

Laura Quintana

Rabia

Afectos, violencia, inmunidad

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Imagen de cubierta: Eulalia de Valdenebro

© 2021, *Laura Quintana*
© 2021, *Herder Editorial, SL, Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4721-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a cedro (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Qpprint
Depósito legal: B-14.240-2021
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

*A mi madre y a mi padre
por su sabiduría de los cuerpos*

Índice

AGRADECIMIENTOS.....	15
INTRODUCCIÓN.....	17
1. ¿Por qué afectos?	29
2. Una metodología estético-afectiva	32
3. El recorrido	36
I. ECONOMÍAS AFECTIVAS INMUNITARIAS:	
APEGOS, ASEDIOS Y VIRTUALIDAD.....	43
1.1. Apegos incendiarios: entre la falta y el deseo de completud	54
1.2. Cartografiando las economías afectivas	61
1.2.1. Tan esquivas y tan materiales economías....	68
1.2.2. Esos perturbadores apegos.....	75
1.3. Productivo deseo	79
1.3.1. Deseos de inmunidad	84
1.3.2. Fascismos moleculares: o cómo el deseo puede desear su represión.....	85
1.3.3. Afectos vitales y antivitales	91
2. CAPITALISMO, AFFECTOS E INMUNIDAD	99
2.1. Fracturando lecturas totalizantes: un régimen afectivo heterogéneo.....	106
2.1.1. De la inescapabilidad al goce en la catástrofe.....	106

2.1.2. Resquicios, fracturas, torsiones en medio del deshecho	113
2.2. Declinaciones inmunitarias hoy	120
2.2.1. ¿Un sujeto de deseo necesariamente defensivo?	131
2.2.2. Conducciones emocionales y regulaciones del sufrimiento	133
2.2.3. Normalizaciones del deseo	143
2.2.4. La producción del deseo como falta	150
2.2.5. [Desviaciones]	154
2.2.6. Dispositivos securitarios y el cierre del campo de posibilidad	162
2.2.7. Precarización e inmunidad	172
3. RESENTIMIENTOS	183
3.1. Sinuosas constelaciones, nudosos devenires	188
3.1.1. Resentimiento y <i>ressentiment</i>	195
3.1.2. De vuelta a Nietzsche: una lectura no resentida del <i>ressentiment</i>	201
3.2. Constelaciones resentidas	211
3.2.1. Sintiendo la injuria, deseando el castigo	212
3.2.2. Una herida que no se cierra	224
3.2.3. Intersticio I: Intricados deseos de justicia ...	236
3.2.4. ¿«Insensibilidad selectiva»?	243
3.2.5. Inmunidad y enemistad	255
3.2.6. Intersticio II: ¿Odio de clases?	260
3.2.7. Deuda y culpabilización	267
3.2.8. Reversiones de la lógica inmunitaria I: La justicia afectiva del genealogista	275
UMBRAL 3-4. REVERSIONES DE LA LÓGICA INMUNITARIA II	283

4. RABIA POLÍTICA.....	301
4.1. Complejas irradiaciones entre violencia y política.....	309
4.1.1. La rabia y la pretensión de no-violencia.....	310
4.1.2. Antiviolenencia.....	317
4.2. El consensualismo afectivo y la desvalorización de la rabia	321
4.2.1. Vengativas, resentidas, furiosas mujeres	324
4.2.2. El multiculturalismo y su neutralización del conflicto	335
4.2.3. De las regulaciones normativas de la rabia a su modulación política.....	348
4.3. Odio destructivo y rabia transformadora.....	355
4.4. Emancipatorios enardecimientos	363
4.4.1. Rabia poética.....	366
4.4.2. En medio de la heterogeneidad feminista ...	372
4.4.3. «Ni una menos» y «Vivas nos queremos» ...	374
EPÍLOGO.....	391
BIBLIOGRAFÍA.....	399

El conocimiento está ligado a lo que nos hace sudar, estremecernos, temblar.

S. AHMED (2015: 260)

*Yo soy un tigre dormido
que todas las noches sueño
con el mundo que dejé*

*y quitaré vengativo
cuando lo negro sea bello
la cadena de mi piel.*

A. LANDERO

(«Cuando lo negro sea bello», cumbia)

Así nos sucede en la música: primero se tiene que aprender a oír, a entreoír, a distinguir una figura y un motivo, a aislarla y a delimitarla como a una vida por sí sola; luego se requiere esfuerzo y buena voluntad para tolerarla a pesar de su extrañeza, paciencia frente a su mirada y expresión, practicar la generosidad frente a lo sorprendente que hay en ella: finalmente llega un instante en que estamos habituados a ella, en que la esperamos, presentimos que nos haría falta, si faltase; y luego ejerce más y más su imposición y hechizo y no acaba hasta que nos hemos convertido en su humilde y arrobado amante, que no quiere nada mejor del mundo más que a ella y solo a ella.

Pero no solo con la música nos sucede así: precisamente así es como hemos aprendido a amar todas las cosas que ahora amamos.

F. NIETZSCHE (CJ §334)

Agradecimientos

Le agradezco muy especialmente a mi buen amigo Gustavo Chirolla toda su sabiduría filosófica y afectiva, compartida en tantos momentos de complicidad; a la artista Eulalia de Valdenebro por permitirme usar en el libro algunas de sus obras, que resuenan con intuiciones de este y contribuyeron a crear sus constelaciones afectivas; a Catalina Cortés-Severino por la correspondencia que hemos mantenido y que iluminó indirectamente este trabajo. Mi agradecimiento también al seminario «Afectos, capitalismo, y política: entre filosofía y antropología», que dicté con Pablo Jaramillo y que nutrió especialmente el capítulo 2 de este libro; al semillero de investigación «Afectos, corporalidad y política», especialmente a Andrea Lehner y a Guillermo L. Acevedo por tantas discusiones provechosas en torno a la *Ética* de Baruch Spinoza. Gracias especiales a Juli Salamanca Cortés por sus generosos testimonios sobre su experiencia y su comprensión de la rabia, y por presentarme el valiente espacio de la Red Comunitaria Trans; a Carlos Alberto Benavides por conversaciones virtuales muy generosas de su parte. Agradezco asimismo a la Universidad de los Andes por el apoyo a la investigación que obtuve en el semestre I-20 para dedicarme a este proyecto, nutrido de un diálogo intenso entre antropología y filosofía; y a Gabriela Pedraza, quien trabajó para mí como asistente de investigación durante ese semestre

y me ayudó a recabar material valioso, sobre todo en redes sociales y otros archivos del presente. Mi agradecimiento también a la editorial Herder por su cuidadoso trabajo de edición; a Luis Miguel por la escucha amorosa. Y sobre todo gracias infinitas a Feliza y a Pablo por todos los afectos alegres que impulsan la vida.

Introducción

La gente nunca abandona voluntariamente una posición libidinal.

S. FREUD (citado por Berlant, 2011a: 27)¹

En distintas actitudes cotidianas y en decisiones políticas producidas en diversas latitudes son visibles formas de rabia, miedo, odio, resentimiento. En redes sociales y en decisiones electorales, en espacios cotidianos rutinarios y como respuesta a crisis inesperadas, la gente expresa su insatisfacción hacia aquello que percibe como rechazable y *amenazante*: personas migrantes estigmatizadas, formas de vida asumidas como degeneradas, figuras públicas satanizadas; sujetos que se culpabilizan de un contagio inminente.

En un difundido libro reciente, la politóloga estadounidense Katherine Cramer (2016) recoge algunas de tales reacciones para caracterizar lo que ella denomina una «política del resentimiento». De acuerdo con esta autora, una política tal se produce cuando ciertos grupos precarizados tienden a crear identidades fuertes, que les brindan un sentido de orientación y seguridad en medio de la incertidumbre que los afecta (Cramer, 2016: 9). Estas identidades compactas también traen consigo la fijación de un otro que se culpabiliza por la situa-

¹ Todas las traducciones de textos citados en ediciones publicadas en idioma extranjero son mías.

ción adversa padecida y se rechaza como inaceptable. Ellas producen entonces *estigmatización*. Este tipo de identificaciones estigmatizantes también puede vincularse con fenómenos de violencia que se dan, hoy en día, en diferentes sociedades. Así lo ha analizado, desde otras consideraciones, el antropólogo francés Étienne Fassin, al ocuparse del comportamiento agresivo de la policía en Francia con respecto a ciertos sectores marginalizados de la población. Estos sectores se estigmatizan, criminalizándolos, argumenta Fassin, desde proyecciones que, en gran parte, se relacionan con el descontento de los miembros de esta fuerza pública por su propia situación social (cfr. Fassin, 2013a).

Este libro vincula tales reacciones con una *lógica inmunitaria*. Esto es, para decirlo por ahora someramente, una lógica que asume el espacio social como un organismo, cuya integridad se ve amenazada por «algo extraño» que lo contagia y contamina, al alterar y poner en riesgo su «identidad», «salud», «seguridad» (cfr. Esposito, 2005: 9-10).² Se trata de una comprensión militarizada del sistema inmunológico, proyectada al espacio social, desde la cual aquel se comprende como un sistema de defensa y eliminación de cualquier *extraño* que ataque la integridad del cuerpo (individual o social) (Martin, 1994).³ Esta es una lógica que puede revertirse

2 Si bien los planteamientos de Roberto Esposito en *Immunitas* ([2002] 2005) me han servido para elaborar algunas conexiones fundamentales que impulsan las tesis de este libro, no retomo su trazado de un dispositivo inmunitario europeo y anglosajón, ligado con su lectura de una biopolítica negativa, ni los supuestos ontológicos que atraviesan su alternativa política, radicada en la idea de una biopolítica afirmativa. Aunque la reversión del sistema inmunológico, de una faceta destructiva a una constructiva y vital, sí me interesará, atenderé a la dimensión afectiva de estos fenómenos, en el sentido en el que la desplegaré en el capítulo 1.

3 En esta proyección de lo biológico a lo político-social se juega una doble transposición, como bien lo ha mostrado Martin (1994). Pues la lectura militar del sistema inmunitario, hoy en día problematizada en la investigación biológica (Mutsaers, 2016), ha desplegado ya metáforas y conceptos

desde otra comprensión de la identidad y de su relación con lo otro; una visión alternativa que también puede ligarse con otras aproximaciones al sistema inmunitario, como lo han destacado varios autores que han establecido un vínculo entre política e inmunidad (Martin, 1994; Borradori y Derrida, 2003; Esposito, 2005; Mutsaers, 2016). Por ahora basta con decir que caracterizaré las actitudes estigmatizantes, a las que he aludido, como expresiones de *afectos inmunitarios*. Y con esto me referiré, en gran parte, a afectos que producen un otro fijado como riesgo, desde rumores que lo marcan como algo amenazante: «inmigrantes ilegales» o pobres que se sienten excesivos, porque pareciera que no dejan de reproducirse, mientras van generando inseguridad y les van quitando puestos de trabajo a los nacionales; «izquierdosos» que impondrán la estatización de todo y el empobrecimiento del país; «anormales sexuales» que destruirán el modelo de familia y pervertirán a la sociedad; femi-nazis que acabarán con la estabilidad doméstica, lesbianizarán el mundo y difundirán el odio por lo masculino; «chinos come murciélagos» que se culpabilizan de haber producido la pandemia del Covid-19, entre otros.

Este tipo de afirmaciones inmunitarias —que circulan en redes, en medios de información, en diversos espacios sociales— producen un efecto defensivo de estrechamiento: a partir de un daño padecido se genera la afirmación de sí desde el rechazo de un otro, sin que se produzca una lectura general sobre la situación del mundo en la que este daño se da; ante lo identificado como riesgo o amenaza los cuerpos se cierran sobre sí, angostan su percepción, simplifican el campo de experiencia, dejan de sentir relaciones entre las cosas; separan y ponen en contra unos actores respecto a otros; desarrollan

filosóficos y políticos como los de «identidad» (Tauber, 1994), «invasión», «enemistad», «batalla», que luego se trasladan del campo biológico al político-social.

visiones unilaterales de un mundo complejo. Y al establecer jerarquías discriminatorias, intensifican efectos de desigualdad.

Tan visibles parecen ser globalmente las distintas manifestaciones de estas actitudes, que muchos filósofos también tratan de pensarlas, calificarlas, reflexionar sobre ellas, pretendiendo a veces una distancia contemplativa o enjuiciadora sobre fenómenos que también los condicionan. Entonces la conflictividad de lo que sucede se aquieta, ya sea con normas o explicaciones globales,⁴ ya sea con dispositivos que se han aplicado una y otra vez para distintos casos.⁵ Yo no pretendo esta distancia conciliadora, ni este aquietamiento, que es protector con respecto a lo que asalta la comprensión y la sorprende. También he sentido rabia, odio, resentimiento, los respiro y habito; asimismo, he experimentado la necesidad de protección inmunitaria, por ejemplo, frente un riesgo de contaminación viral que asalta por todas partes. La inmunidad, además, forma parte de la vida, aunque, como lo veremos más adelante en el libro, no tiene que pensarse desde el paradigma de la defensa militar y la seguridad identitaria.

En todo caso, tales afectos me cuestionan y me exigen llevar a cabo este ejercicio de reflexión para indagar algunas de sus declinaciones, pues hay distintas formas de reacción frente a un daño padecido y diversas maneras de relacionarse con el riesgo, y no todas tienen efectos desigualitarios. Me inquieta reconocer que estas reacciones, aunque estén atravesadas por el rumor, la conjetura, la proyección, el asedio de espectros, y estos parezcan «ilusorios», tienen efectos enormes, con al-

4 Cfr., por ejemplo, Strawson, 2008; Sloterdijk, 2010; Nussbaum, 2016; Thiebaut y Gómez-Ramos, 2018; textos filosóficos muy disímiles sobre el resentimiento y la ira, frente a los cuales me situaré en los capítulos 3 y 4.

5 Esto fue algo que se hizo evidente en las lecturas que filósofos como Agamben y Žižek lanzaron frente a la pandemia del Covid-19. Un acontecimiento tan inesperado como este se volvió, para estos pensadores, ocasión para reiterar lo que ya habían pensado.

cances inesperados. Tales ficcionalizaciones son muy *materiales*: producen efectos visibles en lo real. Digo esto último pensando, particularmente, en las circunstancias que habito.

Empecé este libro mientras volvía la guerra a Colombia; quizá nunca se fue del todo, pero sus manifestaciones más destructivas se contrarrestaron visiblemente con la firma del acuerdo de paz con las FARC y ahora vuelven con un gobierno de ultraderecha que ha prometido «hacerlo trizas», y lo está logrando. Las noticias, que llegan día tras día, lo indican: desde hace meses, matan a cuentagotas a excombatientes de las FARC, y quienes se acogieron a las zonas establecidas para la reintegración las están abandonando por temor a que estas sean atacadas; cada día asesinan a un líder social en Colombia,⁶ sobre todo a líderes ambientalistas que se oponen a proyectos extractivos a gran escala o de turismo masivo y se preocupan por la defensa de territorios locales, en zonas de producción de coca o que sirven de corredor para su tráfico. Hablo en impersonal porque son fuerzas oscuras, con múltiples conexiones. Entre tanto, los paramilitares van tomando de nuevo el país; se incumplen los puntos del acuerdo ligados con excombatientes y sustitución de cultivos; se desmantela la política de restitución de tierras, constantemente torpedeada por formas de disuasión y silenciamiento paraestatales; muchos lugares se sienten nuevamente amenazados, regresa el desplazamiento forzado; se vive de nuevo el terror en varios territorios. Y mientras el conflicto armado se intensifica y vamos descubriendo restos de algunas de sus dinámicas más macabras, la memoria oficial borra voces de víctimas y niega la realidad del conflicto que nos ha atravesado. También se multiplican las propuestas de reformas laborales, de pensiones tributarias que acentúan la flexibilidad laboral y la precarie-

⁶ De acuerdo con datos de Indepaz: <https://www.semana.com/nacion/articulo/asesinato-de-lideres-sociales-uno-por-dia-en-2020/648542>

dad económica; se resquebraja aún más la división de poderes; vuelven las interceptaciones ilegales y se incrementan las formas de persecución y represión policial; la protesta surgió muy vivamente a fines de 2019 y, después de unas semanas, se apagó; medios de comunicación críticos se han silenciado. Para muchos, una atmósfera de tristeza y frustración se siente en el país. Pero no hay sorpresa. Este gobierno hace lo que prometió y 10 millones de colombianos votaron por él. Seguramente, dada la corrupción y el clientelismo sistémico del país, un porcentaje de esos votantes fue comprado, y hoy en día cursan investigaciones que lo comprueban. Pero una buena parte de ellos no. Ciertamente, intereses de élites se expresaron y condicionaron esta votación, aunque en un país donde solo cerca de un 2,4 % de la población se define de «clase alta» esto no puede resultar decisivo.⁷

Frente a estas circunstancias muchos «espíritus letrados» aducirán las formas de manipulación que las élites usan para engañar a la mayoría precarizada, de modo que esta se incline por opciones que van en contra de sus propios intereses. Es la hipótesis de la ideología, que ve por doquier las mentiras del poder, vestidas con «el ropaje de la verdad» (Žižek, 1994: 6). Unas mentiras que, en el mundo contemporáneo del espectáculo (de los medios masivos y sus manipulaciones, de los algoritmos y sus conducciones), serían tan indistinguibles de lo real que se harían inescapables. Sin embargo, aquí me interesa explorar otra hipótesis, otra manera de entender el poder de ciertas narrativas, rumores, proyecciones y asedios sobre los cuerpos, para pensar de otro modo también las fracturas, los caminos de transformación. Una escena me permite empezar a introducirlo:

⁷ Según datos del DANE, GEIH, citados por Mauricio Cárdenas, en su *Introducción a la economía colombiana* (2020).

14 de enero de 2020. Voy en un taxi por las calles de Bogotá.⁸ En la radio hablan del asesinato de líderes sociales.

El conductor me pregunta: «¿Por qué están matando tanto a los líderes sociales? ¿Qué es lo que hace esa gente?».

Lo hablamos. Le cuento del trabajo de los líderes en los territorios, de su importancia; parece abrirse a la conversación, me escucha, me hace preguntas, se las devuelve.

Finalmente, concluye: «Tenaz esa politiquería corrupta y asesina; con esos políticos no podemos cambiar nada».

Asiento y le pregunto: «¿Sumercé votó por Duque?».

Él me mira por el espejo retrovisor a los ojos, y me responde: «Sí, y tocaba porque ese Petro⁹ guerrillero hubiera sido peor».

Luego empieza a hablar de Gustavo Petro con desprecio, se queda absorto en su desprecio por el personaje; su mirada se afila, su voz se vuelve enfática, se olvida de la conversación inicial.

Otros taxistas me han hecho comentarios parecidos. Opiniones similares expresadas con mayor agresividad circulan en las redes sociales; lo veo todo el tiempo en Twitter, la única red social en la que participo. El espectro del comunismo y sus asedios, después de todo, se siguen reactivando en una época ya lejana del escenario de la Guerra Fría. En Colombia, es sabido, el discurso de la contrainsurgencia se desplegó por mucho tiempo, y mucho más allá de ese escenario, durante años de confrontación con movimientos guerrilleros de izquierda (Leal Buitrago, 1994 y 2006; Aranguren, 2015). Es un

⁸ Usualmente me muevo en este servicio público y me gusta hablar con los conductores, dejar que me cuenten sobre sus vidas y sus visiones del mundo. Desde que empecé a proyectar este libro, a mediados de 2019, decidí anotar las conversaciones que me resultaban más significativas.

⁹ Influyente líder de izquierda en Colombia. Excandidato presidencial en las elecciones de 2018.

discurso que ha alimentado la paranoia estatal de persecución de cualquier forma de protesta, y ha «justificado» alianzas paraestatales, acentuando el delirio destructivo de la guerra. El discurso de la antiinsurgencia se volvió antiizquierda, y la percepción de crisis en Venezuela¹⁰ alimentó la satanización de posturas socialistas o incluso de cualquier reivindicación social-igualitaria. Es un discurso que ha sido efectivo, como se puso de manifiesto en la victoria de Iván Duque y en el triunfo previo del No en el plebiscito que buscaba refrendar el acuerdo de paz con las FARC.

No creo, en todo caso, que esta narrativa funcione meramente como una ideología, es decir, como un «conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su “verdad”, al servicio de algún poder oculto» (Žižek, 1994: 7). Los poderes que se sirven de ella son muy visibles, y también la manera en que esta opera a través de micropoderes que atraviesan los cuerpos y los afectan. No hay algo oculto que descifrar en tal discurso, que solo mentes brillantes o expertos en crítica social pudieran detectar con sus baterías interpretativas; sus efectos también son bastante palpables, se sienten en ambientes, atmósferas, tonos de voz, imágenes, formas de escritura, corporalidades; se asocian con la figura del ultraderechista, aunque no aparecen solo en quienes se reconocen en esta; han afectado también a las personas que se consideran de izquierda, en sus posiciones defensivas, en las

¹⁰ Laura Gamboa recoge bien algunos elementos en juego en la crisis venezolana: cancelación y manipulación de elecciones, represión de protestas sociales, detenciones arbitrarias y muertes atribuidas a agentes del Estado; inflación del 13 860% en 2017, de acuerdo con el Fondo Monetario Internacional; «más de ocho millones de venezolanos (un tercio de la población) viven con dos o menos comidas al día; y 90% de los ciudadanos del país no pueden pagar su comida diaria»; se produce un éxodo masivo de venezolanos a distintos países, sobre todo latinoamericanos y, en particular, hacia Colombia, que hasta junio de 2018 había recibido alrededor de 800 000 migrantes venezolanos (Gamboa, 2019: 32).

estigmatizaciones que producen para defenderse de la estigmatización que reciben; se perciben también en las posturas que se califican de «centro», que asimilan a la izquierda con una posición polarizante, equiparable al radicalismo de derecha, y se identifican con una presunta tecnocracia posideológica; circulan en ciudadanos que no se alinean con ninguna postura política, para atrincherarse más bien en el escepticismo, que es la otra cara de una cotidiana desesperanza.

Atenderé a tales *efectos palpables*, muy materiales, corporales, sensoriales; indagaré cómo ciertas narrativas y prácticas, también instituciones sociales, afectan inmunitariamente a los cuerpos, hasta el punto de que estos pueden desear la represión de su deseo (cfr. Deleuze y Guattari, 1987); al punto de que pueden optar por visiones que los impulsan con fantasías de realización, mientras los asedian delirios persecutorios que les van cerrando posibilidades, les cortan relaciones, los hacen más impotentes, los agotan. Apunto, así, a pensar estos fenómenos políticos en términos de configuraciones afectivas. De este modo, despliego una cartografía estética que recusa la lógica de la sospecha y del desciframiento que impulsan al crítico de las ideologías. Pero también tomo distancia de la perspectiva desafectada del académico racionalista, que dicotomiza el campo social al contraponer discursos políticos racionales (que valora como aceptables) y discursos políticos irracionales (que desprecia como inaceptables). Estas dos perspectivas (la del crítico de la ideología y la del académico desafectado), lo mostraré en el transcurso de este libro, no permiten contrarrestar los efectos más destructivos de las actitudes inmunitarias, sino que los reproducen e intensifican.

Reflexionaré aquí entonces —volviendo al hilo inicial de mi argumentación— sobre afectos inmunitarios, particularmente sobre diferentes declinaciones de la rabia. Pues diferenciaré entre formas de resentimiento, por una parte, y enardecimientos

igualitarios (o rabia política), por la otra.¹¹ Y pondré de manifiesto la manera en que ellas se producen en medio de dispositivos sociales, caracterizados por dinámicas del capitalismo global y sus múltiples violencias. En particular, me interesa indagar cómo tales afectos se anudan con la manifestación de una cierta impotencia, que se siente también de forma muy manifiesta en el mundo contemporáneo. Tal impotencia es el efecto de una pérdida de confianza en que «el estado del mundo» pueda realmente cambiar, pues parece que nos hemos convencido, en consonancia con la famosa afirmación de Jameson, de que es más fácil la destrucción del mundo que la transformación del capitalismo.

En *Política de los cuerpos* (Quintana, 2020a), argumenté que esta parálisis del deseo de transformación es también un cierto bloqueo afectivo: una forma de negación de la relationalidad de los cuerpos y de su fragilidad, propiciada por dinámicas de sujeción que operan en lo que he caracterizado, con Jacques Rancière, como consensualismo contemporáneo. Se trata de un orden normativo, producido en el capitalismo tardío, que decide sobre la *posibilidad* y, con esto, sobre el poder de los cuerpos: las capacidades que pueden tener lugar, el tipo de agencia que correspondería a los tiempos; lo que puede ser y lo que ya resultaría inviable. Por esto, si la gente acepta un «estado de cosas» que parece completamente contrario a sus intereses materiales no es porque haya sido idiotizada o meramente enceguecida por los mecanismos ocultos de la ideología. Más bien, se ha convencido de que las cosas no pueden ser de otro modo y se ha vuelto descreída: descreo todo el tiempo de aquello (de los poderes económicos, de

11 Veremos en el transcurso de la indagación que lo inmunitario no se da de la misma manera en estas dos manifestaciones afectivas. Pues vincularé el resentimiento con lo que he llamado «lógica inmunitaria» y la rabia, modulada políticamente, con la comprensión alternativa del sistema inmunitario, que he mencionado ya algo de pasada.

los medios de información, de la representación política) que piensa que no puede cambiar. Y esto, ciertamente, se acentúa en condiciones pronunciadas de violencia constante, como las que hemos vivido en Colombia. Pues estas violencias han grabado, a sangre y fuego, la persistencia del mismo estado de cosas y la inercial reproducción de lo mismo, que parece agotar cualquier deseo de transformación.

Exploraré este posible vínculo entre descreimiento, escepticismo, impotencia y algunas manifestaciones contemporáneas del *resentimiento*. Y perseguiré la hipótesis de que estos podrían pensarse como efectos manifiestos —más que como síntomas latentes— de ciertas prácticas, discursos, lógicas sociales del mundo que habitamos, que forman parte de un régimen afectivo inmunitario. Por eso este libro se propone construir constelaciones de sentido que permitan relacionar algunas dinámicas del capitalismo tardío, teniendo en cuenta su dimensión global, pero también cómo se irradian y alteran en condiciones específicas de Colombia. En todo caso, destacar la afectividad de estos fenómenos también implica explorar su inestabilidad y ambivalencia, su heterogeneidad y conflictividad, para indagar por las vías en que pueden fracturarse, remodelarse y alterarse.

Evidentemente, los afectos reactivos no son equiparables. Puede haber *enardecimientos transformadores* que se convierten en orgullo e indignación, que construyen otras posibilidades sin quedarse en el afán de mera destrucción, o en la reiteración de lo mismo de ciertas manifestaciones del *resentimiento*. Hay formas de rabia que intensifican la desigualdad, y otras que la combaten desde prácticas afirmativas plurales. Aunque por la misma conflictividad e inestabilidad afectivas se dan tránsitos, transiciones, conversiones y devenires de lo uno a lo otro. En cambio, al asumir que las formas de poder saturan por completo el campo de experiencia, el crítico de la ideología pierde de vista esta inestabilidad e indeterminación,

y por eso nos condena a la inexorabilidad de las sujeciones, que el académico racionalista, con su lógica desafectada, ajena a las formas de corporización, muchas veces ni siquiera alcanza a captar. Sin embargo, las formas de poder son heterogéneas, dejan resquicios, y por ello también son fracturables; aunque se sedimenten en los cuerpos, pueden revertirse para dar lugar a otras emergencias.

Hoy en día, en respuesta a su manifiesta circulación en el presente, se han multiplicado los trabajos que reflexionan sobre el papel y las condiciones del resentimiento.¹² Sin embargo, hace falta un abordaje afectivo del asunto, que lo sitúe, a la vez, desde Latinoamérica y teniendo en cuenta dinámicas afectivas del capitalismo global. Hace falta para repensar las vías de transformación, en la inmanencia de la conflictividad social, sin pretender neutralizarla o trascenderla, como lo hace una lógica inmunitaria. Hace falta también para resistir a la imposibilidad de la emancipación¹³ que sentencia el crítico de la ideología, junto a las formas de culpabilización, cinismo y parálisis que termina reproduciendo, pese a su pretensión de radicalidad. Y hace falta, finalmente, frente a los análisis formalistas e institucionalistas de lo político, propios de quien caracterizo como el académico racionalista, que pierden por completo de vista las corporizaciones del poder y la manera en que los afectos también atraviesan las producciones y prácticas que se consideran más racionales.

¹² Cfr., por ejemplo, la ya citada Cramer, 2016; pero también Mishra, 2017; Gallagher, 2016; Tomelleri, 2015; Engels, 2015.

¹³ Entiendo por «emancipación» un movimiento de desplazamiento y reconfiguración que le permite a los cuerpos afirmar capacidades que les son negadas, desde prácticas de experimentación corporal, sensorial, afectiva y discursiva que hacen valer formas de igualdad en la diferencia (Quintana, 2020a).

1. ¿Por qué afectos?

La lluvia cae, moja la calle, camino sobre el pavimento húmedo, me resbalo, me caigo, siento dolor y grito; alguien oye mi grito, es afectado por él, me ayuda a levantarme; me queda un moretón que me recuerda la caída, este recuerdo del resbalón también me afecta, quizá lo asocie con otras caídas y eventualmente pueda sentir tristeza; o quizá no, pues podemos ser afectados de distintas maneras, a partir de lo que hemos vivido y de cómo hemos sido conformados. La memoria personal está constituida por todo aquello que ha marcado al cuerpo y lo ha configurado también colectivamente. Nuestros juicios y valoraciones dependen de esta memoria corporal; toda toma de conciencia, toda elaboración racional es ya afectiva, porque está conectada con lo que ha producido efectos sobre nosotros, nos ha afectado, se ha inscrito en el cuerpo y atraviesa su historia. Si todo en el mundo está en relación (como lo vio hace tiempo la ontología de Spinoza), todas las cosas y seres pueden producir efectos entre unos y otros, modificándose entre sí. El afecto es precisamente el nombre de esta modificación.

En particular, cuando hablo de «afectos», en este libro, me refiero a *fuerzas efectuadas en el mundo social*, que atraviesan a los sujetos, los preceden y conforman; fuerzas que se producen en las interacciones conflictivas entre seres vivos, cosas, lugares, temporalidades, tecnologías; entre cuerpos, imágenes, discursos; entre registros sensoriales, atmósferas y materialidades. Hablar de afectos es insistir entonces en un *enfoque relacional*, tomando distancia de aproximaciones psicológicas que reducen lo afectivo a «modificaciones interiores», que se suelen llamar «sentimientos» o «emociones», entendidas como estados de sensación subjetivos, muy anclados a la figura del individuo y a su interioridad. Pero también me distancio de teorías sociales, constructivistas y culturalistas,

críticas de los enfoques naturalistas. En el caso del naturalista, las emociones se piensan como «sistemas de respuesta» orgánicos (Parkinson, citado por Greco y Stenner, 2008: 7) naturales y universales, producidos a través de la evolución, y se pierde de vista la manera en que el cuerpo y sus respuestas se han conformado histórica y socialmente. En el caso del constructivista, se insiste en el papel que los discursos y las prácticas desempeñan en la formación de las emociones, y estas se tienden a pensar entonces como fenómenos discursivos. Pero de este modo se cancela la dimensión no-discursiva de las corporizaciones y lo que excede las codificaciones culturales (Massumi, 2002; Sedgwick, 2003). Algo que ha destacado, en particular, la teoría afectiva contemporánea.

Al desmarcarme del vocabulario de la emoción y de los sentimientos, también tomo distancia de lecturas *normativas* filosóficas que se han dado con respecto a las emociones. Pues estas aproximaciones impiden reconocer los juegos de fuerza, las relaciones de conflicto, la heterogeneidad y ambivalencia de estos fenómenos, y la manera en que sus intensidades condicionan a los cuerpos, los fijan de cierta manera, pero también los llevan fuera de sí, impulsando o inhibiendo su capacidad de actuar. En todo caso, al sugerir esta diferencia entre «emociones» y «afectos» no apunto a marcar la necesaria oposición entre ambos fenómenos. De hecho, reflexiones como las de Sara Ahmed (2004a y b; 2015), quien es importante en mi lectura, producen la convergencia de ambos desde una comprensión no subjetiva ni psicológica, pero tampoco meramente cultural de lo emocional (cfr. Stewart, 2015). Aunque al hablar de «emociones colectivas» Ahmed deja sentir el peso de una ontología individualista, sus planteamientos en torno a las economías afectivas me han resultado muy productivos, de la mano con sus análisis textuales y sus reflexiones sobre las marcas intensas que la circulación y reproducción de ciertas narrativas van dejando sobre los cuerpos.

Argumentaré que los afectos son fuerzas históricamente conformadas, en ciertas condiciones, como bien lo vio en su momento Nietzsche. Por eso me distancio de aproximaciones ontológicas como la de Brian Massumi (2002), quien ha pensado lo afectivo en un nivel tal de abstracción que, por momentos, suena casi ahistórico, inmediato y precultural (cfr. Mazzarella, 2012). Con el énfasis en la intensidad no determinada de los afectos me parece fundamental seguir reconociendo las formas de poder que los producen y el carácter performativo —y de materialización— de los discursos y las prácticas que los generan e intensifican. Así que es clave destacar su carácter presubjetivo (Mazzarella 2012), por cuanto los sujetos son conformados por ellos, pero también las *mediaciones* de las que depende, su condición siempre social. Sin perder de vista que el mundo social, en sus lógicas e instituciones, es heterogéneo, abierto a la indeterminación, inestable en sus estructuras; inmanente. Esto es crucial, pues con el término «afecto», en la tradición del vitalismo, se acentúa también la dimensión de lo potencial y *virtual*; esto es, la capacidad de transformación que puede desplegarse desde las conexiones impredecibles, emergidas en medio de lo dado. En juego está un *materialismo afectivo* que reflexiona sobre la historicidad de las prácticas, sus condiciones y efectos sobre el mundo, pero pensando que esta materialidad está estructurada en ensamblajes que pueden desensamblarse y rearticularse en nuevas relaciones.¹⁴

Convergiendo entonces con algunos esfuerzos de la contemporánea *affect theory* y reactivando la filosofía afectiva

14 Uso la noción de «ensamblaje» (*agencement*) en el sentido de Deleuze y Guattari. Me refiero entonces a arreglos contingentes —aunque determinados— de prácticas y cosas, que pueden alinearse también en ejes de territorialización (en segmentos, cierres, delimitaciones) y desterritorialización (en aperturas, desbordamientos, desplazamientos), y en sus cruces (Deleuze y Guattari, 1987: 504-505).

y genealógica nietzscheana, pienso ahora ciertas fuerzas que atraviesan a los cuerpos, tomando en consideración algunas prácticas y experiencias del presente histórico. Cruzaré así la diversidad de reflexiones que se despliegan entre la antropología, los estudios culturales, la economía política, la literatura y la filosofía, en las contemporáneas teorías de afectos, para ocuparme de unas configuraciones afectivas inmunitarias que no han interesado tanto a estas teorías. Asimismo, indagaré acerca de la ambivalencia y heterogeneidad de estos fenómenos, que han sugerido algunos enfoques afectivos (Ahmed, 2004a y b, y 2015; Berlant, 2011a y b; Stewart, 2007 y 2011; Lordon, 2016), pero que se ha perdido de vista en otros, que han tratado el afecto solamente en términos de «exceso» ontológico liberador (Massumi, 2002; Thrift, 2000 y 2007).

2. Una metodología estético-afectiva

La afectividad es una dimensión difusa y heterogénea en la que se multiplican las relaciones, las intensidades, los juegos de fuerza. Y estos se resisten a una determinación conceptual cerrada o a cualquier intento de representación, como ha sido varias veces señalado (cfr., por ejemplo, Thrift, 2000 y 2007). De ahí que moverse en este terreno me lleve a producir *composiciones* entre distintas estrategias metodológicas y registros discursivos, en un diálogo entre producciones conceptuales de una filosofía atenta a la contingencia histórica; una antropología relacional, sensorial y experimentadora que, en algunos casos, también ha producido lecturas (pos)coloniales (Stoler, 2016);¹⁵ enunciados de actualidad, particularmente colombiana

15 En este libro opto por la idea de (pos)colonialidad más que por la de decolonialidad por varias razones: (i) para tomar distancia de algunas visiones que identifican la colonialidad y el capitalismo con el proyecto de la modernidad, asumido este como algo homogéneo y cerrado. Pues esta

(obtenidos en redes, archivos periodísticos, sitios web); viñetas escritas a partir de mis conversaciones con taxistas y otros sujetos que encuentro en la cotidianidad; textos literarios y reflexiones sobre producciones audiovisuales que capten atmósferas intensivas. Así también la escritura argumentativa queda atravesada por momentos afectivos *situados*, que interrogan y localizan los conceptos, de tal modo que estos se elaboran siempre en un diálogo de ida y vuelta con experiencias, a la vez que estas quedan releídas en tal trabajo de reflexión.

La noción de *constelación*, que retomo de Walter Benjamin, es central en la construcción argumentativa de este libro (Benjamin, 1983, 1991, 1995). Lo que me interesa de esta figura metodológica es que indica un trabajo de composición, articulación y ensamblaje de distintos elementos que permiten leer una experiencia en su conflictividad (cfr. Krauss, 2011: 439). Más aún, esta figura llama la atención sobre «las condiciones inestables» de toda interpretación y cómo esta puede asumir que su objeto la condiciona, forma parte de su experiencia temporal y se mueve con ella, al atender a rasgos que no habían sido considerados y a tensiones que los atraviesan. Por eso este procedimiento de lectura se despliega más allá de las disciplinas académicas, articulando distintos discursos y géneros, justamente porque le interesa «transgredir» y «desplazar» los «bordes internos que estructuran una topografía establecida de lo pensable» (Krauss, 2011: 440); porque apunta a producir «una interpretación que *no trata de redu-*

visión pierde de vista la heterogeneidad, que resulta fundamental en este libro, y puede dar lugar a dicotomías e idealizaciones que resultan empobrecedoras; (ii) porque la noción de (pos)colonialidad marca una tensión entre un desplazamiento y una pervivencia de estructuras coloniales, que es consecuente con la conflictividad histórica; (iii) porque esta pervivencia reconoce un vínculo entre tales estructuras y la emergencia y consolidación del capitalismo; algo que aparecerá en varios momentos de esta indagación y que, en todo caso, ha sido reconocido por importantes autores decoloniales, como Amin, Wallerstein y Quijano.

cir la complejidad sino de mostrarla, exponerla, desplegarla» (Didi-Huberman, 2009: 417, cursivas mías).

La figura de la constelación me permite destacar así el ejercicio de *composición* estético-cartográfico que llevaré a cabo en esta investigación. Este es un trabajo que apunta, en primer lugar, a establecer relaciones entre discursos, prácticas y experiencias, que no han sido consideradas, para ofrecer otras formas de acercarse a dinámicas que atraviesan el mundo que habitamos. Esta composición —producida entre distintos registros— se detiene en *escenas* que muestran tensiones, atmósferas, residuos, perturbaciones, discontinuidades. Y atiende sobre todo a cómo se ensamblan y se pueden desensamblar las lógicas y coordenadas de sentido que marcan comprensiones habituales o hegemónicas de lo real, para desarraigar, en cierta medida, lo que se ha impuesto como presente.

Así, esta metodología supone que el campo social está estructurado —de manera no cerrada ni uniforme— en distintos arreglos, ensamblajes, o articulaciones de sentido y percepción. Por esto mismo, ella subraya que las sujeciones pueden ser desestabilizadas y modificadas por formas de experimentación y experiencias que las fracturan, rearticulan y desplazan (cfr. Quintana, 2020a: 76); porque importa dejar que lo posible pueda emerger en condiciones estabilizadas, que ya lo median de cierto modo, pero de las que en todo caso puede irrumpir como lo que no se podía prever, como lo inédito y no anticipable. De ahí que me resista a una hermenéutica de la sospecha, como la que despliega el crítico de la ideología, y a una comprensión poco conflictiva del campo social, como la que asume el académico racionalista. Los testimonios y enunciados que recogeré, las escenas que analizaré no son síntomas de mecanismos ocultos que hay que descifrar, ni enunciados que simplemente reflejen intereses utilitarios. Más bien los asumiré como producciones discursivas, articulaciones del sentido, configuraciones sensoriales que tienen efectos ma-

nifiestos, dependen de relaciones previas, las modifican y las crean. Se trata de ver qué sujetos aparecen allí, qué figuras se trazan, qué afectividades se movilizan, qué sedimentaciones se reiteran, qué relaciones se producen.

Además, una cartografía afectiva abandona un espacio de pensamiento dicotómico y sus oposiciones entre lo racional y lo irracional, lo objetivo y lo subjetivo, el adentro y el afuera, en cuanto que ellas impiden pensar la complejidad del mundo social y sus diversos ensamblajes. Una relacionalidad de todo con todo: de la naturaleza y la cultura; del cuerpo y el mundo social; de lo animal y lo humano; de lo material y lo virtual; de las temporalidades y sus heterocronías. Por esto, justamente, porque yo también estoy en este entramado de relaciones y condicionada por lo que me propongo pensar, no temo exponer mi voz, su localización y la manera en que esta se expresa desde afectaciones que me impulsan a este ejercicio de escritura. Asimismo, para hacer valer esta relacionalidad, creo resonancias e intersticios entre los distintos registros discursivos y estéticos que uso, de modo que puedan aparecer tensiones, fisuras, cruces de fuerzas afectivas, excesos —o franqueamientos de bordes—, allí donde parece imponerse la explicación reductiva y la ordenación totalizante, jerárquica o identificadora. Sin pretender el estilo rizomático de Deleuze y Guattari, tal vez sea una forma de atravesar la escritura argumentativa con aperturas que dejan emerger multiplicidades: malezas afectivas, que desbordan los conceptos y afectan la sensibilidad.¹⁶

¹⁶ No se trata aquí entonces de explicar los fenómenos sociales que me interesan, en el sentido de leerlos desde causas o razones que los hagan más inteligibles, desde una cierta racionalidad. Se trata de leerlos desde múltiples ángulos que exploren su complejidad y desborden las fronteras de lo que se había establecido en ellos como inteligible. Porque «hay multiplicidades que no cesan de desbordar las máquinas binarias y que no se dejan dicotomizar. [...] El rizoma es todo eso. Pensar en las cosas, entre las cosas [...]» (Deleuze, 1980: 32).