

DEMOCRACIA, POLÍTICA Y PODER
ENTREVISTA¹ A LAURA QUINTANA PORRAS²

1) Gabriel Moreno³: Hola Laura, buenas tardes, muchas gracias por aceptar la invitación a este diálogo. Te comento que he realizado siete preguntas. El primer bloque corresponde a preguntas más de corte teórico y el segundo apunta más a interrogantes de carácter coyuntural.

Una primera pregunta tiene que ver con la relación entre derecho, política y democracia. En algunos de tus artículos, estoy pensando, por ejemplo, en «Un derecho que no es un derecho», comprendes esta relación entre derecho, política y democracia a partir de las posibilidades de transformación social que abren las movilizaciones populares. Tú estás aquí reflexionando específicamente sobre los procesos que se dieron en Colombia con «El Congreso de los Pueblos» y La Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Aquí estos movimientos ponen en cuestión ordenes sociales ya constituidos y que generan exclusiones de diverso tipo, incluso la muerte. Y estos cuestionamientos, esta conformación de nuevos derechos y formas de organización en común exceden el campo

1 Esta entrevista fue realizada en marzo del 2021.

2 Laura Quintana Porras es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia. Directora del Departamento de Filosofía de la misma universidad. Últimas publicaciones *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder, 2021; *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Ranciere*. Barcelona: Herder, 2020. Otras publicaciones en: <https://uniandes.academia.edu/LauraQuintana>

3 Magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes (Bogotá- Colombia). Licenciado en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Lima-Perú), diploma en Interculturalidad y pueblos indígenas por la misma universidad. Actualmente, doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina). Es parte del comité editorial de *Antagonismos. Revista de Teoría Política*.

de lo pre-establecido, de lo ya instituido. Aquí tú presentas, a partir de un diálogo con Rancière otra visión de la democracia, no meramente institucionalista, sino como un proceso político conflictivo que re-organiza el tejido social y que hace emerger nuevos derechos. Haces una diferencia entre derechos ya constituidos y derechos que emergen en el conflicto político. Entonces, aquí como una cuestión introductoria te pregunto sobre relación entre derecho, política, y democracia que se diferencia de una visión de democracia más institucionalista.

Laura Quintana: Bueno sí, a mí me gustaría enmarcar este tipo de intervenciones con trabajos más recientes porque uno habla desde lo que piensa en la contemporaneidad. Me interesó intervenir en momentos precedentes sobre esta cuestión del derecho porque notaba que en la teoría crítica había una insistencia muy enfática, impulsada por ciertas lecturas de Benjamin, pasadas por el filtro de Agamben y otros, de pensar solo la violencia de la ley, de la ley incluso ejercida como derecho. Entonces me pareció interesante evidentemente reconocer esa violencia del derecho sobre todo en su cara de ley, de marco legal que exige ciertos comportamientos de los sujetos. Me interesó también pensar esos usos de la violencia, con Benjamin, la violencia que pone derecho y el derecho que usa de la violencia para defenderse, para defender su legitimidad. Pero sentía que ese solo énfasis en la violencia de la ley perdía de vista esos usos políticos del derecho que han nutrido a los movimientos emancipatorios, así como se han servido y han dado vida a los usos más vitales, a las apropiaciones, a los modos más vitales de la democracia. Entonces, me interesó pensar esta lectura más constructiva del derecho, más política de este y en Rancière encontré un buen aliado que, en «Who is the Subject of the Rights of Man?», se distancia de aproximaciones como las de Agamben y también de una lectura más común de Marx en *La cuestión judía*. Para mostrar que, entrando en diálogo con autores como Lefort y Balibar, los derechos humanos han permitido configurar un vocabulario político que a su vez ha permitido instituciones. Los derechos también son marcos que crean relaciones y no solo marcos que ordenan la vida. Entonces, me interesó pensar esa función relacional y creativa de los derechos y eso va de la mano con una visión más experimentadora, mucho más relacional de las instituciones populares y estatales porque, en esa teoría crítica que insistía

solo en la violencia de la ley, veía que también se perdía de vista una visión más compleja, quizás dialéctica en un sentido de tensión que no se resuelve, de la institución. Y me parecía que a veces se tendía a pensar la emancipación política como desvinculada de la dimensión de la institución. Entonces, a mí me interesaba pensar la acción política, como emancipadora, autónoma en el sentido que puede mostrar mucho más de lo recogido y puede conseguir mucho más de lo recogido de los órdenes institucionales estatales, siempre los excede, hay una dimensión del exceso. Ese exceso tiene que ver con esa cierta autonomía. Pero, por otro lado, me interesaba mostrar que la acción emancipatoria no solo crea instituciones, sino que también se sirve de instituciones para poder formular sus demandas, sus orientaciones, sus sentidos. Entonces esa visión del derecho tiene que ver con una mirada más compleja de las instituciones y la democracia que está ahí en juego. A mí me interesó en ese tipo de textos y en otros servirme de la democracia de Rancière, pero no quedarme solo ahí porque él llega hasta cierto punto, da claves para pensar ciertas cosas, pero no todas, y en este libro que es más reciente, *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Rancière*, me sirvo también de las reflexiones de Balibar, un autor que ha pensado un poco más la dimensión de la institución. Rancière piensa una dimensión de la democracia que a mí me interesa: la dimensión de la autonomía política, del poder popular, de las instituciones populares, de la igualdad que siempre está en juego en las reivindicaciones democráticas.

A mí me parece que Rancière, a contrapelo de algunas lecturas sobre su pensamiento que son simplificadoras, insiste en que esa democracia, que es el poder del pueblo, se sirve también de instituciones establecidas y crea nuevas instituciones. Es decir, sí hay una reflexión de la institución en Rancière, pero él no despliega tanto su pensamiento para pensar cómo podrían ser, por ejemplo, unas instituciones emancipatorias; sin embargo, sí se podrían dar, da algunas pistas. Yo recojo alguna de esas pistas y las elaboro mucho más. Eso, por ejemplo, lo hago en el capítulo cinco de *Política de los cuerpos*. Pero Rancière no elabora tanto sobre eso, por eso tengo que hacer uso de otras reflexiones como las de Balibar. A partir de eso, pienso un poco más cómo podrían tejerse instituciones que puedan atender al conflicto social que es irreductible y que también permitan crear formas de relación, que tienen que ver con la cuestión de

lo común. Esto es importante sobre todo en un mundo tan privatizado como habitamos hoy en día

2) Gabriel: Esto me lleva a una segunda pregunta y es la recuperación de la categoría institución para pensar la política y la democracia. Ya en un capítulo sobre Rancière en tu libro *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière* problematizas algunos lugares comunes sobre el pensamiento político del filósofo francés que establecen una división tajante, por decirlo de alguna manera, entre la política como momento contingente que abre la posibilidad de emergencia de nuevos sujetos, pero que no generan instituciones a largo plazo y la policía como ese orden cerrado que genera sujeciones. Tú problematizas esto y mencionas que la cosa es más compleja porque no hay una división rígida entre este proceso político que remueve lo instituido y lo propiamente pre-instituido. Me gustaría que podamos ahora hablar sobre estos procesos de instituciones populares o instituciones de lo común, más adelante te preguntaré específicamente sobre esta categoría. A propósito, por ejemplo, de organizaciones populares como Las casitas Bíblicas que reflexionas sobre ellas junto a Carlos Manrique en «Del ir y venir entre el texto y la vida. Avatares filosóficos en un barrio popular de Bogotá». Luego también quiero ir sobre la cuestión metodológica.

Laura: Bueno sí, me gustaría vincular este tipo de preguntas más puntuales con apuestas generales, porque creo que puede tener un poco más de sentido. Digamos que la cuestión de la institución es crucial porque toda la vida social está *trabada*, constituida, configurada por instituciones. El lenguaje es una institución, la familia también. A veces cuando se habla de institución, únicamente se menciona a las instituciones estatales, pero a mí me interesa pensar cómo la vida se instituye; es decir, se va produciendo a partir de prácticas que van creando este tipo de configuraciones más establecidas y que ordenan la vida social creando un sin número de relaciones. Digo esto porque me interesa trabajar cada vez más desde lo que he llamado, sirviéndome de otras aproximaciones, una metodología *estético política*. Por eso, para mí se volvió tan importante el pensamiento de Rancière, ya que esta metodología insiste en pensar en los juegos de relaciones que configuran el campo de lo social y que el mundo social está configurado por ensamblajes que son heterogéneos

y, por ende, pueden dar lugar a conflictos. En esos ensamblajes evidentemente están en juego una multiplicidad de instituciones que también son conflictuales y heterogéneas. A veces siento que se pierde de vista esa heterogeneidad cuando se habla de las instituciones.

Y esas instituciones heterogéneas pues configuran también a quienes somos como sujetos. Esto es algo que ha reconocido desde hace tiempo un pensamiento como el de Nietzsche, y retoman las reflexiones de Foucault y Deleuze. Me interesa pensar esa producción de los sujetos en instituciones, y cómo en esa producción de los sujetos están en juego formas de poder que no saturan por completo el campo de experiencia, sino que dejan márgenes, resquicios, aperturas, espaciamentos, en donde los sujetos pueden trazar caminos de transformación. Entonces me interesa pensar cómo de un mundo social que está muy tupido, determinado de un sin número de relaciones, pueden emerger espacios de transformación en donde esas relaciones se fracturan. Por ello, el mundo social no está codificado por completo y es bastante indeterminado. Ese es el primer punto que me interesa acentuar cuando se trata de pensar en las instituciones. Me interesa también pensar entonces la productividad de instituciones para crear formas de dominación, de sujeción, pero también cómo a partir de ellas se pueden producir reconfiguraciones que intenten pensar a partir de ese vocabulario de la torsión, de la reversión; es decir, se pueden producir experimentaciones políticas que se sirvan de las instituciones, de las instituciones estatales, de derechos, de prácticas discursivas, pero también de formas de saber para a partir de eso, crear otras cosas. Me interesa crear una teoría crítica que acentúa una experimentación política, cómo esa experimentación política se nutre de un campo institucional, de derechos, pero también del encuentro con textos literarios, con imágenes. Me interesa pensar ese cruce entre vocabulario y prácticas diversas y pensar que en ese cruce emergen las experimentaciones políticas. Porque, a veces, se ve una visión muy dicotómica del campo social, entonces se piensa que, por un lado, está la dominación y por el otro, la liberación, y en ocasiones se introduce el pensamiento de Rancière en esas dicotomías y se piensa que por un lado está el campo de la política y por el otro el campo de la policía. Lo que me interesó pensar es cómo policía y política son lógicas que articulan un campo social, pero no son las únicas lógicas, ni quisiera para Ran-

cière, pero más allá de él, a mi modo de ver no son las únicas lógicas, pero sí indican unas lógicas que están presentes en el campo social. En el sentido en que hay estructuras de sentido, hay prácticas que tienden a buscar siempre la ordenación, la identificación, la subordinación de los sujetos, y hay prácticas que tienen más la tendencia a desquebrajar esos ordenamientos, esas identificaciones para producir espacios en donde pueda verificarse la igualdad de las personas. Por eso me interesó justamente acentuar, por ejemplo, cómo esas lógicas se cruzan. Así también, cómo las prácticas políticas de reivindicar la igualdad se sirven en todo caso también de ordenaciones establecidas para renombrarlas, *torsionarlas*, hacer algo con ellas. Pensar en la torsión es más el vocabulario de la experimentación y la torsión, que el vocabulario de una liberación por fuera de la sujeción y acción. El texto que trabajamos con Carlos acentúa cómo las personas se valen de textos bíblicos que si bien han apoyado múltiples sujeciones en nuestro caso dieron sentido a su transformación vital, encontraron posibilidades de dislocación, de esta forma trastocan sentidos fijados del vocabulario bíblico mismo y de las formas vida. Sin embargo, hay múltiples ejemplos a los que uno podría apelar, yo creo que algunos conceptos que están en la Constitución de 1991 también han operado para fijar a los sujetos por ejemplo étnicamente como indígena, afro y producir también la clasificación y la subordinación de los sujetos y esas formas de despolitización que simplemente los ven en términos multiculturales, pero a su vez hay movimientos que usan todo eso para crear reivindicaciones sociales más amplias en donde lo étnico también se vuelve, como un motivo para poder producir un lugar en el mundo y construir convergencias en común con otros actores y para romper esas clasificaciones étnicas que a veces produce ese vocabulario multicultural.

¿No sé si deje de responder algo que te interesa?

3) Gabriel: Gracias. Algo que me interesaba es este panorama amplio, pensado en la institución de manera mucho más compleja, y no digamos en una cuestión dicotómica, más bien es un terreno complejo en donde también se generan otros espacios dentro de lo instituido, después quisiera que regresemos a este tema.

Quiero continuar con este grupo de interrogantes más teóricas, si se quiere, con una pregunta en torno a la metodología que me viene a partir de un artículo que escribiste junto con Pablo Jaramillo y Alhena Caicedo. Este es un poco una discusión sobre un proyecto colectivo «Movimientos sociales y construcción de lo común en Colombia hoy». Ustedes aquí tienen una propuesta metodológica que abre un terreno para que se produzcan intercambios entre los propios movimientos sociales y los investigadores. Los propios investigadores no serían figuras externas, sino que de alguna manera también colaboran con los movimientos sociales en sus estrategias. El sujeto mismo no será re-victimizado, sino deja ver un sujeto político capaz de acción, de desplazamiento de un lugar pre-fijado. Me gustaría que podamos conversar sobre esta cuestión metodológica que no solo es epistemológica, sino diría ética y política en tanto asume una dimensión democrática de entrada.

Laura: Pues digamos este es un proyecto que dio lugar a este artículo. Lo hicimos con antropólogos, filósofos en dos lugares de Colombia, pero particularmente en el norte del Cauca, en Suárez. En ese artículo recogimos el trabajo que cada uno venía haciendo, pero, también quisimos hacerlo en común y básicamente en el texto están en juego muchas apuestas que nos interesaron como grupo, así como con el trabajo que vengo haciendo. Por un lado, y fue algo que olvidé mencionar cuando hablamos de lo institucional, en ese artículo aparece una dimensión que es que es muy importante y es la dimensión afectiva. Toda la reflexión sobre los afectos es importante para mí, y está muy presente en este artículo que mencionas. Por afectos entendemos justamente el efecto corporal que produce instituciones, los afectos son efectos de relaciones que se dan entre sujetos, y son también los efectos que tienen las instituciones sobre los comportamientos de las personas. Nos interesó trazar lo común como algo que emerge en interrelación, como efectos que tienen las instituciones sobre el comportamiento de las personas. Lo común no es una sustancia, no es una esencia, no es algo dado, sino que lo común se produce en las interacciones entre los sujetos, en medio de baches, transiciones, distorsiones, desfases que también nos interesó ir rastreando.

Nosotros cuando empezamos el proyecto estábamos buscando cartografiar un vocabulario en común que emergía entre diferentes movimientos sociales en Colombia. A partir de unos diálogos que llevamos

con varios movimientos del país: movimientos campesinos, rurales, afro, mujeres, urbanos. También hicimos un evento muy grande con diferentes movimientos e intentamos que ellos se pronunciaran sobre conceptos clave para la movilización en Colombia: paz, resistencia, conflicto territorio. Luego intentamos pensar cómo articular las reflexiones en común que los movimientos tenían sobre este vocabulario. El proyecto se llamaba al comienzo «Hacia un vocabulario de lo común», luego nos dimos cuenta que todas las metodologías que intentamos pensar naufragaban y que entonces no debíamos intentar como una especie de visualización de ese vocabulario, sino que debíamos centrarnos en unos lugares de producción política y escogimos situarnos en Suárez, ya que ahí había estaban dándose unos procesos de diálogo intercultural entre comunidades indígenas afro y campesina, y pensar más bien la producción de lo común a partir de unos procesos de articulación, composición, traducción que nos interesó ir persiguiendo a un nivel estético-político. También para situar allí esto que te mencioné hace un momento: los baches, las brechas, los desfases, y tratar de situar ahí estas formas de negociación continua que se dan en la producción de lo común. Y también los afectos que son una producción inestable, y que a veces está como resbalando y puede fracasar. Entonces, en ese artículo nos interesó pensar en las *diferencias* como estético-políticas que tienen que ver a veces con conflictos que emergen en las formas de interpretación de los mundos, pero como conflictos negociables. También, reflexionamos sobre el documental que dirigió Gerrit Stollbrock que se llama *El sueño de Benicio* y que tiene que ver con este proyecto de integración interétnica que estuvo muy atravesado por el conflicto, por la posibilidad del fracaso, pero también que tuvo unos proyectos comunes que nos interesó en esa reflexión.

4) **Gabriel:** Quisiera darle otra vuelta a la cuestión de lo institucional y pensarlo ahora en relación con el Estado. Sabemos que el Estado no es una unidad compacta, un orden perfectamente delimitado, sino que se juegan varias lógicas en sus procesos de institución, algunas de ellas contradictorias. En un artículo que escribes con Anders Fjels, me refiero a «Reinstitucionalización, formas de vida y acciones igualitarias: reinventiones de lo común hoy contra el capitalismo neoliberal», intro-

duces la categoría de lo común, la institución de lo común. Me parece que aquí tú estás pensando las instituciones de lo común como abiertas, expuestas al cambio, al conflicto y a la reconfiguración, que no agote la heterogeneidad que produce lo común. ¿Hay posibilidades de pensar estas instituciones de lo común como instituciones de mayor escala, podríamos pensar en Estados de lo común, no sé si la categoría pueda ser adecuada y más aún pensar en formas internacionales de organización que se encuentren en este registro? ¿Hay la posibilidad de un encuentro en tensión entre lo común y el Estado? Y ¿qué podría abrir esas tensiones para la democracia? Esto te lo pregunto pensando en un capítulo de *Política de los cuerpos* donde aboradas la cuestión de la institución problematizando dos visiones opuestas una estado-céntrica y otra meramente anti-institucionalista.

Laura: Bueno, yo nunca quiero modelar lo político, entonces, me abstengo de producir una teoría general sobre cómo debe ser el Estado y sobre qué tipo de Estado deberíamos tener. Todas esas reflexiones que he producido se basan en observaciones, prácticas que me parece muy interesantes y también en una composición entre esas observaciones, conceptos que me parece iluminan experiencias del presente, como un diálogo de ida y vuelta entre experiencia y concepto, y conceptos y experiencias. En ese diálogo me he dado cuenta de que a veces se cae en unas dicotomías problemáticas. Tú ya mencionaste un poco el asunto, esa dicotomía entre visiones que solo piensan, que digamos, la transformación del mundo tiene que ver con prácticas y estructuras estatales que son muy estado céntricas y, por otro lado, visiones que se vuelven anti-estatalistas, sino anarquistas como reiterando al Estado como un lugar sujeción y dominación. Me interesa ir más allá de esa posición para pensar que evidentemente la transformación del mundo requiere la transformación de prácticas estatales porque el Estado está muy presente en el mundo que somos y creo que la transformación del mundo requiere de la transformación de estructuras que han compuesto lo que vale hoy en día como mundo. Ahí ha estado evidentemente muy presente el Estado con sus estructuras. Entonces, me parecen fundamentales las instituciones estatales mucho más expuestas al conflicto social y también capaces de articular procesos de conformación de lo común. Pero aquí caben varias aclaraciones, por un lado, ha sido muy difícil crear

instituciones estatales que no se protejan contra el conflicto, pues como es sabido y ha aparecido en muchos lugares de reflexión, por ejemplo, en la obra de Hannah Arendt, una vez la revolución resulta victoriosa lo primero que hace es protegerse contra nuevas revoluciones y contra nuevas transformaciones del mundo social. Entonces, las instituciones estatales se han protegido siempre contra la aparición del conflicto. Creo pues, que no puede haber realmente democracia como una institución que reivindique el poder popular, sino hay el reconocimiento de que ese poder siempre es dividido, de que ese poder siempre queda capturado en formas de marginalización y de exclusión, y que deben ser confrontadas y, por ende, toda institución por más que sea la más igualitaria pensable, produce daños sociales, produce desigualdades, produce violencias y, por ende, puede ser contestada. Entonces me parece crucial pensar eso: cómo podemos construir instituciones estatales que dejen aparecer el conflicto y tratarlo, sin querer neutralizarlo. Creo que las peores violencias tienen que ver con la neutralización del conflicto.

Instituciones que, por ejemplo, puedan surgir de abajo hacia arriba y no tanto de arriba hacia abajo, que articulen y permitan la articulación de poderes locales, que puedan encontrar un lugar de intervención y participación, y por eso mismo esas instituciones estatales más abiertas al conflicto tendría que estar más vinculadas a la cuestión de lo común. La paradoja de lo común surge al igual que la paradoja del conflicto: una vez la revolución ha vencido formas de decisión y de gobierno que tienden siempre a representar de arriba hacia abajo tienden a instalar comités de ordenamiento, de ejecución, de decisión que pierden de vista el poder de la gente que lleva acabo la revolución. Hannah Arendt lo señalaba y mostraba, por ejemplo, como la institución de los soviets sí reconocía ese poder popular e intentaba organizarlo; sin embargo, la Revolución Rusa acabó con los soviets porque veía ahí un peligro para la configuración de un poder ordenador. Creo que lo común tiene que ver con permitir a la gente, que es afectada por distintas políticas y decisiones gubernamentales, tome parte y decida.

Lo común se produce allí, no solo simplemente repartiendo, «esto va a ser lo común para todos de ahora en adelante», sino más bien permitiendo que las personas tengan incidencia sobre decisiones que les afectan y, por ende, tiene que ver con un cierto poder de decisión popu-

lar que las instituciones preocupadas por la construcción de lo común deberían posibilitar. Por eso, en muchos movimientos sociales contemporáneos que quieren resistirse a lo que hoy en día se ha configurado y lo que muchos denominan como un Estado neoliberal, enfatizan en que hay que producir, esto es configuraciones estatales que vuelvan a otorgar un poder de decisión e intervención al ciudadano del común. Porque hoy en día vivimos en estados neoliberales en donde el poder lo tienen las corporaciones y las legislaciones, las decisiones ejecutivas, incluso las judiciales están todas subordinadas a proteger los intereses de los grandes capitales. Por eso, esta insistencia en lo común, en muchas iniciativas contemporáneas, no solo académicas sino militantes, que es lo que está un poco presente en el texto que tú mencionabas.

Me interesa pensar cómo lo común se vuelve un vocabulario de resistencia frente a esa captura del Estado por parte de las corporaciones y frente a esos estados neoliberales que reducen lo público simplemente a un ordenamiento de los intereses del capital o a un estado policial pues que permite garantizar condiciones *secutirarias* para que puedan funcionar los flujos del capital. Entonces, frente a eso se reivindica el vocabulario de lo común, pero para ser común debe reivindicar formas radicales de democracia. Entonces, yo creo que sí es importante apostarle a instituciones estatales más con una democracia radical y más comprometidas con una desprivatización del mundo.

No creo que haya instituciones estatales que puedan producir lo común justamente porque lo común es un lugar contestado y aunque las instituciones estatales se organicen de la manera más igualitaria posible siempre hay lugares no reconocidos, así como la producción de lo no común, quienes se sientan excluidos. Por ende, siempre tiene que haber el lugar para la aparición de conflicto. Entonces, reconocer que puede a ver instituciones estatales conflictuales y más productoras es también reconocer que hay un exceso a las instituciones estatales que ellas nunca pueden cubrir todo el campo de acción, que tienen que haber lugares autónomos con respecto a los lugares estatales y que hay una tensión irresoluble entre instituciones estatales y prácticas emancipatorias. Eso no quiere decir que las prácticas emancipatorias no se sirvan de las instituciones estatales, eso quiere decir que siempre hay algo que queda sin representar, que siempre hay problemas que pueden ser reconocidos,

que siempre hay sujetos que quedan mal nombrados, etcétera. Entonces, me parece también crucial insistir en esa tensión

5) Gabriel: Algo que he podido notar es que en tus escritos la palabra pueblo va perdiendo cierto peso y no sé si es reemplazada por lo común. Tengo esta impresión. Encuentras una diferencia entre estas dos categorías. ¿Piensas que el pueblo no es una categoría que permite pensar otras formas de acción política que lo común sí puede?

Laura: Pues a mí parece que la figura de lo popular y el pueblo es muy importante, aunque hablo más de las figuras de lo popular. Porque a veces la palabra pueblo en sustantivo enmascara la tensión, división y conflicto que siempre se dan en todas las figuras de lo popular. Entonces, a mí sí me interesa las figuras de lo popular, los movimientos populares, las prácticas colectivas que emergen del mundo popular, los afectos que están presentes en la cotidianidad de cada uno de nosotros como sujetos. Entonces, se puede complejizar el campo social y no reducirlo a categorías que se tornan abstractas y que pueden, a veces, tener un sentido de lenguaje militante. Entiendo que en esos movimientos se genera un conflicto importante en momentos de decisión política y electoral. Pero, cada vez me interesa pensar más la complejidad social y cómo hay diferentes articulaciones y construcciones de lo popular en donde puede emerger lo común, sí, pero, atado con esa composición que puede surgir en lenguajes populares, en prácticas colectivas populares. Es decir, el mundo popular para mí sigue siendo fundamental, pero pues ese pueblo se descubre como una figura contraria de las políticas de la identidad, que subrayan en la multiplicidad de una manera muy *identitarista*, muy fijada, muy poco creativa, muy poco política. Me interesa pensar la multiplicidad como política, como multiplicidad que trabaja en composiciones colectivas, que pueden devenir también comunes en la medida en que articulen allí demandas que puedan implicar una reorganización del mundo. Pero, hemos llegado a pensar ciertas cosas, por qué se instalan ciertos modos de afectividad, por qué ciertos cambios institucionales nos cuestan tanto. Me interesa pensar en la afectiva reactiva que a veces uno encuentra en algunos sectores populares, en clases medias, pero también en clases que han sufrido más la precariedad y cómo eso trae a veces de *impermeabilización* frente a la aparición del conflicto o a veces

trae la necesidad de construir reivindicaciones con otros, y me interesa más bien explorar el campo social como un campo de experimentación en donde están composiciones muy diferentes.

6) Gabriel: Laura, han aparecido nuevos movimientos sociales en medio de la pandemia. En Perú como en Colombia había ya movimientos sociales antes de la pandemia: en el Perú movimientos, por ejemplo, contra la corrupción por todo el caso de Odebrecht, también movimientos indígenas, en Colombia por mencionar un caso que tuvo resonancias fue el Paro Nacional, el 21 N del 2019. Sin embargo, han emergido también movimientos sociales en medio de la pandemia. En el Perú entran en escena nuevos actores encabezados principalmente por jóvenes a partir de la indignación frente al Congreso, visto como un actor corrupto, también movimientos de trabajadores no sindicalizados provenientes de las agroexportadoras. En Colombia también han surgido movilizaciones juveniles por temas como la impunidad, la violencia policial, pero también se han reactivado movimientos como la Minga. Todo esto a partir de la mitad del 2020 para adelante, en medio de una pandemia atravesada por desempleo, crisis sanitaria, cuarentenas, toques de queda, estados de emergencia: dimensiones que precarizan la vida social y restringen libertades políticas. ¿Piensas que se necesita nuevas reflexiones para estos otros procesos políticos que surgen en esta coyuntura o nos basta con nuestras anteriores teorizaciones? O, en todo caso, ¿qué posibilidades ofrecen las anteriores reflexiones sobre la política y qué límites pueden surgir en relación con estos procesos?

Laura: Sí, yo creo que obviamente la pandemia transformó nuestro mundo, de maneras que aún no podemos prever, y a mí me interesa abrirme a ese acontecimiento, y no solamente derivar lo que podemos hacer de lo que ya hacíamos. Esto ha sido el gesto de muchos filósofos, que simplemente han leído la pandemia con sus anteriores marcos de referencia. Sin embargo, sí creo que la pandemia radicalizó y como que cristalizó los elementos que ya tenían una fuerza tremenda en el mundo que habitamos. Pues la pandemia cómo emerge, cómo se produce. Sabemos que este tipo de pandemias tienen que ver también con daños

que se están produciendo en las relaciones ecosistémicas y con formas de producción extensiva que afectan mucho los entramados vitales. Entonces me parece clave insistir que la pandemia es producida y tiene que ver con el mundo del capitalismo que habitamos que es un mundo extensivo, expansivo en donde justamente se han privilegiado la acumulación frente a la sostenibilidad de muchas formas de vida que interactúan entre sí, ese es un primer punto.

Un segundo punto, la pandemia tuvo que ver con el desmantelamiento de condiciones de bienestar y marcos sociales que protegen la vida de las personas, y que en sociedades como las nuestras, la peruana y la colombiana, nunca han podido emerger del todo. El estado de protección social, como lo llamamos en Colombia, que está garantizado por la Constitución de 1991, siempre ha sido una promesa mal cumplida, nunca hemos gozado de garantías sociales de salud pública. Entonces, la crisis que se dio con la pandemia que se vive porque no ha acabado también tuvo que ver con el desmantelamiento o el bloqueo que se ha dado con los estados neoliberales. Justamente por la hegemonía del neoliberalismo no se da un espacio público vigoroso, tanto a nivel de la salud pública, como a nivel de la protección social, por ejemplo, para garantizar mínimos vitales. Entonces, esos efectos también tienen que ver con eso.

En tercer lugar, la crisis también se ha manejado de una manera tal que se protegieron los grandes capitales sobre la vida de las personas. Está estudiado que cuando se preveía esta pandemia no se llevaron a cabo las medidas del caso porque importó más proteger las interacciones de los negocios y el flujo de capitales frente a la seguridad de las personas. Creo que esos tres puntos ponen de manifiesto condiciones del mundo que habitamos que tienen que ver con la hegemonía del neoliberalismo y creo que en esas condiciones la pandemia tuvo peores efectos. Y creo que los movimientos pre-pandemia ya estaban confrontando esas políticas *neoliberalizadoras*. Lo que pasó en el 21 N y siguientes en Colombia tenía que ver con un malestar contra un gobierno cada vez más ilegítimo como el gobierno de Duque, que es esta guerra tremenda que estaba acentuando políticas *neoliberalizadoras*, con una serie de propuestas de reforma laboral y pensional que afectaban la vida de la gente. En Chile, también se dieron protestas de ese tipo contra esas políticas. Creo

que los movimientos que se han dado ya en pandemia evidentemente, enfatizan mucho más contra eso, pero, desde apuestas a veces mucho más reducidas, más minimalistas porque la gente está sufriendo hambre, la gente está muriendo. Entonces, creo que las protestas en medio de la pandemia son protestas por la vida contra la agudizada precarización y contra las formas de completa desprotección social que tienen a la gente al borde del abismo y al borde de perecer. Entonces, creo que, como se ve, vivimos una agudización de condiciones que ya se daban en el mundo y que la pandemia también puso de manifiesto y, por ende, yo sí creo que una de las conclusiones de todo esto que estamos viviendo es justamente una evidente necesidad de problematizar esas políticas neoliberales, esas políticas extractivas, esas políticas devastadoras con los cuerpos y con la naturaleza que nos tienen en la actual condición. Creo que los movimientos sociales se articularán de esa manera. Cada vez más la cuestión ecosistémica se va a volver más importante y pensar en términos de una ecología política amplia, un poco en el decir de Isabelle Stengers, que tiene en cuenta pues evidentemente toda la complejidad de relaciones que siempre están en juego. Esto último me interesa mucho en mi trabajo más reciente, pensar que los afectos que hemos cultivado se han tornado terriblemente destructivos con las relaciones entre los cuerpos humanos, pero, también con los no humanos y con el ambiente. Y por ende, hay toda una revolución sensible que llevar a cabo que tiene que ver con transformar esas afectividades, esas relaciones y pensar en instituciones ecológico-políticas más sostenibles.

7) **Gabriel:** Gracias Laura, justo has entrado a la última pregunta que tengo, que tiene que ver con afectos y con lo que estás trabajando ahora. Como me comentaste, estás muy interesada en el tema de los afectos. Esto es algo que vienes trabajando hace un tiempo y tienes entre manos también un libro nuevo sobre esto⁴. He escuchado en alguna de tus intervenciones mencionar la categoría de afectos inmunitarios, como afectos que, de alguna manera, pretenden inhabilitar las capacidades políticas. Yo estoy pensando en el Perú donde, desde mi punto de vista, la gestión de la pandemia⁵ tuvo como elemento central cargar so-

4 El libro al que se hace referencia es *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad* (2021).

5 Hago referencia a la gestión de la pandemia realizada en el 2020.

bre los hombros del individuo toda la responsabilidad sobre su cuidado. La otra cara de la moneda era la culpa. Es decir que si se enfermaba por el Covid-19 era por culpa suya por no haber cumplido con los lineamientos del gobierno. Esto no deja ver por un lado las grandes deudas en cuanto a derechos sociales, no todos pueden hacer una cuarentena sin pasar hambre y por otro lado que la cuestión del cuidado pueda ser pensada de manera colectiva. Me gustaría que puedas comentar algo sobre estas dinámicas de los afectos inmunitarios y qué afectos inmunitarios tú detectas en Colombia en esta coyuntura de pandemia, cómo trabajan y qué efectos tienen sobre los procesos de subjetivación.

Laura: Sí, digamos en *Política de los Cuerpos*, que es el libro precedente de *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*, hablaba de esas formas de estigmatización donde se fijan a ciertos otros como un peligro para mi existencia, por esto intento protegerme de ellos. Por ejemplo, en Colombia todo este vocabulario del “castrochavista”, bandolero, terrorista, el guerrillero como lenguaje estigmatizador o el depravado sexual para referirse a identidades sexuales alternativas, como formas de estigmatización, que son *protectivas*. Entonces, hablaba de afectos inmunitarios para aludir ese tipo de comportamientos que cerraban a los cuerpos en sus relaciones y en la manera como pueden justamente interactuar y construir apuestas en común que les permitan ver problemas que verdaderamente son estructurales y que no pasan por culpabilizar a otros sujetos, sino que pasan por problematizar estructuras que están en juego en el sufrimiento que sienten. Porque esas formas de estigmatización, pensemos, por ejemplo, cuando la gente en Colombia votó en contra del plebiscito por la paz, se dijo que ahora los guerrilleros iban a ser subsidiados y le iban a quitar una parte de sus derechos, entonces, pensemos que ahí se culpabiliza un actor social por el sufrimiento que la persona del común tiene, por la precariedad que sufre, en lugar de ver el problema global que está en juego, el problema relacional que tiene que ver con estructuras gubernamentales, coloniales pero, también neoliberales que afectan la vida de todos los ciudadanos del común.

Entonces, en la última investigación me interesó ahondar mucho más en eso. Al investigar mucho este vocabulario de la inmunidad encontré como una mayor complejidad y ahí se dio una casualidad de esas de la vida y es que yo estaba pensando en todo eso cuando llegó la

pandemia y entonces fue muy extraño estar pensado en afectos inhumanitarios cuando llego un virus que acentuaba todas esas medidas de inmunidad y eso hizo que me pusiera a leer también de biología y ahí explorar todo un lenguaje biológico muy interesante. Un poco, pero no tan desarrollado Esposito en su libro *Immunitas*. Luego encontré algo más desarrollado en el texto de una antropóloga que me gustó mucho, me refiero a Emily Martin que trabaja sobre los sistemas inmunitarios. Ella mostraba que, como ya lo señalaba Esposito en su libro, el lenguaje de la inmunidad viene de un lenguaje legal que luego se traslada a lo biológico y luego de lo biológico pasa de nuevo a lo social. Se producen unas traducciones, unos traslapes extraños, en esos traslapes se ha dado la hegemonía de un cierto lenguaje inmunológico militar en donde se habla de los agentes patógenos, los virus o los peligros sociales como si fueran cuerpos extraños que me amenazan y que hay que combatir. Ese vocabulario militar a veces se ha usado para leer la acción del COVID sobre uno: como un órgano que se pone en riesgo y entonces el cuerpo se defiende contra él activando todos los mecanismos de defensa y como si esos mecanismos de defensa fueran como ejércitos, ejércitos de anticuerpos que se alzan contra él y lo combaten. Todo ese vocabulario militar se trasladó a lo político y a veces vemos amenazas sociales en esos términos. Entonces, me interesó perseguir esa lógica inmunitaria militarista, cómo se activa y se hace muy fuerte. Hay un capítulo de este nuevo libro que destaca esas inflexiones inmunitarias del capitalismo y en donde el sujeto financiero siempre está detectando amenazas que apunta a contrarrestar. Esto también se encuentra en todo este vocabulario *securitario* que estudió muy bien Foucault cuando pensó en esos dispositivos de seguridad que, entre otras reacciones, hacen siempre estar muy a la defensiva respecto a lo propio, a la propiedad, e instalan unos afectos en donde el sujeto que ha ganado se defiende para preservar su propiedad y lo que le es propio y en donde también está en juego una configuración del deseo que marca a los sujetos como una falta que nunca se llena. En esa estructura del deseo como falta que también caracteriza al capitalismo como bien lo pusieron de manifiesto Deleuze y Guattari. Entonces, el libro explora esas configuraciones que lleva a que las personas establezcan al otro como esa amenaza que pone en juego mi integridad. Pero, investigando en biología y en reflexiones filosóficas que han apropiado nuevos lenguajes biológicos, me di cuenta que hay

otras lecturas del lenguaje inmunitario en donde no se trata tanto de ver al virus como una amenaza, en donde el cuerpo reacciona de manera militar, sino, en donde se piensa la inmunidad tanto biológica como social en términos relacionales y simbióticos. Entonces, me di cuenta de una lectura simbiótica de la inmunidad en donde vivimos todo el tiempo con bacterias y virus. Lo que pasa es que nunca pensamos en eso y, a veces, hay unos que nos hacen más daño, pero ese daño no tiene que ver con que el virus es malo, sino que tiene que ver con que se ha configurado una relación nociva, por relaciones con el entorno que se han perturbado. Y entonces, a mí me interesa pensar como hay afectos que de alguna manera reconocen esa relación simbiótica que tenemos unos con otros y que ponen en cuestión ese vocabulario de la estigmatización, de la *defensividad*, de la protección. Esto porque todo es mucho más relacional y mucho más simbiótico. Entonces, para completarlo porque tu pregunta apuntaba a eso, en la investigación trato distintas formas de resentimiento porque el resentimiento aparece como un afecto muy complejo. Algunas formas de resentimiento, como un afecto inmunitario en el primer sentido que tiende a simplificar el mundo, a estigmatizar, a identificar, a perseguir culpables a sentir todo el tiempo una falta que no se llena, a destruir relaciones y pienso que hay reversiones de ese resentimiento en formas de enardecimiento, de rabia que son también digamos fuertes. Apuntan a construir relaciones, a ver el mundo de manera más simbiótica, a establecer interacciones entre unos y otros que apuntan a transformar esas relaciones destructivas que han traído los afectos inmunitarios, entonces, va un poco en esa dirección. Y esas manifestaciones de rabia las percibo, por ejemplo, en algunos movimientos feministas en donde se ve muy claramente ese enardecimiento, pero también en manifestaciones como la minga en donde se ve también una indignación enardecida, pero que no apunta tanto a destruir el mundo, a culpabilizar actores, sino a transformar estructuras que han traído consigo la destrucción de los cuerpos y del planeta.