población que va

siendo dividida radicalmente en opiniones divergentes, enfrentadas. Muestra cómo la población brasilera se debate entre el “cómo se vivía” y el “cómo se vive”, cómo el equilibrio social se quiebra y una parte de la población comienza a percibir que “el gobierno de todos” era una utopía. Se abre, dice nuestro autor, un campo de lucha radical, alimentado por una forma de capitalismo neoliberal que modifica la subjetividad y el modo de vida del espacio urbano; nos muestra cómo el neoliberalismo no funciona sin el fomento del odio, odio generado por *la verdad trastocada* con sus efectos de rechazo a toda diferencia, la fragmentación de los lazos sociales y afectivos en todas sus dimensiones. Como acto de resistencia a la gubernamentalidad soberana, segreacionista y armada propone la insurgencia que comenzaría por la construcción de una “gubernamentalidad inversa”. Esta última se articula con la idea de gobierno de sí, en términos de producción de nuevas formas de subjetividad más libres, capaces de transgredir los límites impuestos por una forma de poder que administra, controla y regula la vida de todos y cada uno. Una gubernamentalidad inversa capaz de resignificar los espacios de saber, hacer y producir.

Wanderson Flor Do Nascimento en su texto: **Dimensiones coloniales de la urbanidad moderna, desafíos para las bioéticas latinoamericanas**, sostiene que la experiencia urbana moderna activó nuevos modos de vivir las relaciones de género, raza, sexualidades, culturalidades y territorialidades. Intersecciones posibles por la inauguración de una gestión material

de la vida que introduce a esta misma en los circuitos de producción no sólo como productiva, sino también como producida.

De esta manera Wanderson nos llama a tomar como urgente, emergente e ineludible consideración a las perspectivas plurales sobre la experiencia en las ciudades, haciendo foco en las estrategias de resistencia creadas por los Candomblé y por otros pueblos, ajenos a las comunidades tradicionales de la vida urbana.

En este texto nos invita a escuchar estas otras voces, poco conocidas y poco llamadas a participar en debates bioéticos en general y en las discusiones sobre temas urbanos. Nos exhorta a interactuar activamente con las estrategias construidas en los territorios, escuchando las experiencias, pluralizando el diálogo, con el fin de fortalecer el campo de acción que busca evaluar de manera politizada (y, específicamente, de manera anticolonial) los conflictos morales que involucran la vida y la salud.

En el artículo “O Musseque do Mundo como Território Epistemológico da Bioética: breves contribuições para se pensar a Bioética Urbana”, Saulo Ferreira Feitosa nos cuenta que la idea de utilizar la expresión «musseque» del mundo procede de la lectura de un artículo de la socióloga Julia Benzaquen. Describe las características de los musseques -barrios empobrecidos de Luanda,

capital de Angola-. Cuando Benzaquen se refiere a las voces-saberes del «musseque» del mundo, dice Ferreira Feitosa, intenta extrapolar la realidad de la periferia de Luanda a una situación de periferia mundial. Aquello que nuestro autor valora son esas voces-saberes -saberes soterrados, diría Foucault-, aquéllas que no se someten a la lógica del discurso científico. Ferreira afirma esas voces-saberes que pueden ser -y generalmente lo son, nos dice- más eficientes en la transmisión de conocimiento en la forma del saber tradicional fruto de una producción colectiva.

Se trata de una invitación a ejercer, decimos con Ferreira, cierta «desobediencia epistémica» en relación con prácticas discursivas que establecen la perspectiva «legítima» para el agente de conocimiento y fijan normas para la elaboración de conceptos y teorías, esto es, la práctica científica occidental, en particular o, lo que es lo mismo, quiénes están autorizados -y quiénes no- a hablar en nombre del conocimiento «verdadero». Se trata también de tomar una realidad local en cuanto referencia mundial -ni abstracta, ni universal- que, una vez inserta en un contexto sistémico-planetario, no existirá sin padecer alguna forma de afectación. Reconoce que en el campo de la moralidad tal afectación ocurre también independientemente de las especificidades morales propias del pluralismo moral. Rescata a la Bioética de Intervención como una forma de bioética producida regionalmente, originaria del continente latinoamericano, territorio que representa una parte consitutiva del “musseque” del mundo, parámetro que puede ser útil en las discusiones y deliberaciones sobre dilemas morales en cualquier parte del globo terrestre,

afirma nuestro autor. Problematisa todo un conjunto de tensiones y posibilidades en la construcción de una bioética global en el marco de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (DUBDH). Confronta con Tristram Engelhardt Jr. su juicio sobre la irrelevancia de la DUBDH y la imposibilidad de la misma para contribuir a la resolución de los conflictos locales. Por esta razón, nos dice, enfrentará cuestiones derivadas de las afirmaciones de Engelhardt Jr., a fin de superar los desafíos que pudieran imposibilitar la existencia de indicadores bioéticos globalmente aceptados.

Sus argumentos son detallados y nos ofrece una contextualización interesante de la cual podríamos decir que emerge el discurso de Engelhardt y se pregunta por el alcance de sus nociones de “amigos morales” y “extraños morales”, de uso recurrente en discusiones bioéticas. Y, aunque reconoce que esas distinciones son una contribución importante para comprender la complejidad de la vida moral en sociedades cada vez más secularizadas y plurales, objeta que la visión individualista de la sociedad le impide la posibilidad de pensar alternativas que faciliten canales de comunicación entre los diferentes sistemas de valores de las moralidades contemporáneas. De allí, según nuestro autor, la dificultad de Engelhardt para reconocer la necesidad y legitimidad de la DUBDH.

En el artículo “Bioética Urbana: Ferramenta Biopolítica de Contrapoder”, José Roque Junges propone pensar la ciudad a partir del dispositivo de la biopolítica. Tal objetivo requiere ubicar las cuestiones bioéticas y su debate en el contexto de gobierno biopolítico de la vida que caracteriza actualmente el biopoder. Siguiendo a Michel Foucault, Junges afirma que la forma de conducción biopolítica asume la gubernamentalidad económica que culmina con el neoliberalismo en su expresión actual. Donde existe la conjunción de un territorio apropiado -afirma- y de una población gubernamentalizada siempre está presente el poder que, en el contexto actual, se configura como biopolítica, como gobierno económico de la vida que atraviesa las interdependencias entre territorio y población. Junges delimita las nociones de territorio, espacio, urbanización, entre otras, a fin de mostrar sus articulaciones posibles y sus superposiciones. Caracteriza el territorio como “apropiación”, dentro de límites definidos sobre los cuales se ejerce el poder; el espacio es configurado por las interacciones simbólicas y sociales, sin límites fijos; confiere valor y significado al lugar como condición para la sociabilidad. Junges sostiene que los dos conceptos no son opuestos aunque se superponen en la realidad local pues todo lugar habitado es siempre un territorio apropiado y un espacio simbolizado, concluye. Caracteriza el territorio y el espacio social, los juegos de poder que responden a intereses y producen conflictos determinados por un espacio económico y desterritorializado -“el mercado”- que forma parte de otro macro sistema, el sistema

financiero; describe las prácticas y estrategias a través de las cuales el territorio apropiado por el mercado y dominado por el sistema financiero se torna el lugar del embate político entre lo global desterritorializado y lo local configurado simbólicamente como espacio de sociabilidad cotidiana.

Junges describe la íntima imbricación entre territorio, vida y poder en el espacio urbano y sus estrategias biopolíticas de captura de la vida y de resistencia de las subjetividades de los ciudadanos al biopoder. Tales consideraciones son ofrecidas por nuestro autor como presupuesto y punto de partida para la constitución de una bioética urbana que se refiere -primordialmente- al contexto biopolítico de la ciudad, a partir del cual las cuestiones éticas de la salud y del ambiente pueden ser interpretadas y discutidas. La aproximación de “territorialidad” y “ciudadanía” le permite hablar de un derecho a un espacio urbano en condiciones adecuadas para la reproducción social de la vida, y nos recuerda que ésa fue la perspectiva que dio lugar a la creación del concepto “ciudades saludables”. Junges enfatiza la importancia de atender a los “modos de vida” en relación con la salud. Estos modos de vida definen, según Breilh, y con él Junges, los perfiles epidemiológicos de la población en el espacio urbano; no constantes estadísticas sino explicaciones variadas para la salud de las personas, según las relaciones de poder y clase, afectando modos de vida que pueden ser diversos pero que comparten aspectos comunes de determinación social típica del espacio urbano. La cuestión ambiental es puesta a nuestra consideración como un elemento relevante de la relación que es posible establecer entre

salud y espacio urbano. De la mano de Guattarí propone conjugar las tres ecologías: la mental -subjetividad humana-; la social -redes sociales-; la ambiental -medio ambiente-, porque las patologías que provocan la crisis ambiental actúan en los tres niveles, todas las cuales son expuestas en su complejidad por Junges, en el contexto de las estrategias de control y dominio del capitalismo neoliberal y las posibilidades de una resistencia crítica y creativa que pueda socavar sus pretensiones.

En “Ética Médica, Bioética e Bioética Urbana: herança e variação”, Erick Araujo y Fermín Roland Schramm presentan el escenario a partir del cual se fue desarrollando este particular quehacer teórico-práctico llamado *bioética*. Su diagnóstico consiste en mostrar cómo se originan los problemas teórico-conceptuales de delimitación de su campo disciplinar, de su carácter normativo y de la emergencia de la bioética como disciplina sucesoria de la ética filosófica a raíz del objeto de problematización del que esta última ya no podría hacerse cargo. Muestran de qué manera el campo disciplinar de la Bioética fue matriz de legitimación de los cuatro principios fundamentales por ella afirmados -el llamado “principalismo”-. La propuesta de los autores confronta críticamente el principalismo y su reduccionismo más allá de reconocer la herencia de la ética médica que estuvo signada por el uso y el abuso -agregamos- de los principios de referencia. La bioética, según Araujo y Schramm, se habría nutrido y actualizado gracias a los avances de las nuevas tecnologías y su incidencia sobre la vida de gran parte de la humanidad

en continuidad con el “saber-hacer” de la ética médica. Destacan que la singularidad de la bioética radica en cierto modo de actividad que pasan a caracterizar en detalle. Analizan las prácticas a través de las cuales se legitimó -y se legitima- la figura del médico tradicional que guarda el monopolio técnico y moral de las vidas que procura tratar o curar. Ilustran y analizan tal monopolio y resaltan sus aspectos conflictivos y problemáticos según una crítica que tiene en cuenta la influencia normativa del código de ética editado por la American Medical Association (AMA), en 1847, que enumera las obligaciones que origina la relación médico-paciente.

La medicina moderna trae consigo su propia autolegitimación y lo hace de modo tal que, según los análisis de nuestros autores, instituye un doble vínculo que, al legitimarse tanto en su técnica cuanto en su moral, desplaza hacia el campo de la oscuridad y la inmoralidad aquellas prácticas que difieren de ella. Muestran cómo para esta medicina la cuestión no pasa por valorar que “esto funciona” así, sin más. Para Schramm y Araujo, la cuestión clave es: “El motivo de ello, ¿es legítimo científicamente y, en consecuencia, legítimo moralmente?”

En función de lo dicho, los autores afirman que si la actualización de la bioética aparece como consecuencia específica y en determinada línea de continuidad con la llamada ética médica, también surge como algo nuevo. Destaco la importancia que los autores otorgan a una bioética cuya actividad no está bajo la tutela del saber biomédico; que es generalizable a otros campos; una bioética que tiene como punto de partida la comprensión

de que las prácticas de la medicina afectaron, afectan y pueden afectar negativamente a individuos y poblaciones, daños que transitan entre el cuerpo y la subjetividad.

Se propone una bioética urbana que se funda en la comprensión de que al conducir la propia existencia se crea y re-crea la propia forma de vivir; se genera tanto un modo de habitar la ciudad cuanto un modo de existir en la ciudad. Todas estas prácticas articuladas con la creación de espacios de vida están atravesadas por la conflictividad. Es una de las tareas de la bioética urbana hacerse cargo de esos conflictos teniendo en cuenta que el blanco de su preocupación y cuidado tiene que ver, sobre todo, con las poblaciones susceptibles y vulneradas en el acoplamiento de saberes-haceres en planos colectivos de modificación urbana.

Finalmente, destacar que no se trata de estimar aquello que la diferenciaría y podría aportar a la administración estatal, el urbanismo o la arquitectura. Se trata, afirman nuestros autores, de una cuestión de “uso”. Todo gira en torno a cómo generar las condiciones de realidad que permitan acoplar esas poblaciones vulneradas a sus especialistas populares de modo que sea posible abrir brechas en las instituciones, en los servicios y en las disciplinas.

Diego Fonti, en el artículo “Legitimidad y normatividad del cuerpo urbano: elementos filosóficos para una bioética urbana” propone la reconstrucción

de cuatro momentos en que la filosofía vuelve sobre la ciudad con una preocupación por el modelo de legitimación de las prácticas vitales en su interior y el rol de la corporalidad en ellas: la ética de la antigua *polis* cerrada; la ética de la *civitas* jerárquica medieval; la extensión ilimitada de la ciudad moderna, su estructura y valores liberales con su precio para la vida; la reacción romántica y el antiliberalismo antihumanista del s. XX.

En un segundo momento propone una respuesta ante la necesidad de legitimación de una bioética que resguarde derechos universales y el reconocimiento de la alteridad en nuestros días. El eje transversal de la indagación consiste en mostrar, en sintonía con toda *bioética urbana*, que cada propuesta filosófica sobre la ciudad responde a una comprensión legitimada de la *salud* tanto en el sentido actual del término como en el etimológico de “salvación”, o sea, de las decisiones y hábitos que conducirían al entramado social a su preservación en el tiempo; además, afirma que ese proceso de legitimación se halla en apuros en la época de caída de los metarrelatos, desencanto y manipulación del mundo, y finalmente de la biopolítica en términos neoliberales.

Cabe destacar que el presente texto recrea de modo novedoso la mutua ligazón entre la historia de la filosofía y la ciudad; en particular, el análisis de la correlación entre *ethos* y *polis* en Hipodamo de Mileto y su objetivo fundamental: crear la *polis* ideal. Es importante el ejemplo de Hipodamo, porque aclara mejor cómo las diversas propuestas de ordenamiento poblacional con fines políticos en la *polis* antigua también ponen en

cuestión la idea de un *ethos* compacto y estable, que efectivamente se suponía a la base de sus intervenciones. De Hipodamo a la República de Platón y su esfuerzo por salvar a la polis de la decadencia provocada por sus costumbres inadecuadas, el estado de justicia y la falta de salud, la degeneración de lo natural y la imperiosa necesidad de regirse por las normas de la naturaleza y la recuperación del Estado. Y de Platón a Aristóteles a quien le adjudica un proyecto biopolítico “que [...] le lleva a alejarse de su alumno Alejandro Magno”. Destaca la animosidad de Aristóteles respecto de la diversidad, la heterogeneidad, la no asimilación a un *ethos* común y la idea de igualdad de los habitantes, todo lo cual atentaba contra la forma de vida de la polis concebida por el discípulo de Platón.

Resulta importante la advertencia en relación con el carácter crítico de la filosofía en tanto las afirmaciones de Platón y Aristóteles deben leerse no sólo en su contexto inmediato de enunciación sino también “a la luz de las intervenciones políticas y legales que las originaron. Las tres principales reformas anteriores y que están en la base del período democrático clásico, lideradas por Dracón, Solón y Clístenes, habían significado una progresiva “positivización” de las normas y su democratización. La lucha por el reconocimiento y por las libertades de diversos sectores habrían llevado a esos juristas a reconocer que el *ethos* tradicional no estaba dando respuestas a los reclamos de sectores importantes, afirma.

Lleva a cabo un análisis elocuente e interesante de la *civitas* romana y su modelo básicamente jurídico.

Muestra cómo las “ideas de imperio y unidad abarcadora del mundo, serán centrales para entender las transformaciones y continuidades con el avance del monoteísmo cristiano, que refundará la igualdad y la autoridad jerárquica en la común filiación divina de los humanos.” A todo lo cual agrega el impulso hacia oriente y la progresiva construcción de instituciones y ciudades romanas luego de la transformación del cristianismo en religión oficial, y que significan una progresiva trascendencia de la divinidad ya atribuida a los emperadores, que inserta en la igualdad un orden jerárquico sobrenaturalmente validado y al mismo tiempo una tensión entre el vínculo de autoridad religiosa y autoridad política, concluye. La mención de San Agustín resulta relevante a la hora de mostrar cómo “la metáfora del cuerpo” asumirá todo su sentido en las conformaciones medievales posteriores a la civitas romana: “la metáfora está atravesada de dos tradiciones fundamentales: la de la iglesia-cuerpo de Cristo y la del pueblo de Dios, heredada de Israel. Por un lado está el reino de Dios, que subsiste y crece en medio del reino humano. Por otro lado quien encabeza ese reino humano, el rey, tiene un cuerpo natural y un cuerpo político.” Civitas terrena y civitas Dei.

De San Agustín a la ciudad medieval y de allí a la modernidad y sus diversas visiones de la relación entre ciudad, Estado y prácticas en torno a la salud, y cómo la “metáfora del cuerpo” asume una dimensión biológica de cara a la configuración del “individuo moderno”. La autocomprensión de las sociedades occidentales modernas en términos de agregación de individuos; una concepción de relaciones espacio-temporales “como

ubicaciones en un plano cartesiano neutro, en el que las orientaciones de sentido, simbólicas o tradicionales pierden su fuerza.

En línea con Certeau identifica tres operaciones del discurso utópico urbanístico moderno: producir un espacio propio racionalmente organizado, sin contaminaciones físicas, mentales o políticas; la sustitución de resistencias tradicionales por estrategias científicas unívocas y atemporales sin opacidades históricas, y finalmente la creación del sujeto universal y anónimo “ciudad”, capaz de asumir todos los predicados y funciones que otros sujetos o instituciones habían asumido con anterioridad”.

En el apartado “Antihumanismo y antileberalismo contemporáneo” cita la conocida y sostenida afirmación de “la muerte de Dios” que caracterizaría el nuevo orden que inaugura la modernidad entre razón, religión y autoridad. Muestra cómo, a través de cuáles acontecimientos el humanismo devino antihumanismo: “junto con la idea del Dios-fundamento muere también la del hombre-humanizado, consciente y libre. El “hombre” es un índice de factores, causas, determinantes, que pueden estudiarse, cuantificarse y preverse en sus comportamientos y reacciones. [...] Es por eso que, paradójicamente, los valores “liberales” del humanismo conducen a dos vertientes antiliberales: las críticas (reaccionarias, conservadoras o relativistas) al liberalismo, y la noción dialéctica de asumir/superar el liberalismo en una figura mayor.”

Y, finalmente analiza siguiendo a Foucault, el liberalismo

en términos biopolíticos y el paso a la biopolítica neoliberal y su enfoque de las poblaciones -racionalidad del mercado y su extensión a ámbitos tradicionalmente no económicos-. Cabe detenerse en la importante aclaración sobre neoliberalismo norteamericano y ordoliberalismo alemán. Para tener en cuenta.

En el artículo **“¿Quién le pone el cascabel al gato? Herramientas para pensar el fideicomiso inmobiliario desde un enfoque de bioética urbana”** Desirée D´Amico problematiza el “fideicomiso” a través de todo un conjunto de herramientas teórico-prácticas que darán visibilidad a “la vulnerabilidad de los potenciales beneficiarios en la relación contractual y la responsabilidad del Estado y sus gobiernos al momento de asegurar marcos de confianza reales y no abusivos previos a la firma de los contratos, durante la ejecución y tras la finalización de la obra”.

Esta reflexión permitiría analizar “las potencialidades prácticas de la bioética urbana” a fin de contar con su aporte en lo que hace al “resguardo o refuerzo de las instituciones implicadas en la aprobación y control de este tipo de emprendimientos para lograr una mayor equidad y justicia en el acceso al derecho a la tierra, la vivienda y la ciudad en general”. Propone, a fin de dar cuenta de una bioética urbana capaz de concretar los valores enunciados, el análisis documental del caso de la Antigua Cervecería en la ciudad de Córdoba, Argentina, intentando responder a la pregunta: ¿quién le pone el cascabel a este gato?

Realiza un minucioso análisis del concepto de urbs o urbe en términos de “configuración física de la ciudad”, con el que coincidirían varios autores para quienes la ciudad, aún en su dimensión material, reflejaría las concepciones de justicia que de un modo u otro la estructuran.

Comparte con Dussel la posibilidad de resistir y construir una ética liberadora que ponga en tensión toda forma hegemónica de determinación normativa de lo que es justo y lo que no lo es.

En este trabajo D’Amico se concentra en comprender la manera en que actualmente opera el Estado y los desarrollistas urbanos en la construcción de los territorios urbanos, particularmente en el caso de Córdoba, y las implicancias éticas y bioéticas de una parte de la estructura normativa que sostiene sus regulaciones.

Tras definir minuciosamente el concepto de fideicomiso, analiza y problematiza el fideicomiso de la antigua cervecería de la Ciudad de Córdoba, describiendo cada uno de los elementos que a modo de un dispositivo pusieron en relación diversas estrategias que van desde la intervención de medios de comunicación que, de manera sostenida, apoyaban diversos emprendimientos en el espacio de la antigua cervecería, hasta medidas reglamentarias, acciones judiciales, políticas, económico-financieras, socio-culturales, de disconformidad y resistencia de los vecinos de zonas aledañas, entre otras. Y de allí a la vulneración de los derechos patrimoniales de los ciudadanos, la modificación del paisaje barrial

y las exclusiones consecuentes producidas por el “empresarialismo urbano”. D’Amico apuesta por una forma de bioética urbana que habilite la posibilidad de deconstruir y repensar los discursos éticos y sus consecuencias prácticas para la ciudad desde una perspectiva crítica y reflexiva que contenga a todos los actores implicados en la construcción del habitar urbano y que preste especial atención a la función que le compete al Estado en tanto responsable principal -aunque no único, resalta-, de la regulación urbana y la promoción de derechos. Entonces: ¿Quién **le puso** el cascabel al gato?

En “**Saberes territoriales en experiencias de la lucha por el territorio**”, Valeria Sbuelz se propone indagar, desde la perspectiva de lo que se podría denominar “extractivismo urbano”, la configuración de *saberes territoriales* emergentes de las experiencias de lucha por el territorio contra el desalojo. Toma como referente la lucha contra el desalojo que vecinas y vecinos de Villa “La Maternidad”, ciudad de Córdoba, Argentina, protagonizan desde el año 2004 en defensa de su territorio. Uno de los elementos de investigación consiste en delimitar “las formas que adoptan los saberes construidos en la r-existencia del territorio de las vecinas y vecinos de la villa relacionados con las formas de vida cotidiana y con la experiencia de lucha contra el despojo”. Sbuelz entiende que los *saberes territoriales* se crean en y para las prácticas de r-existencia en los procesos de territorialización a los efectos de generar alternativas de formas de vida y de lucha, de cara a la

acumulación capitalista por desposesión.

Su objeto de indagación principal es la participación de las mujeres en la construcción de *saberes territoriales* en estas experiencias de lucha contra el despojo capitalista y patriarcal, afirma Sbuelz. Destaca el aporte de la Bioética Urbana (BU) en tanto ofrece herramientas analíticas que, generadas en la ética y la estética anticapitalista y antipatriarcal, nos interpelan desde “una perspectiva cognitivo-subjetiva no mercado-dependiente-héteronormada, desde nuestros propios contextos y conflictos” que busca “transformar la ciudad en un campo sensible y lúcido a la hora de enfrentarnos a los problemas que afectan nuestro tiempo”, como afirma Laura Sarmiento.

Sbuelz describe las tácticas de resistencia creadas por los protagonistas de estas luchas para sostener sus propias formas de vida y sus relaciones intersubjetivas que merecen atención y cuidado. De estas luchas y enfrentamientos surgen los saberes territoriales, saberes sometidos e ignorados por las prácticas invasoras de esta forma de capitalismo.

Recupera reflexiones propuestas por Silvia Federici y Silvia Rivera Cusicanqui a fin de que oficien como interlocutoras que provoquen la reflexión sobre la especificidad de los saberes que las mujeres construyen en sus experiencias de lucha social contra el desarraigo: el saber de la resistencia; el de la organización social, el de las formas de comunicación entre los vecinos; el de la solidaridad; el de la autodefensa -el cuerpo como centro y blanco del poder-; el del uso de la palabra que

interpela al Estado ausente para que se haga cargo de sus obligaciones en relación con los derechos de los ciudadanos. Saberes y luchas que dan origen a un conjunto de relaciones de las comunidades en conflicto con instituciones y saberes académicos que comparten la intensidad del conflicto y la legitimidad de las luchas y otras veces responden positivamente a las formas de dominio del *extractivismo urbano*. Pone bajo la lupa el *régimen de la verdad* impuesto por una epistemología colonialista amparada en estrategias de procedimientos a través de los cuales la “verdad” sólo puede estar vinculada con formas de conocimiento científico-académicos, instituciones públicas, políticas públicas estatales y “lógicas punteriles partidarias alejadas en la escucha del sentipensar de las comunidades en lucha contra la desposesión.”, concluye nuestra autora.

Laura Sarmiento, en el texto “Una herramienta biopolítica frente a los abusos de expropiación”, afirma que un imperativo totalitario, dirigido por una forma de explotación capitalista, “se filtra en los territorios y sus gentes”. Se trata de una forma de capitalismo que genera una multiplicidad de dispositivos discursivos y extradiscursivos cuyos efectos determinan modos de vida “tipificados” y estandarizan subjetividades aptas para el “consumo general”. Podemos decir que Laura Sarmiento “hace ver” de qué modo uno de los elementos que integra el dispositivo se expresa en una suerte de proceso de manifestación-invisibilidad sostenido cuyos efectos en los “territorios” determinan su evolución “de conversión gradual y casi imperceptible”, de modo que “lo que es manifiesto es lo ya convertido [y] el proceso se hace invisible...”

Otro de los elementos que conforman el dispositivo de referencia actúa a nivel de la percepción del miedo que Laura Sarmiento distingue con acierto del “fantasma de la inseguridad” con sus características propias y definidas. Nuestra autora muestra cómo ese fantasma omnipresente ejerce un dominio a distancia que afecta espacios vitales y cuerpos que en sus territorios ven alterada la organización cotidiana de las vidas de aquellos que los habitan. Un efecto del dispositivo manifestación-invisibilidad que se destaca especialmente, desde nuestro punto de vista, es el de “la fractura societal” que en el juego de relaciones de poder protagoniza y provoca una suerte de encarnizamiento con el enfrentamiento y el rechazo del otro, cargando responsabilidades propias sin motivo razonable o más o menos cierto a los otros, los ajenos, por aquellas cosas que les pasan, por las que hacen para que lo que supuestamente pasa efectivamente pase. De ese modo, dice Laura Sarmiento, el capitalismo de dominación es implacable en sus efectos de destrucción de las redes comunitarias que, aunque difusas, podían sostenerse y pretender robustecerse a través de prácticas sociales y culturales que las caracterizaban y a las cuales han invadido con formas de vida que desplazan aquéllas por las que se jugaban sus valores y creencias.

Así, pasa revista a las territorialidades urbanas y describe las prácticas y determinaciones a través de las cuales las voluntades encarnadas “han endurecido sus fronteras”; la “eros territorial” acaba censurada y reina el encierro y el individualismo: irrumpe un escenario producto del miedo como proyecto de vida orientado hacia la muerte.

De cara a su diagnóstico y entendiendo que las relaciones de poder son asimétricas y móviles; que nadie “tiene” el poder; que el poder es un ejercicio; que las posiciones de los sujetos son reversibles y los juegos de la libertad estrategias de resistencia que pretenden evitar la saturación y cristalización de formas de poder que oprimen y anulan las posibilidades del juego de la libertad, cabe afirmar que sólo un estado de dominio podría evitar el sostenimiento de relaciones de poder que promuevan y hagan posible la no-servidumbre voluntaria, la indocilidad reflexiva a cuya práctica alguna vez nos invitara Michel Foucault.

Laura Sarmiento entiende que “[l]a lucha es por la vida y su forma. Es cotidiana y se libra en las múltiples dimensiones vitales. Nuestra única arma aparente es la de reinventarnos en el desafío que asumimos de defender nuestra forma de vida, la forma de nuestra organización cotidiana, de nuestras rutinas, de nuestras casas, de nuestras calles, de nuestros vínculos, de nuestra creatividad desobediente. Es de este modo la resistencia”, concluye. En definitiva, la gestión de la vida es una cuestión política.

prefacio

Henri Acselrad

*Professor Titular do IPPUR/UFRJ e pesquisador do
CNPQ.*

Em sua origem, a cidade moderna foi entendida basicamente como portadora de uma questão populacional. Os estatísticos que executavam as medições dos fatos urbanos eram vistos, no século XIX, como “técnicos das populações”. E eles apontavam o aglomerado populacional como responsável pelos males materiais e morais na cidade. Foi assim que temas malthusianos se espalharam pela opinião pública. A exalação de vapores em proveniência de uma grande quantidade de homens e animais era vista como mais forte nos bairros mais povoados. Nessas localidades, diziam os especialistas, situavam-se as oficinas mais ruidosas e poluentes, assim como as ditas patologias morais da criminalidade e da prostituição. A concentração populacional configurava, portanto, para eles, a unidade das dimensões materiais e morais da expansão urbana. Mesmo quando os estatísticos verificavam uma distribuição desigual da taxa de mortalidade por bairros, por exemplo, era a concentração populacional, ou seja, a relação quantitativa entre número

de indivíduos e espaço ocupado, que eles apontavam como responsável pela desigualdade ante a morte. Não eram incluídas, pois, nas análises, as relações sociais e de poder que presidiam a própria distribuição social do espaço e das condições de uso de seus recursos.

O historiador Alain Corbin mostrou como tais concepções refletiam o otimismo tecnológico e a naturalização da poluição que vigoraram desde os primórdios da urbanização capitalista¹. Toda a ansiedade associada aos supostos males dos miasmas e emanações humanas, dizia ele, contrastava com a tolerância dos peritos frente às emanações industriais. Era grande, então, o otimismo dos sábios e sua confiança na capacidade do progresso técnico limitar os efeitos indesejáveis das fábricas. Os peritos higienistas recebiam, das autoridades, a delegação para tranquilizar as ansiedades provocadas pelas pestilências fabris e propiciar quietude às vizinhanças das indústrias. Junto com a nova escala de operação das práticas produtivas da grande indústria e da agricultura comercial e a forma concentrada do exercício do poder de manejo dos espaços e recursos, criou-se, então, uma nova divisão social da capacidade das práticas espaciais se impactarem reciprocamente. As práticas espaciais dominantes da indústria e da agricultura em grande escala impuseram, de fato, seus usos privados aos espaços comuns do ar e dos cursos d'água, neles lançando os produtos não vendáveis da produção de mercadorias, impactando - e eventualmente comprometendo - o exercício de outras práticas espaciais não dominantes.

¹ Alain Corbin, *El perfume o el miasma: El olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1987.

Naquelas ansiedades e inquietudes públicas estava embutido, por certo, um problema político: a prevalência de um determinado uso privado dos espaços não-mercantis sobre demais usos. Uma questão política que foi então silenciada. Um ato de força que foi naturalizado, despolitizado. A problemática urbana estava passando, assim, a traduzir um conjunto de relações sociais não-mediadas pelo mercado - correntemente expresso, em seguida, pelo discurso econômico da "externalidade" - relações estas, por consequência, imediatamente sociais e políticas.

Foucault identificou dois modelos de circunscrição política dos "males urbanos". O primeiro modelo, da exclusão, originado na experiência da lepra, baseava-se na ideia de comunidade pura, produzida pela divisão dual do espaço e pela identificação e isolamento das fontes de contágio². Um segundo modelo, da ordem, originado na experiência da peste, baseava-se na ideia de sociedade disciplinar, objeto de um governo total, que recortava um espaço que é imobilizado, hierarquizado e vigiado. Os fluxos de circulação e comunicação eram controlados, associados que são ao contágio e à punição. No modelo contemporâneo da poluição urbana, porém, a fonte do contágio/contaminação não se localiza mais em corpos indesejáveis, mas na matriz mesma da produção social - fisicamente incômoda e socialmente indispensável: um modo de produção fabril que impõe às populações o consumo forçado da produção invendável da atividade capitalista - efluentes líquidos, resíduos sólidos,

² Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, Vozes, RJ.

emissões gasosas. Mas também requerendo entender, por outro lado, o modo como foram se desenvolvendo nas cidades os dispositivos de uma cadeia produtiva de estilo de vida; um estilo que articula o consumismo “das famílias” a um padrão macroestrutural de utilização do espaço, de seus recursos e das massas de capital em busca de sua rentabilização. Aquela cidade que se havia caracterizado como lugar de consumo e de consumo de lugar é transformada, com o advento do fordismo, em lugar do consumismo e do consumismo de lugar.

Como construir um conhecimento sobre as condições sociais de uma vida urbana marcada pelo consumismo de bens e de lugares? Como dar conta de uma urbanidade capitalista periférica que acena com a integração da população ao circuito acelerado do consumismo e, ao mesmo tempo, inferioriza o valor da vida de grupos sociais e étnicos que são submetidos sistematicamente à violência policial e à pressão de interesses imobiliários? Como associar a ideia de ética à sociabilidade violenta que vigora em cidades desiguais e segregadas?

Esta é a questão central que mobiliza o esforço intelectual original dos autores do presente livro: como pensar a bioética numa cidade contemporânea caracterizada por uma acumulação rentista que expropria áreas de moradia popular em benefício da especulação imobiliária? Como discutir a relação entre a saúde ambiental e as práticas urbanísticas, sem desconsiderar as assimetrias de poder e o modo como uma biopolítica urbana reconfigura as relações entre território, população e vida, difundindo o consumismo, ao mesmo tempo em que condena (sub)cidadãos a habitar “zonas de sacrifício” que são ofertadas pelo poder para atrair empreendi-

mentos capitalistas predatórios e poluentes?

A conflitividade urbana serve aqui de contexto para se pensar os problemas relacionados com a gestão da vida no espaço da cidade, em particular quando se trata da gestão – via de regra, desigual - da distribuição dos riscos urbanos. São objeto de debate, assim, tanto questões relativas à adoção de inovações biotecnocientíficas e à intervenção do saber-fazer popular, como aos esforços de descolonização do conhecimento em uma interação plural com estratégias de resistência construídas nos terreiros, nos territórios da pesca artesanal da Bahia ou nos musseques de Luanda.

Como sugere Rancière, o capitalismo, nas cidades e fora delas, não é mais apenas um poder – uma muralha que os oprimidos têm de derrubar - mas um mundo, o meio em que vivemos, o ar que respiramos³. Agora, diz ele, trata-se de valorizar todas as formas de cisão com os modos de percepção, de pensamento, de vida e de comunidade propostas pelas lógicas inigualitárias e de buscar fortalecer a potência de um mundo de igualdade. É interessante observar como, na perspectiva de construir alguma comunidade de luta, ou, como se sugere no presente livro, uma “ética insurgente”, no contexto de uma “cidade do consenso das commodities”, a ideia de retomada tem sido o modo pelo qual índios e quilombolas têm buscado se ligar, ao mesmo tempo, aos espaços “de onde simbolicamente nunca se desligaram”, mas também à sua própria história. Pois a adoção desta

³ Jacques Rancière, *En quel temps vivons-nous ? Conversation avec Éric Hazan*, La fabrique éditions, Paris, 2017

mesma ideia de retomada tem começado a ser aplicada por movimentos sociais a ocupações urbanas. Ou, nos termos de uma liderança do movimento de moradia em São Paulo, ocupações entendidas como “experiência de reconexão dos trabalhadores com o território e com sua história - negra, indígena e migrante”.

Capítulo



Bioética Urbana

REFLEXIONES

Bioética urbana desde el sur global

Territorialidades bioéticas emergentes



Legitimidad y normatividad del cuerpo urbano: elementos filosóficos para una bioética urbana

Diego Fonti, *Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Alemania). Es investigador de CONICET y docente e investigador de la Universidad Católica de Córdoba.*

“Esta esperanza se ha perdido, con las creencias que, desde hace mucho, han dejado de habitar nuestras ciudades” (Michel de Certeau)

Lo que llamamos “ciudad” excede en mucho la realidad cristalizada de demarcaciones, construcciones y relaciones espaciales. Ella muestra una economía de relaciones de diversos orígenes, que surgen de múltiples poderes en juego y finalmente tienen que ver con las interrelaciones sociales, políticas y económicas de sus habitantes. No siempre son relaciones intencionales y voluntarias, pero siempre tienen consecuencias sobre sus vidas. Es verdad que el “núcleo” de intervención varió en el tiempo y según la comprensión que reunía de diversos modos a los sujetos y sus relaciones bajo

categorías surgidas de cada estructura de conocimiento epocal (pueblo, individuo, población, etc.). Pero cada uno de ellos tuvo notables influencias a la hora de estructurar las prácticas sociales así como también tuvo consecuencias sobre las decisiones que influían en los diversos aspectos de la vida. Cuando quienes diagraman y legislan piensan la ciudad, incluso si lo hacen *ab initio* (sea porque la piensan como fundación ideal, sea porque realmente están creando una ciudad donde no la había y no trabajan sobre una estructura previa), necesariamente tienen en cuenta además de las relaciones espaciales la configuración del *ethos* de quienes la habitarán. El *ethos* no es simplemente la costumbre o el cumplimiento de normas sino el modo cómo su subjetividad en todas sus variables entrelazadas – corporalidad, psiquismo, cultura, etc. - se configura de una manera determinada. De ahí que los estudios sobre la ciudad no puedan prescindir de una indagación histórica de cómo los poderes y los hábitos intentaron configurar cada *ethos* histórico en relación con la vida de los sujetos, sus resultados colectivos y subjetivos, los modos de vida y las posibilidades que abrieron o cerraron.

Así se entiende porqué la historia de la filosofía está íntimamente ligada a la historia de la ciudad, tanto en el sentido geográfico del término como en el sentido político. Aunque hubo pensadores que se alejaron de la vida urbana, la filosofía fue en gran parte pensada y escrita desde las ciudades mismas, con la vida en y de la ciudad – en este sentido ampliado - como objeto de pensamiento. Por eso desde sus orígenes se hallan preguntas sobre los más variados aspectos de la vida urbana: cuestiones técnicas, estructuras políticas,

decisiones morales e instituciones religiosas. Y cada período sostiene modos diversos de legitimación y justificación de las respuestas. Si bien el tenor, los fundamentos de legitimidad y la normatividad que surge de éstos han cambiado en nuestra época, las preguntas clásicas se han vuelto cada vez más acuciantes, ya que los modos unificados de comprender al *ethos* amalgamador de ciudadanos y ciudadanas han caducado. Como afirma el epígrafe de Certeau, han caído las creencias que sostenían esas visiones. Sin embargo, sigue vigente la pregunta por el tipo de vida que las estructuras urbanas habilitan o impiden, así como también las propuestas filosóficas para pensar la ética de esa vida. Más aún, los evidentes sufrimientos, opresiones y reclamos de quienes habitan la ciudad, sobre todo los más relegados, muestran que la perspectiva bioética es imprescindible para las decisiones urbanas. Por eso este ensayo se propone ante todo reconstruir a modo de hitos cuatro momentos en que la filosofía vuelve sobre la ciudad con una preocupación por el modelo de legitimación de las prácticas vitales en su interior y el rol de la corporalidad en ellas: la ética de la antigua *polis* cerrada; la ética de la *civitas* jerárquica medieval; la extensión ilimitada de la ciudad moderna, su estructura y valores liberales con su precio para la vida; la reacción romántica y el antiliberalismo antihumanista del s. XX. En un segundo momento se propondrá una respuesta ante la necesidad de legitimación de una bioética que resguarde derechos universales y el reconocimiento de la alteridad en nuestros días. El eje transversal de la indagación será mostrar, en sintonía con toda *bioética urbana*, que cada propuesta filosófica sobre la ciudad respondía a una comprensión legitimada de la *salud* tanto en

el sentido actual del término como en el etimológico de “salvación”, o sea, de las decisiones y hábitos que conducirían al entramado social a su preservación en el tiempo; pero además que ese proceso de legitimación se halla en apuros en la época de caída de los metarrelatos, desencanto y manipulación del mundo, y finalmente de la biopolítica en términos neoliberales.

1) *Ethos* y polis

Ha sido muy influyente la lectura del romanticismo en general y de Hegel en particular sobre las relaciones sociales en el mundo griego antiguo. Hegel veía en el mundo griego la primera figura de una “bella totalidad” y un “mundo ético”, con una reciprocidad plena entre los individuos de la polis y la polis misma. Pero consideraba que ese mundo fracasó al igual que las otras dos grandes mediaciones históricas del vínculo entre las libertades individuales y la totalidad: el cristianismo y la revolución francesa. Por diversos motivos, los individuos finalmente desaparecían ante el peso del *ethos* heredado, y no podían ver la mediación entre su libertad y las configuraciones históricas de la sociedad y sus normas (Labarrière, 1981: 182ss). Según Hegel estas posturas fracasan porque fueron incapaces del tipo de totalidad que la modernidad habría de lograr, o sea que los individuos reconozcan su satisfacción en la Estado moderno, la “reconciliación” entre su libertad y la totalidad.

Más allá de la posición de Hegel, vale rescatar la idea de una unidad estrecha entre comunidad e individuo, y de ambas formaciones con una idea de realidad ordenada y ordenadora que les atravesaba y de la cual habrían de surgir las normas vigentes. Es verdad que siempre mostró

fisuras, como lo advierte el mito de Antígona y el dilema sobre responder a la ley impuesta por el rey u obedecer la tradicional ley religiosa. Pero a pesar de esas tensiones, el principio metafísico de la realidad para el mundo griego, la antropología que le estaba subordinada y las praxis urbanísticas se mostraron a menudo como facetas de una misma realidad. De ahí por ejemplo que la tarea de Hipodamo de Mileto fuera menos la de un arquitecto racionalista buscando optimizar el espacio que la de un pensador influido por el pitagoreísmo y su visión del mundo (Kolb, 2005: 115). Su idea era lograr el plano de una polis ideal, que vinculase los estamentos sociales vigentes, los derechos disímiles que les correspondían a cada uno y el uso del suelo, todo esto correspondiendo con una visión del sentido último de la realidad. Así es que los diversos proyectos fundadores de Hipodamo se entremezclan con la cosmovisión y visión política de la expansión griega.

Es importante el ejemplo de Hipodamo, porque aclara mejor cómo las diversas propuestas de ordenamiento poblacional con fines políticos en la polis antigua también ponen en cuestión la idea de un *ethos* compacto y estable, que efectivamente se suponía a la base de sus intervenciones. En verdad que dichas propuestas significaban la subordinación de los individuos – ciudadanos o no – a la totalidad de la polis y en vistas a una comprensión metafísica del orden del mundo, pero disentían que ese proyecto hubiera sido efectivamente logrado. De ahí que la propuesta platónica en *La República* (1269ss), con su selección eugenésica y pedagógica artificial - “meritocrática” - de ciudadanos en progresivas etapas de formación y prueba para que

solo los/las mejores alcancen los máximos niveles de responsabilidad y autoridad en la polis, muestra cómo la preocupación por la desvirtuación de la democracia exigía a sus ojos una renovación aristocrática – si bien en términos funcionales – de la comunidad. Separar los recién nacidos de sus progenitores, educarlos en una comunidad donde se desconociera su filiación para evitar el nepotismo, educar rigurosamente sus capacidades y virtudes, y según este proceso designar a los más excelentes, hoy es repulsivo para nosotros. Pero su interés radicaba precisamente en salvar a la polis de la decadencia causada por sus propias costumbres, y porque el estado de injusticia y falta de salud no era natural sino una degeneración de lo natural, y por lo tanto lo natural era lo normativo y el estado que debía recuperarse (Jaeger, 1987: 637). De allí también que Platón entendiera la tarea filosófica en estrecha relación con la arquitectura y la medicina, y éstas a su vez con el gobierno. Y como sucede con la medicina griega, de lo que se trataba era de restablecer un orden equilibrado a partir de la naturaleza misma de las cosas, de una comprensión metafísica de la biología y el ser de la realidad. Por eso el *ethos* y la justicia en la polis no significa mantener un *statu quo* sino alcanzar que la conformación interior del alma de cada individuo pueda entrelazarse con la unidad orgánica del resto (*República* 443). La *hexis* como fuerza de salud para los cuerpos y la virtud de justicia en las almas son los bienes supremos de cada parte de la constitución del ser humano y la garantía del bien político (*República*, 444).

También Aristóteles sostuvo un proyecto biopolítico, que finalmente le lleva a alejarse de su alumno Alejandro

Magno. Éste incentivaría la exogamia de su ejército con los pueblos conquistados, a modo de dar un sustento a su imperio. En cambio, Aristóteles sostenía que el tipo de solidaridad comunitaria en la polis que el *ethos* debía contribuir a formar se veía perjudicado por tanto por la vinculación y heterogamia con otras etnias, como también por la perversión del orden jerárquico social. La heterogeneidad, la diversidad, la no asimilación a un *ethos* común y una confusión respecto de la igualdad de los habitantes serían las causas de la ruptura social y su fracaso. En el libro 5 de su *Política* Aristóteles enuncia las causas de las revoluciones, y entre ellas menciona la organización social según un criterio único de igualdad que no distingue igualdad aritmética de igualdad proporcional, la acumulación desmedida de bienes de un sector, y el incremento desmedido de un grupo – sobre todo por admisión de extranjeros - que conlleva desproporción y sedición (*Politeia*, 1303a). Es que esas deformaciones conducirían a la dependencia ajena, lo que contradice la idea reguladora de Aristóteles de la polis, o sea su autarquía, desde la cual juzga las realizaciones históricas concretas e induce su propia propuesta. Aristóteles estudia la cantidad de población necesaria, el tamaño y estructura de la ciudad, incluso el mejor momento para la reproducción en la vida de las personas, a partir del principio de autarquía de la ciudad y cómo esta condice con las características antropológicas y geográficas que satisfagan las funciones de la misma (*Politeia*, 1326ss). Porque no todo conglomerado de personas y construcciones configura necesariamente una *politeia* sino la que realiza la finalidad de los ciudadanos en sentido estricto.

La filosofía no sólo es propuesta ideal sino ante todo crítica. Por eso las aseveraciones de Platón y Aristóteles deben leerse no sólo a la luz del orden de cosas imperante y las relaciones concretas en la ciudad, sino también a la luz de las intervenciones políticas y legales que las originaron. Las tres principales reformas anteriores y que están en la base del período democrático clásico, lideradas por Dracón, Solón y Clístenes, habían significado una progresiva “positivación” de las normas y su democratización. La lucha por el reconocimiento y por las libertades de diversos sectores habían llevado a esos juristas a reconocer que el *ethos* tradicional no estaba dando respuestas a los reclamos de sectores importantes. La primera gran reforma significó sacar el juicio y el dominio de las leyes del arbitrio de los nobles regentes, convirtiéndolas en un patrimonio público y universalmente accesible. La reforma de Solón, por su parte, atendió también a los conflictos surgidos de la desigualdad y el acceso a los bienes. Pero si para Solón el centro de la discusión es la división territorial económica, en Clístenes el conflicto se elabora a partir de instituciones cívicas. Ya no se trata de dividir la riqueza y los medios de producción (básicamente la tierra) sino de cómo constituir una ciudad homogénea de ciudadanos iguales, con los mismos derechos de acceso a cargos públicos, es decir, la *isonomía* y la reunión en la polis (Vernant, 1993: 219ss). Aquí aparecen dos de los elementos que caracterizarán los conflictos de toda bioética urbana: el acceso a bienes materiales y el acceso a bienes sociopolíticos.

Las respuestas filosóficas mencionadas nacieron del pesimismo ante las consecuencias de estos modelos

democratizadores. Sucede que más allá de las posiciones teóricas, subyace en este período algo que puede encontrarse en otras sociedades tradicionales, el riesgo del *ethos* totalizante de la comunidad antigua, que así es resumido por Rosenzweig (1997:95): “El pueblo, el estado y cualesquiera otras formas de comunidad antigua son cuevas de leones, en las que el individuo ve, sí, huellas que lo llevan adentro, pero ninguna que conduzca afuera. Lo común va propiamente al encuentro del hombre como un todo. El hombre sabe que él solo es parte”. La lógica consecuencia es que la vida individual depende de y al mismo tiempo alimenta la vida del todo. Carece de sentido fuera del todo y por ende el bien del todo debe primar por sobre las partes.

2) Civitas jerárquica y dual

Foros, templos, basílicas, baños, termas, caminos, acueductos y demás construcciones públicas marcan el avance del imperio romano en su proceso de conquista y asimilación de culturas, especialmente la helénica. La “municipalización” de las comunidades fue el modo en que Roma extendió su comprensión del poder: el centro poblado administraba un territorio, y la élite local era responsable de que su comunidad cumpliera las obligaciones (*munera*) (Kolb, 2005: 171). Hay que subrayar que “civitas” era originalmente la suma de derechos del ciudadano romano, pero el término se extrapoló al poblado y su estructura legal. Asimismo se “urbanizaba” esos territorios en tanto esas administraciones al mismo tiempo se gobernaban pero respondían al poder central. De este modo, el término “ecumene”,

que desde la perspectiva helenista significaba el mundo habitado, luego agregó el sentido de un campo de poder que vinculaba a los pueblos por eventos prácticos, correlativos a la expansión de los imperios (Voegelin, 2000: 187). La extensión de la *oikumene* del imperio romano, su “paz”, su institucionalización y el vínculo con los pueblos sojuzgados, también tuvo su influencia en la autocomprensión de las ciudades. Su modelo era fundamentalmente jurídico, en tanto el mundo significaba la jurisdicción romana y el emperador tanto un orden político como una divinidad protectora. Una de las características de este período es la constitución de una cultura con ciudades cosmopolitas (el término es posiblemente un neologismo de Filón referido al pueblo de Israel en el marco del helenismo, Voegelin, 2000: 77). Por un lado, las corrientes estoicas y en general el helenismo piensa en una igualdad de naturaleza entre los humanos, independientemente de sus características locales. Pero por otro lado, la condición de esa ecumene era que el imperio se identificara a sí mismo con la totalidad del mundo (Rosenzweig, 1997: 97).

Ambas ideas, imperio y unidad abarcadora del mundo, serán centrales para entender las transformaciones y continuidades con el avance del monoteísmo cristiano, que refundará la igualdad y la autoridad jerárquica en la común filiación divina de los humanos. Hay que agregar que el impulso hacia oriente y la progresiva construcción de instituciones y ciudades romanas luego de la transformación del cristianismo en religión oficial, como sucedería en Bizancio, significan una progresiva trascendencia de la divinidad ya atribuida a los emperadores, que inserta en la igualdad un orden

jerárquico sobrenaturalmente validado y al mismo tiempo una tensión entre el vínculo de autoridad religiosa y autoridad política. Ese modelo tenía un vínculo importante con el helenismo aunque en el marco institucional del pragmatismo romano, pero también su centralismo y jerarquía tuvieron una notable influencia en la configuración institucional, administrativa e incluso plástica del cristianismo y su vínculo con el espacio. A pesar de la fusión de trascendencia divina e inmanencia real en el imperio oriental, la herencia institucional europea siempre mantuvo la tensión – y por tanto la difícil separación – del poder religioso y del poder político en la ciudad. No quiere decir que careciera el poder religioso de injerencias políticas, o que en sucesivos momentos se influyeran mutuamente, pero sí que sentaron el precedente de dos jurisdicciones con atribuciones específicas. Las atribuciones de las jurisdicciones son relevantes para entender en el plano ético las decisiones tomadas, pero también para justificarlas a la luz de una determinada comprensión histórica. Desde esta clave se puede entender la disputa – o común acuerdo – entre las diversas configuraciones de poder político y las instituciones religiosas por prevalecer en las decisiones sobre los diversos aspectos de la vida de los ciudadanos.

Es preciso que la metáfora del cuerpo asuma todo su sentido en las conformaciones medievales posteriores a la *civitas* romana. La metáfora está atravesada de dos tradiciones fundamentales: la de la iglesia-cuerpo de Cristo y la del pueblo de Dios, heredada de Israel. Por un lado está el reino de Dios, que subsiste y crece en medio del reino humano. Por otro lado quien encabeza ese reino

humano, el rey, tiene un cuerpo natural y un cuerpo político. La idea de los dos cuerpos del rey es formulada explícitamente en la Inglaterra isabelina (Kantorowicz, 2012: 47), pero sus trazas llegan hasta la alta edad media. Aquí lo importante es que lo que aparentemente es una realidad se desdobra, y una parte asume un rol jerárquico superior y rector sobre la otra, incluyendo entre sus tareas la de velar por la salud de ésta.

La matriz de esta relación se encuentra en el paradigma insoslayable de San Agustín: la ciudad era considerada como una realidad dual y coexistente, terrena y divina, en continua tensión acerca de la constitución última de la autoridad y sus límites de decisión. Agustín entiende la *civitas terrena* como una realidad intermedia y temporal en la historia. Por eso ve la necesidad de salir del mundo pragmático del poder dirigiéndose hacia la *civitas Dei* en su construcción mundana. Pero según Voegelin (2000: 230), Agustín subordina esa intuición al proceso histórico que lleva al ecumenismo dual de Iglesia e imperio romano, por lo que se rompería la fuerza escatológica del cristianismo y lo subordinaría a las negociaciones políticas presentes.¹ Las dos ciudades coexisten en la tierra, y es tarea de la Iglesia velar por

¹ Es un problema que se ramifica hasta hoy: ¿es la religión – especialmente las llamadas “religiones históricas”, sobre todo el cristianismo – una fuerza disruptiva que introduce una esperanza de transformación radical o es la negociación cotidiana en la transformación de los poderes fácticos? Por un lado parece indiscutible la influencia del monoteísmo en la configuración de figuras filosóficas y jurídicas como los derechos humanos y la dignidad humana. Por otro lado, y caída la estructura de creencias que la sostenía, esas configuraciones aparecen como difíciles de fundamentar y como injerencia indebida sobre otras culturas. El problema excede este trabajo, pero es una pregunta central en una era donde son coetáneas la »

el cumplimiento del rey de las normas divinas y de las leyes de la naturaleza. Además, es preciso agregar el doble juego de la libertad que debate en la Iglesia desde Agustín. Por un lado, la libertad es una facultad natural plenamente orientada al bien (sin opciones en esta orientación), por lo que el ser humano tiene una inclinación natural al bien y ordenada a Dios, pero en el estado de cosas actual y la concreta elección de su libre albedrío es que el ejercicio de elección en la ciudad terrena no siempre condice con lo requerido para la realización de la ciudad celeste.

La comprensión agustiniana de las dos ciudades que conviven en una, su idea de libertad y la crítica a la curiosidad “científica” - como fin en sí y no subordinada a la realización de la ciudad celeste - son los fundamentos que se prolongan en el medioevo en las relaciones de iglesia y estado, en las decisiones sobre los individuos y en las decisiones científicas y territoriales. Los proyectos transformadores siempre debieron apelar a una u otra fuente de legitimación para sus operaciones sociales, es decir, la resistencia al poder político por el incumplimiento de éste de leyes divinas o naturales (como sucede en las discusiones sobre regicidio en Tomás de Aquino o en la tercera escolástica sobre el origen del poder político en Suárez y Mariana), o por el contrario

muerte de Dios, la subsistencia de lo religioso, y la necesidad de una fundamentación legítima y abarcadora, so pena de dar lugar a un conservadurismo cultural que podría pasar del respeto multicultural a la garantía de comportamientos difícilmente compatibles con herramientas conceptuales surgidas de la propia tradición occidental, tales como la garantía de integridad de los cuerpos, la libertad de decisiones políticas y religiosas, la emancipación y reconocimiento sexual, etc.

buscan la legitimación política para romper estamentos y normas religiosamente consolidadas. Lo cierto es que la “dos espadas” muestran una tensión que permite la ruptura de una legitimación unívoca, y de esta ruptura, junto a la noción de individuo con prerrogativas y de una ciencia que refuta las creencias simbólicas arraigadas, lo que provocará la irrupción de otro modelo de ciudad.

Al final de la ciudad medieval sucede algo distinto: los artistas y pensadores comienzan a representar la visión de una ciudad que nunca antes había existido, una mirada desde arriba, capaz de contener y exponer sus vínculos bajo la figura de un orden superior, transformando hechos en conceptos (Certeau, 1996: 105). Es la “atopía-utopía” que busca contener las contradicciones inherentes al conglomerado urbano desde un punto de vista seguro. Pero la crisis de la visión medieval del mundo, de su fundamentación del poder, el surgimiento de la visión “científica” tanto del mundo como de las relaciones sociales, transforman radicalmente ese intento inercial con el que la modernidad temprana todavía intenta salvar algunas de las principales ideas medievales.

3) Ciudadano individual y agregación social urbana

El paso a la modernidad conlleva diversas visiones de la relación entre ciudad, poder político y prácticas relacionadas con la salud. Hay un avance efectivo de la conciencia de inutilidad de los discursos y prácticas medievales sobre la salud, una progresiva vuelta a la empiria, pero también un intento temprano de reconciliar “scientia” y “studia humanitatis” (Bergdolt,

2001).²

La doble constatación moderna del conflicto surgido al interior de las ciudades por lo que hasta entonces había sido el elemento catalizador, o sea la religión cristiana, y el avance de las ciencias que se mostraban eficaces también en los ámbitos tradicionalmente pertinentes al razonamiento prudencial, conduce a una nueva comprensión de la realidad social y a una nueva justificación de las intervenciones: la ciudad es un conglomerado de individuos unidos por algún tipo de acuerdo con el objeto de preservar sus vidas y la tarea primera de quienes gobiernan es garantizar esa preservación. El *Leviatán* de Hobbes cristaliza esta idea y da lugar en los ciudadanos a un tipo de demanda por seguridad al estado, que en primer lugar significa protección de la violencia pero luego se ampliará a otros aspectos (salud, beneficios sociales, etc.). La metáfora del cuerpo asume una dimensión biológica, por la que los encargados de diseñar la ciudad tienen también una tarea político-higienista, en la que se fusiona el rol del urbanista con el médico y el moralista con el fin de la salud del cuerpo total y la eliminación de las anomalías internas. La metáfora moderna de la sociedad como

² Aunque la visión desencantada de la ciencia moderna se encargará prontamente de romper esa conciliación, quizás pueda identificarse un último acto de esta posición en el intento de conciliar el humanismo europeo y la tradición cristiana en las ciudades-reducciones sudamericanas, particularmente las creadas por los jesuitas, en tanto en muchos de esos » sacerdotes se consideraba al mundo aborigen como una república libre de la malicia europea, capaz de dar un salto del estado natural al estado de gracia sin pasar por las mediaciones eclesiástico-políticas europeas (cf. Palafox y Mendoza, 1650). Ciertamente no fue esta la única visión ni tampoco la que finalmente se impuso.

cuerpo compuesto de cuerpos permite entender las acciones políticas como acciones sanitarias. La identificación de cuerpos anómalos, enfermos, que ponen en riesgo la totalidad del cuerpo político, y la necesaria identificación y supresión de los mismos, es una herramienta fundamental para entender un aspecto de vínculo de ciencia (en el modelo moderno de ciencias naturales extrapoladas a las sociales) y política. El uso de términos como “parásitos”, “anomalías”, “enfermedades”, aplicados a individuos y colectivos se origina con esta comprensión y tiene una larga vida hasta el siglo XX.

Además, la idea agregativa de la ciudad como conjunto de individuos reunidos por un acuerdo debe interpretarse junto a la nueva configuración de los conflictos. Ya no se trata de medir y juzgar las prácticas o normas a partir de un criterio válido universal (la naturaleza griega o la ley divina medieval) sino a partir de derechos que corresponden a esos individuos y a menudo entran en conflicto por superposición. Si bien las primeras justificaciones del derecho en la modernidad apelan a un derecho “natural”, o sea universal y previo a su positivación, rápidamente se comprende la dificultad de sostener ese modelo por sus supuestos aún metafísicos y la dificultad de compatibilizarlo con la evolución histórica de los mismos. Pero independientemente de la disputa iusnaturalismo/positivismo, parece indiscutible que el modelo argumentativo vigente de partir de reivindicar un derecho en el momento de ejercer un reclamo es consecuencia del proceso por el cual las fundamentaciones trascendentes han caducado y el orden jurídico de derechos aparece como garante para

las demandas y como vara para dirimir las.

Los estudios de Foucault sobre las técnicas modernas con las cuales se sujetan, configuran y normalizan a los individuos tienen como eje la nueva ciencia, particularmente biomédica, y su rol en todo aquello vinculado con la corporalidad: sexualidad, raza, relación con el cuerpo propio, configuración de colectivos según comportamientos, etc. Aquello que pertenecía en la antigüedad y el medioevo a otras células de vinculación y legitimación del poder – el hogar, el feudo, la iglesia – y se reservaba a otras jurisdicciones se vuelve desde la modernidad materia política y configura al “individuo moderno”. Esto permite comprender dos elementos básicos de las sociedades occidentales modernas: se autocomprenden como agregaciones de individuos, que a la vez son fuente de legitimación, y al mismo tiempo estos individuos son la materia con la que ha de trabajar el poder, sobre todo en sus decisiones sanitarias. También es influyente en la modernidad la caracterización científica de sus relaciones espacio-temporales como ubicaciones en un plano cartesiano neutro, en el que las orientaciones de sentido, simbólicas o tradicionales pierden su fuerza. Desde los inicios del discurso urbanista utópico hasta las concreciones racionalistas estatales, una de las características que progresivamente se imponen a medida que la ciudad se extiende es la separación de los ciclos naturales, los tiempos y mecanismos de producción, y el conocimiento de esos procesos. Esto no significa una especie de “constructivismo” radical, porque Bacon no solo afirmaba que ciencia es poder, sino también que “para ser gobernada la naturaleza ha de ser obedecida”, lo cual – como dice Bauman (2005: 34) – no

es un acto de humildad sino el desafío de usar las leyes de la naturaleza para ir más allá y hacerla obedecer.

Es decir, no solo hay un desprendimiento de los modos simbólicos tradicionales de legitimación, sino también de los procesos ecológicos condicionantes. Así es que Certeau identifica tres operaciones del discurso utópico urbanístico moderno: producir un espacio propio racionalmente organizado, sin contaminaciones físicas, mentales o políticas; la sustitución de resistencias tradicionales por estrategias científicas unívocas y atemporales sin opacidades históricas, y finalmente la creación del sujeto universal y anónimo “ciudad”, capaz de asumir todos los predicados y funciones que otros sujetos o instituciones habían asumido con anterioridad. Más allá de la evidente relación entre esta interpretación y la metáfora moderna del cuerpo político como cuerpo regulado por leyes de la naturaleza científicamente abordables, parece haber una tensión entre el “sujeto universal” y las células-individuos que lo componen. Aparecen cálculos que privilegian la organización funcional “que al privilegiar el progreso (el tiempo), hace olvidar su condición de posibilidad, el espacio mismo, que se vuelve lo impensado de una tecnología científica y política” (Certeau, 1996: 107). La ciudad requiere máquinas y héroes, como partícipes de ese movimiento contradictorio, con movimientos ideológicos cada vez más inmanejables. En la ciudad aparecen los revolucionarios, ya que obtienen su masa crítica de la masiva afluencia a la ciudad de proletarios en busca de trabajo con su consecuente hacinamiento e insalubridad, pero también los románticos en busca de una relación “natural”. Como reacción coherente y

cómplice de las relaciones imperantes, es preciso añadir un movimiento significativo que también se relaciona con el romanticismo: el rechazo de la ciudad. Las raíces de este movimiento son tan antiguas como la escritura que testifica la conmoción del paso del nomadismo al sedentarismo. Por ejemplo, el mito bíblico del primer homicidio afirma que la ciudad es la invención de Caín, fundada luego del asesinato de su hermano y (Gen. 4:17). Este “antiurbanismo romántico” está condicionado por relaciones económicas que permiten precisamente a quienes escapan de la ciudad un buen pasar económico para su disfrute de la “naturaleza” (Williams, 2001: 271ss).

4) Antihumanismo y antiliberalismo contemporáneo

La muerte de Dios es un dato insoslayable. “Dios” no como objeto de una creencia - que es aún viable para muchas personas y con figuras que hasta hace poco parecían perimidas – sino como sostén o fundamento trascendente de las configuraciones y decisiones seculares. A este dato se agrega el conocimiento minucioso y creciente de las diferentes facetas de nuestra humanidad a través de la biología, neurociencia, sociología, etc. El humanismo en avance condujo a un antihumanismo, ya que junto con la idea del Dios-fundamento muere también la del hombre-humanizado, consciente y libre. El “hombre” es un índice de factores, causas, determinantes, que pueden estudiarse, cuantificarse y preverse en sus comportamientos y reacciones. El hombre – con todos nuestros discursos humanistas y liberales - ha muerto y subsiste ese índice. Es por eso que, paradójicamente, los valores “liberales” del humanismo conducen a dos

vertientes antiliberales: las críticas (reaccionarias, conservadoras o relativistas) al liberalismo, y la noción dialéctica de asumir/superar el liberalismo en una figura mayor.

La crisis del múltiple y complejo entramado que denominamos “civilización occidental” ha llevado no sólo a mostrar el fracaso de la idea de progreso característica del humanismo liberal moderno. También ha mostrado que la “muerte del hombre”, en tanto su conversión en información previsible y manipulable, fue una de las consecuencias precisamente del humanismo liberal. Esta constatación ciertamente no avala ningún planteo reaccionario, pero permite formular con un mejor diagnóstico toda propuesta liberadora. La “selva oscura” del Dante, en la que acaba la modernidad, indica el fracaso del ideario iluminista y del progresismo socio-urbano se evidencia: las externalidades y consecuencias descontroladas, la fragmentación urbana, y la pérdida de sentido del “plan” como correlato de actividad social y espacio urbano (Fernández, 2017: 23). La invención del hombre, como la invención de la ciudad, muestran una historia en la que el descontrol y la emergencia de lo otro son el corolario de los proyectos tecnocráticos. O el humanismo con el control de su ciencia tiene éxito y por lo tanto fracasa en su empeño de una sociedad libre y emancipada al concluir en la ciudad tecnificada y el control total, o no tiene éxito y por lo tanto fracasa al emerger de esos intentos de control diversas figuras de la alteridad irreductible.

El liberalismo fue un régimen general en que se dio un modo de biopolítica. No fue el único, baste pensar en las diversas legislaciones sobre regulación de la

natalidad y aborto en la URSS, siempre vinculadas con sus necesidades bélicas o económicas. Pero en el caso del liberalismo se da una relación particular, que se extiende progresivamente. Foucault señala que el liberalismo se opone a la razón de estado y la modifica sin cuestionar sus fundamentos. Parece haber aquí una doble contradicción: el liberalismo se opondría a la razón de estado que buscaba racionalizar y maximizar el gobierno mismo como un fin (Foucault, 2012: 360), ya que su tarea estaría en permitir la autorregulación individual; por otro lado, y en consecuencia con lo anterior, la responsabilidad por los procesos vitales en clave liberal corresponde a los individuos, gestores libres de sus propias condiciones de salud. Esta aseveración es importante, porque cuando encuentra en la población el núcleo central de intervención, y a su vez muestra que la biopolítica toma al cuerpo sociopolítico como un todo, se ve que la tarea de incidir sobre comportamientos sociales utiliza la formulación individualista aunque su estructura responde a la gestión de un cuerpo social que, no obstante, efectivamente se liberó del control político que es ahora un medio más para la reproducción económica. Este es el paso del tipo de biopolítica liberal a la neoliberal y su enfoque en poblaciones, donde lo que se opera es un intento de enfocarse sobre la racionalidad del mercado y extenderla a ámbitos tradicionalmente no económicos (Foucault, 2012: 365).³ Por eso se precisa

³ Uno de los problemas con el término “neoliberal” es su excesiva amplitud semántica actual. Conviene seguir a Foucault e identificar con claridad al menos dos sentidos: la escuela del “ordoliberalismo” o “nuevo orden liberal” alemán y el “neoliberalismo” norteamericano. A pesar de sus vínculos, es a esta última a la que se alude habitualmente y no a la primera.

completar la crítica foucaultiana advirtiendo no sólo el rol de control que asume la biopolítica liberal en reemplazo de la razón de estado, sino el tipo de victimización que opera sobre los individuos, que ahora son considerados responsables últimos de su situación (sanitaria, social, económica, etc.).

Uno de los riesgos, llamémosle “anarquista”, de la crítica antihumanista y antiliberal es la reacción individualista que lleva a pensar la salud y la vida en la ciudad como un espacio fuera de todo ejercicio de control y sistematización. En realidad, este tipo de posiciones son coherentes con el último desarrollo de la biopolítica neoliberal: la salud es una mercancía que cada quien ha de proveerse. El rechazo a los controles totalitarios y al tipo de control biopolítico neoliberal, tiene como posible respuesta la deslegitimación de todo control, de toda obligación social, de toda planificación y participación popular, lo que finalmente significa en la práctica que el acceso sólo es garantizado por las condiciones individuales. A pesar de lo opuesto de sus defensores, este proceso es conservador en tanto revictimiza a las víctimas, ya que ahora son responsables del mal causado por los condicionantes que las afectan, e incentiva los procesos mercantiles que finalmente dictan el acceso, la producción y la viabilidad de los bienes y derechos para la vida de los ciudadanos.⁴

Esto no significa que no haya legitimidad para los reclamos liberales o que no se pueda formular

⁴ Es imposible en este espacio exponer las variables de este paso de la biopolítica programada a la responsabilización de los individuos respecto de su salud, pero vale aludir al texto de F. Ferrara, Teoría política y salud.

algún tipo de “humanización” como contrapartida de comportamientos inhumanos. Lo que significa es que se pierde la inocencia, como dice Heidegger en su famosa *Carta sobre el humanismo*, de ignorar que todo humanismo se funda sobre una metafísica, excepto cuando el humanismo mismo se convierte en la base de una metafísica. Y la era que enfoca la humanidad en el producir, o sea, en conducir a la presencia las posibilidades de lo que hay para su manipulación – sin usar el lenguaje de Heidegger: para su transformación en mercancía – está construyendo una nueva metafísica ante nuestros ojos.

5) Legitimación y normas para una bioética urbana contemporánea

Estos hitos no sólo sirven para comprender las condiciones de enunciación y propuesta explícita de la “bioética urbana”, sino posiblemente para los principales rasgos de los discursos y prácticas que hoy denominamos “bioética” como tal. Desde principios de este milenio se ha pensado en esta área como lugar donde emergen los conflictos vinculados con la salud, el ambiente y la ciencia que surgen en contextos urbanos. Ya en esos primeros trabajos la bioética urbana muestra una insatisfacción con la bioética tradicional en tanto la ciudad evidencia valores múltiples por su contexto intercultural, sobre todo relacionados con la inequidad y la demanda de salud, y lo hace pensando en un tipo de autonomía no individualista sino en contexto comunitario (Blustein, Fleischman, 2004). En sí misma, esta formulación ya pone en cuestión algunas de las formulaciones y métodos más

habituales del paradigma bioético anglosajón (su énfasis sobre derechos individuales y del marco contractual de las relaciones, una idea reductiva de autonomía, el ámbito institucionalizado de los conflictos, etc.). Pero la perspectiva latinoamericana y el contexto periférico de legitimación de las propuestas normativas conlleva una reevaluación de la bioética urbana.

Si las épocas anteriores, incluida la comprensión liberal, implicaban cierta teleología en nuestras relaciones ciudadanas, nuestra época parece caracterizarse por el “carácter evasivo” de los fines, su inestabilidad y por tanto la reducción de toda formulación a medios (Bauman, 2005: 29). Esta reducción se evidencia de modo notable en los sectores cuyo acceso a la vida y bienes de la ciudad no pueden darse por supuestos, y donde la injerencia de los sectores que ejercitan el poder tiene menos que ver con la limitación de derechos de autodeterminación política, religiosa o sexual, que con las condiciones mínimas de supervivencia (y en esas limitadas condiciones la dificultad potenciada de aquellos reclamos políticos, religiosos y sexuales). Sucede que estos sectores no son los que acceden a la legitimación de sus demandas por su peso específico social, político o económico, sino aquellos que no llegan a participar siquiera de las mesas de decisiones, debido a su propia marginación e invisibilidad. Son parte de los “residuos” que constituyen a la ciudad moderna, que no producen ni consumen significativamente, ni asumen con heideggeriana autenticidad su finitud, y por tanto adquieren el rasgo de lo desechable. Bauman (2005: 49) identifica analógicamente la lógica del residuo contemporáneo con lo que en cada época pasada asumió

la figura de lo que excedía al poder soberano y no se la podía dominar, o sea con una de las figuras que dan origen al pensamiento biopolítico.

Toda época generó las medidas para preservar la vida de su ciudad. Nunca antes tuvimos tantas protecciones y seguridades, y sin embargo vivimos una era de intemperie y riesgo extremo. Las posiciones reaccionarias de ciertas lecturas de la biopolítica no permiten ver los aspectos que sí significaron la protección de los ciudadanos en el pasado y el presente. Las posiciones optimistas del progreso histórico, por su parte, no permiten ver los riesgos actuales. Si, como muestra Foucault, la biopolítica pone en la esfera pública todo lo que en la antigüedad y medioevo pertenecía al ámbito doméstico, es decir el cuerpo y sus condiciones, también ese cuerpo puede exigir en la esfera pública sus demandas. Estas demandas permiten pensar también modos alternativos de reconocimiento y concreción de modos de vida que pueden exigirse a quienes deben ejercer el arte de gobernar, precisamente para que su acción acceda a un grado de legitimación coherente con las demandas de la época (Foucault, 2007).

No se trata solo de afirmar la negatividad en la historia y la violencia a la que condujo la modernidad, ni de anhelar creencias o sentidos perimidos, ni simplemente abogar por los sentidos todavía potencialmente emancipatorios de las épocas acabadas. Todo eso puede estar muy bien, pero aún es infructuoso como modo de responder a la intemperie y al desierto que avanza. Lo primero es un diagnóstico lo más completo posible, así como una doble enseñanza heredada. En primer lugar, que se impone una perspectiva de las víctimas y

los modos de vida silenciados. Este ensayo no elaboró las condiciones filosóficas para pensar una bioética urbana desde la clave de otras tradiciones, por ej. en nuestro medio las conformaciones de culturas nativas y mestizas. Precisamente, es una tarea que todavía está por realizarse, aunque la rehabilitación del giro “vida buena” muestra un modo de interacción entre condiciones de vida, prácticas sociales y actividades de cuidado que vuelven a pensar los territorios – urbano y extraurbano – de modo entrelazado, así como las conexiones de los tiempos (personales, comunitarios, ecosistémicos, etc.). En segundo lugar, la universalización debe mantener su lugar, ya que una condición elemental de legitimidad para nuestras decisiones normativas es la aceptación de las consecuencias que se desprendan de ellas. Pero el correctivo que Dussel (1998: 411ss) propone para la ética del discurso, o sea que esa comunidad comunicativa debe priorizar las demandas y necesidades de aquellos sujetos y condiciones de vida que son víctimas de los procesos imperantes, se muestra como un criterio material corrector de una universalidad solo formal y de una vida entendida como simple prolongación biológica.

Referencias bibliográficas:

- Agustín de Hipona** (2007) *La ciudad de Dios I-VII*, Gredos, Madrid.
- Aristóteles de Estagira** (1989) *Politeia*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- Bauman, Z.** (2005) *Vidas desperdiciadas*, Paidós, Barcelona.
- Bergdolt, K.** (2001) *Zwischen "scientia" und "studia humanitatis". Die Versohnung von Medizin und Humanismus um 1500*, Westdeutscher Verlag, Düsseldorf.
- Bergdolt, K.** (2004) *Das Gewissen der Medizin*, Beck, München.
- Blustein, J., Fleischman, A.R.** (2004) "Urban bioethics: adapting bioethics to the urban context", *Dec. 79 (12): 198-202*.
- Certeau, M. de** (1996) *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México DF.
- Coulanges, F. de** (2009) *La ciudad antigua*, Edaf, Madrid.
- Dussel, E.** (1999) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Elshaint, J.B.** (2005) "Augustine", en P. Scott y W.T. Cavanaugh *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Malden MA.
- Fernández, R.** (2017) *Selva oscura o en qué acaba lo moderno*, Faud-UNC, Córdoba.
- Foucault, M.** (2007) "La gubernamentalidad", en G. Giorgi y F. Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, M.** (2012) *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires.
- Engel, E.** (2005) *Die deutsche Stadt im Mittelalter*, Albatros, Düsseldorf.
- Engelhardt, H. T.** (1995) *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Buenos Aires.
- Ferrara, F.** (1995) *Teoría política y salud III*, Catálogos, Buenos Aires.
- Heidegger, M.** (2000) *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid.
- Jaeger, W.** (1987) *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México DF.
- Kantorowicz, E.** (2012) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid.
- Labarrière, P.-J.** (1981) "Hegel 150 ans après", *Archives de Philosophie* 44, 1981, 177-188.
- Palafox y Mendoza, J.** (1650) *Virtudes del indio*, Puebla.
- Kolb, F.** (2005) *Die Stadt im Altertum*, Albatros, Düsseldorf.

- Rosenzweig, F.** (1997) *La Estrella de la Redención, Sígueme, Salamanca.*
- Vernant, J.-P.** (1993) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Ariel, Barcelona.*
- Voegelin, E.** (2000) *Order and History. Vol.IV The Ecumenic Age, University of Missouri Press, Columbia.*
- Williams, R.** (2001) *El campo y la ciudad, Paidós, Buenos Aires.*



Ética Médica, Bioética e Bioética Urbana: herança e variação

por **Erick Araujo e
Fermin Roland Schramm**

A generalização da bioética

Por vezes, apresenta-se a bioética como sucessora da ética médica (Jonsen, 1998). Busca-se justificar essa sucessão ao se afirmar que a última não atua de modo satisfatório quando diante dos problemas que emergem de novos elementos introduzidos pela prática científica e, especificamente, pela biomedicina. Nesse sentido, chega-se a dizer que se vive a revolução biomédica, já que se abre um caminho para o controle do mundo orgânico, algo análogo à revolução industrial tendo em vista que essa permitiu o controle do mundo dito inorgânico (Mori, 2013). Tal controle teria possibilitado certa secularização da vida, derivando daí uma maior gama de opções acerca do modo em que se nasce, se morre e se maneja a própria vida (Mori, 2013), fazendo emergir questionamentos novos aos quais a ética médica tradicional não é mais capaz de responder.

Ilustra tal ideia de sucessão paradigmática o fato de que uma das correntes mais difundidas da bioética tenha

sido sistematizada e ganhado consistência em um livro cujo título é Princípios de Ética Biomédica (Beauchamp & Childress, [1979] 2002), algo como uma ampliação dos trabalhos desenvolvidos no Relatório Belmont para proteção de sujeitos de pesquisas biomédicas e comportamentais. Convencionou-se chamar tal corrente de *principlismo*: uma convergência de quatro princípios, ditos *prima facie*: respeito à autonomia, beneficência, não maleficência e justiça. Esses princípios são oferecidos no livro como “uma estrutura para o julgamento moral e para a tomada de decisão que acompanhe [os] desenvolvimentos [...] científicos, tecnológicos e sociais ocorridos [a partir do meio do século XX e que] produziram mudanças rápidas nas ciências biológicas e nos cuidados com a saúde” (p.17).

A bioética, desse modo, passa a ser caracterizada como um campo de estudo sistemático das questões problemáticas suscitadas pelos novos produtos da biomedicina (Jonsen, 1998), como os conflitos relacionados com o início e o fim da vida: as pesquisas e terapias com células tronco, os transplantes de órgãos e as novas possibilidades de extensão da vida, como também o cálculo de danos e benefícios acerca das pesquisas com humanos (e, também, em animais não humanos). Nesse sentido, a bioética atua, de modo retardatário, às inovações biotecnocientíficas. Buscamos, aqui, outra perspectiva em relação à bioética. Trata-se, por um lado, de reconhecer certa herança da ética médica e os efeitos das novas tecnologias sobre a vida de grande parte da humanidade; pode-se afirmar, sendo assim, que a bioética se atualizou como consequência desses avanços e em continuidade ao saber-fazer da ética médica. No

entanto, indica-se, por outro lado, a inovação trazida pela atividade da bioética. Isto é, a singularidade da bioética está em certo modo de atividade: um atravessamento em relação aos campos de saber-fazer especializados, cujo efeito não é só o de tornar públicos os problemas éticos já levantados nesses campos, mas impedir o monopólio de uma problematização. Monopólio no sentido de que não só certa técnica estaria sob o regime profissional, mas também os questionamentos éticos relativos aos efeitos materiais e imateriais da aplicação dessas técnicas.

Ao se falar em ética médica tradicional busca-se a figura médica que, à beira do leito daquela pessoa que busca curar, decide sozinho o melhor percurso, tanto técnico quanto moral, da ação. Decisão que pode apresentar como base formal tanto ensinamentos religiosos quanto o juramento hipocrático – resumido pelos deveres de curar e não causar danos; nunca, mesmo quando aquela pessoa que exerce a medicina for solicitada, dar fim a uma vida, esteja esta em seu início ou em seu fim; respeitar a confidencialidade daquela pessoa que se encontra como sua paciente – ou ter como base prática o objetivo último de salvar vidas. Pode-se dizer, então, que essa figura médica guarda o monopólio técnico e moral em relação às vidas que procura tratar e curar. Afirma-se, ainda, que apesar da mudança espacial, da casa do paciente para o hospital, certos aspectos “monopolísticos” dessa figura permanecem atuais.

Ilustra a constituição de tal monopólio o código de ética editado pela *American Medical Association* (AMA)¹,

¹ Code of Medical Ethics of the American Medical Association, » disponível em: https://www.ama-assn.org/sites/default/files/media-browser/public/ethics/1847code_0.pdf

em 1847, no qual enumera-se as obrigações daquela pessoa que pratica medicina em relação aquelas que se encontram na condição de ser suas pacientes. São exemplos dessas obrigações a confidencialidade, a igual atenção prestada a todos os casos, a plena disponibilidade de atender a todos os chamados daquelas pessoas que se encontram doentes e, sobretudo, compreender sua responsabilidade; afinal, diz o código, não há tribunal senão a própria consciência do profissional para julgar descuidos ou negligências médicas. O código prossegue. Nele, são traçados dois caminhos importantes na constituição da medicina chamada de moderna.

O primeiro é a constituição do praticante regular da medicina por meio da exposição de seu oposto, aquele que se distancia da educação corporativa e do saber-fazer proporcionado pela anatomia, fisiologia, patologia e química orgânica, ou seja, a racionalidade da medicina provêm dessa sua derivação das ciências modernas. Dessa maneira, a partir desse código a homeopatia e a naturopatia acabam “banidas” da “regularidade profissional” (Jonsen, 1998). O segundo é o dever dos profissionais de medicina no enfrentamento do chamado charlatanismo. Englobados sob tal termo estão não apenas práticas fraudulentas, mas uma grande gama de diferentes técnicas que buscam curar. Dois caminhos que buscam assegurar o monopólio sobre a cura legítima e fazem da atuação da ética no campo do curar, tratar e cuidar, sinônimo de moral profissional, constituída por certas normas elencadas e regidas pela corporação médica.

Parecer pertinente, assim, falar em campo bio-tecnomoral. Mostra-se justificado o uso de tal termo quando

analisamos o código de Thomas Percival, publicado em 1803, intitulado *Medical Ethics; or, a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physician and Surgeons*, base para aquele instituído pela AMA: “as regras de conduta e o *ethos* do médico” instituídos pelo código de 1847 eram “aqueles postulados pelo *English codist* [Percival]” (JAMA, 1965, p.1319). No código de Percival proscree-se o uso das *quack medicines*, ou seja, substâncias produtos do charlatanismo: “uma desgraça para a profissão, algo danoso à saúde e, frequentemente, destruidor mesmo da vida” (PERCIVAL, [1803] 1849, p.60). Destaca-se, ainda, que “certas preparações ativas, de natureza, composição e efeitos muito bem conhecidos, não devem ser proscritas enquanto *quack medicines*” (PERCIVAL, [1803] 1849, p.61). O código da AMA reforça o *dever* do médico no confronto ao charlatanismo. E ao dizer charlatanismo tais códigos não denotam somente aquilo que é fraude, mas tudo que distancia-se do método experimental, pois o procedimento que pode tornar algo “muito bem conhecido” é aquele próprio às ciências modernas. Vê-se aí a articulação de uma biotecnômoral que pode, a um só tempo, combater aquilo que seria uma desgraça e algo danoso à saúde. O ponto que necessita atenção parece ser esse de articulação permanente entre o técnico e o moral, que passa a condenar como ilegítimo aquilo que não segue suas regras procedimentais. Assim, sob o termo charlatanismo são amontoadas diferentes práticas que procuram curar e que, em muitos casos, de fato curam. A medicina, em grande medida, se impõe enquanto ciência por meio da detecção dessas práticas e pela denúncia dos charlatães. Dá-se, desse modo, sentido pleno à afirmação de que a “medicina experimental é

uma ciência conquistadora” (Canguilhem, 2012, p.135), não só em relação ao corpo, mas ao campo das relações entre práticas distintas.

Institui-se, portanto, um duplo vínculo, que ao legitimar a medicina moderna tanto em sua técnica quanto em sua moral envia para o campo da obscuridade e da imoralidade aquelas práticas que dela diferem. Nesse sentido, se o magnetismo de Mesmer ou a ação de um(a) curandeiro(a) tradicional podem curar, eles curariam pelas razões erradas (Stengers, 2012). A questão principal não é “isso funciona?”. Caso fosse, tanto a medicina moderna quanto outras práticas curativas poderiam responder com um sonoro “sim”. A questão chave parece ser “o motivo disso funcionar é legítimo cientificamente e, conseqüentemente, legítimo moralmente?”.

Por isso afirma-se, aqui, que, se a atualização da bioética aparece como consequência específica e em determinada linha de continuidade com a chamada ética médica, ela surge também como algo novo. E parte dessa novidade é que sua atividade não está sob a tutela do saber biomédico e, assim, é generalizável a outros campos. Isto é, a bioética tem como partida a compreensão de que as práticas da biomedicina já afetaram, afetam e podem afetar negativamente indivíduos e populações. Danos que podem transitar entre o corpo e a subjetividade. Sendo assim, problematizar tais práticas é uma atividade que não deve ser restrita aos especialistas, mas, sim, generalizada a todas aquelas pessoas que podem ser por elas afetadas, direta ou indiretamente, atual ou virtualmente. Essa compreensão de base, que justifica a atuação da bioética, é extensível a outros campos de práticas que compartilham com o campo biomédico

tal capacidade de afetar pacientes. Algo compreendido pela bioética atuante na América Latina, pois ela não se ocupa somente dos problemas emergentes, vinculados aos avanços da biomedicina, mas, também, para aqueles problemas chamados de persistentes: “como os problemas morais devido não ao desenvolvimento da biomedicina e sim ao subdesenvolvimento e à miséria, isto é, não a problemas que são emergentes em razão das novas práticas científicas e tecnocientíficas”, mas sim, aqueles que “persistem e que são produto de algo que depende de outros fatores já conhecidos” (SCHRAMM, 2006, p. 148). Daí pode-se afirmar que a atividade da bioética é generalizável aos problemas morais emergentes envolvidos pela biotecnociência e também aos problemas persistentes da saúde pública. Além disso, aponta-se para o modo segundo o qual se dá tal atividade, pois configura-se um processo de atravessamento de campos específicos em direção à coletivização dos problemas e da própria problematização em relação aos saberes e às práticas neles circunscritos. Logo, a bioética não é um saber-fazer, uma atividade, restrita ao campo biomédico. E isso é o que nos permite adjetivar a bioética com o termo *urbana*.

O atravessamento, a coletivização e a cidade

Conhece-se a imagem apresentada por Potter (1971) da bioética como uma ponte entre a ciência e as humanidades. Assim, a bioética funciona não apenas como um vaso de comunicação entre esses dois grandes campos, mas também como um modo de estabelecer um equilíbrio, mesmo certa combinação, entre a ciência e

outros conhecimentos, tendo como objetivo, segundo o autor, o bem social.

Propõe-se, aqui, uma perspectiva complementar a essa imagem. Uma ponte se estabelece entre dois terrenos e, para isso, em geral cruza a água. Dessa maneira, diz-se, aqui, que os campos de saber-fazer são mares, oceanos, que a bioética atravessa. E se ela chega a um terreno firme, não se trata de algo dado, mas da constituição – por meio do material de outras travessias, experiências e teorias – de uma terra que possibilitará um breve momento necessário para sistematizar a experiência de seus movimentos sobre um campo, por meio dos quais tencionou conhecer os modos de pensar e agir próprios a esse último e aos problemas, que poderiam ser chamados de bioéticos, nele já levantados. Tal terreno é um aprendizado que será, ao mesmo tempo: 1) material para intervenção no campo de saber-fazer em questão; 2) parte da matéria-prima para a construção de outras travessias, sobre outros campos ou, mesmo, sobre outras áreas do campo conhecido; e 3) sedimento para outros terrenos. Neste sentido a bioética é uma atividade de atravessamento e de constituição de terrenos. As adjetivações da bioética (como bioética clínica, bioética de fim de vida, de início de vida) – assim como o uso do conectivo *e* (ex: bioética e pesquisa científica) – e os diálogos entre essas áreas específicas e as modificações e novas problematizações produzidas neles são frutos dessa atividade.

Há algo mais. Se a bioética atravessa tais campos ela segue alguma direção, ou melhor, alguma perspectiva. Como se viu, não se parte, necessariamente, de um campo

disciplinar ou institucional. Tratam-se de terrenos sempre constituídos e reconstituídos. Chega-se a eles por meio de uma perspectiva à qual a bioética se acopla. Essa perspectiva é aquela de um modo de existência concreto que pode ser afetado por certo saber-fazer. Tal travessia é guiada pela perspectiva desse modo de existência. Ou seja, se a bioética atravessa um campo, isso é feito como uma pessoa usuária de certo serviço público de saúde; como uma mulher que demanda a efetividade do direito a seu próprio corpo e, conseqüentemente, seu direito ao aborto; como alguém cujo desejo é o de morrer; como uma pessoa cadeirante em uma cidade quase que restrita aos que andam. Pois não se é afetado apenas como mero humano, ser vivente, mas como tal ou tal modo de vida dessa humanidade. Em outros termos, a prática da bioética tem como objetivo que aquelas pessoas afetadas por certas práticas institucionais, ou seja, derivadas de um campo formal de saber-fazer, possam intervir sobre tais práticas e campos. Por isso pode-se dizer que a bioética funciona como uma caixa de ferramentas, e, em particular, que a bioética existe para ser usada pelas chamadas minorias. Ou seja, se, por um lado, atravessa-se um campo, isso é feito para que – além de se conhecer os problemas que seus especialistas já tenham levantado – novos problemas emergem ou transformações nos já existentes se efetuem, agora, por meio da intervenção desses modos de existência. Por outro lado, tal experiência, tal acoplamento à bioética e atravessamento de certo campo pode resultar na emersão de um novo tipo de especialista.

Parte-se, então, de algumas considerações: as

problemáticas tecnocientíficas não podem expropriar as éticas; as questões morais levantadas pelos especialistas de certo campo de saber-fazer não se encontram em um âmbito mais privilegiado do que aquelas que emergem de quem é ou pode ser atingido, direta ou indiretamente, pelas práticas desses especialistas. E, se ainda se usa o termo especialista, ele é estendido ao campo não profissional e não institucional em direção àquelas pessoas que, a partir de diferentes experiências, constroem certo saber-fazer acerca de um objeto, uma substância, uma doença, uma condição, uma prática, uma posição social, entre outros. Aquelas pessoas que não só utilizam drogas, por exemplo, mas as usam, conversam sobre tal prática, cotejam efeitos individuais e coletivos, benéficos e maléficos e, a partir daí, podem apontar ou chegar a considerações sobre a política vigente sobre drogas. Ou aquelas pessoas que não necessariamente usam drogas, mas são atingidas diretamente pela política de “guerra às drogas”, pois são habitantes de áreas apreendidas de modo hegemônico como subsumidas ao poder da “droga em si” e/ou das transações do mercado varejista dessa mercadoria. Tais habitantes passam a conhecer, assim, as consequências concretas de uma política dita de guerra a certas substâncias. A partir da experiência e do saber dessas pessoas, tal “guerra” passa a ser caracterizada de modo mais preciso: não se trata de guerra às drogas, trata-se de genocídio – o extermínio de um modo de vida e o assassinato em massa de certa vida. Os dados segundo os quais, no Brasil, as maiores vítimas da chamada guerra às drogas são jovens homens negros confirmam, por meio de números, o que as vozes das favelas do Brasil já alertavam. Em suma, há, assim,

uma coletivização da problematização em relação aos campos de saber-fazer e do aprendizado decorrente dessa problematização.

Diz-se, destarte, que aqueles terrenos constituídos pela bioética são produtos coletivos desse trabalho de acoplamento entre ela e os modos de existência que a guiam no atravessar. E - como se disse - são sedimentos para outras travessias: funcionam como suporte e propulsores para que outros modos de existência afetados possam, também, buscar a intervenção sobre as práticas que os afetam. Nesse sentido, pode-se dizer que a bioética atravessa e coletiviza. Desse modo, ao falar em bioética urbana aponta-se para o campo que ela atravessará e buscará coletivizar o levantamento de problemas e aprendizados relacionados ao modo de constituir a própria cidade e aos modos por meio dos quais se lida com a heterogeneidade própria ao mundo urbano.

Em particular, parte-se da consideração de que a gestão urbana hegemônica pretende que as cidades se abram a um modelo global homogêneo, no qual suas diferenças são aplanadas; ou seja, que, de modo concomitante, ofereçam-se como atrativo ao mercado de grandes eventos urbanos e de turismo, não ameaçando a homogeneidade do modelo global. Assim, por meio de projetos de remodelação das cidades, muitas vezes chamados de *revitalização*, busca-se a constituição de uma certa cidade global às custas dos universos de heterogeneidade urbana. Isso se dá de diferentes maneiras, seja por meio de remoções e deslocamentos forçados; aumento do custo de vida; pressões psicológicas; ações violentas por parte de agentes do Estado, seja sob a figura do policial

ou do miliciano, que, por vezes, configuram-se como um genocídio, como é o caso dos homicídios da população negra nas cidades do Brasil; abandono voluntário, por parte do Estado-Capital, de certas regiões, multiplicando, assim, as possibilidades e os modos de adoecer e morrer (como foi o caso da ocupação urbana que desabou na cidade de São Paulo; como é o caso de uma ocupação no centro da cidade do Rio de Janeiro que teve uma empresa vencedora de licitação para a reforma do prédio no ano de 2009, mas, apesar da assinatura do governador do Estado e da aprovação do financiamento da Caixa Econômica Federal, o dinheiro nunca foi liberado e a obra nunca começou [BIRMAN; FERNANDES; PIEROBON, 2014]); dentre outras. Em suma, trata-se de uma gestão da vida urbana que, para fazer emergir certo modelo de vida, afeta negativamente vidas concretas: modos de existência, os mais diversos, que fogem e, concomitantemente, ameaçam tal modelo hegemônico apenas por existirem enquanto singulares. Tal é o campo no qual a bioética urbana, a partir da perspectiva dos modos de existência por ele afetados, busca intervir.

A criação e o manejo da vida urbana

Talvez seja o caso de dar mais alguns passos. Utilizamos a atividade médica como ponto de partida para se afirmar que a bioética é uma ferramenta de desestabilização do monopólio ético quando em relação ao campo da medicina. Propomos que tal ferramenta pode ser utilizada em outros campos de saber-fazer, como aquele dos estudos e das intervenções urbanas. Mas o que dizer sobre o monopólio relativo à criação, tanto quando se

trata da “arte de curar” quanto da constituição da cidade?

Viu-se que o código de ética da AMA exemplifica a busca pela medicina se tornar, de modo exclusivo, a “arte de curar”. De modo mais preciso, Isabelle Stengers (2012) propõe que a medicina moderna possui, ligada a sua origem, uma frustração: os corpos que sofrem não são testemunhas fidedignas; afinal, eles podem ser curados pelas razões erradas. Assim, diferente de outras práticas modernas cujas origens apresentam um triunfo na constituição de uma testemunha fidedigna a partir da qual pode-se diferenciar o discurso científico da ficção, a medicina alcança o título de ciência por meio do diagnóstico desses motivos errados, ou seja, pela detecção e denúncia dos charlatães. Portanto, quando “a medicina científica pede ao público para partilhar os próprios valores, pede-lhe assim para resistir à tentação de curar por ‘razões erradas’, e, em particular, para se saber fazer a diferença entre curas não reproduzíveis, dependentes de pessoas e de circunstâncias, e curas produzidas graças a meios que deram prova, pelo menos estatisticamente, de serem ativos e eficazes para quem quer que seja” (STENGERS, 2000, p.31). Ergue-se, então, um modo de curar correto e os curadores legítimos.

Por sua vez, ao falar do campo de estudos e práticas relacionados à cidade, Henri Lefebvre (2001) apresenta três vertentes do urbanismo – por vezes, opostas, mesmo que todas se aparam no discurso racionalista – que tendem a legitimar-se como aquelas que devem criar e gerenciar a cidade. Um urbanismo ligado ao humanismo clássico e liberal, cuja base é uma noção nostálgica de cidade tendo como modelo as aldeias e as comunidades. Um urbanismo estatal, dos administradores. Vertente

que se pretende científica, importando conceitos e metodologias das ciências ditas duras, desse modo “tende a negligenciar o ‘fator humano’” (Lefebvre, 2001, p.31). A terceira vertente é a de um urbanismo voltado para o mercado e seus agentes são os promotores de venda. Trata-se da busca de hegemonia da cidade, não como bem comum, mas como bem de consumo.

Ao falar, assim, da generalização da bioética como um instrumento de quebra de monopólio ético utilizável não apenas em relação às práticas da medicina, mas extensível àquelas das práticas que buscam constituir, gerir e modificar a cidade, busca-se que ela seja tanto um meio de proteção das populações suscetíveis às consequências negativas provenientes dessas práticas quanto de intervenção popular nesses campos de saber-fazer através da problematização ética de suas práticas. Cabe, ainda, enfatizar o caráter cartográfico da bioética, ou seja, um modo de seguir as criações dessas populações: o modo segundo o qual elas criam e recriam a cidade. Tal caráter objetiva tornar tais criações inteligíveis para além do campo vivido por seus agentes, como, também, situá-las em linhas de continuidade e/ou de ruptura com outras criações e modos de gestão urbana. É exemplo a linha que conecta os terreiros às favelas, às ocupações urbanas e, mesmo, a um certo modo de habitar a rua, enquanto criações da população negra como meios de viver em um estado de coisas que impunha e impõe uma sobrevivência miserável por meio da segregação, da criminalização e do abandono voluntário, por parte do Estado, de setores como a educação, habitação e saúde. Torna-se compreensível, dessa maneira, quando se fala que é “preciso falar da criação como traçando seu

caminho entre impossibilidades” (Deleuze, 2010, p.171).

Destarte, a bioética urbana procura enfatizar o caráter criador (Lévi-Strauss, 1993, p.292) dessas populações. Não se fala, apenas, em controle ou participação social. Ambas expressões denotam uma certa voluntariedade política. Algo como uma modelagem resultante das estruturas de participação popular quando em relação com as instâncias de poder formalizadas; em outras palavras, com as instituições. Há, aí, um crivo. A fala de uma pessoa em situação de rua em diálogo com profissionais de um consultório na rua da cidade do Rio de Janeiro pode ser ilustrativa: “quem está nos abrigos da assistência social? É quem poderia estar trabalhando em casa e bem... os sadios, os mais organizados, os que estão saindo da rua... O crivo é demais... tem hotéis [albergues para pernoite] que a gente não entraria, porque a gente fuma. A gente não daria conta” (MACERATA, 2015, p.184). Daí emergem certas questões: o que fazer, então, quando não há tal vontade política? Quando não se dá conta desse crivo? Como atuar junto a essas “minorias das minorias”, como diz Roland Barthes (2005, p. 204)?

As respostas não se encontram nem no espontaneísmo nem no assistencialismo. Parte-se da compreensão de que as instâncias de poder formalizadas instalam sobre essas minorias, principalmente sobre essas “minorias das minorias”, os crivos mais fortes, os bloqueios mais duros. Pois, como se disse, seu existir é já distúrbio e ameaça aos modelos de vida hegemônicos. Desse modo, o acoplamento próprio à ação da bioética tem como objetivo, também, criar situações nas quais essas pessoas possam falar por si mesmas, compreendendo aí que seus gestos, seus silêncios, seus sinais expressam sua própria

existência e, caso existam aberturas, tal expressão, mesmo que não verbal, coloca problemas para a gestão da cidade, para o Sistema Único de Saúde (SUS), para a Assistência Social; em suma, para as instituições como um todo. É como uma moradora de uma ocupação do Rio diz: “a partir dessa vivência aqui dentro, [dentro da ocupação], a gente acaba tensionando o mundo lá fora” (ALMEIDA, 2012, p.165). A questão é como, a partir dessa tensão gerada pela singularidade, podem se instaurar brechas institucionais, modos por meio dos quais as instituições parem de girar ao redor de si mesmas e passem a configurar um movimento conjunto, guiadas por essas existências. Trata-se de compreender que “num mundo onde o poder sempre se reconstitui muito depressa exatamente onde sempre se lutou para destruí-lo, o que ainda podemos chamar de ‘liberdade’, ‘criatividade’, ‘vitalidade’ refugia-se cada vez mais nos espaços frágeis e provisórios que são as ‘minorias de minorias’” (Barthes, 2005, p. 204).

Assim, a bioética urbana, como é aqui proposta, parte da compreensão de que ao manejar a própria existência, cria-se e recria-se o próprio viver e, desse modo, faz-se o mesmo com a cidade. Nesse sentido, pode-se afirmar que toda criação é uma obra atrelada a uma existência. Cria-se tanto um modo de habitar a cidade quanto um modo de existir na cidade. Sendo a cidade uma rede de coexistência de modos de habitar/existir toda a criação passa a ser uma proposição coletiva. Diz-se “proposição” pois se reconhece o caráter conflituoso urbano: a favela se propõe como cidade, a gestão hegemônica da cidade tenderá a rechaçar tal proposição. Cabe à bioética urbana, após percorrer as variáveis de um conflito,

acoplar-se, ou não, a essas proposições, tendo em mente que, independente de tal acoplamento, perdura seu caráter protetivo em relação às populações suscetíveis e vulneradas e seu caráter de instrumento para essas mesmas populações intervirem sobre os campos de saber-fazer que podem, por meio de suas atividades, atingi-las negativamente.

Aqui, pode-se voltar à figura do especialista: se cria-se a cidade e maneja-se a cidade, enquanto se cria e se maneja a própria existência enquanto existência urbana, emerge aí um saber-fazer específico, reconhecível enquanto tal e apto a se acoplar a outros saberes-fazer em planos coletivos de modificação urbana, como o planejamento urbano popular, muitas vezes em oposição aos planos de remoção e de intervenções prejudiciais à comunidade levadas a cabo, de modo autoritário, pelo Estado-Capital.

Há, então, um desafio ambíguo. Por um lado, para a bioética atuar parece necessário um certo estado de calma, uma nova suavidade, uma outra sensibilidade que dê conta de acolher, de se afetar e de tornar inteligíveis essas expressões, muitas vezes não verbais, próprias aos mais heterogêneos modos de existir, tendo como objetivo fazê-los intervir sobre as instituições e outros campos de saber-fazer cujas produções geram consequências sobre essas existenciais minoritárias. Por outro, parece imprescindível a compreensão de que muitas vezes tais expressões configuram-se como testemunhos de guerra, mais precisamente como narrativas de sobrevivência em um estado genocida (Anjos, 2017). A bioética, aqui, se faz em um estado de emergência, produzindo, ao mesmo tempo, instrumentos de defesa e relatórios de guerra.

Considerações finais

Certamente a bioética urbana é um campo emergente (Sarmiento, Fonti, 2015). No entanto, sua permanência na superfície não se dará por meio de uma avaliação do que ela se diferenciaria e poderia ofertar aos outros campos de saber-fazer como o urbanismo, a arquitetura, a administração estatal. Trata-se de uma questão de uso. Avaliar-se-á a utilidade da bioética urbana em relação aos conflitos urbanos e, mais especificamente, avaliar-se-á sua capacidade de oferecer-se e de servir de ferramenta para as populações em situação de suscetibilidade e vulneração em tais conflitos. Tudo gira em torno do como é possível se acoplar a essas populações, a seus (suas) especialistas populares, minoritários(as), e, por meio desse acoplamento, abrir brechas nas instituições, nos serviços e nas disciplinas. Brechas por meio das quais o saber-fazer dessas populações possam, por um lado, intervir em práticas cujos efeitos são por elas sentidos e, por outro, impulsionar o pensamento – e a vida –, por vezes restrito a esses e por esses campos institucionais e disciplinares, em direção a novas criações, a novos possíveis.

Referências bibliográficas:

Almeida, RG. (2012), A microfísica do poder instituinte e sua espacialidade: o processo de territorialização de uma ocupação de sem-teto no Rio de Janeiro. *Rev Cidades*. v. 19, n. 15, p.133-167.

Americal Medical Association (---), *Code of Medical Ethics of the American Medical Association*. Disponível em: https://www.ama-assn.org/sites/default/files/media-browser/public/ethics/1847code_0.pdf. Acesso 4 set. 2018

Anjos, José Carlos dos. (2017), Comentários à mesa redonda “Mestiçagem e (contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas”. *Revista de Antropologia da Ufscar, São Carlos*, v. 9, n. 2, p.213-217, jul/dez.

Barthes, Roland (2005), *Inéditos*, vol.4 – política. São Paulo: Martins Fontes.

Beauchamp, TL. (2002), Childress, JF. Princípios de ética biomédica. São Paulo: Loyola.

Birman, Patrícia; Fernandes, Adriana; Pierobon, Camila. Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p.431-460, Dec. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132014000300431&lng=en&nrm=iso>. access on 17 July 2018.

Canguilhem, Georges (2012), *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Deleuze, G. (2010), *Conversações*. São Paulo: 34.

Jama, Thomas Percival (1740-1804), Codifier of Medical Ethics [Editorial]. *Jama*. 1965;194(12):1319–1320. Disponível em: <https://jamanetwork.com/journals/jama/article-abstract/657392>. Acesso 9 set. 2018.

Jonsen, AR. (1998), *The Birth of Bioethics*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Lefebvre, Henri (2001), *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro.

Lévi-Strauss, Claude (1993), *Civilização urbana e saúde mental*. In: Claude Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.290-293.

Macerata, IM. (2015), *Traços de uma clínica de território: intervenção clínico-política na Atenção Básica com a rua*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

Mori, M. (2013), *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica*

secolarizzata. Firenze: Le Lettere.

Percival, Thomas (1849), *Medical Ethics; or, a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physician and Surgeons*. Oxford: John Henry Parker.

Sarmiento, L; Fonti D. (2014), Bioética urbana: desafios de un campo emergente. *Rev Redbioética/UNESCO*. v. 2, n. 10, p. 110-118.

Schramm, FR. (2006), Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A, organizadores. *Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano*.

Stengers, I. (2000), *As políticas da razão: dimensão social e autonomia da ciência*. Lisboa: 70.

_____ (2012), *Le médecin et le charlatan*. In: Tobie Nathan; Isabelle Stengers. *Médecins et sorciers*. Paris: La Découverte. p. 119-70.



Conflictos Territoriales Y Éticas Insurgentes: Re- flexiones Desde América Latina/ABYA YALA

Marcelo Rodríguez, *Profesor Asociado Departamento de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Playa Ancha, Chile. Doctor en Planificación Urbana y Regional, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.*

Martín Scarpacci, *Doctorando Planeamiento Urbano y Regional, Universidad Federal de Río de Janeiro – Brasil*

Alexander Panez, *Académico del Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Bio-Bio, Chile. Doctor en Geografía, Universidad Federal Fluminense, Brasil.*

Introducción

Hoy por hoy, los debates centrales de la ética se observan en el desarrollo de la investigación y del quehacer de la ciencia y las instituciones sociales. Se apela a consideraciones éticas para promover un comportamiento “adecuado”, lo que ha permitido el desarrollo de códigos deontológicos orientados a la regulación del ejercicio profesional y del orden institucional. La bioética va más allá. Pone en el centro de sus cuestiones la vida en general, y por tanto los problemas éticos relacionados con el medio ambiente y la reproducción de la vida. En la obra de Potter *Bioethics*:

bridge to the future, de 1971, se asientan las bases para la construcción de una ciencia de la supervivencia, con un carácter holístico, pero asociado al progreso (Potter, 2016).

La idea de una bioética urbana, que proveniente de la literatura anglosajona, aborda la relación entre salud e intervención arquitectónica urbana. Sin embargo, esta corriente no considera ciertos aspectos sociopolíticos, conflictos socioeconómicos, temas culturales, entre otros (Sarmiento, 2015). De todos modos, este campo emergente, según Sarmiento y Fonti (2014), es una respuesta crítica a las limitaciones de un modelo de reflexión y práctica bioética que se centra en las relaciones terapéuticas o en las investigaciones en la esfera privada y público-privada. En términos de Jonsen (2001), se parte de la crítica de una bioética focalizada en la autonomía individual que no considera la dimensión de los conflictos sociales.

La crítica desde y para América Latina, pasa por llevar al centro del debate los conflictos y problemas urbanos más relevantes que afectan las mayorías sociales que habita en las ciudades y los campos. Se trata de abordar el problema de lo común, del tipo de vida colectiva, que pasa a constituirse en el punto de partida del entendimiento de los conflictos territoriales (Sarmiento, 2015; Araujo, 2012). Tales conflictos se entienden, por un lado, como problemas de poder y de asimetría, de modo que la bioética urbana debe superar la visión estado-céntrica y acercarse a los movimientos sociales (Araujo, 2015; 2012). Por otro lado, se conciben los problemas territoriales como resultados de un sistema global

hegemónico capitalista y de la producción masiva de una arquitectura que es funcional al mercado global (Sarmiento 2015). La cuestión es, por tanto, desentrañar la estructuración de los conflictos sociales-territoriales y saber si la propuesta de una bioética urbana tiende o no a reproducir el orden capitalista y sus lógicas de reproducción.

Para esto, pensamos que es necesario descentrar la identificación del concepto bioética con “lo urbano”. Dos razones: a) La acumulación capitalista es una lógica territorial y económica de expansión del ejercicio del poder, que no discrimina espacios para la apropiación de plusvalor. La hipótesis de Lefevre (1983) sobre la “sociedad urbana” nos parece sugerente, en el sentido de que no se entiende el campo y la ciudad como dualidades escindidas, sino como una dialéctica de determinaciones recíprocas, donde lo rural se subordina a lo urbano. Los conflictos y luchas territoriales operan de manera multidimensional y multi-escalar, y no se reduce a la ciudad. Y b) se trata de una discusión que debe reconocer los diversos lugares de producción y enunciación de diversas éticas del ser-hacer-estar-conocer, a partir de las luchas que están en curso en América Latina, y que claman por la vida, la dignidad y por el territorio (Porto-Gonçalves, 2015).

En la búsqueda de marcos analíticos, asumimos la premisa de que el debate sobre la construcción de una “bioética urbana” será fructífero, si se comprenden y explican los problemas y contradicciones que resultan del funcionamiento del sistema-mundo capitalista, en tanto sistema histórico territorializado, y se buscan

respuestas éticas en las luchas anticapitalistas existentes en América Latina y El Caribe.

En este orden de ideas, la hipótesis que disponemos al debate es: en el contexto de crisis civilizatoria, el actual ciclo del capitalismo monopólico generalizado con dominancia financiera y rentista, viene intensificando un nuevo ciclo de mercantilización que incorpora a la sociedad urbana a la lógica de acumulación de capital por la vía de los extractivismos. Esto explica la intensificación de un nuevo ciclo de conflictos territoriales y el surgimiento de éticas insurgentes que reafirman las vidas, las dignidades y los territorios. El objetivo de este ensayo, por tanto, es desentrañar las lógicas y características centrales que organizan el proceso de acumulación de capital, para proponer algunas reflexiones en torno a las éticas insurgentes que se viven en los procesos de luchas y conflictos territoriales en América Latina y de este modo, nutrir el diálogo con el campo emergente de la “bioética urbana”.

1. El Triple Asalto de América Latina: un encuadre conceptual

El punto de partida teórico-histórico que adscribimos para nutrir el diálogo sobre éticas insurgentes, es el debate inscrito en el campo de la teoría del sistema-mundo capitalista (Quijano & Wallerstein, 1992; Wallerstein, 1979). Esto porque la vida de América Latina está condicionada a su inserción en la economía mundial. La característica central del sistema capitalista, es decir, su

lógica de acción-reproducción, es la tendencia incesante a la acumulación de capital (valorización del valor) (Marx, 1867 [2014]), que en términos histórico-territoriales, ha implicado un proceso violento de expansión por medio de la constitución de una economía mundial y de un moderno sistema interestatal, que estructuraron un modo de organización socio-territorial y del poder (Wallerstein, 2001; Arrighi, 1999; Braudel, 1986).

La dimensión mundial del capitalismo es fundamental para sortear las dificultades relacionadas con la caída de las tasas de ganancia, asegurar los superlucros y continuar un proceso de expansión y reestructuración del sistema. Esto explica la fase de expansión provocada por la acumulación material y otra fase de crisis que está relacionada con la acumulación financiera. El paso de un ciclo a otro está mediado por periodos de guerras y de caos sistémico, que decantan en la reconstitución de una hegemonía mundial de mano de algún Estado en asociación con agentes empresariales (Martins, 2010; Arrighi, 1999).

Hoy se ha venido construyendo, a partir de los estudios críticos, un cierto consenso sobre la situación actual del sistema-mundo: estamos viviendo una crisis global desde los años 1970, que se ha caracterizado por un proceso incesante de mercantilización de todo, manifestándose la irracionalidad e inmoralidad inherente del sistema capitalista (Löwy, 2016; Wallerstein, 2001). Es una crisis civilizatoria de proporciones nunca antes vista, que no sólo se define por ser una crisis financiera, sino que es multidimensional, dadas sus consecuencias energéticas, ambientales, alimentarias, migratorias, bélicas y

económicas. Esto es lo novedoso. Es una gran crisis sistémica que pone en cuestión el modo capitalista de producir y socava las bases de la sociedad industrial y su reestructuración político-económica neoliberal (Lander, 2009; Bartra, 2009).

Argumentamos que hay tres características contemporáneas del sistema-mundo capitalista que están a la base de la intensificación de un nuevo ciclo de conflictos territoriales en América Latina y el Caribe, a saber: a) la dominancia financiera y el rentismo, como fuerzas propulsoras de la fase actual de los ciclos sistémicos de acumulación; b) el carácter monopolista generalizado del poder corporativo transnacional con impactos en los procesos de financiarización; y c) los procesos de urbanización del capital sobreacumulado y sus subsecuentes ajustes espacio-temporales, vía acumulación por despojo. Pasamos a conceptualizar, en trazos generales, estas tres dimensiones del capitalismo contemporáneo.

1.1 La dominancia financiera y el rentismo

La primera característica de las transformaciones capitalistas hace alusión al predominio del capital ficticio y del rentismo. En primer lugar, hay un debate intenso en torno al papel de comando del capital financiero en los procesos de acumulación y de captura de las plusvalías¹ que han reestructurado el capitalismo

¹ Cabe aclarar que entendemos que la financiarización del capitalismo contemporáneo es otra forma de extracción y apropiación de la plusvalía que es predominante, pero que no excluye la necesidad del sistema capitalista de generar plusvalía y explotación de la fuerza de trabajo en el sector

contemporáneo (Paulani, 2016; Aalbers, 2015; Chesneis; 2002). Es un debate que muestra variadas perspectivas y niveles de análisis.² Compartimos la idea de que la financiarización debe ser comprendida como padrón sistémico de riqueza del capitalismo contemporáneo, como proceso general de transformación del capitalismo que es estructural y crea nuevas formas institucionales, marca las estrategias de todos los agentes privados relevantes; y altera las operaciones de las finanzas y de los gastos públicos (Riberio & Diniz, 2017).

De hecho, Leda Paulani (2013) indica que en las sucesiones de las crisis financieras a escala mundial, entre 1980 y 2010, se ha multiplicado por tres la relación entre los activos financieros y el PIB mundial. Esto muestra un desfase entre la riqueza ficticia y la renta real, entre la valorización financiera y la productiva, de modo que la racionalidad de las finanzas se expande e impone.

productivo. El sector inmobiliario es un sector productivo-industrial que produce valor y formas clásicas de apropiación de la plusvalía generada » por el capital-industrial, y que se basa en las revoluciones permanentes de las condiciones de producción. Ahora bien, la apropiación de la plusvalía incluye tres mecanismos de acumulación: a) el aumento de la capacidad de acumulación por inversión; b) la extensión de las relaciones de propiedad; y c) la centralización de la plusvalía (ver Chesnais, 2002).

² Consultar Christophers (2015), quien debate los límites teóricos, conceptuales, metodológicos existentes en la literatura internacional sobre financiarización, la cual agrupa en tres vertientes: la financiarización del capitalismo, la financiarización de la gobernanza corporativa y la financiarización de la vida cotidiana. Sus postulados han motivado un debate interesante con Aalbers (2015) en torno a los límites o confusiones en los usos de la categoría financiarización, pero también sus aportes para la comprensión de las sociedades contemporáneas, la política, la economía, y el trabajo.

Aalbers (2015) propone una definición más amplia de lo que significa el proceso de financiarización. Es una dominancia creciente de actores, prácticas, mercados, medidas y narrativas financieras en múltiples escalas, que inciden en una transformación estructural de las economías, de las corporaciones (productivas y financieras), de los Estados y de las familias. Para este autor, la financiarización es un fenómeno inherentemente espacial, siendo necesario comprender el modo en que la financiarización de la economía a escala global se conecta con otras escalas, tales como el Estado, empresas individuales, sectores económicos y la propia vida cotidiana. Dado que el lucro es objetivo principal de las empresas, hace que estas tiendan a buscar actividades más lucrativas por la vía del capital financiero. Incluso las empresas no financiarizadas, dedicadas a actividades productivas, pasan a tener una actividad mixta con las finanzas para cumplir sus metas.

En segundo lugar, Paulani (2016) advierte que hoy vivimos una transformación significativa del capitalismo, que refiere al papel central que ha ido adquiriendo la renta en los procesos de producción y circulación del valor. La idea central: la acumulación pasa a darse por los imperativos de la propiedad más que de la producción. Las condiciones de organización actuales de la acumulación han ido incorporando tanto el conocimiento y las marcas como activos intangibles, que son protegidos por la propiedad intelectual y las patentes, y que operan en los países y en el mundo entero. Pasan a ser formas de capital ficticio que son usados de modo tal que se generan rentas de monopolio, que se hacen parte del capital circulante de las empresas

(Paulani, 2012). En definitiva, la lógica de la valorización del capital a intereses ha sido internalizada en el propio espacio productivo del valor. Este nuevo escenario ha sido favorecido por las políticas neoliberales que desregulan los mercados financieros nacionales, y que permiten la operación del capitalismo monopolista generalizado.

1.2 El capitalismo monopolista generalizado

La segunda característica central del actual ciclo del capitalismo global, que intensifica los conflictos territoriales en América Latina y El Caribe, es la que Samir Amin (2012) define como “capitalismo monopólico generalizado”. Si bien el capitalismo monopólico data del siglo XIX, hoy estamos en presencia de otro tipo de monopolio. En efecto, “ya no existe ninguna actividad económica capitalista que sea autónoma o independiente del capitalismo monopólico. Éste controla todas y cada una de las actividades, aún aquellas que conservan una apariencia de autonomía” (Amin, 2012: s/n). El economista egipcio, desarrolla un ejemplo que es muy pertinente para nuestra argumentación: “la agricultura en los países capitalistas desarrollados es controlada por los monopolios que proveen los insumos, las semillas seleccionadas, los pesticidas, los créditos y las cadenas de comercialización” (Amin, 2012: s/n). ¿Qué significa esto? que esta “cadena” posee un *continuo* ininterrumpido, que desde los países centrales surge, se propaga e impacta negativamente en las dinámicas territoriales de los países periféricos. Ruy Mauro Marini (1973) define esta relación desigual como dialéctica de la dependencia, es decir, como una imposición de un tipo de modo de producción que se estructura como una subordinación a los intereses y necesidades de los países

hegemónicos, sin atender a las demandas locales. Tal dependencia es articulada al poder político y económico de las burguesías locales que gobiernan.

Amin (2001) propone que las tendencias de la evolución del capitalismo contemporáneo se articulan a cinco monopolios que caracterizan la mundialización polarizante del imperialismo contemporáneo: (1) el monopolio de las nuevas tecnologías; (2) el control de los flujos financieros a escala mundial; (3) el control del acceso a los recursos naturales del planeta; (4) el control de los medios de comunicación; y (5) el monopolio de las armas de destrucción masiva. Estos monopolios son implementados a partir de la acción conjunta y complementaria (también conflictiva) del gran capital de las multinacionales industriales y financieras, y de los Estados que se encuentran a su servicio. Lo importante aquí es que estos monopolios definen nuevas formas de la ley de valor mundializada, lo cual permite la centralización y la sobreganancia derivada de la explotación de las y los trabajadores. Esto en el marco de la segmentación del mercado de trabajo y de la división internacional desigual del trabajo, en donde las actividades productivas de las periferias, que son subalternizadas, son, a fin de cuentas, subcontratistas del capital dominante.

La producción del espacio en el capitalismo monopolístico generalizado, por otro lado, ha desvirtuado las democracias liberales. No existen grandes matices entre las distintas facciones burguesas, todos se alinean detrás de la maximización del lucro. Es decir, todos los poderes en las distintas escalas de poder (global, continental, nacional, regional, local), están alineados a los mandatos

del capital. Existe, en este sentido, un “pacto” de clase que supera todas las fronteras. Es por esta razón que Amin (2012) asevera que el carácter monopólico generalizado es el aspecto más novedoso del capitalismo actual.

Es necesario resaltar que, en este tipo de capitalismo del siglo XXI, la financiarización asume un papel central. La financiarización permite, según Amin (2012), que estos grupos monopólicos que detentan el poder y el control de la economía se apropien de plusvalías en todo el mundo y en todas las actividades, creando así: “la base de la desigualdad [global] y del estancamiento del crecimiento de los países del Norte” (Amin, 2012: s/n). Esta situación habilita un contexto de crisis global, lo que conduce, al mismo tiempo, al desarrollo de una estrategia global de estabilización de la crisis por medio de la urbanización del capital y sus ajustes espacio-temporales.

1.3 La urbanización del capital y la acumulación por despojo

La teoría marxista y la historia concreta demuestran que el capitalismo siempre genera crisis producto de las contradicciones internas del sistema. Estas se dan por la vía de la sobreproducción o sobreacumulación, que sucede cuando se agotan las posibilidades de inversión rentables que produzcan liquidez. Esta situación de crisis destruye el capital existente por medio de su devaluación y conduce al incremento del desempleo y la intensificación de la precarización de las condiciones laborales de las y los trabajadores. Henri Lefebvre (1983) entendió las crisis del capitalismo relacionando dos circuitos de acumulación de plusvalía. El primero refiere a la actividad industrial-productiva y el segundo

consiste en los procesos de especulación, que se dan a través de los derechos de propiedad y de los intereses que se derivan del capital fijo. Lefebvre propuso la tesis de que la tendencia sería que la plusvalía realizada en la especulación, por medio de la construcción inmobiliaria, superaría a la producción industrial.

De ahí la idea de urbanización del capital, desarrollada por Harvey (2006;1985), como un ajuste espacio-temporal o salida momentánea a la crisis de sobreacumulación. Es decir, la crisis puede ser atrasada cuando la inversión se transfiere al ambiente construido, bajo la forma de capital fijo. De este modo, se disminuye la presión de la caída tendencial de las tasas de ganancia a través de la construcción de equipamientos, infraestructuras, edificios corporativos y residenciales, mega proyectos urbanos; y de la concesión de créditos de larga duración.

La ciudad, entonces, ocupa un papel estabilizador en las crisis. La inversión urbana se vincula más fuertemente al poder relativo del capital financiero, y a la ligazón del capital financiero con el desarrollo de las propiedades urbanas. La tendencia es que los procesos de urbanización se financian por endeudamiento, se focalizan en el consumo y permiten la absorción de excedentes. Este proceso ha incorporado innovaciones tales como: la urbanización extensiva (creación de urbanización) e intensiva (renovación de ciudades), el urbanismo neoliberal, el emprendimiento urbano, la desregulación en la producción de la ciudad, la fragmentación del fenómeno urbano; y los cambios en los modos de vida y patrones de consumo de la población.

Harvey(2004), en su obra “El nuevo imperialismo”, retoma

el concepto de acumulación originaria propuesto por Marx, reemplazándolo por el concepto de acumulación por desposesión o por despojo, por ser una característica estructural del sistema capitalista. La cuestión central es que, ante las crisis de sobreacumulación del capitalismo, es necesario crear nuevos campos y espacios para la acumulación de capital, donde el despojo pasa a ser el mecanismo de acción.

El despojo hace alusión a una nueva estrategia de la fase neoliberal del sistema capitalista para superar los límites de la acumulación del capital postfordista. La privatización se constituye en el instrumento principal de la acumulación por despojo. Es más, la acumulación por despojo se basa, también, en la financiarización, la gestión y manipulación de las crisis, y la redistribución estatal de la renta. El propósito no es otro que profundizar el modelo para asegurar la tendencia a la acumulación de capital. Variadas son las formas en las que este proceso se materializa. Algunos ejemplos son: la apropiación de los ahorros inducida por los grandes bancos, las privatizaciones de los sistemas de pensiones y de los servicios básicos, el desplazamiento violento de las y los campesinos de sus tierras, la mercantilización de los bienes comunes, entre otras formas (Harvey, 2004).

Ahora bien, este triple asalto de América Latina fundado a partir de las tres características centrales de las transformaciones del capitalismo contemporáneo, tienen consecuencias concretas que, a nuestro entender, dan cuenta de un nuevo ciclo de conflictos territoriales. Tales conflictos responden a la estrategia de acumulación que se viene intensificando: los “extractivismos”.

Pasamos a exponer sus modalidades de operación.

2) Impactos y conflictos del modo de producción Capitalista en América Latina

La imposición del sentido común de las clases dominantes (Gramsci, 2001) arrastra a la sociedad urbana (Lefebvre, 1983) a un contexto de crisis civilizatoria³ (Svampa, 2016), que debe ser asociada directamente al modelo productivo de reprimarización de la economía latinoamericana, que es el modelo de acumulación “extractivista”.

Sin embargo, que estemos en este punto límite no significa de ninguna manera que el poder hegemónico reoriente su accionar, muy por el contrario, el *establishment* avanza victorioso. Los grupos reducidos que concentran riquezas extienden sus largos brazos a los sistemas de jubilaciones, pensiones, derechos laborales, de accidentes, educación, salud, vivienda, subsidios, etc. También rapiñan los salarios de la clase trabajadora, que es lo que Ruy Mauro Marini (1973) definió como sobreexplotación del trabajador. Por otro lado, pero simultáneamente, el capital financiero abarca también una gran cantidad de actividad improductiva

³ Esta es una reflexión que se está gestando en los últimos quince años a nivel global sobre el Antropoceno, un nuevo concepto-síntesis muy ligado a la crítica del extractivismo que hacemos desde América Latina (Svampa, 2016). El concepto de crisis civilizatoria, Antropoceno o Capitaloceno defiende la tesis de que en el presente atravesamos una crisis múltiple y sistémica que amenaza la subsistencia de la especie.

en la que el dinero se usa simplemente para obtener más dinero mediante la especulación en mercancías futuras, valores monetarios, deuda y demás” (Harvey, 2014). Como podemos ver, para esta maquinaria no existen límites ni políticos, ni urbano rurales, pues operan a escala planetaria.

A partir de lo anterior, buscamos demostrar, que el motivo primero y último que orienta toda esta sofisticada y exhaustiva maquinaria es siempre la maximización del lucro, para ello se aplica en América Latina un modelo de tierra arrasada (Zibechi, 2016). El sistema es totalmente irracional desde cualquier otra lógica que no sea la del capital. Ya, desde los años setentas del siglo pasado, Marini afirmaba que en América Latina existía un divorcio entre las estructuras productivas y la necesidad de las masas. Esto significa que todo el aparato productivo de la región no funcionaba para superar los desequilibrios internos, sino para aumentarlos, puesto que esta relación dependiente-subordinada produce y reproduce desigualdades. Ahora bien, si esto fue así en el pasado y nunca se revirtió, nos preguntamos ¿cómo se traduce este desencuentro en el territorio? La respuesta es compleja y contiene múltiples vórtices.

2.1 Modo de producción y extractivismo

Para comenzar a responder, debemos concentrarnos primero en el modo de producción que reprimariza la economía y concentra sus esfuerzos mayores en la producción de *commodities* para el mercado global (Svampa, 2012). De esta manera, el divorcio que señalaba Marini se traduce en que el sistema productivo no

se desarrolla para satisfacer las necesidades de su propia población, sino para satisfacer la producción de *commodities*. El sistema productivo latinoamericano se concentra en la producción de valor de cambio, no de valor de uso. En otras palabras, se extraen de las entrañas de la tierra plusvalías que son apropiadas por un selecto grupo social.

Simultáneamente, las altas tecnologías aplicadas que no se difunden de manera homogénea en el aparato productivo, provocan que muy pocas manos comanden el proceso. Si a esto sumamos que se diseña una legislación y un sistema financiero *ad hoc*, en sintonía con un Estado débil y permisivo que estimula la llegada de inversiones; se termina por completar un circuito cerrado donde los beneficios económicos quedan atrapados en un espacio social muy estrecho. Gunnar Myrdal (1957) definió este proceso como “causación circular acumulativa”. Por otro lado, fuera del circuito cerrado, la gran mayoría de trabajadores quedan atrapados en estratos de muy baja o ninguna productividad. Es por esto que surge la altísima informalidad del trabajo en latinoamericana (Riffo & Jordán, 2017), lo que permite comprender la pobreza como un problema estructural en la región más desigual del mundo (CEPAL, 2016).

En la fase actual de capitalismo monopólico generalizado, los desequilibrios internos se profundizaron, la desigualdad en el acceso a la información y a las tecnologías, explican en buena medida las heterogeneidades estructurales (Riffo & Jordán, 2017) y el estilo desarrollo que produce simultáneamente

desigualdad y concentración⁴ (Pinto, 1965). Vale decir, la desigualdad se explica por la estructura social y productiva desigual, por lo que continuar este modo de producción, sin modificar la estructura, significa continuar produciendo desigualdad y concentración. De este proceso que es estructural, dialéctico y relacional, emerge una desigualdad distributiva desde el origen, sea en el campo técnico, económico, social, político, y/o cultural. En este sentido, se entiende que, en el mejor momento de los gobiernos progresistas, América Latina no dejó de ser la región más desigual del mundo, considerando que sí se redujeron sus índices.

Pues bien, desde comienzos del milenio, debido al alza de valores en el mercado global, el sistema productivo latinoamericano se concentra en la producción-extracción de materias primas a gran escala. Algo que Maristella Svampa llamó “consenso de los commodities”, en sus palabras:

“subraya el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este orden va consolidando un estilo de desarrollo neoextractivista que genera ventajas comparativas, visibles en el crecimiento económico, al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos

⁴ Tendencia a la concentración: i) Económica: modernidad concentrada / atraso y olvido: heterogeneidad estructural; ii) Social: concentración de ingresos en los estratos altos y; iii) Espacial: concentración productiva, demográfica, etc. Simultáneamente alta disparidad con los espacios desfavorecidos en la ciudad y entre regiones.

sociales, económicos, ambientales y político-culturales” (Svampa, 2013: 1).

De la cita anterior se desprende la siguiente ecuación + orden económico sistémico + acumulación + asimetrías + conflictos socioambientales. Ahora bien, el motor de esa ecuación es por un lado el modelo productivo de acumulación extractivista (producción), por el otro el sistema financiero *ad-hoc* (especulación). El modo de producción se sustenta materialmente en el triángulo petróleo, minero y agroindustrial, y los tres en profundo conflicto con el agua y el territorio (Seoane, Taddei, Algranati, 2013).

Pero, ¿qué significa extractivismo? Según Gudynas (2013) extractivismo “es una actividad económica de prácticas intensivas que remueve enormes volúmenes de materia natural con bajo o nulo procesamiento, que además son extraídos para ser exportados al mercado global” (p.1). De lo anterior, podemos entender que el extractivismo no es nada nuevo, ya que posee un alto sesgo colonial. Lo que sí cambia de manera radical es la escala, ya que las altas tecnologías aplicadas permiten volúmenes antes inimaginados. El extractivismo es además un modo de producción de crecimiento capitalista fundado en la destrucción de la naturaleza, lo cual refuerza la reprimarización de la economía subordinada y dependiente a las demandas y necesidades de los países centrales.

Cabe señalar que los gobiernos latinoamericanos junto con las élites criollas (corriendo el riesgo de cometer un pleonismo), con el fin de atraer inversiones y asegurar

su participación, ofrecen a los países hegemónicos beneficios medioambientales (construyen leyes permisivas) y ventajas laborales (sobreexplotación de los trabajadores), para que esas inversiones no corran los riesgos que se suponen parte del espíritu capitalista. Entonces, en esta relación estructuralmente injusta y desigual, el capital hegemónico se apropia de plusvalías de las periferias (producción - especulación), y, por el otro, la población recibe las “externalidades” negativas como lo son: la contaminación, las violencias múltiples, asesinatos, desplazamiento forzado, pérdida de derechos laborales, salarios precarizados, entre otros. En otros términos, es un proceso civilizatorio inverso, es decir, la reprimarización de la producción nos acerca a la colonia y por lo tanto a la esclavitud y al genocidio.

Si bien mencionamos especialmente al triángulo extractivo de petróleo-minería-agroindustria, podrían incluirse también la deforestación, la pesca intensiva y los mercados ilegales que abraza el narcotráfico (una forma particular y muy rentable de producción con altísima violencia que afecta de manera especial a América Latina).

2.2 Los extractivismos: de lo rural a lo urbano, una forma continuada de acumulación y conflictos

El poderoso triángulo extractivo petróleo-minería-agroindustria surge al interior del mundo rural, la explotación de hidrocarburos no convencionales, la megaminería a cielo abierto, la expansión del monocultivo transgénico permanecen alejados de las grandes metrópolis; donde el capital espera

supuestamente contar con menor oposición y operar sin controles. Sin embargo, estos extractivismos poseen rasgos asimilables a muchos procesos que ocurren al interior o en los bordes de las ciudades, ya que en la sociedad urbana la relación entre la ruralidad y la urbanidad se intensifican, y en esa intensificación es donde surgen los conflictos. Así entendemos que las mismas lógicas, aunque con algunas especificidades, que operan en el mundo de lo rural lo hacen también en el mundo urbano de manera continuada e ininterrumpida, es decir, las lógicas del capital se extienden sin límites sobre el territorio.

Desde comienzos del milenio los gobiernos progresistas de América Latina se ampararon en el “consenso de los *commodities*” (Svampa, 2012), que operó en la región, “lejos de cualquier sustentabilidad comercial, por depender sólo del valor externo de los *commodities* y lejos de cualquier tipo de sustentabilidad ambiental, donde la trilogía agroindustrial - minera - petrolera es [y fue] explotada con procesos altamente contaminantes y destructivos” (Scarpacci, 2013: 69). En ese sentido, “la región no ha apostado a generar un nuevo rol, alternativo al rol histórico colonial de producción de materias primas (modelo extractivista); situación que nos deja de cara a un neocolonialismo de los mercados, a un capitalismo cada vez más rapaz y anónimo, gracias a las tecnologías, a los fideicomisos inmobiliarios [urbano] pero también a los fideicomisos sojeros [rural], enmarcados dentro del sistema financiero mundial” (Scarpacci, 2013: 73).

En efecto, las corporaciones inmobiliarias copian estrategias de acumulación del agronegocio y viceversa,

y es lógico que así sea, pues desde el punto de vista del capital, no se trata de alimentos ni tampoco de viviendas, se trata de *commodities*. La acumulación por despojo y/o la acumulación originaria son parte del vórtice principal de nuestro modelo productivo extractivista, ello acompañado de un capitalismo financiero. Estas razones explican que la región posee simultáneamente gente con hambre y provee alimentos para el mundo, junto con gente sin casas y casas sin gente.

Si bien el concepto de extractivismo urbano es incipiente, nos ayuda, de manera muy gráfica, a entender cómo el capitalismo monopólico generalizado opera sin límites ni fronteras entre lo rural y lo urbano, aplicando los mismos mecanismos de homogeneización y concentración sobre el territorio. Desde esta perspectiva, las fronteras y muros que irónicamente existen para las personas no existen para el capital.

El concepto de extractivismo urbano o extractivismo inmobiliario se viene utilizando de manera informal desde hace algunos pocos años, aunque sin una definición canónica, para referirse a un proceso de captación y concentración urbana de plusvalor en algunas metrópolis de América Latina. El concepto extractivismo urbano “busca aportar una nueva matriz explicativa que permita atender a las problemáticas y las desigualdades en las ciudades, no como elementos aislados entre sí, sino como resultado de un modelo de desarrollo determinado y planificado. Pensar los contextos urbanos en la clave del extractivismo nos abre la posibilidad de ver fenómenos concretos bajo la lupa del modelo económico-financiero que las sostiene

y produce” (Centro de Estudios y Acción por la Igualdad y Fundación Rosa Luxemburgo, 2017: 9).

Como venimos argumentando, para nosotros es fundamental vincular el modo de producción-acumulación extractivista, junto con destacar que en el presente nos encontramos en lo que Lefebvre ya definía en 1968 como sociedad urbana (Lefebvre, 1985). En “El derecho a la ciudad”, el autor decía al respecto que “la relación entre urbanidad-ruralidad no desaparece; por el contrario: se intensifica”. Y además agregaba “aquí y allá las tensiones se convierten en conflicto, los conflictos latentes se agudizan” (Lefebvre, 1975: 27). La sociedad urbana surgiría después del punto de inflexión, comenzando una forma de habitar que definía como “zona crítica”, es decir el momento en que lo urbano se imponga sobre lo rural. En ese momento se produciría una “implosión-explosión [concentración urbana, éxodo rural, extensión del tejido urbano, subordinación completa de agrario a lo urbano]” (Lefebvre, 1972: 23).

La inflexión rural-urbana, a la que se refiere el autor, sucedió a escala global en el año 2007-2008 por primera vez en la historia de la humanidad. De hecho, hoy estamos atravesando la fase de “zona crítica”. En ese sentido es que el argumento de la continuidad ininterrumpida entre el modo de acumulación proveniente del extractivismo en la ruralidad como en lo urbano, se vuelve central. El argumento es que el mismo proceso sistémico de acumulación se apodera del espacio en su conjunto y al hacerlo surgen los conflictos. Desde algunos pocos puntos urbanos de comando se dirigen las formas de acumulación del capital, donde ese plusvalor ficticio de

diversas procedencias (extractivismos legales-ilegales) se concentra en espacios financieros transnacionales. Posteriormente, según el momento de la crisis, el capital deja su forma ficticia y se materializa en capital inmobiliario, y construye propiedad privada. Como resultado, el espacio de la sociedad urbana, es decir todo el espacio, es subordinado a la lógica de la maximización del lucro bajo diferentes dinámicas de valorización excluyente. De esta forma, las dinámicas extractivas están vinculadas en un todo sistémico, que produce simultáneamente su propia legalidad y su legitimidad.

Como venimos insistiendo el extractivismo urbano, junto con los demás extractivismos, diseña a medida que avanza sobre el espacio una legislación jurídica que lo aprueba junto con un soporte mediático que lo justifica. En este sentido, el Estado y los medios de la comunicación juegan un papel fundamental para sostener el orden hegemónico vigente. Así, esquemáticamente, se construye una ley que aprueba la expulsión rural (cambio de usos del suelo de rural para industrial, la construcción de una represa, la aprobación de una megaminería, etc.) y simultáneamente se aprueba una ley (código urbano orientado a la captación de plusvalías, privatizan de espacios públicos, construcción de grandes proyectos urbanos, etc.), que permiten emprendimientos inmobiliarios en espacios degradados que siempre le habían pertenecido a los estratos pobres de la ciudad.

En este proceso, las pinzas del capital se ciñen sobre la población que el sistema descarta, y la migración campo-ciudad que los extractivismos obliga, queda atrapada en

los intersticios espaciales que temporalmente no son rentables para el capital. Por lo tanto, ahora, los pobres también deben luchar por la periferia, por la zona inundable, por el morro acechado por el deslave, por la subsistencia histórica de la villa o la favela. El espacio urbano-rural, es decir, el espacio como un todo es del capital no de las personas.

Por otro lado, estas lógicas mercantilistas y empresariales construyen subjetividades que tienden hacia lo individual negando lo colectivo, hacia lo privado despreciando lo público, y a lo momentáneo por sobre lo permanente. Así, el espacio público que siempre estructuró a la ciudad, se domestica y se traslada al centro comercial o “plaza”, en donde el ocio y el espacio público se vinculan al consumo y el ciudadano al cliente (Vainer, 2000). El extractivismo urbano, en consecuencia, mercantiliza al espacio y a las personas. Se trata de un proceso sistémico que avanza sobre el espacio y lo incorpora a su lógica de reproducción.

Los extractivismos crecen amparados a la idea de desplazar la frontera de los límites técnicos, tecnológicos y legales. También trabajan por desplazar, y esto no es menor, el umbral de tolerancia social a las injusticias, que en el caso latinoamericano es sumamente elevado (Connolly, 2018). Ingentes recursos se invierten en publicidades y medios de la comunicación con programas y hasta canales exclusivos las 24 horas del día, que nos cuentan los beneficios del crecimiento de este tipo de negocio donde supuestamente crecimiento es sinónimo de desarrollo. Es así que se logra naturalizar e incorporar en la sociedad en su conjunto, el sentido

común de las clases dominantes y el umbral de tolerancia a las injusticias se eleva, y por lo tanto la frontera se desplaza. Bajo este sofisticado aparato técnico y social, el desplazamiento de las fronteras aplicado a los diferentes modos de acumulación, permite que surja una “nueva era de acumulación originaria”, lo que ya fue dicho por Marx hace 150 años.

Pensar los contextos urbanos en clave de extractivismo, nos abre la posibilidad de ver fenómenos concretos desde la perspectiva del modelo económico y financiero que los sostiene y (re)produce. En el plano teórico y en la construcción de alternativas América Latina ha aportado al debate grandes avances, tanto en el plano político como en la investigación. Parte de esos aportes, que compartimos, se resumen en la siguiente cita: “el extractivismo urbano es una idea nueva y, por tanto, en construcción; creemos que este concepto invita al diálogo entre colectivos en resistencia –en contextos urbanos y no urbanos– sobre una mirada crítica al modelo y a la idea misma de desarrollo, y promueve también la construcción de alternativas conjuntas” (Centro de Estudios y Acción por la Igualdad y Fundación Rosa Luxemburgo, 2017: 10).

Hacemos eco a las palabras de Enrique Viale abogado especialista en Derecho Ambiental:

“el extractivismo urbano está consolidando ciudades degradadas, violentas, insalubres, privatistas y antidemocrática (...), por eso se generan grandes conflictos que se manifiestan a través de nuevos formatos de protesta social. Muchos ciudadanos participan de alguna asamblea o militan por la defensa

de un parque o de un espacio público. Hay luchas históricas que se van entrecruzando” (Viale, 2017: 19).

Insistimos, la crítica se dirige hacia el sistema en su conjunto, a su modo de producción y especulación, cabe entonces la pregunta: ¿El capitalismo morirá producto de sus contradicciones internas?, para Michel Löwy (2016), haciendo alusión a las palabras de Walter Benjamin, la respuesta es negativa. El capitalismo no morirá por muerte natural. “Si no hay acción social y política anticapitalista, un movimiento de insurgencia de los explotados y oprimidos, el sistema será capaz de continuar por un largo tiempo” (Löwy, 2016: 59). La posibilidad de cambio social requiere de una transformación radical, lo que significa ir a la fuente causal de los conflictos societales: el sistema capitalista. Esto supone no solo la reorganización de un sistema productivo, sino también la construcción de nuevos estilos y modos de vida, y de nuevas éticas-políticas que oriente los comportamientos sociales. En América Latina se han venido presentando viejas y nuevas prácticas, que pone en juego esta idea radical. Continuamos nuestro análisis identificando, parcialmente, las nuevas éticas que surgen desde abajo.

3) Éticas Insurgentes Y R-Existencias Desde Lxs De Abajo

“Nuestra apuesta es defender el territorio; nos quitaron la zona plana y nos fuimos para las laderas; ¿ahora para dónde nos corremos? La gente dice que es preferible morir de un tiro que irse a los corredores

de miseria de las ciudades [...] Solamente volveremos a ser esclavos cuando el último hijo haya vendido el último metro de tierra” (Lideresa comunitaria de La Toma, Cali; en Escobar, 2014).

Como venimos anticipando en los apartados anteriores, las formas contemporáneas de acumulación en el sistema-mundo, y que tiene en América Latina al modelo extractivista como estrategia más evidente, no han sido aceptadas de manera resignada y/o sumisa por parte importante de los pueblos de nuestra América. Incluso en condiciones de fuerte represión y amenaza vital, ha existido una persistencia por defender los espacios vividos (Lefebvre, 2013). Esta onda de resistencias ha conformado un nuevo ciclo de conflictividad territorial en América Latina desde finales de los años ochenta (Seoane, Taddei, Algranati, 2013). Hablamos de nuevo ciclo de conflictividad, no sólo porque la intensidad del despojo se ha incrementado en las últimas décadas, como caracterizamos anteriormente. La novedad de este ciclo, también radica por la emergencia de nuevas prácticas y la re-configuración de prácticas históricas para enfrentar la ofensiva del capital.

En este apartado nuestro foco es analizar las éticas insurgentes que emergen en el actual ciclo de conflictividad territorial en América Latina/Abya Yala. Para ello, hacemos un breve bosquejo sobre cuáles son las principales características de las luchas que emergen en este nuevo ciclo de conflictividad, como una manera de aproximarnos a sus protagonistas, sus formas de lucha y sus reivindicaciones. Nuestro énfasis está en comprender ¿cuáles son los horizontes de sentido que

guían estas luchas? Finalmente, buscamos aportar reflexiones sobre cómo estas experiencias problematizan las comprensiones convencionales en torno a la ética.

3.1 Nuevo ciclo de conflictividad territorial

El levantamiento zapatista en 1994 representa la experiencia organizada más importante que marca este inicio del ciclo de luchas. El grito desde el sudoeste mexicano no sólo fue un clamor contra el neoliberalismo⁵ sino también un llamado a decir “¡basta!” a la invisibilidad y el despojo que los pueblos indígenas han vivido por más de 500 años en la región. No obstante, podríamos decir que hay dos hitos anteriores que darían señales de las tendencias de acción colectiva en este nuevo ciclo. La primera, ampliamente conocida, es el Caracazo en 1989. Una revuelta popular que ocupó las calles de la capital venezolana para protestar contra la implementación de las políticas neoliberales impulsadas por el gobierno de Carlos Andrés Pérez. El otro hito, menos conocido que el anterior, son las dos grandes marchas, organizadas de forma paralela en la Amazonia boliviana y ecuatoriana en 1990, bajo la consigna; “Marcha por la vida, la dignidad y el territorio”. Dichas marchas fueron las primeras movilizaciones masivas protagonizadas por pueblos indígenas frente a la nueva fase extractivista. Pero no sólo esto, estas marchas con sus tres principios reivindicativos, aportarían un nuevo léxico a la agenda clásica de los movimientos sociales.

⁵ Simbolizado en el Tratado de libre comercio de América del Norte (NAFTA por sus siglas en inglés), que comenzaba su puesta en marcha el mismo 01 de enero de 1994 que comenzó el levantamiento zapatista.

Las políticas neoliberales avanzaron con fuerza en los años noventa en América Latina, con privatizaciones crecientes de empresas públicas que administraban bienes comunes naturales y sociales, además del incentivo a las inversiones en actividades extractivas. Frente a este avance, a mediados de la década comienza a aparecer la fuerza de movimientos que tendría un fuerte protagonismo en la década siguiente. Los cortes de ruta en el norte y sur de la Argentina en 1996, donde nacería el movimiento de trabajadores desocupados (“piqueteros”), las masivas marchas del movimiento sin tierra en Brasil radicalizadas luego de la masacre de Eldorado dos Carajás en 1996, las movilizaciones indígenas y campesinas en Ecuador que precipitaron la caída del gobierno de Bucaram en 1997 (Seoane, Taddei, Algranati, 2008), las quemas de camiones de empresas forestales y ocupaciones de tierras iniciadas en 1997, que marcarían el surgimiento del “nuevo movimiento mapuche” en Chile (Pairican & Álvarez, 2011), son muestras de las acciones organizadas que se van gestando, trascendiendo el mero estallido social.

Sin embargo, es a partir del año 2000 con la “guerra del agua” en Cochabamba como hito, que se experimenta un crecimiento significativo no sólo de la intensidad de los conflictos, sino también en la multiplicación y heterogeneidad de sus protagonistas. Afrodescendientes, campesinos/as, indígenas, habitantes de las periferias urbanas, vecinos afectados por proyectos extractivos, entran en escena frente a la precarización de las condiciones de vida (vivienda, salud, empleo, etc.) y la profundización de la desigualdad, que se suman a la crisis de representación de los sistemas políticos

vigentes. La primera década del 2000 sería fructífera en procesos destituyentes y constituyentes en la forma de hacer política por los movimientos, como crítica a las limitaciones democráticas de los Estados en la región (Seoane, Taddei, Algranati, 2008). ¿Cuáles son las principales características de las luchas que emergen en este nuevo ciclo? Svampa afirma que los principales rasgos son; la emergencia de la autonomía, las asambleas y la democracia plebeya, y la cuestión eco-territorial (Svampa, 2010). A estas tres características, agregamos el protagonismo transversal de las mujeres en estas luchas como componente central. Brevemente, estas características consisten en;

a) *Autonomía*: La autonomía se relaciona con el impulso que la cuestión de la autodeterminación ha adquirido bajo este nuevo ciclo. Frente a los centralizadoras de poder y homogeneizantes en sus formas de hacer política, la autonomía plantea el respeto por la diversidad de formas de vida de los pueblos. Esto implica el reconocimiento político de modos propios de gobernar los territorios, como en los célebres casos de Seringueiros en Acre o las Comunidades afrodescendientes en el Pacífico Colombiano. Resulta interesante que la reivindicación de la autonomía se ha ampliado a otros grupos, que buscan formas colectivas de sustento que disminuyan su dependencia al Estado y la subordinación de las empresas. Ejemplo de esto son las cooperativas autogestionadas del movimiento de desocupados ante el urbanismo neoliberal, o el reemplazo de los “paquetes tecnológico” de la revolución verde por producción

agroecológica y bancos comunitarios de semillas entre campesinos/as.

b) Otra democracia: En este nuevo ciclo es posible apreciar el despliegue de antiguas y nuevas formas de sociabilidad que tienen en común la importancia de la acción política construida desde abajo. La crisis de la democracia representativa, ha hecho que varios movimientos pongan acento en la construcción de la asamblea como instancia horizontal de toma de decisiones (Svampa, 2010). Sin desconocer la complejidad para que este proceso se haga efectivo y sostenido en el tiempo, ha implicado, en la defensa de la asamblea subyace una crítica a la institucionalización de los movimientos sociales históricos y a la burocratización de los partidos políticos que se autoafirman como representantes de los intereses del pueblo. Este proceso ha sido acompañado por una reivindicación de lo plebeyo, que se refiere “por un lado, una reivindicación de lo popular, en cuanto ser negado y excluido; por otro, una impugnación, de carácter iconoclasta y antielitista, en relación con la cultura dominante” (Svampa, 2010: 29).

c) Lo eco-territorial: Un elemento común en parte importante de las luchas en curso, es la reivindicación del territorio como un espacio de vida. Si bien hay una emergencia de la cuestión ambiental a nivel mundial, muchos movimientos trascienden los ambientalismos del norte (Martínez-Alier, 2014), al colocar una directa relación entre los impactos de la devastación

ambiental y las formas cotidianas de habitar un determinado lugar; la territorialidad. Volveremos sobre la cuestión territorial.

d) *Protagonismo de las mujeres:* Este proceso se entiende, debido a que el saqueo y la violación de la naturaleza en América Latina, históricamente ha sido extendido a la violencia contra las mujeres. Estos cuerpos golpeados e inferiorizados, remitidos a la labor invisibilizada de la reproducción social, han sido protagonistas en la resistencia contra el extractivismo, sustentadas en la preocupación de “garantizar la reproducción inmediata de la vida propia y de los suyos” (Gutiérrez, 2018: 43). Palabras del feminismo desde A. Latina nos hablan de la relación inseparable entre cuerpo-territorio; “cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos.” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017: 7). De esta forma, se coloca en cuestionamiento de forma simultánea la precarización de miles de mujeres y de la vida en general, tanto humano como no-humana.

Con esta breve caracterización, queremos decir el actual ciclo de conflictividad no se trata de una mera reacción a la actual de fase de acumulación del capitalismo, sino que representa un momento creativo donde nuevos énfasis aparecen en las luchas.

3.2 Vida – Dignidad – Territorio como principios de éticas insurgentes

Frente a la pregunta de ¿cuáles son los horizontes de sentido que guían las luchas contra el despojo en América Latina?, recuperamos los aportes hechos por Porto-Gonçalves (2015), acerca del nuevo léxico teórico-político que este ciclo de luchas aporta para América Latina/Abya Yala. Parte de estas luchas, han logrado superar la mera oposición y resistencia a proyectos específicos, avanzando en propuestas alternativas. Porto-Gonçalves denomina a esta experiencias de r-existencia, en la medida en que consolidan en su acción una existencia fundada en el pasado, futuro y presente de sus trayectorias colectivas de vida como clases/grupos subalternizados (Porto-Gonçalves, 2015). Los principios centrales de estas r-existencias según este autor, estarían sintetizadas en la triada “Vida – Dignidad – Territorio”, reivindicadas tempranamente por las marchas amazónicas en 1990. Estos tres principios vendrían a cuestionar la vieja triada emancipatoria moderna heredada de la Revolución Francesa; “Libertad – Igualdad – Fraternidad”. Porto-Gonçalves sintetiza el contenido de este nuevo léxico, afirmando que;

“Varios de estos movimientos indican que la vida no puede ser pensada fuera de la naturaleza, como en la tradición científica hegemónica eurocéntrica... La dignidad es un reclamo respecto a su condición de otro ser digno, negado por la colonialidad de la modernidad que quiso evangelizarlo, civilizarlo y, después, desarrollarlo... Y como la cultura no es algo abstracto nos apuntan que son necesarias las condiciones materiales para sus horizontes de sentido para la vida. De ahí el territorio, como categoría que reúne

naturaleza y cultura a través de las relaciones de poder sobre las condiciones materiales de la vida” (2015: 6).

De esta forma, Vida–Dignidad–Territorio son principios interdependientes en donde cada uno de ellos es pre-condición para la realización del resto. Profundicemos en algunos aspectos de estos tres principios.

Vida ha sido una palabra muy escuchada en las voces de los movimientos de este ciclo de conflictividad. Es interesante su invocación dentro de las r-existencias, haciendo un llamado a reconocer y defender todo lo vivo, tanto humano como no-humano. Se relaciona con lo que Escobar define como “ontologías relacionales”, bajo la idea de que nada pre-existe a la relaciones que la constituyen. Por lo tanto, “no existe el ‘individuo’ sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos” (Escobar, 2014: 23). Es interesante que esta reivindicación por la vida, no queda en una discusión abstracta sino que se traduce en la conformación de prácticas concretas de organización de las luchas. Una experiencia enriquecedora en esta dirección, es la elaboración de los “Planes de Vida” del pueblo Nasa, en la zona del Cauca en Colombia. Los Planes de Vida son construcciones colectivas opuestas a los “planes de desarrollo”, y plantean las propuestas del pueblo Nasa frente al gobierno colombiano, para lograr el *Wët wët fxizenxi* (buen vivir). Como nos relata Vilma Almendra; del pueblo Nasa, el Plan de Vida “es el *Sxa´w* (sueño) colectivo de una concepción práctica histórica que se va nombrando y haciendo camino, es la búsqueda permanente del equilibrio y la armonía con *Uma Kiwe* (Madre Tierra), es ancestral y contemporáneo en tanto

horizonte de lucha territorial” (Almendra, 2017: 87). De este modo, la afirmación de la vida como horizonte, es una forma activa de cuestionar el desarrollo como mito de progreso, fuertemente utilizado como pretexto para el extractivismo en nuestra región.

El apelo a la *dignidad* implica salir de la invisibilidad en la que han estado las clases/grupos subalternizados y decir algo tan sencillo pero radical como; “yo existo”. Esta exigencia de respeto a las diferentes formas de ser, politiza el debate sobre la diversidad en la que medida en que reconoce las relaciones de dominación que están en juego, colocando como condición para la igualdad, “el respeto a la dignidad y el ser digno indica claramente que quieren romper la camisa de fuerza de la opresión” (Porto-Gonçalves, 2017: 26). Es relevante que el apelo a la dignidad va en directa relación con el territorio, con lo que se trasciende el debate sobre las identidades, que suele desmaterializar la comprensión de las condiciones para que determinadas modos de vida continúen reproduciéndose (para “continuar siendo”).

Finalmente, la reivindicación por *territorio* es un cuestionamiento a la noción histórica del territorio como “base natural del Estado”. Desde la conformación moderna del llamado “Estado-nación”, el debate de la soberanía ha estado vinculado a la capacidad de controlar el territorio por parte de la “nación”. Muchos movimientos en la defensa de su territorio, implícitamente afirman que en un Estado hay múltiples territorialidades y territorios creados a partir de diferentes sentidos de estar con la tierra (Porto-Gonçalves, 2017). Este principio ha sido un soporte importante

al debate de la plurinacionalidad en el continente. En otro sentido, la lucha por territorio implica trascender demandas históricas de los movimientos sociales. No es casual que el llamado no sólo sea a luchar por la tierra sino también por el territorio. Nos alerta de que hay otros aspectos que están en juego, más allá de una proporción de tierra para producir, como era la consigna clásica de la reforma agraria. La voz de Ayala Dias, lideresa campesina del Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil, nos da luces en este sentido:

“El territorio es el espacio concreto en que producimos nuestra existencia, que es muy intensa. Nosotros somos negados por una lógica que dice que indígenas, quilombolas y campesinos no pueden existir... Fuimos negados y si estamos aquí es porque fue un proceso de conquista y reconquista” (Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades, 2017: 13, traducción de los autores).

Ayala nos habla de la profunda relación entre territorio y existencia, colocando directamente la cuestión del poder como capacidad de apropiarse de un determinado espacio, de poder definir normas propias de convivencia en colectivo (Escobar, 2014).

3.3 Conflictos territoriales y éticas insurgentes: una conclusión en construcción

¿Por qué esa persistencia de muchos grupos de resistir la actual oleada extractivista? ¿Por qué esa fuerza incombustible en muchos casos a pesar de la adversidad de las condiciones? Consideramos que esa fuerza se vincula con una profunda ética que subyace en estas

luchas. No es la ética de los filósofos o los expertos. Son los/as de abajo que a partir de las amenazas del capital, hacen su propia ética. Por eso hablamos de “éticas insurgentes”, tomando el término “insurgente” desde su concepción más básica, del latín *sugere* que significa levantarse (Corominas, 1987). Todas/os nos levantamos desde un lugar, o mejor dicho desde un espacio-tiempo específico. Se trata de una ética que surge desde territorios concretos, una ética que se levanta a partir de la vida que r-existe.

Esto tiene profunda relación con la comprensión histórica de la ética dentro de los pueblos indígenas de América Latina/Abya Yala, en donde la ética “es más un pensar del ‘estar’ que del ‘ser’, es decir: de la concreción de la existencia dentro de las múltiples relaciones, y no de la abstracción ontológica en términos de ‘sustancialidad’. La ética trata del ‘estar-en-el-mundo’” (Estermann, 1996: 247). En el caso de las éticas insurgentes, además de ser una ética del *estar-en-el-mundo*, se trata de un proceso de *recrear-el-mundo*, por medio de la r-existencia.

Nuestra apuesta por relevar las éticas insurgentes, se relaciona con el reconocimiento del lugar de los movimientos como productores de conocimiento. Se trata de trascender la mirada de los/as abajo como víctimas pasivas de lo injusto o poco virtuoso, o la posición secundaria de “sujetos de investigación”, a partir de los cuales se extraen conclusiones para alimentar el conocimiento científico. El silenciamiento y/o subvaloración de las otras formas de conocer heredado de la modernidad/colonialidad, posee importantes implicancias para la forma en cómo los pueblos

organizan sus vidas (Sousa, 2016). En el caso específico de nuestra discusión, esto implica el reconocimiento de la capacidad de los clases/grupos subalternizados de construir y recrear su propia ética.

Nos parece que los principios de Vida – Dignidad – Territorio y los contextos de lucha social desde los que emergen, nos coloca ante el desafío de una transformación radical de nuestro modos de vida y de relación con los otros/as. La crisis civilizatoria de la que hablábamos en apartados anteriores no sólo está dada por las limitaciones materiales en las condiciones de acumulación del capitalismo. Tiene que ver también con una crisis de la racionalidad que sustenta dicho sistema. Lamentablemente, nos parece que esta limitación también afecta a la racionalidad que subyace en parte importante de las alternativas que históricamente han surgido desde el campo de los movimientos anti-sistémicos, reproduciendo el productivismo, el mito del progreso, el antropocentrismo y la dependencia en el aparato estatal. Por tanto, estamos también frente a una “crisis de imaginación”. Nos parece que las salidas de esta crisis no saldrán de las cabezas de nuevos y refinados iluminados preocupados por la construcción de una nueva ética. En esta reflexión colectiva, hemos querido colocar cómo desde diferentes resistencias al despojo en nuestro continente, provocado por el capitalismo monopolista generalizado, se van construyendo prácticas y éticas que contienen en su interior otros horizontes para existir y sobrevivir a la crisis en curso.

Referencias bibliográficas:

Aalbers, Manuel (2015). The potential for financialization. *Dialogues in Human Geography*, 5(2): 214-219.

Almendra, Vilma (2017). Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia. Colección Barricadas, Pueblos en Camino.

Amin, Samir (2001). Capitalismo, imperialismo, mundialización. En José Seoane - Emilio Taddei Compiladores, *Resistencias mundiales*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 15-29.

_____ (2012). Características del capitalismo contemporáneo. Entrevista realizada por Irene León (FEDAEPS – ALAI). Recuperado el 15 de mayo del 2018 en: <https://marxismocritico.com/2012/11/20/caracteristicas-del-capitalismo-contemporaneo/>

Araujo, Erick (2012). Por uma bioética urbana: reflexões sobre o desalojo da comunidade/bairro pinheirinho. In *Diversitates*, 4(2): 41-53.

_____ (2015). Fragmentos para una bioética urbana: ensayo sobre el poder y la asimetría. En *Rev. bioét.* (Impr.), 23(1): 99-105.

Arrighi, G. (1999). El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época. Akal Editores, Madrid.

Bartra, Armando (2009). La gran crisis. Em *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(2): 191-202.

Braudel, Fernand (1986). A dinâmica do capitalismo. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

Centro de Estudios y Acción por la Igualdad y Fundación Rosa Luxemburgo (2017). Presentación en *Extractivismo urbano: debates para una construcción colectiva de las ciudades*. Compiladora Ana María Vásquez Duplat. Centro de Estudios y Acción por la Igualdad (CEAPI) + Fundación Rosa Luxemburgo + Editorial El Colectivo.

CEPAL (2016). La matriz de la desigualdad social en América Latina coordinación de Laís Abramo, Directora de la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Chesnais, Françoise. (2002). A teoria do regime de acumulação fi nanceirizado: conteúdo, alcance e interrogações. *Economia e Sociedade*. Campinas, 11(18): 1-44.

Christophers, Brett (2015). The limits to financialization. *Dialogues in Human Geography*, 5(2): 183-200.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. CLACSO.

Connolly, Priscilla (2018). Conferencia magistral del Seminario “Usos del derecho y acciones colectivas en áreas urbanas segregadas de América Latina y el Caribe”, desarrollado en Quito entre el 21 y el 23 de marzo.

Corominas, Joan (1987). Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Editorial Gredos.

Escobar, Arturo (2014). Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Cauca, Colombia: Ediciones UNAULA.

Estermann, Josep (1996). Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona. Editora Abya Yala, Quito.

Gramsci, A. (2001). Cuadernos de la cárcel (Edición crítica completa ed.). (V. Gerratana, Ed.) México: Ediciones ERA-Universidad Autónoma de Puebla.

Gudynas Eduardo (2013). Brasil: el extractivista más grande del continente, Argenpress.info. Prensa argentina para todo el mundo, edición del 13 de mayo.

Gutiérrez, Raquel. Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. Revista THEOMAI, 37.

Harvey, David (1985). *The urbanization of capital: Studies in the history and theory of capitalist urbanization*. Oxford, UK: Blackwell.

_____ (2004). *El Nuevo Imperialismo*. Madrid, Akal Ediciones.

_____ (2006). *Os limites do capital*. São Paulo, Boitempo.

Jonsen, AR. (2001). Social responsibilities of bioethics. *J Urban Health*, 78(1): 21-8.

Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades (2017). Compartilhando Experiências. Construindo novos Horizontes. Memória do IV Encontro Nacional pela Terra e o Território, Vale do rio Guapiaçu, Brasil.

Lander, Edgardo (2009). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. En Aportes, Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año XIV, Número 41, Mayo- Agosto de 2009.

Lefebvre, Henri (1972). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1975). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.

_____ (1983). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Editora Capitán Swing.

Löwy, Michel (2016). Crisis ecológica, crisis capitalista, crisis civilizatoria: la alternativa ecosocialista. En Razón y Revolución 29 - Segunda Época, pp 59-69.

Marini, Ruy Mauro (1973). Dialéctica de la dependencia. Editora Era,

México.

Martínez-Alier, Joan. (2014). El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración. Santiago de Chile: Quimantú.

Martins, Carlos Eduardo (2010). Giovanni Arrighi: um pensamento para o século XXI. In *Comunicação & política*, 28(3): 83-104.

Marx, Karl (1867) [2014]. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de cultura económica.

Myrdal, Gunnar (1957) [1979]. *Teoría Económica y Regiones Subdesarrolladas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Paicán, Fernando y Álvarez, Rolando (2011). La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). *Revista Izquierdas*, 10, agosto-septiembre, pp. 66-84

Paulani, Leda (2012). A inserção da economia brasileira no cenário mundial: uma reflexão sobre a situação atual à luz da história. *Boletim de Economia Política Internacional*. Número 10, abr/jun,

_____ (2013). Acumulação sistêmica, poupança externa e rentismo: observações sobre o caso brasileiro. *Estudos Avançados*, São Paulo, 27(77): 237-261.

_____ (2016). Acumulação e rentismo: resgatando a teoria da renda de Marx para pensar o capitalismo contemporâneo. *Revista de Economia Política*. São Paulo, 36(3): 514-535.

Pinto, Anibal (1965). La concentración de progreso técnico y de sus frutos en el desarrollo latinoamericano, *El Trimestre Económico*, vol. 32, N° 125, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2015). Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola, *Polis* [En línea], 41, URL: <http://polis.revues>.

_____ (2017). De Utopias e de Topoi: Espaço e poder em questão, *Geographia Opportuno Tempore*, 3(2). Universidade Estadual de Londrina.

Potter, V. R. (2016). *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução de Diego Carlos Zanella. São Paulo: Edições Loyola.

Quijano, Anibal. & Wallerstein, Immanuel. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System, *International Journal of Social Sciences*. 134: 583-591.

Riberio, Luiz Cesar & Diniz, Nelson (2017). Financeirização, mercantilização e reestruturação espaço-temporal: reflexões a partir do enfoque dos ciclos sistêmicos de acumulação e da teoria do duplo movimento. In *Cad. Metrop.*, São Paulo, v. 19, n. 39, pp. 351-377, maio/ago 2017.

Riffo, Luis & Jordán, Ricardo (2017). Desarrollo, urbanización y desigualdades en América Latina y el Caribe: una perspectiva estructuralista. En *Desarrollo sostenible, urbanización y desigualdad en América Latina y el Caribe: dinámicas y desafíos para el cambio estructural*. Ricardo Jordán, Luis Riffo, Antonio Prado (coords.). División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Sarmiento, Laura (2015). Bioética urbana: la ciudad como bien común. En *Bitácora* 25, Universidad Nacional de Colombia, pp. 15-20.

Sarmiento, Laura & Fonti, Diego (2014). Bioética urbana: desafíos de un campo emergente. En *Revista Redbioética/UNESCO*, Año 5, 2 (10): 110-118.

Scarpacci, Martin (2013). El GPU Puerto Norte en el Planeamiento Estratégico Socialista: Rosario 2003-2013; progresismo o neo-colonización. FLACSO Andes Ecuador.

Seoane, José; Taddei, Emilio & Algranati, Clara (2008). El concepto “movimiento social” a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes. En: González Casanova, Pablo (Coord.). *Proyecto Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. UNAM, México.

_____ (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática: Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Ediciones Herramienta, Editorial El Colectivo y GEAL Buenos Aires, Argentina.

Sousa Santos, Boaventura (2016). *Epistemologías do Sul: desafios teóricos e metodológicos*; Conferencia CES Coimbra, 18 de Marzo de 2016.

Swampa, Maristella (2010). Hacia una gramática de las luchas en América Latinamovilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial. *Revista internacional de filosofía política*, 35, pp. 21-46.

_____ (2012). *Consensus of the Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina*. En *Revista del Observatorio Social de América Latina CLACSO* [Año XIII N° 32 - Noviembre de 2012]

_____ (2012a): “Consensus of the commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América latina” en *OSAL N°32, CLACSO*, Buenos Aires.

_____ (2013). El «Consensus of the Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina. Extraído de www.sinpermiso.info

_____ (2016). “El Antropoceno: un concepto que sintetiza la crisis civilizatoria”. <http://www.laizquierdadiario.com/El-Antropoceno-un-concepto-que-sintetiza-la-tesis-civilizatoria>

Vainer, Carlos Bernardo (2000). *Pátria, empresa y mercadería*. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. Arantes, O, C. Vainer y E Maricato (eds.), *A cidade do pensamento único*. Desmanchando consensos Petrópolis: Editora Vozes. y/o Video de Entrevista GPU (Grandes

Proyecto Urbanos) Brasil.

Viale Enrique (2017). Prologo en *Extractivismo urbano: debates para una construcción colectiva de las ciudades*. Compiladora Ana María Vásquez Duplat. Centro de Estudios y Acción por la Igualdad (CEAPI) + Fundación Rosa Luxemburgo + Editorial El Colectivo.

Wallerstein, Immanuel (1979). *El moderno sistema mundial*, tomo I, Siglo XXI, México.

_____ (2001). *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Río de Janeiro: Contrapunto.

Zibechi, Raul (2016). “La crisis de los gobiernos progresistas se debe a su incapacidad para salir del modelo extractivo”. Entrevista realizada por: Alvaro Hilario Pérez de San Román. Consultada en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=211751> el 30/05/2018



O Musseque do Mundo como Território Epistemológico da Bioética: Breves contribuições para se pensar a Bioética Urbana¹

Saulo Ferreira Feitosa - *Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília. Professor do Curso de Medicina da Universidade Federal de Pernambuco, Campus Acadêmico do Agreste.*

Introdução

A ideia de utilizar a expressão musseque do mundo adveio da leitura de um artigo escrito pela socióloga Júlia Benzaquen. Os musseques são bairros empobrecidos de Luanda, capital de Angola. Ao se referir às vozes-saberes do musseque do mundo, a autora tenta extrapolar a realidade da periferia luandense para uma situação de periferia mundial: “Essa periferia, apesar de ser maioria numericamente, se caracteriza por estar à margem

¹ Texto produzido a partir de tese de doutorado apresentada ao PPGBioética da Universidade de Brasília, sob orientação do professor Dr. Volnei Garrafa, com o título “O processo de territorialização epistemológica da Bioética de Intervenção: por uma prática bioética libertadora”, no ano de 2015. As reflexões aqui apresentadas são frutos dos estudos feitos sobre a Bioética de Intervenção que fez do Musseque do Mundo o seu território epistêmico.

dos centros econômicos, sociais, políticos, culturais e ideológicos dominantes” (BENZAQUEN, 2008, n. p.), o musseque do mundo é assim compreendido como sendo o Sul global. As “vozes-saberes” seriam aquelas que não se submetem à lógica imposta pelo discurso científico, mas que nem por isso tornam-se menos importantes que esse, pelo contrário, podem até ser, e geralmente o são, mais eficientes na produção e transmissão do conhecimento na forma de saber tradicional, sempre fruto de uma produção coletiva na qual se observa uma justiça epistêmica. Evidentemente, mesmo dentro do discurso elaborado tendo como referência uma lógica aceita pela ciência, há outras vozes que se somam às “vozes-saberes”, mesmo porque se propõem a promover uma desobediência epistêmica em relação ao saber dominante do Ocidente a partir do momento em que elegem o musseque como seu território epistemológico.

O uso da expressão musseque, além de ter um significado simbólico e político, dentro da perspectiva assumida nesse artigo – da periferia para o mundo –, em que Angola pode ser considerada uma forte representação dessa periferia ideologicamente criada pelo Sistema mundialmente imposto, serve como indicador de que uma realidade local pode ser tomada enquanto referência mundial (não universal abstrata) uma vez que está inserida num contexto sistêmico-planetário que não lhe permite existir sem que sofra uma afetação sistêmica. Tal afetação ocorre também no campo da moralidade, independentemente das especificidades morais inerentes ao pluralismo moral decorrente da pluralidade cultural planetária. Isso é posto com o intuito de justificar a compreensão de que

uma teoria bioética produzida regionalmente, a exemplo da Bioética de Intervenção, originária do continente latino-americano, faixa territorial que representa parte significativa do musseque do mundo, pode ser pensada e construída de forma que possa servir de parâmetro nas discussões e deliberações sobre dilemas morais em qualquer parte do globo terrestre.

Tensões e possibilidades de construção de uma Bioética Global

Entendemos que a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH) se constitui um válido e importante instrumento de batalha política dentro da arena bioética mundial, por essa razão, pode ser considerada como um indicador de possibilidade de construção de uma bioética global, principalmente pelo fato de seu processo de construção ser fruto de uma grande discussão que resultou numa pactuação feita pelo conjunto de países que a subscrevem. Nesse sentido, trabalhamos com a perspectiva de uma bioética urbana global, independentemente do local de seu nascedouro.

Contudo, somos sabedores da existência de tensões envolvendo essa compreensão, uma vez que para alguns bioeticistas o simples fato de existir uma diversidade moral que implica em grandes diferenças e divergências no enfrentamento dos dilemas morais inviabilizaria a proposição de uma bioética global. É o caso de Hugo Tristram Engelhardt Jr. Para ele a DUBDH não possui relevância alguma, por acreditar que este instrumento

não é capaz de contribuir para a resolução de conflitos éticos locais. Por essa razão, enfrentaremos nesse texto algumas questões por ele suscitadas, na perspectiva de superar os desafios que poderiam impossibilitar a existência de indicadores bioéticos- globalmente aceito.

Inicialmente, com a finalidade de se compreender a origem de suas críticas, torna-se necessária uma contextualização sobre as principais ideias desse autor, detentor de uma destacada contribuição para a produção bioética anglo-americana. No livro *The Foundations of Bioethics*, publicado em 1986, Engelhardt apresenta uma definição de bioética como substantivo plural. Para fundamentar sua posição, desenvolveu uma ampla análise sobre os processos históricos empreendidos pelo Ocidente, desde os pré-socráticos até a “fracassada empreitada da modernidade”, na tentativa de constituir uma visão normativa que se colocasse acima de qualquer moralidade particular, assumindo assim um caráter universal. Para explicar o referido fracasso, elaborou o conceito de “amigos morais e estranhos morais”, a partir de uma lógica de organização social das pessoas em comunidades e sociedades dentro do modelo de Estado moderno.

De acordo com sua teoria, as comunidades são constituídas por um número restrito de membros que podem ser considerados amigos morais, termo que se refere às pessoas que “compartilham uma moralidade essencial, de maneira que podem resolver suas controvérsias morais por meio de um argumento moral sadio recorrendo a uma autoridade com reconhecida jurisdição” (ENGELHARDT, 1986, p. 32). Os fiéis de uma

mesma igreja, os filiados de um mesmo partido político, associações de amigos de bairros e sindicatos são alguns exemplos de comunidades. Por outro lado, as sociedades representam os grandes conglomerados humanos, como no caso dos Estados nacionais, a exemplo do Brasil, Paraguai, Bolívia etc. dentro dos quais se abrigam inúmeras comunidades morais específicas.

Uma mesma pessoa pode ser considerada amigo moral em relação à sua comunidade e estranho moral em relação à sociedade em que vive. Os estranhos morais são aqueles “que não compartilham premissas ou regras morais de evidência e inferência suficientes para resolver as controvérsias morais por meio de uma sadia argumentação racional” (*Ibid.*, p. 32).

A partir desse entendimento, concluiu que somente é possível haver uma noção partilhada de vida boa dentro das comunidades morais particulares, razão pela qual se deve sempre falar em bioéticas. Por sua vez, as grandes sociedades constituídas por uma gama de estranhos morais “não estabelecem a comunidade na qual os indivíduos podem descobrir a textura da vida moral, compreender a verdadeira solidariedade ou transcender à anomia do individualismo sem essência” (*Ibid.*, p. 129).

Frente a isso, qual seria a proposta bioética para a resolução dos conflitos morais existentes nas sociedades pluralistas seculares? A essa indagação Engelhardt responde com a indicação de uma bioética mínima justificada pelo princípio do consentimento ou permissão.

O esforço analítico que ele empreendeu para caracterizar a frustrada tentativa da modernidade em construir um referencial universal de moralidade é muito profícuo. A teoria dos “estranhos morais e amigos morais” significa uma contribuição importante para compreender a complexidade que encerra a vida moral em sociedades cada vez mais secularizadas e plurais.

Todavia, a visão individualista de Sociedade impede-lhe a possibilidade de pensar alternativas que apontem para possíveis canais de comunicação entre os diferentes sistemas de valores das moralidades contemporâneas, é por esse motivo que não reconhece a necessidade da existência de uma Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Esta posição está bem explicitada e fundamentada em *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, publicado em 2006. A edição brasileira dessa obra foi publicada seis anos depois pelas edições Paulinas e o Centro Universitário São Camilo com o título de *Bioética Global, o Colapso do Consenso*. Para fins de citação será utilizada aqui a edição brasileira.

Bioética Global é uma publicação que reúne vários ensaios de bioeticistas dos Estados Unidos, Canadá, Europa ocidental e da Bacia do Pacífico. Como organizador da obra, Hugo Tristram Engelhardt Jr., já na introdução, revela sua visão pessimista da humanidade e comunica que “este livro se constitui um estudo perturbador sobre a condição moral contemporânea” (ENGELHARDT, 2012, p. 20). O cenário bioético mundial é retratado a partir de uma lógica de “guerra das culturas” na qual se pode identificar uma diversidade moral profunda, responsável pela fragmentação e posicionamentos sectários das

bioéticas, o que impossibilita qualquer consenso, razão pela qual a DUBDH é considerada um agrupamento de princípios vazios, em que “as reivindicações ou são do tipo clichê, ou são ambíguas e infundadas” (*Ibid.*, p. 23). Diante de tais argumentos, deixa claro o objetivo final do livro:

Estes ensaios situam-se particularmente em oposição à plausibilidade de justificar uma declaração universal sobre bioética e direitos humanos, como a recente proposta pela UNESCO (24 de junho de 2005). Não há nenhuma base em argumento racional lógico para um consenso relativo a direitos humanos materiais, dignidade humana, justiça, ou imparcialidade. A própria invocação de consenso levanta a importante questão relacionada ao que deveria contar como consenso e com que força normativa e porque razão (*Ibid.*, p. 27).

Embora sustente a inviabilidade de se pensar uma bioética global, considera que, na melhor das hipóteses, poder-se-ia admitir um modelo bioético capaz de assegurar aos indivíduos e às comunidades morais distintas, as suas divergentes moralidades e concepções bioéticas, vivenciadas dentro de democracias limitadas e do mercado global. Mas para que isso se torne possível, a bioética global deverá pautar-se por um esquema moral limitado, onde não haja uma “noção plena de conteúdo correto, do bem, da virtude ou do florescimento humano. O conteúdo terá que ser encontrado nos limites das comunidades morais particulares e das moralidades e bioéticas que elas sustentam” (*Ibid.*, p. 69). Sendo assim, prevaleceria em qualquer atitude deliberativa bioética o princípio da permissão, ficando a ação bioética submetida exclusivamente ao consentimento. Somente

esse poderia possibilitar um juízo moral. Assim não se poderia jamais julgar as ações pelo fato de serem corretas ou não, como o próprio autor exemplifica no caso dos médicos nazistas, em que o problema consistiria apenas no fato dos médicos não possuírem o consentimento das pessoas utilizadas nas pesquisas e não no uso que foi feito.

Para quem conhece sua trajetória acadêmica, fica evidente que, apesar de justificar sua posição em decorrência de um insolúvel pluralismo moral, sempre entendido como uma questão negativa, suas convicções liberais sobre o papel do Estado prevalecem independentemente de qualquer outra justificativa. Em sua lógica, como o poder reside na autonomia do indivíduo (permissão das pessoas), o Estado terá sempre uma autoridade limitada, assim não acontecerá de extrapolar suas competências e impor qualquer visão moral particular. A autoridade moral reside, de fato, nas instituições privadas, uma vez que as pessoas participam livremente daquelas, sem que haja uma imposição estatal.

Esse Estado defendido por Engelhardt não poderia jamais assegurar uma política de saúde concebida como um direito universal, não poderia executar uma política sanitária de controle amplo, não poderia proibir crimes “sem vítimas”, como a venda de órgãos, uma vez que as pessoas deram seus consentimentos etc. Dentro dessa lógica, a bioética se torna uma ratificadora de privilégios, mesmo que se considere apenas a sua aplicabilidade a uma comunidade moral particular como pretende. Revela-se como uma bioética do mercado livre, orientada

pelo fundamentalismo econômico, cujas normativas são previamente condicionadas pelo capital; com base nessa visão mercadológica origina-se o mercado moral proposto por ele.

A grande desigualdade social geradora das assimetrias nas relações de poder estabelecidas no interior das sociedades nacionais, como também na esfera internacional, onde haverá sempre uma comunidade moral dominante, torna problemática a solução apontada a partir do simples consentimento. Nesse caso, a permissão dada pelas comunidades morais não dominantes estará sempre legitimando e fortalecendo os sistemas de valores das comunidades morais dominantes, o que na prática se traduz em colonialismo moral. Não se pode jamais olvidar das determinantes morais assimétricas historicamente construídas, como bem explicita Segato (2006, p. 230).

A proposta de Engelhardt é apresentada como se fosse possível formular uma bioética fora da história. Dentro do Sistema-Mundo capitalista vigente a humanidade não é detentora do poder, o poder está concentrado por alguns países. Atualmente um único país se apresenta como detentor do poder no mundo, os Estados Unidos. De acordo com Dussel (2002, p. 548), isso ocorre “pela primeira vez na história de milhões de anos da espécie *homo*, sob o domínio de um complexo político-econômico-militar”, por esse motivo sustenta que “é a partir desse quadro concreto que se deverá refletir no século XXI, no limiar do terceiro milênio, o tema da factibilidade ético-crítica ou a libertação das vítimas do planeta Terra” (*Ibid.*, p. 548).

Essa mesma condição está posta para a bioética: como é possível se pensar em uma proposição bioética que não tome em consideração essa realidade fática? A única possibilidade seria adotando-se uma posição deliberada de ocultação das vítimas ou, de outro modo, acreditar que o atual Sistema-Mundo capitalista é justo e bom, não sendo a vítima uma consequência do sistema, isentando-o assim de qualquer responsabilidade com o processo de vitimização. Contudo, o próprio fato da existência das vítimas já denuncia o sistema:

À luz da mera presença das vítimas como vítimas, opera-se a inversão na qual consiste o exercício da razão ético-crítica (uma Kehre impossível para Heidgger): o sistema de eticidade vigente, que era para a consciência ingênua [...] a medida do 'bem' e do 'mal', converte-se diante da presença de suas vítimas, enquanto sistema, no perverso (o 'mau'). [...] O sistema de eticidade (o 'bem') inverteu-se agora no 'mal', causando dor nas vítimas, sofrimento, infelicidade, exclusão... morte em algum nível de sua existência (Ibid.p. 303).

O professor Giovanni Berlinguer ao defender a proposta de uma saúde global, cuja atenção seja acessível a todos as pessoas do mundo, expõe o paradoxo criado por aqueles contrários a essa ideia, uma vez que a conquista da América em 1492 promoveu a globalização das doenças através de uma unificação microbiana mundial, em que os europeus contribuíram para a “difusão dos mesmos quadros mórbidos por todas as partes do mundo” (BERLINGUER, 2004, p. 213). E amplia sua crítica apresentando um rol de ações globalizadoras: “são globalizadas as finanças, a informação simultânea, a migração dos povos e a transferência de mercadorias, a

criminalidade organizada, os conhecimentos científicos e as tecnologias, os sistemas de poder, a produção, o consumo e o trabalho humano” (Ibid., p. 212).

É em face dessa realidade que se faz necessária uma Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Defender a necessidade da existência da mesma, não significa postular a criação de um código universal de bioética, mas afirmar que todas as produções teóricas e normatizações no campo bioético, por mais locais que sejam, estão inseridas dentro de um mesmo contexto mundial, o Sistema-Mundo Capitalista injusto, opressor, excludente, racista, sexista e imperialista.

Se por um lado se reconhece que originalmente os direitos humanos não tiveram como fundamento práticas de justiça para responder às exigências de realidades concretas de comunidades humanas, mas partiram de princípios gerais supondo uma universalidade abstrata fundada em valores ocidentais, reforçando a condição de dominação e superioridade do Ocidente e do Sistema Capitalista, por outro, deve-se reconhecer que, ao longo dos anos, no mundo inteiro, grupos humanos vítimas de injustiça, oriundos de diferentes culturas e nacionalidades, começaram a fazer uso do Sistema Internacional de Direitos Humanos como forma de fortalecimento de suas lutas e reparação das injustiças sofridas. Muitos deles, inclusive, reivindicam o direito de participar no processo de discussão e elaboração das declarações e convenções internacionais, demonstrando haver também uma disputa em relação à definição, amplitude e aplicação dos direitos humanos. Dentro dessa dinâmica, os direitos são universalizáveis,

uma vez que se formam mediante o diálogo, a discussão e o acordo entre as comunidades humanas (SOUSA SANTOS, 2002).

É nessa conjuntura mundial de disputas e mobilizações políticas que se deve compreender a DUBDH. O fato de a mesma ter sido aprovada de maneira unânime por 191 países é um grande indicativo das possibilidades históricas existentes, ou melhor, é um exemplo de um consenso bioético historicamente construído a partir da perspectiva da universalidade dos Direitos Humanos. Mas é sabido que até se chegar ao texto definitivo houve muita tensão entre os representantes dos aproximadamente 90 países que participaram diretamente do processo de elaboração, ocorrendo uma polarização entre centro e periferia, muito comum nas relações entre o Norte e o Sul. Todavia, havia por parte de todos os envolvidos a consciência sobre a necessidade de se “prover uma estrutura universal de princípios e procedimentos para orientar os Estados na formulação de sua legislação, políticas ou outros instrumentos no campo da bioética”, assim descrito no item i do artigo 2, referente aos objetivos da Declaração. Por fim, é importante que tenhamos presente a dimensão global originária da bioética. Quando Van Rensselaer Potter a apresentou como uma “ponte para o futuro” considerou a amplitude planetária e a abrangência de toda humanidade e dos seres vivos do Planeta, o que o levou a formular posteriormente a proposição de uma bioética global (POTTER, 1988).

O lugar como determinante da dimensão global da Bioética

Faz parte da estratégia de dominação epistêmica a negação do lugar como um dos determinantes da produção do saber. Dialogando com as reflexões sobre o lugar produzidas por Dirlink (2000), Escobar nos lembra que é por detrás da aparente atopia que se camufla a colonialidade do saber e se propaga uma ideia de globalização fundada numa lógica universal espacial em que “o global é igualado ao espaço, ao capital, à história e sua agência, e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições” (ESCOBAR, 2013, p. 63). Há, portanto, um investimento ideológico para enfraquecer a importância do lugar. Esse enfraquecimento “tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza e da economia” (Ibid., p. 63). Por essa razão, a política do não-lugar enquanto fundamento do discurso científico foi uma das principais estratégias utilizadas pelas ciências humanas no século XVIII para legitimar a expansão europeia e exercer o controle sobre os povos subalternizados: “diferente das demais linguagens humanas, a linguagem universal da ciência não tem um lugar específico no mapa, pois trata-se de uma plataforma neutra de observação a partir da qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade” (Castro-Gómez, 2005, p. 14). Essa ocultação estratégica do lugar de enunciação e de quem enuncia foi denominada por Castro-Gomez “epistemologia do ponto zero”, que deu lugar ao eurocentrismo epistemológico responsável pelo racismo epistêmico que exclui todos os outros conhecimentos de agrupamentos humanos habitantes do Sul e as formas próprias de produzi-los.

Isso nos impele a fazer outra interpretação sobre a crítica de Engelhardt. A questão não reside na

impossibilidade de uma bioética global, mas sim na impossibilidade de uma bioética global com base no universalismo bioético abstrato euro-norte-americano que somente pode ser alcançado por aquele indivíduo que atenda aos critérios de cidadania estabelecidos pelo projeto de modernidade que ele considera fracassado, preferencialmente um homem branco-cristão-heterossexual-europeu. Entenda-se por universalismo abstrato aquele sustentado pelo liberalismo em suas formulações deontológicas que favorecem o status quo capitalista. Esse falso universalismo acaba capturando parte do pensamento pluralista ou de esquerda que se deixa guiar por sua estratégica lógica universalizante. A bioética global que defendemos fundamenta-se em um universalismo concreto (encarnado) como propôs Aimé Césaire e conforme explicitou em correspondência enviada ao então presidente do partido comunista francês, Maurice Thorez, em seu discurso sobre o colonialismo:

Não me encerro em um particularismo estreito. Porém, tampouco quero perder-me em um universalismo desencarnado. Há duas maneiras de se perder: por segregação amuralhada no particular ou por dissolução no universal. Minha concepção de universal é de um universal depositário de todo o particular, depositário de todos os particulares, aprofundamento e coexistência de todos os particulares (CÉSAIRE, 2006, p.84).

O universalismo concreto transforma o universal em pluriversal, um universo pluriverso traduz a noção de um mundo que congrega outros mundos, o que inspirou o mote de outro mundo possível do Fórum Social Mundial. O pluriverso é uma forma de olhar a realidade em contraste

com a perspectiva de mundo único, fundado com base em uma única realidade formada por distintas culturas, diferentes subjetividades e perspectivas. Na lógica do pluriverso existem múltiplas realidades: “propomos o pluriverso como uma ferramenta para, primeiro, criar alternativas para o Mundo-Uno plausíveis para os unimundistas, segundo, proporcionar ressonância aqueles outros mundos que interrompem a história do Mundo-Uno” (ESCOBAR, 2014, p. 145).

É nessa lógica de pluriversalidade que Dussel constrói o conceito de transmodernidade como alternativa à modernidade ocidental, ela pressupõe uma lógica relacional inter-mundos. A transmodernidade representa um projeto político-epistêmico que combate a dominação epistemológica ocidental e propõe uma relação nova na área do conhecimento, numa dimensão horizontal das relações de poder epistêmico, rompendo com a diferença colonial.

A partir da compreensão acima exposta, reconhecemos o lugar de produção da Bioética Urbana dentro da dimensão pluriversal da construção do conhecimento. Em seu livro “A Escrita da História” Michel de Certeau (1) dedica um capítulo às reflexões sobre “a operação historiográfica”. O autor interroga-se sobre o produto resultante da fabricação feita pelo historiador, colocando-se ele próprio, em seu ofício, entre o emaranhado das teias sociais que tece em interação com o meio social onde está inserido: “Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde falo e do

domínio em que realizo uma investigação” (CERTEAU, 2007. p.65). Essa perspectiva tem sido adotada por muitos historiadores em suas análises sobre a escrita da história, considerando em suas leituras as condições diversas em que a mesma ocorre.

Dessa forma, o lugar social passa a ser um determinante importante tanto na definição quanto na interpretação do objeto de pesquisa durante a produção historiográfica, o mesmo pode ocorrer na produção das reflexões na perspectiva da bioética urbana, o que já nos é possível identificar nas publicações de alguns bioeticistas latino-americanos.

O pluralismo bioético e a interculturalidade crítica

Pluralismo não é sinônimo de tolerância frente a uma variedade de opiniões. O pluralismo leva ao reconhecimento do impensável, do absurdo e, até certo limite, intolerável (PANIKKAR, 2007, p.157 apud TOSTA, 2011, p. 26).

A proposta de “Pluralismo Bioético” tem sua origem no Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB, tendo como proponente a professora Rita Segato que coordena o projeto de pesquisa sobre esse tema dentro da linha de pesquisa Fundamentos da Bioética. No texto que fundamenta a criação do grupo de pesquisa a professora esclarece que “o pluralismo bioético não faz referência só à pluralidade de doutrinas dentro do pensamento bioético ocidental, mas pretende mapear

e examinar outras éticas da vida não regidas pela biopolítica inerente à história europeia contemporânea, isto é, pela universalização e conseqüente biologização da ideia de humanidade”. Para seguir nessa perspectiva, toma como exemplo o pluralismo jurídico que “indaga por outras concepções de justiça, outros Direitos ou ‘direitos próprios’ dos povos originários e suas práticas de resolução de conflitos” .

Embora se tratando de uma ideia em construção, ainda sem uma formulação teórica sistematizada, a expressão pluralismo bioético já foi incorporada ao vocabulário de alunos e professores da Cátedra UNESCO de Bioética e do PPG Bioética da UnB e por esse motivo já aparece em alguns escritos de pessoas vinculadas a elas. Diante de tal realidade, entendemos ser oportuno empreender um esforço na tentativa de indicar algumas possibilidades para a construção dessa proposição. Em primeiro lugar é importante dizer que a noção de Pluralismo aqui utilizada se opõe, radicalmente, à concepção liberal conservadora oriunda dos países centrais, onde sobressai o indivíduo e seus interesses privados fundados na valoração econômica, ao mesmo tempo em que justifica as relações assimétricas e desigualdades sociais entre as pessoas, como também entre os gêneros, os diferentes grupos sociais, povos e países. É necessário distinguir o “pluralismo como projeto democrático de emancipação de sociedades emergentes de outra visão de pluralismo que está sendo apresentada como a nova saída para os intentos de neocolonialismo ou do neoliberalismo dos países de capitalismo central exportado para a periferia” (VOLKMER, 2003, n. p).

Em segundo lugar é também importante destacar que a ideia de Pluralismo bioético parte do pressuposto de que a pluralidade moral – diferentemente da compreensão de Engelhardt – é algo positivo, trata-se de um pluralismo fundado na coletividade, compreendendo desde os povos originários e populações tradicionais até os grupos politicamente organizados da sociedade que se constituam como sujeitos coletivos de direito, que promovam a articulação entre os indivíduos e os vários segmentos sociais, possibilitando o estabelecimento de diálogos entre eles e deles com a sociedade e o Estado. Para tanto, são levadas em consideração todas as intervenientes históricas, sociais e culturais, onde as questões de gênero e raça não podem jamais serem negligenciadas.

Na prática, isso se traduz nas formas de participação na elaboração e controle da execução de políticas públicas, a exemplo das áreas de saúde e educação; nas deliberações sobre temas que envolvem grandes conflitos morais, como aborto e eutanásia; no modelo de desenvolvimento a ser assumido por cada país, o que implica em opção por tipos de produtos agrícolas e formas de produção e distribuição da matriz energética e industrial, entre outros; nas relações comerciais e de cooperação entre os Estados nacionais; enfim, um Pluralismo Bioético que contemple a amplitude de demandas bioéticas postas para as atuais e as futuras gerações.

Por último, ressalta-se que a noção de pluralismo bioético tem como pressuposto a existência de um pluralismo histórico cuja universalidade não se justifica pelo imperativo categórico kantiano vazio de conteúdos,

mas pelos conteúdos morais historicamente construídos e que, dada sua característica histórica, são passíveis de sofrer transformação. Não se pode negar a universalidade da experiência moral. Ela é inerente a toda e qualquer comunidade humana, portanto deve ser essa experiência comum à humanidade a justificativa para a busca de um diálogo bioético numa perspectiva global pluriversal e contextualizada. Embora a comunidade dos “amigos morais” seja de fato uma comunidade fechada, há entre seus membros a possibilidade ética de questionamento sobre determinados aspectos da moralidade comum comunitária.

No livro *As duas faces da moral e da religião*, o filósofo francês Henri-Louis Bergson descreve o movimento ético resultante da disputa complementar existente entre a moral fechada e a moral aberta que são próprias de todo ser humano. A moral fechada é aquela específica de determinado grupo social ao qual pertence um indivíduo. Esse reproduz o que foi culturalmente apreendido de maneira reflexa, através dos hábitos comuns, dos usos, costumes e tradições. A moral aberta é aquela que reflete, questiona e provoca mudanças no interior da moralidade comum. Diferentemente da moral fechada, a moral aberta não é exclusiva de um único grupo humano; ela pertence a toda a humanidade, trata-se da experiência ética universalmente vivida. Assim, embora toda ética seja particular, a vivência ética é universal, e é ela que assegura o movimento histórico do pluralismo moral. Por outro lado, sabe-se ser possível identificar dentro da pluralidade dos conteúdos morais algumas aproximações entre os valores subjacentes das distintas moralidades: “Enquanto o cristianismo impõe

uma monogamia estrita, o islamismo permite que o homem tenha mais de uma mulher. Todavia, em ambos os casos, admite-se que não se pode exercer a sexualidade legitimamente com qualquer pessoa” (BERGSON, 1951, p. 32).

No artigo Antropologia e “Direitos Humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”, Segato faz o registro etnográfico do diálogo ocorrido entre ela e as mulheres indígenas pertencentes a diferentes povos originários do Brasil e participantes de uma oficina em que a mesma exercia a tarefa de assessoria antropológica. O objetivo do encontro era promover uma discussão sobre direitos humanos e relações de gênero com a finalidade de se produzir uma cartilha para ser utilizada pelas comunidades. Para tanto, a assessora deveria apresentar para as mulheres ali presentes uma compreensão do pensamento ocidental sobre os dois temas, de forma que tornasse possível às participantes refletir sobre seus problemas concretos e identificar formas de construir políticas públicas de seu interesse nas quais estivessem contemplados os direitos humanos e as relações de gênero. Na citação que segue aparece de maneira bastante evidente o exercício ético das mulheres indígenas no qual a moral fechada e a moral aberta entram em ação:

No caso do encontro ao qual me referia, as mulheres perguntaram, em seguida, qual é a relação entre o costume e a cultura, esperando também que, como antropóloga, eu lhes pudesse dar algum subsídio técnico para o que necessitavam elaborar. Respondi da seguinte maneira: a cultura é constituída por costumes – tanto do pensamento e dos valores, no sentido de

normas e modos costumeiros de pensar e julgar, quanto das práticas, no sentido de ações e formas de interação habituais. Em consonância com a finalidade que nos congregava, as mulheres recomendaram, então, que se tentasse sempre, durante a formulação das reivindicações de gênero, pensar e sugerir maneiras de modificar os costumes que as prejudicavam, evitando que essas modificações alcançassem a cultura como um todo. Em outras palavras, o que se apresentou como o grande desafio para as culturas fragilizadas pelo contato com o Ocidente foi a necessidade de implementar estratégias de transformação de alguns costumes, preservando o contexto de continuidade cultural (SEGATO, 2006, p. 219).

A sabedoria demonstrada pelas mulheres indígenas ao explicitarem o interesse em promover as mudanças necessárias nos costumes que lhes prejudicavam, mas ao mesmo tempo assegurar a continuidade da cultura, revela a capacidade das mesmas em promover a harmonização entre as duas formas de moral apresentadas por Bergson, o que em hipótese alguma significa a não existência de conflito, mesmo porque este já se instala a partir do momento em que membros de uma comunidade passam a perceber um costume moralmente aceito como uma forma de violência, perdendo assim sua justificativa ética. Mas esse conflito não pode ser interpretado como uma “guerra das culturas”, como definiu Engelhardt. Nesse caso, poder-se-ia mesmo falar em tentativa de estabelecimento de um diálogo intercultural.

A causa da violência e da dominação cultural não tem uma determinação culturalista, mas sim racista, própria do racismo sistêmico, havendo sim uma “guerra das raças” como fora descrita por Foucault (1999) no

curso “Em defesa da sociedade”, apresentado no Collège de France no ano de 1976. Para fins da discussão aqui empreendida, importa principalmente registrar o quanto relevante é o conceito de guerra das raças, posto que Foucault procura reativar a força dos discursos históricos dos que foram conquistados, mas que travam uma luta continuada, no período pós-conquista, contra o estabelecimento de leis impostas pelo conquistador e em seu próprio proveito. Foucault mostra bem, através da sua análise das contra-histórias como o aparato legal e o poder de governo se constituem em estratégias de uma guerra continuada empreendida pelo Estado contra a sociedade. Defender a sociedade significa, no caso específico das mulheres indígenas, lutar contra as leis, contra as normas impostas que lhes são prejudiciais, enquanto, através delas a raça dominante e detentora do Estado (etnia branca e as classes capitalistas) e as raças dominadas (nesse caso os povos indígenas) continuam em guerra. Mas nada lhes impede de, ao identificar em algumas leis as possibilidades de aumentar a proteção e as práticas de justiça em suas comunidades, estabelecerem com estas um diálogo intercultural.

Dois anos depois do curso Em defesa da sociedade, o antropólogo Pierre Clastres apresentou outra reflexão sobre esse tema que, em certo sentido, guarda relação direta com o texto de Foucault. Trata-se da conhecida obra “A Sociedade Contra o Estado”, em que descreve o duelo travado entre o “Um” personificado pelo Estado-nação e o “Múltiplo” representado pelos profetas indígenas dos povos Tupi-Guarani, à época da conquista. Fazendo uso do discurso religioso, os Karaí (profetas) percorriam as aldeias denunciando os males daquele

modelo de sociedade e convocando todos a empreender a grande marcha (peregrinação) em busca da Terra sem Mal:

Estes sabiam, pois, que o Um é o mal; eles o diziam de aldeia em aldeia, e as pessoas os seguiam na procura do Bem, na busca do não-Um. Temos, portanto, entre os tupis-guaranis do tempo do descobrimento [...] a recusa da vida em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe (CLASTRES, 1978, p. 150).

Esse confronto do uno (Um) com o plural (Múltiplo) subjaz nas relações de poder estabelecidas entre o Estado e a sociedade, entre o Sistema-Mundo capitalista e as sociedades. De certa forma, a “guerra das raças” já se revelara no embate epistemológico empreendido pelos Karaí que mobilizavam a sociedade para lutar contra a infelicidade recusando, de maneira radical, a aceitação do “Um como essência universal do Estado. [...] O pensamento dos profetas selvagens e aquele dos gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio guarani diz que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que ele é o Bem” (CLASTRES, 1978, p. 151).

O confronto político-epistêmico entre os karaí e os missionários não terminou, embora o uso da força tenha sido a saída encontrada pelos colonizadores para impor seu projeto colonial. A resistência político-epistêmica se manteve através de várias estratégias. Hoje, a insurgência em curso protagonizada pelos movimentos sociais – principalmente aqueles organizados por povos

originários camponeses e afro da América do Sul – representa a continuidade desse embate iniciado há mais de cinco séculos e se reflete nas iniciativas que visam refundar o Estado através de mudanças que promovam a descolonização de suas estruturas; por isso, tais movimentos apostam na interculturalidade. Para tanto, é importante compreendermos a distinção entre multiculturalidade, pluriculturalidade e interculturalidade, expressões que têm significados diferentes e origens distintas.

Embora as expressões multicultural e pluricultural sejam frequentemente utilizadas como sinônimas, servindo para descrever realidades de diversidade cultural e reivindicar o respeito e a tolerância nas relações, diferenciam-se em suas genealogias e significações. O primeiro foi criado em países do Norte dentro da lógica do relativismo cultural em que se faz a constatação da sociedade diversa, mas sem que haja inter-relações entre os diferentes agrupamentos sociais. O uso globalizado do termo serve como justificativa para a elaboração de políticas inclusivas, de inspiração neoliberal, que se propõem a inserir as populações consideradas excluídas nas relações de mercado, porém sem atacar as inequidades e desigualdades estruturais. O conceito de pluricultural é mais utilizado nos países do Sul, sobretudo na América do Sul e caracteriza as sociedades com predominância de povos originários, povos afrodescendentes e populações tradicionais onde o processo de mestiçagem desempenha importante papel nas conformações sociais e nas relações interpessoais e intercomunitárias, ainda que estas não ocorram de maneira mais aprofundada.

Por sua vez, a interculturalidade propõe transformações políticas, econômicas, socioculturais e epistêmicas com o intuito de realizar grandes transformações sociais, razão pela qual se constitui numa das fundamentações teóricas da luta pela refundação do Estado protagonizada pelos movimentos sociais sul americanos:

A interculturalidade, entendida desde sua significação dada pelo movimento indígena, aponta mudanças radicais a esta ordem. Seu afã não é simplesmente reconhecer, tolerar, nem tampouco incorporar o diferente dentro da matriz e estruturas estabelecidas. Pelo contrário, é implodir desde a diferença nas estruturas coloniais de poder como desafio, proposta, processo e projeto; é reconceitualizar e refundar estruturas que põem em cena e em relação equitativa lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar, atuar e viver. Assim, sugere um processo ativo e permanente de negociação e interrelação onde o próprio e particular não percam sua diferença, mas tenham a oportunidade e a capacidade para aportar desde a diferença a criação de novas compreensões, convivências, colaborações e solidariedades. Por isso a interculturalidade não é algo dado, mas algo em permanente caminho, insurgência e construção (WALSH, 2008, p. 134).

Portanto, na perspectiva de se contemplar o pluralismo bioético, deve-se entendê-lo não enquanto mera formalidade na qual o simples fato de agregar a palavra plural à bioética supõe-se seja solucionado o problema das diferenças. Para que o pluralismo bioético aconteça de fato, a diferença deve ser encarada como parte constitutiva da episteme e a interculturalidade crítica

enquanto pedagogia, na qual a prática se confunde com o próprio interculturalizar.

Considerações Finais

O esforço empreendido ao longo desse texto teve como propósito defender a ideia de que a Bioética Urbana deverá fazer uma opção político-epistêmica pela periferia, definindo essa como seu lugar preferencial de produção de saber. A preferência não exclui outros lugares, mesmo aqueles que se localizam no centro, mas indica quem serão os protagonistas do diálogo que se pretende estabelecer. Tendo definido um locus protagônico e os interlocutores preferenciais, torna-se possível construir pontes de comunicação interepistêmicas e interculturais, estabelecidas com base em princípios de equidade e reciprocidade.

Essa aposta tem como finalidade possibilitar pensar e construir reflexões bioéticas numa perspectiva global e pluriversal, capaz de contemplar as pluralidades morais, éticas e culturais existentes no Planeta. Como observam Ferrer e Álvarez (2005, p. 33), “Na realidade, o surpreendente não é o pluralismo dos conteúdos morais, mas a universalidade da moralidade como estrutura do ser humano. O fato moral é onipresente na experiência humana”. Portanto, o desafio principal é construir os instrumentos que possibilitem os exercícios dialógicos que favoreçam a busca e a construção de consensos. Nesse sentido, a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Organização

das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) é um subsídio importantíssimo, em especial no que se refere ao “respeito pela diversidade cultural e pluralismo” como estabelece o artigo 12. O desafio está na sua aplicação às realidades locais, nesse caso, cada lugar aportará com seu conteúdo específico, com suas moralidades culturalmente amalgamadas, mas tendo em comum um indicador ético que poderá ser comum a todos os lugares: o dever de fazer.

Os autores que se posicionam contra essa perspectiva, a exemplo daqueles que expuseram e fundamentaram seus argumentos na já comentada publicação organizada por Engelhardt, o fazem de maneira responsável, com a preocupação de não frustrar possíveis expectativas pela busca de consensos bioéticos inatingíveis de acordo com suas concepções. Essa precaução é compreensível se considerarmos as tentativas não exitosas em busca de uma ética global, como aquela feita por Hans Küng (1996). Contudo, como já afirmado anteriormente, o processo de globalização impõe a todas as comunidades morais, independentemente de sua localização no globo terrestre, desafios éticos que são inerentes ao próprio projeto globalizador. Assim sendo, não há como a bioética se omitir dessa tarefa de tentar encontrar formas de enfrentar tais desafios.

Contudo, não se podem negar as assimetrias criadas pelos vários projetos de colonização, o que resultou na constituição de um sistema de poder mundial que promove a desigualdade e divide o mundo entre nações dominadas e nações dominadoras, estabelecendo ainda um gigantesco fosso cultural entre

os povos autodeclarados superiores e aqueles por estes classificados como inferiores. Isso demanda, antes de tudo, assegurar as condições de diálogo para todos os sujeitos envolvidos, respeitando-se as especificidades culturais.

Por essa razão, o problema maior para a construção de consensos bioéticos não reside somente na diferença cultural, mas também, e principalmente, nas injustas relações de poder e nas desigualdades historicamente construídas que dão sustentação ao injusto Sistema Mundo Capitalista. Diante disso, uma Bioética Urbana gestada no Musseque do Mundo não poderá se esquivar de enfrentar as questões de ordem estrutural que subjazem a todo e qualquer debate ético.

Referências bibliográficas:

Dussel, Enrique. (2002), *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

Benzaquen, Júlia Figueredo. (2011), *As vozes-saberes do musseque do mundo: ampliar a audição a partir de uma leitura de Luandino Vieira*. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/ecadernos/media/documentos/ecadernos2/Julia%20Figueredo%20Benzaquen.pdf>. Pesquisa realizada em 11 de março.

Berlinguer, Giovanni. (2004), *Bioética Cotidiana*. Tradução de Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 212-213.

Césaire, Fernand David Aimé. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Castro-Gomez, Santiago. (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* 1ª ed. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Clastres, Pierre. (1978), *A Sociedade Contra o Estado: pesquisa de antropologia política*; tradução de Theo Santiago, 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Dirlik, Arif. (2001), *Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place*. In: Prazniak, Roxann and Dirlik, Arif (eds.) *Places and Politics in an Age of Globalization*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Engelhardt, Hugo Tristram Jr. (2012), *Bioética Global, o Colapso do consenso*. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana – Centro Universitário São Camilo.

_____ (1986), *The foundations of bioethics*. Oxford : Oxford University Press.

Escobar, Arturo. (2005), *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (Org). Colección Sur Sur, Clacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro. p.133-168. Disponível em World Wide

Web:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf>.

Pesquisa realizada em 28 de março de 2013.

Escobar, Arturo. (2014), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, p. 145.

Ferrer, José Jorge. Álvarez, Juan Carlos. (2005), *Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas na bioética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola.

Foucault, Michel. (1999), *Em Defesa da Sociedade*. Curso no College de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes., 1999.

Potter, Van Rensselaer. (1988), *Global bioethics: building on the Leopold Legacy*. Michigan: Michigan State University.

Segato, Rita Laura. (2006), *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos humanos*. *Mana*; 12(1):207-236, p. 230.

Sousa Santos, Boaventura De. (2002), *Toward a multicultural conception of human rights*. In: B. E. Hernández-Truyol (org.), *Moral imperialism. A critical anthology*. Nova York: New York University Press. 2002b. pp. 39-60

TOSTA, Lena Tatiana Dias. (2011), *Iogues dissidentes: pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória*. [Tese] (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília (UnB).

Walsh, Catherine. (2008), *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. *Tabula Rasa* 2008 [131-152], p. 134. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>. Data de consulta: 4 de janeiro 2015.

Wolkmer, Antônio Carlos. (2003), *Pluralismo jurídico: novo paradigma de legitimação*. *Mundo Jurídico [periódico online]* 2003 [acessado 2012 jan 15]; 10 p. Disponível em: www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto302.rtf.



Dimensões Coloniais da Urbanidade Moderna: desafios para Bioéticas Latino-Americanas

Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília (Brasil)
wandersonflor@unb.br

Introdução

Muito embora não se possa defender um modelo único, ou mesmo um conceito unívoco de cidade, podemos observar que há algumas constantes mínimas que caracterizam o fenômeno urbano na contemporaneidade. Essas constantes apontam para experiências políticas, culturais, econômicas, arquitetônicas, espirituais e existenciais (Munford, 2008) que se estabelecem a partir de múltiplas e complexas relações com o espaço e com a mutação deste em territórios habitados por diversos sujeitos – que não são necessariamente prévios a esses territórios – e por distintos modos de construir subjetividades (ou destruí-las).

Face à ultra complexidade de abordar o vasto tema da urbanidade, escolho a estratégia de recortá-lo, sob o risco – assumido, confesso e intencional – de parcialidade, desde um viés político de percepção da experiência

urbana, para pensá-la desde o prisma dos estudos críticos da colonialidade. Estes estudos têm como eixo experiencial de pensamento a América Latina em suas dimensões históricas, recusando-se, assim, a afirmação de propostas conceituais que se pretendam universais, desenraizadas de um lugar. Ao afirmarem a América Latina como *locus* do pensamento, desde o qual as análises sobre questões políticas, econômicas e culturais são realizadas, esses estudos buscam uma estratégia de descolonização do conhecimento, do pensamento e da vida, convocando outros olhares, outros pensares e outros sentires para uma interlocução com o pensamento que foi hegemonizado pelas estratégias políticas da Modernidade. Os tempos modernos são os balizadores históricos dessas orientações analíticas, buscando compreender como o nosso tempo é atravessado por uma historicidade marcada por processos múltiplos que refundaram a experiência e as relações com a própria vida.

As imagens de vida (e seus impactos nas diversas dimensões da saúde, entendida em sentido amplo, que abarca, sobretudo, o conceito de *qualidade de vida*) são os esteios para a discussão bioética latino-americana. Como essas imagens estão em disputa, em discursos que vão desde os direitos humanos até a biologia, tomamos o cenário político dessa querela, no que diz respeito ao solo urbano, no qual a maior parte dos conflitos bioéticos estão inseridos, quando pensamos a bioética desde a abordagem da bioética urbana. Ao acercar-se desse último campo, nos diz Erick Araujo (2015): “Ao equacionar as relações assimétricas, nas quais certas ações humanas podem acarretar transformações

reconhecidas como significativas e/ou irreversíveis em outros modos de existência, a bioética atual tem seu campo de atuação voltado – necessariamente – para os problemas urbanos” (p. 99).

O cenário urbano, assim, nos apresenta *desde* a América Latina, um dos grandes desafios para pensarmos questões bioéticas. A experiência urbana moderna ativou novos modos de vivenciar as relações de gênero, raça, sexualidades, culturalidades e territorialidades, entrelaçados pela inauguração de uma gestão da vida material que introduz a vida nos circuitos de produção, não apenas como produtiva, mas também como produzida.

A partir de um contraste com esses tópicos vistos desde os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas no Brasil – que em seus processos de resistência e enfrentamento ao racismo, recobram outras relações com a cidade, desde uma outra disputa sobre as imagens de vida –, este texto buscará elencar alguns pontos de interlocução desde os quais se possa contribuir para a construção de uma bioética urbana latino-americana engajada em uma luta descolonial. Tecer outros horizontes de sentido para que, a partir dessa territorialidade fronteiriça, típica das experiências descoloniais na atualidade, possamos munir perspectivas bioéticas com ferramentas para a reflexão dos conflitos morais envolvendo as dimensões urbanas em que nosso continente se situa, em relação com os “outros” da urbanidade. Como as bioéticas latino-americanas pouco têm dialogado com essas vozes, pensamos que essa possa ser uma interessante maneira de ampliar o

diálogo descolonial em bioética, recentemente iniciado pelas bioéticas na América Latina (Flor do Nascimento, Garrafa, 2011).

O cenário moderno/colonial de transformação do espaço

De modo geral, o Ocidente narra a Modernidade como o período histórico que transforma as complexas teias das relações humanas, colocando-as como experiências guiadas pela racionalidade na busca do progresso, do avanço, das liberdades, da emancipação, do desenvolvimento, da civilização; os estudos críticos sobre a colonialidade, por sua vez, pensam que a Modernidade, quando vista desde a perspectiva política ancorada nos processos políticos envolvidos no “surgimento” da América Latina, funde-se com o surgimento de duas importantes estruturas surgidas após o Renascimento: o capitalismo e a colonialidade (Escobar, 2003).

O capitalismo, como sabido, promoveu uma complexa modificação nas relações de produção, envolvendo tanto a relação dos seres humanos com a natureza como os modos como as próprias pessoas interagem entre si. Este modo de orientação econômica provoca e demanda profundas transformações nas subjetividades e nas relações humanas com o espaço. Um dos primeiros movimentos de mudança na relação com o espaço é a transformação nas relações entre campo e cidade e dos sujeitos que vivem em ambos os espaços. Embora essas relações não tenham se homogeneizado em um nível

global, as esferas econômicas começam a demandar de modo diverso cada um desses espaços. E, com isso, severas transformações acontecem (Grosfoguel, 2006).

Concomitantemente ao surgimento do capitalismo, algumas estruturas nacionais aventuram-se pelo mundo para ampliá-lo. As Grandes Navegações, primeiro grande projeto imperialista da Modernidade, iniciam transformações nas fronteiras do mundo “conhecido” e nas relações de poder que se estabeleciam entre as diversas regiões mundiais. Os padrões de poder que surgem durante o colonialismo, iniciado do século XV, desdobra-se, ainda hoje, naquilo que Aníbal Quijano (2005) chamou de colonialidade.

Este padrão de poder, com pouco mais de quinhentos anos, surge, portanto, ao mesmo tempo em que a Modernidade, o capitalismo e a conquista desse território hoje conhecido como América Latina. Estrutura-se através de uma articulação complexa de forças de dominação por intermédio das quais as populações originárias dos continentes americano – em especial da América Latina e Caribe – e africano foram submetidas. Essas relações estavam eivadas de ideias sobre os diversos povos que passariam a ser vistos como diferentes e essa diferença marcava lugares diversos em uma nascente hierarquia global.

Os povos colonizados foram vistos em uma relação de inferioridade (racial, cultural, econômica, epistêmica etc.) em relação aos povos colonizadores. Essa submissão, além de econômica e militar, acabou por modificar as imagens de vida, os modos de ser, as formas de

conhecimento, tornando as formas de agir e conhecer do colonizador o padrão desde o qual as condutas e pensamento dos outros povos seriam avaliados em uma escala hierárquica, promovendo com isso uma colonização do imaginário.

Houve também uma profunda modificação nas relações com a autoridade coletiva e o trabalho, que passam a ser gerenciadas por meio do agenciamento de uma ideia naturalizada de hierarquia entre as populações envolvidas no processo de dominação, através da ideia de raça que, pela primeira vez na história, funciona como um sistema de classificação global dos povos.

Assim, além de controlar, dominar fisicamente os povos colonizados, naturalizou-se o imaginário cultural europeu como padrão de relação com o mundo e com a subjetividade, escalonando modos de conhecer, ser, desejar e agir. O modelo “ocidental”, torna-se, desse modo, universal, forjado nas malhas coloniais, e denominado ora como “processo civilizatório”, ora como desenvolvimento (Quijano, 2000).

Dito de outro modo, a colonialidade é o modo de exercício do poder que funciona pelo acionamento de uma gramática de hierarquias opressivas que tem na raça – entendida aqui como uma ideia política produzida pelo racismo, como estratégia de naturalização de relações de opressão – sua estrutura e sua maneira de distribuição da violência, pela criação de alteridades violáveis. A violência, simbólica e material, é uma das marcas mais visíveis da colonialidade, embora revestida de discursos desenvolvimentistas (Dussel, 1993).

Estas transformações modernas das relações mundiais de poder, não deixaram as relações com o espaço, com o território e com a cidade incólumes. Se em um plano internacional, os territórios entram em um jogo político de destituições, conquistas, construções de novas cidades, profundas modificações em algumas já existentes e destruição de outras, na dimensão experiencial, a própria cidade, e as relações estabelecidas com ela, também reverberarão as dinâmicas do poder colonial e os processos históricos de resistência a elas (Delgado, Ruiz, 2014).

Entre a colonialidade da vida e a colonialidade do urbano

As experiências modernas urbanas, no Brasil e no restante da América Latina, foram erigidas sob a égide da escravidão. As primeiras e as principais cidades fundadas após a chegada dos europeus em nosso continente foram cidades escravistas (Sales Júnior, 2014). Parte das populações originárias destas terras, assim como as populações africanas para cá sequestradas, habitam esses espaços que surgem desde e em torno da prática do racismo colonial escravagista, marcadas, portanto, por uma estruturação do tecido social em torno de uma hierarquia social que subalterniza os povos escravizados.

Combustível e motor dessas cidades, o racismo passa a operar também como matriz de sentido para as relações que estruturam toda a sociedade que permeiem essas cidades, de modo que não se possa ver as relações raciais

fora do campo da dominância nas espacialidades. Tanto no campo opressivo, como no dos processos inventivos de contraposição política, cultural, religiosa, histórica, as relações raciais subjetivaram e posicionaram sujeitos em uma específica relação com o contexto no qual a raça funcionava como um marcador de uma posição nas relações sociais que se passaram na cidade e performaram o espaço urbano (Santos, 2012).

Vidas que eram experimentadas em outras territorialidades, passam a ser vividas em registros hierárquicos opressivos, obedecendo – e resistindo – a uma lógica que torna as vidas não apenas diferentes, mas também valoradas de maneiras distintas, de modo que nem todas elas teriam a mesma dignidade ou importância. A este processo de transferência ou projeção da lógica político-econômica colonial para o âmbito da experiência vital, chamei de *colonialidade da vida*, justificando a dominação e exploração (Flor do Nascimento, 2010, p.112).

A criação de vidas colonizadas tem na cidade moderna seu palco fundamental. Não porque todas as pessoas passariam a viver em cidades, mas porque as cidades passam a ser o lugar-referência para o modo de vida desenvolvido ou em desenvolvimento. A vida no campo ou nas florestas estariam hierarquicamente a serviço do progresso e do desenvolvimento que se experimentaria primordialmente nas cidades. Temos aqui uma primeira imagem daquilo que foi chamado por Walter Mignolo (2003) de *diferença colonial*, fazendo com que aquilo que se vive no campo e nas florestas não seja apenas diferente, mas inferior ao que está na cidade, por meio

de uma espécie de gramática hierárquica da experiência vital.

Esta gramática funciona por meio de oposições dinâmicas entre um lado hegemônico e um lado subalterno dessa diferença colonial. Se, no tocante à espacialidade, a identificamos em uma oposição entre cidade, campo e floresta, podemos notá-la, também, modulando relações no interior dessas esferas polarizadas; de maneira que há também posições hierarquizadas vivenciadas, desde a experiência colonial, no interior do campo e floresta e, também, no interior das cidades, fazendo com que possamos encontrar posições hegemônicas e subalternizadas no interior das zonas rurais e, sobretudo, das zonas urbanas, nas quais é possível perceber um nítido escalonamento das relações, em que camadas de desigualdade operam não apenas demarcando lugares específicos no espaço urbano para os diferentes grupos hierarquizados, mas promovendo criações e reproduções de subjetividades desiguais.

A própria noção do par centro-periferia, mesmo quando funcionando mais geopoliticamente que geograficamente, é uma mostra de como essa diferença colonial funciona no interior das malhas urbanas, fazendo com que vidas tenham importâncias diferenciadas a depender de que lugar ocupem. E é possível, ainda, perceber centros hospedados no interior de periferias e periferias funcionando instaladas em regiões dos centros.

Menos que estabelecer lugares indefinidamente fixos

para os sujeitos na vida urbana, a instalação dessa hierarquia opressiva performa dinâmicas de relação, posicionando as pessoas em espaços de vulnerabilizações que funcionam em fluxos, nem sempre perceptíveis a um primeiro olhar, pois esta é uma lógica que estrutura modos de ser, apagando sua função de força produtiva. E, com isso, muitas vezes naturalizamos as desigualdades no espaço urbano como um mero reflexo das desigualdades econômicas, não percebendo a matriz colonial/racial dessa distribuição de espaços, como se as divisões urbanas fossem apenas um modo da separação da sociedade em classes (Grosfoguel, 2006).

A colonialidade da vida afeta não apenas as relações humanas, mas também toda a geodinâmica do espaço, fazendo com que imagens de natureza, imagens de cultura, dinâmicas de consumo, estejam todas sujeitas a esse escalonamento hierárquico opressivo. O mundo mesmo torna-se um espaço a ser explorado, em uma reprodução das lógicas que findam por criar alteridades violáveis e violadas a serviço de um desenvolvimento *nunca sustentável*.

O argumento de Delgado e Ruiz (2012) – para quem as explicações foucaultianas e marxistas sobre as relações entre espaço e poder são limitadas quando consideram apenas uma abordagem abstrata das conexões múltiplas entre poder e saber desde a perspectiva ocidental – propõe uma triangulação entre aspectos coloniais do poder, do saber e do ser através do que os autores chamaram de “colonialidade territorial”, que considera os modos locais de produção de amoldamentos do poder que estruturam o espaço, sempre desde essas hierarquias

coloniais ou em oposição a estas.

Partindo dessa percepção, pensamos que, ao observarmos as dinâmicas que se constituíram em espaços racializados, como as cidades modernas na América Latina, notamos que as relações entre ser, poder e saber, na conformação das relações sociais, resultam em uma *colonialidade do urbano*, que faz da cidade o *locus* de operação do poder colonial, mas não ao modo de uma superfície asséptica, mas ela também criada e instanciada, para produzir e reproduzir subjetividades colonizadas pela lógica moderna racializada. E esta lógica tende a se proliferar para fora da cidade, atingindo, de maneira modulada e matizada, também as relações com o campo e a floresta, que embora tenham modos distintos de experimentar o território, passam, cada vez mais, a atender demandas dessa cidade colonizada e colonizadora.

Nesse sentido, há uma conexão íntima entre a colonialidade da vida e a colonialidade do urbano na América Latina. Compreender os conflitos que envolvem a vida, portanto, implica em saber de que maneira as relações de poder funcionam sob a regência dessa estrutura política que rege o espaço urbano, pois é urbanamente que essa vida colonizada é constituída e reproduzida.

Pistas afro-brasileiras para descolonizações urbanas

Ao mesmo tempo em que, brevemente, vim descrevendo

a tessitura da cena urbana moderna como espaço da reprodução da colonialidade, aponte para o fato de que experiências de resistências se deram e se dão. No tocante ao racismo, diversos foram os processos de resistência formados pelos chamados povos tradicionais na história da colonização da América Latina. Povos indígenas e a população negra não assistiram passivamente a seu martírio. As estratégias de “contra-colonização” (Santos, 2015, p.20) foram presentes em toda a história dos maus-encontros coloniais e, aqui, gostaria de pensar em como a percepção que parte da população negra, na organização dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, sobretudo em torno dos terreiros de candomblé, se apresenta como um desses movimentos estratégicos que enfrentam a colonialidade do urbano, buscando, ainda, possibilidades de interação entre essas resistências e a bioética latino-americana.

Os candomblés são organizações comunitárias que se constituíram no Brasil, na passagem do século XIX para o XX, herdando processos de resignificação política e cultural anteriores, articulando elementos da cultura africana, indígena e ocidental (Flor do Nascimento, 2017). Comumente conhecidos por sua dimensão religiosa, os candomblés, muito mais que isso, carregam consigo um modo de vida que se recria a partir da experiência colonial escravagista como estratégia para a manutenção de valores, crenças, saberes e práticas que, não obstante conhecerem outras experiências histórico-culturais, fazem prevalecer elementos africanos em sua constituição (Flor do Nascimento, 2016a).

Constituídos no Brasil, inicialmente, nas fronteiras

entre o urbano e o rural, os candomblés estabeleceram uma relação de resistência à ocupação dos espaços que estavam racialmente marcadas pela colonialidade do urbano. A primeira marca desse processo está na própria nomeação dos espaços, que se chamam *terreiros* ou *roças*, independentemente de ocuparem ou não o espaço rural. Nas palavras de Muniz Sodré (2002), as “comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade” (p.19).

Essa continuidade estaria vinculada com a afirmação de sentidos, saberes e crenças variadas e, estavam inexoravelmente vinculadas ao espaço. O terreiro estaria incrustado no coração do urbano para nele introduzir uma fissura, tornando possível um *entremundos*, capaz de preservar elementos que impedissem a destruição total das identidades criadas e herdadas no/do velho continente negro. Não se trata da constituição de um gueto, onde saberes e valores seriam protegidos, mas de criar habitabilidades nas fronteiras entre o mundo colonial e um projeto de “mundo perdido” a ser retomado, mantido por meio de uma recriação.

Neste espaço, a relação com a cidade seria modificada. Embora a paisagem urbana que se avizinha siga, materialmente, a mesma, os modos como os participantes da comunidade candomblecista lidam com esse espaço já não pode ser mais a mesma. Neste *entremundos*, as ruas, as encruzilhadas, os mercados, os cemitérios, os hospitais, tribunais, entre outros espaços,

passam a ser habitados por seres humanos que são constituídos e acompanhados por uma ancestralidade que lhes faz ocupar esses lugares *como se fossem* outros. A presença dos mortos e das divindades em tudo o que existe atribui outros significados para a experiência urbana, apontando para modos de ser e de se relacionar que herdam dos mundos africanos e indígenas outras abordagens.

Mundos nos quais todos os elementos existentes são totalmente interdependentes e interconectados, atravessados por uma força vital que tudo habita e constitui e que está em incessante fluxo. A própria vida é um fluxo em que todos os elementos da existência do mundo estão em jogo, indefinidamente. E, nesse cenário, os conflitos são inevitáveis. E aqui, o que salta à percepção é exatamente o modo de lidar com os conflitos. Se a força vital que tudo atravessa e constitui está em constante dinâmica, causando conflitos, o conflito é, ele mesmo, constitutivo. Mas a decisão sobre os modos como esse conflito é experimentado é, sempre e ao mesmo tempo, coletiva e individual. Podemos potencializar a vida e a comunidade através desses conflitos ou vertê-los em destrutivos.

O critério geral (mas não universal) de avaliação da conduta humana consiste em interrogar se o modo como o conflito foi tratado (já que ele sempre está *aí*) contribuiu para o fortalecimento e manutenção da comunidade ou para seu enfraquecimento e destruição. Há uma nítida primazia ontológica da comunidade em relação às pessoas individuais, mas não uma contraposição. É preciso notar que, para a percepção africana tradicional

de mundo, em decorrência da interconexão fundamental entre todos os existentes, tudo o que atinge alguma coisa ou alguém, inevitavelmente impacta todo o complexo articulado da existência: para o bem e para o mal (Flor do Nascimento, 2016b).

Assim, o marco básico da vida é comunitário, é a presença de alguém em uma comunidade. E esse marco nos faz interrogar sobre a saúde, a doença, a alegria, a tristeza, a realização ou o infortúnio, a prosperidade ou a pobreza. O parâmetro nunca é meramente individual, mas na relação entre a pessoa e a comunidade. Nesse sentido, cuidar de alguém significa cuidar da comunidade.

Esta comunidade é formada não apenas pelas pessoas que cotidianamente percebemos, mas também pelas pessoas que já viveram e estão mortas, pelas que ainda não nasceram, pelas divindades e pela própria natureza. Esta última é entendida como agente – e jamais mero recurso a ser instrumentalizado pelos humanos – e com quem estabelecem-se relações de trocas intensas para a manutenção da própria existência (Sodré, 2002).

E nesse contexto, em que a existência nos demanda a ter como pronome primordial o *nós*, as relações com a alteridade ficam completamente secundarizadas, se existentes. A relação é mais pensada entre amigos e inimigos, entendendo os primeiros como aqueles que contribuem, de algum modo, para o fortalecimento da comunidade, mesmo entre conflitos, e os segundos como aqueles cujas ações, saberes, ou valores ameaçam a comunidade. E, concretamente, a comunidade é o terreiro e seu entorno familiar. A vida na cidade passa

por estabelecer negociações complexas com amigos e inimigos para que a vida mesma siga o menos impactada quanto possível pelos conflitos, ou, melhor dizendo, buscando que os conflitos não se vertam em destruição.

Para que essas negociações aconteçam, são acionados os saberes ancestrais preservados e recriados na experiência *entremundos*, sempre em diálogo franco e intenso com as diversas partes envolvidas nos conflitos, na tentativa de buscar o melhor modo possível de viver, ou de viver bem, diante da percepção de que uma vida sem conflitos não existe. Esta é uma forma de resistir a um modo de vida imposto pela modernidade colonial que mortifica a existência de alguns grupos humanos, torna a natureza em recurso e instrumentaliza a história e os saberes a serviço da dominação.

A cidade é vista, assim, como espaço de encontros e desencontros, no qual devemos buscar, tanto quanto possível, encaminhar os conflitos para a o fortalecimento e manutenção da vida comunitária, o que passa pela proteção e cuidado com as pessoas individuais e com os outros elementos que compõem a comunidade.

Nesse cenário, a experiência dos terreiros apareceria como uma estratégia de descolonização por recusar, por princípio, uma hierarquia opressiva entre os modos de vida e os modos de organizar a experiência na (e pela) cidade. As hierarquias são sempre acolhidas, desde que dela não derivem práticas que sejam destrutivas para os sujeitos nelas envolvidas. Contra-coloniza-se a hierarquia, colocando-a a serviço do cuidado da comunidade (Santos, 2015). Busca-se a descolonização

da relação com a cidade, pelo diagnóstico *entremundos* de que ela foi erigida, na Modernidade, em moldes coloniais e que é preciso, em resistência, construir redes de acolhimento que enfrentem os efeitos destrutivos que se vivenciam nas cidades. Povoam-se as cidades de elementos advindos das culturas africanas e indígenas que não foram acolhidas pelo modelo urbano colonial, fazendo explícita uma pluralidade de sujeitos que é vista como benéfica para a produção de um mundo em que a diversidade de narrativas, percepções, projetos de futuro não é um problema em si, mas que pode tornar-se na medida em que abandonamos o cuidado e o acolhimento (Machado, 2003).

Considerações finais: para uma bioética urbana descolonial

O contexto latino-americano demanda que os problemas bioéticos sejam vistos não apenas desde a abordagem biomédica, mas, e sobretudo, atentas aos rastreios que o racismo colonial inseriu na história de nossa região, observando os aspectos socioeconômicos, raciais, de gênero, entre outros (Oliveira, 2006).

Acompanhando a argumentação de Erick Araujo (2015), percebemos que “a cidade desponta como elemento ativo na produção de conflituosidade, condicionando e sendo condicionada pelas inter-relações e pela relação antrópica” (p. 99), sendo o espaço urbano, portanto, elemento fundamental a ser considerado para a avaliação dos conflitos pelos quais se interessa a bioética.

Uma proposta descolonial para uma bioética urbana latino-americana nos conchama a tomarmos como urgente, emergente, inescapável a consideração de olhares plurais sobre a experiência nas cidades, considerando as estratégias de resistência criadas pelos terreiros de candomblés e pelos outros povos e comunidades tradicionais às colonialidades da vida e urbana.

A discussão aqui colocada é apenas um convite, para ouvirmos essas outras vozes, pouco conhecidas e pouco convocadas a participarem dos debates bioéticos de modo geral e das discussões sobre as questões urbanas. Considerando a necessidade da inclusão do horizonte demandado pela bioética urbana, conjugado com a percepção, também necessária, da perspectiva descolonial na construção de uma bioética latino-americana, proponho que nos voltemos a buscar interagir com mais atenção às estratégias construídas nos terreiros, ouvindo suas experiências, pluralizando o diálogo, de modo a fortalecer o campo de atuação que busque avaliar de modo politizado (e, especificamente, de maneira contra-colonial) os conflitos morais que envolvam a vida e a saúde.

Referências bibliográficas:

- Araujo, Erick.** (2015). Fragmentos para uma bioética urbana: ensaio sobre poder e assimetria. *Revista Bioética*, 23(1), 98-104. <https://dx.doi.org/10.1590/1983-80422015231050>
- Delgado, Yasser Farrés & Ruiz, Alberto Matarán.** (2012). Colonialidad territorial: para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización de la metrópoli. Notas desde la Habana. *Tabula Rasa*, 16, 139-159.
- _____ (2014). Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción. *Polis*, 37, 1-19. Recuperado de <http://polis.revues.org/9891>
- Dussel, Enrique.** (1993). *1492. O encobrimento do outro. A origem do mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Escobar, Arturo.** (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- Flor do Nascimento, Wanderson.** (2010). *Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Flor do Nascimento, Wanderson & Garrafa, Volnei.** (2011). Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. *Saúde e Sociedade*, 20(2), 287-299
- Flor do Nascimento, Wanderson.** (2016a). Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, 13, 153-170.
- Flor do Nascimento, Wanderson.** (2016b). Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. *Prometeus. Filosofia em Revista*, 9, 231-245.
- Flor do Nascimento, Wanderson.** (2017). Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. *Revista Calundu*, 1, 21-36.
- Grosfoguel, Ramón.** (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y

colonialidade global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48.

Machado, Vanda. Descobrimos os caminhos do renascer. Em Silva, José Marmo da (Org.), *Religiões Afro-brasileiras e saúde* (pp. 122-132). São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão.

Mignolo, Walter. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: EdUFMG.

Oliveira, Fátima. (2006). Condición socioeconómica, de género y raza/etnia en las investigaciones biomédicas. Em Keyeux, Geneveva; Penchaszadeh, Victor; Saada, Alya (Coords). *Ética de la investigación en seres humanos y políticas de salud pública*. Bogotá: Unesco. Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Genética.

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidade del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

Quijano, Aníbal. (2005). Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, 19(55), 9-31. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>.

Sales Júnior, Ronaldo Laurentino de. (2014). O terreiro e a cidade: Ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. *Estudos de Sociologia*, 2(20). Recuperado de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235560/28527>.

Santos, Antônio Bispo dos. (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI.

Santos, Renato Emerson dos. (2012). Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. Em Santos, Renato Emerson dos (Org.), *Questões urbanas e racismo* (pp. 36-67). Brasília, Brasil: ABPN.

Sodré, Muniz. (2002). *O terreiro e a cidade: a forma social negro-africana*. Rio de Janeiro: Imago.

Capítulo

2

Bioética Urbana

GÉNERO

Bioética urbana desde el sur global

Territorialidades bioéticas emergentes



Governança, Gênero e Cidade : o lugar da mulher nas políticas urbanas¹

Ana Carolina Brito Brandão - *Doutoranda em Direito na PUC-Rio em cotutela com a Université Paris Nanterre (Paris X).*

Este capítulo é fruto de uma pesquisa que investiga a elaboração mais recente de propostas de políticas urbanas voltadas para mulheres. O objetivo é contextualizar o debate através de uma revisão bibliográfica sobre as transformações pelas quais passa a cidade pós-industrial para se tornar central a projetos de governança, o que lhe confere um novo status, assim como uma nova gama de atribuições. Analisaremos este processo desde uma perspectiva de gênero para compreender de que maneira as mulheres experienciam essas transformações, organizam-se politicamente e tornam-se alvo de políticas urbanas específicas (a não homogeneidade do referido grupo social e suas experiências é considerada ao longo do texto). Este estudo situa o gênero como uma

¹ Esse artigo foi realizado durante o estágio doutoral na Université Paris X graças ao financiamento concedido pelo programa CAPES-COFECUB.

lente metodológica para a teoria social e a compreensão das relações de poder. Não é apenas um foco na situação específica do sujeito feminino, em oposição aos homens. O gênero como categoria de análise permite pensar como os modos de constituição social da diferença sexual, articulados com outros marcadores que também formam corpos e subjetividades, estruturam a organização social, o poder, as instituições e as relações (SCOTT, 1995).

Tendo em vista que a bioética pretende analisar e avaliar ações – assim como suas consequências e justificativas – que impactam a vida, por meio dessa lente metodológica que é o *gênero*, pode-se ver que a distribuição dessas ações e de suas consequências pelo campo social não é indiferente aos modos pelos quais se produzem e se materializam a diferença sexual na nossa sociedade. E como, aqui, o caso é de fomentar a construção de uma bioética urbana, trata-se de ver como, em relação à cidade, o gênero é elemento estruturante do que podem ser considerados “problemas urbanos”. É possível perceber isso com a proliferação, nos últimos anos, de respostas institucionais aos debates públicos e manifestações de mulheres que reclamam o direito à cidade, denunciando a falta de moradia adequada e o assédio no espaço público. Como escreveu Lieber, a partir do caso francês, a mulher pode ter se tornado um indicador da qualidade do espaço (LIEBER, 2017), se tornando “meio” para alcançar “padrões de desenvolvimento”, e não sujeito de direito. Por muito tempo negligenciada e naturalizada, a segurança das mulheres na cidade, recentemente, tem se tornado prioridade em algumas agendas de governo e endereçada enquanto um problema de política pública.

No entanto, como algumas autoras vem apontando, quando traduzidas para este âmbito, as práticas espaciais femininas tendem a ser homogeneizadas e estereotipadas, refletindo representações de mulheres “respeitáveis” (mães e esposas) ou vítimas em potencial (HANCOCK & LIEBER, 2017, p. 18).

Para compreender essas mudanças, este texto será dividido em três partes. O primeiro situa a localização do espaço urbano no direito, apontando para o fato de que a relação entre essas duas ordens é fluida e intercambiável. O espaço, como o próprio direito, não é um material geométrico fixo, mas um produto da relação social e, portanto, historicamente maleável. Ele também constitui a realidade social, afetando a produção do direito. Na segunda parte, seguindo essa afirmação, argumentaremos que as novas dinâmicas que impulsionam as “cidades globais” alteram os conceitos de Estado e de direito. Por fim, mostramos como isso afeta o modo como as demandas dos direitos das mulheres são traduzidas em políticas no campo transnacional.

Do Direito Urbanístico ao Direito à Cidade

Até 1960, o direito urbanístico era praticamente uma consequência do planejamento, do uso do solo e do zoneamento, uma vez que o planejamento modernista concebia essa prática como uma atividade do Estado e, em razão disso, era identificado principalmente como direito público. O urbanismo era uma tarefa da administração pública que tinha que organizar o espaço como uma

totalidade, dividida em zonas e funções projetadas de acordo com uma concepção das necessidades vitais do cidadão. Esse cidadão era o trabalhador industrial cujo tempo era dividido principalmente entre lazer, trabalho, moradia e circulação (LE CORBUSIER, 2000). Elaborado com base na ciência moderna, o planejamento era visto como um conhecimento especializado, neutro e racional que deveria resolver o problema da urbanização desordenada. Foi caracterizado por forte intervenção estatal e elaboração de macroplanos diretores (WERNA, 1996). Nessa lógica, segundo Yshai Blank (2010), “há uma dupla transparência: não apenas o espaço é transparente, mas a lei também é uma ferramenta não-problemática, quase passiva para a execução do planejamento espacial” (p.5).

O final dos anos 60 expressará uma crise deste modelo do urbanismo funcionalista causada por movimentos que contestavam o caráter burocrático dos instrumentos de intervenção da cidade disciplinar. Isso ocorre na França com as manifestações de estudantes e trabalhadores, bem como o movimento sociocultural dos situacionistas, que questionou o *know-how* técnico do Estado e seus especialistas como a única fonte legítima de diagnóstico e soluções para o espaço urbano (DEBORD, 1957). Na academia francesa, esta crise é marcada pelo livro inaugural do filósofo Henri Lefebvre chamado *O direito à cidade* (LEFEBVRE, 2006).

Lefebvre criticou a forma como o planejamento moderno foi imposto como apolítico, abstraído de conflito e contradição, mas que, na realidade, reduzia a capacidade humana de criar, ao disciplinar o cotidiano

como mera reprodução da força de trabalho. Ao mesmo tempo, ele apontou que, como ideologia do capitalismo industrial, o planejamento também produziu consequências materiais, como a expulsão das classes populares do centro da cidade para a periferia, o que privou as pessoas dos bens comuns. A cidade, o lugar que os seres humanos construíram para viver, tem um valor de uso notável, ela une uma gama diversificada de atividades, produz afetos, laços sociais, troca de conhecimentos, mas também diferenças e conflitos. É, nas palavras do filósofo, “centros de vida social e política, onde se acumulam não apenas riquezas como também os conhecimentos, as técnicas e as obras (obras de arte e monumento)” (LEFEBVRE, 2006, p. 4).

Ele viu no direito à cidade a possibilidade de reapropriação humana da cidade. No livro *A Revolução Urbana*, Henri Lefebvre resumiu o significado desse direito afirmando ser “o direito de não ser excluído da centralidade e do seu movimento” (LEFEBVRE, 2008, p.135). Isso significava não ser privado da condição do sujeito da produção da própria cidade, garantindo à pessoa dita cidadã o direito de criação e desfrute do espaço social.

O conceito do direito à cidade de Lefebvre foi muito importante para a formulação de um direito à cidade a partir de uma perspectiva feminista, segundo os estudos de Ana Milena Montoya (2012) e Paula Pérez Sanz (2013). As considerações sobre “subjetividade” e “experiência” para analisar a cidade são fundamentais para questionar a noção unitária de cidadania. Elas propõem a superação de modelos idealizados de coexistência (como o

urbanismo funcionalista) - que pressupõem cidadãos homogêneos—sob os quais se ocultam diferenças sociais significativas. O foco na subjetividade e na diferença é fundamental na discussão sobre gênero, pois ambas apontam para experiências, desejos e percepções distintas no contexto da cidade.

As pesquisas e estudos sobre a relação entre gênero e espaço tiveram um crescimento significativo na década de 1980, na Europa e nos Estados Unidos. As análises buscaram identificar as razões pelas quais as mulheres não eram referência relevante nas políticas urbanas e porque houve pouca participação do gênero feminino na definição e proposição do planejamento urbano (MONTROYA, 2012). As feministas notaram a espacialização do “contrato sexual” (BERG VAN DEN, 2017, p.2) na cidade, onde as políticas desenvolvidas reforçavam noções dominantes, que opunham o trabalho masculino produtivo à reprodução social, atividade historicamente feminina, mantida distante da centralidade. Ou seja, o planejamento urbano focalizou a vida cotidiana dos homens, por exemplo, o deslocamento da casa para o trabalho, enquanto os múltiplos deslocamentos das mulheres para lidar com todo o trabalho de reprodução não eram considerados produtivos, portanto, não eram uma preocupação para os planejadores. As pesquisas demonstraram que o planejamento hegemônico não levava em consideração o cotidiano das mulheres, reforçava as hierarquias de gênero e dificultava a participação feminina na vida urbana. O local de trabalho foi projetado para ser separado das residências, o que dificultava aquelas que tinham dupla jornada (trabalho reprodutivo e produtivo).

Segurança não era um conceito que considerasse a necessidade das mulheres de circular e engajar-se social e culturalmente na dinâmica das cidades.

Em 1995, o resultado de uma pesquisa proposta pela Comissão Europeia foi a Carta Europeia para as Mulheres na Cidade (Bruxelas) que destacou doze pontos que deveriam ser considerados nas políticas urbanas para promover a igualdade de gênero. Esta carta é desenvolvida através de uma colaboração entre universidades e reflete uma investigação da condição da mulher no contexto urbano europeu. Esta carta foi então apresentada na II Conferência das Nações Unidas para o Assentamento Humano (Habitat II) em Istambul (1996) e adotada como um documento de boas práticas. Salientou-se a necessidade de incluir a participação das mulheres em todas as etapas da tomada de decisão do planejamento. Posteriormente, a Carta Internacional para o Direito da Mulher à Cidade foi desenvolvida no contexto do II Fórum Urbano Mundial em 2004, realizado em Barcelona, e contou com a colaboração do Fórum de Mulheres. Este último concebia o direito à cidade como um direito humano e coletivo, mas não incorporava uma perspectiva de gênero (MONTROYA, 2012).

Desde o Primeiro Fórum Social Mundial, movimentos sociais e organizações da sociedade civil se reuniram para discutir o direito à cidade como forma de expressar que a produção do espaço social afetava a vida de todos, assim, suas decisões, gestão e distribuição de recursos não deveriam ser unilateralmente exercidos por atores estatais ou interesses de mercado. Assim, o direito à cidade tinha o norte de ligar a tomada de decisão à

participação pública, criando instâncias para a gestão democrática das cidades, bem como para perceber que o direito à propriedade tinha que ser subordinado aos interesses coletivos, realizando igual distribuição e usufruto de recursos, ativos e serviços. Vale a pena notar que esta é uma discussão que ganhou força desde os movimentos populares urbanos que explodiram com força nos anos 70. No Brasil, por exemplo, o Movimento Nacional pela Reforma Urbana pôde incluir no projeto da nova Constituição Democrática de 1988 um capítulo sobre Política Urbana para garantir a participação democrática e a gestão das cidades, o que resultou em reformas institucionais e na criação audiências públicas, iniciativas e orientação policial, vinculando o planejamento aos direitos de cidadania.

Ao mesmo tempo, e por outro lado, como mostraremos no próximo tópico, neste período os Estados foram estimulados a reformar a administração pública para dar origem à autonomia financeira e administrativa às prefeituras, de modo que pudessem gerir o espaço urbano como forma de enfrentar o problema da crise econômica que começou nos anos 70, dinamizando o consumo e os investimentos. O chamado “planejamento estratégico” considerava que os municípios deveriam poder fazer “parceria criativa” assumindo contratos com agentes privados, como empresas multinacionais, instituições supranacionais e bancos, de forma a aumentar a circulação de capitais (HALL, 2013). Para tanto, os Estados deveriam buscar mecanismos de desburocratização para facilitar essas parcerias por meio da flexibilização da legislação trabalhista, ambiental e urbana. Isso vai refletir em várias áreas, como as

mudanças nos parâmetros e modelos de construção, novos instrumentos de captação de recursos no mercado financeiro, parcerias público-privadas e construção de operações urbanas consorciadas, indicando um caráter mais contratual à gestão urbana (AUBY, 2013).

Percebe-se então, nesta breve apresentação, como as dinâmicas da produção social do espaço urbano rearranjam as estratégias do direito e seus usos, funcionando, também, ao contrário. Não é uma relação estreita nem estática entre essas ordens, mas sim uma mudança que invoca a percepção de novas estratégias e movimentos em suas interações.

A virada espacial: do direito estatal à governança

Yishai Blank (2006), em *The World and the Cities*, defende que as cidades globais modificaram a forma como moldamos o direito, fato que ainda não foi significativamente considerado pelos juristas e teóricos do direito. Embora não formalmente reconhecido na esfera internacional na forma de personalidade jurídica, uma vez que o próprio fundamento de tal instância é baseado na soberania dos Estados-nação, as localidades, na prática, têm sido atores importantes na rede global, pelo menos desde 1990. Como o autor coloca, as localidades assumem uma série de obrigações e são chamadas a obedecer a padrões e normas produzidos no contexto da esfera transnacional:

De fato, apesar de sua recusa explícita de reconhecer

diretamente as localidades como pessoas jurídicas, durante os últimos cinquenta anos (e especialmente durante as últimas três décadas), o direito internacional começou a acomodar localidades de várias maneiras que estão em clara oposição à falta doutrinária de personalidade jurídica. O direito internacional sobrecarregou locais e deveres. As localidades tornaram-se objetos de regulação global, internacional e transnacional. Os governos locais assumiram o papel de cumprimento das normas e padrões internacionais e ganharam influência como entidades políticas no cenário político mundial. Essas caracterizações bastante distintas dos locais na ordem global emergente adicionam um quadro em que as localidades são os agentes ativos da globalização ou da internacionalização (BLANK, 2006, p. 891).

Na década de 1990, agências internacionais, como o Banco Mundial e ONU-HABITAT, adotaram definitivamente a gestão corporativa das cidades como medida necessária para que os países da periferia do capitalismo pudessem ampliar a sua integração à economia globalizada, que agora primava pela requalificação do território urbano como estratégia de dinamização. A ideia de “boa governança” é refinada pela profissionalização do público, a fim de conferir “gestão eficiente” aos parâmetros do mercado. Isso implica reformas importantes na prestação de serviços urbanos, que passa por processos de privatização e transformação em objeto de consumo. De acordo com essa ideia, o problema da pobreza estaria relacionado ao crescimento econômico e, portanto, à preocupação de transformar os municípios em territórios urbanos competitivos e produtivos para batalhar por recursos no mercado mundial das cidades (ARANTES, 2004, p. 85).

Naquele momento, o Banco Mundial se dirigiu diretamente aos municípios para estimular reformas institucionais, ensinando governos locais a desenvolver planos de ação, e a criar e aproveitar oportunidades de mercado (ARANTES, 2004, p. 63). O lema foi a descentralização, particularmente no nível fiscal, que foi além e resultou na transformação de localidades em entidades autônomas capazes de assumir contratos com bancos e outras empresas privadas (e estrangeiras). A ONU, especialmente por meio da ONU-Habitat, que se transforma em um programa plenamente reconhecido em 2002, subordinado ao Conselho Econômico e Social (ECOSOC), incorpora a mesma ideologia, estimulando valores como o empoderamento e participação comunitária, mesclando os discursos em defesa das reformas institucionais para objetivos fiscais e financeiros ao processo de descentralização, que supostamente daria mais oportunidades para a organização local e autônoma:

Uma das manifestações mais lúcidas do surgimento de localidades na nova ordem mundial é o recente esforço da ONU para reconfigurar e regular a relação entre governos locais e estaduais e entre localidades dentro dos estados. Essa reconfiguração e suas justificativas estão alinhadas com as ideologias atuais que norteiam o novo projeto de governança global que muitas instituições internacionais vêm avançando nos últimos quinze anos: descentralização, reformas econômicas baseadas no mercado, democratização e empoderamento da comunidade (BLANK, 2006, p. 901).

Vale notar que essas reformas não são meras recomendações. Na verdade, as dívidas dos países do terceiro mundo com o Banco Mundial

foram renegociadas, tendo como contrapartida o comprometimento desses países a reduzir custos com provisões sociais e a reorganizar a máquina pública para permitir que as localidades realizassem parcerias público-privadas e transformassem serviços públicos em bens de consumo. A ideia estava ligada à descentralização e autonomização das cidades, para que pudessem atuar no domínio transnacional como se fossem corporações privadas (BLANK, 2006).

As Lutas das Mulheres e as Instituições Internacionais

O impacto do rearranjo neoliberal na vida das mulheres, especialmente nas mulheres negras e trabalhadoras, foi registrado por pesquisadoras que analisaram o envolvimento significativo delas em organizações de bairro nesse período (STEPHEN, 2001; SOULLIERE, 1996). Amy Lind e Martha Farmelo (1996), em um trabalho sobre a articulação das mulheres pobres em movimentos sociais urbanos como reação às medidas neoliberais e políticas de ajuste estrutural na América Latina, sinalizaram a pouca atenção que as análises sobre desenvolvimento conferiam às mudanças que afetavam fortemente a organização da reprodução social, sendo esta reconduzida à gestão do espaço doméstico. Assim, a redução de investimentos contava com uma força de trabalho silenciosa e invisível que a compensaria no dia a dia: as figuras femininas, como a mãe ou a esposa.

Ao examinar três casos de esforços das mulheres para organizar soluções coletivas para a crise econômica

e a pobreza urbana na década de 90, Lind e Farmelo chamaram a atenção para as possíveis implicações desses movimentos para políticas e estruturas institucionais. As cozinhas comunais no Peru, o movimento de mães no Brasil para denunciar a violência do Estado e as reivindicações pelo direito à moradia em muitas cidades da América Latina reuniram mulheres que historicamente realizavam as tarefas do cuidado e sentiam o aumento do ônus das responsabilidades familiares naquele momento, transformando essa situação em uma questão coletiva que resultou em resistências comunitárias. Apesar de os esforços partirem da necessidade de solucionar demandas relegadas ao âmbito doméstico e privado, a autoorganização fez com que elas emergissem como atores políticos na esfera pública, enfrentando agentes e instâncias estatais.

Neste período, as instituições internacionais, pressionadas por rede de movimentos de base formada por mulheres e influenciadas por pesquisas desenvolvidas no campo “gênero e desenvolvimento”, levam em consideração as mulheres mais seriamente como um “problema social” ao constatar a feminização da pobreza como um desdobramento das reformas institucionais. Em 1995, a Conferência de Pequim das Nações Unidas adotou oficialmente a “incorporação da perspectiva de gênero” como forma de abordar as mulheres em todas as suas agências, entendendo que tal perspectiva deveria orientar todos os programas e políticas do sistema. Isto foi ratificado pelo Secretário-Geral em 1997.

Esse giro foi marcado por um certo otimismo à vista

da formação de uma rede transnacional de movimentos feministas e da possibilidade de transpor os limites do Estado-nação para garantir direitos, transformando a mulher em ator individual ou coletivo na esfera internacional (SASSEN, 1996). No entanto, mais recentemente, teóricas feministas desenvolveram uma visão mais refinada desse processo, pois ficou claro que, embora a incorporação desses discursos tenha sido pensada como um compromisso com as questões de gênero, isso não alterou significativamente a vida de muitas mulheres, especialmente aquelas do chamado “terceiro mundo”.

Ao mesmo tempo em que as mulheres de classe média e branca começam a ocupar posições historicamente masculinas no mercado de trabalho remunerado, o que é considerado uma “revolução espacial” no século XX por sua maior participação na esfera pública (SPAIN em Van der Berg, 2017), as – não tão “visíveis” – mulheres negras e imigrantes são maciçamente incorporadas nas precárias relações de trabalho do setor de serviços (SASSEN, 1996). O que se vê na realidade é uma maior disparidade econômico-social entre as mulheres. Se, na teoria, as cidades pós-fordistas parecem ser mais “adaptadas” às famílias, com a ampliação de espaços mistos (áreas que concentram moradia, trabalho e comércio) e da oferta de serviços para o preenchimento do trabalho reprodutivo, elas ficam, cada vez, mais inacessíveis para grande parte da população. As “comodidades” das cidades com alto potencial de consumo se sustentam por meio de uma força de trabalho fortemente marcada por gênero e raça.

Já no final dos anos 90, Saskia Sassen (1996) demonstrou

que, embora as cidades globais sejam normalmente associadas a altas infraestruturas, sedes de empresas, hipermobilidade e conexões, elas também exigem uma concentração de instalações que precisam de um número considerável de funcionários no setor de manutenção, geralmente ocupado por mulheres, o que dá condições materiais para a economia operar:

No dia a dia do principal complexo de serviços dominado pelas finanças, uma grande parte dos empregos envolvidos é de baixa remuneração e manual, muitos ocupados por mulheres e imigrantes. Embora esses tipos de trabalhadores e empregos nunca sejam representados como parte da economia global, eles são, de fato, parte da infraestrutura de empregos envolvidos na administração e implementação do sistema econômico global, incluindo uma forma avançada do mesmo como finanças internacionais. O topo da economia corporativa – as torres corporativas que projetam perícia em engenharia, precisão, “techne” – é muito mais fácil de marcar como necessário para um sistema econômico avançado do que os caminhoneiros e outros trabalhadores de serviços industriais, embora esses sejam um ingrediente necessário (SASSEN, 1996, p. 19).

O que podemos observar em trabalhos de pesquisa mais recentes como de Hester Eisenstein (2016), Nancy Fraser (2013), Silvia Federici (2013) e Jules Falquet (2008) é uma visão mais crítica sobre como, em nome das mulheres, estratégias de desenvolvimento neoliberal tem passado como progressivas, mas, na verdade, aumentam as diferenças sociais entre elas, e contam com a colaboração de seus trabalhos para o alívio da pobreza. O que vemos hoje é uma convergência das críticas do passado em uma remodelação do discurso de desenvolvimento

neoliberal, na medida em que as “mulheres” são tiradas da sombra e finalmente vistas como essenciais para esse modelo de acumulação, sendo incorporadas na política e no discurso das agências multilaterais como colaboradoras que devem ser “empoderadas”, em vez de obstáculo. Embora para alguns analistas as instituições de desenvolvimento não sejam vistas como um bloco monolítico, observamos, como Jules Falquet (2008), um movimento orquestrado entre as Nações Unidas e o Banco Mundial que transpõe essas nuances. Em termos de política urbana para as mulheres, isso é ainda mais evidente, pois nos documentos que analisamos da ONU-Habitat observamos referências a pesquisas do Banco Mundial e ressonâncias às suas recomendações.

Constatamos o esforço comum para caracterizar o sujeito dessas políticas como mulheres fortemente ligadas à família nuclear, predominantemente mães solteiras, chefes de família, que cuidam das tarefas diárias de reprodução e ocupam empregos precários, especialmente no setor informal, a fim de garantir o sustento dos seus dependentes. Assim, essas agências enfatizam a natureza responsável dessas mulheres que organizam o espaço doméstico e comunitário:

Entretanto, a ampliação da análise do foco rotineiro na pobreza das mulheres nas cidades, para suas proporções de prosperidade oferece uma vantagem inesperada na medida em que chama a atenção para um hiato grande entre contribuições generificadas e resultados generificados em contextos urbanos. Enquanto as mulheres na maioria dos países em desenvolvimento contribuem significativamente para

a “prosperidade das cidades”, através da prestação de serviços essenciais, contribuindo substancialmente para o estoque de habitação urbana, provisionando economicamente para as famílias e aumentando a “qualidade de vida” em suas casas e comunidades, elas são muitas vezes as últimas a se beneficiarem (UN-Habitat, 2010,p. Viii).

Em publicação chamada *Gender in Urban Infrastructure Projects*, do Banco Mundial, realizou-se um estudo sobre um projeto de desenvolvimento de uma favela em Caracas em que as mulheres tomaram a liderança em diversas etapas como consulta à comunidade, treinamento, monitoramento das obras e dos funcionários. Essa experiência foi avaliada como positiva para futuros projetos do Banco Mundial. Foi destacado o comprometimento das mulheres em resolver os problemas das comunidades e a sua constante presença nas mesmas:

As mulheres participam significativamente no projeto através de consultas e treinamento na comunidade, bem como em seus papéis como vizinhos inspetores (os vizinhos inspetores são representantes da comunidade responsáveis pela supervisão dos trabalhos de construção), trabalhadores da construção civil e funcionários do projeto. Mais importante ainda, o estudo de caso demonstra que as mulheres podem ser atores / agentes chave na catalisação de projetos de desenvolvimento urbano por causa de seu compromisso em resolver problemas comunitários e sua presença constante nas favelas. Em outras palavras, os papéis de gênero das mulheres as tornam os principais interessados na melhoria da infraestrutura física das comunidades urbanas pobres (WORLD BANK, 2003, p. 1).

Em uma edição dedicada à crítica feminista dos discursos de desenvolvimento neoliberais, na revista *IDS Bulletin*, Cornawall, Gideon e Wilson (2008) colocam em termos de produção da nova “boa mulher”, quando apontam que os programas dessas agências passam a representar a mulher do “sul global” através da imagem da mãe protetora que transformará todos os seus ganhos em meios de manter a casa e fará todos os sacrifícios pessoais para fazer frente os aparentes efeitos colaterais dos desajustes neoliberais (CORNWALL, GIDEON, WILSON, 2008, p.5). Se antes a “boa mulher” do início das cidades industriais era representada pela imagem da esposa da família burguesa que se dedicava inteiramente à organização da domesticidade, frequentando o espaço público em poucas ocasiões e ainda acompanhada do marido; a nova boa mulher é a mãe chefe de família que dispõe de “trabalho infinito e elástico” (MIRAFTAB, 2004, p. 646) para prover.

Esses programas são normalmente considerados pela literatura sobre políticas urbanas como “ajustamento com face humana”, pois mascaram os efeitos negativos do ajuste estrutural sobre os pobres urbanos (ARANTES, 2004, p.90). No entanto, o que queremos, aqui, é abordar esses programas como parte de uma governamentalidade, enquanto práticas discursivas utilizadas para orientar o campo de possibilidades e ações de indivíduos ou grupos de pessoas. Neste caso, o engajamento das mulheres na produção das cidades. Portanto, não se trata apenas de uma forma de compensação dos efeitos “colaterais” do ajuste urbano, mas de mecanismos que intentam conduzir a energia produtiva e o posicionamento estratégico das mulheres neste terreno,

de modo que não venham a contradizer as políticas que estão em andamento, mas trabalhar em favor destas.

Quando Janet Halley (2006) fala do feminismo da governança no direito internacional, ela se aproxima do sentido de governamentalidade de Foucault para entender o direito como fragmentado e disperso:

Eu gosto da palavra “governança” aqui precisamente porque ela sugere multiplicidade, mobilidade, fragmentação, um estilo jurídico regulador ou burocrático, bem como instalações prontas com formas institucionais não estatais e paraestatais (ONG, clínicas de faculdades de direito, grupos de especialistas e grupo *ad hoc* fazendo carta de campanha) (HALLEY, 2006, p. 341).

Por isso, é muito evidente, hoje, que o ato de governar transpõe o poder soberano pelo qual o Estado impõe a lei à sua população. A governamentalidade mobiliza uma gama diversificada de práticas que vêm de diferentes espaços e instituições que exercem poder além das estruturas políticas tradicionais. Eles não são monolíticos, mas convergem para a produção de uma subjetividade que responsabiliza os indivíduos a gerar suas próprias condições de bem-estar. É uma forma de subjetivação específica desse modo de governo que transforma cada indivíduo em uma empresa de si mesmo, capaz de gerenciar suas potencialidades e assumir os eventuais riscos de seus fracassos (DARDOT, LAVAL, 2016).

Wendy Brown (2015), ao revisitar a descrição de Foucault do *homo oeconomicus* neoliberal, aponta que o

filósofo pode ter prestado muita atenção às práticas de governança que estimularam os indivíduos a perseguir seus próprios interesses através do investimento em si mesmos, de acordo com qualidades competitivas do mercado, mas não considerou tanto a ideia e a prática da “responsabilização”. Brown argumenta que, nas atuais circunstâncias macroeconômicas – um mercado cada vez mais especulativo somado à redução drástica dos direitos sociais –, os indivíduos são forçados a “a se engajar em uma forma particular de *self-help*” (BROWN, 2015,p. 84).

No contexto de desmantelamento e privatização dos bens públicos, Wendy Brown coloca que o enquadramento neoliberal do indivíduo enquanto uma entidade autônoma e responsável por si invisibiliza o trabalho feminino voluntário ou precarizado que se pressupõe para sustentar esse modelo de acumulação : “no lar, no bairro, nas escolas e nos lugares de trabalho, as mulheres permanecem desproporcionalmente a infraestrutura invisível para todo capital humano em desenvolvimento, maduros e desgastados – crianças, adultos, deficientes e idosos” (BROWN, 2015, p. 105).

Considerações Finais

Este texto está longe de ser um trabalho completo. O tema do direito à cidade para as mulheres têm sido cada vez mais recorrente devido às mobilizações que elas têm protagonizado em pautas como a moradia e acesso a serviços, como também as campanhas

contra o assédio no espaço público. Simultaneamente, as agências multilaterais e os poderes constituídos têm elaborado respostas institucionais recentes que tendem a generalizar as práticas espaciais, priorizando um olhar *essencializador* sobre a experiência da(s) mulher(es) na cidade, e deslocando sobre elas as tarefas de uma força de trabalho elástica capaz de realizar múltiplas funções no plano da assim chamada “reprodução social”.

Segundo algumas teóricas, como Silvia Federici (2013), a reestruturação da reprodução social na fase de acumulação flexível do capital vai acarretar numa revolução feminista inacabada (FEDERICI, 2013), reconduzindo-a à administração da vida privada, o que vai provocar uma sobreposição de encargos sobre a mulher na figura de membro da família ou em relações precárias de trabalho. Assim, o trabalho “infinito” e “elástico” da mulher passou a ser cada vez mais funcional a nova forma de acumulação.

Enfrentamos hoje um desafio necessário para elaborar os direitos das mulheres para além do quadro do estado de bem-estar e, ao mesmo tempo, ter em conta a experiência acumulada nos anos passados, na qual muitos dos esforços de negociação a nível transnacional transformaram críticas poderosas em instrumentos úteis de governança. Parece necessário, em pesquisas posteriores, especialmente no campo da bioética urbana, focar em como o trabalho reprodutivo se tornou central para a produção da cidade global, por meio de um processo no qual as mulheres ganham mais “visibilidade”, entretanto seguem sendo vistas

hegemonicamente como meio e não como sujeitos autônomos que formulam seus próprios projetos.

Referências bibliográficas:

- Arantes, Pedro.** (2004), *O Ajuste Urbano: as políticas do Banco Mundial e do BID para as cidades latino-americanas*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade de São Paulo.
- Auby, Jean-Bernard.** (2003), *Droit de la ville : du fonctionnement juridique des villes au droit à la ville*. LexisNexis.
- VAN DER BERG, Marguerite. *Gender in the Post-Fordist Urban: the gender revolution in planning and public policy*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Blank, Yishai.** (2006), *The City and The World*. Columbia Journal of Transnational Law, Vol. 44, pp. 875-939.
- Blank, Yishai and Rosen-Zvi, Issi.** (2010), *The Spatial Turn in Legal Theory*. Hagar: Studies in Culture, Polity and Identity, Vol. 10, pp. 39-62.
- Brown, Wendy.** (2006), *Regulating Aversions: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- _____. (2015), *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Cornwall, Andrea, Jasmine, Gideon E Wilson, Kalpana.** (2008), *Introduction: Reclaiming Feminism: Gender and Neoliberalism*. Institute of Development Studies: IDS Bulletin, Volume 39, number 6, December.
- Cornwall, Andrea, Harrison, Elizabeth E Whitehead, Ann** (ed). (2007), *Feminisms in Development: contradictions, contestations and challenges*. New York and London: Zed Books.
- Dardot, Pierre E Christian Laval.** (2016), *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- Federici, Silvia.** (2013), *Revolución en Punto Cero. Trabajo domestico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Eisenstein, Hester.** (2016), *Feminism Seduced. How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. New York : Routledge.
- Falquet, Jules.** (2008), *De gré ou de force. Les Femmes dans la mondialisation*. Paris : La Dispute.
- Farmelo, Martha And Lind, Amy.** (1996), *Gender and Urban Social Movements. Women's Community Responses to Restructuring and Urban Poverty*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Hall, Peter.** (2013), *Cidades do amanhã*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Halley, Janet.** et al. (2016), *From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism*. Harvard Journal of Law & Gender, vol. 29, p. 335-423.
- _____. et al. (2018), *Governance Feminism: An Introduction*. Minneapolis:

University of Minnesota Press.

Instituto PACS. (2016), *Atingidas: Histórias da vida de mulheres na cidade olímpica*. Rio de Janeiro: Instituto PACS.

Le Corbusier. Planejamento Urbano. (2000), São Paulo: Editora Perspectiva.

Lefebvre, Henri. (1991), *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.

_____. A produção do espaço. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4 ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira Versão: Início fev. 2006.

_____. (1999), *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. (2006), *O Direito à Cidade*. São Paulo: Centauro, 4ª edição.

Massey, Doreen. (1994), *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Miraftab, F. (2004) "*Invited and Invented Spaces of Participation: Neoliberal Citizenship and Feminists*". *Expended Notions of Politics*. *Wagadu* 1:1-7.

Montoya, Ana Milena. (2012), *Mujeres, derecho y ciudad: apuntes para la construcción de un estado del arte desde el pensamiento y la teoría feminista*. *Revista Territorios* 27, Bogotá, p.105-143.

Pérez Sanz, Paula. (2013), *Reformulando la noción de 'Derecho a la Ciudad' desde una perspectiva feminista*. ENCRUCIJADAS. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*. Salamanca (Espanha), Nº5, p.92-105.

Sassen, Saskia. (1996), *Toward a Feminist Analytics of the Global Economy*. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol 4 Iss. I, Article 2. Available at: <http://www.repository.law.indiana.edu/ijgls/vol4/iss1/2>.

Scott, Joan. (1995), *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação & Realidade*, vol. 20, nº 2, pp.71-99

Stephen, L. (2001), *and Social Mouvement in Latin American: Power from Below*. Austin: University of Texas Press.

UN-HABITAT. (2013), *State of Women in Cities 2012-2013: Gender and the Prosperity of Cities*. Nairobi.

_____. (2010), *Gender Equality for Smarter Cities: Challanges and Progress*. Nairobi.

_____. (2016), *UN-HABITAT Gender Journey*. Nairobi: UN-HABITAT.

_____. *UN-HABITAT Gender Journey*. Nairobi: UN-HABITAT, 2016.

_____. (2016), *Urbanization and Development: Emerging Futures*. *World Cities Report 2016*. Nairobi.

Werna, E. (1996), *As políticas urbanas das agências multilaterais de*

cooperação internacional para países em desenvolvimento. *Espaço e Debates*, São Paulo, v. 39, p. 10-12.

World Bank. (2003), *Gender in Urban Infrastructure Projects: The Case of the Caracas Slum-Upgrading Project*. Washington DC: World Bank.

Capítulo

3

Bioética Urbana

INVESTIGACIÓN MILITANTE PARA LAS
LUCHAS Y RESISTENCIAS DESDE LOS
TERRITORIOS EN CONFLICTO

Bioética urbana desde el sur global

Territorialidades bioéticas emergentes



Saberes territoriales en experiencias de lucha por el territorio

BIOÉTICA URBANA, DESPLAZAMIENTOS, DESALOJOS Y REFORMAS URBANAS

Valeria Sbuelz

Doctoranda en Estudios Sociales Agrarios (CEA-UNC), Licenciada en Comunicación Social (UNC), fotógrafa (Lino Enea Spilimbergo) y docente en escuelas secundarias públicas de la ciudad de Córdoba.

Resumen

Frente a procesos de expansión de las fronteras del capital en el marco de lo que podríamos denominar extractivismo urbano, nos proponemos indagar cuáles son y cómo se caracterizan los *saberes territoriales* en las experiencias de lucha por el territorio contra el desalojo. Para ello, nos enraizaremos en la lucha contra el desalojo que vecinas y vecinos de Villa La Maternidad protagonizan desde el 2004 en defensa de su territorio. Desde allí, con sus miradas y voces indagaremos qué formas adoptan los saberes construidos por en la r-existencia del territorio de las vecinas y vecinos de la villa relacionados con las formas de vida cotidiana y con la experiencia de lucha contra el despojo. Entendemos

que los *saberes territoriales* se crean en y para las prácticas de r-existencia en los procesos de territorialización de las territorialidades que protagonizan experiencias de lucha por el territorio contra el desalojo, frente a la acumulación capitalista por desposesión. Son aquellos aprendizajes orientados a la resolución de la vida cotidiana así como de situaciones conflictivas de la experiencia de lucha, generando y afirmando alternativas de formas de vida y de lucha. Entendemos que estos *saberes territoriales* contribuyen a la permanencia y potencialidad política de tales experiencias, y actúan como crítica y alternativas de socialización y de formas de vida cotidiana a los procesos de acumulación por desposesión capitalista. Por su parte, hacemos foco en las modalidades específicas de la participación de las mujeres en la construcción de *saberes territoriales* en estas experiencias de lucha contra el despojo capitalista y patriarcal. En este sentido, la bioética urbana nos acerca herramientas surgidas en la ética y estéticas anticapitalistas y antipatriarcales que buscan interpelar-nos desde “una perspectiva cognitivo-subjetiva no mercado-dependiente-herteronormada, desde nuestros propios contextos y conflictos” que busca “transformar la ciudad en un campo sensible y lúcido a la hora de enfrentarnos a los problemas que afectan nuestro tiempo”, nos propone Laura Sarmiento (2017).

Palabras claves: saberes territoriales – desalojos – experiencia de lucha – territorio-territorialidades-territorialización – bioética urbana – epistemologías vivas

Saberes y territorios: re-territorializaciones en diálogo y en disputa

Recuperando las hilachas que quedan de los tejidos comunitarios luego de un desalojo forzado, Villa La Maternidad pudo re-territorializarse en 13 años de lucha a partir de la resistencia inicial de 32 familias que en 2004 decidieron defender sus casas impidiendo que las destruyan las topadoras mientras que las pertenencias de las más de 350 familias que aceptaron ser desalojadas bajo todo tipo de coacciones eran cargadas a camiones del ejército para ser “relocalizadas”, (alegoría utilizada por las/os funcionarios/as del gobierno provincial) en los Barrio-ciudades ubicados en terrenos que traspasan la periferia urbana.

La experiencia de más de una década de lucha por la defensa del territorio de Villa La Maternidad evidencia los dispositivos y los mecanismos que el capital desarrollista implementa para concretar la acumulación por desposesión en un territorio urbano que durante más de 130 años no resultó atractivo ni para la mejora de las condiciones de vida de quienes allí habitan por parte del Estado ni para la especulación inmobiliaria por parte del mercado, convirtiéndose esta villa en un caso testigo de lo que ocurre cuando “áreas que hasta muy recientemente estaban relativamente al margen del desarrollo capitalista se tornan estratégicas” (Porto Gonçalves, 2009, p. 171).

La diversidad de luchas por el territorio, la vida, la salud, el ambiente sano y la vivienda digna en diferentes escenarios, genera condiciones para que

las comunidades, grupos, sectores afectados y que protagonizan la resistencia, construyan saberes en y para sus experiencias de lucha para resistir el embate de la actual etapa del capitalismo de acumulación por desposesión (Harvey, 2001, 2004, 2008, 2013).

Tanto la vivencia de un desalojo forzoso como el proceso de r-existencia y re-territorialización de la villa generaron condiciones para que las personas y familias que allí habitan, las que resistieron al desalojo y las que se sumaron después, pudieran construir en sus experiencias diversos saberes vinculados con la lucha por el territorio, los procesos de re-territorialización de la villa y la re-creación y fortalecimiento de sus territorialidades en un contexto de lucha por la defensa del territorio y de sus formas de vida. A estos saberes vinculados con la tríada territorio-territorialidades-territorialización propuesta por Porto Gonçalves (2009) los denominaremos *saberes territoriales*.

Recuperaremos aquellas reflexiones propuestas por Silvia Federici (1990) y por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) que nos apuntalen e interpelen en la reflexión acerca de la especificidad de los saberes que las mujeres construyen en sus experiencias de lucha frente al despojo capitalista y también ante la violencia y la desposesión patriarcal. Movilizan e inquietan nuestras reflexiones la propia condición, experiencia, palabra y saberes de las mujeres que resisten frente a una triple opresión provocada por el sistema capitalista heteropatriarcal por su condición de mujeres, pobres y luchadoras sociales contra el desarraigo.

Son estas otras epistemes surgidas en y por las comunidades y desde las mujeres en lucha las que, en algunas experiencias, entran en diálogo con saberes académicos o institucionales resultando encuentros a veces extractivistas de parte de la academia y en otras, experiencias potenciales para el fortalecimiento y la visibilidad de sus luchas y voces propias.

Saberes territoriales: saberes de las experiencias de lucha por el territorio

Las palabras que continúan surgen de una entrevista breve, y por eso provocadora del deseo de retomarla y adensar lo sentipensado en ella, realizada a Marta, vecina y compañera de lucha de Villa La Maternidad, quien desde hace más de una década resiste al desalojo:

- Marta querida, ¿quieres comentarnos sobre qué ves vos, desde tu experiencia de luchadora social que estás defendiendo el territorio desde hace muchos años, sobre los saberes que se construyen luchando? ¿cuáles son los saberes que vos sentís que pudiste construir en tu experiencia de lucha y resistencia contra el desalojo acá, en Villa La Maternidad?
- Bueno, el primero es la resistencia. Después está la organización social, la comunicación con los vecinos, y también la solidaridad, y las estrategias de lucha, la autogestión, o sea, enseñándole a los vecinos a los que no tienen trabajo por ejemplo, a beneficiarse con sus mismas producciones. Bueno, también la autodefensa que creo esa es la principal en la lucha porque ponemos nuestro cuerpo y en cierta forma, no sé si la palabra es la correcta pero hacerle ver al Estado

ausente que con la lucha nosotros logramos que, de cierta manera, esté y que cumpla con sus obligaciones, con los derechos del ciudadano. Me parece que eso es lo que aprendemos con la lucha y lo que debemos enseñarle a algunas personas porque de repente tienen miedo, miedo a luchar, miedo a enfrentarse. Y bueno, eso es lo que tenemos que enseñarle, que unidos lo podemos hacer. Me parece que es lo fundamental. También la unión.

- Y vos cuando decís organización social, ¿a qué te referís? ¿qué significa?

- A reunirse con los vecinos y enseñarles, mostrarles todo lo que se puede conseguir luchando ya sea para cambiar la calidad de vida, mejorar la calidad de vida digamos. Me parece que por ahí mucha gente no sabe cómo hacerlo, no se anima a hacerlo.

- ¿Y cómo sería organizarse?

- Y bueno, hacerle una propuesta a los vecinos de qué es lo que se necesita y cómo lo podemos conseguir, y enseñarles a ellos a luchar en conjunto. Entonces, decir 'Bueno, necesitamos tal cosa, vamos a tal lado pero todos unidos'. Organizarlos de esa forma. Digamos, como que todos tiren para el mismo lado.

- ¿Y qué aprendiste con respecto a la comunicación?

- Y mejor relación con los vecinos. No sólo con los vecinos sino con la gente de alrededor. Porque acá luchan los vecinos pero tenemos mucho apoyo de otros lados.

- ¿Cuáles fueron las estrategias de comunicación que ustedes se dieron en su lucha?

- Recibir comentarios de otros lugares, o que nos vengán a invitar de otros lugares para luchar, con las mismas necesidades, de distintos barrios y hacerlo todos en conjunto.

- Y por ejemplo estos aprendizajes con la

comunicación, ¿también implica hacer notas, o hacer una entrevista?

- Sí, hacer notas y actos de presencia aparte de las notas, reclamando.

- ¿Cómo serían los actos de presencia? ¿Qué significan?

- Y, unirnos integrantes de distintos barrios e ir al lugar, ya sea un ministerio, una casa de gobierno. Ir a un lugar y hacernos escuchar.

- ¿Y qué aprendiste con respecto a la solidaridad? ¿Qué sabés?

- No sé si más que aprender es lo que uno siente, es lo que uno siente cuando ayuda al vecino. Digamos, cuando de repente decís necesito una caja de leche y conseguirla. Es más que todo lo que se siente, para mí.

- ¿Y qué sentís vos cuando hacés eso?

- Y... yo me siento bien. Es algo... qué sé yo. No sé, es difícil de explicarlo lo que yo siento cuando puedo ayudar a alguien desde mi lugar, no económicamente pero conseguir lo que ellos necesiten a través mío, con notas...

- Y como estrategias de lucha en estos varios años de resistencia al desalojo de La Maternidad, ¿cuáles pensás que fueron las más importantes, las que salieron mejor y las que no salieron tan bien? ¿Con cuáles estrategias pensás que es importantes seguir?

- La resistencia... La resistencia... No hay otra. Y la unión. Me parece son las más importantes, como las primordiales. No hay otra forma.

- Y con respecto a la autogestión, ¿cómo la ponés en práctica?

- Desde el punto de vista de lo que cada uno sabe hacer. Entonces, de ahí tomar digamos, los saberes de otros y armar algo. Y de ahí sacar algo, los

microemprendimientos.

- Por ejemplo, ¿cuáles pueden ser?
- Bueno, el que hago yo, la costura. Por ejemplo el taller cuando los chicos hacían los vasos para vender, la carpintería, las agendas, la confección de las agendas. Todo eso. El que tiene la voluntad y la necesidad lo hace.
- Y si tuvieras que hacer un resumen, una síntesis de todos estos años de lucha, ¿cuál es el principal aprendizaje que te quedó a vos? ¿o el saber que vos construiste en toda esta resistencia? ¿qué es lo más fuerte que sentís que aprendiste luchando?
- A no tener miedo. A no tener miedo a enfrentarse a nadie. Eso es lo más importante que por ahí es difícil para algunos vecinos. Es difícil.
- Y como mujer, ¿algún saber específico desde tu condición de mujer?
- A lograr lo que decido emprender.
- ¿Querías agregar algo más?
- No.
- Bueno, gracias Marta.

Desde estas palabras y experiencias elegimos partir para preguntar-nos e interpelar-nos acerca de las hegemonías y las legitimidades en las construcciones epistémicas y en las prácticas políticas. Hegemonías vinculadas a saberes resultantes de creaciones *in vitro* en las academias científicas y a políticas públicas estatales y lógicas punteriles partidarias alejadas en la escucha del sentipensar de las comunidades en lucha contra la desposesión. Legitimidades de la acción política y de los saberes construidos en y por las experiencias de

r-existencia por el territorio, y de experiencias reales de diálogo de saberes entre estos saberes territoriales y aquellas producciones académicas situadas y comprometidas con las comunidades que resisten.

Para conceptualizar los *saberes territoriales* recurrimos a distintos desarrollos teóricos en diálogo de saberes con los aprendizajes de las experiencias de lucha contra la desposesión.

Las comunidades a la vez quer-existencian los territorios hacen lo propio con los saberes de lucha. R-existencia de territorios y de saberes en que “las epistemes y el territorio (donde la cuestión de la tierra tiene un lugar central) ganan una enorme importancia, no sólo por el lugar que el orden moderno-colonial nos destinó en la división internacional del trabajo, sino también por el significado de la naturaleza para la reproducción de cualquier sociedad, formas que el antropocentrismo eurocéntrico cree que la ciencia y la técnica pueden dominar.” (Porto Gonçalves, 2009, p. 170).

Coincidimos con Porto Gonçalves en cuanto a que territorio es una categoría espesa que no refiere simplemente a un espacio-sustancia o “una sustancia que contiene recursos naturales y una población (demografía) y, así, están dados los elementos para constituir un Estado”, sino que presupone un espacio geográfico que es apropiado en un proceso de apropiación o territorialización, construyéndose identidades o territorialidades inscritas en estos procesos, “siendo, por tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada

configuración territorial” (2009, p. 44). Los territorios implican “modos distintos de apropiarse de la tierra por medio de culturas diferentes y, de este modo, estamos hablando de distintas territorialidades.” (Porto Gonçalves, 2009, p. 16). A partir de su experiencia en los '80 con los seringueiros en Brasil y los campesinos del Pando en Bolivia, Gonçalves les escuchó decir que no querían tierra sino territorio. En estas palabras reconoce que “ellos querían o tenían un sentido para estar en la tierra. (...) La tierra para ellos es territorio. Es decir, una concepción un poco más compleja que la idea simplificada de tierra como factor de producción” (2015, p. 245). Los territorios también representan construcciones sociales diferenciadas de estructuras cartesianas rígidas, foráneas e impuestas. En esto también Porto Gonçalves (2016, p. 211) nos acerca herramientas que invitan a ampliar y complejizar nuestras miradas y la acción:

Entonces aquí tenemos unos profundos cambios: la lucha por el territorio no implica solamente la lucha por la tierra. Es que la tierra es más que un medio de producción: es fuente de vida, de ahí sacamos la comida, las medicinas, etcétera. Hacemos eso con la naturaleza y la tierra. Esto representa una ampliación de la “lucha por la tierra” en la medida en que se pone en juego un sentido de estar en la tierra. Por eso hablamos de territorio y territorialidades. Este tipo de ampliaciones en las identidades, las demandas o sentidos de la lucha representa un fenómeno muy rico cuya emergencia fue concomitante, justamente, con esta crisis de la izquierda tradicional.

Estas construcciones territoriales se elaboran en tensión y en disputa por afirmar las propias territorialidades en procesos de territorialización en lucha frente a

hegemonías epistémicas y políticas. Quienes habitan Villa La Maternidad tienen una territorialidad otra, distinta, con saberes y formas de vida propias, otras y diferenciadas de quienes viven en un barrio de clase media o un country, construyen formas otras de relacionarse con la tierra, con el río, con los barrios colindantes, construyen saberes propios de socialización y supervivencia en condiciones de pobreza y exclusión. Porto Gonçalves (2015, p. 246) reflexiona en este sentido:

Un economista, Hassan Zaoual, de origen marroquí, plantea que los hombres están condenados a su territorio. Y me parece interesante tomar la inspiración de Jean-Paul Sartre, que dice “el territorio es la prisión que los hombres inventaron para sí mismos” y, si es prisión es también el lugar de la libertad. El territorio es siempre inventado por los hombres, pues en las relaciones nosotros inventamos los territorios; es una prisión que siempre es inventada por nosotros, y termina siendo una organización, un orden. Está siempre en lugar de tensión. El territorio nunca se puede vivir como cosa definitiva, por eso siempre hablo de la tríada territorio-territorialidad-territorialización. Y sobre todo prefiero mantener esa familia de conceptos articulados entre sí en torno a la idea de territorio que respeta el origen. Por eso ¿por qué no luchas ontológicas? Porque ontológicas considero que son más del ámbito académico, esas luchas territoriales son también epistémicas y políticas.

Ante la diversidad de territorios y de formas de territorializarlos por seres orgánicos, in-orgánicos y sobrenaturales o espirituales, categorías propuestas por Arturo Escobar (2014), son también multiformes y sincrónicos los modos de desposesión capitalistas en las sociedades contemporáneas. Retomando

estas dimensiones, las territorialidades y procesos de territorialización de lo orgánico, lo no-orgánico y lo sobrenatural o espiritual cobran gran trascendencia en territorios donde lo que cotidianamente se disputa es la sobrevivencia o una vida en dignidad frente al avance destructor de las corporaciones desarrollistas y de la especulación inmobiliaria. Formas otras de vida, formas otras de lucha, otras formas relacionales de ser, hacer y conocer, formas otras de entender y habitar el mundo. Ontologías otras que afloran con mayor evidencia y fuerza en experiencias de lucha por el territorio y contra el desarraigo. Otorgamos especial valor a las voces de los grupos sociales implicados en las luchas, procurando identificar los horizontes de sentido construidos, tanto los que aportan a la emancipación como sus eventuales contradicciones.

En estos territorios en disputa encontramos las miles de cabezas de la Hidra Capitalista de la que nos hablan las y los compas zapatistas (2015). En estos escenarios movilizados por las cuatro ruedas del capitalismo: el despojo, la represión, la discriminación y la explotación. Son las personas y comunidades las que recurren a sus propios recursos, potencias y saberes autorganizativos para luchar por la defensa del territorio, sus vidas y las formas particulares de vivirla, frente a las actuales lógicas del modelo capitalista de acumulación por desposesión.

Con el avance del capitalismo neoliberal en las últimas décadas, en la provincia de Córdoba y en Argentina, se consolidan planes globales, regionales y locales de desarrollo basados en el despojo de territorios y la

destrucción de formas de vida y de lucha, especialmente aquellas que se enmarcan en procesos autónomos de territorialización. Las comunidades afectadas se autorganizan en defensa de sus territorios frente a la desposesión también en las fronteras del capital que antes no eran rentables para las especulaciones desarrollistas, como es el caso de las tierras donde se asienta Villa La Maternidad a pocas cuadras del centro comercial y cívico de la ciudad. Ante estos procesos de desalojos forzosos y siendo el capital dinero y una relación social, “su desterritorialización generalizada implica desterritorializar hombres y mujeres que tienen casas, familias, parientes y, aunque puedan (y deban) desubicarse, no lo hacen necesariamente con las mismas motivaciones que mueven a la burguesía. El territorio se hace una cuestión central.” (Porto Gonçalves, 2009, p. 156).

Entendemos que dos categorías resultan potentes para alcanzar una comprensión densa acerca de los saberes territoriales. Nos referimos a experiencia y lucha. Una vez más coincidimos con los aportes realizados por Porto Gonçalves inspirados en Edward Thompson acerca de que “las estructuras condicionan las prácticas humanas; pero, para no caer en el estructuralismo, hay que plantear que los hombres experimentan las estructuras y es a partir de las experiencias que ellos accionan. La acción viene de la experiencia, entre estructura y acción existe experiencia. Eso me parece un concepto bellissimo, se experimentan las estructuras, se sienten las condicionalidades; sin embargo, es la experiencia la que va a accionar.” (2015, p. 253).

En relación al concepto de lucha, el autor plantea también una lectura crítica sobre la tradición marxista de lucha de clases, otorgando mayor importancia a la categoría lucha que a clase. Afirma que la Geografía es un concepto de clase y que “la tradición hegemónica del marxismo y la clase se da a partir de un lugar que un individuo ocupa en relación a los medios de producción. Lugar que un individuo ocupa, veamos las expresiones: lugar y ocupa son expresiones que remiten a una dimensión espacial y que no aparecen en los análisis. Parece que lugar no fuera producido a sí mismo por la lucha; entonces, en la expresión *lucha de clases*, la palabra fuerte es *lucha* y no *clases*. El marxismo tradicional habla de clases, es en las luchas que las clases se constituyen; entonces, hay que concentrarse en las luchas que son los conflictos.” (2015, p. 252)

Entendemos por *saberes territoriales* aquellos aprendizajes que se crean y experimentan en situaciones de conflicto y de lucha donde lo que está en disputa es el territorio y las propias formas de vida. Son estas comunidades en lucha por el territorio las que construyen saberes situados en sus experiencias de resistencia en el actual momento de acumulación por desposesión capitalista, generando y afirmando alternativas de formas de vida y de lucha. Los saberes territoriales se gestan entonces, en esas experiencias de lucha en la medida en que la comunidad construye su territorio-territorialidad-territorialización a la vez que crea sus propios saberes de lucha. Porto Gonçalves reflexiona tras su experiencia con pescadores: “Yo tenía la formación teórica, pero ellos tenían el conocimiento práctico, pues conocían la laguna como nadie y de hecho

contestaban todas mis preguntas. Allí percibí que había otras formas de conocimiento, que había diferentes matrices de racionalidad.” (2015, p. 244).

Entonces, denominados *saberes territoriales* también a las formas específicas que adoptan aprendizajes creados en y para las experiencias de lucha contra el desalojo, como el caso de Villa La Maternidad. Es decir, saberes creados en procesos de territorialización y construcción de territorialidades frente a la desposesión o el desarraigo orientados a la resolución de situaciones de *autorganización social y política, autoaprendizaje, autogestión productiva y autodefensa* creados y puestos en acción en las experiencias de lucha por el territorio. Los saberes territoriales están vinculados a las trayectorias de vida personales, familiares y comunitarias, las redes de socialización y relaciones de parentesco (autorganización social), saberes relacionados con las experiencias de lucha y de organización políticas (autoorganización política), saberes referidos a los que se aprende luchando y cómo se aprende (autoaprendizaje), los saberes vinculados a la economía de subsistencia personal, familiar y comunitaria (autogestión productiva) y, por último, saberes construidos en relación a los mecanismos de cuidado y defensa personales, familiares y colectivos (autodefensa). Por su parte, las mujeres crean con su participación en las experiencias de lucha contra el despojo capitalista y patriarcal, saberes y modalidades específicas de aprendizaje en la construcción de *saberes territoriales*.

Estos saberes territoriales se crean en y para las prácticas de r-existencia en los procesos de territorialización

de las experiencias de lucha por el territorio frente a la acumulación por desposesión y contribuyen a la visibilidad, permanencia y potencialidad política de tales luchas, actuando como crítica y alternativas de socialización y formas de vida a los procesos de desposesión capitalista.

Saberes territoriales: saberes situados en y para la lucha

En la reflexión autoexperiencial de Marta, compañera y vecina de Villa La Maternidad, podemos reconocer, a través de sus propias palabras, cuáles son y qué características adoptan los saberes territoriales creados por esta comunidad en su experiencia de lucha contra el desalojo. Marta identifica la resistencia como el principal *saber territorial de autorganización*. También la organización social, la comunicación, la solidaridad, las estrategias de lucha y la unión. Nos comparte la compañera: “El primero, la resistencia. Después está la organización social, la comunicación con los vecinos, y también la solidaridad, y las estrategias de lucha. (...) También la unión. [Organización social refiere] a reunirse con los vecinos y enseñarles, mostrarles todo lo que se puede conseguir luchando ya sea para cambiar la calidad de vida, mejorar la calidad de vida digamos. Me parece que por ahí mucha gente no sabe cómo hacerlo, no se anima a hacerlo. [Organizarse es] hacerle una propuesta a los vecinos de qué es lo que se necesita y cómo lo podemos conseguir, y enseñarles a ellos a luchar en conjunto. Entonces, decir ‘Bueno, necesitamos tal

cosa, vamos a tal lado pero todos unidos'. Organizarlos de esa forma. Digamos, como que todos tiren para el mismo lado”.

Con respecto a la aprendido en relación a la comunicación, Marta comenta: “[Aprendí a tener] mejor relación con los vecinos. No sólo con los vecinos sino con la gente de alrededor. Porque acá luchan los vecinos pero tenemos mucho apoyo de otros lados”. A las estrategias de comunicación que las vecinas y vecinos de Villa La Maternidad se dieron en su experiencia de lucha, Marta las relaciona con: “Recibir comentarios de otros lugares, o que nos vengán a invitar de otros lugares para luchar, con las mismas necesidades, de distintos barrios y hacerlo todos en conjunto. [También] hacer notas y actos de presencia aparte de las notas, reclamando. Unirnos integrantes de distintos barrios e ir al lugar, ya sea un ministerio, una casa de gobierno. Ir a un lugar y hacernos escuchar”.

La solidaridad es otro saber territorial que Marta vincula con acciones que generan sentimientos: “No sé si más que aprender es lo que uno siente, es lo que uno siente cuando ayuda al vecino. Digamos, cuando de repente decís necesito una caja de leche y conseguirla. Es más que todo lo que se siente, para mí. Y... yo me siento bien. Es algo... Qué sé yo. No sé. Es difícil de explicarlo lo que yo siento cuando puedo ayudar a alguien desde mi lugar, no económicamente pero conseguir lo que ellos necesiten a través mío, con notas”.

En relación a los saberes referidos a estrategias de luchas por el territorio contra el desalojo de Villa La

Maternidad, Marta reconoce la resistencia y la unión como aprendizajes primordiales: “La resistencia... La resistencia... No hay otra. Y la unión. Me parece son las más importantes, como las primordiales. No hay otra forma”. Por su parte, el principal aprendizaje que Marta reconoce en los 13 años de lucha en defensa del territorio contra el desalojo es aprender a no tener miedo: “A no tener miedo. A no tener miedo a enfrentarse a nadie. Eso es lo más importante que por ahí es difícil para algunos vecinos. Es difícil”.

Siguiendo con su testimonio, podemos identificar como *saberes territoriales de autoaprendizaje* los momentos en que las y los vecinas/os de la villa se encuentran en la palabra colectiva y en los saberes compartidos: “Me parece que eso es lo que aprendemos con la lucha y lo que debemos enseñarle a algunas personas porque de repente tienen miedo, miedo a luchar, miedo a enfrentarse. Y bueno, eso es lo que tenemos que enseñarle, que unidos lo podemos hacer. Me parece que es lo fundamental.”

A los *saberes territoriales de autodefensa*, Marta los caracteriza como un aprendizaje fundamental: “Creo esa es la principal en la lucha porque ponemos nuestro cuerpo y en cierta forma, no sé si la palabra es la correcta, pero hacerle ver al Estado ausente que con la lucha nosotros logramos que, de cierta manera, esté y que cumpla con sus obligaciones, con los derechos del ciudadano”.

En los procesos de r-existencia ontológica de las propias subjetividades, saberes y experiencias de lucha, lo que en primera y última instancia está siempre en juego es el

cuerpo, tanto individual como colectivo. Porto Gonçalves dirá al respecto: “El espacio es constituido por los cuerpos que lo constituyen o el de que las cosas no existen antes que las relaciones, son las relaciones que constituyen las cosas, eso me parece epistemológicamente fundamental.” (2015, p. 254).

La implicancia aquí radica en que lo que se conflictúa y tensiona es la disputa y la defensa de la vida y sus múltiples maneras de vivirla. Y esta lucha por la vida, donde “poner el cuerpo” es una de las principales acciones políticas, no se autolimita a la vida humana solamente sino que encarna la lucha por la vida digna de la Madre Tierra, así como de las organizaciones, las comunidades y los pueblos en r-existencia. La lucha por la defensa del territorio de Villa La Maternidad también implica la lucha por la defensa de quienes allí viven, de la comunidad que resiste al desalojo, de sus vidas y sus cuerpos. “No era la defensa del bosque en sí, sino de los PUEBLOS del bosque. Y esto giró en otro principio que después iba más allá del bosque propiamente: no era la defensa del río, sino de los ribereños; la defensa de los humedales sin sacar los que viven ahí. Entonces, el conocimiento es parte del proceso de conservación si se quiere”, nos comparte Porto Gonçalves (2015, p. 250).

Con respecto a los *saberes territoriales de autogestión productiva*, Marta los vincula con aquellos saberes aprendidos a través de oficios y trabajos de manera autónoma: “Enseñándole a los vecinos a los que no tienen trabajo, por ejemplo, a beneficiarse con sus mismas producciones. Desde el punto de vista de lo que cada uno sabe hacer. Entonces, de ahí tomar digamos,

los saberes de otros y armar algo. Y de ahí sacar algo, los micro emprendimientos. Bueno, [como] el que hago yo, la costura. Por ejemplo, el taller cuando los chicos hacían los vasos para vender, la carpintería, las agendas, la confección de las agendas. Todo eso. El que tiene la voluntad y la necesidad lo hace”. Otras formas autogestivas de solventar la economía familiar son realizar “changas” (trabajos esporádicos e informales por encargo) de albañilería, electricidad, plomería y jardinería tanto fuera como dentro de la villa; autoempleo en kiosco y despensas en la propia vivienda; cría y venta de perros/as y gallinas para comercializar huevos; servicio de peluquería; recolección de cartones en la zona de comercios mayoristas; así como empleo doméstico en casas de familia fuera de la villa y en obras de construcción por lo general de manera informal.

Desde su condición de mujer, Marta comparte que aprendió: “A lograr lo que decido emprender”. Podríamos decir entonces que el saber específico aprendido como mujer, desde la experiencia y los sentipensares propios, es la autodeterminación.

Epistemes vivas en las luchas territoriales

Sentipensando las palabras de Marta y conociendo de cerca su resistencia, por compartir con ella desde hace varios años la lucha por el territorio y contra el desalojo de Villa La Maternidad, nos interpela fuertemente la condición de “investigadoras/es” sociales. Sin embargo, encontramos desarrollos desde la academia

que consideramos importantes y necesarios ya que no sólo dan cuenta sino que además promueven prácticas investigativas que parten, se sustentan y orientan en y hacia la construcción de vínculos, espacios y acciones que posibiliten la construcción de saberes situados, comprometidos y co-construidos entre quienes encarnan las luchas por el territorio y quienes participan en ellas acompañando estos procesos de resistencia. Un diálogo de saberes territoriales y académicos.

Esta epopeya epistémica se inicia con una acción indispensable, poco frecuente y hasta subversiva en los ámbitos de las ciencias: el silenciarnos para escuchar. Coincidimos con Porto Gonçalves (2015, p. 254) en que:

No es sólo usar esas premisas, tienes que estar abierto al mundo. (...) Son seres corpóreos, que están inscriptos en una relación con otros cuerpos, con la sociedad, con todo lo que están involucrados, y desde ahí tienes que abrir los oídos. Y de ahí tú dices. (...) Voy a usar una metáfora de la revolución rusa, donde los bolcheviques tomaron el Palacio de Invierno y se quedaron con frío, porque en el proceso de institucionalización les faltó el calor de las masas... me parece esa metáfora porque parece que no creen en la experiencia de los pueblos, como si pudiera haber algún tipo de transformación social sin la gente. Por eso es fundamental OÍR, ESCHUCHAR. Lo digo siempre, ¡Y nosotros los geógrafos tenemos que tomar nota de eso! El mundo occidental tiene una lógica extrema que privilegia un sentido: la visión; el paisaje, el hombre-águila que mira de lejos, desde lo alto, el hombre de visión, es siempre la visión. La visión mientras más lejos esté, más dominio tiene sobre el mundo. Es una lógica del alejamiento. Si quiero escucharlos a ustedes, yo hago un movimiento de acercamiento. La lógica de los geógrafos ha sido

la lógica de alejarse para poder “entender mejor” el mundo, y no la lógica de *acercarse al mundo*.

Construir una comprensión compartida y situada en torno a y con estos procesos de lucha contra la desposesión requiere de herramientas conceptuales y metodológicas que permitan un enfoque no cosificante, reificante ni enajenante sobre las experiencias de lucha, que piensen de manera crítica los procesos de emergencia de nuevos/as sujetos/as y procesos políticos autónomos, y que pongan en valor la producción de saberes desde y para la acción en defensa del territorio.

Las dinámicas, relaciones y espacios de producción colectiva de saberes que, co-construidos y re-construidos en la investigación como espacio común de trabajo y pensamiento, parten del reconocimiento y valoración del/a otro/a como persona reflexiva y discursiva para la construcción de una ciencia emancipatoria. Coincidimos con la propuesta realizada por Fals Borda (1986) en cuanto a que “es también nuestra responsabilidad, como pertenecientes a una comunidad de científicos, el saber interpretar esta transformación y derivar datos adecuados a entenderla para ayudar a construir el futuro. Cómo combinar precisamente lo vivencial en estos procesos de cambio radical, constituye la esencia del problema que tenemos entre manos”.

Nos hacemos eco también de la invitación que nos acerca Porto Gonçalves (2015) acerca de la deconstrucción hegemónica de los saberes y de una metodología que nos posibilite participar en procesos investigativos desde el diálogo de saberes entre la academia y los aprendizajes

de las experiencias en lucha, acercándonos a escuchar, dejar hablar y valorar potenciando la palabra y la práctica política de las comunidades, en un intento por deconstruir la visión hegemónica del saber:

No tiene sentido el modelo universal. Y ahí hay que dejar hablar al mundo, y ¿cuál es la metodología? Dejar hablar, conectarse con él... Hay que escuchar, escuchar significa acercarse, aproximarse y al mismo tiempo dejar hablar. Por eso la parte que nos cabe de cierta forma es hacer una especie de deconstrucción de la visión hegemónica. Tal vez nosotros intelectuales propios de la academia podemos contribuir para deconstruir, ¿pero deconstruir para qué? Para ofrecer espacio para que otras voces puedan ser escuchadas. Podemos hacerlo nosotros mismos, es nuestra propia tarea en la universidad. Ahora, cuanto más uno escuche esas voces, más va a tener elementos para esa crítica. La cuestión territorio-territorialidad puede ser vista ahí. Desestabilizar el concepto de territorio y espacio.

Para conceptualizar los saberes territoriales recurrimos a distintos desarrollos teóricos en diálogo de saberes con los aprendizajes de las experiencias de lucha contra la desposesión. En contextos de lucha, las redes de socialización primaria se r-existencian a diario de manera creativa también desde la autorganización social y política, el autoaprendizaje, la autogestión productiva y la autodefensa; formas estas de territorialización y *saberes territoriales* que afectan las territorialidades como “verdadera reinscripción de nuevas relaciones societarias, muchas inspiradas en valores tradicionales en respuesta creativa y de r-existencia a la ampliación de la pobreza en espacios suburbanizados” (Porto Gonçalves, 2009, p. 193), como es el caso de Villa La Maternidad frente al avance

del desarrollismo urbano y la especulación inmobiliaria. Estas matrices de racionalidades subalternizadas continúan r-existiendo al avance de la acumulación por desposesión capitalista:

Aquí, más que resistencia, que significa retomar una acción anterior y así, es siempre una acción refleja, lo que tenemos es r-existencia, es decir, una forma de existir, una determinada matriz de racionalidad que actúa en las circunstancias, inclusive reaccúa a partir de un *topoi*, en fin, de un lugar propio, tanto geográfico como epistémico. En verdad, actúa entre dos lógicas. (Porto Gonçalves, 2009, p. 169).

En la experiencia de lucha de Villa La Maternidad subyacen y a la vez dinamizan el conflicto, esas formas otras de comprender el mundo, premisas fundamentales que dan cuenta de un pluriverso (Escobar, 2014, p. 19), conformado por la diversidad de miradas, de formas de vida y de lucha, experiencias diversas al interior mismo de la comunidad, lo que complejiza el entramado social, cultural y político. De allí que “pensar la tierra a partir del territorio implica pensar políticamente la cultura. De esta manera, se trata de racionalidades diferentes en conflicto. Concretamente, la lucha política es también una lucha por afirmar otros epistemes” (Porto Gonçalves, 2009, p. 173).

Recuperamos la ecología de saberes desarrollada por Sousa Santos (2010) como apuesta epistémica que pone en valor los saberes situados, ontologizados, construidos por las comunidades en sus experiencias de lucha, de territorialización y de r-existencia. Mirada coincidente con Arturo Escobar (2014) en relación a que éstas son

luchas ontológicas donde lo que está en riesgo, y por eso se defiende, son otros modos de vida que enfrentan en disputa al proyecto globalizador neoliberal y su construcción hegemónica de Un Mundo (capitalista, liberal y secular). Son estas luchas en defensa del territorio y de la vida en sus diferentes formas, contra la “avalancha desarrollista, armada y extractivista de la última década”, las que contribuyen a las transiciones hacia el pluriverso a través de la producción de saberes, imaginarios o discursos de transición civilizatoria (Escobar, 2014, pp. 15-19), como alternativas al desarrollo del sistema-mundo moderno-colonial.

Retomamos también la propuesta de Fals Borda (1986) y Escobar para sentipensar con el territorio. Es decir, “pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista”; sentipensar “con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos -con sus ontologías-, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de ‘desarrollo’, ‘crecimiento’ y, hasta, ‘economía’” (2014, p. 16).

En la dificultad de la episteme científica hegemónica para trabajar, investigar y construir saberes con quienes crean sus propias epistemes de manera autónoma y sin la necesidad de reconocimiento ni legitimidad de la academia, es posible encontrar vestigios vivos del colonialismo interno. Porto Gonçalves nos propone:

Se debe sentir al mundo para pensar al mundo, sentir la materia para trabajar la materia... La visión es uno de los sentidos; pero, no es el único. Y al parecer es el

más privilegiado en la lógica occidental, por encima de la lógica de oír al otro, acercase al otro. En ese sentido, yo diría que hay que oírse, acercarse. Eso significa una episteme del diálogo de saberes. Tal vez lo que Orlando Fals Borda llama sentipensamiento. Y cuando hablo de diálogo de saberes, no es una ilusión a que los saberes de los grupos subalternizados salgan a la luz. Son grupos que están subalternizados, oprimidos. Entonces, para poder hablar de un verdadero diálogo de saberes hay que superar las relaciones de poder que impiden que el otro hable, que se exprese. Es preciso creer en la gente. Esto me parece fundamental para pensar la universidad hoy, porque si es verdad, y yo creo que es, esa contribución que nos hace Boaventura de Souza Santos, de que la peor herencia del colonialismo es el desperdicio de la experiencia humana. En el hecho de querer colonizar al otro... solo se coloniza a aquel que se inferioriza, y si se inferioriza, no hay que aprender de él. Y significó desperdiciar múltiples experiencias humanas absolutamente fantásticas. Por eso es necesario romper con la colonialidad del pensamiento. (2015, p. 255).

Saberes territoriales de las mujeres en lucha

No sólo urge romper con la colonialidad del pensamiento sino también con la del cuerpo, las subjetividades y las afectividades que luchan por el territorio y especialmente de las mujeres en resistencia contra el despojo capitalista y heteropatriarcal.

Son las mujeres el principal centro de la violencia machista homo-lesbo-transfóbica, de la violencia estatal del sistema-mundo moderno-colonial y de la

economía-mundo capitalista. Las diferentes estrategias y dispositivos que recaen sobre sus cuerpos, vidas, subjetividades, afectividades y libertades son resistidas por ellas cotidianamente en distintos territorios. Y es en estas resistencias donde las mujeres construyen *saberes territoriales* contra la acumulación por desposesión heteropatriarcal y capitalista.

Al igual que las violencias coloniales que persisten trasmutadas, soterradas o visibles, más de 520 años después de la conquista, podemos decir que la gran mayoría de las violencias patriarcales existentes en las sociedades contemporáneas en diferentes grupos sociales y espacios relacionales son acalladas, invisibilizadas e ignoradas. Podríamos transpolar los pensamientos de Silvia Rivera Cusicanqui (2010, pp. 19-20) sobre el colonialismo y el racismo al sistema patriarcal:

En una situación colonial, lo “no dicho” es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena. (...) Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional. No se habla de racismo, y sin embargo en tiempos muy recientes

hemos atestiguado estallidos racistas colectivos, en enero del 2007 en Cochabamba, o en mayo del 2008 en Sucre, que a primera vista resultan inexplicables. Yo creo que ahí se desnudan las formas escondidas, soterradas, de los conflictos culturales que acarreamos, y que no podemos racionalizar. Incluso, no podemos conversar sobre ellos. Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. Nos cuesta decir lo que pensamos y hacemos conscientes de este trasfondo pulsional, de conflictos y vergüenzas inconscientes.

Marta forma parte de un colectivo creado junto con mujeres de Villa La Maternidad y otras de afuera que acompañan y participan en la resistencia al desalojo (entre las que me encuentro). Entre todas buscan realizar distintas actividades para la autogestión económica y además, funcionar como un espacio de encuentro, diálogo, amorosidad y reciprocidad. Se autodenominan Tortugas Chamanas y su presentación exclama:

Somos un grupo de mujeres chamanas y rebeldes que, como las tortugas, resistimos y no morimos sin llegar a nuestro destino. Somos cuerpos de luchas vivientes y ancestrales. Resistimos desde el principio de la humanidad contra depredadores y seguimos viviendo. Somos todas distintas pero nuestras luchas nos hermanan. Y es la Madre Tierra la que guía nuestros caminos de resistencia por el amor, la dignidad y la libertad de todas las mujeres. Hoy seguimos luchando con más fuerza que nunca contra el capitalismo y el patriarcado. ¡Queremos un mundo donde las mujeres no tengamos miedo de vivir ni de ser libres! ¡Por eso seguimos transformando nuestros dolores en lucha!

**Tortugas Chamanas. Villa La Maternidad.
Córdoba, Argentina. Marzo de 2016.**

También coincidimos con Silvia Federici en relación a que “en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia, en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el Estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo. En este sentido, es bien merecida la importancia que ha adquirido el cuerpo, en todos sus aspectos —maternidad, parto, sexualidad—, tanto dentro de la teoría feminista como en la historia de las mujeres.” (2010, pp. 29-30).

Agrega Federici que “*Calibán y la bruja* corrobora también el saber feminista que se niega a identificar el cuerpo con la esfera de lo privado y, en esa línea, habla de una «política del cuerpo». Más aún, explica cómo para las mujeres el cuerpo puede ser tanto una fuente de identidad como una prisión y por qué tiene tanta importancia para las feministas y, a la vez, resulta tan problemático su valoración.” (2010, p. 30).

Nos interesa esta doble lectura que hace Federici sobre el cuerpo de las mujeres como territorio de explotación capitalista y opresión patriarcal y a la vez, territorio de liberación ya que posibilita indagar sobre los *saberes territoriales* que las mujeres construyen en sus luchas en defensa del territorio y de sus cuerpos, vidas y libertades, y conocer acerca de las experiencias cotidianas de resistencia frente a los mecanismos y dispositivos de acumulación por desposesión capitalista y heteropatriarcal.

En experiencias de lucha contra el despojo se defiende el territorio como espacio comunitario más amplio y el propio cuerpo como territorio más inmediato. La lucha es tanto por el territorio y la casa, como por la vida y la libertad.

Resulta necesario continuar indagando las formas específicas de participación de las mujeres en las r-existencias cotidianas y las experiencias de lucha por territorio, así como identificar y caracterizar los saberes de lucha o *saberes territoriales de las mujeres* en relación a la defensa del territorio, de sus vidas y libertades en contextos de resistencia contra la desposesión capitalista y heteropatriarcal (Federici, 2010). Nos preguntamos si las experiencias comunitarias de r-existencia del territorio y de los saberes implican y de qué manera la r-existencia de las mujeres, sus cuerpos, subjetividades, redes vinculares y de parentesco, y las actividades productivas en sus vidas cotidianas, a partir de su participación en esas experiencias de lucha. Y en sentido dialógico, si su participación en estas luchas posibilita y de qué manera r-existenciar la re-construcción y defensa del territorio y de las prácticas cotidianas de r-existencia económica, cultural y política.

Poniendo en juego sus propios cuerpos, afectividades y creatividad en las luchas por la defensa del territorio, las mujeres potencian otras luchas en defensa de sus vidas, formas de vivirla y libertades, resistiendo al despojo del capitalismo a la vez que al heteropatriarcado. Nos dice Gargallo (2014) que su participación política empieza por su analizarse, defenderse y reivindicarse ya que “sucedio que las mujeres empezaron a escribir como

mujeres, a mirarse, a nombrarse, a explayar con ardor sus posiciones vitales, siempre políticas, a sentir la injusticia a través de su cuerpo, convirtiéndose así en un cuerpo con una creciente presencia”. Ellas dinamizan la r-existencia comunitaria del espaciotiempo compartido.

Bioética urbana y saberes territoriales: r-existencias necesariamente feministas

Y desde estos aquíahora sentimos que podemos encontrar hilos en común en el tejido de las epistemologías vivas (creación surgida en un seminario del Doctorado en Estudios Sociales Agrarios -UNC- coordinado por Porto Gonçalves en 2016), retomada y profundizada por Laura Sarmiento (2017, p. 61). Sarmiento nos invita desde su propuesta de bioética urbana a la construcción de una ética y estética emancipadora, transformadora de los contextos, los territorios y nuestros propios cuerpos y subjetividades, que cuestione los privilegios del macho, del Estado y el capital. Una perspectiva que nos exhorta a la auto-crítica permanente desde el enraizarnos en los territorios en lucha para desde ahí construir saberes y acciones para la liberación:

La necesaria reconstrucción del proceso histórico de ejercer la profesión desde una perspectiva cognitiva-subjetiva no mercado-dependiente-herteronormada, desde nuestros propios contextos y conflictos, puede transformar la ciudad en un campo sensible y lúcido a la hora de enfrentarnos a los problemas que afectan nuestro tiempo. Cada persona se completa en sus saberes teórico-prácticos con sus trayectorias singulares que

no sólo son colectivas, es decir, comienzan a partir de dialogar con otras y otros, sino que tienen que ver con el vínculo con las distintas gentes de diversos lugares. Para el caso del*s investigador*s, podemos bien producir teoría y prácticas que tengan incidencia en la ciudad y la gente, o bien permanecer en un estado anestesiado, sin apertura a sentir y ni a ser interpelad*s, ejerciendo nuestra profesión para el capital y el mandato del patriarcado. O puede que tras un comienzo, exista una experiencia que nos toca en hondo, que nos conmueve y nos transforma, lanzándonos a la acción (2017, p. 61).

Y aquí también encontramos que son estas epistemologías vivas las que no interpelan a corporizar nuestras prácticas investigativas, sensibilizando nuestras maneras de relacionarnos e interactuar en la construcción de saberes junto con aquellas personas y comunidades que protagonizan las luchas contra el despojo y especialmente con las mujeres que resisten la opresión patriarcal en contextos de r-existencia de los territorios, cuerpos, libertades y saberes. Nos convida Sarmiento (2017, p. 61-62) a poner el cuerpo e involucrarnos en investigaciones militantes:

Por eso, cuando el hilo investigativo es movilizado desde los conflictos o las cuestiones prácticas socio-territoriales se va creando un ensamblado de conocimientos orientados a solucionar los problemas de la vida, que alumbran y son en sí mismos un bastón para apoyarse, haciendo que la vida en proceso, hable. Son epistemologías vivas que no cierran cuestiones, sino que respetan el carácter provisorio de todos los aspectos de la vida, así como lo es también el conocimiento. El conocimiento se crea con la vida y no sobre la vida. Vamos naciendo en una actitud militante que es parida en la práctica de “poner el cuerpo” en los distintos contextos y situaciones, entregándonos a

un proceso infinito de aprender y seguir aprendiendo. Este proceso abierto, implica tener conciencia, porque partimos de la base de saber que nunca se sabe todo, que siempre se es incompleto y que los territorios y los conflictos son potentes educadores.

Será la bioética urbana quien nos proponga también, en clave de interpelación convidada, que la “relación entre sensibilidad-acción-transformación de la realidad es la base de todo movimiento liberador. Cuando las prácticas éticas están bien cercanas a los acontecimientos de la realidad pueden modificarse a sí mismas en pos de una mejor condición de vida para tod*s, si así lo quisieran. (...) De esta manera, nuestra estética siendo libre para sentir, nos hace sujet*s étic*s, y esa ética estética nos mueve a transformar esas realidades en las que participamos”. (Sarmiento, 2017, p. 63).

Dirá Sarmiento (2017, p. 64) una pedagogía del sentir como vínculo estético que motoriza prácticas libertarias. Construcciones de nuestros sentires del mundo que condicionan nuestras comprensiones y nuestras maneras de relacionarnos con esas realidades con las que nos implicamos.

Entonces, la bioética se nos presenta como una herramienta biopolítica para hacer frente al colonialismo, el despojo capitalista y los mandatos patriarcales. Y esta propuesta se enraíza necesariamente en lo colectivo, en redes de solidaridades actuantes creadas por los cuerpos y los territorios en lucha:

¿Cómo poder hacer que seamos un poquito más iguales desde nuestras diferencias?

Nuevamente a la respuesta la intuimos desde lo colectivo y desde una estética, que opere con un **metabolismo de solidaridad** permanente a la realidad que habitamos y que haga material una ética de reciprocidad cooperativa. Las acciones transformadoras son colectivas, necesariamente, pues, la realidad no le pertenece a una sola persona, sino que es de todas. Así, para convivir y sobrevivir junt*s conviene aprender a trabajar cooperativamente. Una primera condición para la cooperatividad es el reconocimiento. Es decir, desde mi dignidad, reconocer la dignidad de los otr*s y respetarnos mutuamente en la diversidad de poder ser de cada un* con su cada cual. Otra condición es el no intentar suprimir las diferencias que existen, y apostar a que tod*s puedan hacer y ser lo que consideren mejor para la vida de cada quien. (Sarmiento, 2017, p. 72)

Y esta bioética se manifiesta en transgresiones éticas y creativas, dirá Sarmiento, donde el horizonte político es la urgencia de la “acción por la dignidad, por la vida. Nos interpela y moviliza para que hagamos algo, para que esa realidad opresora e injusta cambie. Es una interpelación a correr riesgos, a exponerse por un fin mayor que es el cuidado de la vida y la posibilidad de libertad de tod*s. Las transgresiones éticas y creativas nos protegen de ser muert*s viv*s. (2017, p. 74).

Es la potencia política de estas transgresiones colectivas lo que posibilita que Villa La Maternidad sostenga desde hace 13 años su resistencia contra el desalojo y reafirme la defensa del territorio, re-construyendo permanentemente *saberes territoriales* como acciones políticas de r-existencia de los cuerpos, territorios y saberes. En diálogo con Sarmiento, coincidimos en que:

De eso se tratan las *transgresiones éticas*, son

nacimientos que irrumpen nuestro devenir histórico y material. Son el movimiento creativo encarnado en el encuentro de nuestras potencias -lo que pueden nuestros cuerpos- y sus dignidades. Estas dignidades -individuales y colectivas- movidas por la rabia y el amor de estar ligadas a una esperanza posible, entran en la escena de nuestra realidad histórica, al tiempo que corren las fronteras de lo establecido, transformándola. En este gesto, hacen nacer esperanzas nuevas que abren nuevas alternativas posibles para siempre caminar. (2017, p. 75)

Bioética urbana, biopolítica para la transformación, diálogo de saberes, epistemes vivas, transgresiones éticas y estéticas, *saberes territoriales*... Acciones políticas situadas en experiencias de lucha contra el despojo patriarcal, colonial y capitalista. Acciones colectivas para la liberación de las múltiples opresiones y violencias en contra de los cuerpos, las subjetividades y los territorios, pero especialmente en contra de las mujeres. Frente a esto, nos invita Sarmiento a involucrarnos de manera activa en procesos de subjetivación y reflexión sensibles e integrados:

Y así inaugurar el pensamiento donde todo influye, todo tiene que ver con todo: un laboratorio para con un* mism*. Una práctica donde el conocerse implica saberse. Y eso no cabe en una concepción teórica abstracta, sino que atraviesa la vida en su totalidad, en la transversalidad de su ser siendo, su cotidianidad. Allí, en esa autonomía para con un* mismo se convierte un *bio-poder*, que es a su vez una *bio-ética*. Una bioética -como dijimos anteriormente- nuestra biopolítica que se descubre desde nuestro mirar arraigado, nuestro hacer vincular -en relación a otr*s-, y que lo atraviesa todo a partir de una ética libertaria, es decir, una ética

con la sensibilidad descolonizada. De este modo le pelea la autoridad, el poder, el saber y la moral de los cuidados aprendido en relación al mandato heteropatriarcal. La bioética abre a la práctica de la libertad, instaurando el arte de hacerse las preguntas necesarias para desobturar lo dicho, lo aprendido, lo enquistado. Es una herramienta biopolítica para la construcción de un proyecto feminista para el bien vivir: una bioética feminista. (2017, p. 83-84)

Sentipensares en r-existencia permanente

La interpelación nos insta a deconstruir las hegemonías patriarcales, colonialistas y capitalistas de aquellos mecanismos, espacios y relaciones de producción-circulación-consumo de cuerpos, afectividades, saberes y mercancías sometidas a las lógicas de uso y descarte consumista. Nuestra legitimidad busca ser la comunidad en el aquíahora, en este tiempoespacio, atendiendo las genealogías de las luchas propias, las memorias colectivas construidas en la resistencia por la defensa del territorio, de las propias vidas y libertades ante la opresión heteropatriarcal, colonialista y capitalista. Construcciones que encuentran eje y alimentan su autonomía dentro del corazón individual y, a la vez, colectivo de la organización colectiva, y no en la hegemonía de las estructuras sociales, eclesiásticas, estatales, partidarias y mercantiles. Con nuestras propias fuerzas, potencias, saberes, aciertos y desencuentros, sentipensamos la urgente necesidad de “no claudicar, no rendirse y no venderse”, al decir de las y los compas zapatistas, en la insistencia de la

construcción y r-existencia permanente de modos otros de conocer, de hacer, de sensibilidades otras, de modos distintos de relacionarnos, reencontramos, vincularnos y amarnos en las luchas que damos por la defensa de los territorios, las vidas, los cuerpos y las libertades. Re-pensar-nos, re-sentir-nos para re-construir-nos en cuerpos, subjetividades, relaciones, territorios y saberes antipatriarcales, anticoloniales y anticapitalistas en la construcción de otros mundos urgentemente posibles.

Referencias bibliográficas:

Aichino, Gina Lucía; Correa, Alexis; Haidar Martínez, José J.; Palladino, Lucas; Pedrazzani, Carla Eleonora y Ensabella, Beatriz (1º semestre 2015). Geo-grafías con Carlos Walter Porto-Gonçalves. *Cardinalis* 3(4), pp. 230–263. Recuperada de <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/index>

Bard Wigdor, Gabriela y Bonavitta, Paola (comp.) (2017). *Feminismos latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías*. 1ª ed. CIECS-CONICET-FCS. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.

Comisión Sexta del EZLN (2015). *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista I*. México: Edición autogestiva.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Unaula.

Fals Borda, Orlando (1986). *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de sueños.

Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala*. Buenos Aires, Argentina: América Libre.

Harvey, David (2001). *Espacios del Capital*. Madrid: Akal.

_____ (2004). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. En *Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2008). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Akal.

_____ (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Caracas, Venezuela: Instituto Venezolano de Ciencia y Tecnología.

_____ (2016). Entrevista a Carlos Walter Porto-Gonçalves “Estamos ante un otro léxico teórico-político de lucha y de la izquierda”. *Crítica y Resistencias*. Revista de conflictos sociales latinoamericanos 2, pp. 210-221. ISSN: 2525-0841. Edita: Colectivo de Investigación El Llano en Llamas. Recuperada de <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wHElo8C9PxQJ:criticayresistencias.comunis.com.ar/index.php/CriticaResistencias/article/download/43/21+&cd=1&hl=es&ct=c&link&gl=ar&client=firefox-b-ab>

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.



Governamentalidade reversa como resistência: um ensaio sobre os paradoxos da rua, e a militarização da vida.

Túlio Batista Franco

Prof. Dr. Universidade Federal Fluminense

Introdução: a estética urbana atual.

Este texto tem o olhar sobre a cena urbana, e tem como foco o Rio de Janeiro, e os acontecimentos do cotidiano. Propõe uma discussão sobre a rua tratando-a como espaço paradoxal, onde se vê o palhaço fazendo palhaçaria e produzindo alegria, e ao mesmo tempo a polícia com sua força coercitiva produzindo tristeza. Entre o dionisíaco e o apolíneo, o fluxo e a forma, a leveza e a estrutura, das pessoas e coisas, há uma multiplicidade infinita de conformações sociais e afetivas, que se entrecruzam produzindo a rua e seu infundável movimento. O “analisador” é um acontecimento, que pela sua magnitude e intensidade é capaz de criar uma tensão sobre os cenários do meio social, e esta tensão é produtiva, ela revela o funcionamento seja das organizações, instituições ou políticas sociais. Segundo Lourau (1996) “Analisador” é como “aquilo que permite revelar a estrutura da organização provocá-la, forçá-la a falar”. (LOURAU, 1996, pág. 284), ou seja, neste artigo

pretendemos usar a “militarização da vida cotidiana no Rio de Janeiro”, como um analisador do espaço urbano, da produção da vida e a regulação dos corpos nos seus lugares, tornando visível os movimentos institucionais, e procurando sentido para os mesmos, identificando seus efeitos no plano social e afetivo.

O ambiente político no Brasil muda radicalmente a partir de 2013, período em que começam grandes manifestações políticas, combinadas com forte ativismo político da grande mídia, e esperados movimentos palacianos, que buscam entender e intervir no cenário conturbado. Inicialmente os protagonistas reivindicavam redução das tarifas dos transportes urbanos, para depois e com a interferência de outras forças políticas, sobretudo a imprensa, se projetar contra o governo federal. De outro lado se manifestavam aqueles que apoiavam este governo. A população se divide radicalmente em opiniões divergentes, tomam os espaços públicos e privados, ganham os locais de trabalho, as escolas, assim como a intimidade das famílias. Produziu-se um cenário de onde se tornaram comuns manifestações de ódio, intolerância, rupturas. Um processo de subjetivação produz novos agenciamentos nos espaços de produção social e afetiva. A população brasileira assiste desde 2013 a um “filme” transmitido diariamente pela TV aberta, cujo roteiro parece ter sido minuciosamente elaborado, cujo desfecho não se viu ainda, passados cinco anos do primeiro episódio. “Que país é este?”¹, pergunta o poeta.

¹ Música de Renato Russo, da banda Legião Urbana, que diz na primeira estrofe: “Nas favelas, no Senado/Sujeira pra todo lado/Ninguém respeita a Constituição/Mas todos acreditam no futuro da nação [...]”.

Este período de grande mobilização social ocorre após mais de treze anos de ténue equilíbrio societário, produzido por um governo “para todos”, que conheceu prosperidade no campo e na cidade, do bancário ao banqueiro, as muitas gentes que habitam os rincões brasileiros, os mais longínquos, se regozijavam de poder usar pela primeira vez na vida, por exemplo, a eletricidade. Este equilíbrio se rompe como o chão que se abre, e das entranhas profundas surge um monstro. Indecifrável como um fantasma que ronda a cena urbana, ocupa as cabeças, perturba a alma, enfim, a subjetividade ingênua, crédula, percebe que o “governo de todos” era uma utopia. E a parte da população que se reúne em torno de dois terços do PIB nacional, quer o país só para si, e abre-se um campo de luta radical, que modifica a subjetividade e o modo de vida no espaço urbano, porque o ódio que se produz neste cenário, atravessa os corpos como navalha, cortando-os e modificando-os. Esta mudança vai trazer à cena a radicalidade intolerante, a rejeição a toda diferença, o conflito, rupturas. Os laços sócio-afetivos se fragmentam em todas as dimensões, da rua à casa, é grande a repercussão sobre a vida.

Este cenário geral da política e seus efeitos na subjetividade é aqui rapidamente resumido, para que se possa entender, o ambiente urbano que se produz neste período, que é pano de fundo para a discussão que se pretende fazer aqui, na qual se pretende discutir as técnicas de governo engendradas com base na “governamentalidade”, tomando como cenário a rua, seus paradoxos, e colocando em análise a “militarização da vida cotidiana”.

Tomamos como foco a questão da segurança pública tendo a intervenção militar no Rio de Janeiro em 2018 como o principal analisador das subjetivações que dominam a cena urbana. Pretende-se discutir a partir deste analisador, as técnicas de governo e formas de resistência. São as tecnologias de governo que nos interessam, ou seja, como se faz a regulação da vida, o controle sobre os corpos, a produção do medo, dispositivos disciplinares, enfim, a manifestação do poder nas relações de cotidiano, isto é o ponto chave para entender o que se passa no entorno da intervenção militar no Rio. Tentamos abrir a discussão sobre estas questões, no contexto da produção sócio-afetiva atual. Pretendemos olhar com base na micropolítica, ou seja, as ações de cada um a partir do seu lugar social, e dos encontros no cotidiano.

Segundo Foucault (2008) a governamentalidade é:

“...o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes” (Foucault, 2008, págs. 143 e 144).

Foucault concebe na governamentalidade o verdadeiro exercício do poder, entendendo-o no contexto de extrema complexidade, operando de forma dinâmica e combinada o modo de controle sobre os corpos, usando para isto os dispositivos de segurança, e os saberes disciplinares. A governamentalidade é especialmente uma produção do governo no âmbito da micropolítica, sobre as relações de cotidiano, espaço onde se verifica a eficácia do poder porque justamente é neste espaço das relações, do encontro, onde os dispositivos de controle ganham materialidade.

O espaço urbano neste período vive um intenso agenciamento dos dispositivos de governo, especialmente, as interferências da grande mídia e grupos políticos, que propagam o ódio racista contra negros, e uma moral que sugere a exclusão do meio social, de todos os que organizam sua vida de forma diferente da convencional, como por exemplo, membros da comunidade LGBTQI+. Há um processo de subjetivação em curso, e a paisagem urbana se modifica, na medida em que expressões fóbicas e racistas ganham visibilidade, e materialidade na forma e agressões físicas. Esta coloração nova tem também a marca de encontros felizes como por exemplo com a arte, e produção de alegria. É neste sentido que verificamos na rua um espaço paradoxal, ruas e praças ostentam a singularidade que expressa o componente afetivo de cada corpo em movimento.

A rua é um espaço admiravelmente ingovernável, e por isto mesmo, rico, dinâmico, intenso, de produção infinita, onde tudo pode ali se expressar. Mas trata-se de uma novidade no espaço urbano, a visibilidade das práticas

fascistas, até então pouco visíveis. O microfascismo habita grupos e indivíduos, perpassa as relações. É uma realidade que assombra os espaços de convivência. É como se a obra de ficção “admirável mundo novo” de Aldous Huxley (1982), tenha ganhado vida, e se atualizado. A ideia paradigmática de um mundo onde a criatividade e liberdade são proibidas vai tomando forma, e invade as ruas, as organizações, os grêmios e as praças. Manifestações autoritárias e discriminatórias vão ganhando espaços entre nós.

Como fizemos no início deste texto, olhamos inicialmente para a cena brasileira onde verificamos que há no período recente, manifestações agudas de intolerância, que tem se ampliado e tomado as relações entre pessoas e grupos. Uma subjetividade arrogante, ariana, xenófoba, passa a se manifestar de forma assustadoramente violenta.

Em “A Servidão Moderna” obra narrada em vídeo-áudio e prosa² a vida é retratada como se estivesse centrada na relação de consumo, e as pessoas seriam escravas do capital, esta é a principal denúncia feita por Brient e Fuentes (2009). Tanto na obra, como agora, a vida está agenciada por lógicas capitalísticas, produzindo um imaginário que associa acumulação de riqueza com poder.

A servidão só se instala quando há destruição do desejo, e é por esta via que o capital opera na captura de uma suposta liberdade. Servidão e liberdade formam os

² Jean-François Brient e Victor León Fuentes (2009)

dois grandes pontos de tensão na atualidade. Liberdade aqui no sentido dado por Spinoza (2011), que significa realizar sua própria natureza, ou essência, isto é, ser você mesmo. Percebe-se que a vida cotidiana é marcada pela tensão entre estas duas linhas de força, sob as quais, os corpos vão sofrendo modulações. O que os coloca às vezes mais ativos no campo da servidão, outras vezes, mais agenciados pela liberdade. Esta variação vai se dar como resultado da potência do corpo em agir no mundo. Ainda de acordo com Spinoza (2011), o corpo aumenta sua potência quando sofre o efeito de afetos positivos, capazes de produzir alegria; e reduz sua potência se o movimento for o inverso, quando ele é afetado negativamente, produzindo tristeza. Essa variação do corpo é equivalente aos processos de subjetivação, pois se trata de uma produção do corpo afetivo, os quais se produzem nos encontros, ativados pela capacidade dos corpos em se afetarem mutuamente. Toda esta dinâmica de produção de novas subjetividades vão modulando os modos de vida, e a existência da pessoa no mundo.

O espaço urbano, portanto, é resultado dos encontros, sua intensidade e a potência dos corpos na produção de si e do mundo, a partir do próprio encontro. O cenário é marcado por expressões artísticas e suas linhas radicais de produção da vida. Os territórios são voláteis, se modificam, assim como arquitetam novos modos de viver com base na convivência entre todos que o habitam.

A rua em paralelo, as muitas gentes que passam, vidas em produção. Mulheres e homens para o trabalho; jovens, velhos, crianças, menino vadio, malabares e palhaços, sinal fechado. O colorido da grande praça

urbana é ainda completado pelos que se agrupam em estéticas singulares. O mundo não tem forma, ele é um imenso platô, onde se encontram as linhas rizomáticas da vida, fluxo, intensidade na energia produtiva do *socius* urbano.

Ao mesmo tempo em que o espaço se abre para a alegria e liberdade, há o canto seco e roto da vida regulada, presa ao ato autoritário e disciplinar dos modos de existência. Biopolítica em ato regulando corpos em mordança, bocas e olhos em camisas de força, a alegria é interdita. Linhas de força moleculares atravessam os universais, macho e fêmea; sujeito e objeto; o capital e social, etc... O espaço urbano não se enquadra, não cabe na moldura, ele toma a forma e textura de “corpos sem órgãos”, sejam estes paranoicos, ou esquizos. Os agenciamentos subjetivos vão estabelecer a luta entre forças: agenciamentos fascistas vão operar no campo das fobias, força física, corpos subjugados, desejos assassinados, movimentos homicidas sobre a liberdade, interditando o ato criativo e os fluxos artísticos. A rua é o espaço paradoxal. A estética do espaço urbano é a de um campo de guerra medieval.

Para discutir o espaço urbano no contemporâneo brasileiro, tomamos como foco a militarização do cotidiano da vida, em especial, focamos na intervenção militar ocorrida em 16 de fevereiro de 2018 e o ocaso das Unidades de Polícia Pacificadora, as UPP's. A intervenção militar é um acontecimento que se insere no contexto da política de segurança, que se traduzida para o cotidiano, ela aparece como uma das linhas de força de agenciamento da vida, assim como muitas

outras possibilidades de segurança que existem na micropolítica do viver. Com base no discurso do medo, e da necessidade de que a população tivesse a “percepção” de segurança, o exército assume a secretaria de segurança do estado e os territórios físicos e existenciais.

Este acontecimento é o que nós chamamos de “analisador”. Pretendemos utilizar este acontecimento para revelar o quanto esta intervenção opera sobre o modo atual de conformação da vida, no Rio de Janeiro, demonstrando as linhas que atravessam esta ação, que regulam os corpos e seus movimentos, que produzem subjetivações, e altera o regime de inteligibilidade sobre o mundo da vida. Especialmente interessa discutir a vida que pulsa o espaço urbano, e o quanto ela é atingida pela intervenção militar. O plano sócio-afetivo será o plano de análise da política e seus efeitos.

O analisador da hora: a “militarização da vida no Rio de Janeiro”.

Um olhar panorâmico sobre a paisagem urbana no Rio de Janeiro, nos mostra no primeiro plano, como um “blockbuster” feito sob encomenda, a intervenção militar no estado. Muitos são os motivos para esta intervenção, de natureza política especialmente. Porém, importa o fato de que havia um apelo da população, que mobilizada, pedia por segurança na cidade. Parece paradoxal que a população que mais sofre com a brutalidade das forças policiais, pede por segurança requerendo estas mesmas forças. Há uma subjetividade que se produz no contexto

da violência, que é resultado dos agenciamentos produzidos pelo discurso hegemônico na grande mídia, segundo o qual, problemas de violência urbana se tratam com a força intimidatória das armas. A subjetividade constituída no plano social e afetivo da população, armamentista e violenta, é também combustível para a intervenção. Ela segue a mesma lógica que fundou as Unidades de Política Pacificadora (UPP) no Rio de Janeiro, que trabalhou como se a questão militar fosse a única via de combate à violência.

No ano em que o projeto das Unidades de Polícia Pacificadora completa 10 anos, e após 38 UPP's instituídas, contando com um efetivo de mais de 10 mil soldados da Política Militar, este ciclo termina com absoluta degradação da proposta inicial, desgastada pela expansão da violência, corrupção e histórias de tortura e morte. Muito longe e quase inaudível o discurso de políticas públicas para as comunidades pobres, dispositivos de inclusão social de adolescentes e adultos jovens, expansão das creches, escolas, cursos, atividades de arte e cultura, tudo isto, passou a ser uma utopia alimentada pelos que seguem na resistência, e na luta pela paz.

Segundo pesquisa publicada em 2017 pelo Cesec (Centro de Estudos de Segurança e Cidadania), da Universidade Candido Mendes, 66,1% dos entrevistados moradores das regiões onde se instalaram as UPP's consideram que é um projeto falido (MUSUMECCI, 2017). Nas suas conclusões o autor cita que:

“Hoje, o cenário da segurança pública no Rio de Janeiro

é desolador e, em meio à crise política e econômica do estado e do país, parece irrealista qualquer aposta na salvação das UPPs via correção dos erros cometidos e resgate dos seus objetivos originais. Entretanto, os resultados da pesquisa mostram que é exatamente essa retomada o que a maioria dos moradores deseja, mesmo não tendo muita esperança de que venha de fato a ocorrer” (Musumeci, 2017, pág. 11).

O que chama a atenção na pesquisa, para além da sensação de fracasso da opção militar para a questão de segurança, é o fato de que a população deseja retomar o caminho da UPP, ou seja, recuperar suas diretrizes iniciais, corrigir os desvios, e seguir com elas. Mesmo com todos os problemas e sofrimento imposto pela ocupação dos territórios das comunidades por forças policiais, a população não rompeu com o território existencial “policia militar”. Soma-se a isto uma desconstrução semiótica do “político” como dispositivo de mudança, resgate de direitos, construção de uma vida melhor. Isso acontece por duas razões principalmente: a primeira é porque o “político”, o qual poderia construir um imaginário de que políticas públicas podem resolver o problema da segurança, é entendido como o outro, aquele ao qual se delegou uma representação, para falar pelas pessoas, pela comunidade, o grupo, etc.... segundo, porque este “político” se mostrou corrupto, rompeu os laços com os grupos comunitários os quais representava, “ele já não representa mais”. Embora não confiável, a polícia aparece para muitas comunidades como um fio tênue, imaginário, através do qual algumas pretende construir possibilidades, para uma população que vive no abandono completo, aonde os serviços estatais chegam de forma absolutamente precária.

Seria necessário resgatar na comunidade, a sua própria força. A produção do seu discurso, seus valores, a construção de possibilidades por si mesmo. O “político” entendido como a força de construção de si e do seu próprio mundo, um dispositivo para agenciar a mudança, tendo a si mesmos como protagonistas. Há um processo de construção de potência necessária, a ser realizado com base na produção de liberdade. Nela se instaura a força de criação, o reconhecimento de si mesmo, e especialmente, a força do ativismo.

Em 16 de fevereiro de 2018 é decretada a intervenção militar no Rio de Janeiro. Como já dito anteriormente, vários motivos levaram a esta intervenção, apesar dos fracassos anteriores ao tratar a questão da segurança pela via militar. Este fracasso é atestado por exemplo pelos 2.617 homicídios dolosos e 736 pessoas mortas pela polícia, só entre fevereiro a julho de 2018, 6 meses da intervenção militar no Rio de Janeiro (RAMOS, 2018). Infelizmente a política para o setor continua sendo a de uma “ordem armada”, onde meninos recrutas são armados para fazer a segurança de pessoas que historicamente foram excluídas dos sistemas sociais de educação, saúde, moradia, etc... e tiverem pela vida toda os seus direitos fundamentais interditados.

Esta intervenção é apenas mais uma indicação de que não vivemos em uma democracia. Em seu livro “O Ódio à Democracia”, Rancière (2013) discute as antinomias do sistema democrático representativo liberal. Para o autor, pelo grau de suposta liberdade que a democracia proporciona, liberando as tensões sociais, os “fantasmas sociais do corpo coletivo” (pág. 24), ela que é desde

sempre controlada por uma minoria abastada, requer que este controle seja sempre atualizado. O autor faz severas críticas ao sistema representativo, para ele “ ‘a representação é, em sua origem, o exato oposto da democracia’ (p. 70). Dessa forma, ‘a eleição não é em si uma forma democrática pela qual o povo faz ouvir sua voz’ (p. 70). A democracia representativa camufla as lutas democráticas restringindo o espaço de participação a uma minoria, enquanto que o poder do povo está sempre aquém e além de uma forma jurídico-política”. (Imperator, 2015, pág. 227).

Por este raciocínio a pretensa democracia representativa liberal é traída por ela mesma, porque ela teria o aval das elites econômicas do país, e esta tira-lhe a chancela sempre que se vê ameaçada por elementos como a contestação social, que são produto do próprio suposto regime democrático. O que prevalece é sempre o governo de uma pequena minoria. O estado então deixa de ser um “estado democrático” como um dia teria sido proclamado, para repetir o velho e carcomido “estado soberano”, e é este que opera fundamentalmente na condução da sociedade, e é o que se apresenta quando há a intervenção militar no Rio de Janeiro. Foucault compara este estado soberano, com o Leviatã, figura mitológica de grandes proporções, com força para impor sua vontade, e causar medo nos navegantes de antão, usada por Hobbes (2003) para representar o estado de poder absoluto:

“Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o Leviatã, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo

numero de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar - o que eu tentei fazer - estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos”. (Foucault, 2005, pág. 34).

Foucault deixa claro que o núcleo operacional do estado, que formula e executa as políticas e ações, é sempre “soberano”, ou seja, será guiado peremptoriamente por um poder concentrador e autoritário, o qual não reconhece nada acima dele. Ao que o autor faz a opção de estudar “os corpos periféricos”, ou seja, os que se constituem pelos efeitos do exercício do poder. É como se o próprio poder ao se impor, forçasse ao protagonismo do outro, como defesa de si mesmo, ou construção de modos de existência próprios, a sociedade vai ganhando novos elementos, que vão formando microgovernos, ou, “governos-de-si”, os quais passam despercebidos pelo corpo monstro do Leviatã, insensível, o soberano governa para si mesmo. De alguma forma Foucault está formulando o conceito de governamentalidade, pois vai tratar de vários governos que existem sobre o mesmo território, ou, a mesma “jurisdição”, reconhecendo as possibilidades e o protagonismo de todos no ato de governar. Neste terreno a micropolítica tem muito a dizer desta produção social e afetiva.

O autor nos fala ainda da combinação entre o poder civil e eclesiástico, para a constituição do soberano, se referenciando também no Leviatã:

“O corpo do Estado constituído pelos súditos, ao passo que a cabeça representa o soberano, que com uma mão segura a espada e com a outra o báculo. Embaixo, os atributos fundamentais dos dois poderes, civil e eclesiástico”. (Foucault, 2005, pág. 34).

Dois poderes, portanto, o civil e eclesiástico, que governam com a força da “espada” e do “báculo”, o que são constitutivos de um estado forte, com duas linhas de força operando o poder, que se faz pelas leis e pela moral religiosa, ascética. O estado soberano vai se apoiar, portanto no poder judiciário e eclesiástico. Estas duas linhas de força atuam para regular a vida em sociedade. Vamos observar, portanto que nos dias atuais, o estado apresenta-se sob o regime de uma democracia representativa liberal, mas também como estado soberano, vemos atuações combinadas e complementares nestas duas direções.

Por exemplo, ao observarmos o território das comunidades pobres do Rio de Janeiro, que estão submetidas a um regime policial, a população autóctone é produzida discursivamente como os “fora da ordem”, viraram objeto de uma subjetividade paranoica que ocupa importante segmento da população. Por outro lado vemos que o século XXI recupera a ideia de soberania na versão “high tech”, armas automáticas, sistemas de câmeras, e um discurso persecutório sobre os negros, pobres e todos grupos que organizam sua existência de forma não convencional, a figura carcomida do “senhor feudal” e o sistema de poder soberano.

A política de segurança no Rio de Janeiro tem cor, e é preta, os meninos que morrem, as meninas violentadas,

os soldados, são pretos na sua grande maioria. Segundo o Atlas da Violência de 2018:

Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (16,0% contra 40,2%). Em um período de uma década, entre 2006 e 2016, a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1%. No mesmo período, a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%. Cabe também comentar que a taxa de homicídios de mulheres negras foi 71% superior à de mulheres não negras. (IPEA, 2018).

Armada, violenta e racista, a política de segurança promoveu as UPP's como panaceia para o sonhado paraíso tropical a ser construído. Em 14 de julho de 2013 o sonho acabou, despertado pela prisão, tortura e desaparecimento do pedreiro Amarildo, 43 anos, levado por policiais da UPP da Rocinha. O caráter punitivo, inquisitorial da polícia não havia mudado com a nova política, a pacificação seria impossível com uma força militar que não havia mudado sua concepção de mundo, segurança e paz. Os grilhões da escravidão assombram o século XXI, e mantêm nos estertores os moradores de comunidades pobres do Rio de Janeiro, submetidos a uma lógica escravista de exclusão e disciplina dos corpos, um biopoder que controla a vida e prescreve o modo como ela deve ser vivida.

Conforme Souza (2017) os três séculos e meio de escravidão é o que marca a formação da sociedade brasileira. Os agenciamentos opressivos e de exclusão são produzidos desde a socialização primária na família e comunidade, e continua na formação da vida da pessoa, que precisa ao longo dos anos disputar recursos escassos

na sociedade, onde, pela sua história e dispositivos racistas que se interpõem na produção da vida, faz disputas em situação desigual. O racismo atravessa os séculos, como se pode ver, é narrado por escritores e poetas como “O Navio Negreiro”, escrita em 1880 por Castro Alves, que denuncia as condições da travessia do Atlântico pelos negros escravos. O poema abaixo é a demonstração do que afirmamos, das indelévels marcas escravistas que carregamos nos nossos corpos. Faço aqui uma homenagem aos nossos, aos meus, ancestrais africanos.

O Navio Negreiro.

[...]

*Era um sonho dantesco... o tombadilho
Que das luzernas avermelha o brilho.
Em sangue a se banhar.
Tinir de ferros... estalar de açoite...
Legiões de homens negros como a noite,
Horrendos a dançar...*

*Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, cujas bocas pretas
Rega o sangue das mães:
Outras moças, mas nuas e espantadas,
No turbilhão de espectros arrastadas,
Em ânsia e mágoa vãs!*

(Castro Alves, 1880).

“Capitães de Areia” de Jorge Amado, os “Meninos do

Tráfico” no Rio de Janeiro, são outras narrativas que retratam a infância de crianças em comunidades pobres, a maioria negras, e têm o traço comum dos dispositivos da escravidão no agenciamento da sua existência.

A singularidade escravista marca profundamente as relações e o modo de existir, entre as pessoas, grupos, e a produção sócio-afetiva, ou seja, a constituição de um corpo afetivo sob os signos da vida resultante da herança da escravidão, e esta produção de si, é ao mesmo tempo a produção do mundo, porque cada pessoa vai atuar no mundo conforme ela o significa. E isto está vinculado à sua subjetividade, que é formada pelas suas próprias experiências no plano social. Isto justifica considerar que a produção de uma pessoa no mundo, ser sempre uma produção sócio-afetiva.

Agenciamentos Fascistas na Atualidade

Retomando o espaço da rua como lugar de produção, afetos e subjetivações. A multiplicidade e os microvetores de afirmação da vida são intensidades, que em fluxo, agenciam o ato de viver. É neste lugar que as manifestações fascistas, e a resistência a elas ganham expressão em atos do cotidiano. Foucault (1993) conclama “Por uma vida não fascista”, no prefácio à edição americana do *Anti-Édipo* (Deleuze & Guattari, 1972). Identifica no fascismo o inimigo estratégico:

Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (visto que a oposição de *O anti-Édipo* a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tático): o fascismo. E

não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini — que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas —, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora. (Foucault, 1993).

O que Foucault chama a atenção neste texto é o fato de que, para o autor, o fascismo se encontra presente nas relações e atos do cotidiano, e assim pode ser percebido na micropolítica das organizações. O fascismo é uma produção social, e se constitui como território existencial, ou seja, é produto de subjetivações que são do agenciamento de experiências, e a principal experiência atual tem sido proporcionada pela narrativa de ódio presente no sistema de mídia no Brasil, e por agentes políticos e sociais que propagam a criminalização de pessoas e grupos que organizam a sua vida de forma não convencional. Ocorre um ambiente de intolerância, que propaga uma formação homogênea da sociedade, onde a diferença e o diferente são objetos de repulsa dos sistemas normativos de regulação da vida.

A governamentalidade atual se exerce com base na criminalização, disciplina, contenção dos corpos, e produção do discurso do medo. Do ponto de vista do estado a população precisa estar sob controle, e este é exercido pelas forças de segurança. Isto acontece de forma associada a manifestações fóbicas, xenófobas e racistas. Se por um lado as linhas de força macroestruturais atuam para reprimir e controlar, o espaço molecular é o lugar de resistência.

A governamentalidade é síntese do sistema de inteligibilidade de como a vida deve se organizar, sob controle da lógica estatal, que passa pelo governo das populações, o regime disciplinar e os dispositivos de segurança, Foucault (2008). É a isto que se dá visibilidade através da intervenção militar no Rio de Janeiro.

Esta intervenção acontece em meio a um surto de violência fascista, em que se viu várias vezes a exposição macabra de corpos amarrados em potes, como forma de punição por pequenos delitos; o linchamento de pessoas denunciadas nas redes sociais por crimes, que verificava-se posteriormente que as mesmas não haviam cometido; denúncias de torturas e mortes provocadas por forças policiais; enfim havia uma naturalização da violência que nos colocava muito próximos da barbárie. Produzia-se um verdadeiro “holocausto 2.0”, o sistema de destruição da vida, adaptado ao século XXI, em que a morte se faz pela morte física, mas também pela destruição de reputações, o assassinato do desejo, a produção intensiva de tristezas nas pessoas, que as tornam menos potentes para a vida, menos ativas na produção de si e do mundo, e portanto, subjugáveis pelo estado. As ações do sistema de segurança por exemplo, justifica incursões violentas, culpabiliza as pessoas que moram em comunidades pobres, criminaliza a vida livre. Tristeza, baixa potência de agir no mundo vão compondo uma subjetividade de pessoas segregadas, institucionalizadas, disciplinalizadas, corpos afetivos destruídos na sua essência, pela brutal e indevida interferência do biopoder estatal sobre vidas, que precisariam sobretudo de cuidados, redes de proteção, acolhimento social e afetivo.

A resistência pela “governamentalidade reversa”.

Como ato de resistência à governamentalidade soberana, segregacionista e armada, propomos a insurgência, que começaria por construir uma “governamentalidade reversa” como expressão de pessoas que rompem com a servidão, e produzem a sua liberdade, em ato de rebeldia e subversão ao regime estatal disciplinar e de controle. Governamentalidade reversa se articula com a ideia de governo-de-si, autogestionário, no espaço social e afetivo onde a vida pulsa e se produz. Produção sócio-afetiva de novos seres, novo mundo.

Chamamos de “governamentalidade reversa” a ação de pessoas e coletivos no plano sócio-afetivo, que transgredir a governamentalidade soberana estatal, e sua força de controle e regulação da vida. Ela parte do desejo por governar a si mesmo, produzindo sua própria existência, autogestão da vida, que é definida por um certo grau de rebeldia ao instituído, operando por linhas instituintes; e tem por objetivo inverter o fluxo dos afetos, de linhas opressoras para linhas libertárias, que são produzidas como “linhas de fuga”, que ressignificam os espaços de saber, fazer e produzir a si e ao mundo; contra o abandono a que são submetidas as pessoas, a “governamentalidade reversa” opera por acolhimento e solidariedade; contra a interdição e controle sobre os corpos, opera por liberdade para o exercício da diferença, pacto do cuidado; o cuidado e a proteção estão na origem da “governamentalidade reversa”.

De modo concreto, se o poder estatal “tem por alvo principal a população”, a “governamentalidade reversa”

tem como centro a pessoa na sua singularidade; se ele tem “por principal forma de saber a economia política”, aqui o principal dispositivo de saber é o da produção sócio-afetiva pelo encontro, e resistência às lógicas de captura morais e capitalísticas; e se por sua vez o Estado opera “por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”, a “governamentalidade reversa” opera pela liberdade, produção do comum, a vida pautada pelo cuidado e proteção.

A governamentalidade tem por objetivo o exercício do “governo sobre os outros – soberania, disciplina”, e na governamentalidade reversa o que sugerimos é a autogestão, o governo dos outros sobre si mesmos, a voz e protagonismo de pessoas e coletivos com referência aos seus desejos, respeitando o modo singular de existência, as singulares, o modo específico de existir no mundo.

O que se pretende com um movimento de resistência a uma política de segurança armamentista, opressora, e racista, é a produção de liberdade, direitos, inclusão, acolhimento das singularidades de cada um, pactuação das existências, através da construção de redes de cuidado, amparada institucionalmente autogestão coletiva de políticas públicas.

As políticas poderiam ser dispositivos para agenciar processos de subjetivação, que pudessem colaborar com sua efetivação. Isto seria possível se estiverem preparadas para ativar em cada um sua potência. Produção de redes de apoio, cuidado e proteção, inclusão da diferença, modos comunitários de produção da vida, contribuem para desviar do controle ostensivo feito pelo estado.

Sair da servidão para no âmbito societário e produzir multidão, singularidades em movimento em torno do comum, agregando potência aos dispositivos de resistência.

A “governamentalidade reversa” se produz no movimento de todos os que estão implicados na defesa de uma vida não fascista.

Considerações Finais

Os movimentos aqui demonstrados, por dentro e fora do Estado, indicam a capacidade de resistir, produzir novas práticas, reorganizar os saberes e os dispositivos de autogoverno para superar o que vem sendo proposto recentemente como forma de controle e aprisionamento da liberdade, sob o discurso do medo, e promovendo os dispositivos de segurança.

O modo fascista de tratar a segurança especialmente nas comunidades pobres, constituiu mais sofrimento e tristeza. A superação da atual situação requer uma insurgência aos atuais dispositivos e segurança, saberes e práticas microfascistas, que dominam a cena atual de militarização da vida. Como ato rebelde propomos a produção de uma “governamentalidade reversa”, um governo autogestionário, com produção de efeitos contrários às políticas atuais de disciplina e controle. Aqui seriam admitidas a diferença como parte da paisagem humana, estimulada a liberdade como dispositivo de criação, fortalecimento da potência de

cada um, para uma melhor produção de si e do mundo. Uma governabilidade que se exerce se forma ascendente, e se constrói com base em cada um, sua experiência e o modo de governar e auto-governar-se.

Referências bibliográficas:

Deleuze, G. e Guattari (1995), *F. Mil Platôs*, Vol. 2. Editora 34: São Paulo (pág. 14).

_____ (1972), *O Anti-Édipo Assírio e Alvin*. Lisboa.

_____. *Ética*. Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Foucault, Michel (2008), *Nascimento da Biopolítica*. Martins Fontes: São Paulo, 2008 (pág. 103).

_____ (2008), *Nascimento da Biopolítica*. Martins Fontes: São Paulo.

_____ (2008), *Segurança, Território e População*. Martins Fontes: São Paulo. (págs. 143 e 144).

_____ (1993), *Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP*. – v. 1, n. 1 (1993) – São Paulo [páginas 197 a 200].

_____ (2005), *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

Hobbes, Thomas (2003), *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Huxley, Aldous - **Admirável Mundo Novo**. - São Paulo: Abril Cultural, 1982.

Imperatori, Thaís Kristosch. *SER Social*, Brasília, v. 17, n. 36, p. 225-228, jan.-jun./2015

IPEA/Forum Brasileiro de Segurança Pública. (2018), Brasília, DF.

Lourau, Renè (1996), *A Análise Institucional*. Petrópolis: Vozes,.

Musumeci, Leonarda (2017), UPP: Última chamada. Visões e expectativas dos moradores de favelas ocupadas pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: CESeC.

Ramos, Silvia (coord.). (2018), *Seis meses de intervenção federal: O Rio precisa de uma política de segurança que salve vidas*. Infográfico. Rio de Janeiro: CESeC, agosto.

Rancière, Jacques (2014), *O ódio à democracia*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo,

Souza, Jessé (2017), *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato* / Jessé Souza. - Rio de Janeiro: Leya.

Spinoza, B. (2009), *Ética*. Autentica: São Paulo.



AHOMAR vai à Bahia: solidariedade interlocal entre pescadores em luta contra grandes empresas poluidoras no Rio de Janeiro e na Bahia, Brasil.

Para Paulo Beckenkamp, in memoriam

Cecília Campello do Amaral Mello

*Doutora em Antropologia pelo PPGAS-Museu Nacional – UFRJ e
Professora Associada – IPPUR-UFRJ*

Pedro Henrique Dias Marques

Mestrando em Ciências e Tecnologias Ambientais - UFSB

Resumo

Este artigo aborda a questão do entrelaçamento empírico e analítico entre o que se poderia chamar de uma “bioética urbana” e uma “bioética ambiental”, a partir do encontro entre dois processos de luta de grupos de pescadores oriundos, respectivamente, de um contexto urbano-industrial e de um contexto de uma unidade de conservação federal (Reserva Extrativista do Cassurubá, Bahia, Brasil). Trata-se do encontro entre

a AHOMAR (Associação Homens e Mulheres do Mar) – que há 15 anos reúne pescadores da Baía de Guanabara (RJ) que resistem à expansão das atividades industriais e petrolíferas em seu ambiente de trabalho e vida - e os pescadores da Resex Cassurubá, de Caravelas, Bahia, que atuando em defesa dos manguezais e da pesca na região, ameaçados pela atuação predatória da empresa de celulose Fibria (antiga Aracruz Celulose).

Uma manifestação pelo direito de pescar

Em julho de 2017, um áudio gravado a partir de um barco de pesca ecoou nas redes sociais: ouvia-se a voz de um pescador caravelense informando seus pares do Brasil inteiro que estavam, naquele exato instante, realizando um ato pacífico de ocupação do Canal do Tomba, passagem tradicional dos pescadores de Caravelas rumo ao oceano Atlântico.

Desde 2002, quando da instalação do porto particular da empresa Aracruz Celulose, os pescadores da região passaram a sofrer com o fluxo constante de enormes barcaças de transporte de eucalipto e com a dragagem do referido canal, cujo efeito imediato foi a criação de zonas temporárias ou permanentes de exclusão da pesca. O ato de julho de 2017 reuniu dezenas de barcos de pesca e pescadores artesanais, que se puseram no Canal do Tomba para exercer seu ofício, isto é, simplesmente, pescar.

O ato de pescar nas imediações do Canal do Tomba

possui uma ampla gama de sentidos: afirma-se aí a existência da pesca artesanal, sua importância para a subsistência e autonomia de dezenas de milhares de pessoas e a pertinência desta atividade para a economia local e regional; alerta-se o grande público a respeito da invisibilização dos danos que os pescadores vêm sofrendo desde a instalação do porto particular da Aracruz/Fibria em 2001-2002 e revela-se que o Canal do Tomba não é propriedade privada da Aracruz/Fibria, mas, antes, um território tradicional de pesca, uma área de uso comum cuidada e preservada há séculos pelas populações que organizam seu modo de vida em torno da atividade pesqueira e extrativista.

Conversando com os pescadores envolvidos no ato, percebe-se que, para além da afirmação da importância econômica da pesca artesanal para a região, o que os moveu foi, sobretudo, o valor existencial da atividade pesqueira para si mesmos. Vários dos jovens pescadores participantes tiveram experiências prévias de desterritorialização: viveram e trabalharam no meio urbano, em grandes cidades, e, por razões diversas, optaram por voltar para seu local de nascimento, reaprender o ofício com pais ou veteranos, “ouvir o chamado da pesca”, como disseram. Reterritorializaram-se em um local que, no entanto, não era mais o mesmo que deixaram quando meninos. As áreas de pesca estavam degradando-se devido à presença da draga e das barcaças e poderiam tornar-se aqueles rios mortos e baías desvitalizadas que conheceram em suas andanças pelas metrópoles do país. Isso era o intolerável, não poderiam deixar que isso acontecesse. Decidiram, então, por duas vezes, não conceder, não ceder passagem para

as enormes barcaças. A afirmação ético-política de seu modo de vida e a recusa de um modelo imposto que os obrigava, diariamente, a recuar, ceder, deixar passar, resultou, a um só tempo, num ato potente e inédito que reverberou intensamente país afora e num preocupante processo – até hoje em curso - de criminalização de quatro pescadores do movimento.

Dragagem, barcaças e danos socioambientais

“As sublevações pertencem à história. Mas, de uma certa forma, lhe escapam. O movimento pelo qual um homem só, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro diz: ‘eu não obedeco mais’ e lança frente a um poder que estima injusto sua vida em risco – esse movimento me parece irredutível. (...) E porque o homem que se ergue é finalmente sem explicação; é preciso um descolamento que interrompa o fio da história e sua longa cadeia de razões, para que um homem possa, ‘realmente’ preferir o risco da morte à certeza de ter que obedecer”. (Foucault, 1979, p.790-791)

Nos anos anteriores ao bloqueio, um de nós sempre se perguntara sobre o que impedia os pescadores caravelenses de agirem em autodefesa, diante da sobrecarga e acúmulo de danos em seu meio de vida provocadas pela Aracruz/Fibria Celulose S.A. Esta empresa utiliza há 17 anos o Rio Caravelas e o mar para realizar o transporte das toras de eucalipto do seu porto particular situado em Caravelas (BA) até a fábrica de celulose em Aracruz (ES). A região possuía um canal natural, conhecido como Canal do Tomba ou Ponta do Catueiro, uma pequena abertura entre a Ilha do Pontal

e a Ilha do Cassurubá que tradicionalmente é utilizada por embarcações de pescadores como saída para o mar. Porém, desde a instalação do Porto, em 2001-2002, a Aracruz/Fibria passou não apenas a utilizá-lo, como também começou a dragar este canal, para garantir a passagem de suas grandes e pesadas barcas carregadas de eucalipto.

Segundo Ronaldo Torres (2000, p.3), em pesquisa sobre processos de dragagem no Porto de Rio Grande (RS):

“O termo dragagem é, por definição, a escavação ou remoção de solo ou rochas do fundo de rios, lagos, e outros corpos d’água através de equipamentos denominados “draga”, a qual é, geralmente, uma embarcação ou plataforma flutuante equipada com mecanismos necessários para se efetuar a remoção do solo”.

A dragagem do Canal do Tomba, em Caravelas, tal como a dragagem estudada por Torres (2000) em outro contexto empírico, também é responsável por uma série de impactos ambientais negativos, que afetam diretamente a biodiversidade marinha e estuarina local, como a alteração da qualidade da água (variações no pH e na turbidez), assoreamento, sufocamento de corais, dentre outros. A remoção e a realocação de sedimentos provocada por processos de dragagem em geral engendra o aumento da mortalidade de diversos organismos aquáticos. Afirma Torres (2000, p. 72):

“Distúrbios físicos, associados à remoção e realocação de sedimentos, provocam a destruição de habitats bentônicos, aumentando a mortalidade destes

organismos através de ferimentos causados por ação mecânica durante a dragagem, ou por asfixia conforme estes são sugados pela draga. Quanto ao efeito indireto, a ressuspensão do sedimento de fundo remobiliza contaminantes e nutrientes afetando a qualidade da água e a química global do estuário”.

Nota-se também a degradação ambiental da Ilha do Pontal, que sofreu uma grande transformação após o início da dragagem. Além dos passivos ambientais, destacam-se também os sociais, derivados da perda de território de pesca, uma vez que tanto a região de descarte, quanto a área em torno do Porto da empresa eram antigos pesqueiros. O assoreamento dos rios causa também a perda de apetrechos de pesca, uma vez que redes e balões de arrasto ficam presos na lama, devido ao aumento da sedimentação. O tráfego das grandes barcaças impede a passagem das embarcações dos pescadores artesanais e a falta de sinalização das áreas de descarte também colocam a vida dos pescadores em risco.

O Estudo Ambiental referente à dragagem do Canal do Tomba, encomendado pela empresa Aracruz Celulose, foi extremamente criticado por pesquisadores de universidades públicas com atuação na região, que produziram um Parecer Técnico independente (Coalizão SOS Abrolhos, 2009) identificando todas as falhas e omissões do estudo apresentado pela consultoria contratada pela empresa. Ainda assim, o empreendimento conseguiu renovar a Licença de Operação em 2009 e continuou a executar a atividade, com a imposição de algumas condicionantes.

No que diz respeito aos efeitos nocivos da dragagem e da passagem das barcaças na pesca, temos: o assoreamento dos ambientes estuarino e marinho, o soterramento dos estoques pesqueiros e bancos camaroneiros, redução das áreas de pesca e consequentes perdas econômicas e insegurança alimentar nas comunidades; carreamento de lama às praias e recifes de corais; erosão de áreas de mangue que protegem as comunidades pesqueiras dos efeitos da subida das marés; risco de naufrágio e morte por colisão contra a barcaça e toras de eucalipto que caem ao mar; riscos de acidentes em função das balizas sem iluminação; perdas de apetrechos de pesca de grande valor econômico e cultural; assoreamento de canais e rotas de pesca; contaminação por espécies exóticas descartadas nas lavagens dos lastros das barcaças; doenças e morte de corais pela lama do descarte, colisão com baleias e cetáceos, dentre outros.

Por outro lado, a dragagem e as barcaças - que transportam, até duas vezes por dia, o equivalente a 100 treminhões de toras de eucalipto (3.400.000 m³) para a fábrica de celulose em Aracruz (ES) - só existem porque o sul da Bahia tornou-se área de expansão descontrolada da monocultura do eucalipto, através de plantios diretos ou do chamado “fomento florestal”¹ promovido por empresas como Suzano, Veracel, Votorantim e Aracruz/Fibria. O plantio ilimitado de

¹ Os programas de fomento florestal das grandes empresas de celulose e eucalipto são uma forma de arrendamento da terra de pequenos e médios produtores, que substituem suas lavouras produtivas de alimentos pela monocultura do eucalipto, integrando-se de forma subordinada e dependente ao complexo-agroindustrial do eucalipto-celulose e permitindo a expansão dos plantios de eucalipto sem que as empresas tenham que adquirir terras ou assumirem os riscos da produção. (Cf Koopmans, 1994).

eucalipto vem há anos sendo denunciado por uma série de organizações ambientalistas e de defesa de direitos humanos² como responsável, entre outros, pelos seguintes danos socioambientais: ressecamento e contaminação do solo; o desaparecimento de centenas de cursos d'água e nascentes; contaminação dos rios (com agrotóxicos empregados nos plantios e químicos usados no clareamento da pasta de celulose nas fábricas); desmatamento da mata atlântica; declínio da agricultura familiar e do trabalho tradicional e a expulsão de dezenas de milhares de pessoas para as grandes cidades.

A pasta de celulose é um dos principais produtos da pauta de exportação do Brasil, país que ocupa a 4^a posição no ranking mundial da produção desta substância. Em 2017, foram produzidas 19,5 milhões de toneladas de poupa de celulose no país. Entre 2005 e 2015, as exportações brasileiras de madeira, papel e celulose cresceram 7,1% ao ano. Em 2005, do total da pasta de celulose produzida 51% era exportado; em 2015, esse percentual aumentou para 70% (Silva et al., 2016-7). A expansão dos plantios e da produção de celulose se deu em função de forte incentivo do governo brasileiro, através de empréstimos do BNDES, isenção de impostos e investimentos públicos em tecnologia, fortalecendo a organização deste setor (Hilgember, Bacha, 2000).

A Aracruz/Fibria³ era em 2018 a maior produtora

² Tais como Koopmans (1993; 1994 e 2005); Gomes e Overbeek, 2011; ET-TERN/FASE, 2011.

³ Sua estrutura acionária em 2017 era composta pela Votorantim S.A. (29,42%), BNDESPar (29,08%) e ações negociadas no mercado (41,37%). A Fibria resultou da compra da Aracruz pela Votorantim, em 2009, com 2,4 bil-

mundial de celulose de eucalipto, alcançando no ano de 2017 o total de 5,6 milhões de toneladas (FIBRIA, 2018). O ciclo de transformação eucalipto-celulose-papel segue uma lógica completamente insustentável do ponto de vista ambiental: após todo o processo de degradação causado pelo monocultivo e transformação do eucalipto em celulose esta é, em sua maior parte, exportada para os países do Norte global, onde é transformada em papel e papelão, que servem como embalagem para virtualmente todos os bens de consumo duráveis e não duráveis produzidos e vendidos, tornando-se rápida e inexoravelmente resíduos sólidos, isto é, lixo.

Uma questão bioética se esboça: como este agenciamento entre um tipo de uso do solo (monocultura do eucalipto), uma tecnologia de transporte (dragagens e barcas), operado por grandes corporações, atravessado pela “vontade de governar” das chamadas “agências ambientais” e por generosos financiamentos de bancos públicos, para produzir algo que será rapidamente descartado, interage com as formas de vida que se situam nos territórios onde se instala? Partiremos, aqui, da perspectiva potteriana sobre a Bioética enquanto campo interdisciplinar em construção que busca traçar articulações ou “pontes” entre biologia, ciências sociais e filosofia, com vistas à proteção e potencialização dos processos vitais. Seu meio de atuação poderia ser

hões de reais de financiamento do BNDES. Em 2018 houve um processo de fusão da Fibria com a Suzano, que hoje é o novo nome da Fibria e controla 46,4% das ações, o BNDESPar 11,1%, a Votorantim 5,6% e ações negociadas no mercado são 36,9%. Optamos por nos referir à empresa que hoje se chama Suzano como Aracruz/Fibria, para evitar o efeito de “maquiagem verde” que a mudança de nome proporcionou a ambas.

entendido como um território onde os conflitos se enunciam de diferentes modos, um meio em ebulição, um lugar de encontros ou, como afirma Erick Araújo (2017, p.150), de “verdadeiras batalhas”, entre “um modo institucional de existência e um modo minoritário em relação ao primeiro”.

O intuito do presente capítulo é o de, em alguma medida, dar inteligibilidade ao processo que culminou com o ato de pescar no Canal do Tomba (e consequente bloqueio das barcaças da Aracruz/Fibria) em defesa dos territórios de pesca, buscando entender os antecedentes dessa história de luta. Partimos de uma etnografia que nasceu de uma imersão de longa duração no campo, a partir do ano de 2002, ano da chegada do porto da Aracruz ao território. Em seguida, em 2005, acompanhamos in loco o processo de luta contra a tentativa de instalação de um grande projeto de carcinicultura (fazendas de camarão) em pleno manguezal (analisado em Mello, 2015) e a subsequente luta pela criação da Resex Cassurubá, concretizada em 2009. Em 2013, no Rio de Janeiro, nos aproximamos da trajetória da Associação Homens e Mulheres do Mar da Baía de Guanabara (AHOMAR-BG), através das articulações da Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA) e do trabalho de pesquisa de Laura Rougemont (2014).

Em 2017, a partir de um intercâmbio promovido pelo ICMBio visando a troca de experiências de monitoramento pesqueiro comunitário entre pescadores de diferentes regiões, deu-se o encontro físico entre os pescadores artesanais de Caravelas e os pescadores veteranos da AHOMAR – Baía de Guanabara, associação

de pescadores com longa história de luta em defesa da pesca e do meio ambiente no Rio de Janeiro. Embora estejam há pouco tempo em contato, poderíamos dizer que, de certa maneira, suas lutas já estavam conectadas há tempos, pois as trocas de informações e experiências dentro do movimento de pescadores sempre foi intensa e se fortaleceu com o advento das redes sociais. Assim, buscaremos situar este acontecimento num horizonte temporal mais amplo e numa história de solidariedade interlocal entre grupos extrativistas brasileiros, identificando seus modos próprios de organização e de disseminação das lutas em defesa dos bens comuns.

Nas palavras de Erick Araújo (2015, p.103): *“É nesse sentido que o trabalho etnográfico parece interessante à bioética: nele, entra-se em contato com os discursos e problemas criados em ato por quem está envolvido na relação”*. A etnografia revela-se uma ferramenta central por se tratar de uma forma de produção do conhecimento que obriga e permite ao(à) pesquisador(a) não apenas a escutar, mas a aprender com seus(suas) interlocutores(as), observando e, até certo ponto, participando de suas ações, travando contato com seus enunciados discursivos e não discursivos em ato, na prática. A imersão no campo por um longo período de tempo permite ao(à) pesquisador(a) não apenas a apreender o modo próprio da socialidade dos grupos, mas também o(a) põe em contato com uma gama variada de situações sociais em primeira mão.

Educar, Patrulhar, Controlar

“Trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo, trata-se de lhe impor uma ordem” (Foucault, 1987, p.135)

“Na idade do controle generalizado, a modelização se faz mais totalitária e hegemônica. A produção de subjetividade não procede mais somente por grandes conjuntos e por massas, mas por uma programação mais molecular”. (Guattari, 2013 [1991], p.374)

A cidade de Caravelas, município de 20 mil habitantes situado no extremo sul baiano, agrega diferentes instituições cuja atribuição é proteger, controlar, regular, preservar, ordenar, conservar, defender e gerir o "meio ambiente". Sede de um centro de pesquisa do IBAMA (CEPENE), do Parque Nacional Marinho de Abrolhos, mais recentemente, do ICMBio (responsável pela gestão da Reserva Extrativista do Cassurubá, criada em 2009), além de Organizações Não-Governamentais voltadas para a proteção de espécies marinhas ameaçadas, tais como o Instituto Baleia Jubarte, a Conservation International, a Patrulha Ecológica e a ECOMAR (para citar uma lista não exaustiva delas) - observa-se na cidade a concentração de iniciativas que têm o chamado “meio ambiente” e as “populações locais” como alvos privilegiados de uma ação não-integrada que envolve ações de “educação ambiental” voltadas especificamente para as populações extrativistas.

Presentes no local desde antes da chegada da empresa

Aracruz Celulose, organizações governamentais e não-governamentais tiveram um papel importante no processo de construção da legitimidade social da empresa numa área rica em ecossistemas que supostamente deveriam ser preservados. Nesse processo, o licenciamento ambiental, funcionando como “linha de produção da aceitação pública” de um projeto (Mello, 2011, p. 101), desempenhou um papel central⁴. Quando cheguei ao campo pela primeira vez, em 2002, o processo de licenciamento estava em curso, mas a Licença Prévia (106/2001), que atesta a viabilidade social e ambiental e aprova a localização do projeto, já havia sido aprovada pelo IBAMA em outubro de 2001. A licença incluía uma série de medidas condicionantes – que supõe-se compensar ou mitigar o dano social e ambiental trazido pela obra e pela operação do porto - a serem arcadas financeiramente pela empresa e postas em prática através de Planos e Projetos específicos, seguindo a lógica daquilo que Zhouri e Oliveira (2007, p.122) denominaram “paradigma da adequação ambiental”: o meio de vida das pessoas é tomado como paisagem a ser adequada às exigências da obra, tida como um dado “inquestionável e inexorável”.

Essas ações foram implementadas seja diretamente pela empresa, seja através do IBAMA e das ONGs locais (com exceção da CI, à época), que puseram-se a disputar os recursos compensatórios e do “programa de educação ambiental”. A presença da Aracruz no território converteu-se, rapidamente, de elemento disruptor da qualidade ambiental da região a uma verdadeira

4 Para uma análise do licenciamento ambiental sobre eucalipto e celulose no ES e BA, ver Malerba, 2011.

“oportunidade” para as instituições locais relacionadas à preservação do meio ambiente. No entanto, pescadores e marisqueiros(as), grupos mais atingidos pela presença do porto e obras de dragagem, tiveram pouco ou, em alguns casos, nenhum acesso direto aos projetos resultantes das condicionantes ambientais. Mais do que isso, além de não receberem indenizações, pescadores e grupos extrativistas que secularmente preservaram o ecossistema local, uma vez que dele depende seu modo de vida, tornaram-se objeto das ações de “educação ambiental” financiadas pela Aracruz e implementada pelas ONGs locais.

Durante a pesquisa de campo realizada à época por um de nós (Cecília Mello), foi possível observar cinco das iniciativas de “educação ambiental”, medida condicionante que, como veremos, converteu-se num estratégico dispositivo micropolítico de produção de uma subjetividade docilizada através de práticas de *infantilização*, *culpabilização* (Guattari; Rolnik, 1986, p.40-42), *naturalização* e *inversão cognitiva*.⁵ Dentre as técnicas de infantilização, destaca-se a educação ambiental para crianças da rede pública de ensino do município, implementada pelo Instituto Baleia Jubarte, que consistia basicamente em intervenções em sala de aula com atividades em que as crianças escutavam uma história e desenhavam sobre o que haviam passivamente ouvido, a saber, a importância da baleia jubarte e os problemas trazidos pela presença da “humanidade”,

⁵ Utilizamos o termo “inversão cognitiva”, inspirados pelas análises de Charles Mills (2007) sobre a “ignorância branca”. No entanto, o uso do termo “inversão” no lugar de “distorção” (empregado por Mills) demarca nossa diferença em relação à imagem de pensamento do realismo filosófico defendida por este autor.

tomada como um todo indiferenciado e igualmente responsável pelos problemas ambientais do planeta. Esquemas de pensamento e fabulação pré-formatados segundo lógicas simplificadoras são transmitidos para as crianças e estas não são instadas a se posicionar de forma ativa diante da narrativa apresentada, mas estimuladas a “ilustrar”, ou seja, reproduzir, aquilo que escutaram. Este processo de infantilização tem como efeito a limitação do espaço de autonomia vivido e experimentado pelas crianças e poderia ser resumido pelo enunciado: “Pensam por nós, organizam por nós a produção e a vida social” (Guattari e Rolnik, 2000, p.41).

A segunda iniciativa observada foi a distribuição de cartilhas, elaboradas por um casal de artistas plásticos paulistas, autodenominado Fiscais do Meio Ambiente, com o objetivo de “educar os moradores a proteger as espécies animais”, com destaque para a transmissão da informação de que a caça de “animais silvestres” é crime inafiançável. Este dispositivo de controle também pode ser compreendido na chave da infantilização: escrito como uma fábula, a cartilha conta a trágica história de duas tamanduás fêmeas, mãe e filhote, capturadas por caçadores malvados. Após muitas desventuras, o caçador branco se arrepende e devolve a filhote e o caçador negro vai preso, um desfecho abertamente racista. A moral da história é que é necessário que “todas as pessoas saibam que os bichinhos estão sofrendo com gente que não respeita a lei”.

A terceira iniciativa mapeada foi a coleta de lixo deixado por turistas ou lançado por navios na praia, por parte das crianças e adolescentes dos bairros periféricos da cidade,

a chamada “Patrulha Ecológica”. Durante os meses de verão, a “patrulha” passava o dia na praia colhendo lixo e prestando informações ambientais para os turistas e as comunidades quanto à importância da preservação das praias e mares. Estas duas últimas iniciativas podem ser lidas como práticas que incutem um processo de *culpabilização* nas crianças, que sentem-se responsáveis pela degradação das praias e pelo desaparecimento da caça - atividade tradicional até recentemente comum, mas cada vez mais rara num município tomado por maciços de eucalipto. Há aqui também elementos da prática de “inversão cognitiva”, que faz com que as vítimas do processo de degradação ambiental da região engendrada pelos plantios excessivos de eucalipto se vejam e sejam vistas como responsáveis por essa mesma degradação e, mais do que isso, como passíveis de responder por ela na forma da lei.

A quarta iniciativa de educação ambiental testemunhada foi o “carnaval do eucalipto”, entendido aqui como prática de *naturalização* e construção de uma *relação de afetividade* com o monocultivo dessa espécie australiana. No carnaval de 2002, a empresa Aracruz celulose patrocinou as duas únicas escolas de samba da cidade, por intermédio da Prefeitura de Caravelas e o enredo das duas escolas foi, justamente, o eucalipto.

Nas duas escolas de samba havia alas inteiras com crianças vestidas de eucalipto, com uma faixa na testa onde lia-se “eucaliptal”. Todas cantavam os sambas: “Da Proteção Ambiental à Sedução do Carnaval: O Eucalipto mostra do seu valor”. As letras estabeleciam uma associação entre o cultivo da espécie exótica, a proteção

ao meio ambiente e um certo nacionalismo romântico:

“O Homem plantou, cultivou, produziu/ Para conter o desmatamento/ Preservando a floresta/ Alimentando a riqueza deste solo brasileiro”.

Os versos enfatizavam, ainda, a diversidade de aplicações e usos do eucalipto e associavam o eucalipto ao “desenvolvimento” e melhoria das condições de vida:

“Dela se faz celulose/E também construção/Faz essência para perfume/Queima para fazer carvão/Faz remédios e artigos de limpeza em geral/É o eucalipto tema da Coroa Imperial/Enaltecendo Caravelas pelo seu desenvolvimento social”.

E, por fim, destacavam os supostos benefícios que o eucalipto teria trazido à Caravelas, na esfera do meio ambiente, do trabalho e da educação: “Mostro o Progresso/Que a celulose oferece a Caravelas/A Proteção Ambiental, a Produção Regional, Educação e Trabalho Social”.

Nesses quatro exemplos de iniciativas de “educação ambiental”, observa-se que a empresa foi capaz de influir nos projetos compensatórios a ponto de tornar indiscerníveis medidas condicionantes e práticas de patrocínio e propaganda. O exemplo mais pungente disso foi o fato de que, logo na entrada do centro de convivência do Projeto Manguezal do CEPENE/IBAMA (estudado por Nicolau, 2006) observava-se a logomarca da Aracruz lado a lado à logomarca do IBAMA, evidenciando o modo particular de operação do agenciamento Estado-agências ambientais-empresa. Além disso, em todas as

iniciativas de “educação ambiental” citadas, professores e monitores vestiam camisetas e ofereciam materiais didáticos que contavam com a presença ostensiva da logomarca da Aracruz.

A quinta e última iniciativa de educação ambiental mapeada foram aulas de “educação sexual e ambiental” para os operários da obra do porto particular da Aracruz, previstas pelas medidas condicionantes e implementadas pelo Instituto Baleia Jubarte. A metodologia utilizada tinha como objetivo abranger aquilo que a empresa e a ONG entendiam como “problemas potenciais que podem surgir com um porto” e que se deveria “tentar minimizar desde o começo”. Nas aulas, que se davam durante o intervalo de almoço dos operários numa sala improvisada dentro de um *container* sem janelas e com forte ar condicionado, os operários aprendiam que estavam entre os “efeitos adversos” da instalação do porto e que eram vistos como potenciais disseminadores de doenças sexualmente transmissíveis. O monitor, apresentando uma projeção de *slides* com imagens de genitálias disformes afetadas por DSTs, dizia:

“Aqui será uma área portuária e áreas portuárias têm uma tendência ao desenvolvimento de prostituição, de uso de drogas e transmissão de doenças sexualmente transmissíveis. Então essa é uma preocupação muito grande da comunidade. A gente quer fazer um trabalho preventivo. Quase todo mundo aqui é de Caravelas, então a gente sabe que tem sua mulher ou sua namorada por aqui, mas tem gente que vem de fora. Então a gente tem que tomar cuidado e prevenir para que não ocorra transmissão de DSTs”.

Todos os operários olhavam em silêncio para as imagens sem esboçar expressão alguma ou formular perguntas. O monitor seguia com a palavra:

“É importante falar da relação de vocês com a comunidade. A gente sabe que tem um pessoal de fora. Há uma preocupação bastante grande aqui na cidade com essas questões. Aqui a fofoca rola solta, é uma cidade pequenininha. Se o pessoal ver algum de você aí fazendo coisa errada, não tenha dúvida de que isso vai chegar aqui. Embora vocês trabalhem para a [empregadora] Civil Porte, a comunidade vê tudo como Aracruz. Quando tem alguma reclamação, eles reclamam mesmo. É respeitar a comunidade, não fazer aqui o que vocês não gostariam que fizessem onde vocês moram”.

O tema da aula se deslocou, então, de forma repentina, para a importância de se preservar o meio ambiente na região. O monitor explicou que Caravelas é uma das cidades mais importantes do Brasil e do mundo na questão do meio ambiente, principalmente em função dos recifes de coral, manguezais, peixe, baleia e “o que sobrou da mata atlântica”. Segundo ele, a importância de Caravelas na região é evidenciada pela presença de órgãos ambientais governamentais e não governamentais - que seriam “indicadores” da importância ambiental da região. Alertou, tal como ensinado na cartilha dos Fiscais da Natureza, que a caça é proibida e quem for pego caçando está sujeito a dois anos de prisão, sem fiança: “Aquele que mora por aqui ou trabalha no terminal e tem dinheiro para comer carne no final de semana, não tem desculpa, se for pego, vai preso”.

Em seguida, o monitor explicou que “o principal

problema ambiental aqui da área é a dragagem, que, segundo ele, seria o que permitiria a operação do porto e a passagem da balsa:

“Quando ela solta a lama, essa lama se espalha pelo mar e pode chegar aos corais. Há já um assoreamento natural na região, mas com a dragagem esses sedimentos que estão parados no fundo do mar se movimentam. Se morrem os corais, morrem os peixes pequenos, morre o budião, o badejo e com tempo morre o pescador que não tem o que pescar. Um problema que surgiu é que a área onde está sendo jogada a lama era o pesqueiro do camarão, muito importante para a pesca aqui.”

Parece-nos significativo que as aulas de educação ambiental e sexual tenham sido oferecidas de forma subsequente. Antes de revelar que a operação da dragagem é responsável por espalhar a lama no mar e atingir corais, matando peixes e camarões e afetando negativamente a vida dos próprios pescadores e suas famílias, o monitor afirma que os operários presentes são seres potencialmente poluentes, capazes de, através de seus corpos, tornarem-se agentes da contaminação da cidade por meio das doenças sexualmente transmissíveis. As ferramentas educativas utilizadas para o disciplinamento dos operários foram as imagens amedrontadoras e as advertências verbais em tom de ameaça, transmitindo-se a informação de que haveria uma vigilância difusa sobre seu comportamento – “a fofoca rola solta”, “vai chegar aqui [na empresa]” – e que sofreriam sanções por mau comportamento ou por caçar.

A aula de educação sexual e ambiental lança mão dos quatro mecanismos por nós identificados nas

outras práticas de “educação ambiental” enquanto dispositivos de produção de corpos e subjetividades docilizados: *infantilização*, ao tratarem os pescadores como crianças que estão sendo cuidadas e vigiadas e que poderão sofrer punições por mau comportamento; *culpabilização*, ao associarem práticas sexuais difundidas com a transmissão de doenças ou definirem atividades tradicionais como a caça como atos criminosos; *naturalização* ao apresentarem os danos ambientais da obra do porto e da dragagem (“com tempo morre o pescador que não tem o que pescar”) como sendo da ordem do “fato consumado” e *inversão cognitiva* ao atribuírem aos pescadores e grupos extrativistas a responsabilidade pela contaminação da região, numa evidente inversão em relação às práticas da própria Aracruz.

Em meio a tudo isso, no entanto, é possível identificar algumas linhas de resistência. Ao fim da aula de educação sexual e ambiental, pedi licença para indagar aos operários sobre o que eles faziam antes de trabalhar na construção do porto. Entre as resposta que recebi, nota-se uma sutil, porém importante diferença na forma como os operários se veem: “Eu era ajudante de pedreiro”, “eu era padeiro”, “eu era pintor”, “eu **sou** pescador”, “eu **sou** pescador”. Boa parte dos operários da obra do porto da Aracruz eram pescadores que não viam seu trabalho temporário na construção como uma mudança de profissão. O trabalho na obra era entendido como uma atividade provisória, de onde poderiam obter um ganho temporário; uma prática não contraditória com sua identificação subjetiva como pescador.

A luta contra a carcinicultura em Caravelas

Se em 2002, o “estado de dominação” tecia-se através dos mecanismos de educação, fiscalização e controle implementados pelo agenciamento Estado-empresa-ONGs, em 2005 acontecimentos inesperados levaram ao redesenho dos agenciamentos existentes, envolvendo pescadores e pesquisadores que se negaram a aceitar a instalação de um outro projeto de grande impacto ambiental, a carcinicultura ou produção de camarão em cativeiro, nos manguezais caravelenses. Observou-se, então, a reativação de uma potência de luta até então adormecida ou neutralizada pelo trabalho micropolítico de docilização dos corpos executado pela Aracruz em aliança com as ONGs e com a aquiescência do IBAMA. Este processo é analisado com mais profundidade em Mello (2010) – aqui escolhemos discutir uma das dimensões centrais desse processo vitorioso de luta: a solidariedade interlocal expressa no intercâmbio de experiências realizado entre pescadores de Caravelas e pescadores do Ceará já atingidos pelos danos ambientais e sociais causados pela produção de camarão em cativeiro.

Pescadores e marisqueiros caravelenses, apoiados por seus pares do estado do Ceará, pesquisadores de universidades públicas e ONGs de projeção local, nacional e internacional lograram impedir o aplainamento das florestas de mangue e contaminação das águas do rio Caravelas e afluentes para sua transformação em fazendas de camarão para exportação. Como isso foi possível?

A Cooperativa de Criadores de Camarão do Extremo Sul (Coopex), uma família de empresários do ES, contratara moradores de Caravelas para disseminar a notícia da abertura de 3.000 empregos na cidade e preencher fichas com os nomes e dados das pessoas interessadas numa “vaga na firma”. A empresa divulgou o projeto através da única rádio FM da cidade, de panfletos coloridos e outdoors nos quais se lia “Coopex, desenvolvimento sustentável”. Desse modo, deu-se início a uma campanha centrada fundamentalmente na oferta de empregos aos milhares, bem como na suposta qualidade ambiental do projeto. Moradores e grupos sociais potencialmente atingidos foram surpreendidos pela notícia inesperada.

Após uma série de tentativas e erros (analisados em Mello 2015), pesquisadores de fora da cidade, em contato com o Instituto Terramar, ONG de Fortaleza (CE) voltada para a defesa dos “povos do mangue e do mar”, propuseram a realização de um *encontro*, conhecido como “intercâmbio” ou “troca de experiências” entre pescadores e marisqueiras caravelenses e seus pares pescadores do Ceará, atingidos pela carcinicultura. Ao tomarem conhecimento da existência de um grupo de pescadores e marisqueiras do Ceará que foi capaz de não mais obedecer, a articulação nascente entre pescadores, pesquisadores de fora e moradores decidiu convidá-los para uma temporada em Caravelas. Se uma das marcas da potência do capital é sua capacidade de se deslocar para onde quer e quando quer (ACSELRAD; BEZERRA, 2010), o que aconteceria se fosse possível deslocar a resistência?

Formou-se, então, uma articulação inédita entre os

pescadores e marisqueiras da Bahia e do Ceará, com apoio da Red Manglar – rede internacional de grupos de defesa do manguezal –, do Mangrove Action Project – pequena ONG de apoio a movimentos de base ligados ao manguezal com sede na casa de um ativista de Seattle (EUA) –, do Instituto Terramar – ONG cearense que atua ativamente no debate sobre manguezais e carcinicultura – e do escritório local da Conservação Internacional-Brasil. Um grupo de sete pessoas, entre elas pescadores, marisqueiras, índios Tremembé e professores, chegou a Caravelas para partilhar suas experiências de luta. E, desse modo, as relações de força começaram a se alterar.

O encontro dos cearenses com seus pares caravelenses produziu uma outra forma de fazer política. Propôs-se, simplesmente, *conversar*: “o boca-a-boca, a rádio cipó, a fofoca, a *política artesanal*”, como definiu um integrante do movimento cultural afroindígena, acrescentando que era fundamental tentar estabelecer algum diálogo com as pessoas “do outro lado”:

“Tem que ser *na miúda*, abre o verbo dentro da casa do cara. Uma conversa honesta não é perda de tempo. Isso é um ganho. É uma relação de colega pra colega, nos momentos oportunos. Sou filho da cidade, colega, amigo, a minha família tem amizade com a deles, é um jeito diferente. Se conversar com ele direitinho, você deixa uma dúvida na cabeça do cara, tem que sensibilizar a figura humana. Esses caras são sensíveis a uma conversa pé no chão. Ele vai refletir quando chegar em casa, vai pensar nisso antes de dormir.”

Essa seria a forma por excelência de se construir microalianças locais, solidificadas pelas relações de respeito e confiança preexistentes entre os moradores

da cidade. Trata-se da interlocução entre sujeitos com rosto, que se veem e se reconhecem mutuamente e sabem os limites de sua exposição. Entende-se que a informação pura e simples, sem nenhum tipo de relação prévia entre os sujeitos, é inócua, incapaz de gerar laços de proximidade. As relações entre os sujeitos seriam primeiras e mais fundamentais que a informação; a conversa é capaz de provocar a adesão do interlocutor e se dá, antes de tudo, em função daquilo que os liga previamente.

Poderíamos arriscar a afirmar que a *política artesanal* que aí se desenrolou foi um processo imanente de “entre-captura”, no sentido que Stengers (1997) deu a esse termo, inspirada na noção de dupla-captura, de Deleuze e Guattari (1980). Não se trata de uma harmonização entre os polos ou de chegada a um consenso que sobrecodificaria seus interesses. Trata-se de um diálogo, uma troca, uma captura mútua entre seres heterogêneos enquanto heterogêneos que potencializa as partes, sem referência a algo exterior que transcenderia os termos. Tais encontros desencadearam uma alteração nas relações de força, entendidas como potências clivadas, que envolvem a faculdade dos sujeitos de afetarem e serem afetados pelos acontecimentos por eles mesmos produzidos. A partir das mutações de sensibilidade engendradas ao longo do processo de luta tornou-se viável a criação de um novo campo de possíveis no horizonte dos sujeitos envolvidos. E a fazenda de camarão que iria destruir os manguezais da região e destituir milhares de famílias de pescadores de seu modo de vida, não foi construída. Após um intenso processo de mobilização dos grupos extrativistas locais, em junho de

2009 a Reserva Extrativista do Cassurubá foi criada pelo presidente Luis Inácio Lula da Silva.

O encontro movimento de pescadores locais com a AHOMAR

Em 2015 a AHOMAR – Associação Homens e Mulheres do Mar da Baía de Guanabara - reconhecida por sua experiência de monitoramento pesqueiro comunitário - foi convidada pela equipe do ICMBio de gestão da Reserva Extrativista de Cassurubá para apresentar possíveis alternativas de pesca para a substituição do balão de arrasto de camarão aos pescadores locais. Apesar do convite ter sido uma demanda de atuação pontual, o contato entre Alexandre Anderson (vice-presidente da AHOMAR) e os pescadores da RESEX permaneceu através de contatos constantes pelas redes sociais.

Criada em 2003 e formalizada em 2007, a AHOMAR é uma associação de referência para pescadores e pescadoras artesanais da Baía de Guanabara, com mais de 4000 associados, que atua em defesa dos direitos da população pesqueira e da preservação dos ecossistemas necessários à sua subsistência (Rougemont, 2014). A AHOMAR possui um longo histórico de enfrentamentos com a Petrobrás, em função da expansão das atividades da indústria do petróleo no espelho d'água da Baía de Guanabara e a imposição de áreas de exclusão da pesca. Apesar da perda de integrantes, quatro dos quais assassinados entre 2009 e 2014, a associação permanece atuando na Baía de Guanabara e realizando intercâmbios

com pescadores de outras localidades.

Alexandre Anderson é a principal liderança da AHOMAR e vive sob escolta constante no Rio de Janeiro e protegido pelo Programa de Proteção de Defensores de Direitos Humanos, em função das ameaças de morte que o levaram a ter que viver clandestinamente com sua família e trocar constantemente de endereço por vários anos. A colaboração com o monitoramento comunitário da pesca se desdobrou em um trabalho de fortalecimento da cadeia produtiva do camarão, buscando aumentar o valor pago para o pescador, muitas vezes aviltado pela cadeia de atravessadores. Em um “ensaio” realizado com apoio da AHOMAR, os pescadores caravelenses conseguiram ter um pequeno, porém significativo ganho no valor do quilo do camarão e do pescado. Seria necessário, porém, contarem com uma câmara fria e um caminhão frigorífico, para que o escoamento da produção pudesse se realizar de maneira autônoma. Descobriram, então, que, dentre as medidas compensatórias devidas pela Fibria pelos danos causados, estava o apoio à cadeia produtiva da pesca, ou seja, que eles teriam o direito de acessar a estrutura criada com os recursos de caráter indenizatório pagos pela empresa.

Porém, os presidentes das entidades contempladas por esse recurso inviabilizaram a universalização do acesso, dificultando a entrada de novos associados. A indignação dos pescadores com o caráter seletivo da distribuição das medidas compensatórias causou uma grande mobilização e culminou na formação do Movimento Autônomo dos Pescadores Artesanais da RESEX Cassurubá (MAPRC) e de duas manifestações em

julho de 2017. A primeira ocorreu no Canal do Tomba, percurso utilizado pela Fibria para o transporte de eucalipto, onde os pescadores permaneceram com seus barcos atracados por cerca de 12 horas, inviabilizando o traslado da barça. Após intensas tentativas de negociação com a empresa, o movimento optou por mais uma manifestação, em que os pescadores atracaram seus barcos ao redor da barça e permaneceram pescando durante 39 horas. Foram interrompidos devido a uma liminar judicial, que foram obrigados a cumprir sob pena de prisão.

Após o ato, a Aracruz/Fibria abriu um processo judicial de criminalização de quatro pescadores artesanais que participaram das manifestações, no qual que demanda milhões de reais em “indenização”, em mais uma ação que poderia ser lida na chave da *inversão cognitiva*, na medida em que pretende obrigar os grupos mais afetados pela degradação ambiental operada pela empresa a pagarem por terem, simplesmente, pescado num canal de uso tradicional. A criminalização dos movimentos sociais sob a ótica política, social e histórica, pode ser entendida como uma estratégia das grandes corporações que visa tornar inoperante práticas de contestação, de reivindicação de direitos e luta por direitos (NOBRE, 2014).

Após o acirramento da luta entre os pescadores artesanais da RESEX e a Aracruz/Fibria e a criminalização de quatro pescadores, a AHOMAR retornou à Caravelas para solidarizar-se com o grupo e teve uma participação importante no fortalecimento das demandas dos pescadores. Nas palavras de um dos jovens pescadores caravelenses:

“Eu tenho esse parceiro aqui, ele estava no Rio na época do nosso ato, mas foi muito importante pra gente em relação à mídia: Alexandre soltou pra mídia do mundo. Ele foi de extrema importância mesmo não estando aqui presente de corpo, mas estava de alma e de espírito”.

A AHOMAR - lado a lado ao núcleo gestor do ICMBio, sensível às demandas dos pescadores – apoiou, em seguida, a organização do I Seminário de Fortalecimento Comunitário da RESEX Cassurubá (I SERFORTE), realizado em novembro de 2017. O Seminário reuniu uma série de organizações da sociedade civil, associações de pesca e mariscagem, organizações de direitos humanos, movimentos de atingidos pela monocultura do eucalipto, pesquisadores de universidade e representante do Ministério do Meio Ambiente. O objetivo do evento foi possibilitar o encontro entre pescadores de diferentes regiões, instituições, movimentos sociais, pesquisadores e órgãos governamentais no sentido de fortalecer as demandas dos pescadores de Cassurubá. Após o I SERFORTE, a AHOMAR criou a Diretoria de Cassurubá, estrutura oficial dentro da instituição, que visa aumentar o apoio e o intercâmbio entre os pescadores da Bahia e do Rio de Janeiro.

O I SERFORTE possibilitou uma maior visibilidade da luta dos pescadores de Cassurubá e permitiu-lhes, a partir do contato com participantes estratégicos⁶, traçar uma série de estratégias de mobilização social. Durante o evento foi elaborada a Carta de Cassurubá

⁶ Dentre os quais, destacamos a presença da CPT-BA, da OAB e da FASE, esta última com um importante trabalho de articulação dos movimentos sociais, indígenas e quilombolas do Espírito Santo no enfrentamento à expansão da monocultura do eucalipto

(2017), documento que relata as principais violações de direitos humanos e danos ambientais causados pela monocultura do eucalipto na região.

Os ganhos de visibilidade da luta dos pescadores, de articulação política e os documentos produzidos foram os principais resultados desse encontro. Poucos meses após a produção desses materiais, o IBAMA foi até Caravelas realizar uma vistoria técnica do empreendimento e pela primeira vez, desde a renovação da Licença de Operação em 2009, o órgão se reuniu diretamente com os pescadores atingidos pelos impactos ambientais negativos da dragagem do Canal do Tomba.

Irradiação da luta

“Quando os pescadores da Bahia perdem um território de pesca para um porto, nós sentimos que também perdemos na Baía de Guanabara; quando ganhamos uma ação e conseguimos impedir a ampliação da presença da indústria do petróleo na Baía de Guanabara ou na Nova Zelândia, os pescadores de outros lugares também ganham. A luta se espalha como uma epidemia”.

(Alexandre Anderson, comunicação pessoal, 2013).

Este trecho de uma longa entrevista realizada⁷ em 2013 com Alexandre Anderson, no apartamento onde vivia escondido com sua família devido às ameaças de morte, revela uma característica nada óbvia das lutas

⁷ Por Cecília Mello em parceria com Laura Rougemont (2014), autora de uma instigante dissertação sobre a resistência da AHOMAR à indústria do petróleo na Baía de Guanabara.

políticas protagonizadas por pescadores em defesa dos bens comuns ambientais: a irradiação de seus efeitos para além dos territórios em que se desenrolam, a velocidade incomensurável de sua propagação e a capacidade que os recuos e avanços dos movimentos em diferentes localidades possuem ora de refrear, ora de potencializar as lutas nos territórios.

Ao levar a sério sua perspectiva analítica sobre a ação política, vislumbramos uma instigante concepção que suspende pressuposições comuns sobre o meio supostamente determinável onde esta se dá: impossível definir onde termina o “local” e começa o “nacional”, o “regional” ou “global”. Uma ação local gera um efeito imediato do outro lado do globo terrestre⁸. O acontecimento político gera uma espécie de reação em cadeia que faz as escalas colidirem à medida que a luta se irradia, abrindo brechas e criando novos possíveis.

A passagem ao ato, o bloqueio do Canal do Tomba, é descrita por seus protagonistas como uma decisão nascida da percepção de que a situação em que se encontravam atingira um grau intolerável. De fato, um de nós, enquanto pesquisadora que acompanha as populações tradicionais de Caravelas há 17 anos, ouvia com frequência dos pescadores a hipótese de que “se a empresa continuar a nos desrespeitar, iremos bloquear o canal do Tomba” de modo que, quando tal fato ocorreu, tratava-se de algo paradoxalmente imprevisível e há

⁸ Como foi o caso, em 2011, da articulação internacional da AHOMAR com os indígenas Maori, que obrigou a Petrobrás a suspender suas atividades de sísmica nos mares do norte da Nova Zelândia.

muito esperado.

A escolha propriamente política foi além de um simples bloqueio; decidiu-se que iriam fazer o que sempre fizeram e pretendem continuar fazendo: pescar. E assim, o simples ato de pescar, tornou-se um ato revolucionário. Evidentemente, não nos referimos aqui a uma revolução molar em que um grupo “toma o poder” e “transforma as estruturas”. Nem tampouco aquele tipo de revolução *à la Lampedusa*, em que se muda para permanecer tudo como sempre foi, mas revolução no sentido de um devir-revolucionário, um ato que desestabilizou as relações de poder tidas até então como dadas, um processo engendrado por encontros e nexos singulares e moleculares, capaz de abrir um novo horizonte de possíveis (Zourabichvili, 2000) numa situação que parecia condenada a não mudar.

Por fim, entendemos que as formas de luta voltadas para a defesa do valor da pesca artesanal num território ambicionado por grandes corporações, são uma afirmação bio-ético-política que visa, a um só tempo, à proteção de modos de vida não alinhados com o imperativo da acumulação mercantil e à preservação de outros mundos possíveis, atuais e virtuais, capazes de resistir às tendências confiscatórias do capital.

Referências bibliográficas:

Acelrad, Henri; Bezerra, Gustavo. (2010). Desregulação, deslocalização conflito ambiental: considerações sobre o controle das demandas sociais. In: ALMEIDA et al. *Capitalismo Globalizado e recursos territoriais*. Rio de Janeiro: Lamparina.

Araújo, Erick. (2015). Fragmentos para uma bioética urbana: ensaio sobre poder e assimetria. In *Revista Bioética* (Impresso); 23 (1): 98-104.

_____. (2017). *A vida em cenas de uso de crack*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.

Carta de Cassurubá. (2017). Caravelas: mimeo. Disponível em: <https://fase.org.br/pt/acervo/documentos/cartadecassuruba/>

Coalizão SOS Abrolhos. (2009). Parecer Independente e Questionamentos sobre o Estudo Ambiental “Dragagem ao Acesso ao Canal do Tomba, Caravelas, BA”, elaborado pela HM Consultoria de Projetos e Engenharia Ltda para a Aracruz Celulose S.A. (Relatório Técnico HM RT-007-08, 10 volumes). Caravelas (BA): mimeo.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.

Fibria, Fibria Celulose S.A. e suas controladas. (2018). Demonstrações financeiras individuais e consolidadas em 31 de dezembro de 2017 e relatório dos auditores independentes – BDO Auditores Independentes. Mimeo.

Foucault, Michel. (2001 [1979]). Inutile de se soulever? In: FOUCAULT, M. *Dits et Ecrits Tome II*. Paris: Gallimard.

_____. (1987). *Vigiar e Punir: nascimento das prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.

Gomes, Helder; Overbeek, Winnie (orgs). (2011). *Aracruz Credo: 40 anos de violações e resistência no ES*. Vitória, Rede Alerta contra o Deserto Verde e Rede Brasil sobre Instituições Financeiras Multilaterais. Disponível em: https://issuu.com/guilhermeresende/docs/aracruz_credos_40anos_de_violacao_e_resistencia_no

Guattari, Félix. (2013). *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* Caen: Lignes/Imec.

Guattari, Félix; Rolnik, Suely. (1986). *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.

Hilgemberg, Emerson Martins; Bacha, Carlos José Caetano. (2000). A evolução da indústria brasileira de celulose e sua atuação no mercado

mundial. *Análise Econômica*, Ano 18, rf 33, março, 2000 - Porto Alegre Faculdade de Ciências Econômicas, UFRGS.

Koopmans, José. (1994). *Fomento Florestal: o que é? A quem interessa? Quanto ganha o produtor?* Teixeira de Freitas (BA): Centro de Defesa dos Direitos Humanos.

_____. (1993). *Eucalipto-Celulose: desenvolvimento para quem?* Teixeira de Freitas (BA): Centro de Defesa dos Direitos Humanos.

_____. (2005). *Além do eucalipto: o papel do Extremo Sul.* Teixeira de Freitas (BA): Centro de Defesa dos Direitos Humanos.

Malerba, Julianna. (2011). Estudo de Caso: Eucalipto e Celulose – ES e BA. In: Relatório-Síntese Projeto de Avaliação de Equidade Ambiental *como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro, ETTERN/FASE. Disponível em: <https://issuu.com/ongfase/docs/rs-equidade>

Mello, Cecilia Campello do A. (2010). *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. (2011). Relatório-Síntese Projeto de Avaliação de Equidade Ambiental *como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro, ETTERN/FASE. Disponível em:

<https://issuu.com/ongfase/docs/rs-equidade>

_____. (2015). “Do meio do medo nasce a coragem – o encontro entre pescadores e marisqueiras de Caravelas (BA) e do Ceará e os múltiplos sentidos da política”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v.17, n.3: 134-149.

Mills, Charles W. (2007). White Ignorance In: Sullivan, Shanon; Tuana, Nancy. *Race and Epistemologies of ignorance*. New York, State University of New York Press, pp.13-38

NICOLAU, Omar. (2006). *Ambientalismo e Carcinicultura. Disputas de “verdades” e conflito social no Extremo Sul da Bahia*. 116 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), UFRRJ, Rio de Janeiro.

Nobre, Carlos Eduardo. (2014). Da criminalização dos movimentos sociais aos conflitos territoriais: em torno das experiências de dois movimentos



¿Quién le pone el cascabel al gato?

Herramientas para pensar el fideicomiso inmobiliario desde un enfoque de bioética urbana.¹

Desirée D´Amico

*Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. UC Córdoba.
desiree.damico@gmail.com*

Introducción²

El fideicomiso como tal es una figura, que se encuentra contemplada en la Ley N°24.441 de Financiamiento de la Vivienda y la Construcción, sancionada en el año 1994.

En los últimos diez años aproximadamente, el fideicomiso fue utilizado por inversores y desarrollistas a los fines de disminuir riesgos con relación a otras

¹ Este trabajo surge de la revisión y profundización de un trabajo presentado en el I Congreso de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Villa María durante los días 31 de octubre al 2 de noviembre de 2017.

² Un agradecimiento especial para el Dr. Andrés Toledo quien colaboró con sus aportes y recomendaciones al momento de introducirme en esta disciplina que es la Bioética.

operaciones tradicionales de inversión. Con esta figura se emprendieron diversos desarrollos, teniendo distintos resultados para las partes involucradas.

En este marco nos preguntamos sobre los riesgos que proporcionalmente tienen los potenciales beneficiarios de estas iniciativas y cuál ha venido siendo el rol del Estado al momento de regularlas.

Este trabajo tiene como propósito, por un lado, visibilizar la vulnerabilidad de los potenciales beneficiarios en la relación contractual y la responsabilidad del Estado y sus gobiernos al momento de asegurar marcos de confianza reales y no abusivos previos a la firma de los contratos, durante la ejecución y tras la finalización de la obra.

Por otra parte, esta reflexión pretende llevarnos a analizar las potencialidades prácticas de la bioética urbana, como resguardo o refuerzo de las instituciones implicadas en la aprobación y control de este tipo de emprendimientos para lograr una mayor equidad y justicia en el acceso al derecho a la tierra, la vivienda y la ciudad en general.

Para dar cuenta de esta situación proponemos un análisis documental del caso de Antigua Cervecería en la ciudad de Córdoba, intentando pensar ¿quién le pone el cascabel a este gato?

Introducción

Desde la década de mil novecientos cuarenta, el artículo 14 bis de nuestra Constitución Nacional Argentina,

reconoce el compromiso del Estado al momento de garantizar el “acceso”³ a la vivienda.

Legalmente si bien este derecho se normaliza a mediados de S. XX, encuentra antecedentes de hecho, que en el caso de la ciudad de Córdoba se remontan a fines del S.XIX ante el desarrollo de las primeras iniciativas privadas de construcción de viviendas por parte de loteadores particulares (por ejemplo: en los barrios pueblos General Paz, San Vicente, etc.) y algunas incipientes acciones públicas de construcción de viviendas colectivas, sobre todo a inicios del siglo XX (por ejemplo: el barrio obrero Kronfuss, los inquilinatos del intendente Revol en barrio Güemes) (D´Amico, 2011).

Desde aquellos tiempos a la actualidad, en general identificamos ciertos puntos en común que tienen que ver con la oscilante relación que el Estado ha tenido con la ciudadanía en la construcción de vivienda -en especial para sectores de clase media- y sobre todo en las escasas intervenciones previas al momento de regular los emprendedores inmobiliarios privados. Esto se visibiliza en la existencia de problemas de regularización dominial o en las innumerables estafas a distintos vecinos de la ciudad (por ejemplo: en barrio Villa El Libertador, Ituzaingó anexo, Nuestro Hogar III, entre otros).

A diferencia de los casos que venimos citando donde en general era un poco más fácil identificar las

³ De aquí en adelante, las comillas refieren a palabras textuales referenciadas a partir de distintos textos.

contrapartes responsables en la construcción y venta de los desarrollos, ya sea en la persona de loteadores particulares, sociedades de responsabilidad limitada o cooperativas (por citar algunos ejemplos), durante los últimos años esta situación se complejiza.

Específicamente, las empresas “desarrollistas” comienzan a buscar la reducción de riesgos para la ejecución de sus proyectos en el mercado financiero, transformándose la especulación en una parte consustancial de sus negocios. Dicha transformación no ha sido unilateral sino que ha contado con la anuencia del Estado, dando origen a lo que hace casi dos décadas atrás David Harvey (2007) denominó “Empresalismo urbano”.

Según este autor, tras la crisis del Estado benefactor se detecta una creciente alianza entre el sector público-privado, con importantes márgenes de acción sobre todo para el segundo sector.

Impregnado por la necesidad de lograr recursos para la construcción de vivienda y fuentes de empleo, los Estados se han transformado muchas veces en “observadores” de la ciudad, dando márgenes importantes de autonomía relativa a las empresas al momento de proveer “soluciones” al problema de la vivienda.

Atentos a esta situación, el objetivo del presente trabajo será indagar el rol que ha cumplido el Estado en la ciudad de Córdoba durante las últimas tres décadas al momento de regular la promoción de una ciudad más justa, así como el papel que cumple la figura del fideicomiso en

este juego.

A los fines de lograr dar respuesta a este objetivo trabajaremos mediante el análisis documental del caso del Fideicomiso de Antigua Cervecería, emprendimiento que fue publicitado por el grupo desarrollista Euromayor en el año 2011 con promesas de ejecución en un promedio de 7 años.

Todo esto será trabajado, a partir de una discusión previa que presentamos en el próximo apartado, el cual intenta dar respuesta a algunos de los interrogantes centrales que atraviesan esta publicación como son: ¿podemos hablar de una bioética urbana? En ese caso, ¿cuáles pueden ser sus contribuciones en el estudio de la ciudad y en particular del caso bajo análisis?

Algunos apuntes para pensar una Bioética Urbana

Al momento de hacer referencia a la Bioética como disciplina, cabe advertir que ésta encuentra sus orígenes en las contribuciones de Van Rensselaer Potter (1971) quien en su clásico libro *"Bioethics. Bridge to the future"* se

⁴ Al referir al concepto de salud, si bien una discusión profunda excedería los fines de este capítulo, entendemos por ella un completo estado de bienestar físico y mental y social, que surge como producto de una serie de relaciones sociales, culturales y políticas que la posibilitan y se (re)construyen dinámicamente según diferentes momentos históricos (Mazzáfero, 1999), representado asimismo una capacidad para desarrollar distintas prácticas para el desarrollo de un buen vivir. En este sentido, consideramos que el acceso a la vivienda y un habitar (Lefebvre, 1978) adecuado son indispensables para retroalimentar la salud de las personas.

preguntó sobre las implicancias éticas de las tecnologías sobre la vida. A partir de este estudio propuso tender un puente entre los valores y los hechos, entre las diferentes disciplinas, favoreciendo así una mirada transdisciplinaria de las realidades que promoviera la supervivencia de los seres humanos en diálogo con el ambiente y la naturaleza.

Si bien con el tiempo, su trabajo fue aprovechado y aplicado desde las Ciencias Biomédicas, en esta publicación justamente queremos revalorizar la fertilidad de su planteo al momento de pensar otras problemáticas con claras implicancias para la vida urbana y salud integral⁴ de los seres humanos y no humanos que la habitan.

En este sentido, proponemos realizar una breve discusión sobre algunos conceptos históricos que han hecho referencia a la ciudad, tales como: *urbs*, *polis* y *civitas*, y sus respectivas implicancias éticas.

Al momento de analizar el concepto de *urbs* o urbe diversos autores coinciden en entenderla como “la configuración física de la ciudad” (Capel, 2003; Fernández Tapia, 2016). Es decir que, desde esta definición la ciudad sería un espacio compuesto por calles, puentes, espacios verdes, edificios, etc.

A partir de esta primera categoría, si bien puede ser

⁵ Por dignidad humana de los obreros referimos a una idea kantiana según el cual sería importante pensar a los obreros como sujetos iguales y no como cosas (Kant, 2003).

difícil identificar sus implicancias éticas, las urbes, aún en su dimensión material reflejan las concepciones de justicia que implícitamente estructuran la ciudad. Tal como lo advirtió, ya hacia mediados de siglo XIX, Federico Engels en su clásico estudio titulado *“La situación de la clase obrera en Inglaterra”* de 1845, las condiciones sanitarias de los habitantes, las tasas de mortalidad y las precarias condiciones que se manifestaban en el espacio urbano industrial, respondían a las desiguales condiciones existentes entre aquellos que poseían el capital, los burgueses, y quienes sólo poseían su fuerza de trabajo como factor de la producción, los obreros. En este sentido, si bien el contexto de producción del autor permite visualizar una Revolución Industrial tecnológica, esto no necesariamente tuvo como contraparte una adecuación ética que retomara aquellos principios de libertad, igualdad y fraternidad humana, que hacía menos de cien años atrás habían interpelado al mundo a través de la Revolución Francesa.

La visibilización de estas desigualdades de recursos y sus consecuencias respecto a las distintas posibilidades para gozar de la ciudad, si bien manifestó resistencia por parte de los obreros que de manera progresiva comenzaron a organizarse, normalizó y justificó estas diferencias a partir de la construcción de una alteridad moderna (Castro Gómez, 2011). Para lograrlo en vez de

⁶ *“La ley pretende encarnar la ética ciudadana, por lo que acatarla deriva de la forma en que ha sido elaborada y cómo la acepta el ciudadano individual. Aunque en la civitas, lo que realmente se busca es cuáles son las medidas y cuáles son los límites de la ley, dicha ley está concebida como el instrumento de la justicia e incluso está ideada como la garantía de la libertad”* (Acuña, citado por Fernández Tapia, 2016:s/n).

ocuparse de pensar en principios como la dignidad humana de los obreros⁵, retomaron el discurso de la civilización y consecuentemente de la categoría *civitas*.

Según Fernández Tapia (2016) en Roma al hacer referencia a la *civitas* se entendía que éste era el espacio construido social y culturalmente por los ciudadanos, lo cual incluía el ejercicio del poder a través de la ley. Es decir los ciudadanos eran aquellos que se encontraban cohesionados bajo el paragua de la ley, la cual a su vez conocían⁶.

La difusión y reproducción de este ideario siempre requirió un esfuerzo político y administrativo cohesionador ante la diversidad, dando lugar a una serie de mecanismos y dispositivos necesarios para el ejercicio de la gubernamentalidad (Foucault, 2009), que en Grecia fueron introducidos incipientemente a partir del concepto de la *polis*.

Es decir, la ciudad como polis suponía una organización política y administrativa cuyo sentido era la articulación de la diversidad a favor del bien común. Esta “finalidad” si bien podría ser indiscutible, todos sabemos la complejidad que ha supuesto lograr “consensos” respecto a qué se entiende por bien común. No obstante, si traducimos estos planteos a los Estados modernos, es interesante rescatar el trabajo de Castro Gómez (2011) quien nos advierte sobre el sentido político del discurso civilizador, al momento de intentar unificar estas diferencias bajo el paraguas discursivo del Estado

⁷ La negrita es nuestra, en cursivas en el original.

como garante del bien común.

En este sentido parece interesante retomar por ejemplo, el rol de los manuales de urbanidad en América Latina que cita el autor, en el cual se pone en evidencia el sentido “unificador” del discurso civilizador:

*“Los manuales de urbanidad se convierten en la nueva biblia que indicará al ciudadano cuál debe ser su comportamiento en las más diversas situaciones de la vida, pues de la obediencia fiel a tales normas dependerá su mayor o menor éxito en la **civitas terrena**⁷, en el reino material de la civilización. La “entrada” en el banquete de la modernidad demandaba el cumplimiento de un recetario normativo que servía para distinguir a los miembros de la nueva clase urbana que empezaba a emerger en toda Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. Ese “nosotros” al que hace referencia el manual es, entonces, el ciudadano burgués, el mismo al que se dirigen las constituciones republicanas...” (Ob.cit, 2011:168).*

Si analizamos esta perspectiva, si bien coincidimos respecto a las desigualdades y hegemonías al momento de definir qué se considera ético o no en la ciudad, al mismo tiempo compartimos con Dussel (1998) la posibilidad de resistir y construir una ética liberadora que ponga en tensión dicha hegemonía.

Si bien esta ética se encuentra en construcción desde distintas experiencias participativas urbanas que vienen cuestionando e interpellando las instituciones hegemónicas y sus discursos éticos, en este trabajo nos concentraremos en comprender la manera en que actualmente opera el Estado

y los desarrollistas urbanos en la construcción de los territorios urbanos, particularmente en el caso de Córdoba y las implicancias éticas de una parte de la estructura normativa que sostiene sus regulaciones.

Esto nos permitirá reflexionar sobre las implicancias bioéticas de estas acciones y, en consecuencia, la potencialidad de este abordaje para pensar una ciudad más justa.

Para lograr este último objetivo, en primer lugar, proponemos el análisis de caso del Fideicomiso Antigua Cervecería; para luego dar lugar a una reflexión general sobre las operatorias urbanas y las implicancias éticas visibles en este caso, que permita pensar las contribuciones de una bioética urbana.

Caracterización general de los fideicomisos: la particularidad de los fideicomisos inmobiliarios y la relación con el Estado argentino

⁸ De acuerdo a nuestra legislación el fiduciante que entrega el bien en fiducia prácticamente se desliga del bien, eventualmente también puede ser beneficiario, aunque no un único beneficiario. *“El beneficiario en ventaja del cual se administran los bienes fideicomitidos durante el desarrollo del contrato y mientras el fideicomiso se está consumando a la espera del cumplimiento de la condición o plazo, el propio fiduciante puede llegar a ser beneficiario. La diferencia entre el beneficiario y el fideicomisario radica en que el primero, recibe la utilidad de la gestión propia del fiduciario en ejercicio de las facultades que le confiere el pacto de fiducia mientras que el segundo es el destinatario final de los bienes residuales del fideicomiso”* (Graziabile, 2005).

Como lo anticipamos al comienzo de esta presentación, la figura del fideicomiso, encuentra sus orígenes en la Antigüedad romana. De acuerdo a esta tradición, y en consonancia con la *civitas* romana que reconocía derechos a aquellos ciudadanos que se encontraban bajo el paraguas de la ley, el fideicomiso responde a un negocio jurídico basado en la confianza que regularmente está compuesto por al menos tres partes: el fiduciante (quien otorga los bienes en fiducia), el fiduciario (quien lo administra) y el fideicomisario (quien recibirá los bienes en fiducia).

De esta primera distinción podemos observar la importancia dada al ciudadano y la confianza como aspectos fundantes de la ley, la cual implícitamente también encarna la ética ciudadana.

Además de estas tres partes, nuestra tradición argentina incorpora una cuarta figura como la del beneficiario, que es quien puede beneficiarse circunstancialmente de los bienes administrados⁸.

“ARTÍCULO 1º. Habrá fideicomiso cuando una persona (fiduciante) transmita la propiedad fiduciaria de bienes determinados a otra (fiduciario), quien se obliga a ejercerla en beneficio de quien se designe en el contrato (beneficiario), y a transmitirlo al cumplimiento de un plazo o condición al fiduciante, al beneficiario o al fideicomisario”.

Para dar inicio al fideicomiso, la norma prevé la firma de un contrato en el que se detallen el o los beneficiarios, haciendo expresa en su declaración que los derechos

de los beneficiarios son transmisibles entre vivos o por causa de muerte (art.2).

Asimismo, en su artículo 4 señala la necesidad de detallar los bienes que son objeto del mismo, cómo se incorporarán nuevos bienes (ya que el fideicomiso se caracteriza por o posibilidad de sustituir algunos bienes por otros a lo largo del tiempo), el período de cesación del dominio fiduciario el cual no podrá durar más de 30 años, el destino de los bienes, los derechos y obligaciones de los fiduciarios y su sustitución en caso que cesare en sus funciones.

En el siguiente artículo, en consonancia con las lógicas del empresarialismo urbano señaladas por David Harvey, la norma reconoce como actores personas físicas o jurídicas autorizadas por la Comisión Nacional de Valores. Es decir, inversores que compiten en el mercado de valores formando precios y que, por lo tanto, son reguladas por esta institución.

“ARTICULO 5°. El fiduciario podrá ser cualquier persona física o jurídica. Sólo podrán ofrecerse al público para actuar como fiduciarios las entidades financieras autorizadas a funcionar como tales sujetas a las disposiciones de la ley respectiva y las personas jurídicas que autorice la Comisión Nacional de Valores quien establecerá los requisitos que deban cumplir”.

De la lectura de la norma, hasta el momento podemos resaltar dos puntos que nos ayudarán a comprender, en el próximo apartado, el conflicto de Antigua Cervecería. Por un lado, es necesario advertir la flexibilidad que

los fideicomisos permiten en cuanto a sus posibles modificaciones durante el transcurso del tiempo y, por otro lado, el llamativo reconocimiento que la norma realiza hacia actores con vocación de rentabilidad para emprendimientos que tienen implicancias sociales más o menos directas.

A favor de la figura del fideicomiso, se han señalado ciertas seguridades o previsibilidad que permite a los inversores para el desarrollo de grandes emprendimientos que, muchas veces el Estado no puede asumir; sin embargo, al mismo tiempo nos preguntamos cuáles son las salvaguardas que presentan los ciudadanos que confían en estas iniciativas.

Si avanzamos hacia los artículos 6 a 10 de la Ley, en primer lugar, la norma parte del supuesto que los fiduciarios deben actuar con “la prudencia y diligencia del buen hombre de negocios que actúa sobre la base de la confianza depositada en él”.

Dicha prudencia y diligencia, si bien no se define explícitamente, entendemos tiene que ver con el adecuado cumplimiento de los compromisos contraídos y la rendición anual de cuentas (art.7).

Entre las causas que pueden generar la cesación de la administración del fiduciario, según el artículo 9,

⁹ En este sentido, nos parece significativo citar el artículo 14 el cual señala lo siguiente: “*Los bienes fideicomitidos constituyen un patrimonio separado del patrimonio del fiduciario y del fiduciante. La responsabilidad objetiva del fiduciario emergente del artículo 1113 del Código Civil se limita al valor de la cosa fideicomitada cuyo riesgo o vicio fuese causa del daño si el fiduciario no pudo razonablemente haberse asegurado*”.

se señala las siguientes: a) por incumplimiento de obligaciones ya sea por petición del fiduciante o de los beneficiarios que lo solicitan al fiduciante, por muerte o incapacidad judicial si fuera una persona física c) por disolución en caso que sea una persona jurídica d) por quiebra o liquidación e) por renuncia del fiduciario en caso que esta posibilidad estuviera prevista contractualmente.

Ahora bien, la pregunta que nos hacemos es qué sucede en caso que haya situaciones de insolvencia del fideicomiso. A diferencia del clásico fideicomiso romano donde regían “derechos reales” entre las partes, a partir de la Ley N°24.441, tal como lo señala Luis Moisset de Espanés (1995) nuestro país toma como referencia la figura del “trust” anglosajón.

Según este autor, en contraste a la figura tradicional del fideicomiso romano donde el fiduciante tiene derechos reales sobre el bien fideicomitado, la figura del “trust” anglosajón no supone derechos reales sino del patrimonio de afectación. Es decir que, el fiduciante y fiduciario no responde directamente con su patrimonio (ya que no hay un derecho real) sino se responde con el patrimonio comprometido específicamente en la obra⁹. Esto encuentra justificación, según el autor en que, el fideicomiso:

“...casi no tiene titular que ejerza un verdadero derecho

¹⁰ La negrita es propia del archivo original.

¹¹ Para iniciar acciones de este tipo, es necesario demostrar la acción fraudulenta, en ese caso puede utilizarse la revocación por vía pauliana.

*real, porque el dador, el fiduciante el que se desprende de bienes de su patrimonio para constituir el fideicomiso, queda prácticamente desligado de manera total de ese patrimonio; y quien recibe en fiducia los bienes solamente cumple una función gerencial o empresaria de administración, que incluso será remunerada, pero no es la función de un verdadero **dominus**¹⁰, porque esos bienes no son de él. Y el beneficiario, o el fideicomisario -a quien en el futuro se le entregarán los bienes- todavía no tiene ningún derecho real sobre los bienes fideicomitados” (Moisset, 1995:3).*

En este sentido, la normativa vigente los bienes fideicomitados no podrán estar sujetos a acciones individuales o colectivas por parte de los acreedores del fiduciante, salvo que exista una acción de fraude¹¹.

En los casos que haya situaciones de insolvencia, según Graziabile (2005) se prevé la liquidación de los bienes fideicomitados por parte del fiduciario a través de la venta.

En caso que el propio fiduciario tenga una demanda de remoción por incumplimiento de sus obligaciones contractuales, sea responsable de la insolvencia, la liquidación podrá realizarse a través de un tercero.

“ARTICULO 16°. Los bienes del fiduciario no responderán

¹² En el caso de los fideicomisos financieros la Ley plantea en su artículo 23, la siguiente forma de liquidación del patrimonio: “ARTICULO 23°. *En el fideicomiso financiero del capítulo IV, en caso de insuficiencia del patrimonio fideicomitado, si no hubiere previsión contractual, el fiduciario citará a asamblea de tenedores de títulos de deuda, lo que se notificará mediante la publicación de avisos en el Boletín Oficial y un diario de gran circulación del domicilio del fiduciario, la que se celebrará dentro del plazo de sesenta días contados a partir de la última publicación, a fin de que la asamblea resuelva sobre las normas de administración y liquidación del patrimonio”.*

por las obligaciones contraídas en la ejecución del fideicomiso, las que sólo serán satisfechas con los bienes fideicomitidos. La insuficiencia de los bienes fideicomitidos para atender a estas obligaciones, no dará lugar a la declaración de su quiebra. En tal supuesto y a falta de otros recursos provistos por el fiduciante o el beneficiario según visiones contractuales, procederá a su liquidación, la que estará a cargo del fiduciario, quien deberá enajenar los bienes que lo integren y entregará el producido a los acreedores conforme al orden de privilegios previstos para la quiebra; si se tratase de fideicomiso financiero regirán en lo pertinente las normas del artículo 24”¹².

Finalmente, en lo que respecta a la materia de fideicomisos la norma termina haciendo referencia a las causas de “extinción” de un fideicomiso. De la lectura de los artículos 25 y 26 de señala que un fideicomiso se extingue cuando se vence el plazo legal de vigencia, por revocación del fiduciante u otra causal prevista contractualmente.

Una vez que se haya producido la extinción, el fiduciario deberá entregar los bienes fideicomitidos al fideicomisario o sus sucesores, colaborando en las inscripciones registrales.

De la lectura de estos artículos, y a pesar de la complejidad técnica de la norma, los autores Moisset de Espanés e Hiruela (2001) coinciden respecto a sus limitaciones del fideicomiso en cuanto a su capacidad para dar respuesta sólo en base al patrimonio de afectación. Para ilustrar esta limitación plantean que por ejemplo sería absurdo si un fideicomiso tiene sólo una maceta y mata a alguien que se responda sólo con el patrimonio que era la maceta. De allí que consideran que

esta disposición es inconstitucional, siendo contrario a los principios de responsabilidad civil que refieren a la reparación de las víctimas. Todo lo cual pone de manifiesto la “legalización” de la vulnerabilidad a la que están expuestos los ciudadanos fideicomisarios o beneficiarios ante el amplio margen de maniobra que goza el fiduciario ante el incumplimiento del fiduciario.

Esta misma limitación se observa en el artículo 14° donde no se especifica qué hacer en caso que no se haya contratado un seguro, otorgando márgenes de discrecionalidad a favor del fiduciario que pueden vulnerar aún más la precaria condición que tienen los beneficiarios en los contratos, tal como se verá en el próximo apartado a partir del análisis del caso del Fideicomiso de Antigua Cervecería.

Todo esto, nos lleva a reflexionar sobre la connivencia del Estado y en particular de sus distintas instituciones al momento de preservar los intereses empresariales antes que de sus ciudadanos y sus derechos a una vivienda digna.

El Fideicomiso de Antigua Cervecería bajo la lupa

Antigua Cervecería es un fideicomiso que encuentra sus orígenes hacia el año 2010, momento en que la empresa desarrollista de ese momento Euromayor lanzó una campaña publicitaria bajo la campaña “Plan 4 Certezas”. El slogan publicitario se concentraba en la promesa de venta de departamentos en cuotas fijas en pesos hasta su

adjudicación, en la sede de la ex Antigua Cervecería de barrio Alberdi, en la ciudad de Córdoba.

Debido a la relevancia patrimonial del inmueble que se concentra en el hecho de haber sido la sede de la Antigua Cervecería Córdoba fundada en el año 1917, sus responsables prometieron el desarrollo de un Centro Cultural para Alberdi y/o un Museo de la Pasión Pirata (debido a la cercanía del Club Belgrano).

La fuerte exposición pública que tuvo el emprendimiento, publicitado inclusive por reconocidos periodistas de Córdoba, trajo consigo adherentes y detractores.

Las adhesiones fueron dadas por cientos de familias que compraron su departamento en alguna de las seis torres prometidas inicialmente, así como algunos vecinos que inicialmente confiaron en la propuesta de revitalización de la zona a partir del emprendimiento. .

Esta iniciativa fue avalada inclusive por la Municipalidad de Córdoba la cual aprobó la intervención en el lugar, hecho que también fue ratificado por el Concejo Deliberante de la ciudad de Córdoba al firmarse un acuerdo de concertación público-privada.

Entre los detractores, cabe señalar distintos vecinos del entorno barrial quienes expresaron su disgusto a partir

¹³ Cabe aclarar que esta el análisis del boleto de compra venta presentado no necesariamente es generalizable al conjunto de compradores debido a la multiplicidad de criterios contractuales que es probable que existan. Esta heterogeneidad ha sido observada por los beneficiarios, según los relatos con quienes hemos podido interactuar.

de la demolición de la chimenea principal de la Antigua Cervecería, con el pretexto no probado que estaba por caerse.

Esta disconformidad se potenció con el tiempo tras las operaciones financieras desacertadas llevadas a cabo por los distintos responsables del emprendimiento, situación que provocó el incumplimiento contractual de las fechas acordadas de entrega de las torres e incluso la no construcción al día de la fecha de cinco de las seis torres iniciales.

Hecho este breve recorrido histórico por el caso, en este apartado analizaremos el funcionamiento del Fideicomiso Antigua Cervecería. Para ello tomaremos como referencia un boleto de compraventa firmado por uno de los beneficiarios de las torres¹³.

Si avanzamos sobre el análisis del documento, éste comienza reconociendo las partes que constituyen el fideicomiso. Según el boleto, el inmueble pertenece al fideicomiso Antigua Cervecería desarrollado por grupo desarrollista Euromayor encomendado por el fiduciario financiero South American Trust S.A (S.AT.S.A).

Conforme a la cláusula segunda, el valor de la “Unidad” o departamento adquirido tendrá un valor relativamente **flexible**, conforme a las posibilidades que brinda la normativa anteriormente estudiada

De acuerdo con el boleto, esto se observa inicialmente en el criterio de determinación de valor de la “Unidad”. Según el boleto éste está compuesto por un “componente

fijo y determinado del precio total de la unidad”, relacionado al pago de un total de cuotas fijas y luego de un “componente determinable del precio total de la unidad” que será determinado a futuro por el desarrollista previa auditoría y notificación al vendedor (S.A.T.S.A)

En este mismo sentido, el boleto señala en la cláusula cuarta una serie de potenciales variaciones en el tipo de producto ofrecido que pueden llegar a modificar sustancialmente la propuesta inicial ofrecida. Según el vendedor, la firma del documento supone un acuerdo sobre potenciales modificaciones en: los “materiales” que se utilizarán en la construcción, las “características y dimensiones de la unidad”, la “superficie de los espacios de uso común”, “los espacios propios o comunes de uso exclusivo”.

Si bien el documento realiza algunas aclaraciones respecto al compromiso de utilizar materiales de “similar calidad”, o que las características y dimensiones de la unidad pueden llegar a tener “variaciones no sustanciales”, es llamativo el margen de discrecionalidad que puede haber en estos conceptos

Este mismo criterio predomina al momento de justificar la “demora en la entrega de la tenencia de la unidad por causas justificadas”.

Según el vendedor “el plazo previsto para la entrega de la Unidad se prorrogará automáticamente por un lapso de tiempo igual al de la duración de aquéllas circunstancias

¹³ En línea con este aspecto, la cláusula especial décima plantea: “...El»

no imputables al Vendedor que provoquen la demora. Idéntica tesitura se observará si se produjeran demoras ocasionadas por fuerza mayor o caso fortuito, causas imputables a los gremios del personal que trabaja en la obra, huelgas generales o parciales, paro, trabajo a desgano, incumplimiento o falta de colaboración de los contratistas; medidas cautelares, resolución judicial, extrajudicial o administrativas de cualquier fuero o jurisdicción cualquiera sea la causa determinante, y en general toda otra causa de cualquier naturaleza que pueda incidir en el ritmo regular de la obra” (Boleto de compraventa, 2011:8).

Una vez entregada la unidad se plantea la posibilidad de que el vendedor sobre eleve la construcción y/o construya nuevas torres (cláusula especial sexta), al tiempo que obliga al comprador a recibir la unidad cuando esté terminada aunque no se hayan concluido las obras en el resto del complejo (cláusula especial novena). Todo lo cual refiere al poder del vendedor para definir casi todos los aspectos que implica la transacción.

A esta flexibilidad, en la cláusula especial décima el boleto plantea la sujeción del comprador a la voluntad del vendedor en cuanto a la posibilidad de “transferir y/o ceder este Contrato y/o sus derechos, total o parcialmente a terceros incluso la posición contractual asumida sin previo ni expreso consentimiento del Comprador, y, en caso de corresponder, mediando notificación al Comprador”, conforme a las posibilidades que reconoce

Comprador declara que entiende, conforma y acepta que, en los supuestos de los artículos 70 a 72cc y ss de la Ley 24.441 y toda normativa relacionada y/o reglamentaria, el Vendedor podrá libremente ceder, total y/o parcialmente, el crédito, los pagarés y/o sus derechos de cobro a que el Comprador se ha obligado pagar bajo la presente compraventa, cuando éste se ceda como componente de una cartera de crédito...”

la Ley en los fideicomisos financieros.

En línea con este permiso, no es llamativo que el contrato prevea la posibilidad de que puedan realizarse operaciones financieras¹⁴.

De manera consistente con la Ley general, también aclara que el fiduciario no responderá nunca con su patrimonio personal, ya que responde a la figura del trust anglosajón. Esto se evidencia en la cláusula especial décimo novena donde señala:

“Se deja establecido que South American Trust S.A actúa exclusivamente en su calidad de fiduciario de “Antigua CC Fideicomiso Financiero” y, por lo tanto: (i) según lo prescripto en el artículo 16 de la Ley 24.441, no responderá con sus propios bienes por las obligaciones contraídas en la ejecución de este Contrato, las que sólo serán satisfechas con los bienes que integran el patrimonio del precitado fideicomiso, y (ii) al Comprador no le asiste ningún derecho a reclamo, pretensión ni acción alguna en contra de los fiduciantes, beneficiantes ni fideicomisarios de dicho Fideicomiso, reconociendo incondicional e irrevocablemente que entiende, conoce y acepta que los mismos se encuentran totalmente liberados de cualquier responsabilidad relacionada con el presente Contrato” (Boleto de compraventa, 2011:17).

Por último y para reafirmar el escaso poder otorgado a los compradores con relación al vendedor el contrato plantea la posibilidad de que el vendedor hipoteque el inmueble del fideicomiso por 10 años y por un monto de hasta diez millones de dólares (cláusula especial vigésimo primera), al tiempo que obliga a que el comprador renuncie a otros fueros y tribunales -más allá

de los tribunales ordinarios-que reconoce el contrato.

A modo de reflexión: la potencialidad de la Bioética al momento de pensar la ciudad

Al iniciar este trabajo nos propusimos como objetivo analizar la figura del fideicomiso y el rol del Estado en la regulación del derecho constitucional del acceso a la vivienda en este tipo de emprendimientos.

El tratamiento de la figura jurídica de los fideicomisos y el análisis de uno de los boletos compra y venta de uno de los damnificados, tuvo como objetivo ejemplificar el rol del Estado como actor fundamental al momento de constituir una infraestructura ético-normativa en la regulación del acceso a la vivienda e indirectamente su control efectivo de las propuestas privadas de “desarrollo urbano” en tanto componentes fundamentales al momento de favorecer un derecho a la ciudad más justo.

Para identificar el tipo de relación existente entre el Estado, los actores privados y la regulación del acceso a la ciudad, tomamos como ejemplo de referencia el caso del Fideicomiso Antigua Cervecería, ubicado en la ciudad de Córdoba, Argentina. Específicamente, nos concentramos en el análisis de la Ley N°24.441 como marco general para interpretar el boleto de compraventa de una relación contractual existente entre el fiduciario del emprendimiento y uno de sus clientes/ciudadano.

A partir de la exploración que realizamos en este

breve trabajo pudimos observar una significativa discrecionalidad y margen de acción por parte del fiduciario al momento de establecer las condiciones contractuales de sus compradores.

En consonancia con los resortes que la misma Ley habilita, la cual fue citada en más de una oportunidad en el boleto de compra y venta analizado, pudimos ver la connivencia indirecta del Estado al momento de permitir contratos donde puede primar el interés financiero y económico del fiduciario antes que los derechos de los ciudadanos valorados más bien como consumidores compradores.

En el boleto de compraventa, como pudimos apreciar si bien hubo una información previa y explícita a los compradores sobre el tipo de emprendimiento, el nivel de desinformación y falta de conocimiento profundo de los clientes respecto a lo que se exponen –información obtenida a través de conversaciones informales que tuvimos con varios de los damnificados-, habla de una situación irregular de inferioridad entre las partes que firman el contrato.

Si partimos de la base que para evitar una relación abusiva es necesario partir de niveles semejantes de información, podemos observar una situación asimétrica, que el Estado no ayuda a prevenir.

Decimos esto pues si bien en los últimos años se ha comenzado a plantear la necesidad de reconocer la figura del “daño punitivo”, la cual sería extensiva a los fideicomisos inmobiliarios, cuyas finalidades serían

“a) Hacer DESAPARECER los beneficios injustamente obtenidos a través de la actividad dañosa b) SANCIONAR al causante del daño intolerante; y c) PREVENIR o EVITAR el acaecimiento de hechos lesivos similares mediante un sistema de sanción que se caracteriza por ser difusa” (Chialvo, 2011:118), en la práctica observamos una acción “resarcitoria” y no preventiva y de resguardo de los derechos ciudadanos.

Un dato no menor a tener en cuenta, es que este tipo de previsiones aparecen en la Ley del Consumidor N°26.361, lo cual visibiliza el tratamiento como cliente-consumidor, antes que como ciudadano sujeto a un derecho social (como es el acceso a la vivienda), que identifica el Estado.

Esto mismo se observó también a partir de la falta de receptividad hacia las quejas de los ciudadanos ante la vulneración de sus derechos patrimoniales y modificaciones del paisaje barrial, frente al discurso del actor privado que manifestó su interés de demoler la chimenea de la Antigua Cervecería, situación que también fue aprobada por el Estado.

Como lo mencionamos en varias oportunidades, esto responde a un enfoque propio del “empresarialismo urbano” donde las sucesivas crisis políticas y económicas han llevado a un rol secundario del Estado con relación al mercado en la regulación y promoción del derecho a la vivienda y otros derechos y principios que han sido vulnerados en este caso.

Todo lo cual visibiliza una gubernamentalidad de la

polis consecuente con los intereses de ciertos ciudadanos, en relación a otros, y privilegiando la *urbe* material que beneficia a unos pocos, antes que una *civitas* incluyente de los ciudadanos, sobre todo aquellos más vulnerables.

A partir de este trabajo, queremos estimular la discusión sobre la necesidad de pensar las implicancias bioéticas de los discursos/prácticas de diferentes actores que construyen la ciudad, aún bajo el paraguas aparente de la “legalidad”, pacto del cual el mismo Estado no está exento.

Esto se fundamenta en nuestra convicción respecto a la importancia de visibilizar la infraestructura ético normativa urbana que orienta la gubernamentalidad del Estado y su impacto en la vida y salud integral de la ciudad y sus ciudadanos, estos últimos contrapartes centrales en el pacto político que da sentido y origen a la misma.

Tal vez ésta sea una de las primeras herramientas para poner el cascabel al gato (en este caso los responsables del fideicomiso), los cuales inclusive bajo el paraguas de la “legalidad” siguen vulnerando principios bioéticos fundamentales para la reproducción de una vida digna en la ciudad.

Para que esto suceda, creemos una de las contribuciones de la bioética urbana puede ser justamente habilitar la posibilidad de deconstruir y repensar los discursos éticos y sus consecuencias prácticas en la ciudad, habilitando una conciencia crítica y reflexiva superadora entre todos los actores implicados en la construcción del habitar

urbano; con especial atención en el Estado en tanto responsable principal (aunque no único) de la regulación urbana y promoción de derechos, privilegiando una ética que favorezca un real acceso a la ciudad en beneficio de las mayorías y no sólo de unos pocos.

Referencias bibliográficas:

Castro Gómez, S. (2011). “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (pp.163-179). Buenos Aires, Argentina: UNESCO. Ediciones Ciccus. CLACSO.

Chialvo, T. (2011). *Defensa del Consumidor inmobiliario y el Fideicomiso. A propósito del daño punitivo. Sistema argentino de información jurídica.* Disponible en: http://www.sajj.gob.ar/doctrina/dacf110045-chialvo-defensa_consumidor_inmobiliario_fideicomiso.htm [Fecha de consulta: 2-9-2017]

D’Amico, D. (2011). *(Des)enredando el Ovillo. Las asociaciones vecinales y el desafío de evaluar el desempeño organizacional.* Córdoba, Argentina: EDUCC.

Engels, F. (1845). *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* (p.155-166). Disponible en: <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2007/12/la-situacion-de-la-clase-obrera-en-inglaterra.pdf> [Fecha de consulta: 12-1-2018]

Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión.* Madrid, España: Trotta.

Fernández Tapia, J. (2016). Ciudadanía y desarrollo en las ciudades del siglo XXI: ¿polis y civitas o sólo urbs? *Andamios*, 13(32), 131-160. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632016000300131 [Fecha de consulta: 4-5-2018]

Foucault, M. (2009). *Seguridad, territorio, población.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Graziabile, D. (2005). *Insolvencia y fideicomiso.* Disponible en: <http://www.quiebras-concursos.com.ar/?q=node/141> [Fecha de consulta: 16-9-2017]

Harvey, D. (2007). “De la gestión al empresarialismo: la transformación de la gobernanza urbana en el capitalismo tardío” En: *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica.* (pp.366-390). Madrid, España: Akal.

Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid, España: Ediciones Encuentro.

Lefebvre, H. (1978). *El Derecho a la Ciudad.* Barcelona, España: Ediciones Península.

Mazzáfero, V. (1999) *Medicina y Salud Pública.* Buenos Aires: Eudeba.

Moisset de Espanés, L. (1995). El fideicomiso (ley 24.441). *Revista notariado.* Número extraordinario. Disponible en: www.acaderc.org.ar/doctrina/articulos/artfideicomiso/at_download/file [Fecha de consulta: 10-9-201]

Moisset de Espanés, L. e Hiruela, P. (2001). Algunos lineamientos generales del fideicomiso de la ley 24.441. *Revista de derecho privado y comunitario, Fideicomiso.* Vol 3.

Potter, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey, Estados Unidos: Editorial Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Otra documentación:

Argentina. Antigua Cervecería. (2011). Boletín de compraventa.

Argentina. Senado y Cámara de Diputados. (1994, 22 de diciembre). Ley N°24.441 de Financiamiento de la Vivienda y la Construcción. Disponible en: <http://www.mecon.gov.ar/concursos/biblio/LEY%2024441%20FINANCIAMIENTO%20DE%20LA%20VIVIENDA%20Y%20LA%20CONSTRUCCION.pdf> [Fecha de consulta: 14-9-2017]

“La Docta destruye su patrimonio cultural”. (Sábado 15 de enero de 2011). Página 12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/m2/10-2001-2011-01-19.html> [Fecha de consulta: 15-9-2017]

“Cervecería: Euromayor dice que inició la cuenta regresiva”. (6 de mayo de 2016). La Voz del Interior. Disponible en: <http://www.lavoz.com.ar/negocios/cerveceria-euromayor-dice-que-inicio-la-cuenta-regresiva> [Fecha de consulta: 15-5-2018]

Capítulo



Bioética Urbana

HERRAMIENTA BIOPOLÍTICA DE
CONTRAPODER.

BIOÉTICA URBANA DESDE EL SUR GLOBAL

Territorialidades bioéticas emergentes



Bioética Urbana: Ferramenta Biopolítica de contrapoder

José Roque Junges

UNISINOS /São Leopoldo (RS).

Introdução

Problemas morais da sociedade são configurados pelos contextos socioculturais e político-econômicos nos quais acontecem e que lhe dão expressão. A análise e a busca de caminhos de solução desses problemas necessitam estar atentos às dinâmicas que conformam esses contextos para encontrar o núcleo ético do problema e interpretar as questões éticas que estão em jogo. Por isso, a ética social exige uma hermenêutica crítica das situações que configuram os problemas que ela pretende equacionar e responder. Esse pressuposto vale tanto para a ética social como para a bioética que discute os desafios morais da gestão da vida e do uso das biotecnologias, na sociedade contemporânea.

As dinâmicas socioculturais e político-econômicas presentes nessa sociedade, são permeadas e configuradas pelo contexto da urbanização. A cidade conforma as

relações sociais, as interações econômicas e os embates políticos, tornando-se o espaço simbólico urbano em princípio de compreensão e de explicação da cultura contemporânea. A cidade conforma o viver e o lidar com a vida, o conviver e o relacionar-se, o valorizar e o dar significados ao mundo circundante, transformando a realidade urbana em contexto para a criação de valores e de significados. Todos estes indícios estão intimamente ligados ao mundo da ética. Seria possível falar de uma ética urbana? Potter, em sua obra fundadora da bioética, falava, entre outras coisas, da necessidade de uma ética urbana para fazer frente à questão da sobrevivência do planeta terra (POTTER 2016).

Jonsen propôs uma bioética urbana, como crítica ao modelo da autonomia que impera na bioética, porque ela levaria em consideração as condições sociais dos problemas éticos, apontando, por exemplo, para a responsabilidade social diante do desafio ético da prevenção do HIV, que não se esgotaria na questão do consentimento autônomo (JONSEN 2001). Recolhendo essa sugestão, Blustein e Fleischman fazem a proposta de uma bioética urbana, adaptando a bioética ao contexto urbano. A cidade se caracterizaria, segundo os autores, pela densidade demográfica, pela diversidade cultural e pela disparidade social, aspectos que configuram os problemas discutidos pela bioética (BLUSTEIN, FLEISCHMAN 2004). Essas propostas, oriundas do contexto norte-americano, são positivas como uma crítica ao modelo individualista da autonomia que impera na bioética anglo-saxã, mas não conseguem captar e discutir, de maneira dialética, os interesses e os conflitos, presentes na realidade urbana. Esse é o

intento de alguns ensaios surgidos no contexto latino-americano (ARAÚJO 2015; SARMIENTO 2015) e também a intenção dessa obra.

O objetivo deste capítulo é pensar a cidade a partir do dispositivo da biopolítica. As questões da bioética não podem ser discutidas fora do contexto da governança biopolítica da vida que caracteriza, atualmente, o biopoder. Antes dos tempos modernos, o exercício do poder tinha como eixo o domínio soberano sobre o território com sua população, onde o governante tinha o poder de fazer morrer ou deixar viver. Na modernidade, o foco da governamentabilidade passou a ser a população, disciplinada em seus corpos, e monitorada em sua reprodução para que fosse produtiva. Na passagem do modelo da soberania para o paradigma da biopolítica, o princípio inverteu-se: o poder tem interesse tanto em fazer viver como em deixar morrer (FOUCAULT 1977)

A população torna-se, pois, um elemento primordial do patrimônio da nação, necessitando ser qualificada através de normas para que possa ser conduzida ao seu fim, que é a produção da riqueza. Para essa condução biopolítica, o poder assumiu a forma da governamentabilidade econômica para inserir a população nos processos do capitalismo, iniciando com o mercantilismo e chegando até o neoliberalismo (FOUCAULT 2008).

Onde existe a conjunção de um território apropriado e de uma população governamentabilizada sempre está presente o poder que, no contexto atual, se configura como biopolítica, como governança econômica da vida que intercorre nas interdependências entre território

e população. As interfaces e interações entre território, população e biopolítica acontecem, atualmente, no espaço urbano que as organiza. É possível falar, por isso, da cidade biopolítica (CAVALETTI 2010), não se podendo falar de uma bioética urbana, sem referir-se à biopolítica que configura o poder no espaço urbano pelas intercorrências entre território, população e vida.

1. Território, espaço e urbanização

O território caracteriza-se pela apropriação, tendo limites definidos sobre os quais alguém exerce o poder. O espaço é configurado pelas interações simbólicas e sociais sem balizas fixas, conferindo valor e significado ao lugar como condição para a sociabilidade. Os dois conceitos não são opostos, mas se sobrepõem na realidade local, pois todo o lugar habitado é sempre um território apropriado e um espaço simbolizado.

O espaço é resultado da inseparabilidade entre o sistema de objetos e o sistema de ações, cujos fluxos vão conformando esse espaço, manifestando sentidos, interesses e conflitos sociais. O espaço é conformado por objetos fixos (construções, ruas, praças etc) e por ações que são fluxos de pessoas, veículos e mercadorias. Os objetos são assumidos neste espaço pelas ações que os ressignificam, dando forma e conteúdo a eles. Assim os objetos tornam-se pertencentes a esse espaço, porque configurados pelas suas interações simbólicas, possibilitadas pelos fluxos de ações. Os dois sistemas - objetos e ações - agem numa contínua interação de forma

e conteúdo, pois o espaço, configurado pelas ações, dá forma aos objetos que acolhe, conferindo-lhes conteúdo pelo significado que lhes é atribuído. Essas interações simbólicas têm como polos dialéticos o sujeito e o objeto, o processo e o resultado, a função e a forma, o natural e o social, porque as interações são dinâmicas em contínua transformação, sempre interagindo no espaço através da dialética entre ações (forma) e objetos (conteúdo) cujos sistemas configuram o espaço (Santos 2008).

Estando o espaço permeado pelos sistemas de ações e de objetos, dependentes das condições sócio históricas para a sua efetivação, é essencial estar atento aos conhecimentos dos sistemas técnicos para entender a estruturação, o funcionamento e a articulação dos territórios. A técnica refere-se a formas de fazer que sempre fizeram parte da história, mas a novidade é que, nos tempos modernos, a técnica deixou de ser um puro instrumento para resolver uma necessidade, para tornar-se o ambiente em que o ser humano vive. As técnicas atuais são, portanto, indiferentes ao meio existente em que elas se instalam, porque elas configuram esse meio e se apresentam desterritorializadas, como exógenas ao espaço simbólico particularizado, já que não necessitam adaptar-se à forma do meio em que se instalam, porque são iguais em qualquer lugar, criando um espaço técnico globalizado. Essa desterritorialização da técnica foi possível porque os sistemas técnicos particulares fazem parte de um macro sistema técnico global que lhe dão organicidade na forma e no conteúdo, possibilitando o seu funcionamento e a rapidez de sua difusão. Hoje, esse macro sistema é configurado pelas tecnologias da informação (SANTOS 2008).

A total inovação desse macro sistema técnico global é o surgimento de um novo paradigma cognitivo: a cultura digital. Passamos de uma inteligência, moldada pela escrita, para uma inteligência configurada pelo conhecimento digital, expresso em informações. Seria possível falar da criação de um espaço simbólico digital como ambiente da nova sociabilidade humana? LÉVY P. 1990, 1999; BERRY 2017)

O espaço social é sempre um território apropriado no qual estão presentes jogos de poder que respondem a interesses e produzem conflitos. Hoje, esse poder manifesta-se, essencialmente, como governamentalidade econômica a serviço da produtividade do capital. A apropriação do território cria o espaço econômico “mercado”, onde acontecem as interações comerciais e financeiras para a produção de mais valia. Os fluxos de ações e de objetos desse espaço economicamente tecnificado fazem parte de outro macro sistema, o sistema financeiro, que monitora, fornece organicidade e permite o funcionamento desses fluxos do espaço do mercado. Esse espaço econômico é desterritorializado, assim como o macro sistema técnico, porque não se adapta aos fluxos locais dos diferentes espaços sociais e simbólicos diversificados, mas se impõe de fora de maneira uniforme e globalizada, destruindo as formas e os conteúdos gestados no local. Neste sentido, o território apropriado pelo mercado e dominado pelo sistema financeiro torna-se o lugar do embate político entre o global desterritorializado, porque exógeno e sem raiz, e o local configurado simbolicamente como espaço da sociabilidade cotidiana. As grandes cidades metrópoles são a máxima expressão desse conflito entre

o global e o local (SANTOS 2008).

As interfaces dialéticas entre o território apropriado economicamente e o espaço socialmente construído com seus fluxos de ações e objetos, configurados pelo macro sistema técnico e financeiro, acontecem no contexto urbano que fornece as condições socioculturais de sua realização. As cidades conformam-se como redes ágeis de informação e de comunicação, possibilitadas pelas tecnologias digitais. Nesse sentido existe uma progressiva identificação entre o urbano e o digital, tornando a cidade um grande espaço social digitalizado. Pode-se dizer que a cultura digital é o espaço simbólico do macro sistema técnico. O dispositivo digital poderia tornar-se uma plataforma de interação democrática e de diálogo intercultural para a construção de uma globalização inclusiva e multicultural, mas ela foi capturada pelo sistema financeiro a serviço de seus interesses (PARANÁ 2016).

Uma demonstração dessa captura é conjunção do capital financeiro com os grandes conglomerados da mídia e da informática em rede como Facebook, google etc que produzem uma gradativa silicolonização e dominação do mundo pela difusão dos seus valores do liberalismo algoritmizado (SADIN 2015, 2016).

A cidade, por sua vez, significa a alocação da população num determinado espaço, configurado como urbano. O território está intimamente associado à população que o habita, necessitada de ser monitorada e organizada para que seja produtiva. Neste espaço em que se juntam território e população sempre existe o

exercício de poder que, a partir da modernidade, se revela como governança econômica da vida, biopoder. Trata-se de monitorar os fluxos de vida que intercorrem neste espaço habitado para que eles possibilitem a mais valia do capital. Por isso é necessário tratar do outro polo do espaço urbano: a população.

2. População e tecnologias de segurança do espaço urbano

A população devido à sua aglomeração, multiplicidade e aleatoriedade tornou-se um fator de ameaça que precisava ser controlada. Por isso foram desenvolvidas tecnologias de segurança em relação à população para possibilitar espaços seguros onde imperasse a soberania dentro de limites definidos pelo tratamento disciplinar do aleatório e pelo estabelecimento da normatização do espaço, base para a segurança (FOUCAULT 2008).

Esse fenômeno do surgimento de tecnologias de segurança diz respeito ao contexto das cidades, cujo território era fragmentado por diferentes poderes em disputa que dificultavam a circulação comercial, indispensável para desenvolver o nascente mercantilismo. Era necessário estabelecer a soberania no espaço urbano através da aplicação de tecnologias de segurança em relação à população pelo disciplinamento e a normatização de sua circulação (FOUCAULT 2008).

A soberania capitaliza o território, porque o transforma em espaço de comércio. A disciplina faz uma distribuição

funcional dos elementos integrantes nesse espaço e a segurança vai criar um ambiente propício para a circulação comercial. Assim, a cidade representa o local de aplicação dessa tecnologia de controle em seus três aspectos: soberania, disciplina e segurança, tendo como foco a população, a ser monitorada e controlada para que seja possível esse espaço de circulação segura. *“Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro do qual existem. O que vai se procurar atingir por esse meio é precisamente o ponto em que uma série de acontecimentos, que esses indivíduos, populações e grupos produzem, interfere com acontecimentos de tipo quase natural que se produzem ao redor deles”* (FOUCAULT 2008, p. 28). Essa estreita ligação da população com a materialidade do seu território produz acontecimentos quase naturais que interferem no meio e que precisam ser controlados para permitir a circulação produtiva. Segundo Foucault, esse fenômeno é a base do surgimento do biopoder, como biopolítica das populações.

Esse processo de controle soberano e normatizado do território habitado pela população significou, a partir do século XVIII, a desconstrução do socorro assistencial e o monitoramento dos pobres, antes sacralizados como parte do espaço urbano, para que se inserissem no aparelho de produção tornando-se úteis e lucrativos, como mão de obra, não sendo mais um peso e uma ameaça para a sociedade. Isso significou o combate à ociosidade e à vagabundagem urbana e à decomposição utilitária da pobreza como objeto de caridade salvadora para os ricos. Na medida em que esses pobres foram se inserindo no mercado de trabalho da nascente industrialização, a

exploração estafante das horas de trabalho para além de suas possibilidades, provocou, na Inglaterra e em outros lugares, muitas doenças, obrigando a criação de serviços de saúde para os pobres afim de impedir a sua revolta (FOUCAULT 2001a, 2001b).

Outra expressão do monitoramento e normatização do espaço habitado foi o surgimento da preocupação com o bem-estar da população, para elevar a saúde do corpo social, pela regulamentação da circulação de mercadorias, do abastecimento de água e da limpeza das ruas, pelas medidas de ordem pública desenvolvidas pela polícia higiênica responsável pelo ambiente sadio. A cidade com suas variáveis espaciais aparece como objeto a medicalizar por seus riscos à saúde. Essa foi a origem da medicina social e da saúde pública. Esse movimento levou à medicalização da família e do ambiente, monitorados pelo médico, que assumiu um poder político de controle social da população. Essas transformações responderam à intenção de regular e transformar o território em espaço seguro de circulação comercial, mas, primordialmente, foi uma tecnologia para regular e tornar produtiva a população. Em última análise elas são tecnologias de poder (FOUCAULT 2001a, 2001b).

Nesse contexto de valorização e gestão da vida pelo biopoder de fazer viver, Foucault se pergunta como ainda é possível a continuação, no atual contexto, do poder de morte que antes caracterizava o paradigma da soberania? Para responder a essa questão, analisa o racismo como o mecanismo de Estado que introduz um corte na estratégia da governança da vida, separando a

quem deve viver, de quem deve morrer. Na compreensão biológica da espécie humana aparece a distinção, a hierarquização e a qualificação de certas raças tidas como boas e outras como inferiores. Isso permite criar subgrupos pela fragmentação e cesura no contínuo biológico que é objeto do biopoder. Para fazer viver é necessário fazer outros morrer, a morte de raças inferiores, um perigo biológico, faz a vida melhor. “*A raça e o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização*” (FOUCAULT 2010, p. 215)

Racismo não é tomado no sentido clássico do nazismo; refere-se ao fato social atual de considerar grupos humanos como inferiores e desprezíveis, como os pobres, os migrantes, os indígenas e os negros, considerados humanos de segunda categoria que podem ser sacrificados para que a vida e saúde da sociedade possa fluir melhor. O poder de dar morte a quem não interessa, faz parte da atual tecnologia populacional biopolítica de valorização da vida. Para valorizar e qualificar a vida de alguns é necessário fazer morrer a outros. Dar morte não é apenas fazer diretamente morrer, mas deixar morrer, porque a estas pessoas são lhes tiradas as condições de vida pela negação dos direitos sociais, tônica da atual política neoliberal imperante no Brasil. A situação social de miséria de grandes contingentes da população brasileira que habitam territórios urbanos sub-humanos sem nenhuma condição de vida é uma expressão desse racismo no Brasil e em outros lugares.

As análises do biopoder, como monitoramento da população, levaram Foucault ao conceito de

racionalidade do governo da vida, como tecnologia biopolítica. Essa condução normalizadora da população assumiu a forma da governamentabilidade econômica, porque se tratava de uma gestão da vida como bem econômico. O exercício político sobre a vida da população (Biopolítica) é, antes de tudo, um exercício de governamentabilidade econômica para a produção de riqueza. Essa racionalidade econômica passou do disciplinamento dos corpos pela normatização da população e a normalização dos ambientes, até chegarmos séculos XIX e XX, à racionalidade liberal de governar. Se a governamentabilidade da população é essencialmente econômica é compreensível que Foucault tenha chegado à questão do liberalismo como forma de governo. Passou-se de uma racionalidade intervencionista de gestão da vida a uma racionalidade limitativa da governamentabilidade da vida. A racionalidade liberal significará limitar a demasiada governamentabilidade e os excessos de governo. Por isso Foucault afirma que o liberalismo é a condição de inteligibilidade da atual biopolítica (FOUCAULT 2008b).

Se para o liberalismo é necessário limitar o exercício do governo, porque é necessário governar, no sentido de reger a conduta da população dentro de um quadro jurídico e econômico? A tecnologia liberal de governo quer, por um lado, exercer o poder na forma jurídica, pois a regulação da lei se define por formas gerais que excluem medidas particulares e, por outro, pretende criar as condições para o funcionamento do mercado que desempenha um papel fundamental nessa racionalidade governamental, principalmente a partir do século XX. A liberdade de ação do mercado e

a liberdade de participação no mercado são as bases da racionalidade do governo liberal. Aqui está a explicação para a crítica do demasiado governo e o conseqüente não intervencionismo governamental, deixando o mercado funcionar de acordo com a sua dinâmica. O governo intervém com a lei para criar as condições para que o mercado funcione segundo suas regras. Essa é a essência da economia política do liberalismo que introduz o princípio limitativo na própria prática governamental, tornando-se o quadro geral para entender a atual biopolítica (FOUCAULT 2008b).

Na racionalidade liberal de governo se esgota por completo o paradigma clássico da soberania do fazer morrer e deixar viver. Na impossibilidade de basear a ação política na soberania, o mercado passa a ser o fundamento do Estado. Por isso, a função do Estado não é mais exercer a soberania de controlar, mas simplesmente a de criar e assegurar um espaço de liberdade no domínio econômico. Se os indivíduos aceitam livremente jogar esse jogo da liberdade econômica, assegurada pelo quadro institucional, ao qual aderem ao exercer sua liberdade no mercado, estão dando o seu consentimento às decisões governamentais. Os indivíduos consentem que as medidas governamentais assegurem justamente essa liberdade econômica.

A racionalidade biopolítica desse novo Estado afirma que só um governo estabelecendo a vida como fundamento da liberdade e da responsabilidade dos cidadãos pode legitimamente falar em nome da população que adere ao Estado, porque ele ao criar o espaço de liberdade econômica, cria um espaço de livre conservação e

expansão da vida. O Estado que se fundamenta nesta concepção, no lugar de dispor da vida para a guerra, como na soberania, cria as condições jurídicas e econômicas para o livre mercado, não representando mais uma ameaça à liberdade, porque limitar sua ação interventiva faz parte de sua racionalidade: a economia passa a ser criadora de direito público e passa a ser a gênese e a genealogia permanente do Estado. A governamentabilidade política da vida identifica-se completamente com a governamentabilidade econômica da vida. Mais do que uma estrutura jurídica ou de uma legitimação de direito, a economia produz algo mais real, concreto e imediato, isto é, o consenso permanente daqueles que podem aparecer como agentes no interior dos processos econômicos: investidores, trabalhadores, patrões, sindicalistas etc. Todos os participantes da economia, ao aceitarem o jogo da liberdade econômica, produzem um consenso político: a adesão global da população ao sistema. Essa é a façanha do Neoliberalismo.

A atual governamentabilidade econômica da vida depende, para seu funcionamento, do macro sistema da técnica baseada, principalmente, nas tecnologias digitais da informação e do macro sistema econômico identificado com o capital financeiro. Por isso, a racionalidade digital e a racionalidade financeira determinam a racionalidade governamental da vida no espaço econômico da liberdade. Esse espaço identifica-se com o espaço urbano de livre circulação a serviço do mercado. Essa circulação é facilitada pela conectividade digital e pelas rápidas transações financeiras. Como foi possível suscitar a total adesão à essa racionalidade sedutora que hoje governamentabiliza a vida?

Para compreender esse fenômeno, faz-se necessário introduzir o conceito marxista de subsunção. O capitalismo sempre extraiu a mais valia para o capital da exploração do trabalho. No começo a subsunção da força de trabalho ao capital acontecia pelo tempo de trabalho. A mais valia era produzida pela exploração das horas de trabalho. Tratava-se de uma subsunção material da força de trabalho ao capital. Com a luta da organização sindical essa exploração não era mais possível, porque a jornada de trabalho ficou limitada e definida. Na segunda fase, chamada taylorista, a exploração não era mais pela extensão do tempo, mas pela intensidade do trabalho. A introdução de tecnologias normatizadoras como, por exemplo, as correias de transmissão da produção, seguidas de inovações tecnológicas mais sofisticadas para a organização do processo de trabalho, intensificaram o esforço e a atenção, produzindo uma subsunção formal do trabalho ao capital. Hoje, com o sistema toyotista, a subsunção é mais sofisticada, porque está baseado na livre iniciativa do empregado. O que interessa não é mais a força de trabalho, mas a subjetividade de quem trabalha e de quem consome. A exploração acontece pelas competências subjetivas do funcionário e do consumidor (FUMAGALLI 2016).

Esse foco na subjetividade estendeu a mais valia do capital a toda a população. A exploração foi desterritorializada do chão da fábrica e do lugar do emprego, passando a estar presente no espaço urbano de toda a sociedade. Pela adesão aos valores consumistas do mercado, o cidadão está reproduzindo continuamente o sistema, dando lucro ao capital. Essa adesão é incentivada e facilitada pela conectividade

digital e pelo crédito financeiro, possibilitados pelo macro sistema da técnica e das finanças. O cidadão consumidor, dominado 24 horas do dia pelo mercado, através da rede digital dos celulares e da acessibilidade do cartão de crédito. É uma ilusão pensar que surfar no celular no tempo livre seja lazer e descanso, porque está conectado com o mercado dando lucro para alguém. Aqui a subsunção é total, tanto material pela extensão de horas conectado ao mercado, quanto formal pela escravização simbólica aos valores consumistas. Dessa maneira, a subjetividade dos consumidores, capturada pelo mercado, é o verdadeiro capital das empresas e a base da sua lucratividade. A exploração do capital foi desterritorializada da localização da força de trabalho, saindo para fora dos muros do emprego e passando a ocupar o espaço urbano, como lugar da produção da mais valia, pela captura da subjetividade dos seus cidadãos aos valores consumistas do mercado, através das tecnologias digitais e financeiras

São possíveis trilhas de fuga dessa camisa de força que escraviza a subjetividade dos cidadãos, porque os subjugam simbolicamente aos valores que reproduzem o sistema?

3. Estratégias de resistência da população ao biopoder urbano

A cidade, como espaço urbano, significa a imbricação entre território e população, onde circulam fluxos de vida e se manifestam interesses e conflitos, criando jogos

de poder. Esse espaço caracteriza-se pela implicação interativa entre vida e poder, origem da constituição do biopoder, responsável pela criação de dispositivos de segurança para controlar esses fluxos, monitorando a população para torná-la produtiva. As tecnologias de governamentalidade biopolítica da população vão desde o disciplinamento dos seus corpos, a normatização da sua saúde, a regulamentação dos seus ambientes, a eliminação racista de grupos, considerados prejudiciais para o desenvolvimento e a qualificação da vida e, por fim, a criação de um espaço de liberdade econômica para que a vida se torne rentável pela sua inserção no mercado. Essa governança biopolítica é configurada pelas tecnologias digitais do macro sistema da técnica e pelas transações comerciais do macro sistema da finança.

Não existe poder sem resistência, porque poder e saber sempre estão associados, consentindo a crítica do poder a partir do saber, querendo, por um lado, justificar o seu exercício, mas podendo também desconstruir criticamente a sua justificação, permitindo a reação e o surgimento do contrapoder (FOUCAULT 1999). Assim o biopoder, com suas tecnologias biopolíticas, enseja o surgimento de um contra-biopoder que desenvolve contra-estratégias biopolíticas. Quais seriam as estratégias de resistência da população à captura, pelo biopoder, dos espaços urbanos e da subjetividade dos seus cidadãos a serviço do mercado?

Se o espaço urbano é configurado pela imbricação biopolítica entre população e território, as vias de resistência manifestam-se nesses dois polos. Em relação

à população, aparecem as ações de política tumultuária da multidão que reagem às imposições do sistema financeiro. Ao nível do espaço, surgem experiências de forma de vida urbana que resistem a uma urbanização pautada pelo mercado.

Quanto à primeira via de resistência, é necessário distinguir entre população, povo e multidão. “População” é um conceito biológico, compreendendo o conjunto de todos os habitantes de determinado lugar. Esse local configura essa população. “Povo” é um conceito político evidenciado por uma concepção unitária, utilizada para reduzir as diferenças da população a uma identidade única que pode identificar-se com nação. “Multidão” se contrapõe a povo, porque não tem um princípio unitário nem um centro de coordenação, caracterizando-se pela multiplicidade, pela diversidade e pela imprevisibilidade.

Para Negri e Hardt (2014) a multidão é um movimento social molecular não sistêmico, atuando capilarmente e interconectado pelas mídias digitais que se forma pela intercomunicação de milhares de experiências locais de resistência aos enquadramentos do poder imperial financeiro. Expressões dessa multidão são os fóruns sociais mundiais, os protestos contra Davos, a insurreição de Chiapas, a *intifada* palestina, a primavera árabe, os protestos de jovens imigrantes nos bairros de Paris, as resistências de jovens escolares no Chile e no Brasil, os protestos de jovens diante da Wall Street em Nova York e na Plaza del Sol em Madrid, os protestos contra a copa mundial de futebol no Brasil, os movimentos ecológicos contra transgênicos, plantação de eucalipto etc.

Esses movimentos concebidos como multidão não tem uma coordenação centralizada para que não possa ser cooptada nem decepada, também não é uma massa indistinta, mas um conjunto complexo de interconexões sem um polo que os unifique, cuja força potencial está na sua conformação em rede. Trata-se de um rizoma de energias sociais que se manifestam em diferentes locais, com um único objetivo: resistir à captura biopolítica do biopoder financeiro. O conceito de multidão permite compreender como se manifestam certos movimentos de resistência que já não respondem aos clássicos clichês dos movimentos de esquerda dos anos sessenta do século XX. Hardt e Negri querem configurar e aprofundar o conceito de “multidão” como o caminho único para destruir a soberania imperial e instaurar uma nova democracia. Deixando de constituir massas silenciosas e oprimidas pelo controle da produção de sua subjetividade pelo poder imperial, esses grupos e indivíduos podem formar uma multidão com poder de forjar uma alternativa democrática contra a atual ordem global. “Multidão” não é a soma dos indivíduos, mas a conjugação da potência dos indivíduos, ativada continuamente numa ação conjunta coletiva (HARDT NEGRI 2014).

Virno (2001) tenta explicitar a gramática de ação da multidão. Esta “multidão” compreende as muitas pessoas que, em seu contexto social, “não se sentem em sua própria casa”, preferindo lugares comuns como as praças, as ruas da cidade e a mídia digital como espaços de nucleação e conformação da rede e não lugares especializados como partidos, sindicatos, associações que sempre são capturados pelo sistema e, por isso são

limitados, por serem dispositivos de enquadramento e esvaziamento da potência de luta. As ações da multidão superam a clássica distinção entre a *poiesis* (trabalho: produto), a *práxis* (política: ação) e o intelecto (reflexão: teoria), através do virtuosismo ou da potência da própria ação, para a qual o foco e o resultado são a mesma dinâmica da ação. A obra expressa-se no dinamismo da ação, não tendo sentido criticar esses movimentos, porque não têm um projeto ou não pretendem chegar a um resultado, porque é próprio do virtuosismo não ter uma partitura. Virtuosismo significa uma potência que não passa ao ato, pois sempre destitui o resultado alcançado, abrindo-se continuamente a novas possibilidades. Por isso não se pretende chegar a um resultado que encerra e despotencializa a energia social; o que interessa é o processo de formação dos sujeitos que dele participam. Dessa maneira, o caminho se faz ao caminhar, sendo o processo de caminhar o resultado (VIRNO 2001).

Para que esse virtuosismo seja possível, a gramática de ação da multidão exige um novo processo de subjetivação das singularidades porque a individuação acontece a partir de realidades pré-individuais como biológicas, culturais e sociais, mas se conformam a partir do e no coletivo. Isso aparece, por exemplo, quando se toma em consideração o poder organizacional interno que tem esses grupos, demonstrando um verdadeiro exercício de democracia. Para esse virtuosismo democrático, é necessário um outro sujeito. Por isso acontece neste processo, a produção de um indivíduo social, não indivíduos isolados que se reúnem no social, porque não existe uma individualização anterior e fora do coletivo.

As atuais patologias do indivíduo como os interesses egoístas, as atitudes isolacionistas e a mentalidade autossuficiente que podem afetar a situação emocional da multidão, incidindo em suas ações, são fruto da captura biopolítica das subjetividades por parte do sistema capitalista para que elas reproduzam os seus valores. Por isso a luta é, antes de tudo, a desconstrução crítica desse processo de subjetivação através do virtuosismo da ação tumultuária da multidão (VIRNO 2001).

A preocupação com o processo de subjetivação aponta para a segunda estratégia de resistência à captura biopolítica do capitalismo: a constituição de formas de vida que escapem a essa captura, tendo como referência o espaço. Isso significa constituir espaços sociais urbanos, alternativos à urbanização niveladora do biopoder, que criem as condições para novas e diferentes formas de vida que Agamben define como *“uma vida humana que se subtraia completamente de ser capturada pelo direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca se substancie numa apropriação”* (2013, p. 10).

Trata-se de uma forma-de-vida na qual coincidem vida e norma no cotidiano, isto é, uma forma-de-vida na qual a norma não é algo externo e separado da vida existencial, pois a norma é a vida, não se identificando com uma série de preceitos, porque a própria opção por uma forma de vida, um modo de viver, engendra a sua normatividade. Só assim é possível escapar de uma captura da vida pelo direito e seus correlatos. Por outro lado, nessa forma-de-vida, o corpo e o mundo não são passíveis de uma apropriação, devido ao seu puro valor de uso, pelo qual estão numa disponibilidade imediata, não transformados

em propriedades, em valores de troca, porque não são realidades separadas que transcendem o uso cotidiano. Em outras palavras, não existe propriedade: apenas o uso. Só assim é possível escapar da captura da natureza e do corpo pela economia.

Com essa análise do termo “forma-de-vida”, Agamben pretende apontar para *“uma vida que nunca pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar e manter separada alguma coisa como uma vida nua”* (Agamben 2014, p. 264). O autor parte da constatação de que os gregos tinham duas palavras para designar a vida: a pura vida biológica (*zoê*) e a vida política e moral (*bios*), nunca tomadas em separado. Por isso a vida (*zoê*) e a sua forma (*bios*) jamais eram pensadas distintamente para falar do humano. Só nos tempos modernos foi possível conceber um humano reduzido à vida nua (*zoê*), separada de sua forma (*bios*). Essa distinção é a origem e o fundamento da biopolítica, baseada numa ideologia científica da vida. A vida política moderna se baseia nessa separação entre a vida física e a forma-de-vida: em outras palavras, uma vida nua separada da sua forma (potência, dignidade). Agamben se pergunta, afirmando: *“Decisivo, porém é o modo como se entende o sentido dessa transformação. O que não se interroga nos atuais debates da bioética e da biopolítica, é justo aquilo que mereceria ser antes de tudo interrogado, o próprio conceito biológico de vida. Esse conceito que se apresenta em vestes de uma noção científica é, na verdade um conceito político secularizado”* (Agamben 2014, p. 267).

Esse fato moderno de cindir a vida de sua forma significa esvaziá-la de sua potência, tornando impossível

a vida política. Tornar a política novamente efetiva só é possível superando essa cisão entre vida e forma. Essa é a proposta agambeniana de uma política que vem, isto é, uma política que ativa a potência da vida através da sua forma em dois sentidos: por um lado, o foco da política, como biopolítica, que precisa superar a compreensão da vida como vida nua cindida de sua forma para poder ativar a sua potência e, por outro lado, o exercício da política, como democracia, que necessita de novas subjetividades nas quais a vida e a forma, o ser e a práxis, não estejam cindidas num processo de subjetivação que produza o indivíduo social que ativa sua potência no coletivo (Agamben 2014). A gramática da forma-de-vida encontra-se com a gramática da multidão, porque a lógica de ambas é possibilitar uma subjetivação que não esteja capturada pelo sistema, ativando a potência da vida, porque a vida não está cindida de sua forma, porque esta não é imposta como desterritorializada de fora pelo mercado, mas gestada pelo próprio cotidiano da vida, ao criar e inventar a sua normatividade.

Essa análise das formas alternativas de vida, possibilitadas por novos espaços sociais urbanos pode-se ver refletida nas periferias das grandes cidades, especificamente nas favelas, onde a população reinventa o seu território de uma forma autônoma, criando novas formas de sociabilidade, não pautada pelas regras urbanistas do mercado imobiliário. Os habitantes *“são capazes de dar volta às limitações do ambiente, modificando os efeitos adversos dos condicionalismos e aprendendo a orientar a sua existência no meio da desordem e da precariedade...É louvável a ecologia humana que os pobres conseguem desenvolver, no meio de tantas limitações. A*

sensação de sufocamento, produzida pelos aglomerados residenciais e pelos espaços de alta densidade populacional, é contrastada, se se desenvolvem calorosas relações humanas de vizinhança e se criam comunidades, se as limitações ambientais são compensadas na interioridade de cada pessoa que se sente inserida numa rede de comunhão e pertença. Deste modo, qualquer lugar deixa de ser um inferno e torna-se o contexto de uma vida digna ” (FRANCISCO 2015, n. 148). Esse texto do Papa Bergoglio expressa bem o que se quer dizer com a criação de formas alternativas de vida urbana, mesmo em territórios deteriorados, mas não desterritorializados sem raiz, onde a população consegue configurar o seu espaço urbano de um modo comum e autônomo pelo uso cotidiano, não capturado pelas trocas do mercado imobiliário.

4. Proposta de uma Bioética urbana: a cidade biopolítica

As considerações anteriores sobre a íntima imbricação entre território, população, vida e poder no espaço urbano e suas estratégias biopolíticas de captura da vida e de resistência das subjetividades dos cidadãos ao biopoder, servem de pressuposto e ponto de partida para a constituição de uma bioética urbana. Se a vida, foco da bioética, não pode ser reduzida a puros mecanismos biológicos, sendo atravessada por dinâmicas socioculturais e por processos político-econômicos que configuram, biopoliticamente, o contexto em que ela se manifesta e se desenvolve, a bioética não pode esquecer esse contexto ao discutir os problemas éticos que ela pretende responder. Portanto, a bioética urbana

refere-se, primordialmente, ao contexto biopolítico da cidade, a partir do qual as questões éticas da saúde e do ambiente podem ser interpretadas e discutidas. Essa referência significa que a metodologia de análise será a hermenêutica crítica, pois se trata de compreender e interpretar os problemas a partir do contexto biopolítico que os configuram. É claro que o contexto não oferece a solução, mas sua análise crítica ajuda definir melhor a questão ética em jogo: faz pensar e refletir que é a primeira tarefa da ética.

Um dos grandes âmbitos de problemas éticos que a bioética enfrenta está relacionado com a saúde humana. Será possível falar de uma saúde urbana? Esse conceito depende de três postulados: 1) a urbanização, tida como benéfica, pode produzir danos sociais, econômicos e ambientais de grande impacto; 2) o fato de habitar num ambiente urbano pode afetar a saúde dos indivíduos; 3) a ocorrência de eventos ligados à saúde pode estar associada aos atributos dos indivíduos aninhados num lugar urbano (CAIAFFA et al. 2008). A premissa é que a saúde está em íntima interdependência

A premissa é que a saúde está em íntima interdependência com o ambiente que pode ser benéfico ou maléfico para ser saudável, dependendo das condições ambientais propícias ou adversas para a reprodução social da saúde, derivadas do modelo de desenvolvimento assumido por aquela sociedade (SANTOS 2003).

Essa reflexão permite aproximar territorialidade e cidadania e, portanto, permite falar de um direito a um espaço urbano com condições adequadas para a

reprodução social da vida, fazendo parte do direito à saúde. Nessa perspectiva, foi criado o conceito de *ciudades saudáveis* como consequência desse direito a um ambiente saudável. Entretanto, a análise da realidade atual urbana das grandes metrópoles do Brasil e de muitos outros países não condiz com esse direito, porque a densidade populacional dificulta a criação de medidas para a melhoria de suas condições e, mais especificamente, porque o investimento nas medidas de saneamento não entra nos interesses de mais valia do modelo de sociedade e de desenvolvimento econômico que impera (FARIA, BORTOLOZZI 2009).

As condições dos espaços sociais habitados dependem do metabolismo entre sociedade e natureza, entre atividade humana e meio ambiente por meio de um intercâmbio dinâmico material, pela extração de recursos naturais, e social, pela produção de bens a serviço das necessidades humanas. Esse intercâmbio serve a reprodução social da vida, mas com o advento da concentração da propriedade e da lógica da acumulação do capital, a reprodução da vida, pelo uso sustentável e limitado do ambiente, foi substituída pela produção ilimitada de objetos, regulada pelo mercado da troca comercial e do lucro. Esse processo criou uma fratura ecológica entre o ser humano e a natureza, responsável pela atual crise ambiental, expressa por mecanismos de degradação, de depredação e de poluição dos espaços tanto urbanos quanto rurais, já que o metabolismo econômico do capitalismo apagou a diferença entre esses dois ambientes pela introdução da lógica exportadora de escala global das commodities no campo. Esse processo de capitalização e acumulação de lucro no campo produziu uma ruralidade neoliberal

e provocou a migração de camponeses para as grandes cidades, ocasionando a favelização de certos espaços urbanos (BREILH 2010).

Para responder a essa crise foi criado o conceito de sustentabilidade, englobando os dois polos do clássico metabolismo natureza e ser humano: o ambiental e o social. A premissa é que uma proposta de desenvolvimento não será ambientalmente sustentável se não o for também socialmente, nem será socialmente sustentável se não o for ambientalmente. Isso significa que são necessárias transformações sociais para conjugar esses dois elementos. *“A sustentabilidade é um conceito multidimensional que implica um conjunto de condições para que os sócioecossistemas possam fundamentar e sustentar, não qualquer forma de vida, mas uma vida plena, digna, feliz e saudável”* (BREILH 2010, p. 94)

A sustentabilidade tem, portanto, como elementos constitutivos: 1) a equidade social, cultural, política, geracional e ambiental; 2) a integralidade na relação com a natureza em oposição à fragmentação dos processos econômicos; 3) a soberania como exigência da autonomia da vida; 4) a interculturalidade em oposição ao colonialismo cultural; 5) a conjugação entre passado, presente e futuro na satisfação das necessidades e na reconstrução desse sistema de necessidades; e, finalmente, 6) a adaptação do desenvolvimento à biocapacidade do território, especialmente tratando-se de espaço urbano.

Nessa perspectiva uma cidade saudável não é aquela que apenas atinge certas metas de indicadores

epidemiológicos que podem apontar para uma melhoria, mas não refletem uma cidade na qual tenha vigência o direito integral à saúde no espaço urbano. Essa vigência aparece nos modos e estilos coletivos de vida que esse espaço gera pelas suas condições de habitabilidade. Podem ser processos protetores ou processos destrutivos, de acordo com as condições sociais. As formas de vida, possibilitadas pelo espaço urbano, delimitam as potencialidades culturais, políticas e econômicas das pessoas e dos grupos para saber lidar com a vida. Assim é impossível compreender a saúde sem estar atento aos seus modos de vida. Estes definem os perfis epidemiológicos da população no espaço urbano, não constantes estatísticas, mas explicações variadas para a saúde das pessoas, segundo as relações de poder e de classe, afetando os modos de vida que podem ser diversos, mas compartilham aspectos comuns de determinação social típica do espaço urbano (BREILH 2010).

“Portanto, os ‘diagnósticos’ da saúde de uma cidade não podem ser feitos a partir de esquemas formais cartesianos e lineares de dados empíricos e basear-se somente em estatísticas e em bases geoespaciais de efeitos e indicadores observáveis e quantificáveis, mas deve integrar todas relações da determinação social que permita interpretar a gênese desses efeitos observados” (Breilh 2010, p. 89). Esta constatação aponta para a necessidade de uma epidemiologia crítica quando se quer discutir os problemas da saúde no espaço urbano. A epidemiologia crítica não está centrada em fatores estáticos, mas em processos histórico-sociais que determinam a produção e a distribuição das condições coletivas da saúde da população. Esses processos abarcam as relações sociais, as ideias e as práticas societárias que

determinam e organizam as respostas às necessidades em saúde. As respostas dependem dos interesses estratégicos determinados pelo sistema econômico-político da sociedade, dos modos de vida de grupos particulares e dos processos sociobiológicos dos indivíduos, abrindo caminhos emancipatórios de transformação das condições de vida (BREILH 2006).

Essa compreensão da relação entre saúde e espaço urbano remete ao segundo tema típico da bioética: a questão ambiental. Como pensar o meio ambiente a partir da perspectiva urbana? A premissa é que não se pode separar e opor natureza e sociedade, como defendem certos movimentos ambientalistas radicais de cunho biocêntrico, que museificam a natureza, porque propõem a criação de reservas naturais completamente separadas do ser humano, rodeadas por degradação ambiental. Essa defesa de espaços naturais intocados não tem a coragem de fazer uma crítica radical ao modelo de economia seguido pelos países ricos, responsável pela crise ambiental, cujos cidadãos financiam as ONGs ambientais como uma descarga de consciência da destruição ecológica produzida por esse modelo.

Para discutir a questão ambiental do espaço urbano é necessário assumir a perspectiva ecocêntrica que não separa ser humano e meio ambiente, conjugando ecologia ambiental com ecologia humana, não reduzindo a natureza a um banco de recursos naturais disponível para extração e circulação econômica, mas compreendendo-a como casa/ambiente para a reprodução da vida, tanto de seres humanos quanto de seres vivos. Essa abordagem ecocentrada permite discutir a dimensão ambiental do

espaço urbano, associando o natural e o social.

Para assumir esta perspectiva, Guattari propõe a necessidade de conjugar as três ecologias: a mental (subjetividade humana), a social (relações sociais) e a ambiental (meio ambiente), porque as degradações e as patologias que provocam a crise ambiental, acontecem nestes três níveis (GUATTARI 1990, 2015).

O primeiro desafio para enfrentar a destruição ecológica é a subjetividade humana e o modo como ela está sendo configurada, principalmente no espaço urbano. Trata-se de criticar e desconstruir a subjetivação produzida pelo consumismo a serviço do mercado. Está comprovado que a principal causa da crise ambiental é o consumismo (PORTILHO 2005).

O capitalismo, para ampliar seu domínio sobre vida social e cultural, se desterritorializa através de um mercado globalizado sem raiz, infiltrando-se nos estratos mais inconscientes da subjetividade, subsumindo-a aos seus interesses. Por isso, é importante estar atento aos seus efeitos na ecologia mental da vida cotidiana, pelo consumismo. A subjetividade capitalística, engendrada pelos operadores, está manufaturada para premunir e destruir qualquer intrusão de acontecimentos suscetíveis de atrapalhar e perturbar o consenso liberal do mercado. Por isso, o capitalismo globalizado e financeiro descentra seu foco da produção de bens e serviços para a configuração de estruturas produtoras de sentido e de signos que capturam a subjetividade pelo controle da mídia e da publicidade. Trata-se de dispositivos de agenciamento da subjetividade sem enunciação, porque

são dispositivos desterritorializados e passivos, que não estão enraizados no contexto cultural do sujeito. Por isso é importante descobrir vetores potenciais de enunciação, nessa produção de sentido e de signos na mídia, para possibilitar a crítica e a desconstrução da captura simbólica. É necessário, para tal, partir de uma análise da lógica pré-objetal e pré-pessoal da subjetividade que vai ao processo primário de configuração da protosubjetividade: apontar para a ecologia das ideias que são o sistema mental ou o “espírito” do coletivo, não dependente dos indivíduos, que conforma a mentalidade da sociedade e dos seus grupos sociais. (GUATTARI 1990, 2015). O espaço urbano, controlado e capturado pelo mercado capitalista globalizado, é o contexto da configuração dessa mentalidade liberal consumista que provoca, em última análise, a crise ambiental.

Por isso, a questão ambiental não pode ficar na mão de movimentos ecologistas folclóricos e arcaizantes que não vão à raiz do problema, a mentalidade pré-objetal, expressa na ecologia mental coletiva, gestada no espaço urbano capturado pelo mercado. A ecologia ambiental apenas prefigura as outras duas (mental e social) intimamente imbricadas no espaço urbano que são o verdadeiro foco do problema (GUATTARI 2015).

As patologias da ecologia mental, expressas na subjetividade serial capturada, se reproduzem na ecologia social dos grupos sociais massificados pela mídia, culturalmente nivelados e achatados, num clima produtor de conflitos de violência. Como reação a esse contexto, trata-se de promover um *eros* grupal que invista afetiva e pragmaticamente em grupos humanos

que vivem e expressam outra forma de vida, que produz a sua própria normatividade, não se deixando capturar pela mentalidade do mercado. Portanto, possibilitar uma subjetivação diferente, pela via da contínua ressingularização num coletivo grupal diverso, fazendo surgir uma era pós-industrial e pós-mídia possibilitada pela aldeia digital (GUATTARI 1990, 2015). Assim como o espaço urbano é o lugar de manifestação das patologias da ecologia social, por outro lado é, também, o contexto para o surgimento de grupos sociais que expressam outras formas de vida que gestam a sua identidade e seus valores, em contraposição ao que está dado pelo mercado.

Tendo presente as dinâmicas de funcionamento da ecologia mental e da ecologia social são possíveis, no espaço urbano, tanto as piores catástrofes ambientais, que já se estão produzindo, como também evoluções flexíveis de solução para o problema, porque os equilíbrios naturais dependerão, sempre mais, de intervenções humanas. É necessário saber conjugar esses equilíbrios com os fluxos do espaço urbano, criando sócio ecossistemas sustentáveis, possibilitando o surgimento de uma ecologia maquinal, entendendo “máquina” como uma totalidade não fechada sobre si mesma, mantendo determinadas relações com uma exterioridade espaciotemporal, assim como com universos simbólicos e campos de virtualidades. A relação entre o interior e o exterior de um sistema maquinal não é somente o fato do consumo de energia e da produção de objetos, mas possibilita uma genealogia que integra passado e futuro no presente, numa linha evolutiva (GUATTARI 1990, 2015). Sócio ecossistemas

urbanos são máquinas, no sentido de uma totalidade que conjuga o natural e o social, necessitando organizar-se numa perspectiva de ecologia maquinal, para que sejam sustentáveis. Portanto, a ecologia ambiental precisa pensar-se maquinalmente para que possa integrar as preocupações da ecologia mental e a social. Só nessa perspectiva integradora do mental, do social e do ambiental, será possível propor cidades sustentáveis. Do contrário, essa proposta será mais uma ideologização para esconder o verdadeiro foco do problema urbano.

Considerações finais

As grandes metrópoles urbanas são um espaço econômico unificado por dispositivos de segurança através da apropriação imobiliária do seu território e do controle sanitarista da sua população. As interações entre o território e a população produzem fluxos de circulação comercial da vida com valorização econômica, oportunizando o surgimento de dispositivos biopolíticos de captura desses fluxos pela sua inserção nos mecanismos do mercado. O macro sistema técnico digital e o macro sistema econômico financeiro possibilitam a criação de estruturas securitárias de controle dos cidadãos pela sua subjetivação simbólica aos valores liberais do mercado.

Onde existe submissão, por mais sofisticada e sutil que seja, como aquela que impera no espaço liberal urbano, sempre são possíveis ações de resistência ao biopoder que o próprio ambiente da cidade oportuniza

pela conectividade das redes digitais. Trata-se de reações ao nível da população, que se organiza para ações tumultuárias de confronto com o império econômico-financeiro, ou ao nível do território, quando oportuniza a criação de espaços urbanos, como formas de vida alternativos, que se opõem à sua captura e nivelamento pela especulação imobiliária.

Essa configuração conflitiva urbana serve de contexto para a bioética pensar e equacionar os problemas relacionadas com a gestão da vida no espaço da cidade. A saúde das pessoas é determinada pelas condições urbanas que podem beneficiar ou dificultar a reprodução social da vida nesse espaço. Por isso a qualidade de vida no espaço urbano depende de políticas públicas que oportunizem a criação de cidades social e ambientalmente sustentáveis. Esse fato aponta para a questão do meio ambiente, outro tema central da bioética, onde interagem os equilíbrios homeostáticos da natureza e as dinâmicas urbanas da sociabilidade humana, que precisam ser harmonizados e conjugados para que seja possível a construção política comum de sócio ecossistemas sustentáveis.

Referencias bibliográficas:

Agamben, G. (2013), *Altíssima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

----- (2014), *L'Uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2. Neri Pozza Editore, Vicenza.

Araújo E. (2015), Fragmentos para uma bioética urbana: ensaio sobre poder e assimetria. *Revista Bioética* 23(1): 98-104.

Berry G. (2017) *L'Hyperpuissance de l'Informatique. Algoritmes, Données, Machines, Réseau*. Paris : Odile Jacob.

Blunstein J., Fleischman A. R. (2004), Urban Bioethics: Adapting Bioethics to the Urban Context. *Academic Medicine* 79(12): 1198-1202.

Breilh, J. (2006), *Epidemiologia crítica. Ciência emancipadora e interculturalidade*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz,

Breilh J. (2010), La epidemiología crítica: una nueva forma de mirar la salud en el espacio urbano. *Salud Colectiva* (Buenos Aires) 6(1): 83-101.

Caiaffa W. T., Ferreira F. R., Ferreira A. D., Oliveira C. D. L., Camargos V. P., Proietti F. A. (2008), Saúde urbana: "a cidade é uma estranha senhora que hoje sorri e amanhã te devora". *Ciênc. Saúde Coletiva* 13(6): 1785-1796. .

Cavaletti A. (2010), *Mitología de la Seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Faria R. M., Bortolozzi A. (2009), Espaço, território e saúde: contribuições de Milton Santo para o tema da geografia da saúde. *Revista Raega* (Curitiba) n. 17, p. 31-41.

Foucault M. (1977), *História da sexualidade. A vontade e saber*. São Paulo: Ed. Graal.

_____ (1999), *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2001), O nascimento da medicina social. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2001a, p. 79-98.

_____ (2001), A política da saúde no século XVIII. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2001b, p. 193-207.

_____ (2008), *Segurança, Território, população*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2008), *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2010), *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Francisco Papa. (2015), *Laudato Si / Louvado Sejas: Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola / Paulus.

- Fumagalli A.** (2016) O conceito de subsunção do trabalho ao capital. *Cadernos Instituto Humanitas UNISINOS Ideias*, São Leopoldo, vol. 14, n. 246.
- Guattari F.** (1990), *As Três Ecologias*. Campinas: Ed. Papyrus.
- _____ (2015), *Qué es la Ecosofía?* Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud. Buenos Aires: Ed. Cactus.
- Jonsen AR.** (2001), Social Responsibilities and Bioethics. *Journal of Urban Health* 78(1): 21-28.
- Hardt M, Negri A.** (2014), *Multidão. Guerra e Democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Ed. Record.
- Lévy P.** (1990), *Tecnologias da inteligência*. São Paulo Ed. 34.
- _____ (1999), *Cibercultura*. São Paulo: Ed. 34.
- Paraná E.** (2016) *A Finança Digitalizada. Capitalismo financeiro e Revolução informacional*. Florianópolis: Editora Insular.
- Portilho F.** (2005), *Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania*. São Paulo: Cortez Editor.
- Potter V. R.** (2016.), *Bioética: Ponte para o futuro*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Sadin E.** (2015), *La vie algorithmique*. Paris : Éditions L'échappée.
- _____ (2016) *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*. Paris : Éditions L'échappée.
- Santos M.** (2003), Saúde e ambiente no processo de desenvolvimento. *Ciência e Saúde Coletiva* 8(1): 309-314.
- _____ (2008), *A natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2008.
- Sarmiento L.** (2015), Bioética urbana: la ciudad como bien común. *Bitacora* 25 (2): 15-20.
- Virno P.** (2001), *Grammatica della Moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*. Catanzaro: Rubbertino Editore.



Bioética Urbana: una Herramienta Biopolítica frente los abusos de expropiación

Laura Sarmiento

CIECS-UNC-CONICET

*Investigadora Arq. Dra en Arquitectura. Especialista en
Bioética Urbana, Conflictos Urbanos y Feminismo.*

1. CIUDAD BIOPOLÍTICA | *Eros territorial* censurada

Existe un imperativo totalitario que se filtra en los territorios y sus gentes comandado por parte del sistema capitalista. Se escurre a través de una multiplicidad de dispositivos que por un lado, conforman discursos y modelos estéticos que van generando maneras de vivir tipificadas, y por otro, van estandarizando las subjetividades y borrando las singularidades, haciendo de la subjetividad una mercancía vaciada para el consumo general.

Los territorios están en un proceso de conversión gradual y casi imperceptible. Lo que es manifiesto es lo ya convertido, el proceso se hace invisible y sus víctimas somos todes, el tiempo entero. Una de las cuestiones que

se percibe es la dictadura del miedo -que no es excluyente de clases- y que no es lo mismo que el fantasma de la inseguridad del que nos quieren convencer para asegurar una criminalización fundamentada. Algunos podrán decir: “pero es real, mirá un minuto los noticieros y te das cuenta”. Sin embargo, lo que evidencia la televisión es el “teledominio”: una dominación a distancia y dirigida que afecta todos los espacios de la vida y de todas las gentes de los territorios. La cotidianidad es el espacio más afectado y deteriorado por esta dominación.

En lo que va de estos años, pedaleando por los territorios, se siente la fractura societal. Es evidente los unos y los otros -y hablo de clases y también de grupos cerrados- existen lados que se manifiestan enfrentados, como si cada uno de éstos fuera responsable de las afecciones del otro, y viceversa. Se han cortado los hilos que cargaban con la esperanza de hacer crecer una comunidad, aunque difusa, mantenía algunas pocas relaciones vivas.

Hoy, las distintas territorialidades urbanas han endurecido sus fronteras: las tramas y complejidades son hacia adentro de sí mismas y no se mezclan. Pues, parece que ya no es ni deseable, pero tampoco legal, mezclar y unir las tramas. Quien se mezcla es penalizado, de modo que cada quien está condenado a tomar partido por un lado solo, y quedarse allí vigilando la “pureza” del lado.

El escenario montado por lo que dicta el miedo es un proyecto de vida que se orienta a la muerte, cuyo fin es censurar la *eros territorial*¹, conduciéndola al

¹ Sustento de subjetividades urbanas que dan cuerpo a la vitalida colec- »

individualismo y al encierro. No puede expandirse libre, no hay vacíos permitidos. Están clausurados los espacios creativos donde la vida juega y produce subjetividades libres, encargadas de inventar existencias alternativas y performar desobediencias éticas. Éstos espacios solían ser las fronteras donde acontecían las uniones inesperadas y mezclas creativas de nuevas tramas. De este modo, tenían lugar territorialidades emergentes que parían una esperanza joven montada en un sentido de existir cargado de vitalidad.

Al momento, las fronteras están saturadas por la censura y el exterminio, y se hace material en las violencias más trágicas y manifiestas que, funcionales al imperativo dominante, intensifican la asfixia de una eros territorial en libertad.

La percepción general -acentuada por los creadores del discurso público y los medios masivos de comunicación- es la de no alternativas. Los territorios y sus gentes, al no tener una experiencia vivencial de que “otro mundo es posible”, se suman a una muerte solitaria en casa puertas adentro. La ilusión del beneficio individual es parte de una estrategia de encierro y domesticación de las territorialidades disidentes.

El sistema vigente necesita de subjetividades dóciles que cooperen mansamente y que quieran consumir lo

tiva en los territorios. Es la preocupación activa por la vida, su fluidez, su movimiento. Está directamente relacionado con la pulsión de vida y el impulso creativo. Es la sensibilidad encarnada en los cuerpos, singulares y colectivos, que da batalla en pos del cuidado de la vida (SARMIENTO, 2017).

que se les manda, cada vez más y más. Precisa que sus gustos sean estandarizados y que puedan modificarse con facilidad. Todo esto ocurre sin ser percibido.

El proceso de conversión es tan bien camuflado, que el eslogan o pacto expreso al que se entiende que se está adhiriendo es el de la libertad individual -se sostiene por la ilusión de un no sometimiento a ninguna voluntad personal más que la propia- quedando inadvertido el imperativo oficial de dominación.

La conversión y censura de la eros territorial que se materializa en la prohibición de la mezcla y el aborto de las subjetividades desobedientes, es el desarme expreso de la posibilidad de una organización vital y comunitaria que está afectando cada vez más a los territorios y sus gentes. ¿Será que existe una forma de autodefensa posible?

2. IMPLOSIÓN TERRITORIAL | La gestión de la vida es una cuestión política

Como es sabido, no siempre se gana en las guerras. La mayoría de las veces es probable que gane la muerte que se nos impone: el encierro y el exterminio de nuestras subjetividades desobedientes. La mayoría de las veces, también, es trágico. Tanta es la violencia y la opresión que se sufre, que no alcanzan las fuerzas para ganarle. Y se pierde. Se pierden batallas, y la guerra no para.

La lucha es por la vida y su forma. Es cotidiana y se libra en las múltiples dimensiones vitales. Nuestra única arma aparente es la de reinventarnos en el desafío que asumimos de defender nuestra forma de vida, la forma de nuestra organización cotidiana, de nuestras rutinas, de nuestras casas, de nuestras calle, de nuestros vínculos, de nuestra creatividad desobediente. Es de este modo la resistencia.

A veces nos preguntamos, por qué los territorios no estallan. La respuesta es que por esos días, están operando prohibiciones invisibles. Éstas son las peores y más feroces violencias. Porque no hay opción de grito, no hay desobediencia posible, no existe ni siquiera el alivio provisorio de compartir el miedo. Las angustias duelen solas en la garganta de los territorios, quienes se tragan el llanto más amargo. Son las gentes, quienes viven y padecen la nueva modalidad de gobierno de los poderes clandestinos, que controlan no sólo los cuerpos propios sino las subjetividades y los cuerpos de nuestras gentes más queridas, la que más queremos cuidar y donde más nos duelen los golpes.

Estos poderes encubiertos hacen parte de los dispositivos que el mismo sistema planta en los territorios. Desarma los brotes de la eros territorial reproduciendo una pedagogía del terror que irradia y contagia señales, órdenes y valores, a través de la extorsión evidente de los cuerpos de conocidos, construyendo su propia ficción espectacular de la amenaza. Lo que hoy padece uno, mañana le puede tocar a otro. Y así es que corre boca en boca la advertencia y el terror.

Estos poderes ocultos controlan, silencian y encierran todo tipo de desobediencia, y como están por fuera de lo legal, pues, no les importa ninguna penalización. La impunidad es total. Si se pudiera advertir a grandes rasgos alguna metodología de este régimen del terror, podríamos anticiparnos a cuatro prácticas:

una. Acontece una seducción material, consumista y de mercancías para capturar al cuerpo singular de buena voluntad. Se les seduce con una promesa de éxito individual y la propiedad de un beneficio único.

dos. La violencia extorsiva, para con los seres queridos, la propia integridad, la integridad de todos.

tres. La pedagogía del terror, que consiste en la propagación de un relato amenazante fortalecido en la violencia material de los cuerpos.

cuatro. La capacidad de regulación. El agenciamiento de recursos y poderes clandestinos de estas cuatro prácticas, sostienen en el tiempo la conquista de nuevas subjetividades, a la vez que les convierten en cuerpos disponibles y agenciables del poder impune.

El sistema del capital, colonial, patriarcal tiene un poder paralelo, clandestino, encubierto, territorial que se agencia de los cuerpos de las gentes. La eros territorial es exterminada con la crueldad más abusiva, provocando la conversión de los cuerpos en subjetividades obedientes.

Este operativo se extiende como epidemia. No existe frente capaz de frenarlo. Mercancía somos todos y la

conversión pareciera comenzar, como ya sucedió en nuestra historia, por la conquista territorial de nuestras relaciones vitales. La implosión territorial se traduce en una reducción de lo que pueden nuestros cuerpos y nuestras subjetividades a una mercancía obediente y comercializable que puede convertirse en lo que el negocio necesite. El requerimiento imprescindible es mantener el nivel de obediencia suficiente para que el sistema dominante no colapse. La muerte se instala en nuestras vidas, territorios, cuerpos, subjetividades, y lo hace con una violencia constante que avasalla nuestra eros vital, nuestra libertad y nuestros habitares cotidianos.

¿Qué gestión de la vida nos es posible en este escenario?

3. EXTERMINIOS URBANOS | Heurística del Temor

2.1. *Instalación de la muerte: registro fotográfico de una morgue urbana*



[escena dos]



[escena tres]



Testimonio de Susana, vecina Villa La Maternidad:

(...) lo peor, lo peor, lo peor, porque.. ya venían las mal llamadas asistentes sociales. Asistentes sociales implica una palabra que significa asistir. Y estas asistentes sociales que venían acá mandadas por el gobierno, que son perros del gobierno... venían a asustar a la gente, nos amenazaban: “que le tiramos la casa, le cortamos el agua, le cortamos la luz, le pasamos la topadora por encima”. Entonces la mayoría de la gente que se fue...digamos...**se fueron porque los asustaron tanto...** y que le hacían esto y que le hacían el otro...bueno, cuando empezaron a arrimar a toda la gente, ese día que empezó el traslado en junio, fue el 15 de junio, empezaron la primera quincena a cortar la luz por todos lados, rompieron los caños de agua porque al sacar la familia **destruían el lugar donde vivían**, entonces tenían que cortar obviamente la luz y los caños de agua se rompían porque pasaban las topadoras tirando las casas colindantes, es decir, **si te tiraban tu pared o te tiraban algo no les importaba porque ellos pasaban la maquina y si partían todo alrededor, no les importaba para nada,**

porque no era prioridad de cuidar para ellos.

Trajeron la policía, la gendarmería, los milicos, los perros, los caballos, trajeron de todo como si hubiéramos sido... no sé... "altamente peligrosos"!!!, y nada que ver, porque no sé qué peligro puede haber en la gente, tanto peligro puede haber cuando la gente se arrimó para irse y quedamos un grupo de gente, o sea, **qué peligro puede haber en gente normal, normal...porque la gente de la villa no tiene poder, no tiene plata, entonces es normal, es gente normal, es indefensa. Qué puede hacer una persona, una familia de la villa?** Comparando con esta gente de tanto poder como los políticos, los empresarios, que ellos sí son peligrosos, ellos son mafias, que solamente piensan en el dinero y en aplastar al otro como un gran dinosaurio como decía yo, el "dinosaurio Bugliotti" que quería esto, seguir juntando plata y seguir teniendo y seguir dándole a los otros secuaces de él. Para qué tanta plata?! Para ser los mas ricos del cementerio? Cuando ellos si pudieran ganar menos plata, mucha gente podría vivir mas tranquila y mejor, **porque ellos te pisan la cabeza, te aplastan. Tal cual un dinosaurio,** como hacen en las películas...siempre he visto que aplastan y siguen, y no les importa nada: "dinosaurio Bugliotti", entre otros no?, empresarios, políticos. Y bueno, sí, teníamos miedo, nos asustábamos, no sabíamos cuando nos levantábamos al otro día, no sabíamos cómo íbamos a hacer para seguir, que era duro quedarse... nos quedamos con todo nuestros alrededores... **parecía que había pasado como en la guerra...así, esos países que están en guerra, así, a la oscuridad total, la mayoría sin agua, hasta que pudiéramos encontrar la forma de sacar agua de algún lado, levantando los escombros porque los caños están todos por abajo, todos rotos. Quedo todo así, como si hubiera pasado una bomba atómica, que sé yo, con algunas casita... y bueno...estábamos muy desmoralizados, porque esa situación...** pero bueno, tuvimos la fuerza para enfrentar todo eso, porque sabíamos de nuestros derechos, sabíamos que legalmente teníamos derechos, por eso apuntamos a eso, a lo legal, y la gente que nos ayudó... que seguíamos

sacando fuerza... estee... no sabemos bien cómo lo hicimos, porque hasta el día de hoy yo miro para atrás y digo, cómo hicimos para soportar esas cosas porque no era fácil, no era fácil ver...en el caso mío se fueron dos de mis hermanos y mi madre se fue de miedo, de miedo se fueron, porque... y bueno, yo me quede casi prácticamente sola con un hermano a la par y con una hija chica y me quede prácticamente sola. (...) **había que estar en un lugar así, cuando nos pusieron, nos plantaron granadas, balas, acusándonos de narcotráfico de armas! Eramos un grupo de familias, 32 familias indefensas, de donde vamos a estar en el narcotráfico de armas?! Yo calculo que los que están en el narcotráfico de armas tienen plata y viven en un barrio privado.** O sea, una burrada de parte del gobierno hacer eso porque se tiraron mas tierra encima ellos, porque en que cabeza cabe, hay que ser muy burro para no darte cuenta que vamos a estar en el narcotráfico de armas viviendo en un lugar y luchando para quedarnos y pasando lo que pasamos, tenes que ser muy hueco para no darte cuenta... y bueno sobrevivimos a eso. Y teníamos el miedo de que así cómo hacían eso podían venir una noche como paso en el 76... y teníamos miedo de que vinieran encapuchados o no... eramos un grupo de gente que estábamos distanciados el uno del otro digamos... y pensamos que iban a venir y nos iban a llevar o matarnos ahí o llevarnos a otro lado y matarnos en otro lado porque ahí ya no sabes que podes esperar...porque vos decís ya, y esto, qué viene? Qué va a pasar después de esto? **Y bueno y seguimos con todas las fuerzas luchando, luchando y luchando y no escuchando lo que ellos hablaban por televisión que éramos, en una ocasión dijo De La Sota me acuerdo cuando le preguntaron dijo: “y son unos negros que no quieren irse y les gusta vivir en ranchos de cartón y de chapa... “ranchos de cartón y de chapa, y entre ratas”.** Y a la semana siguiente sale ahí en la televisión que en el ministerio de solidaridad hubo un nene intoxicado porque ponían veneno para ratas, de los chicos de la guardería que tienen ahí los empleados... oh, digo yo.. que bárbaro, o sea los que tenemos ratas somos los villeros y no nos queremos ir, nos gusta vivir con las ratas. Y viene un chico que esta ahí

en el ministerio de solidaridad y se intoxica con un veneno para ratas, porque se ve que también tenían ratas ahí, no eramos solamente los villeros que tenemos ratas y nos gusta vivir así en el medio de las ratas. **Ratas hay en todos lados, ratas son ellos, ellos son ratas. Pero yo le tengo mas miedos a ellos como ratas que los ratones que podemos tener en nuestros terrenos o del lado del río, porque vivimos al lado de un río.** Porque en todos lados hay ratas, en el centro hay ratas, en los mejores lugares hay ratas, de los dos tipos: ratas de bichos y ratas de los seres humanos que son peores que las ratas. Los delincuentes de guantes blancos. Nosotros los villeros somos así una cosita, así una hormiguita a la par de los otros delincuentes y de las otras ratas, nosotros somos nada, somos inofensivos a la par de ellos. Gente que no tiene piedad, que no tiene corazón, que no le importa nada ni nadie... bueno todas esas cosas, de entre muchas que ahora no me vienen a la cabeza, **pero nos han pasado muchas cosas feas, muchas cosas feas y las pasamos y acá seguimos... sí, siempre cada tanto... escuchamos que van a hacer esto, que van a hacer lo otro, ahora están haciendo un puente en los terrenos de la villa, donde era el pasaje Leticia. Un puente que no sabemos bien como va a terminar y que van a hacer, que va a pasar con la gente que esta mas cerca del puente, no se sabe que va a pasar.** (...)De hecho están haciendo donde habían hecho una plaza, porque ellos argumentaron que nos sacaban para hacer espacios verdes porque esto era una zona inundable, de los 50 años que yo tengo acá yo nunca me inundé, si hay gente que a la orilla, porque se tapaban las cloacas, se les metió agua a sus viviendas si eso pasó, pero no es que es una zona inundable completamente porque sino no hubiesen hecho un centro de capacitación para docentes donde habían hecho la placita...ahora está terminándose la construcción de un centro de capacitación para docentes. Si fuese inundable no van a hacer eso... **entonces los argumentos de ellos nunca cerraron, nunca tenían un argumento válido para decir los sacamos a estos, no!** Ellos lo que quieren acá es irse para arriba: edificios, un puerto maderos tal vez, porque es una zona muy rica, digamos, en estos tiempos, no? Porque

hace años atrás no le importaba nada, esto no valía nada.

[escena cuatro]



[escena cinco]



[escena seis]



Testimonio de Silvia, vecina de Villa La Maternidad:

(...)cuando se hizo el desalojo que fue algo muy triste... cuando derrumbaron todas las casitas acá parecía que hubiese pasado, no sé, esos... que si hubiese sido un terremoto que hubiera tirado todas las viviendas y es como que uno decía y ahora cómo quedamos? Porque yo cuando me quede acá yo me senté y decía qué voy a hacer? Porque veíamos que todos se iban y al quedarme,

qué voy a hacer? Qué es lo que va a ser de nosotros? Y era hacerse mil preguntas, porque no sabía si iba a quedar en la calle o si realmente te iban a solucionar el problema, o ibas a quedar acá porque yo tenía mi hija y yo me quedé, y digo que voy a hacer si vienen y me...? Como decían que iba a venir la policía, que iban a venir los gendarmes, que te iban a sacar y que ibas a quedar en la calle, y yo pensé... y qué voy a hacer con mi hija? Y no tenés a dónde meter la cabeza; está bien, yo contaba con mis padres porque es lo único que voy a recurrir, no es cierto? **Pero tan solo ver así, era una cosa tan triste porque vos veías y... todo escombros, escombros y... y... una casa ponele de acá a una cuadra veías la casa de la Silvia, un ejemplo, que está allá en la otra punta... para atrás la casa del... del "lágrima" que era el otro chico también que estaba ahí, después la señora de acá, y se veía todo, todo escombros nomás y vos decías que tristeza! Era algo muy triste! Muy triste al estar tan poblado y de repente, quedar veinte vecinos como mucho, se veía muy triste todo! **Y era para sentarse a llorar y tener ese nudo en la garganta que... que no sabes viste...para donde correr.****

Y... para mí fue muy duro, fue muy duro y... muchas veces le agradezco a dios de tener mis padres vivos que son ellos los que me dan la fuerza de salir adelante y de seguir porque... por ahí te daban ganas así de decir tirar todo al carajo y que sea lo que dios quiera!, y por ahí dice uno no, tengo que salir adelante pero... no por uno, sino muchas veces por los hijos de uno, por lo que uno tiene atrás no cierto? O sea, para mí fue muy duro y muy triste a la vez, fue algo muy triste, una lucha grande ha sido, de quedarse acá y soportar... que un día vienen y te dicen: ah! mañana te van a venir y te van caer! O van a caer hoy!...la madrugada, que va a venir el gendarme, que va a venir... quien no, o sea quien no iba a venir acá para desalojarnos? **Y... dormís viste con un ojo y con el otro, viste esperando a ver si te golpean la puerta o te tiran el rancho, que estás adentro, porque hasta decían que iban a venir las topadoras y uno decía las topadoras!... y se imaginaba una maquina grande que venía y que te pasaba por**

encima viste! Y... fue, fue bastante, bastante feo...

[escena siete]



[escena ocho]



[escena nueve]



Testimonio de Víctor, vecino de Villa La Maternidad:

(...)irte de acá sería como que si te quitaran un pedazo de carne, o si te cortaran una pierna, o si te cortaran un brazo, o... sacaran el alma; porque en realidad uno, como ser yo, nacido y criado acá muchísimos años viendo que se vive el día a día, siempre es bueno cambiar no? No digo que siempre hay que estar en el mismo lugar, pero en realidad, hay muy mucho... irse de acá sería un dolor en el alma inmenso! O sea, te quitan la mayor parte de tu vida, tus

recuerdos, tus cosas; te hacen un desarraigo tremendo.

[escena diez]



[escena once]



Testimonio de Quica, vecina de Villa La Maternidad:

(...)vinieron llevando por delante a todos. Un día antes me habían sacado de alta a mí. Más de 40 grados de fiebre tenía el día que me sacaron. Yo estuve con una neumonía que casi me muero. Yo tenía más de 40 grados de fiebre el día que me sacaron a mí. A mí no me tendrían que haber sacado, porque si me les moría en la trafic (porque en el camión no me podían llevar)ehh?.

“Levántense, levántense” dice “levántense que acá no tiene que quedar nadie, que ya viene la topadora saca todo, todo..”. Y me acuerdo muy bien de la que me saco.. Celeste.. No se como le dicen a esa, una del ministerio social.

Bueno y me dijeron así, y yo...bueno como yo estaba que no sabia si estaba en las nubes o donde estaba porque con

la fiebre que yo tenía... Y así me llevaron y no me tendrían que haber llevado.

Porque yo los años que tengo vividos acá.. Mis hijos son nacidos acá, criados acá, han ido a la escuela Rivadavia. Todos mis nietos y mis hijas viven acá alrededor mío. Bueno tantos años vividos en la villa.

A mí no me tendrían que haber llevado en la manera que yo estaba. Y si yo me moría en el camino, se iba a hacer cargo el gobierno? NO. porque el gobierno no se hace cargo de nada.

[escena doce]



[escena trece]



Testimonio Brenda, vecina de Villa La Maternidad:

(...)Bueno yo me acuerdo que nos levantamos de dormir y que afuera estaban las topadoras y nos obligaban a todas las personas a sacar las cosas de las casas y a trasladarnos a Ciudad de Mis Sueños. Y me acuerdo que mi mamá no

quería salir de la casa, no se quería ir, no se quería ir. Y tuvo que salir porque le decían que le iban a aplastar la casa con los chicos y todo. En ese tiempo yo tenía seis años... no, siete años, y bueno, tuvimos que sacar las cosas...y no terminamos de sacar las cosas que tiraron la casa abajo. Muchas cosas quedaron adentro, igual que mucha gente dejó muchas cosas adentro porque nos querían llevar rápido. Nos llevaban en flete. En camiones nos llevaban las cosas hasta allá. Y tiraban las casas y no te dejaban terminar de sacar las cosas. Yo me acuerdo que había gente llorando, mucha gente llorando que no se quería ir y le tiraban la casa abajo.

[escena catorce]



[escena quince]²



Testimonio Mónica, vecina de Villa La Maternidad:

(...)A mí se me pasaba por la mente que entre las cosas que

² Las escenas fueron armadas con fotos del archivo documental realizado por la fotógrafa y militante Valeria Sbuelz, año 2006.

tenía que dejar estaba el árbol de mandarinas, me iban a tirar abajo el árbol. Parece una ridiculez mirándolo de afuera pero los que somos más arraigados sentimos de esa manera. Entonces yo me imaginaba que me lo iban a voltear el árbol de mandarinas y me producía una tristeza porque ese árbol debe tener 50 años. Y bueno a mí me producía tristeza el que tiraran ese árbol de mandarinas. Y me producía tristeza, angustia, haber conocido el lugar a donde me tenía que ir, y que yo no me quería ir. Hasta que un día decidí y dije que no, que no me iba a ir, y considero también que dios me dio la fuerza para resistir y tomar la decisión de quedarme.

[voz propia: relato/denuncia de un cuerpo conmovido]

Las escenas...los testimonios...cualquier palabra no alcanza. La destrucción y el exterminio de una manera de vivir, el intento por hacer desaparecer una memoria urbana ha sido la violencia más brutal y masiva que han padecido los territorios populares en este último tiempo. La instalación de la amenaza sangrienta en los cuerpos y la memoria viva de las gentes -en este caso en Villa La Maternidad- sucede como dispositivo moral en la Ciudad Biopolítica.

La ficción que fundamenta el exterminio se expande en los medios de masivos de comunicación, armando el escenario argumentativo, la banalización de la violencia y el terror. “Gente peligrosa”, “narcotráfico”, “ratas”. Ficciones todas, creadas para un genocidio consensuado.

El hostigamiento programado, el montaje de un territorio como campo de guerra, “todo escombros”, el

“*nudo en la garganta*”, la angustia por no saber, no saber cuando acaba, no saber qué va ser de la propia vida, qué va ser de los seres queridos, la amenaza a quienes más se cuida, niños despojados de sus historias, sus raíces. ¿Qué queda? ¿Qué puede quedar luego de semejante procedimiento?

La herida abierta, el cuerpo mutilado, porque en cada casa, cada rincón, cada “*árbol de mandarinas*” se aloja y vive una historia, el corazón de la subjetividad. La operación de exterminio corta todos los ligues vitales, intentando el genocidio masivo de las subjetividades nacidas de ese territorio, de esas casas, de esos mismos rincones, de ése árbol de mandarinas. Pero entonces, ¿quién carga con la muerte de la manera de vivir de toda una comunidad? ¿Quién responde ante el arrebató de toda una cultura? ¿Quién se carga con esas muertes? ¿Acaso es sólo el gobierno de turno?, ¿acaso el Estado?, ¿Acaso la ciudad en su multiplicidad no tiene voz? ¿Nadie va decir algo?

4. MORAL TÉCNICA DE LA CIUDAD BIOPOLÍTICA | Licencia para matar

La ejecución de una tortura así manifiesta, con toda la ciudad como testigo significó una nueva regla: la legitimación del despojo a partir del quiebre de estas subjetividades en cuarentena, en pos y beneficio de un proyecto de futuro: *el modelo*.

Este modelo supone una subjetividad, individual y

colectiva, estandarizada. Es el nuevo agente de ocupación territorial, tanto a la manera de construcciones edilicias así como de subjetividades habilitadas. Se va instalando una estructura oculta, fragmentada e individual, que se exhibe y se espectaculariza.

A la manera de una ciencia ficción, se van armando las nuevas estructuras territoriales y subjetivas, donde el componente expresivo es la violencia institucionalizada que le da legitimidad y el terror que cuida su impunidad.

Cuando investigamos la violencia urbana en las ciudades nos encontramos con una serie de escenas que son producto y montaje del diseño patriarcal colonial capitalista³ (Rolnik, 2018). Es perceptible claramente, el procedimiento que antecede a la recolonización territorial, y que es producto de un diseño des-territorializante, es decir, elimina los arraigos, los vínculos de comunidad y cualquier signo de vitalidad colectiva. A esta gestión patriarcal de los territorios lo nombramos como *procedimiento de vacío*. Este comienza con el movimiento y condicionamiento de los cuerpos desde el espacio hasta llegar a lo más íntimo de su subjetividad, transformando lo simbólico en un nuevo código ético que instala la dominación y la violencia como forma de vida. Esta *necroética territorial* (Sarmiento, 2017) implica distintos escenarios urbanos que analizaremos a continuación:

³ Suely Rolnik en su libro, *Esferas da insurreicao* (2018), habla del inconsciente colonial capitalístico, aquí hablar del diseño con esos adjetivos es una conceptualización propia, que surge a partir de la territorialización de los conceptos de Rolnik.

Homogeneización. Los fragmentos de ciudad en cuestión se van tornando iguales. Depende desde qué escala lo analicemos, pero si vamos a la macro escala, podemos percibir cómo las principales metrópolis del mundo comienzan a parecerse, especialmente aquellas que son sede del capital financiero. Se comparten los formatos icónicos de sus edificios así como sus sentidos estéticos en general. Ocurre del mismo modo pero en otra escala con las urbanizaciones populares a estrenar, tienen todas la misma programación: desde la fachada hasta la organización de la vida en su interior. Esto es repetible en diversos escenarios urbanos latinoamericanos. ¿Qué se persigue a partir de la eliminación de las diferencias?

Pareciera que la estrategia de diseño es la *(Des)Provisión de valores estéticos*. Lo escribimos de ese modo porque no es que no haya valores estéticos sino que se permutan los antiguos valores por nuevas estéticas que construyen sintonía con otros códigos urbanos. Acontece una inversión de los valores existentes, y lo que era un valor positivo se convierte en un des-valor. Así, por ejemplo la vitalidad colorida y manifiesta en las múltiples dimensiones sensoriales y materiales de la ciudad, se transforman en las intervenciones del urbanismo patriarcal en escenas monocromáticas, despojadas de esa fiesta sensorial. Las escenas que se viven en la ciudad van acentuado el nuevo valor urbano que tiene que ver con la homegeneización, el anonimato y otros códigos heteropatriarcales, coloniales y capitalistas.

Se va generando una *(Des)conexión con la razón social de origen*. Así como son borrados los plurisentidos y las diferencias, es otra operación de diseño desaparecer las

memorias urbanas. Esta eliminación sucede a partir de una sustitución de las referencias, así como por sustracciones de las razones históricas que le dieron cuerpo y vida a esas memorias que son referencia. Así por ejemplo cuando hablamos de los icónicos barrios-ciudad en la ciudad de Córdoba, Argentina, que alojan a todas las villas y barrios populares desalojados del centro, y reubicados en las periferias, estos nuevos barrios llevan los nombres de líderes populares, cantos populares, o imaginarios del deseo. Sin embargo está bien lejos el nombre de la referencia material histórica, pues nada tiene que ver el nombre del barrio, con lo que nombra. De este modo, los nuevos habitantes van construyendo una nueva memoria que despoja de sí misma la razón social que le dio origen.

Tienen lugar así, las *falacias urbanísticas*. Con esto hacemos referencia a lo que se promueve como una cosa y termina siendo otra bien diferente a eso que se pronunciaba. Por ejemplo, cuando se gestionan las políticas de vivienda social o urbanización de los territorios. A priori, se avizora el progreso y el desarrollo aplicado, pero luego termina siendo el fundamento para la gentrificación. Pues con la excusa de generar suelo urbanizado y con acceso a distintas infraestructuras para determinados pobladores, lo que acontece es la producción de la mercancía desarrollista, es decir, se genera ese suelo con infraestructura y ejercicio del derecho a la ciudad, pero luego las tasas de impuestos no son cuidadas para poder preservar a sus pobladores originales. De manera que estas urbanizaciones son el primer paso para las expulsiones y conversiones territoriales. Por último queremos señalar, dentro de

estas falacias urbanísticas, la producción de espacio público. Dado que la cuestión del espacio público es una de las bases del extractivismo urbano, es decir, lo que se le despoja a las comunidades urbanas para la conversión en mercancía y materia vendible, resulta que ¿quién hace la norma para la conservación del espacio público? Es un bien común, sin embargo en los hechos se preserva como un espacio residual de la toma de decisiones sobre la gestión de los terrenos privados. Y así, la vida en comunidad va perdiendo lugares protagónicos en la ciudad.

Los protagonistas en la ciudad van siendo aquellos que desde su forma-de-vida sostienen una *ética (des)vincular*. Con esto nos referimos a cuestiones de segregación y exclusión que resultan tanto de acciones provocadas con alevosía sobre la gestión de los cuerpos y los territorios, como a formas-de-vida autoimpuestas que implican el aislamiento y un consecuente anonimato. Otra cuestión que implica esta *ética (des)vincular* a nivel estratégico es la imposibilidad de conciliación de las diferentes esferas de la vida, esto es por ejemplo, cuando se vive en un territorio y se trabaja en otro, y no existen infraestructuras disponibles para esa movilidad vital. Así quedan los cuerpos confinados a la aislación en sus territorios cotidianos, los cuales van conformando áreas de exclusión.

Lo que sucede entonces es que en las zonas discriminadas, los mismos rostros son la marca de un código excluyente, que va construyendo la estética de lo que no tiene valor, o bien, que su valor es negativo con todas las connotaciones asociadas posibles.

La contracara a estas marcas excluyentes es el operativo de lo que se (des)marca: la *vitalidad invisible*. Lo que se va borrando de los íconos e institucionalidades es la misma vitalidad colectiva que en un procedimiento de borrado inaugura un nuevo riesgo. Por ejemplo, hablamos aquí de paradas de colectivo que se sabe por el mismo uso que allí se espera, pero que en los momentos que la capacidad productiva no va al trabajo, esa parada no tiene registro material. Y quiénes quedan expuestas a una referencia falsa. Cuáles son los riesgos. Otro ejemplo es ya el caso de la eliminación de las subjetividades urbanas, como es el caso de lo sucedido en villa La Maternidad, que a partir de la construcción de un puente que la atraviesa y le pasa por encima, le fueron borrados todos los vestigios de vitalidad colectiva, ya que el pasaje por donde se asienta el puente era el espacio de las asambleas, los festejos, las peleas, y ahora, lo que que existe es un vacío de hormigón gigante.

De este modo, lo que pervive a toda transformación es la *funcionalidad normativa*. Lo que rige es el *control* a partir de diversas estrategias, principalmente con la segregación con cuestiones como “sólo para chicas”, y así la división sexual de los espacios que se materializa en ese control sexuado de residencias, transporte público, etc. Y por otro lado la cuestión de la seguridad, que ocupa cuestiones no sólo espaciales sino simbólicas y subjetivas.

A su vez, respecto de la funcionalidad normativa se impone el *capacitismo* como paradigma, que no sólo valora los cuerpos sin discapacidad, sino que también hace énfasis en la discriminación de los cuerpos con

potencia y capacidades para explotar, es decir, que en esta programación quedarían excluidos los cuerpos de mujeres, ancianos y niños.

Los *encierros* geográficos son otro de los aspectos de la funcionalidad que norma a los cuerpos. ¿a quién le está permitido el movimiento? ¿quienes habitan las calles? Son innumerables los relatos de historias de vidas encerradas en el barrio, la casa, la geografía, así como también de exclusión del disfrute en los espacios públicos tanto por la discriminación social, acompañada de su correlato espacial. Ejemplo de esto: una familia numerosa le es peligroso caminar con todos sus integrantes de edades diversas por calles céntricas y transitadas; una madre con bebé le es un esfuerzo enorme trasladarse desde la punta del cerro-morro, villa, etc.-hasta el centro tanto por la geografía, los no servicios urbanos, o el mismo cercamiento. Y así, y con miles de historias similares, son las operaciones del diseño patriarcal colonial capitalista que se fundamenta en la complicidad de una moral técnica.

De este modo el *autoritarismo* espacial que nos va tomando la vida y que nos va llevando no solo a la funcionalidad normativa sino a lo financiero como archivalor de la vida en su totalidad. Y en ese mismo sentido su lógica organizativa, este valor financiero comanda la vanguardia en despojos a partir de la apropiación del valor no reconocido de la tierra y las últimas tendencias en mercancía, teniendo como resultado un sujeto debilitado y precarizado, en múltiples dimensiones por el orden patriarcal de las ciudades.

Así, en un primer esbozo de escenas que le caben a un urbanismo heteropatriarcal colonialista y neoliberal, no sólo por lo que desmonta o permite comprender sino por lo que no permite imaginar ni construir, es lo que identificamos como el nuevo código urbano.

La pregunta que nos cabe es: cómo se instala esta moral técnica en la ciudad biopolítica. Y resulta que por respuesta, desmantelamos una red de complicidades institucionalizadas. Desde la academia, a los colegios profesionales, y mismo, los gobiernos quienes encarnan la demanda, la necesidad, y el sostenimiento de estas prácticas. La maquinaria es perfecta.

Nosotres, quienes nos distanciamos de la máquina, y que practicamos otra ética, se nos hace un vacío para la acción si seguimos pensando en una disputa ético política que no nos haga irnos en armas ¿qué hacer con los afectos que la tragedia genera? ¿qué hacer con los cuerpos amenazados? ¿qué hacer con la subjetividad en cautiverio? ¿qué hacemos con nuestros muertos?

5. BIOÉTICA URBANA | Estrategia biopolítica frente a los abusos de expropiación

Las imágenes y los relatos, nos muestran lo que está en juego, incluso lo que se perdió. Ahora sabemos muy bien lo que no queremos que ocurra y también lo que queremos cuidar. Al menos, nosotres, subjetividades singulares y colectivas que nos valemos de una eros viva y en libertad.

El *hábitat y diseño* -nombre del área a la que pertenezco como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- en su concepto amplio, cobra significación ética por el lugar central que ocupan en la vida de los cuerpos y las subjetividades de los territorios. Es desde el hábitat y el diseño de los territorios, donde esta moral técnica tiene atribuida total autoridad para la gestión de la vida. En este escenario la Bioética Urbana urge como práctica ético política.

Desde esta bioética urbana en construcción tenemos algunas propuestas, siempre pequeñas, siempre situadas. Desde gente de carne y hueso, afectada. Desde donde toda acción parece insignificante, en contraste de tamaño impunidad.

Sin embargo las preguntas que nos hacemos, nos crean un silencio ominoso. Cómo disputarle la gestión de la vida a la moral técnica instituida, así como a su sostén, la red de complicidades. Cómo participar en la batalla cuando lo que está en juego, es la misma vida. Cómo armar las protecciones, cuidados, resistencias necesarias, para que la disputa vaya torciendo la realidad a nuestro favor, y que nuestra vitalidad colectiva no se nos gaste en meras intenciones.

Algunas de las iniciativas que estamos experimentando y performando:

≈ Ese silencio no es otra cosa que el miedo a la muerte, bien cercano, bien material, siempre amenazante. Para ese miedo necesitamos **fortalecer**

el cuerpo, -singular y colectivo- ya que son nuestros cuerpos los dispositivos de conocimiento y disputa. Una propuesta es consolidar la **terapéutica urbana** a partir de los conflictos como síntoma de un malestar asistido. Identificar los conflictos urbanos territoriales como lugar de trabajo. Es en los conflictos donde ya se está disputando la gestión de la vida. Desde esa complejidad, investigar para la acción, avizorar el horizonte de transformación.

≈ En paralelo, la sistematización de una **cartografía del temor**. Pone en relieve lo que está en riesgo y que tiene valor para nosotros. El respeto y el estremecimiento sentido, a partir de nuestros propios cuerpos afectados por la vivencia de ese sentimiento, nos protegen de caminos errados de nuestro poder. Reconocer lo positivo a través de la casuística de lo negativo, es algo que nos urge aprender. Conectar y dejarse afectar por el temor, cuando se está lo suficientemente preparado -es decir, cuando es una estrategia para conocer y no un efecto sorpresivo de la dominación- tanto que aconseja la acción en un **sentido de sabiduría sensible e histórico**, ya que va surgiendo a partir de un proceso de montaje de escenas para conducir el sentir y descubrir así nuestros deseos, procurando reconocer qué es lo que necesitamos cuidar. La construcción de una cartografía del temor, nos conecta con las evidencias de desaparición: lo temido. Aquí, de una manera nueva, nos ponemos en contacto con la eros vital de los territorios y las gentes, ya que nos orientamos a conocer nuestros deseos a partir de lo opuesto: lo que no queremos.

El conocimiento de nuestros deseos y sus opuestos antagónicos, nos permite saber qué necesitamos cuidar, pero también es una acción harto peligrosa, ya que conlleva el dejarse afectar. Es decir, poner al descubierto nuestra sensibilidad para conocer. Estamos dispuestos a ligarnos de una manera muy próxima a eso que tememos para reconocerle en la vibración del propio cuerpo- singular y colectivo-.

≈ La construcción de una **casuística ficcional** para rastrear y descubrir principios para la acción hasta ahora desconocidos. Es una metodología de investigación que consiste en el montaje de escenarios posibles para estudiar los afectos que produce en los propios cuerpos. A veces consiste en volvernos a situar en escenarios que ya acontecieron en el pasado y nos sirven como conocimiento experiencial, y otras veces son los montajes de escenarios de supuestos ficcionales, donde la misma construcción de éstos, ya tiene encarnado un afecto no conciente, o no trabajado, que en el proceso de montaje sale a la luz y se comparte.

De momento, quienes estamos trabajando en esta Bioética Urbana en los territorios, nos encontramos con el abismo hecho cuerpo. Todo es para armar, experimentar, performar. Lo hecho hasta ahora, nos sirve como fracasos pedagógicos si se quiere aprender de lo vivido. Quizás el desafío es la construcción de herramientas que nos sirvan para el armado de la vida en una escala micropolítica. Y es en ese sentido que

estamos transitando las iniciativas mencionadas en los párrafos anteriores. La apuesta es poder sostener una ética en estrecho vínculo con el cuerpo -singular y colectivo- para la gestión de la vida en su cotidianidad.

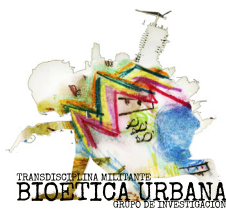
Referencias bibliográficas:

- Agamben, G.** (1998) *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. 1a ed. Valencia, España. Pre-Textos. ISBN: 9788481912067
- Arendt, H.** (2017), *Los orígenes del totalitarismo*. 1a ed. Madrid. Ed. Alianza. ISBN: 9788420647715
- _____ (2015), *Sobre la Violencia*. 1a ed. Buenos Aires. Ed. Alianza. ISBN: 9788491811114
- Crenshaw, K.** (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1, Article 8. ISSN: 0892-5593. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Donda, C.** (2005), *Lecciones sobre MICHEL FOUCAULT Saber, sujeto, institución y poder político*. 1a ed. Córdoba. Colección Conjetura de Filosofía.. Editorial Universitas. ISBN:9879406508
- Foucault, M.** (1967), *La arqueología del saber*. 1a ed. Buenos Aires. Argentina. Siglo XXI. ISBN:987110507X
- _____ (1985), *Saber y verdad*. 1a ed. Madrid. España. Ed, La piqueta. ISBN: 8474430380
- _____ (2011), *El coraje de la verdad*. 1a ed. Buenos Aires. Argentina. Fondo de la cultura económica. ISBN: 9789505578535
- _____ (2016), *Sexualidad y política*. Escritos y entrevistas 1978-1984. 1a ed. Buenos Aires. El cuenco de Plata. ISBN: 9789873743702
- _____ (2018), *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. 2a ed. Buenos Aires. Siglo XXI Editores. ISBN: 9789876290388
- Guattari, F. y Rolnik, S.** (2013), *Micropolítica: Cartografías del deseo*. 1ª ed. Bs As. Tinta Limón. ISBN:9789872739027
- Lazzarato, M.** (2006), *Políticas del acontecimiento*. 1a ed. Buenos Aires. Tinta Limón. ISBN:9872168989
- Rolnik, S.** (2018), *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. 1ª ed. Brasil. N-1 Edições. ISBN: 9788566943597
- Sarmiento, M. L.** (2017), *Bioética urbana, conflictos urbanos y resistencias creativas al cuidado de la vitalidad colectiva*. 1ª ed. Córdoba. UNC. ISBN: 978-987-1494-85-9 Disponible en: <http://hdl.handle.net/11086/4674>
- Segato R. L.** (2013), *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. 1ª ed. Buenos Aires. Ed. Prometeo Libros. ISBN: 9789875746251

_____ (2013), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. 1ª ed. Buenos Aires. Tinta Limón. ISBN: 9789872518578

_____ (2016), *La guerra contra las mujeres*. 1ª ed. Madrid. Traficantes de Sueños. ISBN:9788494597855

Este libro terminó de editarse en Mayo de 2020



CONICET



C I E C S



BIOÉTICA URBANA DESDE EL SUR GLOBAL

Compilado por:
María Laura Sarmiento
Erick Luiz Araujo de Assumpção

La Bioética Urbana se ha erigido como campo transdisciplinar en el marco de los conflictos urbanos y territoriales que acontecen en el escenario Global-Local, a partir de la conjunción de territorialidades emergentes -sentidos existenciales construidos- y la práctica de la bioética comprometida desde la investigación militante.

Este libro recopila experiencias y reflexiones de una red latinoamericana de actor*s a la luz de nuestro contexto actual y el laboratorio de subjetivaciones que se están produciendo, así como las potencias y derivas teóricas que emergen del entrecruzamiento entre conflictos urbanos y bioética.



C I E C S