



Multitudes heterotópicas frente a la gestión global del biocapitalismo

Heterotopic Multitudes in the Face of Global Biocapitalist Management

Luis Jaime Estrada Castro

Universidad Complutense de Madrid /
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
España / México

luisjaes@ucm.es / ljestrada@politicas.unam.mx

<https://orcid.org/0009-0000-8736-1324>

Recibido: 04-06-2025. Aceptado: 25-10-2025. Publicado: 26-02-2026

RESUMEN

El capitalismo contemporáneo se caracteriza por la colonización y codificación de prácticamente todos los aspectos de la vida: el trabajo, el ocio, la amistad, el amor, la vida comunitaria, la educación y los afectos son capturados por la lógica de la productividad y la mercantilización. Sin embargo, en los intersticios de la gestión global del biocapitalismo, surgen fuerzas de resistencia y re-existencia creativas que disputan la vida y la creación de otras formas de existencia irreducibles a la precarización del capital y las lógicas del consumo y la vida mercantilizada. La multitud -potencia colectiva desarrollada conceptualmente desde Spinoza hasta Hardt y Negri- como fuerza política-afectiva crea lo que Foucault denominó heterotopías, entendidas como “contraespacios” físicos, simbólicos y relacionales capaces de crear otras formas de vida incluso cuando su duración sea provisoria. Las multitudes heterotópicas son contrataques, mundos-otros ya existentes que hacen frente a la gestión global del biocapitalismo en la lucha por la vida.

PALABRAS CLAVE

Multitud; heterotopía; biocapitalismo; formas de vida; afectos.

ABSTRACT

Contemporary capitalism is characterized by the colonization and codification of virtually all aspects of life: work, leisure, friendship, love, community life, education, and affection are captured by the logic of productivity and commodification. However, in the interstices of biocapitalism's global management, forces of resistance and creative re-existence emerge that challenge life and the creation of other forms of existence irreducible to the precarization of capital and the logic of consumption and commodified life. The multitude—a collective power

conceptually developed from Spinoza to Hardt and Negri—as a political-affective force creates what Foucault called heterotopias, understood as physical, symbolic, and relational “counterspaces” capable of creating other forms of life, even when their duration is temporary. Heterotopic multitudes are counterattacks, already existing otherworlds that confront the global management of biocapitalism in the struggle for life.

KEYWORDS

Multitude; heterotopia; biocapitalism; forms of life; affects.

Cómo citar este artículo: Estrada Castro, Luis Jaime. 2025. “Multitudes heterotópicas frente a la gestión global del biocapitalismo”. Revista de Estudios Utópicos **REUTOPIA** 1(2), 35, <https://doi.org/10.3989/reutopia.2025.1.2.35>.

Copyright: © 2025 CSIC. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

1. Introducción

Una de las cualidades más relevantes del capitalismo, es su capacidad para colonizar prácticamente todos los espacios de la vida. Por supuesto, el trabajo y las formas de vida centradas en el mercado y el consumo son sus manifestaciones más tangibles; sin embargo, también suele manifestarse en espacios como pueden ser la amistad, el amor, el ocio, el descanso, la creatividad o las relaciones colectivas a nivel comunitario.

La colonización de las formas de vida por parte del mercado, produce una situación compleja en la que su distinción suele dificultarse, particularmente por la incapacidad para distinguir la vida de la productividad. Se vive para trabajar y producir, incluso cuando no parece tan evidente. El ejemplo por excelencia son las redes sociodigitales, en las cuales todo el tiempo se trabaja en la producción de datos que mediante la sistematización algorítmica produce perfiles hipersegmentados tanto en el ámbito de consumo a través de la mercadotecnia y la publicidad digital, como política por medio del reforzamiento ideológico a través de lo que se ofrece para ser leído, compartido o comentado.

El entorno muta y el capitalismo obtiene beneficios de esos cambios. Marx ya advertía de la capacidad del capitalismo para adaptarse e incluso fortalecerse con las crisis y mutaciones del entorno. En *El Anti-Edipo*, el primer libro de la obra *Capitalismo y esquizofrenia*, Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010a) señalan que el capitalismo, dado su comportamiento flexible y rizomático, logra que todo intento de desterritorialización sea inmediatamente reterritorializado para fortalecer el propio sistema.

Lo territorializado es todo aquello que se encuentra codificado, homogeneizado y significado a una organización de sentido que tiende a la estabilidad y la reproducción de lo mismo; por otro lado, la desterritorialización implica una fisura, una forma de desestabilización que abre a la multiplicidad, la creatividad, la imaginación y la heterogeneidad. Sin embargo, toda desterritorialización es siempre un punto de crisis y transformación, un acontecimiento que no puede ser definido ni decidido de antemano. Esto implica que la desterritorialización no es ontológicamente liberadora, sino que puede ser producida o capturada por las fuerzas reterritorializantes para fortificar la estructura, el orden, el discurso y las formas con las cuales pretendía romper, algunas veces de forma verdadera y otras solo en apariencia cuando son producidas por el propio orden.

De ese modo, siguiendo a Deleuze y Guattari, lo territorializado se compone de líneas de segmentaridad duras, estables y predecibles, en tanto que la desterritorialización produce líneas de fuga creativas, asignificantes y entramadas en la multiplicidad. Sin embargo, las líneas de fuga, cuando son reterritorializadas se transforman, una vez más, en líneas estratificadas y duras, cuyo resultado es que fortalecen el conjunto anterior de líneas segmentarizadas.

El capitalismo suele aprovecharse de las líneas que intentan deterritorializarse del significante económico neoliberal expresado en el trabajo asalariado, las formas de consumo tanto de los objetos-mercancía como de los cuerpos-mercancía y, por supuesto la naturaleza-mercancía. Es importante recordar que el neoliberalismo fue una respuesta a los movimientos y liberaciones post 68, por lo que, aprovechando las líneas de fuga de la época, liberó, dentro de sus propias lógicas, al mercado, obteniendo con ello la mercantilización de la vida transformándose en una potente máquina de captura y producción de subjetividad.

El neoliberalismo se caracteriza por la mercantilización de todos los aspectos de la vida: el tiempo, el cuerpo, los afectos, los vínculos familiares, vecinales, laborales, escolares y prácticamente cualquier espacio de la vida cotidiana. De esta forma, las líneas de fuga se convierten en líneas estratificadas capturadas por el capital en su movimiento desterritorializante, pero reorientadas para sus propios fines productivos tanto de mercancías como de subjetividades.

Es por esto que Deleuze señalará la importancia de comprender el “capitalismo como un sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital” (2014, 268). El “afuera” del capital es el propio capital ampliándose, mutando, flexibilizándose, adaptándose y expandiéndose.

Por ejemplo, el movimiento antiespecista que busca desterritorializarse de las formas de consumo basadas en la explotación animal, puede ser reterritorializado por el capitalismo a través de la fabricación de “estilos de vida” perfectamente funcionales para sus fines mediante la producción de mercancías y experiencias orientadas al consumo. Es decir, una forma de vida política antiespecista puede terminar por basarse en el consumo de ciertos productos como soya o aceite de palma producidos en monocultivos que devastan ecológicamente el planeta. Estos monocultivos contaminan la tierra, consumen grandes cantidades de agua y causan la muerte de múltiples especies animales y vegetales locales, además de implicar la explotación humana inherente a la agroindustria.

Estas formas de reterritorialización capitalistas son ampliamente desarrolladas por Estelle Ferrarese, quien, en relación con el denominado “consumo ético”, señala:

Una pluralidad de prácticas de consumo, tales como pagar un precio justo, abstenerse de determinados tipos de compra, o adquirir al contrario ciertas mercancías porque respetan normas éticas relativas a los seres humanos o a la naturaleza en el modo de producción, delinean nuevas maneras de aproximarse al mercado y a las mercancías (Ferrarese 2025, 11).

Desde esta perspectiva, las formas del “consumo ético” no rompen con el mercado capitalista, sino que, en el mejor de los casos logran reformarlo o agrietarlo, ya que este conjunto de prácticas “lejos de encontrar su expresión privilegiada en un acto fuera de lo común se sitúa en acciones repetidas, banales, ínfimas” (Ferrarese 2025, 12). Incluso, señala radicalmente Ferrarese, las prácticas del “consumo ético” así entendido, “tienen una textura moral negativa: a través de ellas ‘me abstengo’ de hacer daño a los otros que reconozco vulnerable ante mis acciones. [...]no requiere del cumplimiento de una obligación positiva de hacerse cargo de una vulnerabilidad [...] sino consiste en abstenerse de infligir una lesión” (Ferrarese 2025, 13).

No se niega con esto la importancia de una vida antiespecista, pero es crucial problematizar cómo el capitalismo se refuerza en su versión más verde y *ecofriendly* al mercantilizar estas formas de vida y transformarlas en estilos de vida deseables y puestos cómodamente en el mercado para su consumo.

En este sentido, el capitalismo mercantiliza una forma de vida políticamente desterritorializante y la transforma en un estilo de vida reterritorializada adquirible en el mercado y que, al mismo tiempo, puede continuar con la devastación del planeta de otras formas, sin que, por supuesto, se haya detenido la forma de consumo animal hegemónica.

2. La disputa por el deseo

Es importante señalar la diferencia entre *forma de vida* y *estilo de vida*. La *forma de vida* tiene que ver con los vínculos y la capacidad de habitar esos vínculos. Son formas de vida las relaciones colectivas de comunidad ya sean familiares, vecinales o de amistad independientemente de su durabilidad o de los lazos de afiliación que no tienen que obedecer necesariamente a lógicas identitarias o consanguíneas. Las formas de vida son maneras de habitar un territorio, de vincularse con la tierra, con un paisaje y con otras formas de vida humanas y de otras especies. Es, como diría Amador Fernández-Savater, “una vida que se basta a sí misma” (2024a, 64), en tanto que encuentra en el ahora y en lo que ya existe las cualidades suficientes para vivir, sin necesidad de desear permanentemente lo que no se posee, imposibilitando ver y amar lo que ya está aquí. Una vida que no se basta a sí misma, que es la vida que produce el neoliberalismo, funciona bajo la lógica de la posesión siempre frustrada e insuficiente; en tanto que la vida que se basta a sí misma funciona bajo la lógica del vínculo siempre abierto e impredecible.

Por otro lado, el *estilo de vida* es el proceso de mercantilización de la forma de vida, es decir, los vínculos, los afectos, los comunes y la vida en general economizados y cosificados. El capitalismo es una máquina de mutación de la vida en mercancía, de las formas de vida en estilos. Una de sus cualidades más eficaces radica precisamente en que estas mutaciones son producto de una tecnología, es decir, de producción somática, subjetiva y libidinal que vuelven a la mutación algo silencioso, invisible y mayoritariamente deseable. El capitalismo es una forma de *captura y gestión del deseo*, que reorienta las formas creativas, comunes y vitales al deseo de la mercancía y la experiencia del consumo.

Amador Fernández-Savater señala que “desear no es querer algo ya dado, sino *lo que aún no es*” (2024b, 20. Cursivas en el original). En la disputa por el deseo, hay una forma de producirlo totalmente encadenado al consumo, en tanto que las luchas de resistencia y emancipación pasan necesariamente por liberarlo y recuperar sus potencias creativas y de imaginación colectiva.

En otras palabras, lo “ya dado” son las mercancías y las experiencias ofrecidas por la mercadotecnia y la publicidad. Incluso cuando ofrecen experiencias únicas -en tanto que la subjetividad deseante se sostiene sobre la idea del individuo capaz de ponerse siempre más adelante o más arriba en la vida devenida consumo, así como en la singularización de la experiencia de compra- lo cierto es que las experiencias ya están estandarizadas: se espera sentir y vivir lo que se supone que debería sentirse y vivirse al comprar o experimentar determinada actividad. El sujeto compra la promesa de una experiencia y desea vivirla tal como se le ha prometido, pero ese deseo se orienta a lo ya dado, a lo que se espera que deba sentir y experimentar en tanto que se ha pagado por ello.

En cambio, el deseo que quiere “lo que aún no es” se abre a la alegría de lo imprevisible, del acontecimiento de lo vivo. Es el amor y la alegría por lo vital, que en su movimiento constante está lleno de acontecimientos (im)posibles, de devenires que se fugan de lo ya dado. En ese sentido,

se trata de un deseo que no ha sido capturado por el mercado, no se ha estandarizado, ni como objeto ni como experiencia y, por el contrario, se mantiene atento a lo vivo, a los vínculos y a las potencias del mundo.

En términos de Deleuze siguiendo a Spinoza, se podría decir que desear lo “ya dado”, es un afecto triste que disminuye las potencias de vida en tanto que convierte al sujeto en un “empresario de sí” (Foucault 2007, 264) y en una máquina de consumo; en tanto que desear “lo que aún no es”, es un afecto alegre que aumenta las potencias de vida y devuelve al sujeto su singularidad y las fuerzas de sus vínculos y potencias comunes.

En este sentido, Deleuze y Guattari señalan que “la producción social es tan solo la propia producción deseante en condiciones determinadas [...] el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo” (2010a, 36). Por tanto, es importante no perder de vista que, si el deseo y sus formas de subjetivación son las formas por las cuales circula y se sostiene el capital, cualquier forma de emancipación requiere necesariamente de procesos de liberación del deseo y la creación de nuevas formas de individuación más allá de las del sujeto consumidor.

Lo anterior pasa necesariamente por plantear las razones por las cuales el capitalismo puede devenir deseable para muchas personas. Más allá de conocer y experimentar los efectos precarizantes, de desigualdad, explotación y producción de malestares psicosociales, el sujeto empresario de sí puede desear su propia vida de autexplotación, al encontrar en ella formas de autorrealización y éxito. Es como si el *burnout*, el estrés, la ansiedad o la depresión provocadas por la precarización, se convirtieran en indicadores de una “buena vida”, es decir, “bien aprovechada”, “bien invertida”.

El capitalismo es una “máquina de producción de subjetividad” (Guattari 2006, 29) que lo vuelve un sistema perfecto de captura del deseo. Por supuesto, la producción de subjetividad se realiza tanto de forma individual como colectiva e incluso, como señala Guattari, produce una “subjetividad inconsciente”: “Desde mi punto de vista, esa gran fábrica, esa poderosa máquina capitalística produce incluso aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos, etc. En todo caso, pretende garantizar una función hegemónica en todos esos casos” (2006, 9).

Guattari permite observar que el capitalismo, particularmente en su etapa neoliberal, triunfó como una tecnología antes que como una ideología, es decir, como una máquina productora y gestora del deseo y la subjetividad. Es por esto que, como señala Mark Fisher, el capitalismo triunfa en “la invisibilidad” (2018, 127) o cuando el sujeto desea mantenerlo así. El capitalismo se disfraza de sí mismo para pasar desapercibido.

Por ejemplo, a pesar de que la industria ganadera y refresquera estén secando mantos y reservas acuíferas de distintas regiones del planeta, suceden cuando menos dos fenómenos: primero, las estrategias de publicidad, mercadotecnia y relaciones públicas harán todo lo posible por ocultar estos hechos exaltando las “bondades” del producto y la experiencia de satisfacción prometida al cliente; segundo, consecuencia de lo anterior, el cliente crea determinadas expectativas de satisfacción en el producto o servicio sin querer enterarse de la devastación ecológica que generan, e incluso sabiéndolo y reconociendo la catástrofe desea continuar el consumo. Es decir, se puede tener plena conciencia de lo que las industrias hacen con el agua en el planeta, pero aun así no dejar de consumir carne ni bebidas industrializadas que forman parte de determinados hábitos de consumo y de experiencias deseadas.

Desear un “modo de vida imperial”, señalan Ulrich Brand y Markus Wissen (2021), implica no querer ver o enterarse de lo que sucede en otras partes del mundo para mantener ese estilo de vida: trabajo infantil, explotación laboral, depresión de los trabajadores, deforestación, contaminación del suelo, el agua y el aire, extinción de especies animales y vegetales, y así poder

acceder a todas las mercancías disponibles en los supermercados o en las plataformas digitales con comodidad.

Como se ha señalado, no basta con tener conciencia de esto si el deseo no es afectado, es decir, si no se desean otras formas de vivir, consumir, producir, vincularse con el entorno y con todas las formas de vida en el planeta. Por eso las revoluciones suelen fracasar, dado que se centran en crear una vanguardia pedagógica que “cree conciencia”; sin embargo, lo que falta no es el conocimiento sobre lo que sucede, sino construir estrategias para desear de otra manera.

Asimismo, otro gran triunfo del capitalismo y del mercado es precisamente que aparece como “el único” mundo posible, particularmente cuando la política se ha reducido a la *real politik* de la adaptación y gestión de “lo que hay”. Incluso las izquierdas en la política profesional no se dirigen a transformar el sistema político y el modo de producción capitalista, sino que se reducen a gestionar “de mejor manera” sus efectos. No pueden ofrecer más, es la política de la impotencia.

Como dijo Bertolt Brecht, “el capitalismo es un caballero al que no le gusta que lo llamen por su nombre” (citado en Fisher 2018, 127). Según Fisher, este es el objetivo final de la ideología del capitalismo, en tanto que “se propone como la única realidad posible y por lo tanto ‘raramente’ aparece como tal” (2018, 127). Presentarse como “la única realidad posible” pretende acabar de un solo golpe con la imaginación y la creación de otras formas de vida, y en muchos casos esto termina por ser catastrófico en términos sociales pero también psíquicos, en tanto que, el colapso emocional a nivel global propio de nuestros días se padece de forma individual y silenciosa, instalando una suerte de culpa y deuda del sujeto por no tener las cualidades físicas ni psíquicas para enfrentarse exitosamente al mundo, lo que conduce a una profundización todavía mayor de los padecimientos psicosociales que al no encontrar una salida política y colectiva del malestar se patologiza, medicaliza e individualiza hasta el colapso.

Por eso el capitalismo evita presentarse como tal y se disfraza con otros nombres: ajustes económicos, crisis de la democracia, sana competencia y una serie de eufemismos que hoy están generando una larga lista de malestares psicosociales en los individuos (estrés, ansiedad, depresión, *burnout* y suicidio), los cuales a su vez se convierten en nombres de patologías que encubren el funcionamiento del capitalismo y sus modos de vida basados en la competencia y la explotación, a partir de lo que Fisher ha llamado “la privatización del estrés” (2018, 125).

El capitalismo, en tanto máquina de producción y gestión de la subjetividad y el deseo, es una red de captura de todos los afectos de la vida del sujeto, incluso de aquel que padece sus efectos más precarizantes, en tanto que, al no lograr colectivizar y politizar el malestar encuentra en sí mismo las razones de ser un “perdedor” en un mundo que valora la competencia, el éxito y convertirse en el ganador de una “vida digna”.

Bajo esta lógica, la vida es algo que se debe ganar. Una “vida digna” solamente se logra triunfando en la competencia mediante la autoexplotación. De no lograrlo, siempre quedarán la patologización, la medicalización o las “terapias” de *coaching* y autoayuda. No es absolutamente ninguna coincidencia el incremento de estas “terapias milagro” precisamente en un mundo que está colapsando emocionalmente por la obligación y exigencia de vivir una vida precarizada, sin tiempo, sin vínculos, impotente. Pero estas “terapias” solamente gestionan el problema al individualizarlo y reducirlo a un asunto de voluntad y reforzamiento psíquico que olvida las dimensiones colectivas y políticas del malestar, tanto en sus causas como en las formas de enfrentarlo y transformarlo.

3. Biocapitalismo como gestión global de la vida

Por tanto, queda pensar lo siguiente: ¿cómo se pasa del malestar individualizado, patologizado y medicalizado a una dimensión colectiva y política orientada a desear y crear otras formas de vida?

Una de las claves para esta respuesta puede encontrarse en Antonio Negri, quien denomina a esta fase del capitalismo como “biocapitalismo”, caracterizado por haber “invertido ya la totalidad de la sociedad para su valorización y beneficio. Y con la totalidad de la sociedad, la vida humana, es decir, el conjunto de la vida humana individual y social, que es puesta, en tanto tal, a trabajar” (Negri 2014, 51). El biocapitalismo mercantiliza todos los aspectos de la vida, lo que se refuerza en un contexto de crisis permanente. Esta crisis, que no se reduce a una dimensión económica pero que, sin duda, es determinante para comprender la vida hoy, lleva al punto de economizarlo todo con tal de obtener algún tipo de beneficio o ganancia de cualquier situación. Es decir, no hay mejor manera de economizar la vida (el amor, la amistad, el tiempo, el territorio, etc.) que mantenerla en una crisis permanente.

Es por esto que el capitalismo no solamente se aprovecha y fortalece de las crisis económicas, sino que incluso las alienta, las produce y las gestiona a través de la deuda, ya sea por préstamos económicos impagables a países en situación de pobreza o por la gestión de la crisis ecológica o de desastres naturales que mantienen al mundo en una situación de emergencia. Como señala Ignasi Gozalo (2023), se crea una “excepcionalidad permanente” que no es sino la forma en que los “estados de excepción” se normalizan en la subjetividad contemporánea. Es por esto que el Comité Invisible ha señalado que “no es la economía la que está en crisis, la economía es la crisis” (2010, 81). Es decir, que la economía del libre mercado requiere para su funcionamiento crear la crisis, sin la cual es simplemente insostenible. Crisis, vale la pena insistir, que no solo es material sino inmaterial.

En este sentido, Hardt y Negri en su obra *Multitud* (2004), señalan que “el escenario contemporáneo del trabajo y la producción está siendo transformado bajo la hegemonía del trabajo inmaterial, es decir, del trabajo que produce bienes inmateriales como información, conocimientos, ideas, imágenes, relaciones y afectos” (2004, 92). El neoliberalismo, en tanto máquina de producción de subjetividad y gestión del deseo, se mezcla con todos los aspectos de la vida cotidiana al monetizar y mercantilizar la imaginación, la creatividad y los afectos orientados y canalizados en las lógicas de la publicidad, la mercadotecnia, las redes sociodigitales y el consumo de experiencias. Es por esto que, más allá de la mercancía, lo que hoy se valora es la “vivencia”, el estado emocional que determinado producto o servicio “hace sentir”.

Esto es llevado al punto en el cual, la experiencia prometida por la publicidad y la mercadotecnia modela la experiencia y la sensibilidad mismas; es decir, cuando “lo que siento” en una situación o experiencia concreta es capturado por “lo que debería sentir” según la promesa de compra. Si no se logra esa adaptación de la experiencia real a la experiencia abstracta por la cual se ha pagado, se generan estados de frustración, insatisfacción y vacío que paraliza la vivencia y experiencia reales y concretas.

El problema es que la coincidencia de la experiencia esperada y abstracta pocas veces coincide con la experiencia real y concreta, por lo que está generando oleadas de insatisfacción y vaciamiento que imposibilitan vivir y habitar la vida tal como es, pero que tampoco puede ser alcanzada plenamente mediante el consumo de un producto o servicio, por lo que consumir se convierte en una cadena *ad infinitum* de búsquedas de experiencias frustradas y vivir se transforma en un permanente malestar o, de no tener las condiciones económicas para mantenerse en esa búsqueda, asumir la culpa y las consecuencias de ese fracaso y vivir asimismo en un permanente malestar. Por esto, insisto, la crisis económica, psíquica, material e inmaterial, son los motores de la economía que se refuerzan mediante la deuda y la culpa.

La economía inmaterial, cognitiva y afectiva valora en el trabajador habilidades como la capacidad de adaptación, la gestión del estrés, la flexibilidad de horarios y cualidades *multitask*, todo ello sin que exprese quejas o sin que sean perceptibles. Estas cualidades y habilidades son un valor central en la mercantilización de los afectos que no forman parte objetiva del producto o servicio, pero subjetivamente le otorgan todo su sentido.

Por ejemplo, un trabajador que tiene relación directa con el cliente puede llegar a ser incluso más determinante que el producto o servicio en sí mismos: la amabilidad, paciencia, escucha atenta, gracia, buen ánimo y disposición a resolver los problemas a los que se enfrenta el cliente son cualidades sumamente valiosas para las empresas y las agencias de publicidad y marketing.

Es por estas cualidades del biocapitalismo que Silvia Federici (2019) señala que cuando Hardt y Negri (2004) afirmaron que con el neoliberalismo el trabajo de la fábrica fue desbordado y se extendió a la calle y al campo social, pasaron por alto o no reconocieron que, en realidad, el trabajo de reproducción de la vida y de cuidados en el hogar fue el que se desbordó hacia la calle y el campo social.

Este planteamiento de Federici requiere, en primer lugar, reconocer que la crianza, los cuidados, acompañamiento de los enfermos, alimentación, limpieza y todas las tareas necesarias para sostener y reproducir la vida al interior de un hogar también es trabajo, pero históricamente ha sido invisibilizado y no reconocido como tal, por lo que nunca se ha remunerado. Sin embargo, es el trabajo reproductivo el que sostiene y posibilita la realización del trabajo productivo y, por tanto, del capital.

Si un trabajador industrial tenía el tiempo y la energía para asistir a la fábrica es porque contaba con las condiciones mínimas de subsistencia en el hogar para sostener esa actividad. Sin estas condiciones, el trabajador simplemente no tendría posibilidades de asistir diariamente a la fábrica. Por esto, la explotación no culmina con el trabajador asalariado, sino que se extiende al ámbito de la reproducción de la vida, históricamente sostenido por mujeres invisibilizadas. Esto es algo que, como señala Federici, el propio Marx pasó por alto.

Hoy, las cualidades históricamente asociadas al trabajo reproductivo como los cuidados, los afectos y la gestión de emociones, que además sostienen y posibilitan el trabajo productivo material, son ahora las más valoradas en el biocapitalismo. Esto recrudece la precariedad y las desigualdades ya que la explotación del trabajo inmaterial y afectivo no desplaza, sino que se suma a la explotación del trabajo material. Es por esto que todas las esferas de la vida son susceptibles de mercantilización, en donde se economizan los vínculos, el tiempo, la imaginación y el afecto.

4. La carne de la multitud

¿Cómo podemos enfrentarnos al biocapitalismo y a sus formas de producción del trabajo material, inmaterial y afectivo basadas en la explotación de la vida? Si toda la vida se ha convertido en trabajo, ¿existen posibilidades de concebir un mundo fuera de las lógicas del biocapitalismo? ¿Cuáles son las implicaciones de esto?

En *Mil Mesetas* (2010b), la segunda obra de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari desarrollan con mayor detalle la idea del “cuerpo sin órganos” para referirse a que un cuerpo es siempre algo más que un organismo, es decir, algo más complejo, heterogéneo y múltiple que desborda toda unidad organizada. En este sentido, un cuerpo no puede definirse por sus órganos, sino por sus potencias, es decir, por cómo afecta y es afectado: es el conjunto de fuerzas heterogéneas y múltiples que suelen oponerse o desterritorializarse de las formas organizadas y estratificadas propias de una institución, un discurso de saber o un sujeto producido por determinadas relaciones de poder.

Un cuerpo sin órganos, más que un conjunto coherente de órganos y funciones dadas es un agenciamiento, es decir, un conjunto de relaciones complejas, múltiples y heterogéneas creativas. Como señala Deleuze: “un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos” (Deleuze 2013, 79). De un cuerpo definido por sus órganos y sus funciones se puede decir que “se sabe” o “se esperan” determinadas

acciones, formas, usos, cualidades. Pero un cuerpo sin órganos, en tanto agenciamiento y acto de creación, es absolutamente indiscernible. Ya lo decía Spinoza con toda claridad: “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (2016, 213).

Es importante aclarar que un cuerpo sin órganos no es un simple cuerpo desorganizado, no es una apología del caos. Deleuze y Guattari son perfectamente conscientes de que una pura línea de fuga llevada al extremo puede devenir en “línea de muerte” (Deleuze y Guattari 2010b, 233). El cuerpo sin órganos es el reconocimiento de que detrás de toda forma (cuerpo, cosa, sujeto) fluyen una multiplicidad de líneas de fuerza en constante tensión que transforman continuamente al cuerpo-sujeto y lo vincula con otros seres, las cosas y el mundo. Por eso, un cuerpo o un sujeto no se definen nunca por lo que son, sino por lo que pueden, es decir, por sus potencias.

Cabe señalar que no se trata de una simplificación binaria entre el cuerpo organizado y el cuerpo sin órganos, sino de identificar que, si bien el capitalismo es una máquina perfectamente rizomática que funciona como cuerpo sin órganos, solamente lo hace para filtrar, recomponer y reterritorializar todo lo que se fuga, lo que fluye, lo que deviene-otro. Es decir, el capital es un cuerpo organizado perfectamente capaz de devenir en una multiplicidad de fuerzas en flujo permanente -en forma de crisis- como método de fortalecimiento y recomposición.

El capital es un gran significante que busca codificarlo todo, significar el mundo y la realidad en función de sí mediante la mercancía, el consumo, los estilos de vida y los castigos y culpas derivados de no poder mantenerlos constantemente por quienes quedan “fuera” del circuito del mercado-consumo.

En este sentido, es sumamente importante recordar las palabras de Deleuze cuando afirma que “el encierro remite a un afuera, lo que está encerrado es el afuera” (1987, 70) refiriéndose al funcionamiento carcelario desarrollado por Foucault (2009), pero que es llevado a todos los campos de lo social una vez que se ha indiferenciado del campo de la economía. En otras palabras, el funcionamiento de una cárcel no está en la rehabilitación o resocialización de quienes están adentro, sino en el disciplinamiento de quienes están afuera, cuya amenaza permanente del encierro pesa sobre sus pensamientos y conductas.

Sin embargo, el mercado invierte la fórmula, ya que quienes quedan fuera del circuito del consumo, los *outsiders* del mercado, se convierten en la amenaza permanente para quienes están dentro del circuito. Son la amenaza permanente de que, en cualquier momento puede caerse fuera del circuito y convertirse en un paria, un perdedor. Esto mantiene enganchado al “sujeto del rendimiento” (Han 2012, 16) a una productividad incesante cuyo costo es la propia vida.

Sin embargo, hay otra forma de salir del circuito del mercado-consumo-precarización y que rompe con la subjetivación del empresario de sí o el sujeto del rendimiento. Frente al cuerpo organizado en flujo y reflujo contante del capitalismo, Hardt y Negri opondrán, en una recuperación spinozista, la fuerza de la multitud en tanto que cuerpo sin órganos, pliegue de pliegues en constante devenir, es decir, carne de la multitud.

Hardt y Negri recuperan la idea de la multitud para diferenciarla de lo-Uno de la comunidad o el pueblo, ya que estas entidades colectivas están construidas en función de la identidad, del significante nacional, étnico, lingüístico o simplemente de un “nosotros” que se cierra sobre sí mismo.

Por el contrario, la multitud es la fuerza de una colectividad heterogénea, amorfa, de multiplicidad, de intensidad más que de identidad. La multitud no responde a un nombre, un origen, una lengua o una clase, por eso tampoco es solamente clase proletaria o colectividad obrera, por el contrario, es un cuerpo sin órganos, “carne de la multitud”: “al contemplar nuestra sociedad posmoderna, que no alberga ninguna nostalgia por los cuerpos sociales modernos disueltos ni por

el pueblo ya desaparecido, veremos que lo que experimentamos es una especie de carne social, una carne que no es cuerpo, pero es sustancia común y viva. Nos falta aprender qué es capaz esa carne” (Hardt y Negri 2004, 227).

Los movimientos sociales ecologistas, feministas, antirracistas, antiespecistas y en general cualquiera de ellos que luchen en favor de todas las formas de vida, son ejemplos de la “carne de la multitud” y de otras formas de comprender la relación con el mundo y de construir otras formas de vida.

No se niega con esto que, en determinadas situaciones, el uso de la identidad sea importante para los movimientos sociales, pero cuando forman una multitud no solamente es porque establecen alianzas con otros movimientos y multipliquen las identidades, sino que crean una suerte de transubjetivación, intensidades, fuerzas y afectos que se unen tácticamente en una situación determinada, incluso cuando su durabilidad sea pasajera. La multitud es provisoria, puede durar una hora o una década, no importa, ya que su temporalidad no es la de Cronos, sino la de Kairós, no la del tiempo lineal y continuo, sino del instante-ahora, la del *jetztzeit* del que habla Benjamin (2008, 51) y que continúa Michael Löwy al definirlo como: “‘tiempo actual’ o ‘ahora’ [...] ‘modelo’ o prefiguración del tiempo mesiánico [revolución o emancipación]” (Löwy 2002, 158).

5. Volver a los comunes

En la relación conflictiva, es decir política, entre el cuerpo organizado del capital y la carne de la multitud se juegan, por un lado, la producción de subjetividad y el deseo, y por otro, la creación de lo común. La subjetividad de la multitud se produce mediante la cooperación y el flujo afectivo común fuera de las lógicas del imperio y su subjetividad individualizante atrapada en el deseo de competencia, consumo y autorrealización en forma de autoexplotación y de la privatización de los padecimientos psicosociales.

Imaginar, crear y cuidar lo común es entonces una de las cualidades más importantes de la multitud, ya que no se trata de una simple posesión o identidad comunes, sino de aquello que vincula colectivamente, que conforma un mundo, pero que al mismo tiempo es inapropiable ya que no se puede privatizar ni mercantilizar. La carne de la multitud es lo común.

Son comunes, por ejemplo, el aire, el agua, las montañas, los mares y los ríos, pero se convierten en “recursos” naturales cuando el capitalismo los mercantiliza. Son comunes las tradiciones, mitos y danzas de un pueblo, pero se convierten en “folclore” cuando el capitalismo los mercantiliza. Son comunes el territorio, los espacios públicos y la calle, pero se convierten en “privatizados” cuando el capitalismo los mercantiliza. Son comunes la solidaridad, el apoyo y la cooperación, pero se convierten en “libre competencia” cuando el capitalismo los mercantiliza.

La subjetivación del imperio adquiere la forma del individuo, una de las ficciones modernas más funcionales para el capitalismo. El individuo se transforma en fuente de energía y creatividad para el capitalismo, pero al mismo tiempo es quien, en un afán de dominio y conquista de los otros y de la naturaleza, consume y gestiona los “recursos naturales”, “folcloriza” la historia, el arte y la cultura para poder comprarlas, y “privatiza” los espacios públicos mercantilizando las ciudades, produciendo gentrificación, exclusión y segregación, convirtiendo el uso del espacio en un privilegio y ya no en un derecho. Asimismo, es el individuo quien asume para sí el estilo de vida sostenido sobre la idea de la “libre competencia” que divide y jerarquiza la sociedad entre ganadores y perdedores, lo que rompe los lazos comunes de solidaridad y abandona las formas de vida cooperativas.

Es por esto que resulta fundamental ir más allá del individuo cuando se habla de la multitud. El sujeto nunca es plenamente un individuo (in-divisible), totalmente autosuficiente y unitario,

es, por el contrario, una urdimbre de fuerzas en tensión, de relaciones heterogéneas que lo atraviesan. Lo que vemos como un individuo es simplemente un momento de reposo en el devenir de esas fuerzas y relaciones, de tal manera que el individuo no es lo central, sino los vínculos que lo afectan y mediante los cuales afecta al mundo. El lugar donde se produce lo común de la carne de la multitud es en las relaciones, no en el individuo, el cual solo es una forma provisoria.

La carne de la multitud no forma un cuerpo organizado en una jerarquía ordenada, pero sí la producción de un común rizomático y vivo. Es importante recordar, como han señalado Caffentzis y Federici (2019), que los comunes no son cosas, sino relaciones. Por eso, cuando se habla de la carne de la multitud se hace referencia primordialmente a sus potencias antes que a sus formas, es decir, a su capacidad de afectar y ser afectada.

Esto requiere otra forma de mirar el mundo para poder percibir y sentir las fuerzas y no solo las formas, lo que implica un ejercicio de contemplación y serenidad ante el mundo, cualidades cada vez más difíciles en un mundo continuamente acelerado. En este sentido, el filósofo y teólogo Jacques Leclercq señala:

Cuando se hace una ascensión el ejercicio es violento, y el esfuerzo capta la atención. Pero cuando se llega a la cumbre y uno se para, entran entonces en nosotros el aire, y la luz, y todo el esplendor del paisaje. A veces ocurre esto también durante la subida, cuando se hace un alto en un lugar apropiado. De repente se siente uno como envuelto en ese esplendor que penetra de todas partes; uno mismo ya no actúa, ya no se mueve, ya no hace esfuerzos; somos sujetos pacientes y nos invade la hermosura de los seres (Leclercq 2019, 23).

Esa paciencia para la contemplación serena posibilita una transformación en la comprensión de la multitud en tanto potencia inmanente, heterogénea y resonante con el mundo y con las situaciones concretas que le afectan. La multitud es, en todo caso, una comunidad provisoria, el pueblo que faltaba, la multiplicidad en constante devenir. Es una creación excesiva e ingobernable de fuerzas afectivas y relaciones comunes.

Excesiva en tanto que desborda siempre los límites de lo posible, lo significado y lo esperado. La alegría de la potencia radica precisamente en la imposibilidad de predecir el acontecimiento o de enmarcar su sentido. Esto vendrá después: la disputa por el nombre, el significado de lo sucedido y las consecuencias de lo que produjo, pero a priori, la potencia es ingobernable e indecible.

Lo común es la carne: carne que no es organismo sino afectos, sentipensares colectivos, transición continua del ser en otros seres. Lo común es, como ha señalado Harmut Rosa, una forma de resonancia, es decir: “una relación específica entre dos cuerpos capaces de vibrar, en la cual la vibración de uno estimula la ‘autoactividad’ (o la autovibración) del otro. [...] La resonancia surge entonces cuando la vibración de un cuerpo estimula la vibración del otro en su *propia frecuencia*” (2020, 215. Cursivas en el original).

La carne de la multitud, en tanto que heterogénea y múltiple, desborda al individuo y adviene “monstruosa” (Hardt y Negri 2004, 225). La monstruosidad de la carne radica precisamente en el exceso que produce al resonar más allá de lo Uno, ya sea individual o colectivo. La multitud excede cualquier medida tradicional política y económica. Ese exceso es su monstruosidad, su potencia política, lo que la vuelve incapturable no solo para el poder, sino para quienes están obsesionados con él.

La propia izquierda tradicional, la de partidos y militancias, la que piensa con un Estado en la cabeza, no puede sino ver en la multitud una aberración, un sinsentido, una malformación que no se pliega las formas “correctas” de la política. La multitud también escapa todo el tiempo a esos intentos de captura y sobrecodificación.

Por eso, como ha señalado Foucault: “Quizá el objetivo hoy no sea descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos” (2015, 328). La fuerza de la multitud no radica en lo que es, sino en lo que puede, en sus potencias. Lo que puede, sin embargo, no es nunca un punto de llegada: los puntos son pasajes, cruces de líneas. Es decir, la línea no es una relación posterior a la existencia de los puntos (individuos), sino que, por el contrario, los puntos son el producto de una multiplicidad heterogénea de líneas (relaciones, fuerzas) que se cruzan.

Surge entonces un devenir revolucionario que no encaja en lo que se espera de la producción de la subjetividad en el cuerpo político-económico del capital. Un devenir que no puede ser nombrado previamente, que no abandera una identidad y tampoco posee un programa preestablecido. Se esperan determinadas formas de aparecer y organizarse políticamente, pero la multitud se fuga y desobedece como una forma de potenciar la alegría, las fuerzas creativas: “Decepcionar es un placer”, dice Deleuze (2014, 18).

6. Heterotopías de la multitud

El acontecimiento político de la multitud se encarna en lo que Foucault (2010) ha denominado heterotopías, las cuales son “los espacios absolutamente diferentes, lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o a purificarlos. Son de alguna manera contraespacios” (2010, 20). Cuando se politizan, las heterotopías pueden volver habitables los espacios originalmente creados para la gestión productivista de la vida y el tiempo, porque imaginan y crean otras velocidades y otros vínculos.

Las heterotopías no se reducen a una transformación material del espacio. Puede ser que en apariencia el espacio permanezca igual, pero sus funcionamientos, las relaciones que produce y la sensibilidad que crea, lo transforman por completo. Un espacio no tiene nunca un valor en sí mismo, sino que es adquirido en función del deseo con el que es investido. De tal modo, un aula de clases puede ser un espacio para la disciplina, el orden y la reproducción de un discurso hegemónico en la producción de un sujeto-estudiante; sin embargo, ese mismo espacio puede advenir espacio liberado cuando la amistad, la creación, el juego y el amor son capaces de crear una comunidad provisoria de cuerpos y afectos sostenida por otras formas de sentir y percibir.

No se trata de construir espacios físicamente aislados, sino de crear otras sensibilidades y formas de habitarlos en disputa con los usos ordinarios, esperables y gestionados. Una oficina, una calle, un punto de la red de transporte público y prácticamente cualquier espacio donde se produzca un contra-uso, pero sobre todo donde aparezcan cuerpos y se escuchen voces de quienes “no debían” aparecer ni hablar, es ahí donde adviene la potencia de crear un espacio heterotópico.

Por tanto, la multitud crea y habita los espacios heterotópicos: donde la multitud aparece, se produce una heterotopía, a la vez que toda heterotopía potencia el acontecimiento de la multitud. Es importante comprender esta relación porque implica reaprender a mirar, por un lado, que ningún cuerpo existe aislado de otros cuerpos, es decir, la existencia es inter-ser: “la existencia puede encontrarse no solamente en los seres, sino entre los seres” (Souriau 2017, 105), y ese “entre” es el lugar de la carne de la multitud, de la continuidad de los seres solo en apariencia discontinuos. Por otro lado, la relación entre la multitud y los espacios heterotópicos se manifiesta en la relación de los cuerpos encarnados con el territorio o como lo ha llamado Francesca Gargallo retomando a la feminista guatemalteca xinka Lorena Cabnal, el “territorio cuerpo-tierra” (Gargallo 2015, 264) que, como ha señalado Silvia Federici, “contempla el cuerpo en un continuo con la tierra” (Federici 2020, 210).

De este modo puede observarse con mayor claridad la relación del continuum entre los cuerpos afectados y afectantes que conforman la carne de la multitud y todas las formas de existencia que conforman un territorio devenido heterotópico. Por supuesto, no se trata de “llenar vacíos” en

relación con el territorio o “satisfacer una falta” en relación con el deseo de los cuerpos afectantes, porque simplemente no hay tal vacío ni absolutamente ninguna falta. Ese cambio de sensibilidad es el gesto político necesario para el advenimiento de la multitud que se reconoce habitando un territorio (espacio heterotópico) en el anonimato de un deseo colectivo orientado a imaginar y crear otras formas de vida. Desear implica una mutación de la sensibilidad que permite sentir y percibir otros mundos que ya están siendo posibles.

Incluso gestos aparentemente simples como caminar, detenerse en la contemplación de un atardecer, encontrarse con los amigos, el tiempo de fiesta y de vagabundeo, son formas políticas del deseo precisamente por su improductividad en términos económicos, por crear otras formas de mirar, otras temporalidades, otras formas de subjetivación y sensibilidad.

Como ha dicho el filósofo originario Ailton Krenak “la vida no es útil” (2023, 71), y esa es su más grande potencia. Una vida que se define por su utilidad se cosifica y mercantiliza, por lo que es susceptible de comprarse, utilizarse y desecharse. Que la vida no sea útil no significa que no tenga valor; por el contrario, adquiere un valor inconmensurable e incuantificable en el momento en el que logra sustraerse de las lógicas del consumo y la rentabilidad. La multitud implica, por tanto, volver a poner la vida en el centro de la política, vincularlas una vez más. Si el biocapitalismo pone toda la vida a trabajar, es en la lucha por vida donde la multitud centra sus fuerzas, y es en la inmanencia de los territorios encarnados donde se expresa esa disputa.

La multitud, por lo tanto, crea nuevas formas de sentir y percibir, produce espacios heterotópicos y se manifiesta como una lucha por la vida. Por esto es importante comprender que la multitud no acecha a las afueras del imperio. Habita en sus intersticios, actúa de manera imperceptible en los espacios subterráneos, en la opacidad, en la sustracción, en la secesión, no le obsesiona ser vista, se teje en lenguajes subversivos camuflados en el lenguaje del poder. La multitud es, como han dicho Deleuze y Guattari, “la mala hierba” (2010b, 13), que crece con más fuerza ahí donde más se intenta erradicar.

La multitud se produce en el lugar mismo de la norma, pero en los vínculos que teje crea un contraespacio anómico que se superpone y contrapone al espacio cuadrículado, recortado, asignado para determinados usos y cuerpos específicos. La multitud heterotópica es un contraespacio de funcionamientos ingobernables, no estratificados ni sobrecodificados. Es por esto que Foucault señala que las heterotopías son:

lugares reales, efectivos, dibujados en la institución misma de la sociedad, y que son especies de contra-emplazamientos, utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales, son a la vez impugnados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo sean efectivamente localizables (Foucault 2010, 69).

Un vagón del metro, una plaza o una calle donde solamente se espera la circulación de sujetos productivos, pueden de pronto devenir en contraespacios para amar, para el encuentro de la amistad o para un estallido social. Así es como suceden las insurrecciones, en el lugar impensado, en el tiempo imposible, con la multitud hasta entonces imperceptible.

7. Conclusiones

En los espacios heterotópicos la carne monstruosa de la multitud produce subjetividades deseantes que se fugan y desertan del biocapitalismo. La multitud no es simplemente anti-capitalista, ya que eso haría depender su existencia de aquello contra lo que se definen como “anti”, por lo que resultaría totalmente funcional al sistema. No se estanca en la crítica, sino que crea otra cosa, imagina y produce comunes basados en la solidaridad y el apoyo mutuo, en la autonomía singular y colectiva.

Todo esto sucede a nivel de la *micropolítica* donde se disputan la subjetividad, el deseo y los afectos. No tiene ningún sentido pretender transformar las estructuras y las instituciones a nivel de la *macropolítica* si no se hace una disputa por el deseo y los procesos de subjetivación que las sostienen.

Esto no implica que la *macropolítica* no sea relevante, por el contrario, lo que se busca es politizar ambos funcionamientos y encontrar los tejidos y las fuerzas que los vinculan. La *micropolítica* no busca deslegitimar las formas de acción política que libran la disputa en el orden de lo estatal, tal como ha señalado Chantal Mouffe: “yo defiende una estrategia de ‘involucramiento crítico’. Tal estrategia incluye una multiplicidad de acciones contrahegemónicas con el objetivo lograr una transformación profunda de las instituciones existentes, y no su deserción” (Mouffe 2014, 19). Una forma similar de plantear la no-deserción de las instituciones, sino su disputa y transformación, es la que propone Bonnie Honig con la idea de “retorno a la ciudad”, respecto a la cual señala:

El regreso a la ciudad, afirmo, es fundamental para una teoría feminista del rechazo que tiene como objetivo transformar la ciudad, no abandonarla. La ciudad es una figura de la comunidad política. Puede ser una ciudad real, pero también puede ser un estado, un pueblo, una aldea o un barrio (Honig 2021, 1. Traducción propia).

El planteamiento de Honig es fundamental, ya que remarca la idea de que una comunidad política puede surgir en la reconfiguración y transformación de cualquier espacio. Las calles y las plazas son, por tanto, los lugares donde la multitud retorna a la ciudad y la transforma en archipiélagos de contraespacios que no pueden ser reducidos a *urbe* en tanto conjunto arquitectónico y urbanístico, sino que son al mismo tiempo *civitas*, es decir, espacio para la cohabitación de la diversidad manifiesta en el conflicto y *polis* en tanto lugar de manifestación del antagonismo político.

Al respecto, la filósofa Helen Hester desarrolla una propuesta interesante para establecer una relación más clara entre lo micro y lo macropolítico en el intersticio de lo que denomina lo *mesopolítico*:

Lo mesopolítico es aquello que opera entre las intervenciones dispersas y extremadamente locales que se realizan sobre el nivel de, por ejemplo, el cuerpo individual (lo micropolítico), y los proyectos especulativos a gran escala que aspiran a un derrocamiento total del poder en el nivel estatal o por encima de este (lo macropolítico) (Hester 2018, 112).

Hacer frente a la economía capitalista o disputar el poder del Estado son momentos tácticos que tendrían que acompañarse de la liberación del deseo subsumido al control y la dominación, la reproducción de los estilos de vida mercantilizados, así como a los afectos “felices” asociados al consumo y la productividad: “La felicidad se ha convertido en un modo más genuino de medir el progreso; la felicidad es el nuevo indicador de desempeño” (Ahmed 2019, 25), lo que también produce determinada forma de subjetividad considerada social y psíquicamente sana: “la felicidad ha ido progresivamente tomando el relevo de lo que se considera una persona sana, funcional y normal. La felicidad se postula, así, como la nueva normalidad” (Cabanas e Illouz 2024, 154).

En este sentido, las heterotopías de la multitud y su monstruosidad encarnada no solo son contraespacios físicos, sino también del deseo, ya que la disputa no es solamente semántica, sino preponderantemente política, es decir, afectiva y corporal. La multitud crea otra sensibilidad, maneras distintas de percibir y sentir la realidad independientemente de su duración, ya que trazan una línea de fuga a través de la cual adviene lo hasta entonces imposible. La multitud abre los posibles en las heterotopías encarnadas, es decir, immanentes.

El biocapitalismo y su producción de subjetividad es, asimismo, una forma de control y gestión de la imaginación. Su triunfo radica no solo en la producción de las condiciones económicas y materiales con base en la extracción y explotación del planeta y todo lo vivo, sino en la idea

normalizada de que es la única realidad posible. La impotencia de la imaginación adviene en formas sedimentadas de la realidad, el orden y la normalidad que hacen aparecer al capitalismo como la única forma de vida posible.

Desde ahí, desde ese supuesto hegemonizado y sedimentado del capitalismo normalizado, la multitud navega como un pequeño navío descolonizando la imaginación, liberando el deseo y produciendo vínculos comunes sostenidos sobre los afectos, la solidaridad, el apoyo mutuo y el cuidado de la vida. Crea heterotopías que, como flotas corsarias o intifadas palestinas surgidas en cualquier parte, tejen nuevas alianzas marítimo-desérticas, alianzas monstruosas cuya existencia es ya, ahora, una forma de sabotaje al imperio.

Cabe aclarar que esto no es ninguna metáfora. Devenir-palestino es radicalmente inmanente, no importa la forma provisoria que tome ese devenir, ni el lugar o el tiempo en el que surja, siempre existe latente su potencia como forma de liberarse o emanciparse de una situación de dominación ya sea mental, corporal, lingüística, pedagógica, económica, sexual o de cualquier tipo. Pero para alcanzar esa fuerza de emancipación hacen falta las alianzas, las comunidades provisionarias:

La recomposición es el encuentro, el punto de convergencia y la unión de cuerpos singulares en un camino que comparten provisoriamente durante un período de tiempo. Ese camino en común no se halla inscripto en un código genético, en una pertenencia cultural; es, mejor dicho, el descubrimiento de una posibilidad compartida como punto de encuentro en la deriva singular del deseo. La comunidad que resulta de ese proceso es una comunidad de deseo, y no de necesidad (Berardi 2017, 28).

La comunidad del deseo tampoco es ninguna metáfora, es la heterotopía misma con su radical inmanencia. Por eso los “contraespacios” no están localizados apriorísticamente, sino que surgen en lugares y momentos indecibles, indecibles e indiscernibles previamente, precisamente por su cualidad de acontecimiento. No hay ahí ninguna abstracción y, en dado caso, el estilo poético de su enunciación es meramente táctico, porque apunta a la sensibilidad, a los afectos, al cuerpo.

En este sentido, es fundamental tener siempre en cuenta que, así como el imperio biocapitalista está en todos lados, es asimismo en cualquier lado donde puede surgir la multitud y construir espacios heterotópicos de resistencia y re-existencia. Las heterotopías son profundamente concretas, son contrataques espaciotemporales y afectivos que se manifiestan en los cuerpos que se encuentran, imaginan, crean y las habitan.

Por tanto, la heterotopía es también una forma de subjetivación política, ya que implica desidentificarse y descolocarse del lugar previamente asignado en una relación que es vivida como opresión o captura del cuerpo y el deseo. Las heterotopías politizan la existencia, disputan semántica, estética y políticamente la vida al no permitir la captura capitalista que normaliza su indistinción con el mercado y la producción. La vida es otra cosa, no está en el consumo ni en el trabajo que está llevando al mundo al colapso afectivo, psíquico y corporal.

La vida es el espacio de la amistad, el vagabundeo, la contemplación, la escucha atenta a los otros, al mundo y a los ritmos de las otras formas de vida no humanas que también conforman los espacios heterotópicos. El biocapitalismo que pone toda la vida a trabajar se sostiene sobre la idea de la separación de lo humano y la naturaleza, plantea una división infranqueable que busca legitimar la explotación de los comunes: el agua, el aire, el sol, las montañas y la vida en general.

Por el contrario, las multitudes heterotópicas politizan toda forma de vida, lo que implica que cualquier forma o modo de existencia tiene exactamente la misma dignidad ontológica en una comunidad siempre abierta, siempre por rehacerse. Se trata de lo que Marina Garcés ha denominado

como “ontología del inacabamiento” (Garcés 2013, 141), la cual nada tiene que ver con una pérdida o una carencia, sino con dar cuenta que el inacabamiento “es la condición misma del ser. Ser es ser inacabado. Ser es ser continuado” (Garcés 2013, 146). La carne de la multitud es inacabada, por lo que su existencia misma plantea una mirada post-antropocéntrica del mundo y posibilita una radical dignidad ontológica de todos los existentes.

Esta radicalidad existencial permite ver que las heterotopías son inhallables e inasignables en el sentido de la imposibilidad de su codificación total como pretendería el biocapitalismo. El imperio es una forma global de gestión y codificación de la vida, una forma de capturar lo impredecible, de administrar los acontecimientos precisamente para que no tengan lugar. Las multitudes heterotópicas, por el contrario, escapan a toda forma de captura y codificación, apuestan por la secesión, la disidencia, la opacidad, la singularidad cualquiera y el anonimato que “no es un yo que se borra, se mimetiza o se confunde. No es un yo pasivo, condenado a la indiferencia y a la insignificancia. Es el yo que descubre la excentricidad inapropiable, y en este sentido anónima, de la vida compartida” (Garcés 2013, 16).

Ese es precisamente el punto de quiebre del imperio: la imposibilidad de capturarlo todo. Siempre queda una fisura donde el deseo permanece vivo, brota y moviliza a los cuerpos de la multitud. Es en esos intersticios de lo incapturable que las multitudes heterotópicas advienen, sabotean creativamente las infraestructuras del imperio y vuelven a poner en común lo que hasta entonces les había sido individualmente robado: la presencia, la vida, la posibilidad siempre latente de crear otra cosa, de fugarse, de no aceptar ceñirse o curvarse a la “coherencia” de una vida que ya no quiere ser vivida. Las multitudes heterotópicas son, por tanto, archipiélagos, trayectos nómadas, formas colectivas de volver a habitar el mundo.

DISPONIBILIDAD DE DATOS

Todos los datos generados o analizados durante este estudio están incluidos en este artículo publicado y en sus archivos de información complementaria.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Luis Jaime Estrada Castro: Conceptualización, Investigación, Metodología, Redacción - borrador original, Redacción - revisión y edición.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

REFERENCIAS

- Ahmed, Sara. 2019. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultura al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Itaca/UACM.
- Berardi, Franco. 2017. *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Brand, Ulrich y Markus Wissen. 2021. *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Cabanas, Edgar y Eva Illouz. 2024. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Planeta.
- Caffentzis, George y Silvia Federici. 2019. “Comunes contra y más allá del capitalismo”. En VV. AA. *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Comité Invisible. 2010. *La insurrección que viene*. Tenerife: Melusina.
- Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 2013. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles. 2014. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2010a. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2010b. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Federici, Silvia. 2019. *La Revolución Feminista Inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra.
- Federici, Silvia. 2020. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández-Savater, Amador. 2024a. *Capitalismo libidinal*. Barcelona: NED ediciones.
- Fernández-Savater, Amador. 2024b. “Prólogo. *El hombre unidimensional*: hacia una teoría del poder automático”. En Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Ferrarese, Estelle. 2025. *El mercado de la virtud. Crítica del consumo ético*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Fisher, Mark. 2018. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, Michel. 2007. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2009. *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2010. *El cuerpo utópico. Heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel. 2015. “El sujeto y el poder”. En *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, editado por Jorge Álvarez Yágüez. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Garcés, Marina. 2013. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- Gargallo, Francesca. 2015. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gozalo, Ignasi. 2023. *La excepcionalidad permanente*. Barcelona: Anagrama.
- Han, Byung-Chul. 2012. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Hester, Heler. 2018. *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Honig, Bonnie. 2021. *A feminist theory of refusal*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Krenak, Ailton. 2023. *La vida no es útil*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Leclercq, Jacques. 2019. *Elogio de la pereza*. Madrid: Rialp.

- Löwy, Michael. 2002. *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal. 2014. *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Negri, Antonio 2014. *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Buenos Aires: Quadrata.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- Souriau, Étienne. 2017. *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Spinoza, Baruch. 2016. *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.