



EDICIÓN 21  
ENERO-JUNIO 2025  
E-ISSN 2389-9794

GALERÍA

*Traducción*  
Contraestrategias afectivas e  
intervenciones heterotópicas

---

Gustavo Robles



Edición 21 (Enero-junio de 2025)  
E-ISSN 2389-9794




# Contraestrategias afectivas e intervenciones heterotópicas<sup>1\*</sup>

Gustavo Robles<sup>2\*\*</sup>

## Neoliberalismo Zombi

En las últimas décadas, la figura del zombi ha provocado una fascinación casi morbosa en el imaginario de la industria cultural. Esta figura mitológica, originaria de la cultura vudú haitiana, es un regresado de la muerte, un cadáver con vida que deambula, impulsado por un apetito insaciable, sin aquello que podría caracterizar su existencia pasada: expectativas, sueños, recuerdos, emociones o deseos. Tal vez esta fascinación reciente por la figura del zombi esté relacionada con cierto sentimiento catastrófico que se ha instalado en el inconsciente colectivo y que define en gran medida la experiencia social contemporánea. Y también, tal vez por esto, esta figura sea una imagen adecuada para nombrar la actual fase de la gobernanza neoliberal tras la crisis financiera de 2007-2008, que se sostiene más por su capacidad destructiva que por la vitalidad que pretendió tener décadas atrás.

\* El presente texto es la traducción del ensayo "Affective Counterstrategies and Heterotopic Interventions" de Gustavo Robles, publicado como parte del libro *Beyond Molotovs. A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies*, editado conjuntamente por el kollektiv orangotango y el International Research Group on Authoritarianism and Counterstrategies (IRGAC-Fundación Rosa Luxemburgo) y publicado por la editorial Transcript en el año 2024. *Beyond Molotovs* reúne más de 50 relatos de primera mano de movimientos antiautoritarios, activistas, artistas y académicos centrados en la dimensión sensual y emocional de sus prácticas políticas. Las contribuciones aquí reunidas relatan experiencias de resistencia y luchas donde lo estético y sensorial juega un papel central, y de lugares de procedencia tan remotos unos de otros como la India, Irán, Colombia, México, Polonia, Filipinas, Hungría, Brasil, Turquía, Chile, Hong Kong, Siria, China, Irán, Cuba, Rusia, Ecuador, Bosnia, Myanmar, Alemania, Palestina, Argentina o el Kurdistán. El libro digital está disponible de forma gratuita en <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-7055-4/beyond-molotovs-a-visual-handbook-of-anti-authoritarian-strategies/?c=310000023>. La presente traducción y edición fue realizada con el auspicio de Gerda Henkel Stiftung (Alemania).

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Investigador posdoctoral en la Universidad de Passau (Alemania) e Investigador asociado del International Research Group on Authoritarianism and Counterstrategies (IRGAC- Universidad de Potsdam/Fundación Rosa Luxemburg) de la Fundación Gerda Henkel. ✉ [gustavomrobles@gmail.com](mailto:gustavomrobles@gmail.com)  <https://orcid.org/0000-0002-1161-3107>





Estamos en un nuevo momento histórico, caracterizado por la confluencia de múltiples crisis: el colapso financiero desencadenó una crisis de legitimidad de los métodos neoliberales de gestión estatal, la crisis de la democracia liberal propició el surgimiento de nuevos fascismos y la pandemia y las consecuencias del cambio climático han llevado a la preocupación por la crisis de la reproducción de la vida. En esta situación actual —que algunos incluso han caracterizado como “crisis civilizatoria”<sup>3</sup>— la gobernanza neoliberal ha perdido el encanto ideológico y las visiones utópicas con que pretendió ganarse “el corazón” de las masas. La ilusión de que, mediante la neoliberalización del mundo, íbamos a conseguir democracias eficientes, economías prósperas, sociedades abiertas e individuos felices hoy no parece ser más que eso, una ilusión. Un momento utópico del que las sociedades del Sur Global no han estado exentas, como demuestra el apoyo popular que tuvo la «modernización» neoliberal a principios de los años noventa en América Latina, pero que nunca dejó de ser una fuente inagotable de conflictos sociales, desigualdades económicas, malestares personales y disputas políticas.

Tras el agotamiento de las historias heroicas difundidas durante décadas, el discurso neoliberal comenzó a estar dominado por un vocabulario gerencial más concentrado en el control de daños que en promover algún horizonte histórico. Entonces, en la opinión pública se volvieron cada vez más frecuentes expresiones como «ajuste estructural», «medidas de austeridad», «rescates financieros», «consolidación fiscal» y «control de la emisión». Se trataba de un nuevo rostro del neoliberalismo, basado más en la coacción que en el consenso, en la invocación de la necesidad y la urgencia que en la promesa de progreso y bienestar. En Europa, figuras como François Hollande, Mario Draghi, Gordon Brown y Angela Merkel personificaron, en su momento, y con suertes distintas, esta reacción tecnocrática ante la crisis. En medio de ella, el neoliberalismo logró propagar brevemente la narrativa de que una clase especializada de gestores profesionales, consultores y especialistas económicos, sería capaz de contener el derrumbe. Pero este mito fue aún más efímero que sus logros. Ante esto, y también ante el declive de los movimientos progresistas surgidos en el periodo inmediatamente posterior a la crisis, el mundo se vio sacudido por un aluvión de líderes excéntricos y enfurecidos, así como por fuerzas políticas autoritarias equipadas con programas imprecisos que pusieron abiertamente en cuestión el precario consenso tecnocrático.

3. Edgardo Lander y Santiago Arconada Rodríguez, *Crisis Civilizatoria. Experiencias de Los Gobiernos Progresistas y Debates En La Izquierda Latinoamericana* (Guadalajara, México: CALAS, 2020).



Líderes como Donald Trump, Jair Bolsonaro, Narendra Modi, Rodrigo Duterte o Nigel Farage, le dieron rostro a este giro global que, por un lado, presentó un desafío simbólico a los tecnócratas globalistas, pero que, de forma más consistente, se trató de una avanzada feroz en contra de los imaginarios políticos de emancipación, igualdad social y solidaridad internacional que históricamente había defendido la izquierda. Por supuesto que esta regresión autoritaria no se reduce a sus líderes y fuerzas políticas, ya que se valió de discursos, representaciones y sensibilidades identitarias y excluyentes propias del sentido común creado durante la época dorada del neoliberalismo: valores de competencia, sentimientos punitivos y debilitamiento de los lazos de solidaridad<sup>4</sup>.

En este contexto, se volvió un lugar común citar aquella frase de Antonio Gramsci según la cual “la crisis consiste precisamente en que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno, aparecen una gran variedad de síntomas mórbidos”<sup>5</sup>. En nuestro presente esto se traduce en múltiples síntomas mórbidos que aparecen en forma de la explosiva difusión de todo tipo de teorías conspirativas, fantasías apocalípticas, histerias de Guerra Fría o formas recicladas de supremacismo biologicista, y que sirven para que las fuerzas de extrema derecha globales armen su munición ideológica de una curiosa combinación de conservadurismo moral, transgresión nihilista y atrincheramiento individualista<sup>6</sup>.

Pero es importante no dejarse hipnotizar por la excentricidad de todo esto, ya que este giro autoritario se produce dentro de un complejo entramado de discursos, representaciones y sensibilidades sociales preexistentes y nacidas en el seno mismo de una cultura neoliberal que pretendió despoblar la escena política. Cuando los gobiernos son percibidos como meros gestores incompetentes, la apatía se convierte en una de las actitudes cívicas más comunes; entonces, un renovado énfasis en los aspectos individualistas y morales de las orientaciones ideológicas comienza a reavivar las polarizaciones emocionales y alentar expresiones de violencia social. Sin embargo, no solo se trata de describir estos síntomas mórbidos, sino de entender qué los hace tan atractivos y cómo consiguen canalizar la economía libidinal de un modo que, paradójicamente, reproduce aquellas formas de sufrimiento que habían engendrado el descontento.

4. Gisela Catanzaro, *Espectrología de La Derecha. Hacia Una Crítica de La Ideología Neoliberal En El Capitalismo Tardío* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2021).

5. Antonio Gramsci, *Cuadernos de La Cárcel*. Vol. 2 (Ciudad de México: Era, 1999).

6. Matías Saidel, *Neoliberalism Reload. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right* (Berlín/Boston: De Gruyter, 2023).



## Pasiones tristes

---

Nunca ha estado tan claro como hoy que las opciones e identidades políticas se presentan más en términos emocionales que en la forma de convicciones, que se basan más en experiencias y sensibilidades que en la presentación clara de intereses o ideologías. Esto es evidente en el modo en que se dan las fuertes divisiones que actualmente experimentan casi todas las sociedades, así como en el resurgimiento de la extrema derecha y las diferentes formas de autoritarismo social y político que recorren el planeta. Por supuesto que este “exceso” emocional de nuestra vida política no está monopolizado únicamente por la derecha, como puede verse en la forma en que los debates públicos suelen moralizarse y reducirse a preocupaciones en torno a cuestiones como la vulnerabilidad o la sensibilidad en lo que hoy se nombra como “cultura woke”. Pero el grado de intensidad destructiva y la violencia empleada por los derechistas hacen que cualquier comparación entre izquierda y derecha resulte ridícula en estos términos. Debido a esto, la crítica debería volver la mirada hacia aquellas emociones y afectos que definen estas nuevas formas de autoritarismo social, por lo que me gustaría hacer algunos comentarios sobre dos “pasiones tristes” que considero codifican gran parte de la sensibilidad colectiva contemporánea: el miedo y el resentimiento.

El miedo es quizá el sentimiento humano más visiblemente vinculado al reino animal, en la medida en que funciona como una herramienta esencial para nuestra supervivencia activando mecanismos de defensa que nos mantienen alerta ante aquello que amenaza. Teniendo siempre en cuenta esta condición cuasi natural del miedo (y a emociones similares como el sobrecogimiento, la conmoción, el pánico o el susto), la filosofía política ha girado en torno a la cuestión de cómo es posible la existencia de comunidades atravesadas por el temor y la amenaza mutua de sus integrantes sin devenir en una guerra de unos contra otros. El problema no son nuestros miedos en sí mismos —por otra parte, inevitables—, sino las situaciones en las que esos miedos determinan los imaginarios sociales y las demandas políticas. Este peligro se hace evidente cuando vemos que el miedo surge en conexión con transformaciones sociales características de las últimas décadas, a saber, la precarización y el riesgo como formas de vida.

La multiplicación de situaciones definidas por la inestabilidad, la flexibilidad, la inseguridad y la ambigüedad parece atentar contra las condiciones de una coexistencia pacífica. Esto se debe, en parte, a que las estructuras que antes



organizaban la existencia social —clase, sindicatos, estado, nación, vecindario, etc.— han quedado pulverizadas por la atomización neoliberal de la sociedad; al mismo tiempo que la mercantilización de cada vez más ámbitos de la vida no ha cesado de aumentar la conflictividad entre las distintas comunidades y de exacerbar las diferencias entre países y regiones. La combinación de la expansión del capitalismo desregulado, el vaciamiento de la democracia política, la digitalización y desintegración de las redes sociales y la competitividad como nuevo imperativo categórico, ha dado lugar a un clima de inestabilidad en el que las personas sienten que han perdido el control sobre sus propias vidas y solo han conservado sus miedos y ansiedades.

Se podría concebir el capitalismo actual como una máquina que se reproduce a sí misma explotando las angustias y los temores del hundimiento social. En un mundo que considera a la mayoría de la población como elementos que pueden sacrificarse en aras de la estabilización sistémica (por ejemplo, al hacer superfluos un número cada vez mayor de puestos de trabajo), el miedo ya no es un efecto secundario, sino el ethos mismo del capitalismo. Teniendo esto en cuenta, tendría más sentido considerar los movimientos autoritarios como una forma de gestión política de los miedos. La experiencia de haber perdido el control sobre las circunstancias de la propia vida hace necesaria la búsqueda de estrategias y subterfugios que puedan estabilizar y hacer más habitables mundos cada vez más precarios. En este contexto, por lo tanto, los diferentes movimientos autoritarios pueden ser comprendidos, en parte, como la canalización política de estas ansiedades ante la crisis de las identidades, las seguridades, las pertenencias y las antiguas estabilidades, al menos en un nivel simbólico.

Ahora bien, si el miedo es la emoción vinculada a la vivencia de precariedad y riesgo, el resentimiento está vinculado a las desigualdades e injusticias inherentes a las relaciones sociales capitalistas. En términos generales, podemos describir el resentimiento como un afecto que se origina en un agravio moral y va acompañado de un deseo de venganza que, en última instancia, debe reprimirse por impotencia. El resentimiento no es una emoción que pertenezca al mundo interior y luego se traslade al espacio público, sino que es más bien una protesta contra un orden social que se considera injusto, ya sea porque no reconoce lo que se merece, no cumple con lo que promete o provoca desigualdades que se experimentan como injustas. En todo caso, lo importante es que el resentimiento invita a la comunidad de agraviados a aliviar su frustración mediante la construcción de chivos expiatorios.





En un mundo en el que el éxito se considera una expresión de la capacidad de autocapitalización y el fracaso el resultado de la desidia individual, la falta de motivación o los malos hábitos personales, no debemos subestimar la potencia del resentimiento para actuar como paliativo. Mediante la afirmación de la propia identidad agraviada y la elaboración de chivos expiatorios, la emoción del resentimiento deja de ser individual y se transforma en política. En lugar de articular un agravio particular como una demanda de reconocimiento universal o de cambio social, los sentimientos reaccionarios aparecen bajo la forma de defensas identitarias de la tradición y de fantasías de amenaza existencial: hombres amenazados por el feminismo, europeos amenazados por la “islamización”, naciones amenazadas por la extranjerización, clases medias urbanas amenazadas por las periferias empobrecidas.

## Contraestrategias afectivas

La cuestión, entonces, es qué se debe hacer con esas pasiones tristes que circulan por el cuerpo social y producen fantasías de destructividad, chivos expiatorios y atrincheramientos subjetivos. La derecha ha optado por afirmarlos y explotarlos, pero ¿y la izquierda? Para responder a eso, tal vez sería útil recordar aquel principio de Baruch Spinoza según el cual “un afecto sólo puede ser controlado o destruido por otro afecto contrario a él, y con más poder para controlar el afecto”<sup>7</sup>. Según esta máxima, a la izquierda no le basta con denunciar estas fantasías, sino que debe producir y hacer circular sus propios afectos emancipadores, igualitarios y críticos. Si la actual crisis neoliberal canaliza las pasiones tristes hacia sentimientos abiertamente reaccionarios, entonces se trata entonces de inventar dinámicas alternativas en las que otras pasiones sean potenciadas.

Es precisamente aquí donde entra en escena la dimensión estética de las luchas presentadas en este libro. Pero aquí, el término “estética” no debe entenderse en su sentido limitado y académico de teoría del arte, sino tal como fue concebida originalmente, como una teoría de las sensibilidades. Esto significa que las emociones y los afectos son también el ámbito en el que coinciden la estética y la política: el ámbito que alberga la disputa sobre cómo experimentamos el mundo y nos relacionamos entre nosotros, sobre la forma en que ciertas emociones y pasiones intervienen en modos posibles de subjetivación y campos de acción. La estética en este sentido no se refiere a la teoría del arte, su autonomía y su

7. Baruch Spinoza, *Ethics* (Auckland: The Floating Press, 2009).





autoría, ni a aquella “estetización de la política” que diagnosticaba Benjamin<sup>8</sup>, y que hoy se parece a la estetización de la vida neoliberal a través de la publicidad. Lo que entendemos por estética es el modo en que las prácticas artísticas reconfiguran lo sensible al intervenir en las coordenadas de la experiencia sensorial, en los códigos hegemónicos y en las representaciones sociales.

El potencial que tienen las intervenciones estéticas para deconstruir las sensibilidades comunes ha sido elocuentemente señalado, por ejemplo, en la consigna de una “política de la estética” por Jacques Rancière<sup>9</sup>, o del papel de “lo político en el arte” por Nelly Richard<sup>10</sup>. Más allá de sus diferencias, sus reflexiones coinciden en que no existe una relación inmediata entre arte y política, porque, a diferencia de la política, el arte no apunta a la generación de un “nosotros” ni a la constitución de un “pueblo”. El arte no produce identidades colectivas por sí mismo, sino que genera contraestrategias materiales y afectivas orientadas a cuestionar jerarquías, identificaciones y formas hegemónicas de ver y decir. En este sentido, podemos sostener que las contribuciones de este libro no apuntan a la promesa de un orden social concreto, sino que más bien nos invitan a experimentar el espacio público de un modo distinto al del statu quo. Grafitis, pegatinas, canciones, poemas, murales, pañuelos de colores, formas de sabotaje público, capturas, etiquetas de cerveza, imágenes de ciencia ficción, pinturas, diseños burlones, mapeos, intervenciones públicas, programas de radio, postales, juegos de mesa, cómics, lonas de colores, pancartas y memes son todos ellos “actos emocionales de disidencia”<sup>11</sup> y, al mismo tiempo, momentos de “alegría colectiva”<sup>12</sup> que subvierten las pasiones tristes de la vida cotidiana neoliberalizada.

Las contraestrategias emocionales se refieren a la producción colectiva de materiales y fuerzas capaces de afectar nuestra sensibilidad y promover dinámicas emocionales críticas y prácticas. Se refiere a una forma de estética en la que las figuras del autor o del genio ya no importan porque las imágenes y los signos se presentan como colectivos, colaborativos y anónimos en su origen, híbridos, públicos y heterónomos en su circulación. Esta forma de estética no puede

8. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk Im Zeitalter Seiner Technischen Reproduzierbarkeit* (Leipzig: Reclam, 2011).

9. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (Londres: Bloomsbury Publishing, 2013).

10. Nelly Richard, “Lo Político En El Arte: Arte, Política e Instituciones,” Hemispheric Institute, 2011, <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-62/richard>

11. Javier Toscano, “Mediterranean Commotions,” en *Beyond Molotovs. A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies* (Berlín: Transcript, 2024), 266.

12. Hanna Grześkiewicz, “The Art of Sustaining a Movement,” en *Beyond Molotovs. A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies* (Berlín: Transcript, 2024), 110.



reducirse a ningún yo autoral, no se limita al espacio institucionalizado de museos y galerías, ni se dirige a espectadores o públicos, sino a todo el cuerpo social mediante imágenes, slogans, sensaciones y representaciones que no pertenecen a nadie en particular porque están dispersas en todas partes. Son intervenciones que existen más allá de la división burguesa entre lo público y lo privado, que pretenden generar ecologías afectivas y dinámicas de colaboración que den cuenta de experiencias, sufrimientos, resistencias y sensibilidades colectivas que no pueden ser domesticadas por las políticas de derechas. La cuestión es si toda esta *potentia* afectiva y estética puede sumar algo más que contraestrategias, si puede llenar el espacio utópico que ha dejado vacío el modo de vida neoliberal.

## Utopías. Retrotopías. Heterotopías

Aquella conocida frase que afirma que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo (¿de Fisher, de Jameson, o de Žižek?) ofrece una definición acertada del dilema ideológico de nuestro presente. Mark Fisher popularizó el término “realismo capitalista” para referirse a esta incapacidad generalizada de concebir un mundo sin capitalismo, una especie de unidimensionalidad cognitiva que bloquea las visiones del futuro, que reescribe el pasado en forma de pastiche nostálgico y que incorpora lo “alternativo” y lo “transgresor” a la corriente cultural dominante a través de deseos, aspiraciones y esperanzas fraguadas en el capitalismo<sup>13</sup>. Sin embargo, el problema al que nos enfrentamos hoy quizá tenga menos que ver con la falta de imaginación que con la incapacidad para transformar estas visiones en un proyecto concreto que apele a la vida afectiva de la mayoría. De hecho, a la izquierda contemporánea no le faltan en absoluto proyectos, imaginarios y luchas ambiciosas. Desde los experimentos de autonomía liderados por los zapatistas o los kurdos, hasta la “marea verde” feminista, pasando por visiones postcapitalistas creativas como el aceleracionismo, las políticas de decrecimiento y el ecosocialismo, hasta los posthumanismos de izquierdas, las utopías están ahí; la tarea es infundirles pasión social.

Como ha escrito Enzo Traverso, el hecho de que ninguna de estas utopías pueda llevarse a la práctica ha dado lugar a una cierta melancolía que suele remitir al diagnóstico del “fin de las utopías”<sup>14</sup>. Pero otra razón por la que esta situación resulta curiosa es que la relación entre la izquierda y el pensamiento utópico no siempre fue armoniosa. Friedrich Engels acusó al pensamiento utópico de ser una ilusión apaciguadora que reducía la crítica científica de la realidad a un

13. Mark Fisher, *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* (Londres: Zero Books, 2009).

14. Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory* (New York: Columbia University Press, 2017).



juicio moral y las energías revolucionarias a la buena voluntad del corazón<sup>15</sup>. Este sentimiento antiutópico también está presente en algunas tendencias dentro de la izquierda lacaniana o postestructuralista contemporánea, que culpan a las aspiraciones utópicas no por su falta de disposiciones científicas, sino por expresar fantasías ideológicas que ocultan el carácter conflictivo y antagónico del mundo social a través de un ideal de armonía que contiene el germen del totalitarismo<sup>16</sup>. Sin embargo, especialmente tras momentos de cambio históricos como después de la Revolución Rusa, los movimientos del 68 o la Revolución Cubana, la utopía también sirvió a la izquierda como herramienta para imaginar una salida del rígido encorsetamiento del presente. Quizá lo que nos falte no sean tanto aquellas utopías que aspiraban a ser el horizonte y el fin de la política (y que bien pueden diluirse en ensoñaciones románticas o pesadillas totalitarias), sino aquellas más modestas que se presentan como instrumentales para trascender el presentismo al que nos invita el realismo capitalista.

La cuestión es que las utopías tienen un poderoso impacto en las pasiones sociales. Sin embargo, en los últimos años, ha sido en gran medida la derecha la que ha conseguido ganarse el atractivo popular con su respuesta a la pregunta —utópica— de cómo salir del presentismo. Pero el problema no es sólo que la derecha ha dado una respuesta identitaria y reaccionaria a esta pregunta, que reproduce las miserias del neoliberalismo contra el que, a veces, dice rebelarse, sino que su respuesta pretende superar el presente a través de la lente de un pasado idealizado. Por eso, podemos decir que la imaginación política de estos fascismos contemporáneos es retrotópica más que utópica, pues se trata de sacrificar el presente en aras de una fantasía de retorno a un pasado imaginario. El «Make America Great Again» de Trump, el nacionalismo hindú de Modi, la nostalgia imperial de Putin o Erdoğan, los sueños de sociedades nacionales europeas étnicamente homogéneas, o las reiteradas invocaciones a las dictaduras militares de los años 70 en la actual extrema derecha latinoamericana, son todas iteraciones histriónicas de esta nostalgia por un pasado que se espera pueda consolar las pasiones tristes. En relación con lo anterior, tal vez podemos decir, siguiendo a Samir Gandesha, que estas nuevas retrotopías fascistas se inscriben “en la necesidad de las personas de dar sentido a sus vidas”<sup>17</sup> en el mundo post-utópico.

15. Friedrich Engels, *Die Entwicklung Des Sozialismus von Der Utopie Zur Wissenschaft* (Berlín: Holzinger, 2016).

16. Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political* (Londres: Routledge, 2002).

17. Samir Gandesha, “Today’s Fascism is based on our Need for Meaning in Life,” Irgac.org, 2023, <https://irgac.org/articles/samir-gandesha-today-s-fascism-is-based-on-our-need-for-meaning-in-life/>



Una estrategia potencial para esos ejercicios de imaginación capaces de superar el realismo capitalista —sin añoranzas reaccionarias del pasado ni fantasías románticas del futuro— es aquello que Foucault llamó “heterotopías”<sup>18</sup>. Las heterotopías son “espacios otros” que se juxtaponen al espacio y al tiempo de la cotidianeidad; “contraespacios” donde los órdenes de la ciudad y de la cultura son “al mismo tiempo representados, impugnados o invertidos”, dimensiones atravesadas por múltiples dimensiones y temporalidades que coexisten entre sí, a veces desafiándose, a veces complementándose. Concibamos entonces estas intervenciones antiautoritarias como heterotopías estéticas que cortan el circuito de los movimientos y las percepciones para intentar a veces un mensaje, a veces una emoción, a veces una melodía, otras veces una comunicación. Sin la ambición de las utopías ni el atrincheramiento de las retrotopías, estas heterotopías buscan lo que Bolívar Echeverría consideraba propio de los juegos, los festivales y el arte: “convertirse en zonas de experiencia social donde la vida cotidiana se interrumpe performativamente”<sup>19</sup>. El libro que tiene en sus manos trata de esas intervenciones heterotópicas.

## Bibliografía

- [1] Benjamin, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Leipzig: Reclam, 2011.
- [2] Catanzaro, Gisela. *Espectrología de la derecha: Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2021.
- [3] Echeverría, Bolívar. “El juego, la fiesta y el arte.” En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, editado por CLACSO, 419. La Paz, 2011.
- [4] Engels, Friedrich. *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Berlín: Holzinger, 2016.
- [5] Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Londres: Zer0 Books, 2009.
- [6] Foucault, Michel. *Le corps utopique, les hétérotopies*. Paris: Lignes, 2009.
- [7] Gandesha, Samir. “Today’s Fascism Is Based on Our Need for Meaning in Life.” IRGAC.org, 2023. <https://irgac.org/articles/samir-gandesha-today-s-fascism-is-based-on-our-need-for-meaning-in-life/>
- [8] Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 2. Ciudad de México: Era, 1999.
- [9] Grzeskiewicz, Hanna. “The Art of Sustaining a Movement.” En *Beyond Molotovs: A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies*, 110. Berlín: Transcript, 2024.

18. Michel Foucault, *Le Corps Utopique, Les Hétérotopies* (Paris: Lignes, 2009).

19. Bolívar Echeverría, “El Juego, La Fiesta y El Arte,” en *Antología. Crítica de La Modernidad Capitalista*, ed. CLACSO (La Paz, 2011), 419.

- [10] Lander, Edgardo, y Santiago Arconada Rodríguez. *Crisis civilizatoria: Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Guadalajara, México: CALAS, 2020.
- [11] Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2013.
- [12] Richard, Nelly. "Lo político en el arte: Arte, política e instituciones." *Hemispheric Institute*, 2011. <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-62/richard>
- [13] Saidel, Matías. *Neoliberalism Reload: Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right*. Berlín/Boston: De Gruyter, 2023.
- [14] Spinoza, Baruch. *Ethics*. Auckland: The Floating Press, 2009.
- [15] Stavrakakis, Yannis. *Lacan and the Political*. Londres: Routledge, 2002.
- [16] Toscano, Javier. "Mediterranean Commotions." En *Beyond Molotovs: A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies*, 266. Berlín: Transcript, 2024.
- [17] Traverso, Enzo. *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press, 2017.





