

La Política Nómada en *Mil Mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari

Andrés Felipe Fierro Guerrero

Asesor: Nelson Fernando Roberto Alba

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Trabajo de Grado

Bogotá, Colombia

2023

A Edwin y Andrea:

quienes con su amor y ejemplo me han hecho ver que otra vida si es posible.

A mis amigos y amigas:

quienes me han mostrado esa otra vida y su belleza.

Resumen

El presente trabajo de grado afirma la existencia de una propuesta política en la obra conjunta de los filósofos franceses Giles Deleuze y Félix Guattari, la cual toma el nombre de Política Nómada. Para defender esta hipótesis se toma como marco de referencia el libro *Capitalismo y Esquizofrenia II: Mil Mesetas* (2002) al igual que obras de comentaristas como David Lapoujade (2016), Guillaume Sibertin-Blanc (2017) y Martin Chicolino (2021), Gustavo Chirolla (2005). De igual manera se definen los conceptos de *Rizoma*, *Tierra*, *Estado*, *Nomadología* y *Máquina de Guerra* desde la perspectiva de ambos autores franceses.

Palabras clave: Política, Estado, Rizoma, Nomadología, Máquina de Guerra.

Tabla de Contenidos

0. <i>¿Quid Vitae?</i> o <i>¿Qué Vida Escogemos?</i>.....	5
1. De la Tierra y el Rizoma.....	16
La Tierra: plano de inmanencia y multiplicidad	22
El Rizoma: metáfora botánica del devenir	28
La Tierra y el Rizoma: precedentes de la Política.....	35
2. El Estado: Ciencia y Paranoia	39
El Estado como idea.....	41
Lo que está adentro: Ciencia de Estado.	45
Lo que queda por fuera: sujeción y violencia	52
¿Qué hacer desde afuera?	60
3. La Política Nómada.....	63
Máquina de guerra y Nomadología.....	66
La <i>Política Nómada</i> : La lucha como fin en sí mismo.....	73
Dos casos de <i>Política Nómada</i> , la forma-Comuna y el Palenque	82
Política como ontología, creación del mundo	92
4. Pensamientos Finales: Todo lo que se Hizo, Todo lo que Queda.....	95
Lista de Referencias.....	103

0. *¿Quid Vitae?* o ¿Qué Vida Escogemos?

Al dar una mirada al panorama social y político podemos afirmar que el mundo en el cual ahora habitan la mayor parte de los seres humanos ha cambiado de forma dramática en un corto espacio de tiempo. El mundo ha dejado de regirse por el control de fuerzas visibles y ha pasado al dominio de la información; resulta paradójico pensar que en una era en que cada ser humano posee la habilidad de conectarse con el mayor número de gente posible la individualidad de cada persona valga menos que aquellos datos que produce y que permiten a compañías, Estados y entidades extra gubernamentales analizar su comportamiento y desde ahí manejar las dinámicas del mercado, de la sociedad y la vida misma.

Ante la cada vez más notoria realidad del deterioro de las instituciones y sistemas de gobierno como se han establecido hasta el día de hoy, sumado a la necesidad de crear formas de resistencia a las imposiciones de consumo y las dinámicas explotadoras del mercado mundial, es natural imaginar y estar en constante búsqueda de nuevas formas de organización, nuevas formas de vida (Roberto-Alba, 2021).

Esta búsqueda de nuevas formas de vida requiere de unas nuevas bases, de un nuevo sustento y de nuevos horizontes de acción sobre los cuales proyectar los actos de resistencia, sin embargo muy pocas de las discusiones y propuestas políticas las cuales han logrado permanecer vigentes ante las problemáticas de la contemporaneidad. Sin embargo, sí hay una de ellas que ha ganado su propia vigencia, ha sido aquella desarrollada por los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari.

La obra conjunta de Deleuze y Guattari¹ es el resultado de una época, sus reflexiones son una muestra de que el pensamiento filosófico no debe de estar atado a las restricciones del lenguaje técnico y de la tradicional forma del ensayo o el tratado filosófico para poseer

¹ Entre las obras escritas por Deleuze y Guattari en conjunto se encuentran *El Anti Edipo* (1972), *Kafka: Por una Literatura menor* (1975), *Mil Mesetas* (1980) y *¿Qué es filosofía?* (1990).

profundidad conceptual y ser capaz de proponer una teoría novedosa, marcada por el juego entre el lenguaje literario y la filosofía.

Muchas veces pasada por alto, su propuesta filosófica bebe tanto de la tradición marxista como de aquella del psicoanálisis para complementar la lectura económica del capital con la de los flujos del deseo, permitiendo entender la forma en que las dinámicas del mercado afectan la psique del ser humano, cómo los procesos de producción, inevitablemente, producen también al sujeto.

A su manera, la relación que se fundó entre Deleuze y Guattari es un reflejo de su trabajo, la creación de una nueva manera de ver el trabajo filosófico y de entender que escribir y pensar es el quehacer filosofía, ya no como individuos o sujetos aislados, sino como máquinas productoras, interpeladas por el mundo y por aquello que les rodea. Ambos brindan a su trabajo perspectivas que alimentan sus escritos y que terminarían por crear uno de los *corpus* teóricos definitorios de la segunda mitad del siglo XX, la manifestación del espíritu posterior a Mayo del 68.

El trabajo de *Capitalismo y Esquizofrenia* es la consolidación de dicho espíritu a través de un proyecto de creación teórica y filosófica el cual junta las perspectivas de ambos autores. Al conocerse ambos en París VIII durante los años de cátedra de Deleuze en dicha universidad él y Guattari empiezan a colaborar en la construcción de un texto conjunto en el cual juntan una crítica a las estructuras de organización jerarquizantes con una propuesta ontológica novedosa a través del concepto de *Máquinas Deseantes*, este libro sería *El Anti-Edipo*, publicado en 1972 teniendo a ambos como coautores. Posteriormente continuarán con lo empezado en dicha obra a través de la publicación en 1980 de *Mil Mesetas*, formando entre ambos textos un solo cuerpo de trabajo el cual toma el subtítulo de *Capitalismo y esquizofrenia*.

Este subtítulo es el vaso comunicante más importante entre ambos libros pues muestra la naturaleza del proyecto. Tal como argumenta Massumi (1996) ambos autores proponen esta

“Esquizofrenia” como una filosofía “bastarda” la cual se aleja de las formas tradicionales de entender dicho concepto, para Deleuze y Guattari el pensamiento esquizofrénico es uno que se aleja del pensamiento filosófico tradicional en cuanto no configura un discurso cómplice con el Estado y sus funciones, esta filosofía que se proclama como “legítima” es la que fundamenta la existencia del Estado y cuyo ejercicio de pensamiento termina siendo cómplice de su orden y, en algunos casos, de su violencia.

En ese sentido tanto el *Anti Edipo* como *Mil Mesetas* cumplen una función específica dentro de un proyecto que busca escapar de dicha filosofía legítima, creando un cuerpo de trabajo el cual aplique el pensamiento esquizofrénico y, por tanto, novedoso en cuanto a la filosofía se refiere. En el caso del *Anti Edipo* su función es conjurar la posibilidad de una síntesis comunitaria diferente, es decir, muestra cómo es posible la invención de nuevas tipologías y formaciones sociales, alejadas de las formas tradicionales de organización; por su parte la función de *Mil Mesetas* es poner en práctica esta posibilidad, se trata de un experimento continuo de poner en práctica este pensamiento “esquizofrénico” del cual hablan Deleuze y Guattari.

Tal como relataron los autores tiempo después en una entrevista, el trabajo en conjunto traía a colación muchas perspectivas diferentes que fueron tomando forma conforme ambos leían textos relacionados, escribían y preparaban las páginas de tal manera que no se cerrarían completamente sino que dejarán una idea clara mientras exploran infinitas posibilidades:

“Leímos mucho; no libros enteros, más bien fragmentos. A veces nos encontrábamos con cosas realmente estúpidas, que nos confirmaban lo pernicioso del Edipo y la enorme miseria del psicoanálisis; y a veces dábamos con cosas admirables, que nos parecían dignas de ser explotadas. Después escribimos muchísimo. Félix trata la escritura como un flujo esquizofrénico que arrastra todo tipo de cosas. Esto es algo que me interesa especialmente: que la página tenga fugas por todos lados sin dejar de estar, por otra parte, cerrada sobre sí como un huevo. Además, en un libro hay siempre muchas retenciones, resonancias, precipitaciones y

larvas. Llegamos a escribir realmente entre los dos, no tuvimos ningún problema en ese sentido. Hicimos sucesivas versiones.” (Deleuze. 1973, p. 12 - 13)

Es en esta mezcla entre admiración y crítica en la que nacen ambos volúmenes *Capitalismo y Esquizofrenia*, dando una nueva mirada a las posiciones de la filosofía política, de la modernidad, pero desgarrando su pretensión de sistema cerrado, mostrando sus aberturas, exhibiendo sus exageraciones y sus caras más ridículas. Deleuze y Guattari no se contentan con el Estado como forma de organización última a la cual deben aspirar las sociedades humanas, sino que buscan escapar de sus límites, probar nuevas rutas de construcción para la vida humana y, por consiguiente, nuevas formas de pensamiento.

Se encuentra, además, la relación inseparable entre los planteamientos ontológicos de ambos autores con la propuesta de una política acorde a ellos, es decir, el ejercicio de la política se encuentra supeditado a las características ontológicas del mundo en el cual se origina dicho ejercicio, características que en el caso de Deleuze y Guattari, poseen amplias diferencias a las de otros pensadores, identificándose más con el *devenir* que con la permanencia o la univocidad.

Esto es identificado por Amanda Núñez García (2009), quien afirma que la ontología desarrollada por ambos autores es una de naturaleza “menor”, es decir una ontología que se libera de otros “poderes” de otros agenciamientos que pretenden coartar la libertad de la potencialidad presente en el mundo y los seres que le habitan: “La labor ontológica deleuzeana es una debilitación de la ontología, un hacerla *devenir menor*, más apegada a las circunstancias, a las potencias y a las minorías, como minoría es el pensar activo mismo” (p. 42). Así, el desarrollo de una ontología es intrínseco y de muchas formas igual al desarrollo de una política.

Esta idea es compartida por Amelia Boyer (2003) quien afirma que la política es inseparable de una ontología y que ambas sostienen una relación recíproca, idea que se aleja de aquella de corrientes liberales en las que la base de la política es la antropología. Según esto,

Boyer reconoce en el desarrollo teórico de Deleuze y Guattari que los sujetos no son productivos en sí mismos, sino que son productivos en tanto el espacio que ocupan, encontrándose intrínsecamente ligados a los elementos que les rodean, al mundo en el que habitan.

Se puede afirmar, por tanto, que la pregunta que se encuentra en el centro de las reflexiones de Gilles Deleuze y Felix Guattari es una que gira en torno a la vida, su objetivo es encontrar alternativas que puedan conversar de forma actual con las problemáticas que se presentan en la realidad cambiante del panorama político del siglo XXI, en el cual las formas tradicionales de pensar la *política* y el accionar de los seres humanos dentro de ella se ha transformado de forma radical,

La propuesta de Deleuze y Guattari se encuentra fundamentada en una forma de comprensión del mundo como *devenir*, nunca estático ni finalizado, y se configura como una búsqueda constante de formas de lucha y resistencia a las apropiaciones y discursos ideológicos los cuales son producto de las lógicas de organización presentes en las sociedades contemporáneas en las que habitamos.

Siendo esto así, la pregunta que guía el presente trabajo es ¿Existe una propuesta política en la obra *Mil Mesetas* de los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari? El presente trabajo de grado explora el cuerpo de trabajo que desarrollan en la segunda parte de *Capitalismo y Esquizofrenia* titulada *Mil Mesetas* para afirmar que en este se encuentra una propuesta política propia, la cual se aleja de la filosofía política como esta es entendida tradicionalmente.

Se trata de proponer una *Política Nómada* la cual consiste en un modelo de organización novedoso el cual enfatiza el auto gobierno, la experimentación constante de nuevas formas de vida y . Es una propuesta que no se preocupa solamente por los modos de organización de las

sociedades humanas sino por transformar el pensamiento dentro de estas sociedades y los individuos que habitan en ellas para así transformar el mundo en el cual los individuos habitan.

Es así que brindar claridad a la propuesta que realizan Deleuze y Guattari se hace tan importante puesto que si se afirma que la pregunta en el centro de las reflexiones de ambos autores es una que gira en torno a la vida entonces no hay mejor momento para realizarla que ahora, cuando

Sin embargo, también se presenta un obstáculo y es el argumento en contra de la teoría de ambos autores, acusándolos de poseer una oscuridad en sus conceptos y falta de rigurosidad en la exposición de los mismos la cual disminuye su potencial, al igual que el uso indebido de ciertas ideas relacionadas a la ciencia lo cual hace a sus argumentos menos efectivos.

El potencial político presente en la obra conjunta de Deleuze y Guattari no siempre ha sido reconocido, y se trata muchas veces como un aspecto marginal de su pensamiento. Autores como Toni Negri y Michael Hardt (2000) son prueba de esto, ambos perciben en el trabajo de los filósofos franceses un agenciamiento de conceptos que rompe con diversos esquemas de dominación y control impuestos por las sociedades contemporáneas, pero que debido a su naturaleza queda en el limbo de lo virtual, teóricamente potente pero pragmáticamente estéril.

Se encuentran también las diversas objeciones que sus desarrollos teóricos han meritado por parte de autores como Sokal y Bricmont en el libro *Impostores intelectuales* (1998), las cuales son compartidas por intelectuales como Richard Dawkins en su artículo *Postmodernism Disrobed* (1998) sostienen que autores entre los que se incluye a Deleuze y Guattari, que denominan como “posmodernos”, hacen un uso inadecuado de términos científicos y conceptos de diversas ramas del conocimiento sin llegar a entenderlas o a sus funciones con el único propósito de ganar un soporte a sus planteamientos; sin embargo, esto no resulta cierto, a pesar de que ambos autores sí hacen uso de conceptos de este tipo lo hacen bajo un marco conceptual que los transforma y los problematiza, no eliminando ni ignorando

su sentido original sino agregando nuevos agenciamientos que pueden ser usados desde la filosofía.

Ahora bien, el filósofo David Lapoujade (2016) afirma que la potencialidad política del trabajo de ambos autores se presenta como uno de agenciamiento, pues el problema que ambos autores proponen no se trata de qué se puede hacer sino de qué forma los individuos se pueden volver capaces de actuar en un mundo donde sus acciones individuales poseen cada vez un menor impacto:

Ya no se puede plantear la pregunta de qué acción política llevar adelante puesto que supone como adquirido lo que está en cuestión: nos supone capaces de actuar [...] El problema no es saber cómo actuar sino ante todo volverse capaz de actuar (p. 263)

Así, la propuesta política de ambos autores es una preocupada por la capacidad de los individuos para actuar en el mundo, pues desde su perspectiva al estar sujetos al Estado pierden su capacidad de actuar, por lo tanto, la *política* deja de configurarse como una pregunta sobre el actuar y se convierte en una pregunta sobre cómo empezar a actuar, la propuesta *política* propia a ambos autores parte desde presupuestos distintos a otros pensadores pues afirma que los individuos son incapaces de afectar al mundo al estar atados al Estado y sus formas de organización.

Esto es apoyado por Martin Chicolino (2021), quien desde su lectura de Deleuze y Guattari afirma que para ambos autores el uso filosófico del pensamiento se configura como una “contra-filosofía”, una potencia teórica que también invade el campo de la práctica a través de sus formulaciones “Son agenciamientos colectivos auto-emancipatorios o revolucionarios anti-sistémicos que hay que construir no sólo en la filosofía sino en todas las prácticas y disciplinas humanas” (p. 68) Se trata de una propuesta política que trabaja desde la creación de posibilidades, de formulaciones virtuales, siempre en movimiento, capaces de ir en contra de y acoplarse a una amplia cantidad de prácticas humanas presentes en sociedades democráticas contemporáneas.

Para lograr comprobar esta hipótesis de lectura la metodología que se utiliza es el análisis de fuentes primarias y secundarias relacionadas a la obra de ambos autores. En ese sentido se analiza uno de los capítulos (titulados mesetas por Deleuze y Guattari) presente en el libro *Capitalismo y Esquizofrenia II: Mil Mesetas* (2002), específicamente la meseta 12. 1227 - *Tratado de la Nomadología: La Máquina de Guerra*, siendo este capítulo el que contiene la propuesta política de ambos autores expuesta de manera contundente.

De igual manera se hace uso de textos de autores secundarios como David Lapoujade (2016), Guillaume Sibertin-Blanc (2017) y Martin Chicolino (2021) y Gustavo Chirolla (2005), los cuales nutren la hipótesis planteada en el presente trabajo a través de su análisis de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari en una clave política.

Ahora bien, para responder a la pregunta planteada anteriormente al igual que comprobar lo afirmado en la hipótesis de trabajo se proponen un objetivo general y tres objetivos específicos los cuales se desarrollan a lo largo de la presente investigación. En ese sentido, el objetivo general es demostrar la existencia de una política nómada en la obra *Mil Mesetas*, así como señalar sus principales presupuestos teóricos a través del análisis del texto primario apoyado de diversos autores secundarios.

Ahora bien, se señalan los objetivos específicos de la investigación: 1. analizar los presupuestos teóricos que dan paso a la propuesta política en *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari a través de los conceptos del *Rizoma* y la *Tierra*; 2. examinar el concepto de *Estado* y cómo Deleuze y Guattari contraponen la *Máquina de Guerra* a su dinámica de organización jerárquica y contractual; 3. explicar qué es la *Política Nómada* y definir los conceptos de *Máquina de Guerra* y *Nomadología*.

En este sentido y para cumplir con los objetivos planteados anteriormente, este trabajo de grado propone una estructura de tres capítulos en los cuales se analizan los conceptos y desarrollos teóricos que permiten comprobar en qué consiste la propuesta política de Gilles

Deleuze y Félix Guattari, cuáles son sus características y cuál es ese cambio que ambos autores proponen con respecto al pensamiento filosófico y político contemporáneo.

En el primer capítulo, se establecen los fundamentos teóricos necesarios para comprender la propuesta política presente en *Mil Mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Se introducen y definen dos conceptos clave: el *Rizoma* y la *Tierra*. El *Rizoma*, entendido como una estructura de multiplicidad y conexión no jerárquica, proporciona una base conceptual para entender la forma en la que se despliega la *Política Nómada* y cómo se relaciona con otros elementos de su sistema de pensamiento. Por otro lado, la *Tierra* representa un espacio territorial y corporal, un plano de pura inmanencia en el cual la *Política Nómada* encuentra su contexto de acción.

En el segundo capítulo, se analiza el concepto del *Estado* como contrapartida a la propuesta de la *Política Nómada*. Se explora la relación de oposición y tensión que existe entre ambos elementos. En este apartado se explora cómo, mientras que el Estado representa una estructura centralizada y jerárquica de poder, la *Política Nómada* se configura como una fuerza descentralizada y móvil, relacionada a la exploración de nuevas formas de vida y que habita en los límites del aparato de Estado. Esta sección examina las implicaciones políticas, sociales y filosóficas de esta confrontación, y cómo la *Política Nómada* se diferencia, desafía y subvierte la lógica del Estado.

En el tercer capítulo, se ahonda en los conceptos de *Máquina de Guerra* y *Nomadología* desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. Se realiza un análisis detallado de los elementos que componen el concepto de la *Política Nómada* a través del análisis de la *Máquina de Guerra* y la *Nomadología*, de la guerra como producción, la relación entre la *Máquina de Guerra* y el deseo al igual que el objetivo de la *Política Nómada* como forma de contra filosofía, capaz de liberar el potencial creativo y subversivo de los individuos y los grupos sociales. Además, se exploran ejemplos históricos y contemporáneos que ilustran la manifestación y el

funcionamiento a la emergencia de la *Política Nómada*, siendo estos ejemplos la forma Comuna y el Palenque colombiano.

Por último, y después de haber expuesto esta propuesta política presente en el texto de Gilles Deleuze y Félix Guattari se proponen una serie de conclusiones a manera de cierre, observaciones sobre el modo en que la *Política Nómada* propone alterar la manera en la cual se piensa tanto la filosofía como la política, y cuál es el papel de los individuos en dicha transformación, así como se ofrecen herramientas y posibles vías que ayudan a responder a esta crucial pregunta *¿Quid vitae?* ¿Qué vida es aquella que deseamos?

En conjunto, el presente trabajo de grado ofrece una visión integral de algunos conceptos presentes en *Capitalismo y esquizofrenia II: Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, destacando aquellos del *Rizoma*, la *Tierra*, *Máquina de Guerra* y *Nomadología*, destacando su importancia dentro de un análisis político y social el cual toma el nombre de *Política Nómada*. Al explorar cada uno de estos conceptos esta monografía proporciona una comprensión más profunda de cómo la resistencia, la creatividad y la subversión de los límites impuestos por las formas de organización tradicionales pueden encontrar nuevos modos de expresión y transformación, nuevos modos de vida, en la lucha contra las estructuras de poder establecidas.

Sin embargo, hay algo que hace a la propuesta de ambos autores especialmente relevante para el tiempo tan turbulento en el que se encuentran las sociedades contemporáneas y es su constante afán por responder a la pregunta *¿Quid vitae?* ¿Cuáles son las posibilidades que nos ofrece la vida más allá de ella misma? ¿Cuáles son sus límites y sus escapes?

Hay algo “demasiado fuerte” en la vida, demasiado intenso que solo podemos vivir en el límite de nosotros mismos. Es como un riesgo que hace que uno ya no se aferre a *su* vida en lo que tiene de personal, sino a lo impersonal que ella permite alcanzar, ver, crear, sentir a través suyo. La vida ya solo vale en la punta de sí misma. *¿Quid vitae?* (Lapoujade, 2016, p.25)

En un momento como aquel en el que vivimos, cuando las fronteras entre el mundo digital y el mundo material se hacen cada vez más obsoletas, en las que la individualidad del

ser humano se encuentra en transformación constante, cuando los metadatos son más valiosos que aquellas personas quienes los producen, podemos observar como el afrontar esta clase de preguntas puede brindar luces que permitan iluminar el camino.

A esta preocupación, que parece situarse como obstáculo para la propuesta de una nueva forma de pensar la política, es que el presente trabajo responde. Habiendo presentado la nueva realidad que se cierne sobre el panorama político, en el cual las formas tradicionales de pensar la política y el accionar de los seres humanos dentro del mismo se ha transformado de forma radical, el encontrar alternativas que puedan conversar de forma actual con estas problemáticas se hace imperativo. La propuesta de Deleuze y Guattari, cuya lógica se encuentra en una fórmula de comportamiento Nómada más que en una fórmula descriptiva de gobierno, se trata de una búsqueda constante de formas de lucha y resistencia a las apropiaciones y discursos ideológicos productos del capitalismo y, por lo tanto, a las lógicas de las sociedades en las que habitamos contemporáneamente.

1. De la Tierra y el Rizoma

“Decir que la revolución es en sí misma una ‘utopía de inmanencia’ no significa decir que sea un “sueño”; al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que se conecta con lo que hay de real aquí y ahora”. (Deleuze & Guattari, 1997, p. 100)

El presente capítulo introduce dos conceptos claves que permiten entender la posición que toman Gilles Deleuze y Félix Guattari frente a la *política*. Si partimos de la afirmación de que en el trabajo conjunto de ambos autores, representado aquí por el libro *Capitalismo y esquizofrenia II: Mil Mesetas* (2002), se presenta una idea de *política* que es diferente de aquella desarrollada por autores clásicos y de la modernidad, en la cual hacer política se trata de un acto de gobierno y organización de los seres humanos que habitan en una sociedad, es necesario aproximarnos a las razones por las que pensar otra clase de *política* no sólo resulta posible sino también necesario. Por ello, antes de llegar a la propuesta de Deleuze y Guattari, que dentro del presente trabajo toma el nombre de *Política Nómada* a través de *la Máquina de Guerra*, es esencial discutir los cimientos sobre los cuales se construye la interpretación de ambos autores respecto al mundo y el conocimiento, identificando así cómo y dónde surge la *política*.

La propuesta de ambos autores respecto a la *política* se diferencia frente a otras debido a que da primacía a la ontología², esto es al mundo del cual los sujetos son producto y que se produce desde dicho sujetos, en contraposición a la antropología³, la cual da importancia a la naturaleza del ser humano como fundamento trascendental desde el cual los sujetos producen el mundo. Para Deleuze y Guattari los seres humanos no poseemos la naturaleza innata de la

² En el presente texto se entiende el concepto de *ontología* como el estudio de lo que existe, la forma en la que el Ser se manifiesta en el mundo y cómo estas manifestaciones expresan al Ser. En este contexto la *ontología* es la manifestación del mundo, como este se presenta ante los seres humanos y como esta, a su vez, produce a los sujetos, contrasta así con la idea antropocéntrica bajo la cual el mundo es un objeto observado y sujeto a la transformación por parte de los sujetos que lo habitan.

³ Aquí *antropología* no solo refiere al estudio y comprensión del ser humano, sus costumbres y manifestaciones socioculturales, se entiende también como la tendencia argumentativa en la filosofía política a ubicar al ser humano al centro de su reflexión como principal agente de la acción política. Esta tendencia se manifiesta principalmente en el argumento iusnaturalista, bajo el cual los seres humanos actúan compelidos por una naturaleza trascendente a la materialidad en la que habitan.

que habla la antropología. Desde la perspectiva de ambos autores los seres humanos somos producto directo del mundo que nos rodea, como sujetos estamos atados, irremediablemente, a los movimientos ontológicos que nos producen. De igual forma, ciencias como la política se encuentran intrínsecamente relacionadas con la ontología, son consecuencia de ella, y por lo tanto para comprenderlas es necesario comprender los presupuestos ontológicos que las preceden.

Siendo esto así, es necesario definir dos conceptos ontológicos, el primero se refiere a la forma en la que se compone y opera el mundo, así como las sociedades en las que habitamos, denominado en el presente trabajo como *la tierra*; el segundo concepto refiere a la estructura mediante la cual se piensa, se entiende y se organiza el mundo en que habitamos y que a su vez nos produce, estructura que se presenta en el concepto de *rizoma*.

Con este propósito en mente y debido a la gran cantidad de información presente en la obra de Deleuze y Guattari en ambos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, este capítulo hace uso de los conceptos mencionados anteriormente debido a su transversalidad a lo largo del trabajo conjunto de ambos autores y su relevancia frente al tema y las mesetas desarrolladas.

Específicamente, se hace uso de la introducción de *Mil Mesetas*, titulada *Rizoma* al igual que de la meseta titulada *La geología de la moral*, ambos siendo apoyados por la lectura complementaria de diversos capítulos de la obra *Deleuze: Los movimientos aberrantes* (2016) de David Lapoujade. Al final de cada segmento se hace un breve recuento de lo desarrollado, así como una ampliación en las hipótesis de lectura surgidas desde el objetivo expuesto en la Introducción del presente trabajo.

Desde la tierra y el rizoma empieza a conformarse el mundo sobre el cual el concepto de la *Política Nómada* se desarrolla, en el cual el nómada después moverá su potencia maquínica en búsqueda de aquellos espacios no reclamados por la producción. No puede existir el nómada sin el mundo, sin las planicies y los espacios que se reclaman y se luchan, no puede

existir la política sin sus consecuencias y su reflejo en la vida humana y estas consecuencias no pueden ser comprendidas, quizás sea mejor decir, experimentadas, sino a través de un campo de entendimiento rizomático, que genera conexiones y crea posibilidades desde lugares que se creen imposibles.

Ontología sobre antropología

En el pensamiento de Deleuze y Guattari existe una preocupación constante por la composición del mundo. Ya desde *El Antiedipo* (1973), el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* se apunta a que el sujeto no se encuentra de forma innata en posición de afectar el mundo, es decir, el ser humano no es quien produce sino que es un producto de los flujos del deseo, devenir constante de las condiciones ontológicas que le preceden. Este hecho señala una de las características fundamentales de lo que es la *política* para ambos autores y es que solo puede surgir e interconectarse con la ontología, con el mundo, más que con la antropología.

Desde una perspectiva contractualista, como esta es presentada por filósofos como Jean-Jacques Rousseau en *El contrato social* (2012) o por Thomas Hobbes en *El Leviatán* (1992), la política es precedida y tiene sus bases en la antropología, en una descripción de lo que el ser humano (visto como sujeto racional, masculino, europeo) es y cómo se comporta; aunque esta perspectiva puede cambiar entre autores y sistemas de pensamiento, su fundamento sigue siendo el mismo, la política es producto de una naturaleza trascendental que poseen todos los hombres y, por tanto, los proyectos políticos derivan del sujeto. Esto es cierto incluso en el caso del pensamiento marxista clásico, el concepto de “trabajo” como este es propuesto por el autor alemán es un fundamento antropológico derivado del sujeto como entidad capaz de transformar el mundo que le rodea a través de su intervención directa; tanto en el caso de Marx como en el de Hobbes, Rousseau y otros pensadores la antropología toma protagonismo, dejando a la ontología y al mundo que surge de ella en el segundo plano del pensamiento político, como productos de la actuación del sujeto.

Deleuze y Guattari se separan fundamentalmente de esta forma de pensar la política al proponer una comprensión del sujeto que se centra en su inmanencia ontológica y no en la supuesta trascendencia de su naturaleza. Para ambos autores el sujeto es un producto del mundo y de los flujos del deseo que se mueven por él, por lo tanto, carece del agenciamiento provisto por una estructura teológica⁴ trascendente a sí mismo, no existe para ellos una diferencia entre sujeto y naturaleza, entre elementos exteriores e interiores al sujeto, debido a que ambos son uno y lo mismo, ambos interactúan y se acoplan constantemente haciendo que uno no pueda separarse del otro:

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. (Deleuze & Guattari, 1973, p. 12).

El sujeto en este caso es una conformación paralela, es producto de una relación entre ideas y cuerpos sobre un plano físico, se aleja de la concepción racionalista al centro de la filosofía política de la modernidad. Se propone su existencia como un suceso de inmanencia, es decir que el sujeto se presenta como unívoco, incapaz de ser separado de la materialidad en la que se expresa al igual que indistinto de cualquier sustancia trascendental de la que podría haber surgido. El sujeto de Deleuze y Guattari es maquínico, su existencia se encuentra mediada por las conexiones que puede establecer entre sí mismo y las máquinas que le rodean, por esto la relevancia de la ontología para el desarrollo político, no basta con proponer al sujeto como raíz del árbol sobre el cual surge la ciencia y la filosofía política, sino que también es necesario comprender el mundo desde el cual el sujeto que enuncia estos desarrollos es producido.

⁴ En este caso se usa el término “teológico” para expresar el recurso a una sustancia trascendente a los entes que habitan en el mundo, se hace referencia a esto en el contexto de la formación de los Estados, cuyas justificaciones antropológicas de conformación suelen recurrir a una esencia superior provista a los seres humanos por intervención externa a sí mismo, en este sentido se usa el término “teológico” para expresar este recurso a una sustancia trascendente a la esencia.

La importancia de esta diferencia entre los presupuestos de la política de Deleuze y Guattari y los de otros pensadores es doble: en primer lugar, reconoce que los proyectos políticos no pueden surgir ni pueden separarse de las circunstancias en las cuales el sujeto que los propone es producido y, en segundo lugar, afirma que la política debe transformar su propósito, dejando de ser una propuesta de organización de los sujetos desde una justificación teológica, pues estos son productos del devenir ontológico del mundo. En ambos casos se elimina el recurso a una trascendencia antropológica y, por lo tanto, a una organización jerárquica nacida de esta.

Si el presupuesto de la construcción de los proyectos políticos no se engendra en el sujeto, sino en la naturaleza y el mundo que producen al ser humano, entonces el pensar filosófico acerca de lo político también se transforma, pues deja de preocuparse por las justificaciones que los sujetos dan a su actuar político y pasa a preguntarse por las acciones que toman los sujetos con relación a los medios de los que son producto, es decir, la política se convierte en una acción continua de producción de lo real y, por tanto, preocupada por la ontología:

Toda ontología materialista niega la posibilidad de una estructura preconstituida del Ser o todo orden teleológico de la existencia, y en su lugar despliega un discurso de la inmanencia en el cual sólo una concepción constitutiva de la práctica (praxis) puede servir como fundamento. Para ellos, el Ser es horizontalidad. Todo recurso a la trascendencia son vestigios del razonamiento teológico. Para Deleuze y Guattari, así como para Spinoza, en el campo de la política a la vez que en el campo de la ontología siempre se trata de la auto-producción de lo Real. Esta concepción de lo Real pone en evidencia la intuición filosófica de que una política bien pensada requiere una ontología. (Boyer, 2003, p. 96)

Ahora bien, el centro ontológico que poseen las reflexiones de Deleuze y Guattari no supone una ruptura con el sujeto, el ser humano sigue siendo parte fundamental de la política como actor y participante de la misma, pero no como único lugar de nacimiento para ella. Más

bien este cambio supone la reconstrucción de lo que es la política, una revisión de sus cimientos con el fin de escoger nuevas bases desde las cuales pensar al sujeto que participa en ella. La política y filosofía de Deleuze y Guattari es distinta a la de aquellos autores que posicionan al sujeto como centro, como sustento y eje de rotación del mundo, su preocupación está en el mundo mismo, en las conexiones que se crean en su interior y como estas producen a los sujetos.

Esta preocupación por la conformación ontológica del mundo se traduce en un actuar político, como se mencionó anteriormente no se puede separar al sujeto de la naturaleza, ambos pertenecen a un mismo orden, un mismo sistema, que se preocupa por las circunstancias que se generan en su interior, así mismo el pensamiento filosófico deviene acción política y la política es necesariamente comprensión filosófica del mundo:

Un sistema es un conjunto de conceptos. Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias. Pero, por una parte, los conceptos no están dados hechos, no preexisten: hay que inventar, crear los conceptos, y hay en ello tanta reacción e invención como en el arte o en la ciencia. Crear nuevos conceptos que tengan su necesidad. (Deleuze, 1999, p. 53)

Así, la preocupación ontológica de ambos autores desencadena en una forma de pensamiento alternativo, una contra-filosofía que se opone a las formas en las cuales se ha planteado el *Estado* y por consiguiente la *Política*, como lo expone Martín Chicolino (2020): “Hacer contra-filosofía consiste para ellos en emplazar máquinas de guerra (teórico-y-prácticas) radicales y auto-emancipatorias contra la imagen dogmática y moral del pensamiento (contra la concepción jurídico-contractual y fiduciaria del sujeto, del poder, del sexo y del deseo)” (p.148). Se trata de un planteamiento que abarca el pensamiento mismo, su lugar de enunciación y su función.

Por lo tanto, si el presente trabajo de grado busca comprender cuál es el planteamiento político presente en la obra conjunta de Gilles Deleuze y Félix Guattari la comprensión del

planteamiento ontológico ubicado en el centro de dicha obra es crucial. En este sentido, se analizan a continuación dos conceptos que, relacionados directamente con el desarrollo ontológico de ambos autores, conllevan claves para la comprensión del giro frente al concepto de política. En primer lugar, se encuentra el concepto de la Tierra como plano de inmanencia, terreno de la multiplicidad que abre la posibilidad del devenir; en segundo lugar, se presenta el concepto de Rizoma, metáfora botánica de comprensión que permite entender un mundo siempre cambiante, lleno de posibilidad.

La Tierra: plano de inmanencia y multiplicidad

Para Deleuze y Guattari el mundo es un plano de consistencia o plano de inmanencia, esto quiere decir que el mundo es un Todo, abierto e ilimitado (Chirolla, 2005), un conjunto de multiplicidades aún no organizado por las ideas, por el pensamiento, por un *Pathos* o una lógica de organización para sí. Al mismo tiempo el mundo es todas aquellas cosas que lo habitan, se convierte en la Tierra debido a que solo existe de la manera singular en la que existe ahora, con sus tribus que lo pueblan y las formas de organización que estas le imponen.

La Tierra de *Mil Mesetas* (2002) es fundamentalmente un mundo que existe bajo las condiciones materiales que posibilitan la existencia misma, pero que más allá de sus “bloques de construcción” no se ha visto sujeto a un fundamento, ya sea este metafísico o simbólico, y que por tanto se abre como espacio de escape por fuera de aquel mundo ya formado:

Es una sección o una visión en corte de las multiplicidades moleculares cuando no están todavía ligadas, cuando no están todavía prisioneras de una materia o de una forma definidas. En este sentido, la Tierra está siempre por venir puesto que, tan pronto su materia es aprisionada en los estratos, ella cae fuera del plano. Por eso la tierra es siempre una *nueva* tierra. (Lapoujade, 2016. p. 195)

Esto puesto que la Tierra no se encuentra nunca en un estado sólido, nunca se halla completamente estable, debido a su vez a que se encuentra en constante devenir; es por esto que se habla de multiplicidades, de una banda en contraposición a la masa, a un grupo de entidades irreductibles a la Unidad que se transforman y permiten la flexibilidad de movimiento en la formación de la tierra:

La banda es descentralizada, lo que le da más flexibilidad y rapidez y le permite cambiar rápidamente de objetivo y de estructura interna. Mientras que la masa se totaliza en una unidad orgánica, la banda muta y rechaza toda totalización y sumisión a la unidad homogénea, conservando siempre su heterogeneidad. (Martínez, 2008, p. 64)

Lo anterior permite señalar la diferencia esencial que existe entre el mundo de Deleuze y Guattari con respecto a aquel planteado por otros autores o sistemas de pensamiento, aquí el mundo no se encuentra “dado”, no es una Unidad siempre constante que posee unas reglas fijas sobre las cuales se desarrollan las acciones de los seres humanos, sobre la que nacen los Estados, dentro de las que crecen las ideas; desde su perspectiva la Tierra es tal en cuanto es una amalgama de multiplicidades que abren el espacio a la posibilidad infinita, al campo de juego en el que el pensamiento puede moverse sin dificultad.

A su vez, esto supone una ruptura con la fórmula tradicional bajo la que se entiende la política, esto es como una forma de organización del Estado y de los individuos que lo habitan. Si se afirma que no es posible reducir las multiplicidades que conforman la Tierra a una Unidad la necesidad de una forma unívoca de organización de los pueblos y los elementos que componen dicha lógica se vuelve improcedente. Las fórmulas prescriptivas que proponen filósofos como Hobbes (Estado absoluto), Kant (Estado republicano), Locke (Estado liberal) o Rousseau (Estado democrático) se posicionan sobre la base de un mundo que puede ser

contenido en la Unidad anteriormente discutida, pero quedan cortas cuando se trata de la Tierra como la refieren Deleuze y Guattari.

Sin embargo, la Tierra no se encuentra siempre en un estado indefinido. A pesar de que se encuentre conformada por multiplicidades siempre cambiantes los territorios que la constituyen muchas veces se encuentran captados por “estratos”, compuestos de captación de territorio que se sostiene simultáneamente por ideologías y lógicas propias, las cuales se “fundan” en posiciones metafísicas y se replican a través de formas simbólicas.

Aquí no se debe entender la idea de “fundamento” como una cualidad positiva de origen. Ya desde *El Antiedipo* (1973) se apunta a la idea de que todo fundamento que subyace en las formas de captación de territorio de la Tierra, todos aquellos estratos que en un determinado momento organizan a las multiplicidades que la conforman, se encuentran fundados en formas simbólicas vacías que estructuran dicha captación de la multiplicidad:

Desde ya “fundamento” no se debe tomar aquí en el sentido clásico puesto que la operación de fundar ya no descansa sobre ningún contenido positivo. El fundamento es de ahora en más una forma vacía o una falta, pero que actúa tanto mejor como condición estructural en cuanto se convierte en la ley de esa falta. (Lapoujade, 2016, pp.148-149)

Por lo tanto, se puede afirmar que toda forma de organización, toda forma de estratificación no es más que un intento vacío de captación del potencial infinito de las multiplicidades que conforman la Tierra con el fin de estructurarla según un cierto orden que permite la extracción de la producción de aquellos individuos que la habitan. Tal es el caso de aquellas formas de gobierno propuestas por filósofos como Hobbes, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel entre otros, las cuales se fundan, de forma consciente o no, en posiciones metafísicas que les permiten afirmar fórmulas de organización del *Estado*.

Estas fórmulas estatales son el fruto de la filosofía política de la modernidad y se configuran en lo que Deleuze y Guattari llaman la *imagen dogmática del pensamiento*, el

imperio de las redundancias dominantes (Chicolino, 2020). La forma de *Estado* que conocemos hoy en día corresponde a una visión jurídico-contractual del mundo, el sujeto y la política. La expresión que sintetiza esta visión es el “*Do ut des*” [te doy para que me des, te entrego para recibir] (Chicolino, 2020), se plantea la presencia del *Estado* como facilitador de esta relación de intercambio, un ente neutro que exige a los sujetos renunciar a su agenciamiento individual a cambio de la seguridad de un intercambio justo con respecto a quienes le rodean.

La propuesta política de los filósofos de la modernidad concibe al mundo como masa, al filósofo mismo como personaje jurídico que legisla, guía y juzga al sujeto. Esto niega la posibilidad de considerar formaciones novedosas en el ámbito político pues el mundo ya está dado, la política ya existe y su forma es única, el trabajo del pensamiento es el de mantener esta forma, de darle continuación. Las formas jurídico-contractuales “atrapan” el potencial humano, imposibilitan la banda, imponen el orden jerárquico y lo mantienen mediante “contratos”, divisiones de responsabilidades impuestas a los individuos:

El Estado, como forma de organización económica, social y sexual, supone una meticulosa y paranoica jerarquía: líneas verticales (y transversales) de ascenso y caída, estratos o estratificaciones superpuestas unas por encima de otras, posiciones de autoridad y jerarquía a las que hay que reconocer y obedecer; mundo de crueldad dividido en superiores e inferiores, representantes y representados, gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, empleadores y empleados, educadores y educandos, vendedores y compradores, trabajadores y no-trabajadores, propietarios y no-propietarios, etcéteras. (Chicolino, 2020 p. 158)

Esta jerarquía es siempre disimétrica, el sujeto se encuentra atado a las formas contractuales que el *Estado* le impone, perdiendo así su agenciamiento, dejando de ser (paradójicamente) sujeto a favor de ser “representado”, la política se trata aquí de una asignación de cargos a los que todos supuestamente pueden aspirar pero que, en la práctica, son un trabajo, una profesión a la que solo unos pocos pertenecen. La filosofía política moderna

lucha contra la democracia directa, alejada de la simple representación y cercana a la participación de los sujetos que la conforman.

Ahora bien, las ideas de Deleuze y Guattari apuntan a una fuente de inspiración diferente, una perspectiva novedosa que motiva un concepto de política que se separa de aquel propuesto por la filosofía moderna al no ser ni unitario, ni jurídico, ni contractual. La propuesta de ambos autores resulta interesante debido a que nos presentan el mundo de una forma completamente diferente a como este es usualmente concebido.

Como se mostró anteriormente, las sociedades en las que habitan los seres humanos se convierten en lo que Deleuze y Guattari llaman “aparatos de Estado” y componen medios de captación de la Tierra, de las multiplicidades que componen el espacio sobre el cual existen todos los individuos que la organizan y la “cortan” en diversos “estratos” para así extraer la productividad que subyace en las “máquinas” (los individuos) que en este territorio habitan y se fundamentan en formas simbólicas que terminan siendo, en última instancia, representaciones vacías del mundo.

Si este resulta ser el caso, la vida humana pierde sus formas pues se transforma en un simulacro de la infinita posibilidad, del devenir, de la multiplicidad que es el verdadero sustento de todo lo que puebla la Tierra. Aquella vida inauténtica, mediada y atada por las formas jurídicas, que continua solo para servir como medio de extracción de la productividad y del deseo, es la que se presenta hoy en día haciendo necesaria la pregunta *¿Quid vitae?* ¿Qué vida es la que queremos? Se trata aquí de plantear una contra-filosofía, una forma del pensamiento que no mantenga ni continúe los “contratos” sino que los rompa, una separación con respecto a la filosofía como “ciencia real de Estado”, favoreciendo así flujos novedosos de pensamiento que propongan nuevas formas de vida.

La posición de ambos autores con respecto a la Tierra y a su descripción como plano de inmanencia nos permite determinar características que se reflejan en su concepción de lo

que es la política. Presentan una perspectiva novedosa en la que la Unidad absoluta bajo un modelo singular no es posible, al existir un mundo como aquel de la Tierra, siempre en movimiento y con posibilidades infinitas, resulta problemático afirmar que existe una sola forma de abordarlo y organizarlo.

Esto se observa en situaciones contemporáneas donde los modelos de organización jurídico-contractuales no logran explicar o no bastan para contener situaciones que bajo sus presupuestos de igualdad y orden resultarían impensables; como sería el caso de un grupo de manifestantes, convocados mediante plataformas digitales con discursos que giran alrededor de teorías conspirativas, quienes atacan el senado de los Estados Unidos o movimientos descentralizados que permiten la lucha a favor de la libertad de las mujeres ante el acoso y el abuso de la sociedad patriarcal, representados por el activismo anglosajón del *MeToo*. Así, podrían nombrarse muchos casos en los que las expresiones de la multiplicidad en las que la Tierra trabaja desbordan los límites que establecen las formas de organización de la filosofía política moderna.

Tras haber determinado el lugar novedoso desde el cual Deleuze y Guattari posan su idea de lo que es la política y cuáles serían algunas de las características que esta posee según dicha posición, es importante explicar la forma en la que se entiende dicho cambio, cómo es posible procesar una realidad siempre cambiante, constantemente alterada por factores que resultan, en muchos casos, imposibles de prever. Para ello la siguiente sección tratará el concepto de Rizoma, al igual que lo relacionará con las ideas trabajadas en la presente sobre la Tierra, configurando así un modelo completo que permite vislumbrar elementos de lo que significa política dentro de la obra de los filósofos franceses.

El Rizoma: metáfora botánica del devenir

“Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 9)

En la sección anterior se establece cómo el mundo se convierte en la Tierra, concepto que permite a Deleuze y Guattari hacerse con un espacio único a partir del cual enunciar la política, presentándola en una perspectiva en donde la multiplicidad toma protagonismo sobre la Unidad, alejándose de las fórmulas jurídico-contractuales desde las cuales se ha entendido la política como acto de organización de las sociedades contemporáneas. Queda, sin embargo, la cuestión de entender cómo un mundo que posee las características de la Tierra es comprendido o cuál es la forma en la que se puede lograr dicha comprensión. Con el fin de completar el panorama en el que la política surge para Deleuze y Guattari la presente sección trata sobre el Rizoma, forma raíz en la que la multiplicidad presente en la Tierra se expresa y se entiende desde la perspectiva de ambos autores.

La estructura rizomática se encuentra intrínsecamente relacionada con el concepto de la multiplicidad, se aleja de las caracterizaciones del mundo que unifican sus distintos componentes dentro de una forma única de comprensión de ellos. El planteamiento político presente en la obra de Deleuze y Guattari evita caer en planteamientos totalizantes, tales como aquellos propios de la filosofía política moderna que desconocen la importancia de lo múltiple en la experiencia humana. Por lo tanto, el Rizoma se presenta como la forma de lograr comprender la multiplicidad que compone al mundo sin que ella misma caiga en una división dicotómica que la exponga a la homogeneidad, a la simplificación de lo que intenta comprender.

La figura del Rizoma surge en contraposición de la figura del árbol, ambas metáforas recurren a conceptos de la naturaleza para expresar figuras del pensamiento, cada una expresa una manera de plantear tanto la organización del mundo como su comprensión. En el caso del árbol se trata de la figura que mejor representa el pensamiento jurídico-contractual de la modernidad, se trata de una organización jerárquica, dicotómica y binaria que presupone la

existencia de una fuerte unidad principal desde la que surgen dichas separaciones, un tronco principal desde el cual crecen las ramas separándose continuamente, pero con conexiones claras entre sí que necesitan del tronco para subsistir. El modelo arbóreo no comprende la multiplicidad, ni siquiera la concibe, esto debido a que sus separaciones siempre surgen desde un mismo y único punto, desde un mismo fundamento a partir del cual se organiza y rige lo demás en el mundo.

La metáfora arbórea es rígida y jerarquizada, ella representa un simulacro que reduce la expresión de las diferentes formas que puede tomar el mundo y aquello que lo habita a un calco de las expresiones ya disponibles y formadas que se dividen desde un mismo centro. Es un modo de comprensión que deja al mundo atado, retenido dentro de límites impuestos de manera arbitraria que se replican continuamente.

El Rizoma, por su parte, consiste en un sistema de bulbos y extensiones que crece de forma horizontal al emitir brotes desde diferentes nudos que nacen y mueren constantemente, no posee una fuente principal desde la cual estos brotes florecen ni tampoco es posible determinar un patrón estable en el cual se organizan; representa la multiplicidad y la flexibilidad, la banda que se opone a la masa, el mapa en lugar del calco:

La raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad; en ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo.

La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad sigue subsistiendo como pasado o futuro, como posible. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 11)

Al morir el centro del que surgen las raíces también muere la necesidad de seguir un único esquema de organización desde ellas, el rizoma se separa de la necesidad de organizar el mundo a través de un sistema ya establecido. Cuando se afirma que la característica principal de una estructura rizomática es que esta es la representación de la multiplicidad es debido a que la naturaleza del Rizoma es la del cambio constante que no se deja reducir a lo Uno; el uso de

este concepto permite a Deleuze y Guattari establecer un modo de comprensión de la multiplicidad que se presenta en la Tierra como esta se explicaba en la sección anterior.

El Rizoma se configura como una metáfora, la imagen que toma el pensamiento dentro de la Tierra entendida como plano de consistencia. Desde una estructura rizomática el pensamiento puede realizar conexiones entre puntos que en una estructura arbórea se consideran imposibles, se conectan puntos botánicos con pensamientos filosóficos, sistemas neurológicos se enlazan con sistemas computacionales, se trata del pensamiento entendido como paralelo, entendido como “múltiples procesos en serie [que] pueden darse simultáneamente” (Chirolla, 2005, p 179).

La metáfora del Rizoma no se agota en su distancia respecto al esquema arbóreo, aunque sea con él con quien posea mayor oposición, también se diferencia respecto al sistema raíz, propuesta adjunta que ve la comprensión de forma circular. Este sistema *raicilla* o *raíz-fasciculada* es la segunda forma en la cual se presenta la comprensión del mundo, en este caso su centro se encuentra movilizado hacia un plano superior, que implica la existencia de una unidad trascendente que, aunque no niega la multiplicidad, si complica su existencia.

Esto ya que Deleuze y Guattari afirman que este modelo raíz es muchas veces un llamado a una unidad “secreta” que se encuentra oculta, pero puede ser encontrada; modelos como los de Joyce en la literatura o Chomsky en la lingüística permiten la existencia de multiplicidades dentro de sus estructuras, sin embargo, estas siempre terminan volviendo a una imposición de un sentido único sobre el mundo. Este dividido entre un sujeto que habita e intenta comprenderlo desde la dicotomía de sí mismo con los demás objetos que vislumbra como ajenos a sí mismo:

Las palabras de Joyce, precisamente llamadas —de raíces múltiples, sólo rompen efectivamente la unidad lineal de la palabra, o incluso de la lengua, estableciendo una unidad cíclica de la frase, del texto o del saber. [...] Ni qué decir tiene que el sistema fasciculado no rompe verdaderamente con el dualismo, con la complementariedad de un sujeto y de un objeto,

de una realidad natural y de una realidad espiritual: la unidad no cesa de ser combatida y obstaculizada en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 12)

La experiencia de este sistema raíz y cíclico culmina en una transferencia de la Unidad, mas no en su superación. Esta forma de comprensión sigue atada a la dicotomía sujeto/objeto, tan solo que toma una forma distinta a aquella del sistema-árbol, ya no se trata del derecho natural impuesto desde el exterior, sino que remite a una capacidad intrínseca del ser humano a la cual debe aspirar, a la cual se supone que siempre se traslada. Por esto la multiplicidad no es parte de este sistema, a pesar de pretender acabar con la Unidad el sistema raíz termina tan solo añadiéndole nuevas formas.

El Rizoma, por su parte, no impone al mundo las limitaciones que el sistema-árbol o el sistema-raíz, no busca el reemplazo de la Unidad, sino la expresión de la multiplicidad. El sistema rizomático no posee ninguna jerarquía establecida, no se trata de imponer al mundo una forma, sino de reconocer las distintas formas que toma la Tierra, que posee una infinidad de posibles manifestaciones, aquellas que experimentamos son contingentes a las relaciones que se establecen entre los componentes que habitan y forman parte de ella:

Se presenta como un mapa, susceptible de varios usos y lecturas; es, por último, un sistema descentralizado, no jerarquizado ni controlado por una memoria central constituido por mesetas, zonas de distinta intensidad entre las que se establecen conexiones variables (devenires). (Martínez, 2008, p. 65)

A pesar de no ofrecer una jerarquía, el Rizoma no está exento de una lógica que le guía, al contrario, este posee una serie de principios que rigen su comportamiento y, al mismo tiempo, justifican su posición como figura de comprensión del mundo. Como muestra significativa de estos se pueden señalar los principios de *Conexión/Heterogeneidad*, *Multiplicidad* y el de *Ruptura Asignificante*, ya que cada uno de ellos permite comprender la

forma en que el sistema Rizoma se comporta al mismo tiempo que justifica su planteamiento como forma ontológica de comprensión del mundo.

El principio de *Conexión/Heterogeneidad* refiere a que “cualquier punto del Rizoma puede ser conectado con cualquier cosa, y debe serlo” (Deleuze & Guattari, 2002, p.13). En esta afirmación se encuentra que el pensamiento rizomático requiere de la conexión, no existe pensamiento, ni tampoco existe el mundo, sino es a través de las conexiones que se establecen entre los objetos, las máquinas, que habitan en él. A su vez, no se encuentra impuesto sobre estas conexiones ninguna clase de orden, cada una de las máquinas es libre de conectarse con cualquier otra y de romper dichos lazos de forma continua, creando así nuevas máquinas por la sustracción de las conexiones a las que pertenece más que por la separación de sus partes.

Luego, el principio de *Multiplicidad* afirma que “sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 13-14). Esto supone dos cosas, primero, el tratar a lo múltiple como sustantivo significa vislumbrar el mundo como una expresión de la multiplicidad, es decir, lo múltiple no es una característica del mundo, sino que el mundo es múltiple, *es* la multiplicidad.

Esto, en segundo lugar, implica una ruptura de la separación dicotómica a la que se somete el mundo, no existe separación entre ser humano y naturaleza, entre adentro y afuera, ambos son parte de la multiplicidad, expresándose de formas infinitas en cuanto son infinitas las conexiones que se generan y eliminan dentro de sí, por esto la expresión del Rizoma es la línea, la cual acelera, muta y se transforma en cuanto conecta con otras líneas, mas nunca se separa de sí misma durante su recorrido.

Por último, el principio de *Ruptura Asignificante* afirma que “un Rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 15). Una de las características esenciales del

pensamiento rizomático es su capacidad para destruirse a sí mismo. Dentro de su lógica la construcción de conexiones es tan solo una de las posibilidades, siendo la desconexión y la sustracción de elementos presentes en un sistema otra de sus formas más comunes.

Este fenómeno es nombrado *Ruptura Asignificante* por Deleuze y Guattari debido a que las rupturas no suponen una pérdida del significado, sino más bien la posibilidad de ser reconstruidas en formas nuevas, el significado se transforma y adquiere nuevas características que luego pueden ser reconectadas, creando así conexiones novedosas, líneas de fuga que se resignifican en todo momento. Además, esto asegura que el pensamiento Rizomático no termine cayendo en la dicotomía o la dualidad, debido a que no existe separación real entre los elementos que habitan en el Rizoma, tan solo reconexiones, rupturas asignificantes que vuelven a ser apropiadas más adelante.

Los principios explicados anteriormente defienden que el Rizoma no es un simple experimento del pensamiento, no es una forma subjetiva de contemplar el mundo, sino que se trata de un sistema complejo, donde sus componentes se configuran de múltiples formas constantemente, conectándose y desconectándose, buscando nuevos significados y así expresando un mundo distinto, una nueva Tierra, cada vez:

El rizoma es una multiplicidad heterogénea, cada una de cuyas secciones puede conectarse con cualquier otra sin ninguna jerarquía establecida [...] no tiene comienzo ni fin, está siempre en el medio, crece como la hierba entre las cosas; se desarrolla en un medio que extiende y desborda continuamente. Está formado por multiplicidades, sin sujeto ni objeto, no totalizables en una unidad superior. (Martínez, 2008, p 65)

Ahora bien, el par rizoma-árbol al igual que el par rizoma-raíz, no tratan de una separación dicotómica en sí misma, entre ambos existe una relación de tensión y complementariedad más que de eliminación mutua, ambos existen dentro del ser humano y componen un mapa y un calco; respectivamente el rizoma es un mapa, una formación novedosa

que permite la innovación mientras que el árbol es un calco, una forma determinada de organización que resiste el cambio:

Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: Uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso engendra sus propias fugas, el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 24 -25)

Por lo cual, la estructura rizomática no pretende reemplazar un modelo con otro, su función no es la de un nuevo paradigma sobre el cual sostener la organización de las sociedades. El Rizoma es un punto de partida, se establece como una alternativa que abre el camino a la multiplicidad sobre la univocidad y que entre sus múltiples raíces hace surgir nuevas líneas de organización, formas novedosas de pensar y entender al mundo, a la Tierra, formas que pueden resultar jerárquicas e incluso incompatibles y contrarias entre sí, pero que pertenecen a un mismo sistema raicilla que abarca su generación y cambio, no su permanencia.

Así, para Deleuze y Guattari lo importante dentro de la comprensión de la Tierra no consta de su estado, de lo que esta es, sino de aquello en lo que se convierte y se transforma, en lo que deviene, por esto la figura del rizoma resulta crucial ya que atiende a las formas que se adquiere antes de las formas que son.

Ambos desarrollan una teoría del devenir que atiende a las transformaciones de los individuos y su apertura a la novedad. Los devenires instauran dispositivos que conectan elementos heterogéneos, rizomas, lo que supone una apertura a lo otro (animal, niño, mujer, molécula), generan afectos impersonales que van más allá de la persona y, por lo tanto, desterritorializan los individuos. (Martínez, 2008, p. 80)

El Rizoma es, por tanto, la forma de comprensión de la multiplicidad, la imagen del pensamiento que Deleuze y Guattari tienen en mente durante la configuración de la Tierra en lugar del mundo, es la posibilidad antes que la certeza, la apertura de un espacio que se transforma y que, por tanto, requiere de una forma de organización distinta a aquellas incapaces

o desinteresadas en el cambio constante de sus presupuestos y sus consideraciones acerca de lo qué el mundo es y lo que esto implica.

La Tierra y el Rizoma: precedentes de la Política

En principio puede parecer que las discusiones con respecto al Rizoma y la Tierra se alejan de una explicación sobre el aspecto político que el pensamiento de Deleuze y Guattari presentan en *Mil Mesetas*, sin embargo, todo lo expuesto en el presente capítulo sienta las bases para entender por qué para ambos la política es, en última instancia, pensamiento y cómo a través de una transformación del pensamiento se puede también transformar materialmente el mundo.

Tanto el Rizoma como el concepto de la Tierra no hacen referencia a un sistema puramente subjetivo de interpretación del mundo, no se trata de una separación absoluta frente a los hechos y las certezas en nuestra comprensión de aquello que nos rodea, más bien se trata de una apertura a la posibilidad de transformar aquello que damos por hecho.

El Rizoma es la imagen de un mundo que no se encuentra completamente cerrado por los contratos, por la jurisprudencia del Estado y la comprensión unívoca de los acontecimientos, es un sistema paralelo, en donde el conocimiento, la interpretación de aquello que habita en él da forma a diversos desarrollos que posibilitan devenir algo distinto, de formarse como algo novedoso y diferente, esto no significa que no existan certezas a las cuales referirse, tan solo que estas certezas hacen parte de un sistema múltiple, complejo, que es capaz de conectarse virtualmente con cualquier otro conocimiento:

Se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de plusvalía, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una

circulación de intensidades que impulsa la territorialización cada vez más lejos. (Deleuze & Guattari, 2002, p.15 -16)

La política es, desde esta perspectiva, una expresión del mundo, una forma del pensamiento que transforma a su vez las conexiones posibles dentro del sistema rizomático en el cual habita; deja de ser una propuesta monolítica sobre la forma de organizar unívocamente las sociedades humanas y empieza a configurarse como concepto, pensamiento que es afectado por los elementos que le rodean dentro de una Tierra siempre cambiante que se entiende bajo las mecánicas de la estructura paralela del Rizoma.

La filosofía política clásica, aquel modelo jurídico-contractual propuesto por la modernidad y que sirve de base para el Estado moderno, es incompatible con esta idea. Su base, la necesidad de organizar a los seres humanos, queda vulnerable ante la imposibilidad de imponer barreras que perduren en un sistema en constante movimiento, en donde las inherentes contradicciones presentes en su interior hacen que sea posible la creación de un sistema verdaderamente permanente.

Fenómenos políticos y sociales acaecidos durante la última década, como la transición de diversas democracias occidentales hacia regímenes autoritarios como en los casos de Turquía con Erdogan, Bielorusia con Lukashenko y la misma Rusia de Putin o posiciones políticas antidemocráticas como aquellas que mantienen grupos de la derecha alternativa en Estados Unidos, al igual que los puntos discursivos compartidos con esta por la presidencia de Jair Bolsonaro en Brasil, no resultan, desde la perspectiva ontológica aquí presentada, extraños. Todos estos casos muestran que la naturaleza de la Tierra es una de cambio y de devenir, y aquella del Rizoma es de conexiones y rupturas, incluso hacía posiciones que parecerían contrarias o que desde un punto de vista de la filosofía política clásica se verían como impensables.

Sin embargo, las consecuencias de estas transiciones siguen siendo tangibles, cada uno de los regímenes y discursos ideológicos mencionados poseen impactos materiales en distintos sectores de la sociedad, expresiones de odio se transforman en actos violentos y, en algunas ocasiones, en legislación del Estado en contra de sectores específicos de su población y es aquí donde la filosofía política clásica se vuelve cómplice de estos regímenes violentos e incluso fascistas.

Entender la política como pensamiento formulado desde la estructura rizomática, desde la Multiplicidad, consiste en poseer una imagen mental que permita comprender desarrollos aparentemente contradictorios, pero también se trata de enfrentarse a ellos generando conexiones que impidan la violencia, brinden gozo y se alejen de la imposición arbitraria de un orden contractual que sirva como forma de sustento para el capitalismo o cualquier sistema que vea en la vida humana un mero alimento para sí mismo.

La pregunta que debe hacerse a la política es una por la vida, ya que como concepto, como forma de pensamiento por la cual se expresa la Tierra, también se trata de una pregunta sobre nuestra propia vida, sobre lo que queremos para nosotros y para aquellos que amamos. Si lo que se propone el presente trabajo es responder a esa pregunta siempre importante entonces se debe ser capaz de comprender los peligros que dicha pregunta acarrea, las delgadas líneas que separan la comprensión de la contradicción y a la multiplicidad de lo autoritarismos, del fascismo que existe dentro de nuestro pensamiento.

El capítulo siguiente busca explicar cómo esta línea puede ser vislumbrada, pero sobre todo busca presentar cuáles son las consecuencias que surgen desde las limitaciones impuestas sobre la vida humana por parte del pensamiento político de la modernidad, desde la figura del Estado, pero también por nosotros mismos, por nuestro deseo de control y de dominación sobre los otros.

2. El Estado: Ciencia y Paranoia

“*El verdadero problema atañe a las formas de organización*”. (Deleuze y Parnet, 1980, p. 162)

El presente capítulo trata sobre el Estado. Específicamente se discute la forma en que, a partir del pensamiento de la filosofía moderna⁵, este se convierte en una ‘Ciencia de Estado’. Idea que modifica la materialidad, creando a su par un mundo organizado bajo una lógica jurídico-contractual que aparenta la existencia de un *adentro* absoluto y unificado al cual contrapone un *afuera* aterrador, múltiple y amenazante.

“La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado”, con este axioma abre la meseta 12. “1277 - Nomadología: La máquina de Guerra” en *Mil Mesetas*. Se trata de una declaración que indica dos cosas: en primer lugar, expresa que la máquina de guerra existe con respecto al aparato de Estado, trabajando como su contrapunto, su *afuera*; en segundo lugar, indica la intención de ambos autores por confrontar el desarrollo teórico de la forma Estado con aquel de la *Nomadología*, alejándose así de la filosofía política nacida en la modernidad a través de una alternativa a la misma.

Por lo anterior es necesario interpretar lo que Deleuze y Guattari entienden por “aparato de Estado” con el fin de construir una definición de *Máquina de guerra*. Se busca expresar cuáles son las cualidades que definen al Estado, se trata de trazar un mapa de este, de sus límites y sus bordes, para que a partir de ellos se pueda, posteriormente, construir un mapa de lo que es la *Nomadología*.

Esta revisión de la forma Estado centra su atención en el proceso mediante el cual la idea misma del Estado surge y es aceptado como modelo de organización por antonomasia de

⁵ Para propósitos del presente trabajo el concepto de *Filosofía Moderna* se entiende como el conjunto de pensadores y corrientes de pensamiento filosófico ubicadas temporalmente entre los siglos XVII y principios del siglo XIX, centrandose la atención en aquellos autores cuya obra haya tenido un significativo impacto en el pensamiento político de lo que ahora entendemos como la *modernidad*; entre algunos de los autores notables en este periodo se mencionan a Rene Descartes (1596 - 1650), John Locke (1632 - 1704), Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831).

las sociedades modernas, al mismo tiempo que se pregunta por sus efectos en la vida de los individuos que lo habitan. Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari la idea del Estado y sus efectos materiales van de la mano. Tal como se discutió en el capítulo anterior para ambos autores la Tierra es una formación que surge como efecto y se encuentra directamente relacionada con las ideas que rigen la lógica de organización del mundo por parte de los seres humanos, por lo cual el *aparato de Estado* se configura no solamente como “Idea social”, sino también como hecho material que organiza a los individuos en las sociedades modernas.

Se hace, por lo tanto, necesario trazar un mapa que dé luz sobre las fronteras del *aparato de Estado*, mostrando sus funciones y estrategias para que, con respecto a estos límites, se pueda determinar claramente de qué se trata la *Nomadología*, cuál es su función, al igual que las formas en las que actúa y cómo se presenta. Para este propósito, el presente texto parte de una hipótesis de trabajo que cuestiona a la filosofía política de la modernidad, poniendo en entredicho la imagen del *aparato de Estado* como “única manera racional de organizar las fuerzas o potencias humanas” (Chicolino, 2021, p. 150) y encuadrándolo, más bien, como una forma de organización dogmática del pensamiento que encierra a la multiplicidad como una amenaza a su régimen de organización, optando por tanto a actuar en favor de un modelo contractual, jurídico y jerárquico fácil de controlar y administrar.

Para este propósito, este capítulo se encuentra dividido en tres apartados, a saber: un primer apartado que describe el origen del Estado, cómo este surge como ‘Idea’, delirio de organización que no puede consagrarse a un único lugar de nacimiento u origen; en segundo lugar se expone cómo, desde la filosofía política de la modernidad, esta Idea del Estado se convierte en ‘Ciencia de Estado’ a partir de la unidad que le brinda el convertirse en un conjunto de saberes que pueden ser aprendidos por ‘cualquiera’; por último, se muestra cómo esta forma de organización, este aparato jurídico-contractual conjurado desde la ‘Ciencia de Estado’, deviene en una violencia que ataca a todo y todo(a)s quienes se encuentran en su ‘afuera’.

No se busca hablar únicamente acerca de lo que el Estado *es*, este capítulo es un paso necesario para comprender lo que existe en el exterior de aquel modelo unívoco que propone el Estado y que se configura como la verdadera preocupación de la presente investigación: dibujar un mapa de la Tierra que se encuentra al exterior del aparato jurídico contractual y capitalista, descubrir las formas que toma y cómo se puede llegar a pensar distinto con el fin de construir un mundo distinto:

No se trata de “seguir pensando el Estado”, sino de pensar *nuevos* modos y formas de organización que ya no necesiten pasar por el Estado, por las jerarquías, las <propiedades> [*propriété*] y los <cercados> [*enclos*]; es decir, un nuevo pueblo y una nueva tierra. (Chicolino, 2021, p. 25)

El problema del Estado se encuentra en el centro de la reflexión conjunta de Deleuze y Guattari en el “*Tratado de la Nomadología*”. Se trata de un concepto que ambos examinan desde ángulos tan diferentes entre sí como la mitología, la etnología y la epistemología. Para ambos autores el aparato de Estado se conforma no solamente en un problema sino que es el punto de partida para cualquier discusión sobre aquello que existe fuera de él. Para entender qué es la *Nomadología* primero se debe entender cuáles son los límites en los que habita, el exterior en el cual se manifiesta y a partir del cual interviene en la materialidad.

El Estado como idea

El lugar, momento de origen y propósito del Estado es un problema que se ha pensado desde campos como la etnología, la antropología e incluso la filosofía. Se piensa en él como un sistema único, monolítico, la conclusión de un proceso evolutivo de las sociedades humanas desde su origen como grupos de cazadores recolectores hasta las ‘naciones’ del siglo XVIII y XIX. Sin embargo, esta teoría presenta un par de problemas que Deleuze y Guattari señalan en *Mil Mesetas*, entre ellos que dicha unidad única del Estado no existe y que no se trata de una

‘evolución’ de las sociedades, sino del surgimiento de una *Idea*, un modelo ya creado y organizado que se impone sobre la materialidad.

Definir el concepto de Estado es una tarea que puede asumirse desde diversas posturas. Desde las ciencias políticas existe una teoría denominada “enfoque sistémico” en la cual se considera que la sociedad y el Estado se relacionan a través de diferentes sistemas que se inmiscuyen en todo el cuerpo social. Estos sistemas toman la forma de un *régimen político* y un *sistema político*; el primero hace referencia a las instituciones formales que definen y dan forma al Estado, mientras que el segundo refiere a los procesos mediante los cuales se llega a la toma de decisiones políticas. Desde este enfoque el Estado es un sistema que organiza los intereses de un determinado grupo humano a través de la asignación de roles que ejercen un control sobre los procesos políticos en su interior.

Desde la filosofía política el Estado es considerado como la conclusión natural de un proceso evolutivo de las sociedades humanas. Para autores como Hegel⁶ el Estado es el fin de un proceso histórico, el punto al cual todos los grupos humanos deben aspirar y que resulta de un constante avance en sus formas de actuar y de pensarse a sí mismos: “[El estado] es la condición concreta y fáctica dentro de la cual puede alcanzar existencia histórica el principio constitutivo de la sociedad moderna: la libertad individual” (Rohrmoser, 1964, p.12).; por su parte, Marx⁷ y Engels afirman que el Estado surge como consecuencia de la acumulación de capital en una sociedad, dicho suceso hace necesaria la organización del trabajo, desde su perspectiva el desarrollo de los pueblos pasa de un momento de salvajismo a la civilización, haciéndose necesaria la instauración de un ‘régimen’ que ponga límites a dicha sociedad:

⁶ George Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831) fue un filósofo y pensador alemán reconocido por su trabajo en la creación del llamado ‘Idealismo alemán’. Dentro del presente trabajo Hegel es considerado dentro del espectro de ‘filósofo de la modernidad’ debido a su cercanía a los desarrollos teóricos de lo que el Estado *es*.

⁷ Karl Heinrich Marx (1818 - 1883) fue un filósofo y pensador alemán que junto a Friedrich Engels (1820 - 1895) fundamenta una teoría del Estado en la cual se ve a este como un proyecto histórico que se desenvuelve a través de la acumulación de capital; el desarrollo material de las sociedades hace necesaria la instauración de un Estado que puede regular los procesos de producción en su interior.

[El Estado] es un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del «orden». Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado. (Engels, 1884, p. 93)

Estas perspectivas muestran cómo, desde el pensamiento filosófico de la modernidad, el Estado es visto como un momento evolutivo necesario, inevitable dentro del proceso de formación de las sociedades humanas. Se trata de un momento que surge gracias a unas condiciones materiales y ‘espirituales’ específicas, que requiere a su vez de un proceso previo y que solo puede ser entendido como Estado cuando ya se encuentra formado bajo el lente de la modernidad.

Sin embargo, desde la perspectiva presentada en *Mil Mesetas*, el Estado es algo que va más allá de un modelo de organización para las sociedades humanas. Deleuze y Guattari hablan de un “presupuesto del Estado”, ambos afirman que el Estado surge como una propuesta anterior a la organización de los seres humanos en el mundo, pues presenta una oportunidad para dichos grupos de encontrar cohesión entre los individuos dispares que los componen al mismo tiempo que ofrece un sistema político que protege sus intereses personales al convertirlos en parte de un interés colectivo. Las sociedades humanas gravitan hacia la cohesión social, los miembros que las componen buscan un interés mutuo y esa es la razón por la que se juntan, el Estado provee un sistema perfecto para lograr este objetivo, pues junta un sistema y un régimen políticos:

[El Estado] combina un aparato de poder y una posición transindividual del deseo, un sistema institucional complejo, y un sistema de subjetivación colectiva [...] Dicho análisis culminará en

la construcción de un concepto de “Estado originario” que opera una *toma de poder* en las producciones transindividuales del inconsciente, reorganizando los escenarios fantasmáticos en los cuales se componen las identificaciones colectivas y los modos de subjetivación de los individuos sociales. (Sibertin Blanc, 2017, p. 14-15)

El Estado, entonces, se conforma como un sistema que se apropia de los intereses individuales de las sociedades en las cuales se gesta. Usando el lenguaje de Deleuze y Guattari se puede decir que el Estado es un *aparato de captura* que hace suyos los *flujos de deseo* de individuos dispares al formar un solo *cuerpo social*, con características homogéneas y cuyo objetivo es la conservación de un orden que proteja los intereses de dicho *cuerpo*. El Estado es una *máquina social*, una concentración de flujos que habitan ya con anterioridad en la Tierra pero que se organizan bajo una imagen ‘despótica’, la cual se apodera de dichos flujos, capturándolos y atrapándolos en *su* lógica de organización.

Esta comprensión del Estado como *aparato de captura* tiene como consecuencia dejar atrás la comprensión de este como un momento evolutivo de la civilización y pasar a comprenderlo como una Idea, un proceso de pensamiento que existe incluso antes que se presente en la materialidad y que permea la forma en la cual los seres humanos piensan la organización de sus sociedades. “El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez, *Urstaat* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea” (Deleuze & Guattari, 1973, pp. 224-225). Deleuze y Guattari hacen especial énfasis en hablar sobre un *Estado* siempre existente, el cual se encuentra ya formado y que no necesita de condiciones previas para emerger.

Se trata, además, de reconocer que su concepto se ha transformado al pasar el tiempo, no se trata de un sistema único que surge de un punto cero desde el cual ‘evoluciona’, sino de una *Idea* que ha cambiado su forma según los intereses de las sociedades en las que se gesta: “la forma-Estado nunca existe en estado puro, sino tramada siempre en complejos de potencias heterogéneas, que confieren significaciones políticas irreductiblemente ambivalentes al Estado,

a sus aparatos y modos de dominación” (Sibertin-Blanc, 2017, p. 35). En pocas palabras, Deleuze y Guattari ven en el Estado una forma de organización que se impone sobre flujos dispares a través de la captación de flujos (materiales, sociales, sexuales, humanos) que habitan en su interior, por eso podemos hablar de un Estado siempre existente, pues como *Idea* este puede ser rastreado más allá de los límites temporales de la modernidad.

Así, el Estado ya no se piensa como un momento, ni como un sistema, se trata aquí de una *Idea*, un modelo de pensamiento que permea la realidad y la conciencia humana en todos los momentos de su historia. Deleuze y Guattari proponen que dicha *Idea* es, al mismo tiempo, el motivo por el cual surge el Estado y la razón por la cual se mantiene a lo largo de la historia de la humanidad, ya que su objetivo es la conservación propia más allá del bienestar de los deseos y necesidades de los individuos que lo habitan.

Para este trabajo de grado esto supone dos cosas, en primer lugar que para Deleuze y Guattari la Idea del Estado deja de ser un símbolo monolítico para la organización humana, por lo cual pensar alternativas a dicho modelo no solamente se hace posible sino también necesario como parte de la labor del pensamiento filosófico; en segundo lugar, nos indica que el Estado sufre de una especie de paranoia, pues al buscar conservar su homogeneidad crea un afuera inmenso que, a su vez, amenaza con romper su dominio.

Entender el complejo acto de balance que realiza el Estado entre su adentro y este afuera que le rodea es la parte central del pensamiento político de Deleuze y Guattari, tal como dice el primer axioma de la meseta 12: la *Nomadología* existe solo como afuera del aparato de Estado, por ello este adentro debe ser comprendido, el entender la Idea del Estado también es entender que la Nomadología existe en todos los procesos exteriores a ella.

Lo que está adentro: Ciencia de Estado.

Habiendo establecido las condiciones bajo las cuales el Estado se considera como una *Idea* que se moviliza en diferentes direcciones dependiendo de aquellos elementos que desea

captar, llega el momento de entender cómo dicha movilización llega hasta nuestro días a través de la filosofía política de la modernidad y su visión jurídico-contractual del aparato de Estado.

Durante el siglo XVIII se vive un momento de suma importancia académica ya que se da el surgimiento de las ciencias sociales modernas que, en su búsqueda de legitimidad frente a las ciencias naturales, adoptan las características de estas como propias, entre ellas un método de análisis propio, el cual se centra en la búsqueda de leyes naturales universales que se mantengan en todo tiempo y espacio.

Dentro de este contexto es que se puede entender cómo el pensamiento político de la modernidad presenta al Estado como la finalidad de toda sociedad. Autores como Hegel, Schelling, Locke, Hobbes y Rousseau lo ubican como la forma definitiva que un grupo humano alcanza, un punto fijo en el tiempo que se logra a través del desarrollo de los individuos que conforman una sociedad. Se trata de un afán de legitimar la Idea del Estado, la cual surge al separarlo del mercado, creando así una ciencia que estudia cada una de ellas por separado, la “ciencia política” por un lado y la economía por otro.

En este sentido, se puede rastrear el apuntalamiento de la idea del *aparato de Estado* como “forma racional” de organización de los seres humanos a los autores y conceptos de la filosofía política de la modernidad. Desde autores como Thomas Hobbes, el barón D’Holbach y Jean Jacques Rousseau se define la lógica del *Estado* como una de tipo contractual, “entrego para que me entreguen”, en la cual aquellos sujetos que pertenecen al *Estado* (mayoritariamente hombres blancos poseedores de bienes materiales) son capaces de preocuparse y administrarlo adecuadamente debido a que poseen un interés económico, el cual desde esta perspectiva, supone un deseo de salvaguardar el “contrato social” que se crea entre el individuo y el *Estado*.

Esta hipótesis de trabajo puede ser confirmada al examinar las formas en las que diversos filósofos de la modernidad definen al *Estado*. En primer lugar, encontramos lo expresado en la *Enciclopedia Británica*, en su entrada sobre el ‘orden social’ este se define

como “un intercambio recíproco y perpetuo de servicios y buenas acciones, en donde todos están dispuestos por igual a dar y recibir” (Diderot/D’Lambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia (1750 - 1765)*. pp. 208-209). Esta definición da prioridad al intercambio legal y equivalente de bienes materiales y servicios como aspecto fundamental del orden social, el Estado es el garante que este intercambio exista, su función es protegerlo e invitar a los miembros de la sociedad a ser partícipes de este.

De manera similar, el filósofo y enciclopedista franco-alemán Paul Henri Thiry D’Holbach afirma en su entrada escrita respecto al concepto de ‘Representantes’ que es la propiedad privada la que permite al ciudadano identificarse como tal, estableciendo así que tan solo aquellos individuos que están “sujetos” al Estado a través de la posesión de propiedad pueden ser partícipes de él:

En una palabra, es la ‘propiedad’ la que *hace* al ‘ciudadano’, pues todo hombre que es poseedor en el Estado está interesado en el bien del Estado, es siempre en razón de sus posesiones como debe hablar, como *adquiere el derecho* a hacerse ‘representar’ (Diderot/D’Lambert. *Artículos políticos de la Enciclopedia (1750 - 1765)*. pp. 181; 183).

Encontramos en filósofos de la modernidad como Thomas Hobbes la idea del Estado como organismo que regula una economía de las relaciones, específicamente relaciones de intercambio a través de un modelo contractual. En su *Tratado sobre el ciudadano* titulado *De Cive* el filósofo inglés expresa la necesidad de que, para hacer parte del Estado, los individuos hagan a un lado sus intereses particulares en función de los intereses de este: “Renuncio a *mi* derecho por *tu* bien, y se lo doy al pueblo a condición de que tú también renuncies a *tu* derecho para bien *mío*” (Hobbes, Thomas. *De cive: Tratado sobre el ciudadano*. 1642. p. 147). Esta transacción, a su vez, brinda legitimidad al Estado ya que crea “igualdad” entre sus partes, las cuales, como se muestra en las entradas de la *Enciclopedia* mencionadas anteriormente, adquieren la necesidad de conservar el orden social ya que esto a su vez conserva sus intereses económicos y materiales:

Celebrado el “contrato” recuperamos lo que previamente entregamos: *nos sujetamos* voluntaria y consentidamente a un poder erigido como soberano, y, en ese mismo instante, *nos liberamos* (recuperamos con ello nuestra libertad). Recuperamos *a posteriori* lo que invertimos *a priori*: en este negocio no hay riesgo, a condición de que todos arriesguen. (Chicolino, 2021, p. 24)

Pensadores como Jean-Jacques Rousseau en su obra *Discurso sobre la economía política* (1755) y Hegel en sus *Principios del Derecho Natural, o Derecho Natural y Política* (1820) también apoyan esta idea del Estado como un cuerpo político caracterizado por su ‘unidad’ a través del intercambio. En el caso de Rousseau encontramos que incluso desde su posición como principal oponente a la propiedad privada dentro del “estado de naturaleza” del ser humano recupera tanto esta como las relaciones fiduciarias al llegar al Estado al hablar de ellas como “el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad” (Rousseau, 1755, p. 46; 34), pues desde su perspectiva la propiedad privada es la que hace al individuo miembro del Estado a través del contrato que establece entre sus intereses individuales y los intereses colectivos del Estado.

Rousseau define el Estado como un contrato social creado por individuos para proteger sus “derechos naturales” y así alcanzar el bien común. De acuerdo con Rousseau, en el estado de naturaleza los seres humanos son libres e iguales, pero también vulnerables a la violencia y el conflicto. Para escapar de este estado de inseguridad y establecer una sociedad justa y pacífica los individuos se reúnen, renunciando a algunos de sus derechos y libertades en favor de un “cuerpo común”, el Estado, a cambio de protección y seguridad.

A través de este intercambio que hace el individuo es que se llega al concepto de ‘ciudadano’, nombre que se le da a aquellos individuos que hacen parte del Estado y a su orden. Dentro de la *Enciclopedia Británica* la entrada a esta idea enfatiza en cómo aquellos individuos que pasan a ser ‘ciudadanos’ se someten, mediante el contrato, a un orden jerárquico en el cual ocupa un cierto lugar, un rango:

En la mayoría de las sociedades existe un orden jerárquico formado por las 'dignidades', [en donde] el ciudadano puede aún ser considerado, según su relación con las leyes de la sociedad y según el rango que ocupa en el orden jerárquico. (Diderot/D´Lambert, (1750 - 1765), p. 19)

Dicha posición social es la que caracterizó al Estado dentro de la modernidad, los individuos hacen parte de una *máquina social* que capta sus intereses, sus gustos, sus emociones y su trabajo; los individuos quedan 'atados' al funcionamiento del Estado y a su vez se les asigna un rango que ocupar y un rol que cumplir dentro de dicho cuerpo.

Así, los filósofos de la modernidad proponen que este *cuerpo social* del Estado se conforme como un grupo unificado y neutro de individuos que basa su existencia en las relaciones de intercambio entre 'iguales' que se gestan en su interior, dichos individuos pasan a ser conocidos como 'ciudadanos', es decir, la identidad de ciudadano se le da a aquellos individuos que aceptan dicha condición de 'igualdad'. Sin embargo, adoptar esta identidad posee una condición, y es que todo ciudadano que entra a los límites del Estado queda sometido a un sistema jerárquico y de orden en el cual su posición queda supeditada a miembros 'superiores' a él quienes, desde la teoría del contrato, buscan el 'bien común':

Porque la subordinación es el vínculo de la sociedad y sin ella no habría ningún Orden (ni entre las familias ni en el gobierno civil). Pero si el bien público impone que los 'inferiores' deben obedecer, el mismo bien público quiere que los 'superiores' respeten los Derechos de quienes les están sometidos. El 'superior' no lo es por sí mismo, sino únicamente en servicio de los demás; no para su propia satisfacción y su particular grandeza, sino para el bienestar y descanso de los demás. [Por eso], tiene básicamente que servirla [a la sociedad], y es 'superior' tan sólo a título oneroso: para trabajar por el bien común. [...] Tal es el «contrato» formalizado entre todos los seres humanos; unos encima y otros debajo (según la diferencia de condiciones). [...] El superior es, por tanto, deudor de los inferiores, como éstos lo son de él: uno debe procurar el bien común por vía de la autoridad, y los otros por vía de la sumisión» (Diderot/D´Lambert, (1750 - 1765), p. 206-207).

La jerarquía que se gesta al interior del Estado es la preocupación principal de Deleuze y Guattari. Los filósofos proponen que desde el momento en que esta se instituye en el interior de la Idea del Estado se convierte en una ciencia, pues aquellos puestos ‘superiores’ de la organización sólo pueden ser ocupados por aquellos individuos que se adhieren estrictamente a sus normas y su forma, mientras que hace que todas aquellas personas que, por uno u otro motivo, no se acoplan a su lógica ocupen aquellos puestos ‘inferiores’ dentro de la jerarquía al no conocer o en algunos casos no entender, las leyes que rigen el sistema.

Desde la filosofía política de la modernidad los individuos se ven sometidos a un proceso de sujeción, sus fuerzas (sexuales, productivas, creativas, re-productivas) son captadas por la Idea del Estado y su organización, atrapadas dentro de su lógica y usadas dentro de sus procesos productivos y sociales, los cuales, tal como se expondrá en el siguiente apartado, tienen como objetivo la conservación del cuerpo social. El movimiento del Estado al pasar de ser una Idea por consolidarse como ciencia aseguró la división dicotómica entre un grupo de gobernantes y otro grupo de gobernados ya que, por medio del contrato, los individuos captados en su interior se ven atados a un orden.

La ‘ciencia política’, fruto de la filosofía moderna y el pensamiento de autores como Hobbes, Rousseau, Hegel y Schelling, posee una sola conclusión y es que la verdadera democracia es imposible, los seres humanos necesitamos del Estado para organizarnos y ser gobernados por aquellos individuos que poseen el ‘saber’ del Estado, pues cualquier forma de gobierno que no esté mediada por esta es de carácter anárquica, supone la olocracia, el fin de la seguridad y la paz que provee el aparato de Estado.

Así, Gilles Deleuze y Félix Guattari critican este modelo tradicional del Estado como propuesto desde la filosofía moderna, dicha estructura de poder centralizada y jerárquica con una clara distinción entre los gobernantes y los gobernados. Desde su perspectiva, este modelo de Estado se basa en una lógica de oposición y dominación binaria, en donde el poder se

concentra en las manos de unas pocas élites (aquellos que entienden de la Ciencia del Estado) quienes mantienen el control a través de la fuerza y la cohesión. Se forma así un modelo inherentemente opresivo y represivo, cuyos efectos pueden vislumbrarse en múltiples aspectos desde la economía, pasando por la política, la cultura y los procesos de subjetivación del individuo.

Para Deleuze y Guattari el Estado es un *cuerpo sin órganos*, es decir una entidad fluida y porosa que se ve constantemente reconfigurada por fuerzas que actúan sobre ella. Ambos argumentan que el Estado no es una entidad fija, más bien se trata de un campo de posibilidades, un espacio de potencialidad que puede ser formado y transformado a través de la intervención y variación en sus componentes conformativos. Desde esta posición es que Deleuze y Guattari analizan la propuesta de Estado planteada por la modernidad, ya que no lo ven como una progresión de la sociedad hacia su forma deseada sino como una transformación en sus elementos, un cambio en sus formas de sujeción y dominación.

Su análisis del Estado también se enfoca en el rol que juegan las leyes, el sistema de intercambio del mercado, los medios de comunicación, al igual que otros mecanismos en regular y canalizar los flujos del deseo, los afectos de los individuos que pasan a ser parte del Estado. Por esto hablamos de una visión jurídico-contractual del Aparato de Estado, la cual capta y controla estos flujos a través de un sistema de captura y desterritorialización.

La separación entre aquellos que se encuentran arriba y aquellos que están abajo, entre aquellos que entienden a la Ciencia de Estado y aquellos que no, entre los desposeídos afuera de las fronteras del aparato de Estado y aquellos que se encuentran en su interior es el punto de partida desde el cual Deleuze y Guattari proponen la *Nomadología* como movimiento límite, alterno, a la organización jerárquica y arbórea del Estado.

Lo que queda por fuera: sujeción y violencia

Tal como se ha expuesto hasta ahora, el interior del aparato de Estado está caracterizado por la búsqueda de homogeneidad en las partes que lo componen, esto lo logra a partir de un proceso de captación que, para propósitos del presente trabajo se denomina “sujeción”. Dicho proceso trata, principalmente, de volver a los individuos que se encuentran en la Tierra (con sus flujos de deseos, producción, sus flujos de ideas y conocimientos) parte de un mismo cuerpo, unidad indivisible que se configura como el Estado.

El propósito del aparato de Estado es conformarse como un órgano de poder soberano, imparcial, neutro y común a todos los individuos que lleguen a habitar en su interior. Para lograr esto, se espera que todos cuantos entren en él se conviertan en “sujetos” o más comúnmente denominados “ciudadanos”, seres humanos que renuncian a ser individuos para conformarse dentro de un “cuerpo común”, no personas sino “personas jurídicas” con obligaciones a las normas y esquemas de organización propios del Estado.

Los filósofos de la modernidad están de acuerdo en que el Estado no solamente es deseable, sino que presupone una necesidad para el adecuado relacionamiento entre los seres humanos, Hegel incluso llega a afirmar que el Estado es el único medio por el cual los seres humanos pueden alcanzar el pleno desarrollo no solo intelectual sino también moral y ético. Por esto, el ser un sujeto, pertenecer al Estado como un ciudadano, se vuelve un ‘requisito’ para todo individuo que habita la Tierra.

Ahora bien, desde la perspectiva de Deleuze y Guattari el convertirse en ‘sujeto’ también es quedar ‘sujeto’, es decir, las potencias individuales de los seres humanos deben ‘sujetarse’ a la lógica de la forma Estado para así poder pertenecer a él, lo cual sacrifica la potencialidad del individuo a favor de la seguridad y estabilidad del Estado. El contrato del que hablan los filósofos de la modernidad, entonces, es la forma en la que ocurre la ‘sujeción’, el mecanismo mediante el cual los individuos pasan a ser sujetos:

(El contrato) aparece como el proceso de subjetivación, cuyo resultado es la sujeción [...] Incluso la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (captura civil o esclavitud maquina). Por supuesto, el Estado no es ni el espacio de libertad, ni el agente de una servidumbre forzada o de una captura de guerra ¿Habría, pues, que hablar de una “*servidumbre voluntaria*”? (Deleuze y Guattari, 2002, p. 465)

El intercambio del que se habla aquí (el mismo que es tantas veces mencionado por autores como Hobbes y Rousseau) parece gestarse desde una posición de libertad, el individuo escoge sujetarse a las reglas, normas y acuerdos comerciales y legislativos del Estado a cambio de recibir de él una posición en su seno, un lugar en el cual vivir de forma segura y participar activamente a través de la Política. El individuo sacrifica su particularidad, ontológicamente se separa de la multiplicidad de la Tierra, para ser captado por el modo de vida unívoco que ofrece el aparato de Estado.

El individuo, entonces, no puede pensarse por fuera del Estado, la única forma en la cual puede subjetivarse, volverse ‘alguien’ es a través de su relación con el Estado y los acuerdos comerciales, jurídicos y sociales que existen en su interior. Los sujetos sólo pueden serlo a partir del Estado y su comprensión de este: “La ‘ciencia real de Estado’ (imagen jurídico-contractual) *produce* entonces una posición estadista de la subjetivación y del deseo: el verdadero Yo es el Yo-estatal (solo adquirimos la verdadera autoconciencia dentro del Estado y por el Estado)” (Chicolino, 2021, p. 31). No existe sujeto por fuera del aparato de Estado, la única forma de subjetivación es a través de él y, por lo tanto, los individuos están obligados a pertenecer a este si quieren convertirse en sujetos, ser partícipes de la vida en comunidad y sus prácticas.

Es por esto que Deleuze y Guattari se refieren al contrato como una ‘perversión extrema’, pues hace que el sujeto se enlace a sí mismo dentro de las relaciones del Estado, su libertad es usada en su contra para hacerlo partícipe de un orden caracterizado por ambos autores como disimétrico, desigual y violento:

En el Estado, todas las relaciones de fuerza (o poder) están organizadas de forma vertical, disimétrico y jerárquico [...] Que el Estado, en tanto forma o modo de organización, supone y necesita (pre-supuesto) de la existencia de toda una serie de posiciones verticales, disimétricas y jerárquicas de autoridad, poder, prerrogativas, privilegios y beneficios, eso es algo que todos los filósofos modernos dan por sentado. (Chicolino, 2021, p. 26)

Para Deleuze y Guattari el Estado se presenta como la materialización de una forma de pensamiento, realización material de Ideas que ordenan al mundo bajo un solo principio, en este caso se trata de las fórmulas contractuales y jurídicas en las cuales el individuo es forzado a participar al quedar “sujeto” como parte de este. La única forma en la que cualquier individuo puede realizarse a sí mismo, no solo económica y socialmente sino también moral y éticamente es dentro de las fronteras del aparato de Estado, de sus organismos y sus instituciones, de sus máquinas y dispositivos.

En este sentido sirve remitirse al concepto de “Servidumbre maquínica” que ambos autores desarrollan en el *Anti Edipo*. Este hace referencia a la forma en que los individuos y la sociedad en su conjunto se ven subyugados y controlados por las máquinas y las fuerzas económicas y políticas que operan en el sistema capitalista, estos engloban una amplia gama de elementos como las instituciones sociales, los sistemas económicos y los procesos psicológicos. Las máquinas, en este sentido, son conjuntos de elementos que funcionan juntos para ejercer poder y control:

Interpretando el punto de vista de Deleuze y Guattari se podría afirmar que el capitalismo no es [solamente] un “modo de producción”; ya no es un sistema, sino un conjunto de dispositivos de servidumbre maquínica [*asservissement machinique*] y a la vez un conjunto de dispositivos de sujeción social [*assujettissement sociale*]. Los dispositivos son máquinas, no obstante, [según la formulación de Deleuze-Guattari] las máquinas ya no dependen de la *techne*. La máquina tecnológica es sólo un caso de maquinismo. Hay máquinas técnicas, estéticas, económicas, sociales, etcétera. (Lazzarato, 2006, 109)

Desde esta perspectiva, los seres humanos se ven despersonalizados pues no existen como individuos con agenciamiento propio sino como partes de una máquina que bien puede ser económica o social o política y que en este caso denominamos como aparato de Estado, la cual necesita y al mismo tiempo se forma desde los individuos que la componen: “Estamos bajo la servidumbre a una máquina en tanto constituimos una pieza, uno de los elementos que le permiten funcionar” (Lazzarato, 2006, 109). Deleuze y Guattari argumentan que estamos insertos en un sistema social y económico que nos moldea y nos utiliza como "cogs" en una máquina de producción. La servidumbre maquínica se relaciona con la idea de que estamos "codificados" por las máquinas y las fuerzas capitalistas para actuar de ciertas maneras, reproduciendo así el sistema de opresión y explotación.

La política, entonces, se convierte en la forma de asegurar que este sistema de organización impuesto por el Estado se perpetúe. Los individuos, ya transformados en “ciudadanos”, siendo partícipes de los intercambios y contratos que les sujetan a la lógica de este, eligen competir al demostrar cuál de ellos posee el mayor conocimiento del funcionamiento de cada puesto que es asignado dentro de sí:

La política deviene una profesión y una “carrera” (entre “profesionales”) por los puestos y posiciones de jerarquía/poder más altos (lo contrario a lo que, según Guattari, ocurre con la forma de organización social autonomista auto-emancipatoria o revolucionaria) [...] Tener o no tener el “saber” poseer o no poseer los principios de la Ciencia de Estado: *esa es la cuestión*. (Chicolino, 2021, p. 32)

La Ciencia de Estado que mencionamos durante este capítulo es la definición de política que existe en el interior del Estado moderno; el individuo debe mostrar que posee el conocimiento de las formas de organización y las instituciones, ser partícipe de ellas, haberse sumergido y entregado en su lógica para poder siquiera esperar a ser escogido para alguno de sus cargos. El sujeto del Estado es uno que no posee agenciamiento propio de ningún tipo y

que, en el momento de poseerlo, debe utilizarlo para perpetuar el orden para el cual fue elegido, incapaz de cambiar el orden al cual obedece.

Simultáneamente cabe preguntarse si todos los “ciudadanos” pueden participar de este juego de posiciones, esta competencia por los puestos de Estado en la cual se convierte la política, en igualdad de condiciones. En principio esta condición de igualdad se supone verdadera, la promesa del Estado a los individuos que entran en él es que cualquiera puede llegar a ocupar alguno de estos cargos y que, por tanto, es beneficioso para él o ella poseer el saber que otorga la Ciencia de Estado. Los individuos, por tanto, buscan mantener el orden que se les impone, pero que les promete pueden llegar a ocupar un cargo de importancia en su seno.

Se trata de un movimiento doble, en parte externo y por otra parte interno: desde la exterioridad el aparato de Estado se sostiene a sí mismo a través de la organización que impone sobre sus sujetos a través de los contratos, las leyes y normas a las que los individuos se adhieren con el fin de pertenecer a una sociedad mientras que, desde la interioridad, los individuos se someten al orden que impone el Estado y sus contratos con el fin de conservar su posición dentro de la jerarquía; se trata de mantener la disimetría entre gobernados y gobernantes, entre aquellos que poseen (conocimiento, bienes materiales, funciones en el Estado, posiciones) de aquellos que no.

Las consecuencias de esta visión, tanto de Política como de Estado son los desposeídos, con esta expresión no solamente se habla en términos materiales, sino también en términos de accionar político. Los sujetos, atrapados por las fórmulas contractuales del Estado, se convierten en una masa informe, una ‘multitud’ que pierde toda capacidad de actuación sobre el plano de inmanencia de la Tierra pues, desde la perspectiva de la Ciencia de Estado, no ‘saben’ actuar. El ciudadano en este caso es solo un *esclavo o siervo* que sigue maquínicamente las instrucciones que le son dadas por un orden superior, aquel del Estado y su Ciencia:

No puede más que escoger funcionarios y magistrados, porque es demasiado idiota y está demasiado distraído con sus necesidades y apremios cotidianos como para saber siquiera algo de lo que hay que hacer. Su ignorancia respecto a la ‘ciencia política’ hace que solo deba *obedecer*, y ni siquiera *rebelarse*. (Chicolino, 2021, p. 33)

Los individuos que viven dentro del Estado viven sujetos a las decisiones ya tomadas por el orden que se les impone, se ven coaccionados a sostener dicho orden no solamente debido a la violencia implícita que existe en el caso de romper los contratos que se les ha impuesto, sino también debido a que es la única forma de organización que conocen, la única que aparenta ser posible bajo las condiciones que les rodean; la forma Estado captura las posibilidades infinitas de la Tierra y las cierra, imponiendo su manera unívoca de organización sobre los individuos que se sujetan a ella.

A su vez, la pertenencia al Estado equivale desde esta perspectiva no sólo a una necesidad política, sino también ética y antropológica. El ser parte del Estado es también desarrollarse dentro de lo que los autores de la modernidad contemplan como la ‘única forma racional’ de organización de las sociedades, por lo cual todos aquellos individuos que se encuentran por fuera del Estado son menos que aquellos que están por dentro: “No vivir en una sociedad estatal, no vivir bajo las relaciones contractuales y “consentidas” de mando/obediencia (dominación), es sinónimo de no-humanidad” (Chicolino, 2021, p. 31). Esta idea refuerza la necesidad de los individuos de pertenecer a la organización impuesta por la forma Estado, porque aquellos que se encuentran por fuera de ella se les caracteriza como ‘no ciudadanos’, algo menos que humano.

La filosofía moderna se refiere a las comunidades y pueblos indígenas de esta forma, les considera como inferiores a aquellas comunidades que sí se encuentran bajo la organización de la forma Estado, aunque reconocen un cierto grado de organización en ellas termina por considerarlos menos, pues carecen de una jerarquía estructurada y organizada, no poseen esa serie de sistemas de sujeción que el Estado posee:

Entre ellxs hoy una unión, pero no hay jefes, líderes, gobernantes, jerarquías, mando y obediencia, policía, funcionarios, elementos, ejército permanente, etc; y eso es lo que inmediatamente los define como ‘pueblos naturales’ [...] los salvajes constituyen pueblos pero no Estados. (Chicolino, 2021, p. 40)

Se caracteriza a sus formas de organización como inferiores, a sus modos de vida como arcaicos y, más importante para los propósitos de este trabajo, se supone de ellos que no tienen la capacidad para siquiera comprender el funcionamiento de un Estado. Este desconocimiento, esta falta de saber, es la verdadera razón por la cual aquellos individuos externos al Estado son tratados como inferiores, pues se supone que ellos son incapaces de alcanzar el saber que se requiere para la participación en la organización de la vida estatal, son desposeídos no sólo de ciudadanía, de subjetivación, de materialidad, sino también de saber y de humanidad.

Además de esto, sus formas de vida son inferiores debido a que no poseen el mismo concepto de trabajo con respecto a las sociedades europeas de la época, se les caracteriza como ociosos, perezosos y poco inteligentes debido a que entre ellos no existía la misma división de responsabilidades que existe dentro del Estado:

Para Gates y todos los europeos de su generación, las sociedades sin clases, sin Estado e igualitarias que se habían creado en América eran claros ejemplos de modos de vida alternativos. Robert Gray, portavoz de la Virginia Company, formuló una observación que se solía hacer sobre los nativos americanos: «No hay *meum* ni *tuum* entre ellos». No tenían el concepto de la propiedad privada, ni la más mínima noción de lo que era el trabajo, como descubrió William Strachey: los indios de Virginia estaban «ociosos durante la mayor parte del año». (Linebaugh, Rediker, 2005, p. 37)

Estas formas de vida alterna a aquella de la forma Estado (que incluyen a las comunidades indígenas, los terrenos comunitarios en la Europa del siglo XVIII, las comunidades de gobierno autónomas como la comuna de París en el siglo XIX y que también puede ser encontradas en América Latina en las comunidades palenqueras) son desubjetivadas,

sus miembros caracterizados como inferiores, carentes del saber que le es otorgado a los ‘ciudadanos’ del Estado para organizarse entre ellos, son ‘desposeídos’ tanto del conocimiento como de los bienes materiales que se le asocian en el interior del Estado.

Más aún, los desposeídos, aquellos individuos que desconocen los modos y se encuentran por fuera de las formas de organización del Estado, no solamente suponen un elemento externo sin más, sino que se les trata como individuos peligrosos pues su forma de vida, al encontrarse fuera de los contratos y de la sujeción que el aparato de Estado impone, amenaza su homogeneidad y, por consiguiente, el orden que se deriva de esta:

A. L. Beier ha escrito que los vagabundos eran «una monstruosa hidra preparada para destruir el Estado y el orden social». Esta descripción es como un eco de los argumentos que aportó el filósofo y procurador de la corona Francis Bacon, quien por experiencia personal consideraba a estas personas como una «semilla de peligros y tumultos dentro de un Estado». (Linebaugh, Rediker, 2005, p. 32)

La pertenencia al aparato de Estado supone la permanencia de su orden y la captura de los individuos en sus modos de organización. Es la forma de perpetuarse a sí mismo el que exista un afuera, un lugar al cual no llega y en el cual no se sigue su orden ni sus reglas se convierte en un miedo, terror primario que es la raíz de la violencia que ejercen sus máquinas sobre dichos elementos externos con el fin de conservar la homogeneidad que es el fin último del Estado.

El afuera del aparato de Estado es el terror que le amenaza, son todos aquellos flujos de deseo que aún no ha logrado capturar, pero al mismo tiempo se torna en una imposibilidad: aquello que se encuentra por fuera del Estado no corresponde a la organización ‘racional’ de los individuos y, por tanto, debe ser una forma de anarquía, desorden de las masas que amenaza la seguridad y homogeneidad de los ciudadanos, que va en contra de la moralidad y la ética, de la razón y la Ciencia:

(El Estado) como delirio de la Idea: “idealidad cerebral que se sobreañade a la evolución material de las sociedades”, “principio de reflexión (terror) que organiza en un todo las partes y los flujos”, y que no puede encontrar aquello que escapa a su totalización, como no sea en la figura de un “afuera” absoluto donde se invierte su “Idea” [...] eso que no puede ser inscrito en su interior, no puede ocurrir sino sobreviene de un afuera amenazador, persecutorio o mortal. (Sibertin-Blanc, 2017, p. 37)

Desde la modernidad se presupone al Estado como absoluto, forma única de organización de las sociedades humanas bajo la imagen arbórea de la jerarquía, la verticalidad y la desigualdad de sus miembros, se apuntala firmemente en su posición a través de la deshumanización de los elementos externos a su orden, se crea un adentro al cual contraponen un afuera imposible, amenazador y terrorífico que debe ser evitado pues su resultado es el desorden, la anarquía y la olocracia.

¿Qué hacer desde afuera?

Según lo que hemos visto en el presente capítulo, los límites del aparato de Estado son todos aquellos lugares donde los individuos se niegan a regirse por la forma de organización jerárquica, disimétrica y violenta que este propone. Los seres humanos son captados mediante el contrato, el individuo intercambia su autonomía por la pertenencia a un orden jurídico y contractual, el cual le ofrece seguridad junto a la posibilidad de pertenecer a sus posiciones de organización, pero que pide de él una obediencia incuestionable a sus formas de operación.

Deleuze y Guattari perciben al Estado como una estructura de poder centralizada y jerárquica que busca mantener el control y la dominación sobre los individuos y las sociedades. El Estado es para ellos una máquina de opresión y represión que limita la libertad y el potencial creativo de los individuos que habitan en su interior.

Esto debido a que se trata de una máquina de captura del deseo que opera mediante la imposición de normas, leyes y códigos que regulan y canalizan el deseo humano hacia formas

predefinidas y aceptables para el sistema dominante. El 'contrato' que se celebra entre el Estado y los individuos, que al aceptarlo se transforman en 'ciudadanos', genera una uniformidad y una homogeneización que anula la diversidad y la singularidad de los individuos, siempre buscando conservar el presupuesto de igualdad sobre el cual fue planteado por los filósofos de la modernidad.

Además, Deleuze y Guattari sostienen que el Estado establece fronteras y divisiones, tanto físicas como simbólicas, que delimitan y controlan los espacios y las identidades. Esta territorialización contribuye a la consolidación del poder estatal y a la construcción de un orden establecido, ya sea mediante la afirmación de su control mediante las acciones de los individuos que pertenecen al Estado o la negación de todas aquellas formas de organización alternas a sí misma.

En este sentido, encontramos por una parte a aquellos individuos que se ajustan a la organización del Estado, que conocen sus reglas y poseen los saberes propios de la Ciencia que supone su organización, ellos son los que compiten por las posiciones en su interior, son los ciudadanos que sostienen la jerarquía y el orden que se ha impuesto sobre ellos y que aceptan y perpetúan mediante su actuar.

Por otra parte, encontramos todas aquellas formas de organización que no obedecen a la lógica del Estado, aquí se encuentran las formas de gobierno autónomas, las comunidades indígenas y formas de vida alternativas que bien son captadas por el aparato de Estado o eliminadas mediante la violencia ya sea simbólica o material.

Otro aspecto importante por considerar desde lo visto en este capítulo es que la propuesta de Deleuze y Guattari de una "máquina de guerra" surge en contraposición al Estado. La máquina de guerra se presenta como una fuerza descentralizada y móvil que desafía y subvierte la lógica del poder estatal, representa la resistencia y la posibilidad de liberación del

individuo y los grupos sociales, promoviendo la creatividad y la ruptura de las normas impuestas por el Estado.

En resumen, este capítulo analizó el concepto de Estado desde la perspectiva de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Se exploró su crítica a esta institución como una máquina de opresión y represión. El Estado se enfoca en la captura del deseo, en actos de territorialización los cuales no solamente se manifiestan en un conjunto de mecanismos e instituciones sino también como un conjunto de saberes, una Ciencia la cual forma una imagen única y dogmática del pensamiento al mismo tiempo que impone un cierto ordenamiento de la Tierra bajo esa única forma, limitando el potencial infinito de la experiencia humana y evitando la conformación de nuevas formas de organización en las cuales prima la autonomía.

Estos planteamientos invitan a repensar y cuestionar el papel y el funcionamiento del Estado en la sociedad actual, Deleuze y Guattari apuntan a liberar el deseo y la creatividad del individuo de estas estructuras opresivas, buscando la construcción de una sociedad más libre y autónoma. Abogan por la resistencia y la lucha contra las fuerzas capitalistas, contra el contrato y la sujeción de los individuos a esta forma dogmática del pensamiento y por la creación de nuevas formas de relación social que permitan la liberación del individuo de la servidumbre maquínica que le impide ejercer un agenciamiento real sobre la Tierra.

Habiendo establecido lo que es el Estado, cuáles son sus límites y sus funciones, cuáles son sus mecanismos y sus estrategias, queda por delimitar entonces en qué consiste la *Máquina de guerra*. El siguiente capítulo busca hacer justo esto, explica qué es la *Nomadología*, cuáles son sus funciones y sus características al mismo tiempo que presenta escenarios históricos en los cuales se ha implementado formas de gobierno autónomas que se contraponen al Estado.

3. La Política Nómada

“No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas”. (Deleuze, 1999, p. 278)

El presente capítulo gira en torno al concepto de política, específicamente se expone la propuesta política presente en la obra *Mil Mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari que aquí toma el nombre de *Política Nómada*. Se trata de una hipótesis de lectura que afirma la existencia de una propuesta política en la obra conjunta de Deleuze y Guattari la cual se caracteriza por la experimentación constante y el auto gobierno en búsqueda de nuevas formas de vida las cuales permitan a los individuos en una sociedad cambiar las condiciones materiales en las que viven, priorizando siempre la capacidad de los individuos para tomar decisiones autónomas con respecto a sus vidas.

Esta hipótesis surge del estudio de las mesetas 12. 1227 - *Tratado de la Nomadología: La máquina de guerra* y 13. 7.000 a. J.C. - *Aparato de captura* presentes en el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia: Mil mesetas*, siendo esta lectura acompañada y guiada por los textos de autores como Guillaume Sibertin-Blanc en *Política y Estado en Deleuze y Guattari* (2017), Martín Chicolino en su texto *¿Ciencia de Estado o Geo - Filosofía?* (2020) y David Lapoujade con su libro *Los movimientos aberrantes del pensamiento* (2016), los cuales apoyan una comprensión en clave macro política de los conceptos propuestos en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Para cumplir este propósito, el presente capítulo explica los conceptos de *Nomadología* y *Máquina de guerra*, en qué consisten, cómo emergen y cómo se configuran en una propuesta macropolítica que funciona en paralelo y es una alternativa a aquella del Estado.

Es innegable que el pensamiento de ambos autores ha permeado múltiples áreas del conocimiento, muchas veces relacionando sus ideas con la estética, el arte y la cultura, sin embargo, incluso aquellos trabajos que se inspiran y analizan las implicaciones políticas presentes en su obra suelen diferir sus conceptos a campos adyacentes del pensamiento como

la ontología o la metafísica o bien usarlos como complementos para hablar sobre otros pensadores que si reciben la etiqueta de “políticos” como Rancière o Foucault.

A pesar de que estos desarrollos merezcan un reconocimiento por las conexiones que trazan entre la obra de Deleuze y Guattari con respecto a sus contemporáneos, también es cierto que muchos de ellos evitan afirmar definitivamente la existencia de conceptos plenamente políticos presentes en la obra de ambos autores, prefiriendo extrapolar conclusiones en otras áreas a lidiar con la complejidad presente en el planteamiento macropolítico que, según la hipótesis de este trabajo, subyace a ambos autores, una propuesta que se cuestiona por el Estado y su organización y cuya demostración y exposición compone el objetivo central del presente trabajo de grado.

Esto, a su vez, presenta una problemática pues la ya mencionada falta de enfoque en los conceptos políticos de ambos autores ha llevado a afirmar que no existe ninguna clase propuesta política en su obra, afirmación que, tal como se va a exponer en las páginas siguientes, es demostrablemente falsa. Deleuze y Guattari sí presentan una propuesta política propia, podría decirse incluso que *Mil Mesetas* se configura como un libro preocupado primordialmente por la configuración política del mundo y cómo dicha configuración afecta a los seres humanos que viven en él.

Tal como se argumentó en el capítulo anterior, para ambos autores el pensamiento es política y la política es pensamiento, ambos conceptos se encuentran intrínsecamente relacionados, nutriéndose y subsistiendo el uno del otro. La propuesta política de ambos autores emerge desde una preocupación ontológica que se interroga por la conformación de la Tierra a través de flujos del deseo y conexiones expresadas en una estructura rizomática. Debido a lo cual podemos afirmar que sí existe una propuesta política en la obra conjunta de Deleuze y Guattari, aún más, podemos asegurar que dicha propuesta se preocupa principalmente por la conformación del mundo, al mismo tiempo que reconcilia esta lectura con aquella de los

procesos de subjetivación de los individuos y la micropolítica ya que “Toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 218).

En última instancia, el presente capítulo busca aportar a una lectura política de ambos autores, la cual centra su atención sobre la vida misma desde el lente de la organización del Estado. Se pretende responder a la pregunta que guía este trabajo, el *¿Quid vitae?*, ¿Qué vida es aquella que queremos, que construimos?, exponiendo de forma clara cómo el pensamiento y la filosofía política de la modernidad, materializados en la forma-estado, imponen un orden material que afecta y reduce las condiciones en las que se puede expresar la vida. De igual forma, se expone cómo la nomadología configura formas mediante las cuales los sujetos logran volverse actores de la Tierra, alejándose de la idea de un *Demos* sometido e incapaz de intervenir en su propio destino, su propia vida, debido a las ataduras jurídico-contractuales de la burocracia, el patriarcado y otros sistemas que se nutren y operan al interior del territorio captado por el Estado y el capitalismo.

Para lograr esto, este capítulo se encuentra dividido en tres apartados: en primer lugar, se definen los conceptos de *Máquina de guerra* y *Nomadología*, hablando principalmente desde lo que Deleuze y Guattari expresan en *Capitalismo y esquizofrenia II: Mil Mesetas*, se busca dar claridad a ambos conceptos contraponiendo estos a lo visto anteriormente sobre el Estado; en segundo lugar, se propone como ambos corresponden a una propuesta de macro política, de organización del mundo y de la Tierra a través de estructuras alternas a aquella del aparato de Estado, formas de autogobierno y emancipación.

Por último, se exploran dos modelos de organización autónoma que pueden ser considerados como parte de una *Política Nómada*, estos son las comunidades palenqueras en el contexto de su formación y resistencia al Estado colonial colombiano y la comuna de París como respuesta al régimen impuesto por la invasión prusiana, ambos casos muestran formas

de gobierno autónomas, alejadas de las propuestas de Estado de sus épocas, *Máquinas de guerras* alternas a las formas de gobierno de su época.

Este capítulo da cierre al análisis que se ha construido a lo largo del presente trabajo de grado, une las perspectivas ontológicas del Rizoma y la Tierra con la propuesta política de la Máquina de guerra y la Nomadología al mismo tiempo que culmina la crítica al aparato de Estado y sus mecanismos desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. Se trata de un cierre tanto conceptual como argumentativo de lo trabajado hasta ahora, buscando explorar las alternativas que han surgido, y que aún hoy en día surgen, a los modos de organización del Estado.

Máquina de guerra y Nomadología

Si el anterior capítulo exploró los límites del Estado, sus funciones, medios y fines, el presente capítulo abarca todo lo que va después de ese primer axioma con el cual abre la meseta 12. Si en un principio reconocemos a la *Máquina de guerra* como exterior al aparato de Estado debemos entender que todo aquello de lo que se habla a continuación es como contrapunto a la lógica de organización jerárquica, asimétrica y desigual que surge desde el Estado.

Durante el desarrollo de la meseta 12. *1227 Tratado de Nomadología: La máquina de guerra* Gilles Deleuze y Félix Guattari diferencian constantemente a la Máquina de guerra con respecto al aparato de Estado, ambos siendo caracterizados como formas de gobierno alternas la una a la otra pero que, tal como se explicó, existen de forma paralela. En este sentido *La Máquina de Guerra* se trata como una propuesta de organización macropolítica, una que se preocupa por la organización de las sociedades y los individuos en su interior y que, a su vez, manifiesta flujos micropolíticos en su interior.

No se trata aquí de oponer la perspectiva micropolítica del trabajo en conjunto de Deleuze y Guattari en favor de una lectura en clave macropolítica, se trata de proponer ambas como parte de una misma multiplicidad, una misma lectura política de los conceptos que ambos autores trabajan y que se pone de manifiesto en ambos niveles:

Toda multiplicidad se compone de al menos dos multiplicidades, una que da al agenciamiento su estabilidad relativa, la otra por el contrario que lo desequilibra, lo hace ladear y lo desterritorializa; una que se ordena y se organiza de forma molar (macropolítica), la otra, flotante y flexible, que pone de manifiesto flujos moleculares, masas fluyentes (micropolítica) -siendo ambas inseparables-. (Lapoujade, 2016, p. 228)

Además, cabe aclarar que la Máquina de guerra y el Nomadismo no suponen un ‘paso adelante’ dentro de una suerte de proceso evolutivo de la política y de las formas de organización, esta lectura histórica no se corresponde con la forma de organización rizomática del mundo que se planteó en el primer capítulo y que compone la comprensión ontológica de Deleuze y Guattari. Ellos mismos afirman que “La historia no hace más que traducir en sucesión una coexistencia de devenires” (Deleuze & Guattari, 2002 p.439), por lo que inscribir la Nomadología dentro de un panorama histórico evolucionista es erróneo.

Se debe, en su lugar, entender que el *aparato de Estado* de la modernidad y la *Máquina de Guerra* existen de forma simultánea, al igual que lo hacen otras formaciones sociales y políticas humanas. Todas las formas de organización ya sean estatales, nomádicas, imperiales, acuerdos comerciales o superestructuras de comprensión existen sobre un mismo plano de inmanencia, sobre una misma Tierra, la cual se forma y modifica continuamente:

Todas las formaciones sociales coexisten en un único y mismo campo de interacciones. Si hay un contrasentido que no se debe cometer, es el de inscribir esta tipología en el interior de un esquema evolucionista cualquiera [...] Todos los tipos de organización sociales están dados al mismo tiempo, coexisten en un mismo espacio-tiempo, como lo atestiguan la historia y la pre-historia. (Lapoujade, 2017, p 230)

En este sentido, todas las formas sociales y políticas coexisten en el espacio y el tiempo, no solamente de forma fáctica sino también en potencia, ya que al interior del aparato de Estado se encuentra también la potencialidad de la existencia de la *Máquina de guerra*, “la forma -ciudad o la forma-Estado son potencialidades de las sociedades nómadas, combatidas sin cesar

por la potencia de su máquina de guerra” (Lapoujade, 2017, p 131). No se trata de un momento histórico posterior, se trata de un modo de existencia que es simultáneo con respecto a aquel del Estado, ya sea virtual o fácticamente ya que “hay un campo no histórico donde todas las potencias de la “Máquina social” coexisten virtualmente” (Lapoujade, 2017, p 131), donde se pueden pensar nuevas formas de organización, nuevas formas de vida, como lo es la política Nómada.

Ahora bien, vale la pena notar las diferencias entre los conceptos de *Nomadología* y *Máquina de guerra*. Ambos corresponden a ideas claves en el trabajo conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari y se encuentran estrechamente relacionadas, sin embargo, poseen implicaciones y características que los diferencian uno de otro.

Por un lado, la *Nomadología* se refiere a un modo de existencia y movimiento que es caracterizado por la ausencia de identidades estables o de límites territoriales fijos. Ya habíamos visto cómo para ambos autores la Tierra en la cual los seres humanos habitan en cualquier momento es tan solo una configuración entre todas las posibles que ofrece la multiplicidad, en este sentido la *Nomadología* representa una forma de vida dinámica en constante flujo, una que abraza lo impredecible y acepta el cambio en lugar de buscar establecer y mantener estructuras rígidas.

Para una multiplicidad cualquiera, devenir es siempre destruir el agenciamiento que impide su crecimiento su transformación en provecho de otro. Por eso los devenires se confunden con los procesos de destrucción de la máquina de guerra; ellos luchan contra los agenciamientos que los estratifican. (Lapoujade, 2017, p. 235)

Desde esta comprensión de la *Nomadología* como modo de existencia que se resiste a los agenciamientos de estructuras rígidas es que se nos permite entender cómo, para Deleuze y Guattari, las estructuras sociales y políticas tradicionales (como aquella del Estado) tienden a favorecer formas de existencia sedentarias, donde la estabilidad, el control y las identidades fijas son valoradas. Ambos argumentan que la existencia nómada ofrece posibilidades

alternativas para la subjetivación humana y la organización social y hacen uso de la figura del nómada para expresar dicha alternativa. Los nómadas atraviesan y ocupan territorios sin establecer asentamientos permanentes, desafiando los conceptos de propiedad y autoridad, tan importantes para el aparato de Estado y su sistema jurídico contractual, los nómadas crean alianzas y conexiones temporales, adaptándose a las circunstancias cambiantes y evadiendo la captura o el control.

La figura del nómada es vital dentro del trabajo de Deleuze y Guattari pues simboliza el afuera absoluto del aparato de Estado, aquello que se mueve por sus fronteras y sus límites, que es muchas veces caracterizado como inferior, falta de inteligencia o peligroso: “Gengis Khan no entiende nada: “no entiende” el fenómeno estatal, “no entiende” el fenómeno urbano” (Deleuze & Guattari, 2002, p. 362). Esto sucede porque representa una ruptura con respecto a su homogeneidad, a la unidad inequívoca que el Estado intenta imponer sobre el mundo, no es que el nómada “no comprenda” se trata más bien de que introduce una nueva forma de comprensión del mundo y de sus posibilidades.

Por otro lado, la *Máquina de guerra* se refiere a un concepto estrechamente relacionado con aquel de la *Nomadología*, pues representa una forma de resistencia en contra de las estructuras de poder dominantes y la forma de organización sedentaria del aparato de *Estado*. La *Máquina de guerra* no es una forma de guerra tradicional, tampoco se trata de una estrategia militar, se refiere en cambio a las fuerzas nomádicas y creativas que desorganizan y retan a las normas y sistemas establecidos.

Se entiende *Máquina de guerra nómada* como una propuesta política de la multiplicidad desarrollada por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*. Se trata de una metáfora que puede ser usada para hablar sobre cualquier clase de proceso creativo o revolucionario en el cual los individuos poseen la capacidad de romper con las estructuras tradicionales (políticas,

sexuales, sociales, económicas) y crear algo nuevo, una nueva Tierra en el sentido ontológico que este término posee.

Se trata de un proceso creativo, de innovación y experimentación, se propone como contrapunto a la estructura rígida del Estado al mismo tiempo que es descrita como un ‘algo’ en constante movimiento y flujo, siempre en busca de nuevas posibilidades. Se trata de una metáfora que representa la liberación y la transformación, más aún cuando se tiene en cuenta cómo interactúa con respecto a aquellos grupos de ‘desposeídos’, individuos que están por fuera del aparato de Estado:

Sobre todo pone de manifiesto otras relaciones con las mujeres, con los animales, puesto que todo lo vive en relaciones de *devenir*, en lugar de efectuar distribuciones binarias entre “estados”: todo un devenir-animal del guerrero, todo un devenir-mujer, que supera tanto las dualidades de términos como las correspondencias de relaciones. Desde todos los puntos de vista la máquina de guerra es otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 360)

La máquina de guerra es una forma de gobierno alternativa que no depende de relaciones jerárquicas y estructuras de poder centralizadas, pues subsiste en función de las relaciones con respecto al *devenir*, al potencial infinito que subyace a la Tierra. Se trata de un concepto que puede aplicarse a múltiples formas de organización social y política pues se trata de una forma de organización en la cual el poder se encuentra descentralizado y la autoridad es compartida por diversos individuos o entidades.

En este sentido, la *Nomadología* al igual que la *Máquina de Guerra* son propuestas por Deleuze y Guattari en estrecha relación con el concepto del *Rizoma*, específicamente con el pensamiento rizomático en cuanto requieren de la comprensión que toda conformación de la Tierra se trata de un momento en el cual sus flujos son captados por una forma de organización. El pensamiento rizomático reconoce en este terreno captado la interconexión de diferentes ideas, conceptos y sistemas.

Es una forma de pensamiento que no se restringe a un camino singular, lineal, sino que involucra la exploración de múltiples caminos y posibilidades. De esta forma, el pensamiento rizomático es visto como una forma de *Nomadología*, la *Máquina de guerra*, y esta a su vez, se nutre desde la comprensión del *Rizoma*, puesto que diferentes ideas y conceptos, nuevos modos de vida son explorados y conectados para así dar paso a la emergencia de ideas y soluciones novedosas a las dificultades y necesidades de una sociedad.

Por esta razón los nómadas son la metáfora escogida por Deleuze y Guattari para representar a la *Máquina de Guerra*, la meseta 12 viene titulada 1277 debido a que este es el año de la muerte de Gengis Khan, emperador del imperio Mongol; el nómada es quien no se queda quieto, quien no se asienta en un lugar o un territorio, prefiriendo moverse de un lugar a otro constantemente, explorando nuevas posibilidad en cada movimiento, adaptándose a los cambios de la Tierra bajo sus pies y los de sus monturas.

La *Máquina de Guerra Nómada* es la propuesta política principal que Deleuze y Guattari proponen en su obra en conjunto, una que anuncia la existencia de un afuera a la forma Estado y a su modelo de organización jurídico contractual, se opone a la jerarquía de su organización al igual que a la competencia por sus puestos, presenta una alternativa a su rigidez y a su saber único del mundo, al mismo tiempo que cuestionan la imagen dogmática que impone sobre el pensamiento. En su contra proponen la existencia del *Nómada*, la organización desde la multiplicidad y la adaptación:

Las sociedades nómadas son inseparables de una “máquina de guerra” que distribuye las poblaciones en un espacio liso, estepa o desierto. Los nómadas son las multiplicidades del *nomos*. Son desterritorializados, pero sobre todo son los que *desterritorializan la tierra*. Se diría que no son los nómadas sino la tierra la que se mueve, mientras que ellos permanecen inmóviles sobre sus monturas, reterritorializándose sobre sus propios desplazamientos. (Lapoujade, 2017, p. 229)

En la organización Nómada los roles de líderes y seguidores son borrosos y el poder es distribuido de forma homogénea entre sus diferentes miembros, lo cual permite una mayor creatividad, innovación y flexibilidad en la toma de decisiones y solución de problemas en una sociedad. A pesar de ser utilizada como metáfora para describir diversas organizaciones y momentos históricos que van desde la Revolución Francesa hasta la Primavera Árabe, se entiende que la *Máquina de guerra nómada* no se encuentra fija en estos escenarios, sino que se presenta de formas múltiples y variadas, todas ellas desafiantes al esquema de organización del Estado.

Aunque la *Nomadología* y la *Máquina de Guerra* sean conceptos distintos se trata también de ideas que se interconectan y refuerzan mutuamente: la *Nomadología* representa el marco filosófico que abraza el estilo de vida nomádico, mientras que la *Máquina de guerra* encarna la manifestación práctica de la resistencia que esta ofrece en contra de los sistemas sociales, políticos y económicos establecidos. La *Máquina de guerra* desorganiza las estructuras fijas del aparato de Estado, abriendo así la posibilidad para la existencia nómada al mismo tiempo que desafía el paradigma de organización jerárquico, sedentario, jurídico-contractual, que este ofrece.

En síntesis, los conceptos de nomadología y máquina de guerra como son desarrollados por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* ofrecen una crítica a las identidades fijas, las estructuras estables y la naturaleza sedentaria y jerárquica de los sistemas sociales y políticos del Estado, el cual, al intentar mantener su unidad frente a la naturaleza cambiante del mundo, recurre a la violencia con el fin de conservarse a sí mismo. Ambos conceptos defienden adoptar la fluidez, el cambio y los modos de existencia nomádicos como medios de resistir y desafiar a las estructuras de organización dominantes, armas con las cuales enfrentar los sistemas que nos coartan y con los cuales elegir el modo de vida que realmente se quiere, no solo el cual se nos obligó a escoger.

La *Política Nómada*: La lucha como fin en sí mismo

Si la Nomadología es el marco filosófico que acepta el pensamiento rizomático y la Máquina de guerra es la implementación de dicho pensamiento en la materialidad, es el momento entonces de entender cómo ambas se configuran en una misma propuesta política de organización de la Tierra que en el presente texto toma el nombre de *Política Nómada*. Sin embargo, tal como hemos visto anteriormente, tomar dicha propuesta como una formulación fija sería erróneo, pues caería en los mismos parámetros de imposición que son parte de la forma Estado.

Por lo cual el concepto de *Política Nómada* es tomado aquí como una hipótesis de trabajo, la formulación de una propuesta que se articula en dos ejes, el primero como contraposición a la estructura de organización del Estado y, el segundo, como forma de expresión de una democracia radical, autogobierno que se aleja de las fórmulas dispuestas desde la modernidad y crea algo nuevo: “La invención de modos de organización de fuerzas revolucionarias que no calquen su “partido” sobre la forma de un órgano de Estado ni mimen la organización “autosupositiva” de un aparato de captura” (Sibertin-Blanc, 2021, p. 94); fuerzas que no se vean absorbidas por las máquinas del capital y el Estado ni tampoco conviertan su fuerza de cambio en una lucha perdida por abarcar lo que antes llenaban estas máquinas, sino que abran la posibilidad para actuar y elegir.

Se debe entender, además, que el nomadismo y por tanto la *Política Nómada* no corresponden a un proceso anterior al Estado, como muchas veces se piensa, no se trata de la etapa anterior a la creación de la forma-Estado, se trata más bien de una potencia que, tal como se exploró en el primer apartado, existe de forma paralela a estas formas de organización:

Se ha considerado el nomadismo no sólo un conjunto de formas socioculturales genéricamente distintas de las sociedades sedentarias, sino un estado anterior al sedentarismo. Más que su prehistoria, aquel designaría su origen antihistórico: un origen que habría hecho falta reprimir,

domesticar o dominar, para que pudiera emerger algo así como una “civilización”. (Sibertin-Blanc, 2021, p. 95)

Esta lucha constante por separarse de las formas de organización del Estado, de su captura del territorio al igual que de las máquinas y tecnologías que le ayudan en esta empresa parte de reconocer que los individuos se encuentran sujetos, irremediamente, por los procesos jurídico-contractuales surgidos del aparato de Estado. Más aún, desde la perspectiva de Deleuze y Guattari los individuos han renunciado a su propia subjetividad al entregarse a los modos de organización del Estado, el cual coarta sus potencias sexuales, productivas, sociales y políticas en función de la conservación de una homogeneidad que, en última instancia, cierra la posibilidad a nuevas formas de vida y organización:

No hay nada de "metafórico" aquí: no es que la forma maquina o animal se revele como una máscara que oculta una forma humana, sino que lo que se revela es el "devenir máquina" o "devenir animal" de lo humano, el flujo de permanente transformación.” (Žižek, 2006, p. 210)

Más aún, el agenciamiento de la *Máquina de Guerra* como parte de una propuesta política supone un enfrentamiento constante en contra de la asignación de valores unívocos y estructuras que siquiera se aproximen a la forma-Estado. El que se presente un conflicto entre ambas partes (sea este material o ideológico) no implica que se busque reemplazar un Estado con otro, todo lo contrario, se trata de liberar a los individuos de aquellas formas de organización que impiden la emergencia de nuevas formas de vida:

En efecto, la máquina de guerra se efectúa sin duda mucho más en los agenciamientos “bárbaros” de los nómadas guerreros que en los agenciamientos “salvajes” de las sociedades primitivas. En cualquier caso, está excluido que la guerra produzca un Estado, o que el Estado sea el resultado de una guerra como consecuencia de la cual los vencedores impondrán una nueva ley a los vencidos, puesto que la organización de la máquina de guerra está dirigida contra la forma-Estado, actual o virtual. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 366)

Es posible pensar que esta lectura ha cambiado desde la época en que ambos autores se plantearon por primera vez este problema, sin embargo, vale la pena notar como lo que se ha transformado son las formas, las técnicas, instrumentos e instituciones mediante las cuales se logra este control pero que, a fin de cuentas, terminan logrando el mismo objetivo, la conservación de un cuerpo social en función de los intereses de unos cuantos:

No estamos solamente sujetos a las máquinas, estamos esclavizados por ellas, en el sentido en que, así como la esclavitud despótica integrabas las poblaciones humanas en una megamáquina imperial, las nuevas tecnologías integran a las poblaciones humanas en nuevas máquinas bajo la forma de bancos de datos, de algoritmos, de flujos de información. (Lapoujade, 2016, p. 265)

Es por esta razón que la *Política Nómada* como forma de organización se centra en brindar a los individuos la posibilidad de actuar, su objetivo no es llenar el espacio que deja el Estado en sus límites, se trata más bien de ofrecer una nueva perspectiva a la totalidad de elementos que componen el mundo, una lucha constante, una política móvil y que no se deja reducir de ninguna forma:

La lucha es siempre una lucha por una *nueva* tierra (conectada al cosmos), un nuevo modelo de poblamiento de la tierra (conectada a las minorías o a las moléculas). [...] se lucha contra la tercera guerra mundial, contra el proyecto de paz perpetua de la máquina de guerra mediante actos de “resistencia” pero no sin luchar, del otro lado, contra los modos de subjetivación, el lenguaje y las imágenes que la axiomática nos impone. (Lapoujade, 2016, p. 261)

Se trata de una propuesta compleja, pues no se reduce a una forma descriptiva que ha de seguir una sociedad con el fin de “avanzar”, rompe con la idea evolucionista de las sociedades, aquella en la cual la única forma verdadera de alcanzar su potencial es a través de la forma-Estado. La *Política Nómada* es la lucha constante, se trata de adoptar el comportamiento del nómada, su movimiento sobre las vastas estepas que componen el mundo, las ideas, los placeres y las formas de vida que en él habitan, dar la oportunidad a que emerjan nuevas formas de existencia y de vida:

Si una máquina de guerra no tiene, pues, una función liberatoria, o como dirá Guattari, una <<función de autonomía>>, entonces es una máquina que ya ha sido capturada y puesta al servicio de todos los poderes y las servidumbres ya existentes. (Chicolino, 2021, p. 69)

Ahora bien, si el propósito de la *Política Nómada* no puede ser reducido a la creación de una nueva forma-Estado vale la pena preguntarse cuál es entonces su propósito. Si afirmamos que todo cuanto surge mediante su lucha está siempre en constante transformación se supondría, entonces, que de un cierto tiempo su impulso se perdería, su potencialidad sería consumida por otras formas de organización que desean sacar provecho de las nuevas formas de vida que se abren mediante la experimentación de los nómadas.

Este es el caso que muchas veces se presenta frente a la propuesta de Deleuze y Guattari, e incluso ellos mismos llegan a mencionarlo en *Mil Mesetas*: “La derrota de los nómadas ha sido de tal magnitud, tan completa, que la historia se identifica con el triunfo de los estados” (p. 396). Es una visión pesimista de la lucha nomádica, pero que también se constituye como su mayor contrapunto, el nómada no sabe qué hacer con el espacio que territorializa, se plantea como una paradoja que cuestiona su propósito, pues el nómada no puede explotar la Tierra que ha reclamado por temor a convertirse en una forma de aparato de Estado, pero tampoco puede dejar a esta misma Tierra ser sin más, pues sus potencialidades serán captadas y explotadas tarde o temprano por aquellos Estados ya existentes:

La vacilación de los nómadas ha sido presentada a menudo de manera legendaria: ¿qué hacer con las tierras conquistadas y atravesadas? ¿Abandonarlas al desierto, a la estepa, a la gran pradera, o bien dejar que subsista un aparato de Estado capaz de explotarlas directamente? (Deleuze & Guattari, 2002, p. 418)

Es una duda que amenaza constantemente la existencia nomádica y, por tanto, la propuesta de la *Política Nómada*, ya que, si no es posible responder a ella el combate de sus fuerzas, su resistencia constante en contra de la organización del Estado, de sus máquinas y sus técnicas, ya se encuentra perdido de antemano. La conclusión es que algo hay que hacer con la

Tierra que surge desde los movimientos de territorialización y desterritorialización del nómada, no es posible dejarla sin más ni tampoco es posible captarla, por lo cual una vez más la pregunta es sobre el modo, la forma que debe tomar esta acción que la *Política Nómada* ha permitido.

La respuesta que podemos dar a esta pregunta con respecto a los objetivos de la Política Nómada puede encontrarse en el análisis que se ha realizado en el presente texto. Si entendemos que para ambos autores lo importante es el poder actuar, el construir una nueva *Tierra* a través de la experimentación y que está se ve expresada mediante el *Nomadismo* y su aplicación en la *Máquina de guerra* entonces la forma de organización que más se acoplara a esta visión permitiendo no solo la posibilidad de la experimentación constante sino también alejándose de la forma de organización propia al aparato de Estado es aquella del autogobierno y la democracia radical.

El autogobierno que propone la *Política Nómada* surge desde una comprensión particular de este concepto ya que, a pesar de que el trabajo de Deleuze y Guattari sea principalmente dado mediante la escritura y la teoría es importante notar que ambos abogan por una militancia constante, la *Máquina de guerra* es un agenciamiento colectivo que busca la auto-emancipación, el cual no se queda solo en la filosofía sino que busca ser aplicado en todas las prácticas y disciplinas humanas:

Su objetivo ya no es ni la guerra ni el exterminio ni la paz del terror generalizado, sino el movimiento revolucionario, existe un gusto esquizofrénico por la ‘herramienta’ (que la hace pasar por el <<trabajo>> a la acción libre), y un gusto esquizofrénico por el ‘arma’ (que la hace pasar como medio de paz, de conseguir la paz). Es a la vez una respuesta y una resistencia. (Deleuze & Guattari, 2002, p. 476)

Por esta razón el autogobierno es tan importante para ambos, se trata de un momento en el cual los individuos que viven dentro del aparato de Estado dejan de verse contenidos por sus modos de organización y, a través de la creación de una *Máquina de guerra*, buscan liberarse de aquel modelo jurídico-contractual al cual se encuentran sujetos.

En otras palabras, el verse representados ya no basta, los individuos dejan de querer ser parte de ese gran Estado homogéneo en el que juegan por las posiciones en su interior y buscan algo distinto, la participación constante y la capacidad de acción: “La “multitud” no se contenta únicamente con poder *elegir*, sino que además quiere *participar* activa, directa y permanentemente de todos los asuntos públicos, de manera rotativa y revocable” (Chicolino, 2021, p. 50). Se trata de un llamado a una democracia directa, radical, la cual a su vez abre el espacio para la emergencia de aquellos nuevos modos de vida que el nómada explora y habita.

El concepto de autogobierno, además, emerge en relación con el concepto, ya discutido anteriormente, del pensamiento rizomático. Ya hemos visto cómo en su proyecto filosófico Deleuze y Guattari buscan retar los modelos tradicionales de gobierno, a la par que rechazan las estructuras de poder centralizadas hacen énfasis en el potencial transformador de la organización propia y del colectivo, por lo que la creación de una forma de gobierno en la cual los individuos sean capaces de tomar decisiones por sí mismos y así puedan escoger qué clase de vida es la que desean llevar se configura como el propósito principal de lo que aquí toma el nombre de la *Política Nómada*.

Ahora bien, el concepto de autogobierno ha sido ampliamente criticado desde la filosofía política moderna e incluso contemporánea. La idea de que los ciudadanos, aquellos individuos sujetos a las normas y contratos del Estado, puedan pasar a tomar acción directa en el control de estas mismas sin pasar antes por un proceso de selección riguroso que asegure que poseen el ‘saber’ necesario para gobernar es una idea igual de peligrosa que la anarquía misma:

Tenemos que confesar que, en este punto, todos los filósofos modernos (y muchos contemporáneos) coinciden: la democracia directa y radical es igualmente despreciada, es considerada como un estado de ‘anarquía’, confusión: cualquiera quiere y puede ser señor, y a la vez nadie lo es (porque eso no duraría ni dos días) [...] es conveniente que el pueblo llano se limite a *votar* (legisladores y presidentes), y que el Estado sea gobernado y las decisiones sean

tomadas por aquellos ciudadanos que poseen el saber necesario y la forma de saber necesario.
(Chicolino, 2021, p. 51 - 52)

La oposición a la democracia directa es que no permite el juego de posiciones propio del aparato de Estado, todos quieren ser parte del cuerpo gobernante y en parte esto es porque todos pueden serlo, lo cual crea una situación de des-gobierno, las multitudes que se niegan a aceptar ser dirigidas por aquellos ciudadanos que ‘saben’ prefiriendo guiarse por sí mismas; se trata de una situación donde no se sabe quién gobierna, es la expresión de aquel miedo primario del Estado: la desaparición a manos de un espacio sin Estado, sin su orden y su gobierno, el cual emerge desde las multitudes descontroladas y carentes de saber.

El pueblo es siempre caracterizado como peligroso. Ya en el capítulo anterior vimos cómo, desde la forma de organización que propone el Estado, se considera al ciudadano como inútil, incapaz de tomar decisiones por sí mismo ya que siempre serán tomadas para beneficio propio, de manera egoísta y sin tener en cuenta las necesidades de los demás, por lo cual es necesario que sea guiado, controlado y sujeto a leyes, contratos, máquinas que nacen desde el Estado con el fin de dar a los individuos la capacidad de actuar ‘racionalmente’, manteniendo así su control sobre él y sacando provecho de sus potencias y sus fuerzas:

El <<pueblo llano>> o *common people* (como lo llama Hobbes), <<los más>>, la <<la multitud>> o *die Vielen* (como lo llama Hegel, traduciendo el *hoi pollói* griego), <<los muchos>>, <<la multitud>>, *the many* o *the multitude* (como también lo llama Hume), es el chivo expiatorio universal. Contra él se aplican todos los *double bind* posibles. Por un lado, se lo pinta como ignorante, bruto, e incapaz de discernir (según la razón) lo verdadero de lo aparente (o de lo falso) y lo justo de lo injusto; se lo pinta como pasional y caprichoso, a punto tal que solo se complace en la persecución de sus intereses inmediatos y privados; y esta situación de inmediatez es la que lo torna incapaz de ascender *por sí mismo* (o sea sin mediadores) hacia los intereses más universales y absolutos, y justo entonces, el pueblo deviene una masa totalmente informe y maleable que acaba (sin siquiera darse cuenta) encumbrando a

cualquier pequeño tirano fascinador y seductor, o a cualquier hábil demagogo y sofista. El pueblo siempre cava su propia tumba. Pero por otro lado se espera todo de él: debe saber elegir, debe ser virtuoso, debe amar a la patria, al soberano y a las leyes, debe dedicarse a trabajar y contribuir al bien común, cumplir con todos los deberes y obligaciones de la moral y la eticidad, debe obedecer disciplinada y obedientemente a sus magistrados, jueces, policías, jefes de corporaciones, y representantes o actores varios, etc. (Chicolino, 2021, p. 57 - 58)

Así es que el gobierno propio, la capacidad de los individuos para tomar decisiones por sí mismos, es identificada como peligrosa, se trata del miedo a la anarquía, al des-gobierno. Para los filósofos de la modernidad, y aun algunos pensadores contemporáneos, la capacidad de tomar decisiones en favor al 'bienestar' de la sociedad está por fuera de la mayoría individuos, esto porque no tienen el saber necesario para hacerse responsables de la dirección que toma una sociedad y, por esto, es necesario dejarse sujetar por aquellos ciudadanos que poseen el saber, desde su perspectiva es 'necesario' el Estado, sus instituciones y su jerarquía.

Sin embargo, desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, la búsqueda de los nómadas por encontrar nuevas formas de actuar y vivir en el mundo no se da desde un deseo de mando, no se trata de lograr un nuevo Estado ya que este caería dentro de las estructuras jerárquicas, el poder concentrado en las manos de unos pocos individuos e instituciones y aquella forma dogmática del pensamiento que impide la exploración de nuevos modos de vida por temor a ellos:

Cuanto más se asciende en una *jerarquía* (incluso aunque se trate de una jerarquía pseudo-revolucionaria), menos posible será la expresión del deseo (por contra, tal expresión aparece en las organizaciones 'de base', aunque sea muy deformada). A este fascismo del poder nosotros contraponemos las *líneas de fuga activas y positivas*, porque tales líneas conducen al deseo, a las máquinas del deseo (y a la organización de un campo *social* de deseo). No se trata de que cada uno escape "personalmente", sino de provocar una fuga, como cuando se revienta una

cañería o cuando se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso (Deleuze, 2002, p. 27)

El autogobierno, tal como es propuesto por Deleuze y Guattari a través de la *Política Nómada*, no se limita a las formas convencionales de las instituciones políticas y de gobierno, sino que se extiende a todos los aspectos de la vida, abarcando las relaciones del individuo consigo mismo, con los otros y con el ambiente. Ambos proponen un modelo de autogobierno que trasciende las estructuras rígidas y jerárquicas del Estado, que busca separarse de él creando nuevas redes de relaciones rizomáticas y no jerárquicas promoviendo en los individuos la autonomía, la creatividad y el agenciamiento en todos los aspectos de la vida, confrontando así los modos de existencia que propone el Estado.

No se trata de crear un nuevo Estado, ni siquiera se trata de encontrar nuevas formas de gobernar en nombre de un momento en el futuro en el cual los flujos, aquellas nuevas formas de vida que se han descubierto desde la exploración nómada puedan existir infinitamente por fuera del Estado, el propósito de la *Política Nómada* se encuentra en tomar a la lucha como fin en sí mismo:

En realidad, poco importa el resultado del combate o su recuperación -ese “concepto desencantado”-, lo importante está en el combate mismo, en las fuerzas que hace alzar, aún si todo se aplaca o se degenera luego. Si hay un concepto desencantado, es ante todo el de porvenir. Es siempre en su nombre que se renuncia a luchar o que se traiciona una lucha. [...]

Hay que saltar en otra temporalidad y descubrir las nuevas fuerzas del tiempo. (Lapoujade, 2016. p. 270)

En este sentido, vale la pena explorar cómo se da esta particular manera de la política a través del análisis de algunas de las formas en las cuales se ha presentado este autogobierno, específicamente se habla aquí de la forma-comuna y del palenque. Se busca exponer cómo la *Política Nómada* deja de ser un planteamiento puramente teórico y puede ser visto en acción constante, como forma de lucha que trasciende la temporalidad y la búsqueda de la dominación.

Dos casos de *Política Nómada*, la forma-Comuna y el Palenque

Como hemos podido desarrollar, el objetivo de la *Política Nómada* no es la imposición de un nuevo orden, tampoco se trata de la creación de un nuevo aparato de Estado el cual reemplaza el anterior; no se trata de reemplazar un modo de organización por otro, sino que considera a la lucha, la experimentación y la posibilidad como un fin en sí mismo. Se trata de una concepción distinta de lo que es la filosofía y la política, no se trata de un proyecto de construcción teleológico cuyo fin es el Estado, una fórmula para llegar a aquella sociedad ‘racional’, homogénea y totalizante que proponen los filósofos de la modernidad, sino de ir más allá de la forma-Estado y de sus instituciones, más allá de su modo de organización y su lógica.

Si entendemos que el aparato de Estado se presenta como una forma jerárquica, unívoca y dogmática de organizar los esfuerzos y potencias humanas en búsqueda de su propia supervivencia y provecho, entonces la *Política Nómada* se presenta en todos aquellos espacios que, sin importar el tiempo o momento en el cual emergen, crean espacios alternativos a dichas formas de organización a través de procesos de inclusión, de toma de decisiones en común, considerando a los individuos que le componen como iguales y que logra una estabilidad sin necesidad de conjugar la figura del Estado ni tampoco desejarla.

En este sentido, este apartado se propone discutir de forma breve dos ejemplos de lo que puede ser considerado como la *Política Nómada* en acción desde lo expuesto en los apartados anteriores, dos ejemplos de la *Máquina de Guerra* en acción, conjurados por condiciones materiales, históricas y culturales distintas pero que comparten un mismo hilo de acción dentro de la *Nomadología*.

El primer caso es aquel de la forma-comuna, específicamente como esta es trabajada por Martin Chicolino en su libro *La Comuna: 1871-2021: De París a Chiapas y Kurdistán. Fabricar aquí y ahora la utopía revolucionaria* (2022). Esto debido a que relaciona el concepto

de comuna con respecto a las perspectivas de Deleuze y Guattari, brindando un ejemplo de cómo leer un fenómeno tan complejo desde su perspectiva. En segundo lugar, se echa un vistazo a la figura del Palenque también conocido como Quilombo dentro del contexto colombiano, específicamente se analizan elementos históricos y culturales de la comunidad del Palenque de San Basilio, ubicado en el departamento de Bolívar Colombia con el propósito de vislumbrar cómo, desde su origen y desarrollo se presenta como una *Máquina de guerra* contraria a las formas de organización del Estado colonial y esclavista.

Cabe aclarar que debido al propósito y alcance del presente trabajo tan solo se dará un breve vistazo a ambos casos, entendiendo que existe una amplia variedad de temas, fuentes, aristas y problemas que existen dentro de ellos pero que, desafortunadamente, quedan fuera de los propósitos de esta investigación, sin embargo, se hace un justo recuento de sus características principales con el fin de mostrar cómo se gesta en ellos *Máquinas de Guerra* capaces de conjurar una nueva clase de vida en sus circunstancias particulares.

Ahora bien, tal como se mencionó al inicio el primer caso que se revisa es aquel de la comuna. Es importante notar que el concepto de Comuna ha sido asociado con diversos movimientos y contextos a lo largo de la historia, y por lo tanto la perspectiva que se ofrece en el presente trabajo puede diferir con respecto a aquella propuesta por otros autores, sin embargo, es propuesta como ilustración de cómo la *Política Nómada* puede emerger en una diversidad de formas a través de distintas *Máquinas de guerra* en diferentes contextos y temporalidades.

Siendo esto así, se entiende que una comuna es una forma de organización comunitaria y de gobierno que emerge desde los principios de la cooperación, la igualdad y la participación directa. Representa una desviación con respecto a los sistemas jerárquicos tradicionales de organización de los seres humanos y su objetivo es crear una sociedad más igualitaria e inclusiva. Surge desde la creencia que el poder y la capacidad de la toma de decisiones debería

estar descentralizado, distribuido entre los miembros de la comunidad en lugar de encontrarse centralizado en las manos de unos pocos individuos o instituciones.

En su libro *La Comuna: 1871-2021: De París a Chiapas y Kurdistán. Fabricar aquí y ahora la utopía revolucionaria* (2022) el filósofo Martín Chicolino revisita el concepto de Comuna, trabajado por autores como Piotr Kropotkin y Mijail Bakunin, desde la perspectiva de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Chicolino propone una conformación social que escapa de las formas de organización del Estado y que toma el nombre de forma-Comuna, a continuación se detallan algunos aspectos de lo que esta forma consiste y se entrelazan con los conceptos trabajados en el presente capítulo sobre la *Política Nómada*.

Uno de los aspectos clave de la forma-Comuna es su énfasis en la tenencia colectiva de la propiedad y el intercambio de recursos. En lugar de la propiedad privada y la acumulación de la riqueza, la forma-comuna promueve la tenencia comunitaria de la propiedad al igual que el bien común. Los recursos y los medios de producción son retenidos de forma común y las decisiones con respecto a su uso y distribución son tomadas de forma colectiva a través de procesos participativos que permiten escuchar la voz de todos aquellos que se encuentran interesados en su uso.

A su vez, la forma-Comuna se presenta como una vía que no busca convertirse en un Estado, su objetivo es conseguir que los individuos sean capaces de la auto-determinación, la idea que en la Política Nómada se relaciona con el autogobierno, aquella democracia radical y directa, que escapa de la representación que existe en la forma-Estado:

Su fuga con respecto de sus antiguas concepciones centralistas y vanguardistas, es decir su pasaje comunalista hacia un modo de concebir/hacer la auto-emancipación sin aspirar a “tomar el poder” del Estado, y por lo tanto, trabajando colectivamente, co-organizando, conectando, contra-informando de forma multi-centrada, etc. Se trata de hacer posible el lema de <<no enamorarse del poder>. (Chicolino, 2022, p. 73)

Se trata de una forma de organización que rompe con las perspectivas de la filosofía política de la modernidad, ya que busca que los individuos sean participantes activos en sus instituciones y sus sistemas, no solamente a través de la elección con respecto a sus representantes y las posiciones que pueden ocupar, sino también como sujetos que se vuelven capaces de acción por sus propios medios, sin necesidad de verse sujetos a los contratos sociales, económicos y jurídicos del Estado y el capitalismo.

En este sentido, Chicolino resalta la importancia de la participación directa en la forma-comuna. Los procesos de toma de decisiones ocurren a través de métodos inclusivos y basados en el consenso en los cuales participan todos los miembros de la comunidad. Se aleja de aquel “juego de posiciones” propio del Estado, pues no se considera a los individuos como incapaces de tomar decisiones o demasiado egoístas para hacerlo y esto, a su vez, fomenta que los individuos creen un sentido de responsabilidad y empoderamiento al participar activamente de los asuntos comunitarios y el proceso de toma de decisiones en común:

La subjetivación se ‘apoda’ y deviene colectiva y comunalista, constituyéndose como un emparado que abraza a las personas, la tierra, los animales y el cosmos; no un sujeto-mónada-civil sino un sujeto-manada-nómada [...] Fin del individuo personológico en pos de un colectivo heterogéneo de pueblos y de comunidades diversas y plurales (tojolabales, zoques, tzeltales, tzotziles, mames, choles) , y fin de la representación del tipo líder, conductor, dirigente, vanguardia, genio político, estadista eminente, etc. en pos de una forma de organización ‘muy otra’. (Chicolino, 2022, p. 70 ; 71)

La forma-comuna también sirve como un espacio para fomentar la solidaridad y el apoyo mutuo, al vivir y trabajar juntos los miembros de la comuna desarrollan fuertes lazos de cooperación, los cuales a su vez crean un tejido social sólido al compartir no sólo recursos sino también responsabilidades y preocuparse los unos por los otros, creando así un ambiente ideal para que los individuos puedan prosperar y cumplir con su potencial.

En última instancia, la forma-comuna se presenta como una *Máquina de guerra* surgida desde la oposición a sistemas de control estatal, proponiendo una alternativa viable a su modelo de organización, el cual, al abrazar los principios de la cooperación, la igualdad y la participación directa, tiene el potencial de promover la sostenibilidad de una sociedad más inclusiva y democrática donde los individuos no se encuentren sujetos a un único modo de vida, alejados de la capacidad de actuar y alejados de la verdadera capacidad de actuar y elegir cuál es aquella vida que desean.

El problema fundamental de la forma-Comuna es: ¿Cómo desterritorializar, revolucionar, fugar, crear una nueva tierra y un nuevo pueblo (un nuevo cuerpo colectivo, una nueva territorialidad colectiva) que produzca, propicie y estimule las singularidades de deseo, potenciando las diferencias *en tanto que* diferencias, en lugar de negar lo que difiere (por la vía de la anti-producción, la integración, la justificación y la contractualización, como ocurre bajo el Estado-nación ‘orgánico’)? (Chicolino, 2022, p. 75)

Se trata de un problema que se relaciona de manera directa con lo que en este trabajo denominamos la *Política Nómada*, pues busca crear esa nueva tierra de la cual hablan constantemente Deleuze y Guattari y que se gesta a través del movimiento nomádico de los individuos en el plano de la Tierra. La forma-Comuna presenta el primer ejemplo de la *Política Nómada* como acción, puesta en práctica de la autodeterminación de los pueblos y de los individuos que hacen parte de ellos en contra de las prácticas de Estados que buscan ya sea silenciarlos o eliminarlos.

En segundo lugar, encontramos al Palenque, caracterizado en este trabajo a través de la comunidad del Palenque de San Basilio ubicada en el municipio de Mahetes del departamento de Bolívar, cerca de la costa caribe colombiana. Una vez más cabe aclarar que debido al alcance del presente trabajo no se entra en detalle dentro de todos los elementos constitutivos de lo que es esta población, se hace, más bien, un recuento de algunas de sus características esenciales a nivel social e histórico y se relacionan estas con elementos de la *Política Nómada*.

En primer lugar, es preciso centrarse en los aspectos históricos de la conformación de los palenques en el contexto colombiano, pues desde aquí podemos entender claves de su función social y su importancia histórica y política. Se define el Palenque (también llamado quilombo, cumbe o rochela) como un término ampliamente usado en Ibero América para denominar ciertos espacios y territorios políticamente organizados de esclavos cimarrones que se emancipaban de la esclavitud impuesta por el Estado colonial español:

Es una comunidad fundada por los esclavizados que se fugaron y se refugiaron en los palenques de la Costa norte de Colombia desde el siglo XV. El término palenque se define como aquel lugar poblado por cimarrones o esclavizados africanos fugados del régimen esclavista durante el período colonial. De ahí que se convirtió en sinónimo de libertad ya que toda persona que llegaba a formar parte de un palenque era automáticamente libre. (Obeso & Palomino, 2009, p. 1)

El palenque no es un fenómeno que surge únicamente en el contexto de la sociedad esclavista en Colombia, se trata de un proceso que se repite en incontables lugares de América Latina como lo son Brasil, Ecuador, México, Panamá, Perú y Venezuela, por lo que supone un movimiento que supera las barreras geográficas emergiendo según la necesidad de resistirse a las formas de organización propias del aparato de Estado colonial. Se puede, desde aquí, nombrar a los palenques como *Máquinas de Guerra*, formas de materializar el deseo de una nueva vida fuera de las formas de organización del Estado por parte de individuos que buscan el auto gobierno, la autodeterminación y la libertad para ser considerados más que máquinas de extracción para los flujos del capital de su época.

Ahora bien, este trabajo centra su atención en el fenómeno del palenque como este se muestra en el contexto colombiano debido a la importancia histórica del mismo, pero también debido a que el hablar de estos fenómenos desde una perspectiva filosófica novedosa como lo es la *Política Nómada* permite vislumbrar en ellos elementos políticos. Siendo esto así, la historia del Palenque, especialmente aquella del Palenque de San Basilio y de Benkos Biohó,

analizada en clave de la *Nomadología*, permite expresar en un ejemplo claro cómo estos movimientos descritos por Deleuze y Guattari en el *Tratado de la Nomadología* que buscan explorar nuevas formas de vida emergen en contextos distintos, igual que aquellos de la forma-Comuna expuesta anteriormente.

Tal como se mencionó antes el fenómeno del palenque no es único a Colombia, sin embargo, el Palenque de San Basilio, fundado por una comunidad de cimarrones originarios del golfo de Guinea en África y trasladados como esclavos hasta Cartagena de Indias, posee la presencia particular de Benkos Biohó. Apodado el Rey de Arcabuco, se trata de la figura líder que comandó a aquellos esclavos que deciden emanciparse y luchar por su libertad en las tierras cercanas a los Montes de María; aquí no hablamos solamente de la figura histórica, sino del fenómeno que su figura representa, un movimiento de liberación que se expande y existe por fuera de aquel Estado español esclavista:

En el caso de los palenques del litoral Caribe de Colombia, el nombre de Bioho, procedente de Guinea, se convirtió en símbolo de rebeldía de los negros que fieramente rechazaban la esclavitud. Sus movimientos guerrilleros, señalados como palenques, a la vez fueron parte del fenómeno que en la época de la colonia se dio de manera similar en otros lugares de América. (Friedman, 1979, p. 36)

La resistencia de este grupo de esclavos liberados es lo que Deleuze y Guattari reconocen como aquella ruptura con respecto al Estado que se da a través de la *Máquina de Guerra*. Se trata de individuos que son forzados a ser parte de un sistema de organización que capta sus potencias físicas, sexuales, productivas, lo que degrada su condición a una menor a la humana, todo con el fin de sostener la existencia y perpetuación de las formas de orden que impone el aparato de Estado. Aunque en un principio estas comunidades no fueron notadas por el régimen español poco a poco su incómoda presencia fue necesitando la acción de los mecanismos de control de la época, los cuales buscaron suprimir y eliminar dichas formas de organización ajenas a las del aparato de Estado:

Es importante anotar que pese a que en 1540 la Cédula Real, en relación con negros huidos y alzados por los montes en la región de Cartagena, da cuenta del fenómeno de rebeldía, ésta no registra aún acciones de enfrentamiento guerrero con los españoles. Son apenas negros en trance de huida. No obstante, en 1575 y conforme lo señala el mismo Arrázola, los asentamientos que luego fueran palenques o fuertes de defensa y ataque ya estaban en proceso activo de formación. Pero sólo en 1603, el movimiento cimarrón en la gobernación de Cartagena aparece identificado en documentos como palenque y el nombre de Bioho surge como líder de la Matuna, el grupo contra el cual se abalanzan el gobernador De Suazo y sus huestes militares. (Friedeman, 1979, p. 36)

La figura de Benkos Biohó, entonces, se transforma en algo mucho más que un hombre-rey, se trata de la conformación de la masa-rey, el deseo de libertad que poseen los esclavos que llegan al nuevo mundo emergiendo desde la virtualidad a la materialidad. Por eso muchas veces se habla de él más allá de la muerte física pues lo importante no es la figura de Benkos ‘rey’ como organizador, sino la figura de la masa, de la multitud de seres humanos esclavizados que se convierten en reyes de sí mismos y de su vida a través de la toma de acción directa en rechazo de las formas de organización que se les impone, en contra del Estado en sí mismo:

Según los informes de los gobernadores de Cartagena de Indias al rey de España, Bioho muere una y otra vez. Pero en el clima de guerra que la región vivía, tales informes son solamente plegarias ansiosas del exterminio de los palenques virulentos que surgieron en la colonia del territorio que más tarde sería Colombia, y Bioho es un hombre que se torna héroe en su viaje hacia la historia de la cultura negra en América. (Friedeman, 1979, p. 37)

En el sentido histórico, la conformación de los palenques muestra aquel deseo de los individuos por separarse de las formas de organización jerárquicas, violentas, disimétricas que son impuestas sobre ellos, la emergencia de una *Máquina de Guerra Nómada* que no busca hacerse con el poder de la sociedad esclavista sino crear un nuevo espacio, defendiendo la capacidad de los individuos en tomar acción a través de sus elecciones, de la cooperación y el

trabajo comunitario en el cual todos participan y del cual todos se nutren. La figura de Benkos Biohó se presenta, desde esta perspectiva, no solamente como una de las figuras catalizadoras de este deseo sino como el nómada que se atreve a explorar nuevas formas de vida y, más aún, a luchar por ellas en constante escape de ser atrapada por sus máquinas, instituciones y mecanismos.

El segundo aspecto por destacar del palenque, entre otros tantos, son sus formas de organización social propias. En el Palenque colombiano se destacan principalmente dos, el Kuagro y la Junta. Ambas muestran formas de organización autónoma, no estatales y que dan paso a la formación de un tejido social en el cual el trabajo y apoyo comunitario, la confianza en los miembros de la comunidad para la toma de las decisiones y la acción como conjunto toman especial relevancia.

En primer lugar, se presenta el Kuagro que es definido como un grupo de individuos, usualmente de la misma edad, el cual se conforma de manera natural a través de la interacción en una misma zona de residencia. Los Kuagros son grupos sociales fluidos, se caracterizan por el tiempo que los miembros conviven entre ellos y por la unión que esto genera, una suerte de confianza y lealtad que supera incluso aquella de los vínculos con los mecanismos de organización ya sea familiar o estatal:

La forma organizativa más característica y relevante de la estructura social palenquera es el kuagro. [...] Los kuagro son grupos de edad que se constituyen desde la infancia y perduran a través de la vida de los individuos. Los kuagro están conformados por miembros de un mismo rango de edad y, en general, se encuentran ligados a un sector residencial determinado [...] La pertenencia a un kuagro se encuentra asociada a un conjunto de derechos y deberes para con los demás miembros del kuagro. Pertenecer a un kuagro significa el derecho a participar de las actividades colectivas organizadas por el mismo. (Obeso & Palomino, 2009 p. 11)

El Kuagro presenta una característica interesante y es que no solamente opera como forma social de organización, sino que se separa constantemente de las formas tradicionales

del Estado al buscar siempre la solidaridad entre sus miembros, no solamente para beneficio propio sino por la misma lealtad que se mencionaba anteriormente. Analizándolo desde la perspectiva de la *Política Nómada* es posible decir que el Kuagro es una expresión de la *Máquina de Guerra* del palenque, creando formas de vida novedosas a partir de la solidaridad entre sus miembros y la generación de una identidad, de una subjetividad, alejada de aquella del Estado:

Esta participación reactiva permanentemente la pertenencia al kuagro. La solidaridad y reciprocidad para con los otros miembros del kuagro hacen parte de los deberes de todos y cada uno de los miembros del mismo. La solidaridad para con los miembros del kuagro se manifiesta desde las actividades más cotidianas a las situaciones más extraordinarias. (Obeso & Palomino, 2009 p. 12)

En segundo lugar, se encuentra la Junta, esta es caracterizada como la conformación de un grupo de personas con un cierto interés especial el cual suele ser de carácter comunitario. La Junta se diferencia del Kuagro en cuanto a forma de organización social debido a que no se reduce a una sola zona residencial ni tampoco a un único grupo de edad ni género, muchas veces se trata de uniones comunitarias entre miembros dispares que trabajan por un fin determinado y que, después de logrado, se deshacen:

La junta es otra forma de organización social presente en Palenque de San Basilio. A diferencia de los kuagro, la junta está conformada por personas de diferentes grupos de edad, esto es, un padre y su hijo pueden pertenecer a la misma junta. Igualmente, en contraste con los kuagro, una persona puede fácilmente pertenecer a varias juntas al tiempo y puede ser representado cuando se encuentra ausente por un tercero. Las juntas, a diferencia de los kuagro, se encuentran constituidas a partir de un propósito definido y desaparecen una vez éste se haya cumplido. Es común la existencia de juntas para ayudarse mutuamente en caso de enfermedad o muerte de cada uno de sus miembros o de sus familiares más cercanos. Las reglas y las cuotas de cada uno de sus miembros son claras. (Obeso & Palomino, 2009. 12-13)

Ambas formas de organización, tanto la Junta como el Kuagro, son parte del legado cultural e histórico que posee el palenque, muestran un deseo de construir en comunidad y de compartir la responsabilidad de la organización más allá de la asignación de roles fijos y determinados para sus miembros. A pesar de que actualmente el palenque se encuentre contemplado como parte del Estado colombiano y, por tanto, sea partícipe de sus formas e instituciones la conservación de sus formas de organización tradicionales, de su historia, de su cultura y su forma de vida son todas muestra de la lucha como fin último de la *Máquina de Guerra Nómada*.

En síntesis el palenque es un ejemplo de una *Máquina de Guerra* manifestada en la materialidad tal como esta es descrita por Deleuze y Guattari, tanto su emergencia como su conservación hasta la actualidad, pasando por sus formas de organización social propia y sus figuras, sus bailes, cantos y relatos, todos son maneras en las cuales la política deja de ser la simple elección de miembros que pasan a ser organizadores y se transforma en la acción constante de los individuos en una sociedad que buscan ser escuchados, organizarse a sí mismos y mantener su autonomía con respecto a las formas de organización que buscan ser impuestas por el Estado en cuyos límites habitan.

Política como ontología, creación del mundo

Lo visto durante el presente capítulo da respuesta a la pregunta que ha guiado el trabajo desde el principio. Sí es posible afirmar la existencia de una propuesta política en el trabajo en conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari, aún más, es posible afirmar que dicha propuesta política posee características específicas que le permiten servir como algo más allá de un ‘ejercicio teórico’ y le permiten cimentarse como una manera de explorar nuevas formas de organización y de vida para las sociedades humanas abriendo un campo de posibilidades que se escapa de las formas tradicionales de la política y la filosofía.

Esta propuesta política se sustenta a partir del *Nomadismo* como experiencia vital y filosófica, la cual rechaza el trazado de modelos para calcar por parte de las sociedades con el fin de alcanzar el Estado y se centra en la exploración de nuevas formas de vida con el objeto de ampliar el horizonte de acción la cual los individuos son capaces. Se trata de una visión ontológica de la política, no antropológica, ya que se preocupa por la influencia que ejercen los individuos sobre el mundo en el que habitan y viceversa, desde esta perspectiva si los individuos cambian también lo hace la Tierra y si se quiere cambiar la Tierra se debe, primero, romper con los esquemas sobre los cuales se ha organizado antes.

Desde este sustento Ontológico es que surge la *Máquina de Guerra*, la cual representa una forma de resistencia en contra de las estructuras de poder dominantes y la forma de organización sedentaria del aparato de *Estado* como este es propuesto por la filosofía política moderna. La *Máquina de guerra* se refiere en cambio a las fuerzas nomádicas y creativas que desorganizan y retan a las normas y sistemas establecidos, por lo cual su emergencia se da en diferentes contextos y periodos históricos y sociales lo cual evita que sea vista como parte de un proceso ‘evolutivo’ de las sociedades y por tanto escapa a la necesidad de crear un nuevo Estado.

La *Política Nómada* es, entonces, un concepto de política que se aleja de forma definitiva de la idea del Estado, de la filosofía política moderna y de la idea de los seres humanos como incapaces de pensar en alguien más que sí mismos debido a su naturaleza. Se trata de una forma de organización que enfatiza la ayuda mutua y la creación de comunidades con un tejido social robusto en las cuales todos sus miembros puedan crear relaciones significativas entre ellos que, a su vez, hacen que se responsabilice por las acciones y decisiones que toman por el bien de dicha sociedad. Es una política que no se limita a la elección de un tercero con mayor ‘saber’, quien toma las decisiones, sino que genera modos de subjetivación

capaces de actuar, de gobernarse a sí mismos y así formar una Tierra en la cual valga la pena vivir.

Ambos casos presentados durante el presente capítulo, tanto la forma-Comuna que Chicolino expone como la del Palenque (el quilombo, el cumbe, la rochela) nos muestran formas en las cuales emerge y se presenta en la materialidad la *Máquina de Guerra* de la que hablan Gilles Deleuze y Félix Guattari y la *Política Nómada* de la cual se habla en este trabajo. Se trata de ejemplos escogidos por su cercanía teórica y material a los elementos trabajados aquí y que además dan paso a entender a la política como acción constante, lucha siempre inacabada la cual afirma la condición del individuo no sólo como sujeto sino también como ser humano.

Más allá de las implicaciones teóricas que pueda tener el trabajo en conjunto de dos autores como lo son Deleuze y Guattari lo más importante del presente capítulo es el llamado a la acción que ambos realizan. Desde la Política Nómada no basta con encontrar aquella nueva tierra la cual poblar y volver terreno fértil, es necesario también luchar por ella, encontrar siempre nuevas ‘armas’ con las cuales defenderla, hacerse responsables de lo que se ha construido y lo que se ha logrado para que así no muera o sea utilizado como otra forma de mantener el *statu quo*.

4. Pensamientos Finales: Todo lo que se Hizo, Todo lo que Queda.

Es complejo dar cierre a un trabajo como este. Es un gesto casi contrario al desarrollo teórico tanto de Deleuze y Guattari como de su pensamiento el dar un concepto final, decir lo que algo 'es' y concluir la discusión al respecto. Por lo cual lo que se ofrece a continuación es una recopilación de los análisis y las hipótesis de lectura que han emergido a partir de exponer con claridad la existencia de una propuesta política en el trabajo conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari, específicamente en su libro *Capitalismo y esquizofrenia II: Mil Mesetas* (2002).

La pregunta que guió el presente trabajo fue ¿Existe una propuesta política en la obra *Mil Mesetas* de los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari? a lo cual se afirma que sí existe una propuesta política en el trabajo conjunto de Deleuze y Guattari, la cual se nutre de los textos individuales de cada autor y que se desarrolla a lo largo de los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, dicha propuesta toma el nombre de *Política Nómada* en el presente trabajo y se caracteriza por enfrentarse a las ideas y conceptos propuestos por la filosofía política moderna.

En ese sentido, se reúnen aquí los desarrollos teóricos presentados a lo largo de los tres capítulos anteriores, dando claridad a ellos con el fin de aportar herramientas, conceptos, armas con las cuales enfrentar no solamente la imagen dogmática del pensamiento, la cual se impone sobre los seres humanos sino también propiciar su uso más allá de estas páginas.

El trabajo en conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari puede ser caracterizado como múltiple, no solamente en sus temáticas sino también en sus fuentes y desarrollos, la intención del presente trabajo al escoger solo uno de los conceptos que ambos autores desarrollan se debió a la importancia que este tiene en el mundo contemporáneo sumado a una intención de lectura en clave política de sus textos, la cual no es tan común de encontrar al analizar el trabajo en conjunto de ambos autores.

Si bien es cierto que la obra de Deleuze y Guattari ha sido explorada en múltiples direcciones no es común encontrar la afirmación de la existencia de una propuesta política en ella, menos aún una propuesta macropolítica. Sin embargo, los conceptos explorados en las páginas precedentes, en específico sobre *Nomadología* y la Política *Nómada*, no solamente apoyan esta lectura, sino que también apuntan a que existe una intención transformativa en la obra de ambos autores.

Deleuze y Guattari realizan un doble movimiento dentro de su trabajo en la meseta 12. 1227 - *Tratado de la Nomadología: La máquina de guerra*. En primer lugar, exponen los elementos claves de las sociedades que ellos denominan modernas a través de la figura del aparato de Estado, refiriéndose sobre todo a los ‘límites’ que ésta impone sobre la experiencia vital de los seres humanos, pero, adicional a esto, también exponen una forma novedosa de acción mediante la cual escapar a estos límites y forzarlos, logrando toda una “nueva vida” que escapa a las formas tradicionales de organización tanto micro como macropolítica.

Si de alguna forma los presentes pensamientos finales suenan vagos es porque, de muchas formas, lo son; la construcción argumentativa y conceptual de Deleuze y Guattari supone un salto a lo desconocido, a lo imposible, el mundo sólo puede transformarse realmente si esta transformación se da hacia algo que nunca ha sido antes y, por lo tanto, sería contradictorio brindar aquí una perspectiva definitiva sobre lo que es o no la Política *Nómada*. Sin embargo, sí es posible exponer los aspectos que abarca esta propuesta y mencionar algunos de sus puntos ciegos con el fin de que, en el futuro, pueda existir una mejor comprensión de lo que ambos autores argumentan.

La tesis central que desarrollan Deleuze y Guattari es que a través de la organización que se ofrece desde la filosofía política moderna en el Estado los individuos pierden la capacidad de actuar, de explorar la infinita posibilidad de formas de vida que el mundo ofrece y que, por consiguiente, la política es el encontrar formas mediante las cuales ‘actuar’, es decir,

descubrir, abrir y hacer posibles y reales dicha infinidad de formas de vida: “No vivimos en un mundo donde toda acción política es imposible, vivimos en un mundo donde lo imposible es la condición de toda acción, de toda creación de posibles” (Lapoujade, 2016, p. 271 - 272).

En este sentido, el presente trabajo dio el nombre de *Política Nómada* a dicha búsqueda, pues surge desde una comprensión del mundo en una clave rizomática, la cual abre el camino a la exploración constante de la Tierra, un movimiento similar a aquel realizado por las tribus nómadas de la antigüedad, y que se caracteriza por la exploración constante de nuevas formas de existencia.

Deleuze y Guattari sientan las bases de su argumentación al explicar los conceptos de *Rizoma* y *Tierra*. Ambos afirman que el mundo se ve moldeado por el pensamiento y que este, a su vez, se torna un reflejo de los límites que impone la naturaleza y el mundo sobre sus formas. Para los dos autores no existe una diferencia entre pensamiento y realidad, pues ambos son parte de un mismo proceso de creación de la Tierra:

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. (Deleuze & Guattari, 1973, p. 12)

Por lo cual, desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, es necesario transformar todas aquellas formas que limitan el pensamiento y, por consiguiente, la vivencia del mundo. En este contexto la política es una forma de acción mediante la cual los individuos se vuelven capaces de transformar el mundo en el cual habitan, sin embargo, esto no se logra de forma espontánea y requiere desafiar las formas de pensamiento que determinan cómo se organizan las sociedades contemporáneas.

Para este propósito, Deleuze y Guattari proponen la forma Rizoma como contraposición a la imagen-árbol del pensamiento. El Rizoma es la imagen de un mundo que no se encuentra completamente cerrado por los contratos, por la jurisprudencia del Estado y la comprensión

unívoca de los acontecimientos, es un sistema paralelo, en donde el conocimiento, la interpretación de aquello que habita en él da forma a diversos desarrollos que posibilitan devenir algo distinto, de formarse como algo novedoso y diferente, esto no significa que no existan certezas a las cuales referirse, tan solo que estas certezas hacen parte de un sistema múltiple, complejo, que es capaz de conectarse virtualmente con cualquier otro conocimiento.

Se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de plusvalía, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la territorialización cada vez más lejos. (Deleuze & Guattari, 2002, p.15-16)

Esto no solamente supone una nueva forma de ver el conocimiento y la creación de ideas sino también es una forma de materializar un mundo diferente pues el mundo, la Tierra, se crea a partir de las acciones que posibilita el pensamiento. El ver el mundo de forma diferente abre la posibilidad a actuar de forma diferente y, por consiguiente, crear a través de las acciones de cada individuo un mundo distinto, una forma de organizar la materialidad novedosa y cambiante.

Desde esta comprensión rizomática del mundo emerge la propuesta política de Deleuze y Guattari que se analizó en este trabajo. La *Política Nómada* hace referencia al movimiento y la experimentación dentro de ese gran plano de inmanencia que abre el *Rizoma*, se trata de la acción que transforma el mundo ya que permite a los individuos actuar en él, de gobernarse a sí mismos sin necesidad de estar mediados por las instituciones, herramientas y contratos que el Estado les impone.

Este autogobierno no se limita a las formas de la política, se extiende a todos los aspectos de la vida, abarcando las relaciones del individuo consigo mismo, con los otros y con el ambiente. Ambos autores proponen un modelo de autogobierno que trasciende las estructuras

rígidas y jerárquicas del Estado, que busca separarse de él creando nuevas redes de relaciones rizomáticas y no jerárquicas promoviendo en los individuos la autonomía, la creatividad y el agenciamiento en todos los aspectos de la vida, confrontando así los modos de existencia que propone el Estado y que se perpetúan a través del pensamiento jerárquico y totalizante que es propio de esta forma de organización.

En última instancia, se trata de una propuesta que busca transformar la manera en la cual se piensa la política, la relación de los individuos con el mundo y con los otros, evitando caer en las formas de organización típicas de la filosofía política clásica y del Estado. La propuesta de la *Política Nómada* trata de ver la política como la posibilidad de los individuos para actuar y así transformar a su entorno, transformar el mundo y elegir la vida que desean, no solamente elegir a quienes les representan sino responsabilizarse de las decisiones que afectan a sus comunidades y a sí mismos.

Ahora bien, aunque la propuesta de la *Política Nómada* se presenta de forma sólida en el trabajo de Deleuze y Guattari esta no es, bajo ninguna perspectiva, una alternativa perfecta a las formas de organización de la política clásica. La propuesta de una organización siempre cambiante, sin bases sólidas es una de las mayores críticas que puede hacerse a ella, ¿Cómo puede formarse una sociedad cuando sus bases son siempre cambiantes? ¿Como se puede asegurar que estas mismas herramientas, estas mismas armas, no sean posteriormente captadas por el aparato de Estado y usadas para conservar el *Statu quo*?

Ambas interrogantes se encuentran al centro de múltiples críticas que se le hacen al trabajo conceptual de ambos autores, especialmente a aquel relacionado con su visión de la política y se trata de un argumento que va más allá de tachar a ambos de 'incomprensibles'. La transformación radical del pensamiento que proponen Deleuze y Guattari hace válido preguntarse sobre los posibles usos de sus conceptos y si estos pueden llegar a volverse contrarios a aquel ideal de cambio con respecto a la forma Estado y su violencia, si acaso a

través de esta exploración constante de nuevas posibilidades se niega el tiempo y la estabilidad necesaria para establecer un cambio duradero, si la transformación en las formas de pensamiento puede justificar la violencia y la crueldad en nombre de romper con los límites de la existencia humana.

Sin embargo, Deleuze y Guattari no desconocen esta posibilidad. Su desarrollo con respecto a la Máquina de Guerra contempla que, en la mayor parte de los casos, las perspectivas ‘revolucionarias’ que emergen desde la exploración Nomádica de la Tierra sufren dos destinos: bien sea son captados por los flujos de deseo procedentes del Estado y el Capitalismo para ser usados como nuevas formas de producción y de mantenimiento de sus lógicas de organización o bien se consumen a sí mismas en un grotesco espectáculo que deja poco menos que las ideas de sus formas novedosas de vida.

Para ambos autores la esperanza es el verdadero dilema, y se muestra como uno de los modos de pensamiento contra los cuales se debe luchar al transformar el pensamiento político y el mundo en el cual las sociedades se gestan. Deleuze y Guattari ven en la esperanza una forma de complacencia con respecto a la imposibilidad de actuar en los límites impuestos por el Estado.

Para ambos el proceso es mucho más importante que el desenlace, no importa tanto si esta es permanente o no, pues su objetivo no es la creación de una nueva realidad de Estado, sino que se trata de la conjuración de algo nuevo: “Toda lucha consiste en producir nuevas realidades. ¿Pero que hay que entender por eso? *En un sentido*, solo los procesos intensivos, los devenires, los pasajes son reales. Todo el resto es delirio, fabulación incluso la “realidad” económica y social” (Lapoujade. 2016. p. 281).

El ‘esperar’ que algo cambie, el ‘esperar’ a que la revolución llegue y que a través de ella se dé un cambio radical y duradero el cual se sostenga durante el tiempo de forma indefinida y sin necesidad de intervenciones posteriores, ese es el pensamiento dogmático

contra el cual ambos autores contraponen la *Política Nómada*. Esta propuesta no se trata de esperar, sino de actuar en función de aquello que aún queda por hacer y por lograr, se trata de reconocer que el mundo se encuentra siempre en formación constante, que no existe un momento cúspide y utópico el cual alcanzar

El problema en el cual se enfocan los desarrollos conceptuales conjuntos de Deleuze y Guattari es aquel de la acción, ambos afirman que los individuos, los seres humanos, han sido reducidos en su capacidad de actuar debido a los diferentes mecanismos que los atraviesan e intentan apropiarse de sus potencialidades. Para ambos el objetivo de la política debe ser liberar la capacidad de acción de los individuos, sin embargo, el dilema esencial es lograr que estos individuos puedan crear procesos colectivos que permitan la transformación del mundo, no solo lograr individuos nómadas sino un pueblo nómada capaz de transformarse constantemente:

A body may cross the threshold of molar individuality with relative ease, but few are they who find their collectivity. The hyperdifferentiated futures a body-in-becomings holds in virtuality rarely comes to pass. Becomings are everywhere in capitalism, but they are always separated from their full potential from the thing they need most to run their courses: a population free for the mutating. (Massumi, 1996, p. 140)

La investigación realizada en el presente trabajo mostró como Deleuze y Guattari proponen una política cuya preocupación es dar a los individuos la capacidad de actuar, de decidir cuál es aquella vida que quieren para sí mismos y para quienes les rodean, se trata de la expresión del delirio por una nueva Tierra, la cual nunca llega pero que siempre se encuentra en el horizonte de lo que puede llegar a ser.

En este sentido, este trabajo ha mostrado que una lectura en clave política de la obra en conjunto de ambos autores no sólo es posible, sino que también es ampliamente rica en oportunidades para desplazarse hacia nuevas líneas de fuga, nuevos conceptos. Debido a los límites puestos en el presente trabajo solamente se habla aquí sobre algunos de ellos como el

Rizoma y la *Máquina de Guerra*, sin embargo, hay múltiples vías por la cuales se puede seguir y eso es lo verdaderamente importante, siempre existe un nuevo lugar que explorar, nuevas rutas que descubrir, nuevos conceptos que crear, esta es la esencia del trabajo de Deleuze y Guattari.

Adicionalmente, exponer la *Política Nómada* como una forma alternativa de pensar la política también es un acto de afirmación con respecto al pensamiento postmoderno. Muchas veces se ha dicho de textos como aquellos de Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida, entre otros, que son oscuros o incomprensibles debido a que son de difícil comprensión y que, por tanto, no poseen la rigurosidad suficiente para tomarse en serio. Sin embargo, las páginas anteriores han mostrado que en ellos se encuentran planteamientos teóricos claros y contundentes que desafían lo que ha venido antes en la tradición filosófica.

El postmodernismo no es un experimento del pensamiento, no se trata de desafiar sin sentido los fundamentos del pensamiento filosófico, antes se trata de examinarlos, diseccionarlos cuidadosamente para entender cómo se ha llegado a lo que es hoy en día y así encontrar nuevas formas de avanzar, usando lo que nutre la vida humana, eligiendo lo que se quiere y moldeando aquello que la limita.

En el trabajo en conjunto de Deleuze y Guattari, no solamente en *Capitalismo y esquizofrenia* sino también en obras como *¿Qué es la filosofía?* (1997) se argumenta que el pensamiento y, por tanto, la filosofía, deben transformarse. No solamente se trata de un cambio de enfoque o de método, sino un cambio radical en el pensamiento humano, uno que el presente trabajo tan solo puede aproximar y al cual aludir de forma vaga. Si hay algo que queda por hacer es continuar explorando, continuar escribiendo y continuar recorriendo las infinitas posibilidades que la Tierra nos ofrece y que los seres humanos tan solo han experimentado en parte, pues siempre existe un nuevo pueblo, una nueva tierra, la cual está por venir y es parte de la experiencia humana encontrar el camino hacia ella.

Lista de Referencias

- Boyer, A. (2003). Materialismo Ontológico y Político en Spinoza, Deleuze y Guattari. Revista *Eidos*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3662166>
- Chicolino, M. (2021). *¿Ciencia de Estado o Geo-filosofía? La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual moderna*. Buenos Aires: Ed. Colectiva Moi Non Plus.
- Chirolla, G. (2005). Capitalismo y filosofía. Una aproximación desde Deleuze E. *Universitas Philosophica*, (44-45),175-186. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4095/409534407011>
- Dawkins Review of Intellectual Impostures. (1998). Nyu.edu. <https://physics.nyu.edu/sokal/dawkins.html>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1973). *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. París: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. & Partner, C. (1980). *Diálogos*. Traducción de José Vásquez. Valencia Pre Textos.
- Deleuze, Gilles. (1999). *Conversaciones*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Diderot, D & D’Lambert, Jean le Rond. (1750-1765) *Artículos políticos de la “Enciclopedia”*. (Traducción de Ramón Soriano y Antonio Porras). Editorial Tecnos.
- Friedemann, Nina S. de y Richard Cross (1979) *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, pags. 36-37. ISBN 978-8482770314
- Friedrich Engels (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.
- Hardt, Michael & Negri, Toni (2000). *Imperio*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze: Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Sibertin-Blanc, G. (2017). *Política y estado en Deleuze y Guattari: Ensayo sobre el materialismo histórico - maquínico*. Bogotá: U. de los Andes.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1999). *Impostores Intelectuales*. Paidós Editorial. Buenos Aires, Argentina.

- Martínez, Francisco. (2008). *Hacia una era post-mediática: Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. España. Ediciones Montesinos.
- Massumi, Brian. (1996). *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts.
- Maurizio Lazzarato. (2006) (traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriandos). *El «pluralismo semiótico» y el nuevo gobierno de los signos. Homenaje a Félix Guattari*. recuperado de: <https://transversal.at/transversal/0107/lazzarato/es>
- Navarrete, María Cristina (2017) “Formas sociales organizativas en los palenques de las Sierras de María, siglo XVII”; *Historia y Espacio* 13 (48): 19-44.
- Núñez García, Amanda. (2010). Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética. *Revista de Estudios Sociales*, (35), 41-52. Retrieved October 09, 2023, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2010000100004&lng=en&tlng=es.
- Obeso, Rutsely; Palomino, Dorina. (2009). *Plan Especial de Salvaguardia – PES Del Espacio Cultural Palenque de San Basilio*. Ministerio de Cultura Dirección de Patrimonio Cultural - Grupo de Patrimonio Inmaterial Concejo Comunitario de San Basilio de Palenque —ma kankamaná. Corporación —Jorge Artel
- Roberto-Alba, Nelson. (2021) La transversalidad como experiencia de problematización política: a propósito de la subjetividad de grupo y el análisis institucional en Félix Guattari”. *La Deleuziana. Revista online de Filosofía*. “El Estado de las Instituciones y las Instituciones del Estado”, (13), 41-51. Recuperado de <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2022/09/Alba.pdf>
- Rohrmoser, Gunther. (1964). *La teoría del Estado en Hegel y el problema de la libertad en la sociedad contemporánea*. Recuperado de: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-S-1964-20000300013
- Lazzarato, M. (2006). *Postfacio*. p. 109 - 118. En: Raunig, G. *Mil Máquinas: Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Traficantes de sueños.
- Linebaugh, P. & Rediker, M. (2005). *La hidra de la revolución: Marineros, Esclavos y Campesinos en la Historia Oculta del Atlántico*. (Traducción castellana de Mercedes García Garmilla). CRÍTICA. Barcelona, España.
- Zizek, Slavoj. (2006). *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Pre-Textos