

## ARTÍCULOS

### Capitalismo e inmunidad\*

#### Capitalism and Immunity

LAURA QUINTANA

Universidad de los Andes, Bogotá

[lquintan@uniandes.edu.co](mailto:lquintan@uniandes.edu.co)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8731-1412>

**RESUMEN:** En su *best-seller* *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han sostuvo que el paradigma inmunitario no sería compatible con las formas de desterritorialización del capitalismo global. En este artículo argumento, contra Han, que el capitalismo que habitamos produce un sinnúmero de dispositivos inmunitarios, y no solo en época de pandemia. En particular, acentúo la dimensión afectiva de estos mecanismos, la configuración del deseo que generan. Al llevar a cabo esta reflexión destaco, en todo caso, la complejidad de lo inmunitario: pues este puede pensarse como sistema de defensa que activa formas de rechazo hacia lo extraño, identificado como riesgo para un cuerpo (individual y social) entendido de manera identitaria (lo que Han llama ‘paradigma inmunitario’). Pero también puede entenderse en términos simbióticos, desde estrategias de protección y cuidado, que no quedan atadas a la preservación de la frontera entre yo y no-yo, lo propio y lo impropio, sino que dependen de una comprensión relacional de la vida.

*Palabras clave:* capitalismo; inmunidad; afectos; deseo; vida.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Quintana, Laura (2021) “Capitalismo e inmunidad”. *Isegoría*, 65: e04. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.04>

**ABSTRACT:** In his best-seller *The Burnout Society*, Byung-Chul Han maintained that the immunological dispositive is not compatible with global capitalism. In this article, I argue, against Han, that the capitalism we inhabit produces countless immunological devices, and not just in times of pandemic. In particular, I emphasize the affective dimension of these mechanisms, the configuration of desire they generate. When carrying out this reflection, I highlight the complexity of immunity: since it can be considered a defense system that activates forms of rejection towards the strange, identified as a risk for a body (individual and social) assumed in an identitarian way (this is what Han calls the ‘immunological dispositive’). However, immunity can also be understood in symbiotically terms, as a system of protection and care strategies, not tied to preserving the border between self and not-self, the proper and the improper, but dependent on a relational understanding of life.

*Keywords:* Capitalism; Immunity; Affects; Desire; Life.

*Recibido:* 16 enero 2021. *Aceptado:* 25 junio 2021.

*Copyright:* © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

<sup>1</sup> En este artículo recojo consideraciones formuladas en mi último trabajo de investigación *Rabia: afectos, violencia, inmunidad*, publicado por editorial Herder en octubre de 2021.

Hoy en día, la sociedad incurre de manera progresiva en una constelación que se sustrae por completo del esquema de organización y resistencia inmunológicas. Se caracteriza por la desaparición de la otredad y la extrañeza. La otredad es la categoría fundamental de la inmunología. Cada reacción inmunológica es una reacción frente a la otredad. Pero en la actualidad, en lugar de esta, comparece la diferencia, que no produce ninguna reacción inmunitaria (Han, 2017, pp. 13-14).

En su *best-seller La sociedad del cansancio*, y en otras de sus difundidas intervenciones, Byung-Chul Han argumenta que el paradigma inmunitario, en el que han insistido, desde interpretaciones diferentes, filósofos como Esposito (2005), Derrida (2003) y Sloterdijk (2006), no sería compatible con las formas de desterritorialización del capitalismo contemporáneo (Han, 2017, p. 16).<sup>1</sup> Al hablar de un paradigma inmunitario Han se refiere a un esquema de “negatividad dialéctica”, para el cual se trata de defender lo propio, la identidad, de un otro que la penetra e intenta negarla. Este es un mecanismo de defensa conseguido a través de una “autoafirmación inmunológica” en la que se produce la negación de una negación. Una lógica que se puede extrapolar del campo biológico al político,<sup>2</sup> en movimientos de mutua retroalimen-

tación que producen reacciones, a veces, exacerbadamente defensivas. Para una tal lógica, lo otro, con respecto a una identidad social, se puede fijar como una amenaza que desencadena distintos dispositivos de seguridad. Entre estos se incluyen vallas, fronteras, identificaciones, regulaciones, en las que el extraño tiende a aparecer como un enemigo por reducir o eliminar. Son estrategias que apuntan a desarmar a lo otro de su peligrosidad o a neutralizarlo; es decir, hacerlo menos riesgoso y finalmente reintegrarlo, de modo que ya no valga realmente como alteridad.

Sin embargo, según Han, el capitalismo contemporáneo sería un sistema de *asimilación*, dominado por el afán de convertir todo a lo mismo, donde ya propiamente nada puede aparecer como una alteridad amenazante, dado que toda negatividad tendería a ser reducida a una misma positividad. Lo que tendríamos aquí sería entonces la “sobreabundancia de lo idéntico, el exceso de positividad” (Han, 2017, p. 19): un exceso de rendimiento, producción, y comunicación que deshabilitaría y volvería inaplicables las formas de negatividad inmunitarias. Por eso, según Han, “el agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la sobreabundancia tampoco son reacciones inmunológicas”, serían más bien formas de colapso por “sobrecalentamiento que tienen su origen en la sobreabundancia de lo idéntico” (Han, 2017, p. 23).<sup>3</sup>

Ya no estaríamos ante las polarizaciones amigo/enemigo; lo otro/lo mismo, adentro/afuera, sino ante una violencia de la positividad que es “saturativa” y no “privativa”; es decir, exhaustiva porque busca integrar todo en lo mismo, más

<sup>1</sup> Los planteamientos de Roberto Esposito en *Immunitas, Protección y negación de la vida* (2005) son sin duda un precedente filosófico importante de las reflexiones que propongo en este artículo. Pues su proyecto (que incluye también –en la trilogía biopolítica– *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, y *Bios. Biopolítica y filosofía*) aborda las implicaciones ético-políticas de un paradigma inmunitario defensivo y su reversión en uno expuesto a la alteridad de la vida. Y al hacerlo cuestiona las nociones de ‘pertenencia’ e ‘identidad’ y la idea de un sujeto soberano y propietario de sí, algo que también se desprenderá de mi argumentación. Sin embargo, en el abordaje que propongo en este texto, no me interesa retomar el trazado de un dispositivo inmunitario europeo y anglosajón propuesto por el filósofo italiano, en su lectura de una biopolítica negativa, ni los supuestos ontológicos que atraviesan su alternativa política, radicada en la idea de una biopolítica afirmativa; supuestos muy influenciados por las filosofías de Heidegger, Bataille y Jean-Luc Nancy. En este texto analizo fenómenos afectivos, desde un enfoque relacional, deudor de las filosofías vitalistas de Spinoza, Nietzsche, Deleuze y Guattari. Un enfoque que acentúa más que en un ser-común de los seres humanos, los ensamblajes, históricamente emergidos, e interacciones heterogéneas, que se dan entre cuerpos, tecnologías, espacios, y sus efectos sobre los modos de tener experiencia.

<sup>2</sup> En realidad, en esta proyección de lo biológico a lo político-social se juega una doble transposición, como bien ha mostrado Emily Martin (1994). Pues la lectura militar del sistema inmunitario, hoy en día problematizada en

la investigación biológica, ha desplegado ya metáforas y conceptos filosóficos y políticos como los de ‘identidad’, ‘invasión’, ‘enemidad’, ‘batalla’, que luego se trasladan del campo biológico al político-social (Mutsaer, 2016).

<sup>3</sup> De hecho, como destaca Mutsaer (2016, p. 113), desde una perspectiva biológica, este argumento de Han es problemático, “ya que nuestro sistema inmune ha demostrado ser esencial para el mantenimiento de nuestro sistema nervioso central”, sobre todo en un mundo en el que la presencia de infecciones virales, cada vez más fuertes y globales, se ha intensificado. Más aún, Han omite otra lectura del sistema inmunológico, la que de hecho resulta hoy en día más aceptada en la biología contemporánea. Una lectura que, como sugeriré más adelante, desestabiliza las fronteras entre el yo y el no yo, el adentro y el afuera (Mutsaer, 2016, p. 112). De modo que, cuando Han habla de “paradigma inmunitario” en realidad se está refiriendo a un paradigma obsoleto en la investigación biológica reciente. En todo caso, por cuánto obsoleto, este paradigma sigue teniendo múltiples efectos en el mundo social, algo que también Han pierde de vista.

que excluir a todo aquel que no corresponda con cierta identidad (Han, 2017, p. 22). Y así, en los términos más recientes del autor: “La represión a cargo de otros deja paso a la depresión, la explotación por otros deja paso a la auto-explotación [...]. En la sociedad del rendimiento uno guerrea sobre todo contra sí mismo” (Han, 2020). Una afirmación que resulta muy polémica, por decir lo menos, en complejos espacios del capitalismo, como el colombiano, o como el mexicano, donde las formas de auto-explotación bien pueden conjugarse con la explotación y represión de otros, para alimentar circuitos globales del capital;<sup>4</sup> o, para decirlo usando los términos de Han, donde la guerra contra sí mismo funciona al mismo tiempo que la guerra entre unos y otros.

En todo caso, cuando la pandemia “ataca”, como sucedió con el Covid-19, el despliegue de múltiples mecanismos inmunológicos es evidente, sobre todo leídos desde las versiones populares militaristas, pues muchos han identificado a este virus como “enemigo” y “amenaza”, y han comparado la crisis con una situación de guerra, que exigiría de la activación de todos los mecanismos de defensa en la unión consensual contra el enemigo común.<sup>5</sup> Y entonces ante esta situación, Han se ve obligado a desplegar algunos artificios argumentativos para llegar a afirmaciones como estas:

Pues bien, en medio de esta sociedad tan debilitada inmunológicamente a causa del capitalismo global irrumpe de pronto el virus. Llenos de pánico, volvemos a erigir umbrales inmunológicos y a cerrar fronteras. El enemigo ha vuelto. Ya no guerreamos contra nosotros mismos, sino contra el enemigo invisible que viene de fuera. El pánico desmedido en vista del virus es una reacción inmunitaria social, e incluso global, al nuevo enemigo. La reacción inmunitaria es tan violenta porque hemos vivido durante mucho tiempo en una sociedad sin enemigos, en una sociedad de la positividad, y ahora el virus se

percibe como un terror permanente (Han, 2020).

Han pierde de vista, así, los mecanismos inmunitarios que ya venían operando en el capitalismo contemporáneo antes de la pandemia. Por eso, para dar cuenta de cómo se agudizan con esta, tiene que recurrir a la tesis contra-intuitiva de la compensación, como si hubiéramos estado tan faltos de lógica inmunitaria que, cuando aparece la pandemia, recurriéramos a ella de una forma muy violenta, que delataría –en medio del pánico por el virus– cuán ausente habría estado. Pero es contra-intuitivo que en el mundo pre-pandemia la lógica inmunitaria haya estado ausente, si se piensa en muchos fenómenos globales, previos a la difusión del Covid-19.

Mostraré entonces, contra Han, que el capitalismo contemporáneo (que, en todo caso, es mucho menos homogéneo de lo que este autor asume)<sup>6</sup> produce un sinnúmero de dispositivos inmunitarios, y no solo en época de pandemia. En particular, argumentaré cómo estos dispositivos funcionan en sistemas de seguridad, que fijan la percepción de un riesgo, mientras van cerrando el campo de lo posible, y van produciendo proyecciones y asedios, cargados con la experiencia de una *falta* reiterada e insaciable, que se irradia en los cuerpos, con distintos efectos de subjetivación muy destructivos, también en un nivel ecológico-político. Pues los deseos de apropiar y consumir el mundo, impulsados por una carencia que nunca se llena, están destruyendo múltiples ecosistemas. En todo caso, al llevar a cabo estas reflexiones, no perderé de vista la complejidad de lo inmunitario: cómo puede pensarse como un sistema de defensa que activa formas de rechazo hacia lo extraño, identificado como riesgo para un cuerpo (individual y social) entendido de manera identitaria. Esta es la lógica que Han llama “paradigma inmunitario” y que mostraré operando en distintas prácticas del capitalismo que habitamos. Pero, hacia el final del artículo, sugeriré

<sup>4</sup> Como ha mostrado, por ejemplo, Sayak Valencia, con sus reflexiones sobre el “capitalismo gore” (Valencia, 2010).

<sup>5</sup> Trump, por ejemplo, hizo muchas declaraciones en redes y medios de comunicación al respecto. Un trino, como este, lo deja ver muy bien: “I want all Americans to understand: we are at war with an invisible enemy, but that enemy is no match for the spirit and resolve of the American people... It cannot overcome the dedication of our doctors, nurses and scientists – and it cannot beat the LOVE, PATRIOTISM and DETERMINATION of our citizens. Strong and United, WE WILL PREVAIL! Trump, Donald J. Post de Twitter. Marzo 22 de 2020, 11:14 a.m., URL: <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/1241760294776561667?s=21>, (consultado 31 de marzo de 2020).

<sup>6</sup> No puedo elaborar aquí sobre esta heterogeneidad del capitalismo contemporáneo que Han pierde de vista, pero ella puede manifestarse claramente cuando se considera que en el capitalismo global convergen prácticas y zonas “pericapitalistas”, caracterizadas por múltiples persistencias coloniales (de patronazgo, clientelismo, de violencia corporal, de desposesión territorial) (Tsing, 2015), técnicas disciplinarias y mecanismos de control difusos, atravesados por sutiles regulaciones del deseo, la descentralización del trabajo, la inseguridad y ciberización laboral, más cercanas a lo que se conoce como posfordismo.

otra manera de entender la inmunidad desde una comprensión relacional de la vida, que acentúa las estrategias de protección y cuidado, orientadas a dar lugar a otras formas de coexistencia y no a la preservación de un yo frente a un no-yo, de algo propio frente a lo impropio.<sup>7</sup>

### RETERRITORIALIZACIONES, DETECCIÓN DE AMENAZAS E IDENTIFICACIONES CONSENSUALES

Evidentemente en el mundo que habitamos no han desaparecido las fronteras que delimitan y defienden territorios. Al contrario, no han dejado de multiplicarse. Aunque la globalización funcione de manera desterritorializante con respecto a los flujos del capital, también opera a través de reterritorializaciones. Por ejemplo, ha sido bastante estudiado cómo, hoy en día, no han dejado de erigirse y defenderse fronteras entre los países a través de distintas prácticas estatales que regulan el flujo de las personas, desde consideraciones nacionales, raciales, pero sobre todo teniendo en cuenta la capacidad adquisitiva de los sujetos. Ciertamente, estas fronteras no tienen que ser pensadas como divisiones meramente defensivas de la soberanía de los Estados-nación, pero sí funcionan como barreras que hacen parte del paisaje de los flujos del capital, y permiten regular los movimientos entre los espacios entrelazados del norte y el sur global, y las interacciones entre sectores sociales marginalizados o mal integrados en las dinámicas del mercado.

Seguramente, hoy en día, los sujetos peligrosos y las amenazas de otros no responden simplemente a agentes que se puedan identificar como meramente foráneos, porque, por ejemplo, cuando se ha insistido en la amenaza terrorista, vinculada globalmente sobre todo con el islamismo radical, se ha visto que se trata muchas veces de nacionales estadounidenses o europeos radicalizados. Pero, en todo caso, no deja de perseguirse una amenaza, un factor de riesgo, que pone en peligro una identidad que se busca proteger, llámese degenerado sexual, terrorista, o inmigrante ilegal. Una afirmación del general Mark Milley (*Chair-*

*man of the Joint Chief* de EUA, bajo el gobierno Trump), realizada al inicio de la pandemia, dejó ver muy bien cómo pueden identificarse distintos registros de lo extraño, en tanto que enemigo amenazante frente al que hay que combatir: “Estamos en guerra con el Covid-19, estamos en guerra con los terroristas y estamos en guerra con los carteles de la droga”.<sup>8</sup>

Hoy en día, además, no dejan de construirse muros para reafirmar fronteras territoriales, aunque la soberanía nacional esté en erosión en el mundo del capitalismo global, como aduce Wendy Brown en su libro *Walled States* (2010). Según Brown, tales muros, como el construido entre Israel y Palestina, o el proyectado entre México y Estados Unidos que capitalizó tanto la candidatura de Trump, en 2016, e incidió en su victoria en la primera elección, no operan meramente como fronteras que prohíben y separan eficazmente, sino que reproducen “una imagen del poder soberano de cara a su disolución” (Brown, 2010, p. 24). Se trata de una “imagen” que busca separar un nosotros de un ellos, un afuera de un adentro, cuando justamente se ha tornado más difícil, e inviable, establecer estas separaciones deseadas (Brown, 2010, pp. 24-25). De ahí que, para Brown, estas fronteras operen sobre todo como *imágenes*, es decir, como producciones imaginativas que buscan reforzar un poder soberano en decadencia. De hecho, Brown muestra bien cómo estos muros resultan ineficaces para conseguir lo que se proponen, pues, “los inmigrantes, los contrabandistas y los terroristas no están ingresando a las naciones porque las fronteras terrestres sean laxas”, de modo que, “no se desaniman con las fortificaciones fronterizas, aunque sus actividades pueden ser redirigidas y transformadas por ellas” (Brown, 2010, p. 109). Más aún, allí donde se construyen muros, estos dan lugar a “zonas permanentes de conflicto violento e ilegalidad”, que agravan las agresiones y los problemas (Brown, 2010, pp. 111-112).

Dada esta evidente ineficacia, lo que hay que pensar es *el deseo por estos muros*, por qué se siguen anhelando, pese a que resultan contraproducentes para conseguir lo que se proponen. Esta es una pregunta que inquiere por las relaciones afectivas que estarían allí en juego.<sup>9</sup> Aunque Brown

<sup>7</sup> Como ya sugerí, desde una perspectiva relacional, el mundo social se entiende como constituido por múltiples relaciones (emergentes en las interacciones entre cuerpos, cosas, tecnologías), conectadas en arreglos, composiciones o ensamblajes también atravesados por la heterogeneidad. Al aludir a estos ensamblajes de interacciones, también destaco su afectividad, asumiendo, como Spinoza, que el afecto indica el efecto que un cuerpo produce sobre otro cuerpo.

<sup>8</sup> “We’re at war with Covid-19, we’re at war with terrorists, and we are at war with the drug cartels . . . We’re the United States military and we will defend our country.” —General Mark Milley, Chairman of the Joint Chiefs.

<sup>9</sup> Como ya anuncié, cuando hablo de ‘afectos’ me refiero, en la herencia de Spinoza y Nietzsche, que retoman Deleuze y Guattari (2004), a fuerzas históricamente conformadas, pero siempre en exceso, no codificadas enteramente, que

no apela al lenguaje vitalista de los afectos, sino que se decanta por una mirada psicoanalítica del deseo, capta bien cómo en este se juegan fantasías colectivas que no responden meramente a una lógica utilitaria. Entre ellas Brown detecta las siguientes: “la fantasía del extranjero peligroso” (p. 115), “fantasías de contención” (p. 117), “fantasías de impermeabilidad” (p. 119) y “fantasías de pureza, inocencia y bondad” (p. 121). Se trata de ilusiones que emergen en identidades que se sienten amenazadas, que buscan el cierre como protección, que anhelan una autosuficiencia e impenetrabilidad que les resulta imposible, que desean evitar el contagio de otros, de la mano con ideales de pureza. Es decir, se trata de fantasías atadas a una lógica inmunitaria.

Asimismo, Han pierde de vista que, en el mundo que habitamos, se multiplican e intensifican los bordes (Mezzadra y Neilson, 2013). Bordes entre lo que tiene y no tiene sentido, entre lo económicamente viable y lo que no, entre lo posible y lo imposible, entre quienes son expertos y quienes no, entre quienes son productivos y exitosos y quienes están condenados al fracaso, entre la inversión con riesgo controlado y la que resulta inviable por demasiado incierta, entre otros. Estos bordes también producen un otro que ciertamente ya no es meramente el excluido a través de mecanismos de represión, sino un otro que se busca ir conteniendo, eliminando o suprimiendo de su diferencia para integrarlo. Pero aquí, en todo caso, están funcionando mecanismos securitarios que buscan proteger la continuidad de ciertos procesos, de ciertos modos de ser, de cierto espacio de sentido e identificación, contra elementos que se fijan como “obstáculos”, dificultades, o como algo negativo. Como afirma Rancière, perturbando por completo los presupuestos de Han:

la constitución de cada individuo como amenaza para la comunidad es el estricto correlato de la búsqueda consensual de la comunidad enteramente realizada como identidad reflejada en cada miembro del pueblo y la población [...]. Esta equivalencia es ilustrada por la intrusión brutal de las nuevas formas del racismo y la xenofobia en nuestros regímenes consensuales (Rancière, 1996, pp. 147-148).

atravesan a los cuerpos, los hacen chocar, juntarse, ape- garse o rechazarse. Son fuerza que circulan en los espacios, en los intersticios entre lo humano y lo no-humano, en las formas de producción, atravesando las relaciones sociales.

El consenso es una lógica de “inclusión exhaustiva”, que fija a ciertos otros como indeseables para unos fines asumidos como necesarios e incuestionables, tales como el “desarrollo”, “la modernización”, el “emprendimiento”, “el crecimiento económico”, entre otros (Quintana, 2020, pp. 208-216). Es una racionalidad que produce identidades sociales cerradas y estabilizadas, por eso puede dar lugar a lenguajes incluyentes, progresistas, de corrección política que, en todo caso, infantilizan o marcan como irracional o sin sentido lo que pone en cuestión su modo de consideración. Pero también produce reacciones arcaicas de xenofobia y racismo que son, sobre todo, marcadas formas de aporofobia. Y estas no son meramente lo opuesto al consensualismo, sino su otra cara. Pues tales reacciones tienen que ver con la manera en que el consenso cierra los espacios para que el conflicto político pueda emerger y pueda tratarse como verdadero conflicto. Esto es, como uno que puede poner en cuestión las formas establecidas de organización, producción y subjetivación, y lo establecido hegemónicamente como ‘común’.

Dado lo anterior, y este sería un tercer elemento, podría decirse que una de las lógicas dominantes del capitalismo que habitamos, lejos de ser el exceso, como asume Han, es la “saturación consensual” (Rancière, 1996, 2010; ver Quintana, 2020, pp. 197-226). De modo que el problema no es que hoy nos llegue mucha información, demasiados estímulos y productos a la venta, el problema es cómo se produce, cómo se reparte, en qué distribuciones funciona este material, y qué se entiende por productividad. Esta ordenación del consenso es justamente una que no permite la aparición de lo “supernumerario o excedentario” (Rancière, 1996, p. 151). Pues convierte lo múltiple excesivo en mala parte (Rancière, 2010, p. 137), y conduce a contarlos solo en términos de raza, etnia o identidad social (Quintana, 2020, p. 215). Lo que tal ordenación necesita son partes contables, que se dejen identificar. Lo que excede, lo que no se deja contar consensualmente, aparece como un mero marginal, o como un otro despolitizado, anormalizado, que hay que ir integrando. Y que si no se deja integrar se abandona o se reprime policialmente. Piénsese, por ejemplo, cómo los Estados neoliberales no solo multiplican las dinámicas de abandono de las vidas que quedarán afectadas por ciertos emprendimientos y programas, y que serán contadas como marginaciones inevitables por gestionar; sino que recurren a medidas de represión contra formas de organización

y protesta social que cuestionan sus intervenciones neoliberales (Harvey, 2005; Grajales, 2021).

La pandemia entonces no reactualiza dispositivos inmunitarios sin vigencia, como piensa Han, sino que exacerba una heterogeneidad de dinámicas de este tipo que funcionan –algunas desde tiempo atrás y otras más recientemente– en el mundo que habitamos, intensificando algunas de sus tendencias y acentuando otras. En lo que resta del artículo me detendré en algunas de estas tendencias, elaborándolas sobre todo en su dimensión afectiva.

### SUJETOS DEFENSIVOS: LA INMUNIZACIÓN DEL DESEO EN LA FALTA

Volvamos un momento a los planteamientos de Brown. A su modo de ver el deseo de crear muros, dominante en ciertos sectores de la población de Estados Unidos, tiene que ver, en gran parte, con condiciones de agotamiento y precarización económica sufrida por estos, asociadas al debilitamiento del poderío mundial de esta nación y de su poder soberano, y a “la erosión de la identidad nacional basada en una lengua y cultura compartidas” (Brown, 2010, p. 125). Esto genera, según Brown, casi que una “obsesión histérica” (Brown, 2010, p. 125) por contener a todo aquel (extraño) que se vincule con la contaminación de la identidad nacional y la violación de las fronteras: un deseo por asegurar la pureza de la patria, y las formas de subjetividad nacional asociadas a esta. Un deseo que el miedo por la amenaza intensifica. Un deseo y un temor que la figura del muro retroalimenta. Así, los muros facilitan “una defensa psíquica contra el reconocimiento de un conjunto de fallas internas o sistémicas que se trasladan al exterior” (Brown, 2010, p. 126). Esta defensa también bloquea, a su modo de ver, que estos sujetos reconozcan cuán dependientes y vulnerables son, y la búsqueda de mecanismos de protección se vuelve obsesiva como mecanismo psíquico para obtener de allí también un esquivo resguardo.

En estas consideraciones Brown retoma planteamientos de Sigmund y Ana Freud, especialmente de esta última, para quien la ansiedad es lo que sobre todo desencadena los mecanismos defensivos. Unos mecanismos que reaccionarían contra todo lo que los sujetos resultan incapaces de controlar: sus propios impulsos, aquello que no pueden asegurar como definible y previsible, lo que les resulta “perturbador” o dislocante en el mundo, y que también les conecta con la experiencia del dolor, con lo que ya sufrieron, y no han podido elaborar y aceptar (Brown, 2010, pp.

126-127). Incluso, a la luz de estas reflexiones, la subjetividad podría verse como un espacio “de hostilidades permanentes, ataques y contraataques motivados territorialmente” (Brown, 2010, p. 128), cuya producción no sería otra que la misma identidad; una identidad más endurecida entre más frágil y amenazada se siente. Y todo esto podría extrapolarse políticamente para pensar el deseo de construir muros como un mecanismo de re-establecimiento de la identidad nacional des-potenciada, que permite separarla y descontaminarla de todo aquello con lo cual se vincula, pero que también le pertenece: la producción de desigualdades, su dependencia de dinámicas del capitalismo que requieren trabajo barato y explotación laboral, así como la prolongación de dispositivos coloniales (Brown, 2010, p. 129). Como si este deseo se conectara entonces con una operación de purificación de la identidad nacional, que permite sublimar sus trazos de violencia y, a la vez, reducir la ansiedad que genera la sensación de desintegración de su unidad y poderío, junto a la experiencia de vulnerabilidad e impotencia que produce el capitalismo global (Brown, 2010, pp. 132-133).

De este modo Brown da cuenta de aspectos afectivos, atados a una lógica inmunitaria, que evidentemente son de interés para mi aproximación. Pero lo hace desde un esquema de comprensión del sujeto que no permite reconocer suficientemente sus condiciones de emergencia: cómo se ha conformado en prácticas, interacciones y afectividades pre-individuales. Y cómo los miedos, ansiedades, y rechazos tienen que ver con historias colectivas sedimentadas, que exceden la biografía de los sujetos y su interioridad. Dado esto, evito pensar que los mecanismos defensivos sean algo estructural a la vida psíquica de los sujetos. De hecho, tienen que ver con la manera en que el capitalismo, como bien lo vieron Deleuze y Guattari (1985), produce el deseo como falta. Se trata de “un efecto de mercado, un efecto de la producción de consumo: falta producida, inventada, inyectada”, en el régimen afectivo del capitalismo que habitamos (Guattari y Rolnik, 1999, p. 338). Veamos brevemente.

Desde el régimen afectivo del capitalismo,<sup>10</sup> la satisfacción del deseo se vincula con poder poseer,

<sup>10</sup> Al hablar del capitalismo como régimen afectivo no quiero decir que se trate simplemente de un modo de producción que traería ciertos efectos –superestructurales– en los sujetos. Se trata más bien de un cierto régimen de la sensibilidad, de un *sensorium* histórico que condiciona lo que vale como experiencia, lo que afecta y resulta deseable, como parte de un campo de percepción e inteligibilidad.

consumir, comprar, disponer de recursos para alcanzar lo que no se tiene, al participar del mercado como “lugar donde se maximiza el placer y la felicidad” (De Beistegui, 2018, p. 81). Pero el punto es que el deseo nunca queda satisfecho: siempre se producen nuevos deseos por alcanzar, en el productivismo y la acumulación sin límites. A la vez hay todo un margen de incertidumbre que atraviesa las operaciones del mercado, entre otros factores porque sus demandas se caracterizan por estar en constante cambio, por depender de informaciones falibles, contingentes, nunca completas y también de especulaciones, así como de un sinnúmero de variables, que no se pueden controlar por completo, y sin las cuales tampoco el mercado puede funcionar (De Beistegui, 2018, p. 81). De ahí entonces que la utilidad –y el placer con el que se asocia– se experimente como algo esquivo, que puede obtenerse solo temporalmente, pero que no puede ni debe dejarse de buscar en tanto que sería lo que le daría sentido a la vida, desde el imperativo de felicidad que orienta el deseo en este régimen afectivo (Ahmed, 2010).

Se configuran aquí entonces varios vectores de la falta: (i) algo falta siempre porque aunque obtenga lo que quería, siempre hay nuevos deseos por conquistar; además, (ii) me falta siempre la plena seguridad sobre lo alcanzado, y nunca la puedo obtener con todas las garantías; (iii) siempre puedo estar en falta con respecto al tipo de vida que puede considerarse feliz o buena, porque esta siempre puede ser mejor, dada la idea de superación constante que trae consigo el ideal de formación indefinida del capital humano; y (iv) finalmente la falta se configura cuando el deseo se ata a la lógica de obtención de algo, a la estructura de la adquisición, y esta se identifica además con un placer que se colma, como si se cumpliera justamente a través de un vacío o de una carencia por llenar.

Pero, a la vez, es la falta, en sus distintas declinaciones, lo que mueve al deseo en este régimen afectivo; lo que lo mantiene activo, incesante. Y evidentemente esta insatisfacción que nunca se colma resulta fundamental para que el mercado pueda operar. De ahí que este funcione también como un espacio de proyecciones e intercambios que supone que el placer es siempre perfectible, imposible de satisfacer del todo, siempre diferido y diferible. Pues la insatisfacción inacabable lleva a buscar otras satisfacciones, y a buscar unas siempre nuevas, y cada vez más ocasiones en que puedan producirse. Y esto es lo que mueve a numerosas empresas y a sus valores. El deseo asu-

mido como falta impulsa a poseer, a apropiarse, y trae consigo la exigencia de innovación constante dentro de este marco productivo, como motivo para crear nuevos emprendimientos y consumos. Pero la falta también mueve desde el miedo a carecer, o a perder lo que se tiene, y a defenderse. Por eso, permite activar distintos dispositivos de seguridad, como veremos ahora.

### DISPOSITIVOS SECURITARIOS, PRECARIZACIÓN E INMUNIDAD

La percepción de un riesgo, de algo asumido como un peligro que ha de ser controlado, se produce en ensamblajes sociales, históricamente emergidos. Por supuesto que una catástrofe, por ejemplo, una pandemia, representa un peligro palpable, corporal, vital, para cualquier humano expuesto a ella, pero la manera en que se interpreta y controla como riesgo depende de composiciones de sentido y configuraciones afectivas, que articulan un *sensorium* histórico.<sup>11</sup> Tendencialmente la manera en que hoy, y desde hace un tiempo, se determina algo como riesgo, depende de dispositivos de seguridad que empezaron a operar, como se sabe gracias a Foucault, con el gobierno del deseo del liberalismo. El liberalismo, en efecto, supone la libertad de los sujetos y la produce, regulándola, es decir, no reprimiéndola sino incidiendo indirectamente sobre ella, a través de instituciones y *prácticas securitarias* que producen modulaciones de los deseos (Foucault, 2006).

El riesgo, se asume, no se puede evitar del todo, pero su aparición excesiva se puede regular. Se apunta entonces a prever estadísticamente las condiciones y efectos de tales eventos indeseables, para eventualmente prevenirlos antes de que sucedan y para medir también la incidencia y efectos de las formas de controlarlos (Foucault, 2006, p. 19). Se trata así de minimizar los elementos negativos y su recurrencia, de una manera que resulte económicamente viable, dentro de ciertos márgenes “aceptables” –en el cálculo costo/beneficio–, para “normalizarlos”; es decir para reducirlos a un margen que parezca “probable y acep-

<sup>11</sup> Sobre esta construcción del riesgo, como horizonte de sentido dominante hoy, que depende de conocimientos situados, ver Adam, Beck y van Loon (2000, pp. 3-4), y por supuesto ya antes Beck (1992, p. 23) con sus planteamientos sobre la sociedad del riesgo. Me distancio, en todo caso, de esta aproximación por la manera en que pierde de vista la heterogeneidad del capitalismo que habitamos, con sus distinciones entre “sociedad de clases” y “sociedad del riesgo”, “escasez” y “riesgo”. En este sentido, comparto las objeciones de Scott (2000, p. 34).

table” desde criterios regidos por el crecimiento económico. Y esto permite, a la vez, identificar grupos de riesgo, que han de ser mayormente gestionados desde un enfoque preventivo (Foucault, 2006, p. 21).

Este tipo de intervenciones también son visibles, hoy en día, como muchas veces ha sido destacado, en la manera en que las ciudades, y las fronteras de los países, se han convertido en espacios securitarios, en los que se instalan todo tipo de tecnologías de vigilancia (cámaras, medidas biométricas, escáneres de los cuerpos, etc.), que controlan la circulación de las personas: cómo se puede circular, y los cuerpos que pueden hacerlo (Wichum, 2013, p. 165). Y lo hacen identificando ciertas amenazas y excluyendo a sujetos que consideren peligrosos y, como tal, indeseables.

Ahora bien, los dispositivos securitarios neoliberales gestionan el riesgo económico regulando otro tipo de inseguridades e incluso produciéndolas, gobernando a través de ellas. Pues las formas de inseguridad laboral, que ha promovido, han precarizado los trabajos y las vidas de muchas personas; y las políticas “liberalizadoras” han llevado a dismantelar sistemas de protección públicos (de salud, pensionales, de educación), a debilitarlos o a no propiciar su construcción, poniendo así a millones de personas en condiciones de gran incertidumbre e inestabilidad.

Pero la inestabilidad social que la acentuación de las desigualdades y exclusiones puede generar también se regula con altos gastos estatales en defensa, y en dispositivos de control policiales que disuaden la protesta social, la criminalizan o reprimen: “cuanto más se reduce el aseguramiento social, y más aumenta la precarización, mayor es la batalla para elevar al máximo la seguridad” policial (Lorey, 2016, p. 74). Más aún, podría decirse con Lorey (2016) que el neoliberalismo regula la vida de las poblaciones, gobierna, usando como instrumento la inseguridad social, pues esta se vincula con constantes formas de privatización que favorecen intervenciones de grandes capitales a costa de la desprotección y empobrecimiento de la mayoría.

Además, la presencia del riesgo puede ser un factor que active la competencia y la lógica de auto-perfeccionamiento de los sujetos, de modo que estos contribuyan a su propia precarización, mientras no dejan de tener deseos y necesidades de consumo, que eventualmente se reducen —en el caso de muchos— a lo mínimo. Pues desde esta racionalidad no importa tanto que crezca la desigualdad, ni la “pobreza relativa” aparejada a esta.

Importa controlar el crecimiento de la “pobreza absoluta” (monetaria y multidimensional) que impide que las personas puedan participar de algún modo de las dinámicas económicas del mercado.

Importa que el umbral de precariedad se module de suerte que no caiga al punto en que se ponga en cuestión la capacidad de consumo de la mayoría de los sujetos, y con esto la estabilidad económica y social de un país, sobre todo de los negocios corporativos, fusionados a los intereses de los Estados neoliberales. Por eso, bajo esta lógica, se trata siempre de “equilibrar ese umbral” (Lorey, 2016, p. 19).<sup>12</sup>

Podría decirse entonces que, para producir la precarización de la vida, el neoliberalismo tiene que promover formas de inmunización contra la vulnerabilidad y la codependencia de los cuerpos, en prácticas de autogobierno y deseos de consumo que intensifican la auto-precariación, mientras responsabilizan a los sujetos de su propio “fracaso” social. Este sujeto auto-responsabilizado vive temiendo el riesgo de lo imprevisible, de habitar con otros, y el capitalismo activa ese miedo, del que en todo caso se sirve para que consumamos muchas cosas y produzcamos más, en competencia con otros: el miedo al que pueda ser mejor y a quedarse por detrás, el miedo al usurpador, el miedo de decaer, de devenir otro, envejeciendo, quebrándose, enfermándose, empobreciéndose; el miedo de perder, el miedo por la propiedad, “por lo de uno”; el miedo por lo incontrolable, que todo el tiempo en todo caso habitamos, con los riesgos y las inseguridades se multiplican por doquier. Y el miedo, sobre todo, frente a todos aquellos precarizados que nos recuerdan tanto el riesgo de caer y de quedar expuestos, como el riesgo que ellos mismos representan cuando se fijan como desposeídos, sin dinero ni capacidades deseables para el mercado, pero capaces de reaccionar con agresividad frente a situaciones de evidente desigualdad.

Además, el miedo a lo imprevisible puede subyugar bajo múltiples deseos de normalidad, al

<sup>12</sup> Ciertamente, los equilibrios cambian bastante en países donde existieron formas de bienestar social, y las tasas de pobreza y desigualdad son menores, así como mayores las garantías de protección de derechos humanos, aunque haya en ellos también crecientes sectores sociales (sobre todo inmigrantes ilegalizados, y habitantes racializados) más expuestos a la marginalización y a la represión policial. Cambia notablemente las cosas respecto de la situación en lugares donde las protecciones sociales nunca han logrado consolidarse, los índices de pobreza y miseria son elevados, así como la constante violación de derechos humanos de amplios sectores de la población que se encuentran en condiciones de pobreza.

mismo tiempo que empodera a buscar una autosuficiencia protectora. Y esta, de una u otra manera termina fallando, por las condiciones mismas de precarización, los endeudamientos que no acaban, y por la inevitable heteronomía de la vida. De ahí que, tendencialmente, “para la legitimación de la protección de unos es preciso encasillar a los que son marcados como «otros»” (Lorey, 2016, p. 29). Una marginación y un deseo de evitarla que son producidos por las mismas dinámicas del neoliberalismo. Por eso, la otra cara de una gran tendencia a producir márgenes, restos, formas de abandono y marginalización, de aquellos no incorporables en las dinámicas del mercado, es un intenso vector de integración, de asimilación consensual, en la lógica económica, de quienes toman parte o hacen todo lo posible por tomarla.

Entonces parecería que, en los dispositivos securitarios, la precariedad se administra como una suerte de “*vacuna social*”: como una infección que se inyecta en una dosis regulada, neutralizada, que activa las vigilancias para que el cuerpo social se defiende mediante los mecanismos del dispositivo de seguridad, produciendo así –como efecto secundario– sujetos y zonas no integrables que se abandonan como un margen inevitable y necesario (cf. Lorey, 2016, p. 54). De este modo, tales mecanismos securitarios *legitiman la inmunización que producen*, sirviéndose de la fijación de amenazas y fuentes de peligro, que se incentivan y fijan, a la vez que se contienen para evitar el exceso que se liga con el colapso social (Lorey, 2016, p. 55).

#### HACIA UNA REVERSIÓN DEL PARADIGMA INMUNITARIO

Los mecanismos inmunitarios, que he venido considerando, están anclados a una lógica que asume el espacio social como un organismo, cuya integridad se ve amenazada por ‘algo extraño’ que lo contagia, contamina y altera (cf. Martin, 1994; Esposito, 2005, pp. 9-10). Esta comprensión defensiva se vincula entonces con la idea de preservar los organismos entendidos como entidades definidas, individuales, que defienden su propiedad, los límites que marcan lo que presuntamente les sería propio. Una idea que atraviesa al liberalismo económico-político, y distintos modelos filosóficos de la identidad. Y que también ha alimentado proyectos coloniales-capitalistas, orientados a la acumulación, al desarrollo extractivo, y al emprendimiento de un sujeto blanco, civilizado, viril, obsesionado con

evitar la contaminación y el contagio de lo fijado como “coloreado”, inferior, y amenazadoramente sobreabundante (Castro-Gómez, 2005; Stoler, 2016) por su capacidad de penetrar hostilmente en lo que se asumió como cuerpo superior y sano (Haraway, 1991, p. 223). Un sujeto obsesionado también con ganar su autodeterminación a través de un control del mundo, que nunca se consigue del todo, que siempre de algún modo se halla en falta, pero que siempre se puede perfeccionar en su deseo de dominio, mientras va dejando efectos devastadores para los diferentes ecosistemas planetarios. Así lo muestra suficientemente la destrucción de múltiples prácticas vitales en territorios agotados por formas de explotación intensiva, y la crisis ambiental que vivimos hoy globalmente.

Un imaginario defensivo tal, como vimos, puede acentuarse en época de pandemia al asociar al virus con un enemigo con el que habría que emprender una guerra; y en la tendencia a buscar culpables que podrían transmitir más fuertemente la infección, entre otros. Pero esta es una tendencia que ya era visible antes, al vincular a los inmigrantes pobres, muchas veces racializados, con una invasión indeseada que sobreabunda y va penetrando, alterando y presuntamente enfermando la integridad del cuerpo social que ocuparía; o al asociar la multiplicación de la diferencia y el desplazamiento de fronteras identitarias con una perturbación anormal por contener, entre otras manifestaciones.

Sin embargo, como ha mostrado la biología contemporánea, la inmunidad puede pensarse de otro modo, y de uno que resulta más consecuente con la relacionalidad de la vida, con la manera en que, desde una perspectiva ecosistémica, todo tiene que ver con todo, todo está entretelado en relaciones simbióticas (Margulis, 2002). Unas relaciones que claramente se han perturbado, hasta llegar a condiciones disbióticas,<sup>13</sup> que indican rupturas en ciertas cooperaciones vitales, al punto de dar lugar a pandemias, como la que estamos viviendo hoy.<sup>14</sup> Considérese para entrever

<sup>13</sup> El término «disbiosis» (Yong, 2017, pp. 334-335) indica, desde su misma etimología, el antagonismo inestable, no-dicotómico, con respecto a la simbiosis. En efecto, si esta desde su etimología (del griego antiguo σύν ‘con’) y βίωσις (‘viviendo’) alude a la condición de vivir-con, de con-vivir entre seres diferentes, que resulta productiva, sostenedora; la disbiosis indica el desacoplamiento de aquella condición (recuérdese que el prefijo -dis indica separación).

<sup>14</sup> De hecho, ya mucho antes de la pandemia del Covid-19, se venía estudiando cómo la agro-industria, promovida por

este modelo alternativo, el siguiente testimonio de un inmunólogo, recogido –hace ya algunos años– en un pasaje de *Flexible Bodies* de Emily Martin:

Bueno, me gusta pensar en el cuerpo como este universo permanente lleno de todo tipo de pequeñas criaturas, y si lo piensas a nivel celular, es tan diverso como el mundo en el sentido de que tienes todo tipo de ciudadanos en el universo del cuerpo. A algunas personas les gusta equiparar el sistema inmunitario con el departamento de policía o el ejército [...] De hecho, es un poco más complicado que eso porque el sistema inmune es un sistema carroñero donde todo el tiempo se viola la integridad entre el interior y el exterior [...]. Entonces tienes este muro que te separa del exterior, pero no es 100 por ciento inviolable [...] Y ¿por qué esta persona no se enfermó mientras que otra sí? Bueno, quizá se enfermaron, pero no lo supieron. . . No eran sintomáticos. *Pero el cuerpo saludó al extraño* y se ocupó del problema (Bruce Kleiner, citado por Martin, 1994, pp. 213-214, cursivas mías).

Podría ser entonces que el sistema inmune luce, pero no en el sentido militar más popularizado, sino de una manera que Kleiner llega a describir como simbiótica; como si realmente permitiera que un virus haga ciertas cosas, en formas de mutua relación y destrucción que implican la acogida más que el solo rechazo del extraño (Kleiner, citado por Martin, 1994, p. 114). En esta dirección, los estudios biológicos sobre trasplantes han mostrado también, entre otras cosas, “la tolerancia” del sistema inmune a “elementos extraños”, la manera en que, en parte con la ayuda de inmunosupresores, puede poco a poco aceptar lo ajeno. Y las investigaciones sobre procesos de autoinmunidad también han contribuido a problematizar el modelo defensivo. Frente a la asociación de la inmunidad con un movimiento “unidireccional”, en el que se reforzaría la integridad de un sí mismo, se ha visto que el sistema inmune opera de manera compleja contra elementos propios y no-propios (Mutsaer, 2016, pp. 48-49), lo que también desestabiliza la división entre ambos, y hace parecer al yo como

un “ser polimorfo”, que “no puede definirse con claridad” (Mutsaer, 2016, p. 49).

Por supuesto que no me interesa en este artículo, ni podría hacerlo, perseguir una elaboración biológica de distintas maneras de pensar el sistema inmunológico. Pero el contraste sugerido resulta interesante para mostrar cómo las metáforas para abordar este sistema pueden cambiar enormemente y con ello la comprensión de los cuerpos y de la vida, si esta se piensa en términos militares entre cuerpos a la defensiva, o en términos simbióticos. Además, como las metáforas militares y una lógica jerarquizante se trasladaron del campo social al biológico para extrapolarse de nuevo de vuelta al campo social, unas metáforas distintas para pensar la vida podrían producir otras resonancias sobre el mundo social, en el borramiento del límite entre lo propio y lo impropio, en el saludo del extraño, que pueden intensificar la co-dependencia de los cuerpos, su relacionalidad y contingencia. En todo caso, cuando aludo a estas dos interpretaciones de lo inmunitario no hablo solo en términos metafóricos, sino que me refiero a dos formas diferentes de comprender la vida, en sus distintas dimensiones relacionadas: una, para decirlo esquemáticamente, que enfatiza las identidades y la defensa de su integridad; otra, que insiste en la “coexistencia” como condición de nuestra existencia biológica y política (Haraway, 1991, p. 224; Mutsaer, 2016, p. 130).

De hecho, podría pensarse, pero esto tendrá que ser ya objeto de otra reflexión, que la tarea de construir prácticas económicas más ecológicamente sostenibles tendría que asumir esta relacionalidad de lo que co-existe, arruinada de múltiples maneras en los proyectos expansivos y colonizadores del capitalismo que habitamos. Además, hay un sinnúmero de prácticas sociales y cotidianas (pedagógicas, familiares, laborales, amorosas), por ser erosionadas, ya que incentivan la devastación del mundo: deseos atravesados por una falta, vivida desde numerosos asedios; miles de miradas y tratamientos de los cuerpos que los desposeen de potencia y agencia y contribuyen a una lógica de extracción expansiva; visiones conformistas e integradoras que contribuyen a reafirmarla. Toda una transformación económica, social, afectiva que estamos llamados a ir impulsando, empujando por evitar lecturas simplificadoras, que también se defienden contra la complejidad de la vida.

---

corporaciones multinacionales, puede acarrear múltiples daños ambientales que también podrían traer consigo nuevas infecciones. Así, las formas de producción extensiva, las intervenciones genéticas sobre los animales, y las formas de deforestación y modificaciones eco-sistémicas a las que ha dado lugar la agroindustria pueden producir la mutación de patógenos, emergidos justamente de tales espacios de producción (ver por ejemplo Wallace, 2016).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Bárbara, Beck, Ulrich y van Loon, Joost. 2000. *The Risk Society and Beyond Critical Issues for Social Theory*. London: SAGE Publications.
- Ahmed, Sarah. 2010. *The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- De Beistegui, Miguel. 2018. *The Government of Desire*. Chicago: Chicago University Press.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1985. *El Anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Francisco Monge. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2004. *Mil mesetas*. Traducido por José Vázquez con la colaboración de U. Larraceta. Madrid: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 2003. *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Esposito, Roberto. 2005 [2002]. *Imunitas. Protección y negación de la vida*. Traducido por Luciano Padilla. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio y población*. Traducido por Horacio Pons. México: F.C.E.
- Grajales, Jacobo. 2021. *Agrarian Capitalism, War and Peace in Colombia*. London: Routledge.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely. 1999. *Micropolíticas: cartografías del deseo*. Traducido por Florencia Gómez. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
- Han, Byung-Chul. 2017. *La sociedad del cansancio*. Traducido por Arantza Saratzaga Arregi. Barcelona: Herder.
- Han, Byung-Chul. 2020. "La emergencia viral y el mundo de mañana". *El País*, 22 de marzo de 2020. Consultado el 27 de marzo de 2020: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>
- Haraway, Donna. 1991. "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determination of Self in Immune System Discourse". In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 203-231. London: Free Association Books.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University
- Lorey, Isabell. 2016. *Estado de inseguridad: gobernar la precariedad*. Traducido por Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Traficantes de sueños.
- Margulis, Lynn. 2002. *Planeta simbiótico*. Traducido por Victoria Laporta Gonzalo. Barcelona: Debate.
- Martin, Emily. 1994. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture—from the Days of Polio to the Age of AIDS 1st*. Boston: Beacon Press.
- Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett. 2013. *Border as method, or, the multiplication of labour*. Durham: Duke University Press.
- Mutsaers Inge. 2016. *Immunological Discourse in Political Philosophy: Immunisation and its Discontents*. London and New York: Routledge.
- Quintana, Laura. 2020. *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder.
- Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rancière, Jacques. 2010 [1998]. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra. Inicialmente publicado en francés en París, *Aux bords du politique*. París: La Fabrique
- Scott, Alan. 2000. "Risk Society or Angst Society". In *The Risk Society and Beyond Critical Issues for Social Theory*, edited by B. Adam, U. Beck and J. van Loon. London: SAGE.
- Sloterdijk, Peter. 2006. *Esferas III (Espumas)*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- Stoler, Ann Laura. 2016. *Duress: Imperial Durabilities in Our Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press (Kindle Edition).
- Valencia Triana, Sayak. 2010. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Wallace, Rob. 2016. *Big Farms Make Big Flu*. New York: Monthly Review Press.
- Wichum, Ricky. 2013. "Security as Dispositif: Michel Foucault in the Field of Security". *Foucault Studies*, (15) February: 164-171.
- Yong, Ed. 2017. *Yo contengo multitudes*. Barcelona: Debate (versión EPUB).