



**Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario**

**Subjetividades nómades: el tránsito de Deleuze y Guattari a Rosi**

**Braidotti**

**Autor:**

**Daniel Felipe Lara Triviño**

**Trabajo de grado para optar por el título de:**

**Magíster en Filosofía**

**Director**

**Adolfo Chaparro**

**Escuela de Ciencias Humanas**

**Maestría en Filosofía**

**Bogotá, Colombia**

**2022**

# Índice

## Introducción

### 1. Deleuze y Guattari: el sujeto y el rizoma

#### 1.1. Deseo, máquina y producción

#### 1.2. Máquinas deseantes y máquinas sociales

#### 1.3. El cuerpo sin órganos

#### 1.4. El rizoma

### 2. De Deleuze-Guattari a Rosi Braidotti: la necesidad de cartografías contemporáneas

#### 2.1. Devenir minoritario

#### 2.2. Calcos y cartografías

#### 2.3. Diagnósticos del capitalismo

#### 2.4. Del diagnóstico a una nueva cartografía

### 3. Braidotti: la subjetividad nómada

#### 3.1. Ética de la localización

#### 3.2. Diferencia sexual

#### 3.3. Ética nómada - Zoé y la potencia de la vida

#### 3.4 Tránsitos hacia una ciudadanía nómada

## Conclusión

## Bibliografía

## Introducción

Los conceptos construidos por Gilles Deleuze y Félix Guattari han servido como herramientas para repensar problemas a los cuales la filosofía ya se había enfrentado, pero para hacerlo esta vez con un espíritu renovado. Este espíritu está relacionado con la contemplación de las multiplicidades, de las variaciones y heterogeneidades que aparecen cuando se pone en suspenso la perspectiva de las totalidades o unificaciones. Así, sus textos abren un panorama inmenso a distintas cuestiones partiendo del reconocimiento de la diferencia y de una valoración positiva de la misma.

Uno de los problemas que más resuenan en la filosofía deleuzo-guattariana es el problema del sujeto. No deja de haber una discusión con una concepción del sujeto unitaria, cerrada, jerárquica, colocándose los autores en favor de la perspectiva de la heterogeneidad, en donde lo que constituye las Unidades es la multiplicidad, el afuera. De esta forma, sus conceptos ameritan y llaman a una reflexión juiciosa en torno a cómo repensar el sujeto luego de que hemos puesto en cuestión las totalidades cerradas y las unificaciones fijas. Rosi Braidotti, filósofa feminista, se involucra en este problema y propone una nueva forma de concebir al sujeto a partir de conceptos creados por Deleuze-Guattari.

Pensando en que Braidotti da una continuidad a los conceptos y herramientas de Deleuze-Guattari, en este texto revisaré la forma en que podemos pasar de éstos a su propuesta de *subjetividad nómada*. Para Braidotti, esta es una forma de pensar la subjetividad contemporánea que ha dejado atrás la nostalgia por lo estable, centrado y totalitario. Así, sus reflexiones me parecen un caso adecuado para preguntarnos por la posibilidad de una noción de subjetividad inspirada en los conceptos de Deleuze-Guattari.

Con esto dicho, primero indagaré en el trabajo de Deleuze y Guattari, especialmente en los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia*, por los conceptos que podrían ayudarnos a pensar el problema del sujeto y darnos luces sobre una nueva concepción de la subjetividad. Luego revisaré la forma en que Braidotti construye un diagnóstico del capitalismo avanzado para justificar la necesidad de una nueva *cartografía contemporánea* de la subjetividad. Así,

pasaré a revisar la propuesta de subjetividad nómada que Braidotti despliega en sus textos. Intentaré ver cómo se da el tránsito de lo que proponen Deleuze-Guattari a lo que Braidotti propone. También intentaré disolver o discutir algunas tensiones que aparecen en la lectura que Braidotti hace de Deleuze-Guattari para acercar ambas perspectivas. En el horizonte, la idea es transitar entre ambos puntos de vista en donde se muestren, por un lado, las diferencias o lo que *se pierde* en el tránsito de los conceptos de Deleuze-Guattari a Braidotti y, por otro, lo que la autora añade y que desde la perspectiva de Deleuze-Guattari no parece tener un lugar central. Se espera mostrar las diferencias y las cercanías entre ambos enfoques, buscando mostrar cómo las dos aproximaciones son pragmáticas en distintos sentidos.

# I

## Deleuze-Guattari: el sujeto y el rizoma

Deleuze y Guattari, en los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia*, elaboran herramientas conceptuales que permiten pensar el problema del sujeto en nuevos términos. En tanto su filosofía se relaciona con un intento de pensar la multiplicidad por sí misma, sin ser subordinada a la unidad o a la igualdad, intentaremos hallar, desde sus conceptos, pistas de una forma particular de pensar el sujeto en esta dirección. Así, en esta sección lo que haré será revisar algunos elementos que Deleuze y Guattari desarrollan principalmente en *El Anti-Edipo* y en *Mil Mesetas* que nos permitan esbozar una concepción de la subjetividad. La idea en el horizonte es ver qué conceptos podrían aportar a la construcción de una concepción análoga a una *subjetividad nómada*.

### 1.1 Deseo, máquina y producción

*Capitalismo y Esquizofrenia*, en su primer volumen *El Anti-Edipo*, se ubica en el marco de una discusión con el psicoanálisis. Para Deleuze y Guattari (en adelante D&G) el psicoanálisis participa de un agenciamiento doble: aporta elementos importantes para una concepción de cómo se constituye el sujeto, pero al mismo tiempo erige esquemas que, al ser impuestos como interpretación del desarrollo del inconsciente, terminan por cohibir la producción de lo que para D&G es el contenido de dicho inconsciente: el deseo. La crítica que hacen al psicoanálisis se ancla entonces en el concepto de *máquina deseante*. Dicho concepto expresa la forma en que el deseo produce realidad: “el deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto producción del inconsciente” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 33). Así, cuando hablamos de máquina deseante hablamos de cómo “el deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 34). Esto quiere decir que el deseo está en el comienzo de la producción como producción de producción, en donde se auto reproduce y se establece como principio inmanente. Todo son

máquinas desde el punto de vista de una producción movida por el deseo y en la cual cada producto, a su vez, produce deseo. Esto también podemos entenderlo a partir de la idea de D&G en donde la naturaleza es concebida como proceso de producción:

Lo que el esquizofrénico vive de un modo específico [...] es [...] la naturaleza como proceso de producción. ¿Qué quiere decir aquí proceso? Es probable que, a un determinado nivel, la naturaleza se distinga de la industria: por una parte, la industria se opone a la naturaleza, por otra, saca de ella materiales, por otra, le devuelve sus residuos, etc. Esta relación distintiva entre hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza, condiciona, hasta en la sociedad, la distinción de esferas relativamente autónomas que denominaremos <producción>, <distribución>, <consumo>. Sin embargo, [...] no existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 13).

Esta forma de concebir el deseo, y su carácter autoprodutivo, implica en el sujeto una dinámica de constantes y múltiples conexiones con los elementos del afuera. El deseo, nos dicen D&G, es polívoco, y esta polivocidad la encarna el esquizo en cuanto vive la naturaleza en tanto proceso de producción (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 45). Por eso el esquizo conecta estratos y series distintas sin importar lo heterogéneas que sean, por eso también los ejemplos que D&G traen a colación en *El Anti-Edipo* presentan conexiones inesperadas como la de “el año del presidente Schreber” con el Sol (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 11). En este sentido, D&G discuten la manera en que el psicoanálisis concibe el inconsciente: “...el propio inconsciente no es más estructural que personal, no simboliza ni imagina, ni representa: máquina, es maquinico. Ni imaginario ni simbólico, es lo Real en sí mismo [...] y su producción” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 59). Desde la perspectiva del sujeto, ese inconsciente maquinico-deseante implica una multiplicidad, una polivocidad de relaciones e interacciones fundamental en su constitución y desarrollo. Ahora bien, para D&G, la triangulación que impone el esquema de Edipo –el esquema psicoanalítico en donde el desarrollo del individuo se da teniendo como referentes pivotaes al padre y a la madre– termina por enclaustrar y eliminar esa polivocidad y multiplicidad inherente al deseo.

Si bien no es del interés de este texto ahondar en la crítica que D&G hacen al psicoanálisis, es importante ver cómo a partir de allí se puede explorar una forma particular de pensar el sujeto. La noción de máquinas deseantes, la idea de que el deseo es maquínico, implica la efectuación constante de una producción que está más allá del sujeto mismo. Se trata de un concepto que envuelve a la naturaleza en su totalidad y que de hecho diluye la distinción entre hombre y naturaleza: “la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria”. En otras palabras, el hombre y la naturaleza “son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente.” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 14). El sujeto entonces, en el marco de esta producción deseante, (i) está en el fundamento impersonal del proceso, (ii) es agente de producción, es decir, produce, y (iii) está inscrito en el registro que opera la distribución, pero también aparece de una forma puntual en el tercer momento o corte de la máquina deseante (el del *consumo*): “el tercer corte de la máquina deseante es el corte-resto o residuo, que produce un sujeto al lado de la máquina, pieza adyacente de la máquina” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 46). El sujeto aparece junto a la producción deseante que produce los estados por los que éste pasa. En sus palabras: “el estado vivido es primero con respecto al sujeto que lo vive” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 28). Se conforma un “tejido conjuntivo” de intensidades alrededor de lo que llamaríamos el sujeto; éste no está en el centro, como podríamos pensarlo desde una concepción unitaria, homogénea de la subjetividad, sino “en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 28). En el centro está la máquina, el proceso de producción. Bien sea como residuo, como agente productivo que pone en funcionamiento otras máquinas o como una pieza de la máquina, el sujeto no tiene un papel central, ordenador, jerárquico en el marco de la naturaleza inmanente que nos muestra la perspectiva del proceso de producción. Los autores son enfáticos en que las máquinas y la producción deseante develan un afuera que excede a la subjetividad.

Ahora bien, para entender mejor esta forma de pensar el sujeto podemos ver la manera en que D&G conciben al esquizofrénico como el caso límite que muestra la naturaleza polívoca de la producción deseante; nos hablan D&G sobre “los códigos sociales en los que un

Significante despótico aplasta todas las cadenas, las linealiza, les da bi-univocidad, y se sirve de los ladrillos como de otros tantos elementos inmóviles para una muralla china imperial”. A éstos “el esquizo los separa, los despega, se los lleva en todos los sentidos para recobrar una nueva polivocidad que es el código del deseo” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 45). Es decir que el esquizo constantemente rompe las codificaciones, los ordenamientos que imponen un sentido o dirección al flujo del deseo; la polivocidad del deseo se manifiesta en el esquizo a partir de la constante ruptura de los códigos, el excederlos constantemente en su producción. El esquizo entonces es un tipo de sujeto particular en tanto encarna el proceso de producción presente en toda la naturaleza: una producción heterogénea, polívoca que muestra al deseo como principio inmanente que produce y es producido. Podríamos pensar que habría otro tipo de sujeto, en el polo contrario al esquizo, que viviría el proceso de producción deseante no a partir de la ruptura constante de las codificaciones sino sometido a una regulación y enclaustramiento que restringirían la vitalidad propia que se expresa en las máquinas deseantes.

Teniendo en cuenta la diferencia entre un sujeto esquizoide, ubicado en el límite de la desterritorialización, de la disolución de la tierra, y un sujeto edipizado en el cual el deseo ha sido restringido a una triangulación estratégica, podemos preguntarnos por un posible *sujeto nómada* o múltiple. No podemos pensar en el esquizo como el modelo de este “nuevo” sujeto porque en él la subjetividad, la noción de sujeto, deja de tener importancia en tanto está compuesto de puro afuera, de pura maquinación deseante y polívoca que escapa a todo intento de unificación. Si nos preguntamos por un sujeto nómada o un sujeto no unitario o múltiple estamos conservando una noción de subjetividad, de unificación. No se trataría entonces de un sujeto-esquizo, un sujeto que invoca la locura para romper la organización y jerarquización del sujeto unitario. Habría que pensar un tipo de sujeto que no fuera tan lejos en la desterritorialización como en la esquizofrenia pero que sin embargo mantuviera la consciencia de la multiplicidad y la voluntad de potenciar las máquinas deseantes más allá de las represiones o codificaciones.

Es claro que, desde *El Anti-Edipo*, toda represión o codificación aparece como una regulación a un campo de producción primario. Hay un inconsciente en donde el deseo es productivo y

que excede a lo que se considera el sujeto como totalidad cerrada. Esa totalidad no es sino un producto secundario de las mismas máquinas deseantes, las cuales, a diferencia del sujeto como totalidad –que es molar–, son moleculares (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 296). Estos movimientos moleculares y múltiples de las máquinas deseantes pueblan el inconsciente de una multiplicidad que no puede ser recogida por una subjetividad en cuanto totalidad. Nos dicen D&G que “en el inconsciente no hay más que poblaciones, grupos y máquinas” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 293). Así, un sujeto nómada probablemente sería uno que procurara hacerse consciente de la producción que lo excede y antecede y, al mismo tiempo, se abriera a ella voluntariamente. Siguiendo los flujos productivos y polívocos, un sujeto nómada procuraría no establecer una identificación sólida con ninguno de los estados por los que pasa, sino que asumiría la transformación como un elemento inherente a sí mismo, debido a un contexto productivo exterior.

## 1.2 Máquinas deseantes y máquinas sociales

Es importante notar también que las máquinas deseantes tienen una relación con las *máquinas sociales*. Estas máquinas sociales expresan cómo se conforman los socius o cuerpos sociales y cómo codifican los flujos que se les presentan. Las máquinas sociales también son máquinas deseantes; “la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 36). Es decir que el campo social “está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 36). Las máquinas sociales presentan entonces las formas en que el deseo produce lo real en el campo social.

Entender estas máquinas sociales nos servirá para entender en general una de las maneras en que al sujeto le precede una producción deseante. En las clases que dictó sobre *El Anti-Edipo*, recogidas en el texto *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Deleuze nos explica que la máquina se piensa con relación a flujos: “¿qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos. [...] este es el problema esencial de la codificación y de la territorialización: siempre codificar los flujos” (Deleuze, 2005, pág. 19). Las personas se encuentran en medio de esos

flujos como receptoras, productoras o simplemente como punto de encuentro de éstos; “una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos.” (Deleuze, 2005, pág. 19). Así, junto con la codificación y territorialización, también se necesita “marcar a las personas, pues ellas existen en la intersección, en los puntos de corte de los flujos. Entonces, marcar a las personas es el medio aparente para la más profunda de las funciones” (Deleuze, 2005, pág. 19).

En este sentido, la antítesis de una sociedad son los flujos desterritorializados, descodificados, incomprensibles; “una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio [...]. Sobre ella, sobre su cuerpo social, algo chorrea y no se sabe qué es, no está codificado y aparece como no codificable en relación a esa sociedad. Algo que chorrea y que arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala” (Deleuze, 2005, pág. 20). Así, una máquina social lo que hace es codificar y territorializar los flujos que aparecen ante ella. Asignan una tierra a todo lo que aparece desterritorializado en tanto esa desterritorialización significaría su propia muerte; “para todos los cuerpos de una sociedad lo esencial es impedir que, sobre ella, sobre sus espaldas, corran flujos que no pueda codificar y a los cuales no pueda asignar una territorialidad” (Deleuze, 2005, pág. 21). El sujeto, en este sentido, es superficie de inscripción de dichos códigos; en él la máquina fija unas estratificaciones que impiden la desubjetivación o descodificación. La máquina social, el Estado, funcionan codificando los flujos de sujetos que aparecen, capturándolos y dándoles un lugar en su producción, asignándoles un territorio determinado.

Ahora bien, a diferencia de otras formaciones o máquinas sociales el capitalismo posee una característica particular: no trabaja a partir de la codificación de flujos sino a partir de los mismos flujos descodificados. El capitalismo no impone una codificación sino más bien una axiomática que siempre está “lista para añadir un axioma de más que hace que todo vuelva a funcionar” (Deleuze, 2005, pág. 20). Es decir, mientras las anteriores máquinas sociales buscaban evitar el *diluvio* de flujos descodificados, el capitalismo se vale de esos flujos descodificados y desterritorializados produciendo una axiomática a la cual puede añadir siempre otra cosa. Por eso “la famosa potencia de recuperación en el capitalismo: cada vez que algo parece escapársele, pasar por debajo de esos símil-códigos, vuelve a taponar todo,

añade un axioma de más y la máquina vuelve a partir” (Deleuze, 2005, pág. 20). El capitalismo sería un caso especial en medio de las formaciones sociales porque “se ha constituido históricamente sobre [...] lo que era el terror de las otras sociedades: la existencia de la realidad de flujos descodificados” (Deleuze, 2005, pág. 20). Esto quiere decir, en términos de los sujetos, que ya no se trata de la imposición de un código determinado y fijo que ajuste la subjetividad a la máquina de una forma específica, sino que hay una captura que es indiferente a la desterritorialización que puede presentar una “nueva” forma de subjetividad. No hay un código común ni una estructura determinada. El capital, su circulación, es lo que permite la cohesión o captura de los flujos descodificados.

### 1.3 El cuerpo sin órganos

Las máquinas, el proceso de producción que las define, implican un momento en el que dicha producción se suspende: “todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 16). El proceso de producción, el ensamblaje entre máquinas que reciben un flujo, lo codifican y dan paso a otro flujo, el cual otra máquina recibe y corta, implica “flujos de energía [...] ligados” y “objetos [...] orgánicos” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 17). Es decir, hay una organización o un *organismo* que emerge en el proceso de producción que las máquinas agencian y a partir de la funcionalidad impuesta a las piezas de estas. Sin embargo, el proceso de producción implica un momento en que las funciones, los objetos orgánicos, los flujos ligados se ponen en cuestión, se disuelven, se desligan: “<una parada incomprensible y por completo recta> en medio del proceso, como tercer tiempo” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 17).

La producción de la máquina y la organización que conlleva tiene como característica producir un aspecto de antiproducción “las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción [...] el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 17). La aparición del momento en que la producción se detiene y emerge “un puro fluido en estado libre y sin cortes, resbalando sobre un cuerpo lleno” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 17) tiene que ver con la inmanencia de la producción en sí misma, su transformación

desde su propio proceso de producción. La producción para, hay una desorganización y luego comienza de nuevo de forma distinta. Este elemento de antiproducción es el *cuerpo sin órganos*<sup>1</sup> que “a los flujos ligados, conectados y recortados, opone su fluido amorfo indiferenciado” (Deleuze & Guattari, 1995, pág. 18).

En *Mil Mesetas* los autores discuten de nuevo el concepto del cuerpo sin órganos, esta vez con un enfoque que lo presenta como una práctica o un agenciamiento que experimenta el cuerpo, y ya no tanto como un momento de antiproducción que emerge en el seno de la producción misma –hablando de máquinas–. Nos dicen en “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” que el cuerpo sin órganos no es un concepto sino “una práctica, un conjunto de prácticas” (Deleuze & Guattari, 2015, págs. 155-156). Así, se trata en principio de prácticas que ponen en cuestión a los órganos y al organismo como tal, prácticas que presentan una oposición a, una suspensión funcionamiento orgánico del cuerpo: “el CsO: ya está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 156). En el CsO se pone en cuestión la estratificación del sujeto: “el CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones.” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 157). Al suprimir los estratos lo que queda es el cuerpo, pero ya no sujeto a funciones orgánicas sino en tanto pura experimentación de intensidades. Veremos en un momento que el rizoma, la potencia rizomática, lo que hace es producir relaciones más allá de las significancias y subjetivaciones, más allá de los estratos. Si esto es así, entonces el CsO manifiesta esa potencia rizomática en el sujeto, ese movimiento por el cual se desorganiza el organismo y se pone en cuestión la funcionalidad y significación del cuerpo, su unidad orgánica y significativa.

Para explicar esto, debemos partir de los tres grandes estratos que, según D&G, principalmente nos envuelven en tanto sujetos: el organismo, la significancia y la subjetivación. El organismo es la articulación y organización del cuerpo en torno a su funcionalidad biológica; la significancia impone la dupla significante/significado y obliga al sujeto a aproximarse al mundo y a sí mismo desde la interpretación; la subjetivación agrupa

---

<sup>1</sup> Para abreviar, usaré CsO para referirme al cuerpo sin órganos.

una multiplicidad y la fija en un sujeto de enunciación determinado (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 164). De esta manera, lo que hace el CsO es desarticular los estratos, disolverlos. El conjunto de estratos que compone al sujeto se convierte en *un plano* sobre el cual se da una pura experimentación (no interpretación ni significación). Esa experimentación lo que logra es “abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor.” (Deleuze & Guattari, 2015, págs. 164-165). Se experimentan intensidades y ya no sensaciones, sentimientos o emociones que corresponderían a un sujeto estratificado. Sin embargo, la apertura a conexiones múltiples no es sencilla y enfrenta el peligro de llevar el sujeto a la autodestrucción, a la locura o a su muerte: “si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 165). Por esto, la experimentación debe estar enmarcada por la prudencia; “no se puede alcanzar el CsO, y su plan de consistencia, desestratificado salvajemente” pues “lo peor no es quedar estratificado –organizado, significado, sujeto- sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 165). Para lograr construirse un CsO que no termine en la locura o la muerte, D&G nos sugieren la forma en que deberíamos proceder: “instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuums de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra” (Deleuze & Guattari, 2015, págs. 165-166).

La disolución de los estratos no se puede efectuar entonces sin la prudencia suficiente. Para conservarse a sí mismo se debe disolver los estratos progresivamente, partir del interior de un estrato y activar las conexiones y movimientos que restablecen el afuera y que permiten agenciar esa potencia rizomática, transformadora, sin implicar una ruptura radical tal que lleve al sujeto a la muerte o a la locura. No se deben desechar ni disolver todos los estratos al mismo tiempo, siempre se debe tener un *pequeño fragmento de una nueva tierra*, para poder territorializarse en caso de que la desterritorialización arrastre al cuerpo a un

vaciamiento donde ya no pasan las intensidades, donde ya no se experimenta nada. En otras palabras, el sujeto no debería abandonarse totalmente al cuerpo sin órganos, intentando disolver completamente todas las estratificaciones, a riesgo de perder toda cohesión y de perecer. Siempre a la desterritorialización, la disolución de los territorios, debe acompañarla una reterritorialización, una nueva organización.

Todo indica que el CsO es un estado, una superficie a la cual el sujeto accede disolviendo las estratificaciones que lo definen como un sujeto particular y de la que el mismo puede sacar una especie de provecho o de goce. El cuerpo sin órganos, la desestratificación experiencial del cuerpo en un flujo constante de intensidades, pensada también como un momento de antiproducción, un momento en el cual la producción cesa, implica una reorganización, un nuevo territorio para la codificación del cuerpo que transforma al sujeto con la potencia del Afuera. Ese momento de antiproducción o de experimentación no puede ser sino un estado momentáneo, el sujeto no se puede mantener o conservar si el CsO trasciende cierto límite más allá del cual está la muerte o la locura.

Podríamos pensar que, a una subjetividad nómada, le vendría bien la construcción de un cuerpo sin órganos. Por un lado, permitiría abrir el sujeto a la multiplicidad de conexiones, a la disolución de los estratos que lo sujetan y definen sin perder la consistencia que mantiene al sujeto con vida y siendo funcional para la sociedad que lo incorpora. Se trata de una superficie de experimentación en la cual el sujeto se desterritorializa y agencia conexiones con un afuera que le permite disolver la totalidad o unidad que toda subjetividad –todo Yo– necesariamente erige. Por otro lado, el CsO también le permite al sujeto identificar sus máquinas deseantes, la producción deseante que lo excede y lo precede y de la cual es un residuo; en otras palabras, la manera en que el deseo sucede y produce en él y junto a él. La producción pararía, habría un momento de antiproducción-experimentación y luego las máquinas deseantes continuarían funcionando de una forma distinta. La desterritorialización de los flujos pondría en cuestión la totalidad del sujeto y potenciaría la producción.

## 1.4 El rizoma

Desde la intención de encontrar conceptos en D&G que nos permitan pensar en una concepción del sujeto particular, se nos muestra importante el concepto de *rizoma* que busca expresar una manera de conexión e interrelación que no obedece a un modelo unitario o totalizante. En “Rizoma”, primer capítulo (o meseta) de *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari discuten lo que podríamos llamar el modelo arborescente del pensamiento. Este modelo designa una imagen del mundo, de la naturaleza, del libro e incluso del sujeto. Esta imagen arborescente, o del árbol-raíz es “Uno que deviene dos” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 11). Se trata de la Unidad que antecede y de la cual se derivan el resto de los elementos a la manera de una genealogía. No obstante, D&G nos advierten que “la naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 11). Incluso cuando en el pensamiento se construye una imagen en la cual toda variabilidad se deduce de lo Uno la naturaleza en su conjunto afirma un movimiento múltiple que pone en cuestión toda unificación totalizante.

Este tipo de pensamiento, en donde no cesa de desarrollarse “la ley de lo Uno que deviene dos, dos que devienen cuatro” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 11), afirman D&G, “jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 11). Así, el esfuerzo de la filosofía deleuzo-guattariana está en potenciar un pensamiento de la multiplicidad en donde el dos no necesite de la Unidad previa para ser deducido. Para llegar a la multiplicidad, la cual hay que *hacer*, se debe sustraer la unidad a lo múltiple (n-1); “no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (solo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple)” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 12). A un sistema como este, en donde lo múltiple excede y antecede a la Unidad, se le podría denominar *rizoma*.

En el texto, D&G enumeran algunos caracteres generales del rizoma. Primero está i) el principio de conexión y ii) el de heterogeneidad: “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden.” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 13). En el rizoma se combinan diferentes registros, tipos o estados de cosas. No hay allí un Significante que asigne sentido a los demás elementos, sino líneas que conectan diferentes tipo de cosas, elementos lingüísticos con cualquier otro tipo de agente natural: “en un rizoma [...] cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatus de estados de cosas” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 13). Así, el rizoma muestra cómo se puede pensar la significación en relación con otras dimensiones y registros, en un movimiento de descentramiento que libera la multiplicidad de la unidad.

El rizoma también comprende iii) el principio de multiplicidad. Consiste en tratar la multiplicidad como sustantivo y no como adjetivo de un sujeto o un objeto: “no hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para ‘reaparecer’ en el sujeto” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 14). En el rizoma se da, aparece la multiplicidad, se agencia lo múltiple como interconectividad, interrelación. Esa multiplicidad no es derivada de una unidad ni es susceptible de ser comprendida, interpretada o capturada por ningún esquema o modelo, ni tampoco funciona como un atributo de algo más. Aquí la unidad “solo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma del poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación. [...] La unidad siempre actúa en el seno de una dimensión vacía suplementaria a la del sistema considerado (sobrecodificación).” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 14). La aparición de una unidad organizadora y estructurante tiene que ver aquí con que un significante adquiera poder sobre una multiplicidad y la reduzca, le quite su devenir-múltiple. Porque, en tanto multiplicidad, “un rizoma [...] no se deja codificar, nunca dispone de dimensión suplementaria al número de sus líneas” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 14). En este sentido, las multiplicidades son “planas” porque no poseen una dimensión superior desde la cual se podría imponer una codificación o un sentido. Diríamos que, pensando en términos

que nos han presentado D&G en *El Anti-Edipo*, las totalidades solo se conciben *al lado* de la multiplicidad, incluso como un elemento más de ella y no como una dimensión que recoge o envuelve dicha multiplicidad.

Que el rizoma implique la existencia de rupturas, líneas de fuga que desestabilicen la estructura y la dominancia del significante da cuenta, inversamente, de una tendencia latente: “se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto.” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 15). En otras palabras, se muestra el peligro de la aparición de un *microfascismo* en ese movimiento de reconstitución de una unidad, una estructura o un centro; “los grupos y los individuos contienen microfascismos que siempre están dispuestos a cristalizar” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 15). Hay, entonces, una profunda conexión entre los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización que tiene que ver con la posibilidad de que una desterritorialización dé paso a una reterritorialización tal que reafirme un centro despótico y tienda a eliminar la diferencia. Desde la perspectiva del sujeto, podríamos pensar que la construcción de un CsO, la desterritorialización o la disolución de los estratos no está exenta de una cristalización de este tipo. Pensando en la forma en que la máquina capitalista captura todo flujo desterritorializado, *sujeta* toda subjetividad, no está de más tener en cuenta esta posibilidad de cristalización totalitaria o despótica.

Como ya veremos de nuevo, una línea de *devenir* es lo que recoge estos procesos de desterritorialización - reterritorialización de entes totalmente heterogéneos en el rizoma. Se nos presenta entonces un horizonte en el cual cada punto puede conectarse con cualquier otro en una línea de devenir. Ya no estaríamos pensando a partir de un modelo arborescente, en donde se manifiesta la forma de la genealogía y la herencia, sino a partir del rizoma, en donde se comunican y retroalimentan estratos y registros heterogéneos que en principio no parecen tener relación lógica. Por ejemplo, “hacemos rizoma con nuestros virus, o más bien nuestros virus nos obligan a hacer rizoma con otros animales” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 16). Así, la figuración o esquema arborescente en donde cada individuo se explica por las líneas genealógicas que le preceden se debilita y da paso a una figuración en donde lo que hay son “comunicaciones transversales entre líneas diferenciadas que borran los árboles

genealógicos”. D&G llegarán a decir que “el rizoma es una antigenealogía” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 16). En términos del sujeto, el rizoma nos obliga a abandonar la noción genealógica de la subjetividad, en donde los atributos serían heredados actualizando un esquema arborescente. Tendríamos que pensar en otra forma de constitución de la subjetividad a partir no de la herencia sino quizás del contagio, como sugieren los mismos autores.

Considero que pensar la constitución del sujeto desde el contagio, desde una *transmisión* o *infección* de una multiplicidad de elementos que no son abarcables por una totalización o unificación simple, permite remarcar el carácter heterogéneo de la subjetividad. Se trata de permitir la intervención desmedida, no determinable fácilmente, del afuera en el desarrollo y conformación del sujeto. Pensando en que la intención de Deleuze-Guattari en *El Anti-Edipo* es romper con el esquema edípico que encierra el desarrollo del sujeto en las márgenes de la familia tradicional, el *rizoma*, primera sección de *Mil Mesetas*, nos presenta una noción del contagio que abre definitivamente esas márgenes para dejar entrar todo tipo de entidades - históricas, biológicas, políticas, artísticas.

Es interesante notar que, al hablar del rizoma, D&G mantienen un tono que invita a actuar, a “escribir, *hacer rizoma*, ampliar nuestro territorio por desterritorialización, extender la línea de fuga hasta lograr que englobe todo el plan de consistencia en una máquina abstracta” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 17). Así, el rizoma es algo que se hace, que se agencia, algo de lo cual se participa al producir esos movimientos de desterritorialización-reterritorialización. En “Mil Mesetas”, el segundo volumen de “Capitalismo y Esquizofrenia” hay un enfoque más experimental y dado a construir conceptos que puedan motivar a la acción, a la práctica y experimentación con el sí mismo.

## II

### De Deleuze-Guattari a Rosi Braidotti:

#### La necesidad de cartografías contemporáneas

Con los conceptos que Deleuze y Guattari nos brindan podemos comenzar a pensar el sujeto de una forma no unitaria, abierta y rizomática. Estas herramientas motivan a agenciar la multiplicidad, a impulsar las máquinas deseantes, a producir el rizoma de una forma práctica y real. Ahora bien, el concepto de *devenir*, que aparece en *Mil Mesetas*, nos muestra una manera de pensar en la disolución o desestratificación del sujeto y además nos encamina a una discusión con lo que nos propondrá Rosi Braidotti. Veremos que, en el horizonte, la alternativa que aparece según lo que nos proponen D&G es la construcción de *mapas* o cartografías que produzcan nuevas relaciones y conexiones por fuera de las perspectivas unitarias y totalizantes, las cuales se basan no en mapas sino en calcos. En esta sección revisaré lo que D&G nos dicen al respecto del devenir, así como de los calcos y los mapas para ver cómo pasar de allí a la propuesta de Braidotti de subjetividad nómada, la cual precisamente intenta ser una nueva cartografía del sujeto y su entorno.

#### 2.1 Devenir-minoritario

En *Mil Mesetas* nos encontramos con el concepto de *devenir*. En el marco de una discusión sobre la indagación en una noción de subjetividad a partir de conceptos de Deleuze y Guattari el devenir aparece para dar cuenta de la molecularidad oculta tras la molaridad, los afectos y movimientos microscópicos que tienen lugar a pesar de las grandes unidades, totalidades o estructuras. Para empezar, D&G nos dicen que devenir, como verbo “que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a ‘parecer’, ni ‘ser’, ni ‘equivaler’, ni ‘producir’” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 245). Los autores aquí nos proponen una perspectiva ontológica que implica reparar en la dimensión de los afectos. Un afecto “no es un sentimiento personal, tampoco es un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 246). Hay

un énfasis en la corporalidad, pero no entendida a partir de sus órganos o funciones, ni tampoco a partir de una categorización taxonómica que define los cuerpos desde la Especie y el Género, más bien “se intenta contar sus afectos” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 261). El afecto como eso que altera la identidad desde una potencia intensiva. Hay un énfasis en el cuerpo en tanto le atraviesan dichos afectos. Así, devenir entonces tiene que ver con “partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 275). Develar los afectos ocultos tras la molaridad, el Yo y la perspectiva unitaria para abrirla a la interconectividad.

Al introducir la noción de devenir D&G también nos presentan una cierta progresión: “devenir-mujer, devenir-niño, devenir-animal, vegetal o mineral” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 274). En el horizonte aparece el devenir-imperceptible como a lo que apunta esa progresión de devenires. El sujeto puede verse involucrado en esa progresión que termina por disolverle, destituir el Yo para dar paso a una apertura, a la afirmación de la exterioridad; al final, se trata de una apertura a *todo el mundo*: “...devenir todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es crear una multitud, es crear un mundo, mundos, es decir, encontrar sus entornos y zonas de indiscernibilidad” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 281). Se trata de la aspiración a lo *imperceptible, indiscernible, impersonal*, las “tres virtudes” como las llaman los autores:

reducirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador. Entonces uno es como la hierba: ha creado una multitud, ha hecho de todo el mundo un devenir, puesto que ha creado un mundo necesariamente comunicante, puesto que ha *suprimido de sí mismo todo lo que le impedía circular entre las cosas y crecer en medio de ellas*. Ha cambiado el ‘todo’, el artículo indefinido, el infinitivo-devenir y el nombre propio al que uno está reducido (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 282).

Vemos entonces que el horizonte de esa progresión de devenires que comienza con el devenir-mujer es un modo de individuación, la haecceidad, que no procede “ni por la forma ni por el sujeto” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 516). Individuaciones no producto de

unificaciones o totalizaciones sino de “consistencias o consolidaciones” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 516). Estas individuaciones tipo haecceidades se inscriben en un *plan de consistencia o de composición*. A diferencia de un plan de organización, en donde se desarrollan una forma y una sustancia, en el plan de consistencia, como su nombre lo indica, está la consistencia de lo heterogéneo, de lo múltiple, es un plan que ignora la forma y la sustancia (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 516). Ya no hay aquí un sujeto conformado sino acontecimientos que reúnen una multiplicidad rizomática: “haecceidades, acontecimientos, transformaciones incorporales aprehendidas por sí mismas, [...] los continuums de intensidad o variaciones continuas, que desbordan las constantes y las variables, los devenires que no tienen ni término ni sujeto, pero que arrastran a uno y a otro a zonas de entorno de indecidibilidad” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 516). Se afirma, así, una “potente vida no orgánica que se escapa de los estratos, atraviesa los agenciamientos, y traza una línea abstracta sin contorno, línea del arte nómada...” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 516). El sujeto como tal desaparece para darle cabida a su afuera y para disolverse él mismo en una haecceidad o un acontecimiento; “tenéis la individuación de un día, de una estación, de un año, de una vida [...]. O al menos podéis tenerla, podéis alcanzarla” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 266).

El devenir permite “suprimir” del sujeto, del sí mismo, todo lo que le impide “circular entre las cosas” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 282). Se eliminan las fronteras entre lo que *hace parte de mí* y lo que está *fuera de mí*. A partir de la producción de moléculas, de la develación de lo molecular, aparece una diferenciación tal que hace indiscernible las antiguas fronteras y límites. Ya no tenemos un sujeto cerrado, fijo, con un centro determinado sino un sujeto que se identifica con su afuera, que produce en sí mismo un devenir que lo saca fuera de sí, lo lleva a una comunicación particular con el animal, con la mujer, con el niño, con todo lo que pone en cuestión la subjetividad despótica, jerárquica, unitaria, homogénea.

Hay que entender por qué D&G sugieren que el comienzo o incluso la *llave* de esa progresión de devenir es el devenir-mujer. Para comprender esto hay que tener en cuenta que, para los autores, “todo devenir es un devenir-minoritario” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 291). Mayoritario y minoritario, aquí, suponen un estado de dominación del primero sobre el

segundo. Así, no puede haber tal cosa como un devenir-hombre, porque el hombre, lo masculino, es y ha sido mayoritario por definición. Así, la noción de devenir sugiere lo contrario al Ser unificado, dominante y mayoritario. Es por esto por lo que se habla de devenir-mujer, niño, animal, vegetal, molecular, en tanto todos ellos son minoritarios con respecto a una mayoría que ejerce una dominación. D&G afirman que “quizás sea la situación particular de la mujer con relación al patrón-hombre la responsable de que todos los devenires, al ser minoritarios, pasen por un devenir-mujer” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 291).

María José Binetti, en “El devenir mujer de todo devenir” (2018) lee la noción del devenir-mujer como un intento de D&G de darle una importancia ontológica fundamental a la diferencia sexual: “el devenir-mujer eleva la diferencia sexual a diferencia ontológica radical” (Binetti, 2018, pág. 285). Esta forma de pensar la potencia de lo femenino desde el devenir y el devenir-mujer lo que hace es, según Binetti, “lejos de eliminar la diferencia femenina, resignifica su consistencia y alcance” (Binetti, 2018, pág. 286). La importancia que le dan los autores a la diferencia sexual se muestra también, en mi opinión, en que la única forma en que un sujeto Masculino (no sólo un hombre sexualmente hablando sino en tanto sujeto conformado, unificado, territorializado) puede aspirar a un devenir o adquirir un devenir es pasando por ese devenir-mujer, asumiendo esa posición minoritaria, subordinada y dominada. Es esa posición la llave para la eventual disolución del sujeto en una haecceidad que afirma la exterioridad. Como ya veremos, Rosi Braidotti tiene una postura desconfiada para con el devenir mujer. Para ella, la conceptualización de D&G al respecto muestra un olvido de la diferencia sexual y de la posición social radicalmente distinta de cada género. Su propuesta tiene la huella de la diferencia de género claramente marcada. No obstante, como nos muestra María José Binetti, el asunto del devenir-mujer como llave de la disolución de los estratos puede ser leído a partir del énfasis en la diferencia sexual como un elemento ontológicamente primordial y que marca la posibilidad misma de desterritorialización en el sujeto.

El devenir-mujer en el hombre, e incluso en la mujer (pues incluso la mujer debe atravesar su propio devenir-mujer), así como también el posterior devenir-animal, no implica un

“parecer”, ni un “ser”, ni un “equivaler” a una mujer o a un animal. No se trata de que el hombre, al atravesar un devenir-mujer, se vuelva equivalente en algún sentido a las mujeres reales. Más bien, se trata de una producción molecular que entra en una zona de indiscernibilidad con las moléculas de lo que se deviene, y que implica la producción de “átomos de feminidad capaces de recorrer y de impregnar todo un campo social, y de contaminar a los hombres, de atraparlos en ese devenir” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 278). Entrar en esa zona de indiscernibilidad de las mujeres implica, para los hombres que son D&G en tanto autores del texto, iniciar el camino para la destitución de la subjetividad dominante, unificada, que cohibe el fluir nómada del deseo. No olvidemos que en D&G hay un énfasis en los cuerpos, “pues el problema no es, o no es sólo el del organismo, o el de la historia y el del sujeto de enunciación que oponen lo masculino y lo femenino en las grandes máquinas duales. El problema es en primer lugar el del cuerpo –el cuerpo que nos roban para fabricar organismos oponibles–” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 278) Es a la joven, afirman los autores, a quien le roban el cuerpo en primer lugar. En términos de la discusión respecto a la diferencia sexual a lo que apunta la progresión del devenir es a una diferencia sexual no dual:

estamos lejos de la producción filiativa, de la reproducción hereditaria, que sólo retienen como diferencias una simple dualidad de sexos en el seno de una misma especie, y pequeñas modificaciones a lo largo de las generaciones. Para nosotros, por el contrario, hay tantos sexos como términos en simbiosis [...]. Nosotros sabemos que entre un hombre y una mujer pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 248).

No se trata de un intento por eliminar la diferencia entre hombres y mujeres sino más bien de un intento por multiplicarlas. Ya no se trataría de una diferencia sexual con dos elementos que se oponen sino más bien de dos polos en medio de los cuales se distribuiría una multiplicidad de sexos, de experiencias sexuales, los *n sexos*. Esto respondería al ánimo de *recuperar* el cuerpo, de darle importancia vital a los cuerpos y a los agenciamientos en que han sido delimitados para poder entrar o no. Hay un énfasis en las experiencias posibles de cada tipo de cuerpo y en la limitación que impone a estas la diferencia sexual dual.

La noción de devenir y su carácter de devenir-minoritario llevan a los autores al terreno de una discusión política, concretamente impulsando más una micropolítica sin negar tampoco la importancia de una macropolítica: “devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa. Justo lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría. Como decía Faulkner, para no ser fascista no había otra opción que devenir-negro” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 292). Sin embargo, esto no quiere decir que haya un olvido por los activismos enfocados en una política macroscópica. Anticipando una discusión que se desata a partir de aquí con algunas corrientes feministas y, específicamente, con Braidotti, podemos revisar la siguiente cita de D&G en donde tratan el tema en cuestión:

Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: ‘nosotras en tanto que mujeres...’ aparece entonces como sujeto de enunciación. Pero es peligroso adaptarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo. [...] Hay, pues, que concebir una política femenina molecular, que se insinúa en los enfrentamientos molares y pasa bajo ellos, o a través de ellos (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 277).

Vemos que D&G son conscientes de la importancia de una macropolítica o de una política molar en la cual las mujeres conquisten su subjetividad, afirmen un contenido sustantivo para su feminidad en tanto entidades molares, procuren políticas y movimientos en los cuales se busque una representación y reconocimientos particulares en la máquina social. No obstante, los autores son enfáticos al sugerir que es necesaria una política molecular, microscópica, que vaya de la mano de aquella política molar. No se trata de afirmar una en detrimento de la otra sino más bien de reconocer que hay un aspecto, el de los devenires, el del rizoma, que no se puede descuidar si lo que se quiere es prestar atención al deseo y a la manera en que éste ha sido capturado por las máquinas y aparatos sociales. Rosi Braidotti, como ya veremos, con su propuesta cartográfica de la subjetividad le da un especial énfasis a una macropolítica, a una política de la representación y a una discusión ética-moral.

## 2.2 Calcos y cartografías

Dentro de lo que caracteriza al rizoma están los principios de cartografía y calcomanía. Son principios que se nos presentan juntos y que, por ende, están integrados el uno al otro. Para entender esto hay que partir de que el rizoma “no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda.” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 17). Estas nociones de eje genético o estructura profunda se relacionan con el modelo o esquema de pensamiento arborescente: “un eje genético es como una unidad pivotal objetiva a partir de la cual se organizan estadios sucesivos; una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos, mientras que la unidad del producto está en otra dimensión, transformacional y subjetiva” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 17). Ese eje genético y estructura profunda son, para D&G, “principios de calco reproducibles hasta el infinito” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 17). La lógica del calco y la reproducción al infinito es la lógica subyacente al modelo arborescente del pensamiento. Se calca un elemento y se reproduce este calco infinitamente, articulándose a partir de un eje genético u organizándose desde una estructura que le precede; “los calcos son como las hojas del árbol” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 17). Así, se afirma un centro o eje que es calcado y que parece ocultar la diferencia.

El rizoma va de la mano con una lógica distinta a la lógica del calco, más bien se trata de hacer el mapa: “Si el mapa se opone al calco es porque está orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye [...] Forma parte del rizoma” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 18). Si el calco implica la copia de un elemento y su reproducción ilimitada, el mapa es construido, pero así mismo abierto, modificable, alterable, puede obedecer a diferentes usos (políticos, artísticos, sociales, culturales), puede romperse, descomponerse, recomponerse. A diferencia del calco, que siempre vuelve *a lo mismo*, el mapa tiene múltiples entradas y salidas, múltiples interpretaciones y usos (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 18).

Al pensar el rizoma, de la mano de lo que D&G nos presentan, no es que estemos anulando o eliminando la aparición de calcos y sus implicaciones (ejes genéticos, estructuras profundas,

organizaciones, estratificaciones). Preguntan D&G retóricamente, es decir, más bien afirmando lo que están preguntando: “¿no tiene una multiplicidad sus estratos en los que se enraízan unificaciones y totalizaciones, masificaciones, mecanismos miméticos, hegemonías significantes, atribuciones subjetivas?” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 18). Así, en el mismo rizoma aparecen formaciones hegemónicas, órdenes, estratos, significantes que poseen un cierto rango de régimen. No obstante, los autores no dejan de recalcar el peligro que desencadena el calco: “solo reproduce los puntos muertos, los bloqueos, los embriones de pivote o los puntos de estructuración del rizoma” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 19). La reproducción de puntos muertos, bloqueos en donde las intensidades no pasan, resulta afectando el deseo y la producción deseante-inconsciente del sujeto: “siempre que el deseo sigue un árbol se producen repercusiones internas que lo hacen fracasar y lo conducen a la muerte” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 19).<sup>2</sup> De esta manera, la idea es resituar los puntos muertos, calcados, en el mapa y dar la posibilidad de que se abran líneas de fuga: “mostrar en qué punto del rizoma se forman fenómenos de masificación, de burocracia, de leadership, de fascistización [...] qué líneas subsisten a pesar de todo [...] y continúan haciendo rizoma (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 19).

D&G proponen abrir las conexiones rizomáticas, dibujar mapas y cartografías, disolver la aparente solidez y rigidez de las estructuras y ejes genéticos articulándolas con el rizoma, haciendo que se conecten diferentes estratos, agenciando desterritorializaciones que pongan en cuestión las supuestas unidades superiores. Se trata entonces de una constante ampliación de la perspectiva rizomática, haciendo patente la manera en que en toda estructura aparecen líneas de fuga que conectan con estratos y registros completamente diferentes y destituyen cualquier intento de unificación. Vemos que la distinción entre el rizoma y una estructura profunda no es una distinción excluyente ni tajante: “en los rizomas existen estructuras de árbol o de raíces, y a la inversa, la rama de un árbol o la división de una raíz pueden ponerse a brotar en forma de rizoma” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 20). Más que de una mera oposición, se trata de una coexistencia de ambos esquemas o formas. O incluso, una

---

<sup>2</sup> El ejemplo del “pequeño Hans”, que traen a colación D&G, es muy dicente al respecto: se le cortó su rizoma, se le impusieron ejes genéticos, se interpretó su deseo desde estructuras profundas hasta que se le hizo desear su propia vergüenza y culpa (la vergüenza y la culpa aparece en bastantes ocasiones en que el deseo es coartado o interpretado desde el modelo arborescente) (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 19).

coexistencia de un esquema y del constante movimiento de fuga de ese esquema; “el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si 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, 2015, pág. 25).

Ahora bien, en términos del deseo y del sujeto, D&G afirman que “lo fundamental no es reducir el inconsciente, ni interpretarlo o hacerlo significar según un árbol. Lo fundamental es *producir inconsciente*, y, con él, nuevos enunciados, otros deseos: el rizoma es precisamente esa producción de inconsciente” (Deleuze & Guattari, 2015, págs. 22-23). Si en un esquema arborescente lo que se hace es reproducir un calco, una imagen, un elemento para erigir un centro o eje genético, el rizoma lo que hace es no representar, no reproducir calcos sino producir deseo, producir inconsciente a partir de la experimentación, de la construcción de nuevas cartografías y del agenciamiento productivo del deseo. La idea es partir del estrato en que se está, de las sedimentaciones a las cuales se está sujeto y, desde allí, conectar los calcos con mapas, producir rizoma desde la interconexión con un afuera, con lo diferente.

### **2.3 Diagnósticos del capitalismo**

Vimos cómo, desde D&G, la máquina capitalista lo que hace es producir a partir de flujos desterritorializados. A diferencia de otras máquinas sociales, en donde los flujos desterritorializados eran evitados, conjurados, controlados, el capitalismo se vale de esos flujos descodificados para reafirmar su lugar dominante. Las multiplicidades de flujos que se manifiestan cada vez más y parecen afirmarse en el cuerpo social capitalista no representan necesariamente fugas o aperturas rizomáticas a la codificación de la máquina. La máquina capitalista configura una axiomática en donde todo es capturado. Rosi Braidotti, en su texto *Transposiciones. Sobre la ética nómada* realiza un diagnóstico de la sociedad capitalista que resuena con esta forma en que D&G nos la describen.

Rosi Braidotti es clara con relación a que su trabajo se enmarca en una discusión con el liberalismo político. Para la autora, las nociones que el liberalismo promulga respecto al sujeto, y la ética que se deriva de allí, han llevado a una “apatía moral” en la época contemporánea (Braidotti, 2009, pág. 16). Así, lo que intenta hacer en *Transposiciones* es mostrar que la manera en que el sujeto es comprendido unitariamente desde el liberalismo obstaculiza la creación de una nueva y más poderosa ética (Braidotti, 2009, pág. 28). A esta forma unitaria de pensar el sujeto Braidotti opone una concepción múltiple del mismo: un sujeto nómada.

Ahora bien, Braidotti parte de una paradoja en el fenómeno de la globalización y el liberalismo que ella llama neoconservador. En sus palabras, “combina la aceleración eufórica de las nuevas tecnologías, la nueva economía, los nuevos estilos de vida, las nuevas generaciones de dispositivos [...], las nuevas guerras y las nuevas armas, con el más absoluto rechazo social del cambio y la transformación” (Braidotti, 2009, pág. 17). Braidotti entonces se inscribe en el intento de proporcionar un diagnóstico de “nuestra era” motivada por una preocupación al respecto de “el deseo de justicia social y de transformación progresista” que, según ella, está en constante disminución (Braidotti, 2009, pág. 15).

Esa disminución en el deseo de transformación y de cambio se relaciona con el hecho de que, en la sociedad capitalista, hay una proliferación de las diferencias, se busca la visibilización de la diferencia, pero solo en el marco de la posibilidad de captura por el capital. Como nos explica Braidotti, “el capitalismo avanzado y su lógica actual funcionan como un motor de la diferencia que multiplica y al mismo tiempo capitaliza las pluralidades cualitativas que produce” (Braidotti, 2009, pág. 100). Esto genera que la reproducción y proliferación de diferencias, de multiplicidades, de variaciones que parecen manifestar lo nuevo no tengan un alcance transformador. La lógica de la ganancia, del flujo infinito del dinero, terminan por cohibir todo intento de potencia rizomática que pueda aparecer en la manifestación de lo diferente. La producción de diferencias en últimas no da cuenta de una multiplicidad en tanto se mantiene en y confirma una lógica de la mismidad (Braidotti, 2009, pág. 73). La multiplicación de diferencias en pro del beneficio económico en el marco del capitalismo ha “quebrado efectivamente la relación dialéctica tradicional entre los referentes empíricos de

la alteridad” produciendo la paradoja de “un feminismo sin mujeres, un racismo sin raza...” (Braidotti, 2009, pág. 90).

El mundo globalizado desde el que escribe Braidotti no es el mismo desde el que escriben Deleuze y Guattari. Si bien estos últimos son conscientes del potencial axiomático del capitalismo y su capacidad para capturar todo flujo descodificado que circulara por el cuerpo social, estoy de acuerdo con Braidotti en que actualmente hay una proliferación de las diferencias que no implica una mayor aparición de ejes de desterritorialización o transformación. Creo también que, aunque la manera en que D&G expresan la dinámica de la máquina capitalista es acertada, es necesaria una actualización de los términos, acercándolos a la actualidad. Para Braidotti, “el doble tira y afloja esquizoide del desplazamiento y el simultáneo restablecimiento de las oposiciones binarias de género es uno de los aspectos más problemáticos de la cultura política contemporánea” (2009, págs. 77-78). Un ejemplo que nos da de esto tiene que ver con las funciones materna y reproductiva de lo humano, las cuales se “han separado del cuerpo femenino, a causa de la intervención biológica conocida como <el deseo de estar conectado>. Sin embargo, la función materna ha sido también renaturalizada en una cantidad de variaciones paradójicas que van desde las convicciones religiosas hasta las afirmaciones seculares del tema del <orgullo de ser carne>” (Braidotti, 2009, pág. 78).

En relación con este ejemplo, vemos que cada vez son mayores las novedades tecnológicas y su potencial para transformar distintos aspectos de la realidad, pero, como nos explica la autora “el impacto potencialmente innovador, desterritorializador, de las nuevas tecnologías aparece obstaculizado y trastornado por la reafirmación de la fuerza gravitacional de los viejos valores establecidos” (Braidotti, 2009, pág. 17). En este sentido, parte de la paradoja que hace aparecer la cuestión de la emergencia de avances tecnológicos tiene que ver con que parece haber una pérdida de algo que parecía ser esencial en la humanidad, algo que lo unificaba sólidamente, y que, con la aparición de aparatos que facilitan o proliferan la interconexión, la extensión de las capacidades, se ha disuelto;

la representación e interpretación de los tecnocuerpos expresan plenamente la paradoja del sujeto contemporáneo, a saber, la de un cuerpo invadido por la tecnología, bombardeado por partículas y bytes de información pero que también siente el horror, el dolor y la desesperación de estas invasiones fundamentales de lo que alguna vez se llamó su <integridad corporal> (Braidotti, 2009, pág. 79).

Braidotti afirma que todas estas paradojas que aparecen en la época contemporánea traen consigo una afectividad particular. Una dupla de euforia/melancolía acompaña esa multiplicación de las diferencias, de lo nuevo, y la captura por parte de la máquina que la acompaña. Así, para Braidotti, “la inmanencia radical y la *ética sustentable* son una estrategia tendente a liberarnos del esquema afectivo binario de euforia-melancolía y a desintoxicarnos de los vahos de promesas protésicas de perfectibilidad que nos venden las tecnologías neoliberales” (Braidotti, 2009, pág. 89).

Este escenario de líneas de desterritorialización capturadas y de potenciales de transformación sofocados suscita en Braidotti la necesidad de dar con nuevas formas de pensar el sujeto y la ética entorno a éste; “en oposición a esta narrativa preponderante [...] <la informática de la dominación>, quiero destacar la relevancia de una filosofía materialista, nómada, del devenir, como un marco conceptual, alternativo, al servicio de un futuro sustentable” (Braidotti, 2009, pág. 19). Así, Braidotti da cuenta de su intención de partir de herramientas que mantienen un espíritu deleuzo-guattariano, buscando confrontar la paradoja entre la producción de diferencias y la captura de éstas en una lógica de la mismidad desde la axiomática capitalista.

## **2.4 Del diagnóstico a una nueva cartografía**

La cartografía, como vimos con D&G, implica la creación de nuevas relaciones, de nuevos sentidos. Distinto al calco, en donde se reproduce un patrón o un eje genético, el mapa presenta, produce conexiones y sentidos que escapan a la repetición de lo Mismo. Más bien, el mapa implica una experimentación en lo real, unas trayectorias y recorridos que ponen en cuestión los patrones calcados. A partir del diagnóstico que Braidotti nos ofrece, que no deja

de ser compatible con una aproximación diagnóstica deleuzo-guattariana desde la perspectiva de las máquinas sociales y la codificación (o axiomática) que despliegan, una conclusión que se deriva es que habría la necesidad de trazar nuevos mapas, nuevas cartografías que hagan justicia a las dinámicas del capitalismo en tiempos actuales.

El concepto que da título a *Transposiciones*, es clave para entender la forma en que Braidotti construye su cartografía contemporánea. En sus palabras, una transposición es “un salto creativo que produce un prolífico espacio intermedio” (Braidotti, 2009, pág. 22). Una transposición entonces sería un método por el cual se da un salto entre dos espacios, formando una comunicación entre ambos y produciendo una zona de cercanía mutua. Braidotti nos habla de un método muy similar en *Sujetos Nómades*. Nos dice que su trabajo allí será proponer una nueva concepción de la subjetividad que permita ver los diferentes ejes de diferenciación que la constituyen, desplazarse por ellos y dar cuenta de la singularidad que producen; esto, nos dice ella, es como “desdibujar las fronteras sin quemar los puentes” (Braidotti, 2000, pág. 30). La transposición, como un salto en el cual se desdibujan las fronteras sin borrar la diferencia, dando cuenta de un espacio intermedio singular, permite asumir una postura creativa frente a zonas o registros heterogéneos.

El rizoma de D&G resuena en el concepto de transposición que nos presenta Braidotti. En *Mil Mesetas* los autores nos dicen que “un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, intermezzo.” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 29). Así, el rizoma propiamente se localiza, se efectúa en el medio de las cosas, entre los elementos que comunica. Es en el medio que se muestra la potencia rizomática de conexión de los heterogéneos: “entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 29). Ahora bien, el devenir, en tanto encarna la potencia rizomática, tiene que ver con una “alianza” que produce zonas de indiscernibilidad, “comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 245). En este sentido, podríamos pensar que Braidotti se inspira en esta intención de fijarse en los espacios intermedios, en las zonas de indiscernibilidad que se producen entre dos registros distintos y que dan cuenta de aspectos de ambos lados. La

transposición es un intento de agenciar una comunicación entre heterogéneos pensando en la construcción de una cartografía del presente.

Las diferentes transposiciones que realiza Braidotti tienen como punto de anclaje una discusión con el liberalismo político y su forma de concebir el sujeto como agente moral. Así, pone en duda la idea de que una visión liberal, humanista y por ende unitaria y cerrada del sujeto “puede garantizar los elementos básicos de la decencia humana: acción moral y política y probidad ética” (Braidotti, 2009, pág. 28). Braidotti sugiere la construcción de una noción ética alternativa a partir de la noción de sujeto nómada, no unitario (2009, pág. 28). Queriendo ir más allá de la filosofía moral, en tanto la considera un impedimento para comprender la dinámica de la diferencia en el capitalismo avanzado, propone partir de una “ética de fuerzas y afectos” en vez de juicios morales (Braidotti, 2009, pág. 30).

Por tanto, Braidotti se enmarca en un debate con una tradición filosófica muy distinta metodológica y conceptualmente a la de su inspiración deleuzo-guattariana. Su propósito tiene que ver con trazar la comunicación, la interacción entre dos puntos de vista heterogéneos al respecto de la cuestión del sujeto. En sus palabras, quiere “proponer un tipo de interacción más equilibrada entre la filosofía moral y la ética postestructuralista defendiendo especialmente la idea de que la ética nómada sustentable sea aceptada como un participante pertinente y viable de este debate” (Braidotti, 2009, pág. 55). Su cartografía entonces comprende una preocupación ética clara, una discusión con una visión unitaria y homogénea del sujeto que, en su perspectiva, es dañina para la pregunta ética en los tiempos contemporáneos. Así, en *Transposiciones*, defiende una visión heterogénea o múltiple del sujeto y se abordan las “implicaciones de esa visión en términos de responsabilidad y acción ética y política y explora la posible creación de un sistema de valores éticos que, lejos de requerir una visión fija y unificada del sujeto, se base en una visión no unitaria, nómada y rizomática” (Braidotti, 2009, pág. 20).

La manera en que Braidotti aborda la diferencia entre una tradición posestructuralista y una tradición liberal da cuenta de que quiere producir un enfoque y un tratamiento propio del problema. No se trata de una adaptación limpia de los conceptos de D&G ni tampoco de la

aceptación de la perspectiva liberal. Esto la acerca a la cartografía que D&G defienden como un principio importante del rizoma, pues su modo de hacer filosofía implica que “lo que está en juego es la creatividad y no la verdad. Es la búsqueda humilde, paciente, concreta y pragmática de lo singular en toda su complejidad y su diversidad” (Braidotti, 2009, pág. 39). La intención de dar con la singularidad de los tiempos del capitalismo avanzado es lo que hace que Braidotti transite entre autores liberales y posestructuralistas buscando dar con un nuevo mapeo del panorama. En este sentido, la posición de Braidotti es pragmática en tanto parte de la necesidad de “esquemas de pensamiento y representaciones que nos permitan explicar con términos capacitantes y positivos los cambios y transformaciones con que hoy tenemos que lidiar” (Braidotti, 2009, pág. 53). Su pragmatismo, sus transposiciones, tienen un espíritu rizomático que tiende a comunicar y relacionar registros y estratos distintos.

La nueva cartografía que Braidotti nos propone implica la noción de “interseccionalidad”. Esta tiene que ver con un “enfoque metodológico que define la diferencia como un haz de ejes simultáneos pero distintos de subjetivación” (Braidotti, 2009, pág. 94). La interseccionalidad permite abrir el sujeto como unidad y mostrar la heterogeneidad que lo compone. Con las categorías de interseccionalidad lo que se busca es que se fije la atención en los procesos, movimientos y trayectorias de esos ejes de subjetivación y no tanto en las identidades particulares que producen; “los flujos importan más que las raíces firmes” (Braidotti, 2009, pág. 94). De esta manera, la interseccionalidad permite dar con una cartografía que, de una forma analítica, nos da la posibilidad de diseccionar el sujeto y ver las diferentes líneas, territorios y ejes de dominación que lo constituyen y conforman una consistencia no unitaria. La idea es reemplazar la forma de ver el sujeto como una unidad homogénea y partir de variables sociológicas como género, clase, raza, etnia, entre otras, para dar cuenta de su multiplicidad interna (Braidotti, 2009, pág. 104).

### III

## Braidotti: la subjetividad nómada

Luego de haber revisado la forma en que Braidotti lee las dinámicas del capitalismo avanzado, el tratamiento que éste le da a la diferencia para su propio fortalecimiento y de ver cómo de allí se desprende la necesidad de nuevas cartografías que den cuenta de los ejes de poder que constituyen a los sujetos, podemos entonces revisar la propuesta de *subjetividad nómada* o *nómade*<sup>3</sup>. Esta cartografía de la subjetividad contemporánea es elaborada a través de varias de sus obras. Veremos en esta sección cómo Braidotti despliega su propuesta cartográfica y cómo les da una continuidad o un alcance particular a las herramientas que D&G nos han presentado.

### 3.1 Ética de la localización

Braidotti construye la subjetividad nómada anclada a lo que sería una ética de la localización, en donde se parte de la conciencia de la posición estructural en la que el sujeto se encuentra para derivar de allí una actitud ética. Como nos dice en *Metamorfosis*, se trata de una forma de autocrítica “donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí” que afirma la relacionalidad (Braidotti, 2002, pág. 27). De la localización propia, a partir de esa reflexividad, Braidotti deriva un sentido de *responsabilidad* para con la posición que se ocupa. Esa responsabilidad que adquiere el sujeto nómada da cuenta de “la tasa de cambio, de transformación o de deconstrucción alternativa del poder que una o uno habita” (Braidotti, 2002, pág. 27).

La reflexividad con respecto a la localización como un elemento constitutivo de la ética del sujeto nómada implica una conciencia de lo que los actos propios generan en el horizonte de las relaciones en que se está inmerso. Nos dice Braidotti que “en virtud de estar

---

<sup>3</sup> En *Sujetos Nómades* se incorpora la *e* como marca de que la propuesta está fuertemente vinculada a una discusión en torno a la diferencia sexual. No obstante, en las ediciones en castellano de sus textos posteriores no aparece este uso y se reemplaza por *sujetos nómadas*.

interconectados con otros actores humanos y no humanos, compartimos la responsabilidad incluso por daños que no hemos provocado” (Braidotti, 2009, pág. 208). La ética de la localización implica cierta radicalidad al afirmar la multiplicidad de relaciones rizomáticas hasta el punto de producir responsabilidad ante eventos del afuera que no parecen haber sido causados por el sujeto entendido desde una perspectiva unitaria o cerrada. La responsabilidad que motiva a actuar a partir del lugar que se ocupa en una interrelación múltiple con la Alteridad hace que de alguna manera siempre se lleve consigo esa posición de origen; “el nomadismo consiste, no tanto en carecer de hogar, como en ser capaz de recrear el propio hogar en cualquier parte” (Braidotti, 2000, pág. 49).

Braidotti, en *Sujetos Nómades*, habla de la necesidad de una ética que se mantenga en medio de “los muchos cambios de idiomas y de localizaciones culturales” y que la hiciera “auténtica ante sí misma” (Braidotti, 2000, pág. 47). Ahora bien, en *Transposiciones*, la autora vuelve a tocar este asunto de la autenticidad o fidelidad con el *sí mismo*. Nos dice que no se trata de

un apego psicológico o sentimental a una <identidad> personal [...]. Se trata más bien de la fidelidad de conjuntos mutuos de interdependencia e interconexiones, es decir, conjuntos de relaciones y encuentros. [...] la fidelidad que importa a la ética nómada coincide con la conciencia de la propia condición de interacción con los demás, es decir, la capacidad que uno tiene de afectar a otros y de ser afectado por otros (Braidotti, 2009, pág. 217).

En este sentido, la fidelidad o autenticidad con el *sí mismo* tiene que ver con la reflexividad respecto del lugar que se ocupa. Se es fiel a sí mismo cuando no se olvidan los ejes de dominación en que se está inscrito y la manera en que éstos constituyen la consistencia difusa del sujeto. Reconocer esa localización y actuar desde la responsabilidad que implica la interconexión de los actos individuales es mantenerse en una coherencia y fidelidad con lo que conforma y constituye al sujeto mismo.

La filosofía de Spinoza es clave en la ética del sujeto nómada. Nos dice Braidotti que “para una ética de la sustentabilidad, la expresión de afectos positivos logra que el sujeto dure o persista: es como una fuente de energía recargable a largo plazo situada en el núcleo afectivo de la subjetividad” (Braidotti, 2009, pág. 206). La noción de que el sujeto *dura* o *persiste* se

relaciona con el *conatus* spinozista. Braidotti explica que “otra palabra para referirse al conatus de Spinoza sería autopreservación, no en el sentido individualista liberal del término sino, antes bien, como la realización de la propia esencia, es decir, de la pulsión ontológica del devenir” (Braidotti, 2009, pág. 223). Todo lo que existe posee un conatus o una pulsión de autoconservación que se afirma en cada acto de su existencia. Partiendo de un enfoque de los afectos, la autopreservación tiene que ver con la producción de afectos positivos, que aumenten las capacidades y el bienestar tanto del sí mismo como de los demás: “en la perspectiva del conatus, el daño que uno hace a los otros se refleja inmediatamente en el daño que uno se hace a sí mismo en cuanto a pérdida de *potentia*, de positividad, de conciencia de sí mismo y de libertad interior” (Braidotti, 2009, pág. 219).

Esta forma de concebir la ética, alimentada de un enfoque spinozista, se distancia de una comprensión moralista y se concentra “en los poderes del sujeto para actuar y expresar su esencia dinámica y positiva” (Braidotti, 2009, pág. 225). La autopreservación de la que habla Braidotti en esta ética es una que “supone la disolución del sí mismo” (Braidotti, 2009, pág. 225) en favor de los intereses y el bienestar comunes. De esta forma, no estaríamos pensando en un *individuo* en el sentido de un ente aislado, autónomo, unitario, sino que asumiríamos “un sentido estructural de interconexión de sí mismo singular y el ambiente o la totalidad en la cual está integrado y corporizado” (Braidotti, 2009, pág. 222).

La ética de la localización con la cual Braidotti alimenta su noción de subjetividad nómada parte de una reflexividad articulada con la afirmación de los afectos como núcleo del actuar ético: “ser una entidad afectiva significa, esencialmente, estar conectado con todo lo que vive y, por lo tanto, estar inmerso en los afectos, las emociones y las pasiones” (Braidotti, 2009, pág. 228). Así, la afectividad del sujeto abre la puerta a una forma de empatía que va más allá de lo que es *similar a sí* y lo abre a conexiones que trascienden una noción de subjetividad unitaria o cerrada. La ética, nos dice Braidotti, “significa comprender que compartimos una naturaleza común con otros y, al mismo tiempo, conservar la preocupación por los individuos que nos rodean y, por eso mismo, ser capaces de trascender nuestro interés personal preocupándonos por nuestros semejantes” (Braidotti, 2009, pág. 228).

### 3.2 Diferencia sexual

La cartografía que la autora está construyendo es en sí misma localizada, situada, y comprende un reconocimiento de ello. La subjetividad nómada –o nómade– parte de la condición de mujer de la misma Braidotti. Las cuestiones que desarrolla en *Sujetos Nómades* se enfocan en recalcar la forma en que esa noción del sujeto se enmarca en la discusión feminista y en una perspectiva de la diferencia sexual. Su trabajo en este texto tiene que ver con buscar “salidas alternativas a la visión *falocéntrica* del sujeto [...]. Todo esto implica un movimiento que vaya más allá de las imposiciones conceptuales, dualistas y los hábitos perversamente monológicos del falocentrismo” (Braidotti, 2000, pág. 26). Braidotti se ocupa entonces de romper con una concepción *falocéntrica* o *masculina* del sujeto. Esa *masculinidad* estaría relacionada con la unidad del sujeto, su individualidad, su autonomía, su aparente neutralidad y, en general, con la forma de concebir la subjetividad que acompaña al liberalismo político con el que Braidotti discute.

Braidotti nos propone una concepción de sujeto que, en lugar de caer en los caracteres relacionados con una masculinidad, nos lleva a lo que sería una feminidad. Los *sujetos femeninos* en que Braidotti está pensando son “seres corpóreos y, consecuentemente sexuados” (Braidotti, 2002, pág. 38). Aquí, lo *femenino* “parte de una reevaluación de las raíces corporales de la subjetividad rechazando toda comprensión de la encarnación humana universal, neutral y, por lo tanto, desprovista de género” (Braidotti, 2002, pág. 38). Ahora bien, Braidotti se impulsa en autoras como Irigaray para desarrollar ese énfasis en lo material y corporal en la definición de una subjetividad femenina entendida como subjetividad nómade. Nos explica que el punto de partida en la materia remite a lo particular del sujeto femenino: “la materia, como lugar de origen primario y constitutivo del sujeto, también es la instancia que expresa la especificidad del sujeto femenino y, en este sentido, necesita ser pensada de modo cuidadoso y sistemático” (Braidotti, 2002, pág. 39). De esta forma, nos dice Braidotti, se “desplaza el acento y nos recuerda que lo material/materno es la instancia que expresa la especificidad de la sexualidad femenina, el sentido de una humanidad femenina y, también, de su divinidad” (Braidotti, 2002, pág. 39). Esa maternidad-materialidad sería la marca femenina de la subjetividad, el primer elemento para construir

una noción de subjetividad *no* falocéntrica o masculinizada. El énfasis en la corporalidad implica, además, una preocupación por la experiencia vital de cada individuo dejando de lado cualquier intento de universalización o generalización, reafirmando la ética de la localización.

En tanto la propuesta de subjetividades o sujetos nómades de Braidotti está desde el principio fuertemente articulada a las luchas feministas remite a la cuestión de proponer nuevas formas de representación de lo femenino. Braidotti se inscribe, junto con otras autoras, en la tarea de “subvertir las perspectivas y representaciones convencionales de la subjetividad humana y especialmente de la femenina” (Braidotti, 2000, pág. 28). Así, en tanto desde el feminismo hay un llamado a que las mujeres produzcan sus propias representaciones afirmativas de sí mismas, la noción de sujeto nómade vendría a ser una de esas representaciones afirmativas. En ese sentido, hay en el concepto de *subjetividad nómade* un compromiso político con la autoafirmación de la identidad de las mujeres a partir de una noción abierta, no unitaria del sujeto: “uno habla como mujer con el propósito de dar mayor fuerza a las mujeres, de activar cambios sociosimbólicos en su condición: esta es una posición radicalmente antiesencialista.” (Braidotti, 2000, pág. 30).

En *Metamorfosis* Braidotti nos habla sobre ese compromiso político que va de la mano con la construcción de la subjetividad nómade: “el gesto político consiste, primero, en situarse al filo de las contradicciones que son constitutivas de la posición social y simbólica de las mujeres y segundo, en activarlas hacia la desestabilización del sistema simbólico y, más especialmente, de las relaciones de poder asimétricas que las sostienen” (Braidotti, 2002, pág. 45). De esta manera, la idea es partir de las contradicciones que produce en los sujetos femeninos el mismo falocentrismo o estructura masculina de la subjetividad y, desde ellas, desestabilizar dicha estructura. De ahí la importancia para Braidotti del papel de la diferencia sexual como una diferencia constitutiva de la subjetividad, pues quiere partir de las contradicciones que se generan allí para desestabilizar toda la estructura.

Braidotti se ancla a autoras como Irigaray en la búsqueda de una “visión alternativa de la subjetividad y la sexualidad de las mujeres” en tanto éstas han sido históricamente

subordinadas al lugar de lo irrepresentable (Braidotti, 2002, pág. 42). La tarea es entonces “crear, legitimar y representar una subjetividad femenina internamente diferenciada y descentralizada sin caer en el relativismo ni en la fragmentación” (Braidotti, 2002, págs. 42-43). De esta forma, la subjetividad nómada se inscribe en esa tarea de producir una representación desde la cual las mujeres puedan afirmarse y definirse a sí mismas como sujetos. La intención de Braidotti tiene que ver con que la categoría nómada que construya sea lo suficientemente abierta para permitir la entrada de la multiplicidad de mujeres reales; su perspectiva “descansa sobre la composición de numerosas diferencias entre, en medio y dentro de las mujeres. [...] las ‘diferencias entre las mujeres’ son constitutivas de la categoría de la diferencia sexual, y no exteriores ni antitéticas de la misma.” (Braidotti, 2002, pág. 43). Así, vemos que la figuración de subjetividades nómades debería poder abarcar las diferentes formas de ser mujer alejándose claramente de una definición esencialista. Podemos pensar con esto que el método de interseccionalidad permitiría entender cómo la diferencia sexual se relaciona con otros ejes de subjetivación y cómo singularizan al sujeto pensándolo como una multiplicidad de dichos ejes.

El nomadismo implica un movimiento en el cual la identidad del sujeto se disuelve en una multiplicidad de líneas, territorios, relaciones de poder. Este movimiento deconstructivo reafirma un compromiso político al entenderse desde una ética de la localización. Nos dice Braidotti en *Metamorfosis* que el enfoque de la localización permite dar cuenta de “la diversidad existente entre las mujeres en el seno de la categoría de *diferencia sexual*, entendida como el opuesto binario del sujeto falocéntrico” (Braidotti, 2002, pág. 26). Esto sugiere que quizás la ética de la localización que ya revisamos, así como la propuesta de subjetividades nómadas, tienen un énfasis en la cuestión de la diferencia sexual. Para Braidotti se trata de una diferencia fundamental, primaria en la constitución del sujeto y, en tanto es así, considera que su propuesta se puede ver como conocimiento feminista pues es “un proceso interactivo que hace aflorar aspectos de nuestra existencia, especialmente de nuestra propia implicación con el poder, que no habíamos percibido anteriormente” (Braidotti, 2002, pág. 27).

Cuando revisamos la noción de devenir en Deleuze-Guattari pudimos ver cómo el devenir-mujer para estos autores tiene un papel especial en la desterritorialización y disolución de la subjetividad. Braidotti, al abordar esta cuestión, entra en diversos conflictos con D&G. El principal de esos conflictos tiene que ver precisamente con la noción de devenir-mujer. Como ya vimos, el devenir-mujer es el primer paso en una progresión de devenires que apunta a un devenir-imperceptible, a un punto en donde la subjetividad es reemplazada por la haecceidad como forma de individuación. Vimos que los autores sugieren que el devenir-mujer tiene su privilegio en esa progresión debido al lugar de la mujer con respecto al macho-patrón en términos históricos-estructurales. No obstante, Braidotti encuentra una incongruencia en la concepción del devenir-mujer y en la progresión de devenires que proponen D&G: “por un lado, el devenir minoría/nómada/molecular/mujer se postula como la figuración general para representar una nueva subjetividad filosófica. No obstante, por otro lado, no todas las formas que toma el proceso de devenir son equivalentes” (Braidotti, 2000, pág. 135). Dicho de otra manera, para Braidotti, D&G postulan el devenir en tanto generalidad como una manera de representar un nuevo tipo de subjetividad, pero, al mismo tiempo el devenir-mujer “no es simplemente otra forma de minoría, sino que, antes bien, es la clave, la condición previa y el necesario punto de partida para todo el proceso de devenir. [...] es como si todos los devenires fueran iguales, pero algunos más iguales que otros” (Braidotti, 2000, págs. 135-136). La incongruencia que Braidotti encuentra en la concepción del devenir-mujer en D&G parte de considerar que los diferentes estadios en la progresión de devenires son equivalentes. Sin embargo, como vimos, D&G son claros en mostrar que se trata de devenires diferenciados entre sí y que implican diferentes momentos con respecto a la disolución de la subjetividad en una haecceidad o en un devenir-imperceptible. De esa manera, no hay una incongruencia en tanto realmente cada devenir es singular e implica la producción de una molecularidad particular, con una intensidad distinta cada una.

La inconformidad de Braidotti con la forma en que D&G desarrollan sus conceptos tiene que ver con que, según su punto de vista, los autores parten de una equivalencia de los sexos en tanto ambos simplemente deben diluir su identidad. Según Braidotti, para los autores ambos sexos tienen un mismo recorrido que realizar suponiendo que ambos tienen la misma posibilidad histórica de afirmarse a sí mismos como sujetos; para la autora, es como si ambos

tuvieran “los mismos itinerarios psíquicos, conceptuales y deconstructivos” (Braidotti, 2002, pág. 106). No obstante, D&G no parecen considerar que hombres y mujeres deban tener estos mismos itinerarios. Como podemos leer en *Mil Mesetas*: “hay un devenir-mujer, un devenir-niño, que no se parecen a la mujer o al niño como entidades molares bien distintas (aunque la mujer o el niño puedan tener posiciones privilegiadas posibles, pero sólo posibles, en función de tales devenires)” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 277). La mujer entonces tiene una posición privilegiada –posible– frente al devenir-mujer. No es una posición privilegiada necesaria en tanto se requiere que ella se haga consciente de su posición de minoría, pero sólo la mujer puede inaugurar el devenir-mujer; sólo a partir de la apropiación de su posición subordinada y de la producción de unas moléculas de feminidad particulares es que se puede dar algo como un devenir-mujer que el hombre posteriormente puede agenciar, con mayor dificultad probablemente, para diluir la estructura de la subjetividad falocéntrica: “la mujer como entidad molar tiene que devenir-mujer, para que el hombre también lo devenga o pueda devenirlo” (Deleuze & Guattari, 2015, pág. 277).

Curiosamente, en *Transposiciones*, Braidotti asume una postura más conciliadora, menos reactiva contra la perspectiva deleuzo-guattariana. Allí parece estar de acuerdo en que las mujeres deben asumir el devenir-mujer como un primer momento en la desterritorialización de su identidad o transformación de su subjetividad: “hasta las mujeres tienen que devenir mujer en el sentido de desprenderse del significante fálico. Lo que representa el proceso de devenir es este cambio cualitativo de perspectiva” (Braidotti, 2009, pág. 187). Con el propósito de acercar a D&G a la misma Braidotti, podríamos conciliar que, en coherencia con la postura que se refleja en *Transposiciones* –texto posterior a *Sujetos Nómades*–, no es que D&G conciban todos los devenires como equivalentes. Más bien habría que recalcar la necesidad de pensar el devenir-mujer de una manera especial y de conceder a las mujeres un lugar privilegiado con respecto a ese devenir en razón a la carga estructural que las ha constituido. Si no queda claro esto luego de revisar los conceptos de D&G, en la propuesta de Braidotti adquiere un énfasis.

Es claro que Braidotti construye la noción de subjetividad nómada femenina y feminista desde un compromiso con la producción de una noción de subjetividad desde la cual las

mujeres pudieran afirmarse como tales, proponiendo un contenido de lo femenino en tanto históricamente han sido obligadas a habitar el lugar de lo irrepresentable. En otras palabras, la subjetividad nómada nace para dar respuesta a la necesidad de las mujeres de representarse a sí mismas, de autoidentificarse. La disolución del sujeto que proponen D&G, desde la perspectiva de Braidotti, no es adecuada para las mujeres porque “para anunciar la muerte del sujeto, primero se debe haber ganado el derecho a hablar como tal” (Braidotti, 2002, pág. 107). La autora retoma una cita que ya revisamos de D&G en donde hablan de la importancia de la política molecular en las luchas de las mujeres, y nos dice que

Deleuze acusa cierta falta de rigurosidad a la hora de llevar a cabo una reflexión detallada sobre el problema del ‘devenir-mujer’ y se comporta de un modo más bien contradictorio. Se trata de la posición del ‘sí, pero...’, del ‘entiendo lo que quieres decir, pero...’, que constituye un modelo de negación, es decir, un desentendimiento deliberado que expresa una indecisión sistemática y estructural (Braidotti, 2002, págs. 107-108).

Braidotti ve esta cita de D&G como un gesto que afirma la posición masculina de los autores, la incompreensión de la que parte un hombre con respecto a la posición femenina subordinada. Así, para ella D&G no están de acuerdo con que las mujeres impulsen políticas de representación y de autoidentificación, sino que priorizan una política del devenir en donde, como ya vimos, ella ve una neutralización de la diferencia sexual. Sin embargo, como notamos al revisar la cita en la primera sección de este texto, D&G parecen estar afirmando más bien la importancia de que la lucha sea tanto en el frente de una macropolítica, esto es la política de la representación, de la identidad, de la autoafirmación como sujeto, así como en el frente de una micropolítica, esto es, la política de los devenires moleculares, la producción de las máquinas deseantes, la desestabilización de las codificaciones al interior del sujeto. Los autores son claros al afirmar que una política de la representación es vital, pero que, al mismo tiempo, es vital también el agenciamiento de una micropolítica, de una política rizomática del deseo y su manifestación molecular.

Veamos este asunto por otro lado. Braidotti quiere construir una noción de identidad desde la cual las mujeres y los sujetos feministas en general puedan autoafirmarse y determinarse a sí mismos como sujetos. Nos ha dicho que la noción de subjetividad que está construyendo

debe ser lo suficientemente abierta para poder llevar en sí la multiplicidad de sujetos femeninos que existen. Es decir, la idea no es construir una noción de sujeto femenino o de subjetividad de las mujeres que sea cerrada, totalizante y fija, sino todo lo contrario

'Ella' ya no coincide con el reflejo impotente de un sujeto dominante que esculpe su masculinidad con arreglo a un modelo universal. De hecho, es posible que ella ya no sea ella, sino el sujeto de otra historia bastante distinta: un sujeto en construcción, mutante, lo otro de lo Otro, un sujeto encarnado posmujer transmutado a una morfología femenina que ha experimentado una metamorfosis esencial (Braidotti, 2002, pág. 26).

Lo que Braidotti está intentando hacer no es simplemente construir una figuración que permita a los sujetos femeninos adquirir una representación. Está buscando dar con una figuración tal que sea abierta, que implique ya una deconstrucción de la subjetividad. En cierto sentido, la subjetividad nómada de Braidotti realiza un movimiento doble: proponer una figuración particular del sujeto y, al mismo tiempo, incorporar a esa figuración la deconstrucción realizada a las identidades e individuaciones fijas, estables, centralizadas. Así, se haría mucho más pertinente una interpretación de la cita de D&G en donde se procura potenciar la creatividad desde ambos frentes: el de la representación y el de la producción inconsciente y molecular.

Bethany Morris, en su artículo "Loud Ladies: Deterritorialising Femininity Through Becoming-Animal", muestra que, a partir de la identificación estratégica que propone Braidotti –en tanto espera dar con un tipo de subjetividad desde el cual las mujeres puedan autodefinirse y nombrarse a sí mismas– se hace pertinente una noción como el devenir-animal para evitar la captura posible por parte de la máquina capitalista:

Braidotti seems to be advocating strategic rather than essential identification, yet this need to identify could also be seen as part of the problem, as woman tend to get 'caught' in these molar constructions and thus become constricted by the very constructed paradigms that they need to assert themselves. This is why becoming-animal is crucial, especially in light of how easily these nominations ('feminism; 'woman') can be appropriated. Braidotti's nomadism, coupled with Deleuze and Guattari's becoming-animal provides insight to the kinds of strategies we must employ to move feminism forward. [Braidotti parece estar defendiendo una

identificación estratégica más que esencial, aun así, esta necesidad de identidad puede ser vista como parte del problema, en tanto las mujeres tienden a ser ‘capturadas’ en estas construcciones morales y así son constreñidas por los mismos paradigmas construidos que necesitan para afirmarse a sí mismas. Es por esto que el devenir animal es crucial, especialmente a la luz de cuán fácil estas nominaciones (‘feminista’; ‘mujer’) pueden ser capturadas. El nomadismo de Braidotti emparejado con el devenir animal de Deleuze y Guattari provee una idea de los tipos de estrategias que debemos emplear para hacer avanzar el feminismo] (Morris, 2018, pág. 512).

De esta forma, vemos cómo Morris considera importante aclarar que la propuesta de Braidotti no constituye una identificación esencialista y, por lo tanto, necesita de una noción que permita desterritorializar en sí misma a la categoría de *mujer* a partir de la cual la subjetividad nómada de Braidotti se constituye. Su idea es que el devenir-animal, en tanto produce conexiones con lo no-humano, abre la identificación de lo femenino a la multiplicidad y evita la captura posible por parte de las lógicas capitalistas del lucro y el beneficio económico que la misma Braidotti describe. Con esto podríamos pensar que, de nuevo, el énfasis de D&G en una micropolítica de los afectos y los devenires, sin dejar de lado una macropolítica de la identificación y representación, merece ser tomado en cuenta en tanto alimenta la construcción de una subjetividad nómada.

Pudimos ver en la primera sección que D&G apuntan a una disolución del sujeto que implica la producción de *n sexos*, es decir, la eventual deconstrucción de la identidad sexual dual en una multiplicidad. Braidotti interpreta esto en *Sujetos Nómades* como una suerte de neutralización: “no me convence en absoluto este reclamo de la disolución o descomposición de las identidades sexuadas mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque creo que este camino ha sido peligroso para las mujeres” (Braidotti, 2000, pág. 138). No obstante, considerando el énfasis de D&G en las máquinas deseantes, en *recuperar* el cuerpo que nos ha sido arrebatado, en usar el cuerpo para la experimentación de intensidades que vienen del exterior, creo que su intención está dirigida a potenciar la capacidad intensiva de los cuerpos. Es ese el sentido de la noción de los *n sexos*, no neutralizar todas las manifestaciones deseantes en una homogeneidad sino abrir paso a la heterogeneidad, a la producción nómada del deseo sin que sea codificada bajo el esquema dual de la diferencia sexual.

La manera en que María José Binetti lee la propuesta de D&G está de acuerdo con que a lo que se apunta es a un agenciamiento rizomático de la sexualidad, no una neutralización de la diferencia sexual, y de hecho la hace consistente con la perspectiva de Braidotti:

Entendido fuera de todo dualismo, el devenir-mujer eleva la diferencia sexual a diferencia ontológica radical, habilitante de una multiplicidad de sexualidades y géneros que, liberadas de todo dualismo, abren juego a lo plural, lo rizomático, lo molecular e infinito. Dicho de otro modo, se trata aquí de lo que Rosi Braidotti interpreta como “la teoría nomádica” de la diferencia sexual, o mejor, como el nomadismo de las sexualidades, que lejos de eliminar la diferencia femenina, resignifica su consistencia y alcance (Binetti, 2018, págs. 285-286).

El devenir-mujer de D&G, y la disolución de la subjetividad que desencadena, no parecen caer en una neutralización que da paso a la homogeneización de las manifestaciones sexuales y deseantes, sino que apuntan a la disolución de la diferencia dual en pro de una diferenciación múltiple de pura heterogeneidad.

De cualquier forma, teniendo en cuenta la cuestión de la autoafirmación de las mujeres, su condición histórica de irrepresentables es comprensible que Braidotti interprete la disolución de las dicotomías de género como un camino peligroso para las mujeres. Sin embargo, la autora nos da algunos indicios de que, en el horizonte, quizás como un punto utópico o un estado *por venir*, hay una disolución, una deconstrucción en la subjetividad a la que se apunta. Esa deconstrucción por venir estaría inscrita en la misma definición nómada del sujeto, en su abrirse en una multiplicidad de líneas y territorios. En *Sujetos Nómades* (2000), Braidotti caracteriza el nomadismo como una “progresión vertiginosa hacia la deconstrucción de la identidad; molecularización del yo” (Braidotti, 2000, pág. 48). Es decir, el nomadismo tendría que ver con un *tránsito a*, un encaminarse a esa deconstrucción de la identidad. Se comienza por abrir la aparente unidad que es el sujeto y quizás se aspira llegar a un punto donde la noción de identidad sea irrelevante. En *Transposiciones* (2009), Braidotti nos dice al respecto de la tensión entre la afirmación de una identidad femenina feminista y la disolución deconstruktiva de las identidades: “...no entiendo por qué las apropiaciones feministas de la especificidad femenina, como un momento dentro de un proceso, se deben considerar en oposición a los devenires nómadas” (Braidotti, 2009, pág. 198). Esto nos

permite pensar que en ese lapso Braidotti reafirma un pragmatismo en el sentido de responder a las cuestiones urgentes de reivindicación de lo femenino, de autoafirmación de las mujeres, dándoles especial énfasis y atención. Sin embargo, como heredera del legado posestructuralista y deleuzo-guattariano, es consciente de que en el horizonte está una individuación que no pase por el sujeto y, por ende, disuelva las oposiciones masculino/femenino en la perspectiva de la haecceidad.

Ahora bien, en algunos elementos que Braidotti afirma tomar de la filosofía de Irigaray podemos notar una cercanía con esta intención deleuzo-guattariana de abrir la posibilidad experimental de los sujetos desde la diferencia sexual. Para la autora, “Irigaray llega a definir la sexualidad femenina como ‘no una’, es decir, múltiple, compleja y excéntrica con respecto a la genitalidad física” (Braidotti, 2002, pág. 40). Además, menciona que “subraya la necesidad de un espacio de experimentación por parte de las mujeres de sus deseos y de su morfología sexual específica. Los hombres son llamados a hacer lo mismo, esto es, a reclamar una sexualidad no fálica y a resignificar sus deseos” (Braidotti, 2002, pág. 45). Es decir, en últimas se trata de poner en práctica una experimentación que termine por abrir las posibilidades al interior de cada sexo.

El horizonte es la apertura de una sexualidad más allá de la genitalidad, de los roles y maneras de agenciar el deseo que son impuestos por la estructura dual de la diferencia sexual. Esto es lo mismo a lo que D&G parecen apuntar con la idea de los *n sexos*. Todo esto iría en favor de potenciar las máquinas deseantes, de producir inconsciente, de llevar las posibilidades del cuerpo y del sujeto encarnado más allá de los límites impuestos por las codificaciones y estructuras jerárquicas y despóticas. Braidotti afirma darle una importancia equivalente a la reafirmación de las posibilidades del deseo: “la consciencia feminista reúne lo que ha sido desconectado bajo el patriarcado y, por lo tanto, el saber y el placer, o el saber como placer, devienen uno. ‘Comprendí que el deseo, incluso el deseo sin realizar, puede hacerte sentir muy poderosa...’” (2002, pág. 48). En *Transposiciones*, nos explica que la pregunta al respecto del sujeto y la diferencia sexual ya no debería ser “¿cómo se diferencian los sexos?” sino más bien “¿cómo las diferentes modalidades de la diferenciación sexual se deben a la especificidad de los diferentes cuerpos?” (Braidotti, 2009, pág. 258). Al hacer énfasis en los

cuerpos y en los afectos y potencias productivas de los mismos, la perspectiva de Braidotti sería reconciliable con la idea de los n-sexos en un horizonte de deconstrucción de la subjetividad y luego de haber respondido a la necesidad de autoafirmación y autodefinition de los sujetos femeninos.

### **3.3 Ética nómada – Zoé y la potencia de la Vida**

La propuesta de Braidotti comenzó por trazar un diagnóstico del capitalismo tardío buscando mostrar cómo éste implica la captura de los flujos que parecen tener un potencial desterritorializante o parecen escaparse a la codificación. Para que esto sea efectivo la máquina capitalista se apropia de los cuerpos de los “otros” –las mujeres, los aborígenes, los niños–. Braidotti encuentra que, en el fondo de la lógica de dominación en la que han sido atrapados los cuerpos femeninos, hay una cercanía con la manera en que son tratados los cuerpos de los animales; así, aparece un “ecofeminismo” que daría cuenta de la “interconexión estructural entre la dominación de las mujeres y los aborígenes y la dominación de la naturaleza” (Braidotti, 2009, pág. 160). Hay entonces una matriz común de dominación, relacionada con el falocentrismo y una concepción masculinizada de la subjetividad, que da cuenta de la posición estructural subordinada impuesta a los cuerpos femeninos, pero también a los cuerpos “naturales” o animales. Nos dice Braidotti que ella encuentra tres aspectos desde los cuales esta dominación tiene lugar en los tiempos globalizados y capitalistas:

en primer lugar, en sus valores comerciales como objetos de intercambio con el único propósito del lucro; en segundo lugar, respecto a la ingeniería genética y la circulación de la materia celular y de otro tipo entre las diferentes especies y, por último, en los tímidos intentos por incluir a los animales en la lógica de los derechos <humanos> (Braidotti, 2009, pág. 151).

La forma en que las dinámicas capitalistas han capturado los cuerpos femeninos y animales son cercanas en tanto han sido atravesados por el capital y por la intervención de las biotecnologías, que desarticulan los cuerpos y los convierten en elementos analizables e intercambiables.

Ahora bien, Braidotti menciona el intento de constituir los derechos de los animales como una forma de captura por parte del falocentrismo y del sistema capitalista. Para ella, el enfoque de los derechos de los animales termina por confirmar “la distinción binaria humano/animal, pues extiende una categoría -la humana- para que cubra la otra.” (Braidotti, 2009, pág. 154). La inclusión de los animales en el esquema de derechos que los seres humanos han construido para sí mismos terminaría por imponerles una forma de orden y sentido que daría cuenta de los intereses y características básicas de la humanidad. Así, también se “niega directamente la especificidad de los animales” (Braidotti, 2009, pág. 154). Se hace importante entender la manera en que lo humano y lo no-humano (o lo animal) se relacionan y constituyen mutuamente. Así, Braidotti denuncia un espíritu liberal en esa forma de pensar al animal como un sujeto de derechos. Teniendo en mente esta cuestión de que un enfoque que busque concederle derechos a los animales no dejaría de afirmar una posición de sujeto falocéntrica, antropocentrista y cerrada, la autora nos dice que su nomadismo implica una crítica del antropocentrismo: “el nomadismo filosófico se opone a la arrogancia del antropocentrismo y propone una alianza con la fuerza productiva de *zoé* o la vida en sus aspectos inhumanos” (Braidotti, 2009, pág. 141). Se trataría entonces de una suerte de *alianza* con todas esas formas de vida que no caben en lo humano y afirman su singularidad. Sería un intento por abrir la preocupación ética a todo lo que encarna esa potencia vital o *zoé*.

El concepto de *zoé*, para Braidotti, tiene que ver con “el poder afirmativo de la vida, [...] un vector de transformación, un portador o un mensajero que produce transformaciones en profundidad. Como tal, activa un conjunto de interacciones sociales y simbólicas que inscriben el vínculo humano/animal también conocido como el igualitarismo centrado en la vida, en el corazón de nuestras preocupaciones” (Braidotti, 2009, pág. 156). *Zoé* hace referencia a esa potencia vital que define como tal la vida misma y que atraviesa las diferentes formas humanas o animales. Es una potencia disruptiva, que va más allá de lo que la vida humana expresa. Así, “la afinidad con *zoé* es un buen punto de partida para lo que puede constituir el último acto de la crítica de las posiciones de sujeto dominantes, esto es, el retorno de la vida animal o de la tierra en toda su potencia” (Braidotti, 2009, pág. 141). La introducción de la noción de *zoé* hace que la desterritorialización de la subjetividad vaya más

lejos, pues implica la interrelación con la alteridad radical de ese *otro-animal* o ese *otro-natural*.

El enfoque de Braidotti tiene que ver con comenzar por afirmar la “primacía de la vida como producción, o de zoé como poder generador” (Braidotti, 2009, pág. 157). En su ética, zoé adquiere un papel central y se vuelve incluso el sujeto de dicha ética (Braidotti, 2009, págs. 66, 157). Luego, entonces, Braidotti destaca “la fuerza de zoé a través de la diferencia sexual o la <materia> que se produce en lo femenino materno/material como camino virtual del devenir que conduce hacia fuera, más allá de lo humano” (Braidotti, 2009, pág. 159). De esta forma, la fuerza vital de zoé, y la afirmación de lo material, de lo corporal, que conlleva -en tanto lo que une al humano y al animal son las “bases materialistas territoriales de donde proceden” (Braidotti, 2009, pág. 159), terminan por abrir la desterritorialización de la subjetividad más allá de la similitud entre humanos.

Para Braidotti, lo que se deriva de esta visión nómada de la subjetividad, que implica una apertura a zoé como la potencia creativa que atraviesa todas las formas de vida, es una *ética sustentable* “o una forma integrada y corporizada de responsabilidad” (Braidotti, 2009, pág. 161). Así como derivamos la responsabilidad de una ética de la localización, aquí también nos encontramos con una forma de responsabilidad para con la naturaleza en su infinitud. La ética sustentable permite “negociar con los poderes generadores de zoé, esa vida que está dentro de <mí> que no lleva mi nombre y ni siquiera puede ser calificada de humana” (Braidotti, 2009, pág. 174). La *negociación* con esa potencia vital se ancla en el criterio de “¿cuánto puede soportar un cuerpo en placer o en la mejora de sus potenciales, como en dolor o empobrecimiento de su potencia (o conatus)?” (Braidotti, 2009, pág. 183). De nuevo nos encontramos con un aire spinozista; la forma en que la zoé es el centro de la preocupación ética es en tanto lo que se busca es el mantenerse o el conservarse de los cuerpos –o de la Tierra como el gran cuerpo de cuerpos–. Esto implica la consciencia radical de la influencia de los actos propios en el afuera.

Braidotti invoca una expresión que muestra la potencia de esa ética sustentable que ha propuesto: “<nosotros> estamos juntos en *esto*, pero no todos somos lo mismo” (Braidotti,

2009, pág. 183). Esta idea de que *nosotros* estamos juntos en *esto*, que aparece varias veces a lo largo de *Transposiciones*, da cuenta de cómo se aspira a una suerte de comunión o de alianza entre todo lo que compone la multiplicidad de la naturaleza. Hay por eso una valoración a zoé como fuerza vital impersonal. Se trata de una ética que se basa en “la primacía de la Relación, es decir de la interdependencia” (Braidotti, 2009, pág. 182). Esta interdependencia o interrelacionalidad lleva a Braidotti a darle importancia a una noción de *cuidado* como una práctica situada -localizada- que promueve la interconectividad y el bienestar entre los diferentes. Se trata de una noción de cuidado que implica abandonar la noción de sujeto unitario e individualista (Braidotti, 2009, pág. 170).

El cuidado, para Braidotti, en el marco de este intento por abrir el sujeto a su afuera radicalmente, debería extenderse a lo inanimado: “esta capacidad de desarrollar relaciones afectuosas con <otros> inanimados, inorgánicos, funcionales, ficticios y electrónicamente interactivos revela una cantidad de características de los seres humanos que, en mi opinión, vale la pena destacar” (Braidotti, 2009, pág. 172). Hay una clara potencia rizomática en esta postura que busca ampliar el cuidado y la afectividad hacia lo inanimado y lo inorgánico, trascendiendo incluso las barreras de lo vivo. Vemos cómo esa potencia rizomática confronta la visión liberal del sujeto que, como ya mencionamos, Braidotti quiere controvertir proponiendo la subjetividad nómada. La “ética del aislamiento liberal” (Braidotti, 2009, pág. 184), como la describe Brais González Arribas, es contrarrestada con esta concepción en la cual hay un gran *nosotros* heterogéneo pero comunicante; ya no estamos aislados.

### **3.4 Tránsitos hacia la ciudadanía nómada.**

Algo que aún no he discutido tiene que ver con la clara referencia de la noción de subjetividad nómada a las comunidades nómadas. Braidotti menciona que, aunque la noción de ‘sujetos nómades’ está inspirada “en la experiencia de personas o culturas que son literalmente nómades, aquí el nomadismo en cuestión se refiere, en otros términos, al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta” (Braidotti, 2000, pág. 31). En este sentido, lo que caracteriza al estado nómada no

es el acto físico de viajar sino la subversión y transformación de convenciones socialmente establecidas, códigos que moldean y constituyen la subjetividad. Aquí hablamos del sujeto nómada no solo como una categoría que permite la disección de la subjetividad para ver qué la compone y constituye sino también como un estado experimental o activo del sujeto.

El nomadismo de Braidotti tiene que ver con una constante transformación y el deseo de provocarla. La subjetividad nómada de Braidotti puede entenderse como una especie de flujo de conexiones: “provocar un flujo de conexiones no es necesariamente un acto de apropiación” (Braidotti, 2000, pág. 32). El sujeto nómada entonces se caracterizaría no por poseer atributos fijos sino por transitar en medio del flujo de conexiones, recorrer diferentes estados. “El devenir nómada no es una repetición ni una mera imitación, sino que antes bien constituye una proximidad empática, una interconectividad intensa.” (Braidotti, 2000, pág. 32). Así, los *desplazamientos nómades* se entienden como estilos creativos de transformación en los cuales se da una conexión y proximidad con elementos del afuera. El sujeto nómada es, para Braidotti, una “metáfora performativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimientos insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar” (Braidotti, 2000, pág. 32). En *Metamorfosis* Braidotti nos dice que “el sujeto feminista del conocimiento es un sujeto intensivo y múltiple que funciona en una red de interconexiones. Además, [...] es rizomático –esto es, no unitario, no lineal, reticular– que está encarnado y, por lo tanto, plenamente artificial” (Braidotti, 2002, pág. 38). También nos dice que “en tanto que artefacto es maquínico y complejo, y está dotado de múltiples capacidades para establecer conexiones de manera impersonal” (Braidotti, 2002, pág. 38). Así, vemos que la subjetividad nómada, o el sujeto feminista nómada, se caracteriza por una interconectividad que trasciende toda estructura arborescente y que más bien sigue un devenir maquínico, produciendo una multiplicidad de conexiones impersonales. El sujeto nómada potencia una producción polívoca, maquínica, que pone en relación todo tipo de elementos y la incorpora como parte de lo que concibe como su subjetividad.

Una forma en que Braidotti nos presenta la noción de sujeto nómada es a partir del enunciado *lo que soy, es donde he estado*. Para Braidotti, el nomadismo tiene que ver con un “terreno ficcional, una reterritorialización que ha experimentado diferentes versiones de

desterritorialización para postular una teoría potente de la localización basada en la contingencia, la historia y el cambio” (Braidotti, 2000, pág. 33). El nomadismo aquí tiene que ver entonces con una suerte de trayectoria, una serie de desterritorializaciones, de pasajes de un lugar a otro, que posteriormente deviene en una reterritorialización que incorpora para sí el cambio constante de territorios y el itinerario de los lugares recorridos. La identidad del sujeto nómada “es un mapa de los lugares en los cuales él/ella ya ha estado; siempre puede reconstruirlos a posteriori como una serie de pasos de un itinerario” (Braidotti, 2000, pág. 45). Ya vimos que el mapa, en oposición al calco, lo que hace es producir nuevas relaciones, nuevos sentidos, y siempre está en construcción —implica una experimentación cada vez que se actualiza—. De esta manera, el sujeto nómada es uno que realiza cartografías, mapas de sí mismo y de los tránsitos que ha realizado.

La memoria como un proceso creativo y transformador adquiere aquí importancia. Braidotti caracteriza una *memoria nómada* como una “facultad que, en lugar de recuperar, en un orden lineal, recuerdos específicamente catalogados, funciona, en cambio, como un acto de desterritorialización que aparta al sujeto de su sentido de identidad unificada y consolidada” (Braidotti, 2000, pág. 231). La memoria entonces permite la creación de nuevos sentidos, pone en cuestión las solidificaciones y consolidaciones y produce algo nuevo en la constitución del sujeto: “recordar según el modo nómada exige componer, seleccionar y dosificar, disponer cuidadosamente las condiciones alentadoras que permitan desplegar las fuerzas afirmativas” (Braidotti, 2000, pág. 232). El recordar implica una desterritorialización, un movimiento en las fibras del sujeto que lo obligan a transformarse. Esto no quiere decir que el sujeto nómada sea pura transformación y creación y no mantenga una cierta identidad estable al menos momentáneamente; el recuerdo del nómada “es como una búsqueda constante de momentos en los que sea posible mantener un equilibrio, antes de que las fuerzas se vuelvan a disolver y el sujeto continúe su marcha, nunca igual a sí mismo, pero sí suficientemente fiel para resistir y seguir su camino” (Braidotti, 2000, pág. 232).

El sujeto entonces debe siempre volver a su *estabilidad* sin dejar de desterritorializarse a través de la memoria, construyendo nuevos sentidos, trazando nuevas interconexiones. La razón por la cual no hay un abandono esquizoide de toda identidad o noción de sujeto es

porque Braidotti hereda algo del enfoque de la prudencia que aparece en Deleuze-Guattari. La autora es clara en que su propósito es construir una noción de sujeto “no lineal pero tampoco caótico” (Braidotti, 2009, pág. 20). Esa prudencia o ese intento de mantener un cierto equilibrio entre la desestratificación y la vuelta al organismo, a la unidad, al sujeto, es algo que resuena en todo el despliegue de su propuesta. Es interesante incluso notar que, para Braidotti, una cercanía importante entre el proyecto de Deleuze y el proyecto de las feministas de la diferencia sexual, es “la <economía libidinal femenina> de exceso sin autodestrucción y de deseo como plenitud sin falta” (Braidotti, 2009, pág. 261). Parece que hay, en este sentido, un enfoque que le da importancia a la prudencia, a una experimentación que no olvida volver al orden, a la organización, y que permite que el sujeto se preserve a sí mismo y a su potencia para actuar.

Como podemos notar en varios de sus textos, la propuesta de subjetividad nómada de Braidotti está relacionada con el asunto de la ciudadanía y la pertenencia de un sujeto a un Estado-nación. El nómada, por definición, parece poner en cuestión la noción de una ciudadanía definida o la pertenencia a cualquier Estado. Braidotti procura precisar el concepto de nomadismo diferenciándolo del exilio y la migración. El exilio tiene que ver con la pérdida de nación, el haber tenido una identidad estable de la que fue separado; el exilio implica una nostalgia por lo establecido, por el pasado estable. El exilio también lleva consigo un agudo sentido de la condición de extranjero y la percepción de hostilidad en el país del que sea huésped (Braidotti, 2000, pág. 60). La migración, por otro lado, implica un tránsito que tiene un punto de llegada fijado. Cuando se migra se va a un lugar específico, se tiene un destino. Sin embargo, el migrante lleva en sí su pasado como carga; hay una nostalgia o anhelo por el origen, por un centro estable del que ahora se carece (Braidotti, 2000, pág. 61). Ahora bien, el nomadismo “no representa la falta de un hogar ni el desplazamiento compulsivo; es más bien una figuración del tipo de sujeto que ha renunciado a toda idea, deseo o nostalgia de lo establecido” (Braidotti, 2000, pág. 57).

La discusión en torno al concepto de subjetividad nómada, como un tipo de subjetividad que ha renunciado a lo establecido, moviliza a pensar en una ciudadanía no esencializada. Braidotti invoca la situación de la Unión Europea en tiempos recientes, la cual implica un

“proyecto posnacionalista, (que) suministra las bases para una significativa relocalización de la condición de blanco pues introduce una disyunción entre las identidades culturales europeas tradicionales y la noción de una nueva ciudadanía europea” (Braidotti, 2009, pág. 104). Se trata, en su perspectiva, de un proceso que podría minar la “identidad europea molar” y que daría cuenta de un devenir-minoría del sujeto europeo (Braidotti, 2009, pág. 104). La idea es repensar la condición europea ya no como un centro de referencia y de pureza -racial, cultural- sino como “un proyecto abierto y multiestratificado” con miras a construir espacios de resistencia ante la propia tendencia a totalizar, unificar o imponer un orden (Braidotti, 2009, pág. 111). Las implicaciones de la afirmación de un posnacionalismo o de una identidad europea no esencialista sino multicultural, abierta, heterogénea le dan potencia a la inclusión de las posiciones de sujeto que antes eran considerados como la Alteridad, lo otro; “<las formas flexibles de ciudadanía> permitirían que todos los <otros>, todas las clases de ciudadanos híbridos, adquieran legalidad en lo que de otro modo merecería el rótulo de <Fortaleza Europa>” (Braidotti, 2009, págs. 116-117).

El movimiento que implicaría la transición de una concepción de Europa, y de un Estado-nación, como unitario, homogéneo, consistente, a una en la cual se afirma la multiculturalidad, la multiplicidad de etnias y razas, la multiplicidad de herencias y de tradiciones, es para Braidotti un paso en pro de una nueva política. Esta sería una que “ya no estuviera vinculada al Estado-nación” (Braidotti, 2009, pág. 117) y que, pensando en la interconectividad y la alianza que la autora ha esbozado entre lo humano y lo no-humano, vinculara a toda la naturaleza, e incluso al cosmos en una preocupación ética y en prácticas de cuidado. Vemos, desde varios aspectos, que la subjetividad nómada parece tener un horizonte cercano al del devenir imperceptible de Deleuze-Guattari. Este devenir como “el punto de fusión entre el sí mismo y su hábitat, el cosmos en su conjunto” (Braidotti, 2009, pág. 353) sería la realización del espacio al cual apunta Braidotti con su subjetividad nómada, su ética sustentable y su apertura a la exterioridad.

## Conclusión

Deleuze y Guattari proponen una creación de conceptos que permiten pensar la multiplicidad sin subordinarla a una unidad o a una totalidad cerrada de la cual se derivaría. Vimos que D&G nos dibujan un campo presubjetivo compuesto por máquinas que conforman una producción deseante. Esta producción termina por envolver a toda la naturaleza como un conjunto de máquinas (máquinas de máquinas / producción de producción) que disuelve la distinción entre el sujeto y la naturaleza o, en últimas, entre el sujeto y su afuera. Lo que hay es una producción deseante que excede al sujeto y en la cual éste aparece o bien como una pieza de la máquina (cumpliendo un papel en la producción, alimentando la producción deseante) o bien como una totalidad residual, ya no en el centro sino al lado de la máquina. Vimos que la producción deseante se ubica también en el inconsciente del sujeto, siendo allí donde su constitución en cuanto tal y su desarrollo rompen por mucho el límite impuesto por el esquema edípico. El inconsciente como campo productivo implica una multiplicidad y una polivocidad de relaciones que no son recogidas en lo que llamaríamos la interioridad de una subjetividad unitaria y cerrada.

Al preguntarnos por la posibilidad de un sujeto nómada desde los conceptos de D&G, fue claro que el esquizo no sería un buen modelo para ello. El esquizo no deja de romper los estratos y de escapar a las codificaciones. Un sujeto nómada no deja de ser sujeto, no deja de mantener o conservar la unificación que implica toda subjetividad. Más bien, el nomadismo sugiere un tipo de sujeto que no se identifica con los estados por los que pasa, esos estados de los cuales él es deducido o en los cuales es tan sólo un residuo. El tránsito entre estados vividos, sin una identificación o ningún apego a dichos estados, asumiendo la desterritorialización de estos, sería una característica de una subjetividad nómada. Partiendo de la disolución del Yo en el marco de una producción deseante, maquínica y polívoca, el sujeto nómada se concebiría a sí mismo desde la inmanencia de la naturaleza que envuelve toda la producción.

Las máquinas sociales se valen de los sujetos como superficies de inscripción de códigos. Así, toda máquina social, para procurar conservar su producción, tiene que marcar a los sujetos para que no lleguen a implicar la aparición de flujos desterritorializados. Los sujetos entonces participan de la producción de la máquina social siendo registrados, marcados y acoplados al proceso de producción. La máquina capitalista no codifica, sino que captura, mediante un axioma que no requiere de la coherencia de los códigos y las estructuras, que genera cohesión simplemente desde el flujo y circulación del capital. De esta manera, los sujetos son objeto de una estratificación o captura que, sin importar la forma en que se hayan constituido a sí mismos, sin importar si encarnan una potencia de desterritorialización o de puesta en cuestión de los códigos o estratos, los adecúa y los incluye en su producción esquizoide.

El cuerpo sin órganos como una superficie de experimentación donde los estratos que sostienen y sujetan al cuerpo se ponen en cuestión permite que el sujeto agencie una disolución de su organismo. La idea es que en ese momento en que la producción se para, en que las máquinas cesan de producir, lo que aparece es un flujo de intensidades que lo sacan fuera de sí, libera al cuerpo de las sujeciones y reorganiza el conjunto; las máquinas deseantes son potenciadas. Un sujeto nómada construiría un cuerpo sin órganos, siempre desde la prudencia, buscando disolver su subjetividad, la tendencia a la unificación totalizante y cerrada, en la irrupción de lo exterior que implica el CsO, para luego volver a su unidad, a su identidad como sujeto.

El rizoma nos permite concebir una noción de subjetividad que no sea producida por herencia sino, quizás, por contagio. El contagio, a diferencia de la herencia que conserva un linaje y *calca* un eje genético, abre la constitución del sujeto al afuera, a la multiplicidad de organismos y de elementos inorgánicos que lo exceden. Un sujeto nómada no dejaría de afirmar la interconectividad, de agenciar el contagio y la conformación de sí mismo a partir de todo lo que en principio *no hace parte de mí*. No obstante, un sujeto nómada debería ser consciente de las cristalizaciones fascistas, de los momentos en que la desterritorialización da paso a una reterritorialización que reafirma violentamente una unidad central, un núcleo o eje genético y que tiende a eliminar o suprimir la diferencia.

El sujeto nómada tendría la capacidad de develar la molecularidad oculta en las molaridades, en las totalidades cerradas. Así, desde el *devenir*, habría una molecularidad que permitiría al sujeto entablar una comunicación, una transmisibilidad con entidades molares con las que compartiría moléculas. El devenir-mujer, en este sentido, daría la posibilidad de abrir la subjetividad a una disolución, a una puesta en cuestión del modelo Masculinizado, unitario, del sujeto. La perspectiva del devenir-mujer, la producción de una *mujer molecular*, es la llave para la disolución de la subjetividad en un devenir-imperceptible. El sujeto termina afirmando la apertura radical a la diferencia, a la inmanencia de la naturaleza como proceso de producción, y termina incorporando a sí, en tanto nómada, ese afuera polívoco, interrelacionado, molecular.

Desde D&G, la subjetividad nómada muestra el carácter en contante transformación del sujeto. La idea es develar la molecularidad, las máquinas productivas, los movimientos heterogéneos que componen lo que asumimos como *el sujeto*. Vimos cómo los conceptos motivan a experimentar, a producir inconsciente, a agenciar el rizoma. Esto muestra cómo la subjetividad estalla en una fuerza productiva cósmica que atraviesa toda la naturaleza como un gran proceso de producción. Allí, el sujeto no es sino una pieza más de la maquinaria cósmica y de la producción universal que lo rebasa. Los diferentes estados son producidos y el sujeto tan solo emerge como un residuo, *consumiendo* dichos estados, identificándose en ellos; esos estados vividos terminan siendo el contenido variable de dicha subjetividad. D&G logran mostrar cómo es posible disolver el sujeto, que parece ser estable, fijo, cerrado, estructurado en todo un afuera que implica devenires femeninos, devenires animales, devenires vegetales. Aquí parece que pierde importancia el sujeto como tal y adquiere un énfasis el afuera en sí mismo, la naturaleza como industria, la producción que lo atraviesa y va más allá.

Rosi Braidotti nos mostró cómo adoptar algunos conceptos de D&G para construir una noción propia de la subjetividad. Parte de un diagnóstico de la condición capitalista tardía en donde, por un lado, hay una proliferación de las diferencias que alimenta el flujo del capital y la lógica de la ganancia y, por otro, predomina una noción liberal del sujeto (unitario,

homogéneo, cerrado en sí mismo). Braidotti entonces construye una nueva cartografía de la subjetividad actual. Esta cartografía, en tanto opuesta al calco, busca no sólo dar cuenta de lo que sucede en la constitución contemporánea de los sujetos sino también producir nuevas relaciones, nuevos sentidos, nuevas formas de resistencia.

La subjetividad nómada de Braidotti implica una noción no unitaria del sujeto y, al mismo tiempo, la potenciación de una nueva forma de ética que se distancia de la perspectiva moral, de los juicios. Más bien se trata de una ética sustentable y de la localización, una ética que se basa en el principio del *conatus* de Spinoza según el cual toda entidad busca conservarse a sí misma. Braidotti parte de la localización de todo sujeto para derivar de allí una forma de responsabilidad. Junto con la disolución del sujeto en su afuera, desde una alianza con la potencia vital de *Zoé*, la responsabilidad implica un reconocimiento del lugar propio y de la forma en que desde allí se afecta a todo lo demás que es atravesado por esa potencia vital. La subjetividad nómada está anclada a la consciencia de la interdependencia, de la interrelación. Esto hace que para Braidotti sea importante también una noción de cuidado. Ese cuidado se extiende incluso a lo no orgánico, a lo inanimado. Con esto, Braidotti construye una noción de subjetividad que afirma su exterioridad desde nociones éticas como la responsabilidad o el cuidado.

Braidotti le da una importancia especial a la diferencia sexual en su propuesta. Como vimos, la subjetividad nómada permite abrir el sujeto para ver los diferentes ejes de dominación que lo constituyen. Así, la diferencia sexual se muestra atravesada por las demás variables sociales (raza, edad, etc.) pero se afirma como una diferencia ontológica fundamental. La subjetividad nómada parte entonces de la consideración de la mujer y de lo femenino como lo irrepresentable históricamente, y propone un contenido sustantivo de la subjetividad femenina. Lo material/maternal como la marca femenina del sujeto nómada, la multiplicidad que esta encarnación o materialización implica, muestra que la propuesta de Braidotti intenta responder a los reclamos y necesidades de autoafirmación de las mujeres en el feminismo. Sin embargo, la subjetividad nómada realiza un movimiento doble. Propone una representación nueva de lo femenino, pero al mismo tiempo incorpora la disolución del sujeto, del Yo, en esa representación.

La manera en que Braidotti caracteriza la subjetividad nómada nos permite ver que se trata de un tránsito, una progresión hacia la deconstrucción de la identidad. Con esto, podríamos pensar que, así como con D&G, en el horizonte del nomadismo de Braidotti está la disolución de la diferencia sexual dual en una diferencia sexual múltiple. En todo caso, Braidotti es clara en que su propuesta tiene una motivación ética. La subjetividad nómada busca sostener la idea de que “*nosotros* estamos juntos en *esto*”. Ese *nosotros* no marca una humanidad o una comunidad de similares, sino que pretende ir más allá de lo humano, más allá de lo animal e incluso más allá de lo vivo. Parece abrirse aquí a una comunidad planetaria o una comunidad de la tierra que incluye todas las entidades materiales, terrenales, que se relacionan con el sujeto directa o indirectamente. Braidotti deriva una noción de *cuidado* que extiende a lo inorgánico, a lo inanimado, y que nos muestra cómo una subjetividad nómada presenta una apertura similar en espíritu a lo que D&G apuntaban cuando construyeron su devenir-imperceptible. Una suerte de fusión, de comunión o de alianza -como diría Braidotti- con todo lo que antes era concebido como *fuera de sí*. La subjetividad nómada de Braidotti, en este sentido, no sería incompatible con un horizonte en donde la sexualidad estalle de una diferencia sexual dual en una diferencia sexual múltiple, una apertura a la heterogeneidad en sí misma. Además, parece ser claro que, desde ambas perspectivas, la afirmación del devenir-minoritario, o de una posición estructuralmente subordinada, es lo que permite la eventual disolución de las categorías que constituyen una subjetividad mayoritaria.

Si bien es claro que la propuesta de Braidotti recoge algunos elementos de la conceptualización de D&G, y que posee un tinte cercano al querer abrir al sujeto a todo su afuera, entablar comunicación con todo lo que lo excede, hay elementos que *se pierden* en el paso del rizoma, la producción deseante, las máquinas y el cuerpo sin órganos al paso de la subjetividad nómada. He intentado en este texto indagar por conceptos de D&G que me permitieran anticipar o indagar sobre una posible subjetividad nómada. No obstante, los autores realmente se resisten a fijar el sujeto en el polo de alguno de estos elementos -las máquinas, la producción, el consumo, el cuerpo sin órganos. Esto es así porque toda subjetividad implica una molaridad, una totalidad cerrada. D&G más bien enfatizan en la multiplicidad que aparece cuando se pone en suspenso esa totalidad, cuando se le quita

importancia al sujeto y se repara en todo lo que está más allá de él. Por esto, en la cita al respecto del feminismo y la política molar-molecular, D&G afirman la necesidad de seguir de cerca una política molecular, la producción de inconsciente, el agenciamiento del rizoma.

Braidotti, por otro lado, parece partir de preocupaciones más molares que moleculares. Su discusión con el liberalismo y con la filosofía moral, su insistencia en derivar nociones como la *responsabilidad* de una concepción no unitaria del sujeto, muestran que se ubica en un campo de problemas distinto a aquel desde el que escriben D&G. Su adherencia a las pugnas feministas por representación encausa su propuesta de subjetividad nómada hacia un contexto molar, en donde nos preguntamos por cómo adecuarnos, acoplarnos a las totalidades sin dejar de incluir la multiplicidad y heterogeneidad al interior del sujeto. Considero que su propuesta es importante porque permite responder a problemas particulares incluyendo las reflexiones postestructuralistas que muestran cómo el sujeto puede ser pensado por fuera de lo unitario, estático o centrado. Su trabajo permite acercar esta noción de sujeto en transformación a un contexto en donde prevalece una concepción moderna de la subjetividad. No obstante, hay un aspecto que Braidotti no termina de responder satisfactoriamente: aún queda la posibilidad de que el capital, desde la lógica de la ganancia, capture las subjetividades nómadas y las adecúe a las dinámicas del mercado. Al presentarse como una representación e incluso como un nuevo modelo de ciudadanía la subjetividad nómada es susceptible de ser acoplada a la producción de la máquina capitalista y, una vez más, se le habría cortado su potencial transformador.

Considero que la aclaración de D&G de no dejar de prestar atención a una política molecular es pertinente en el marco de la subjetividad nómada de Braidotti. Si bien su postura se enmarca en discusiones al respecto de la migración, de las nuevas formas de nacionalidad o ciudadanía, de las nuevas representaciones de lo femenino, no se debería dejar de lado la producción de inconsciente, el campo productivo que está más allá de las codificaciones y que es lo que enriquece la interioridad del sujeto al presentar la irrupción del afuera. Esto no quiere decir que la perspectiva de Braidotti no tenga virtudes que los conceptos de D&G no tienen. De hecho, considero valiosa la manera en que la autora logra incluir una noción de sujeto como transformación y heterogeneidad en una discusión en donde no se ha superado

una concepción unitaria del sujeto y en donde prevalecen los conceptos cerrados, fijos, de límites claros. Esto alimenta el pensamiento y la ideación de nuevas formas de vida, de nuevas formas de resistencia y de creación de posibilidades experienciales novedosas. Así, el enfoque de Braidotti y el de D&G pueden ser complementarios en tanto la primera nos permite ver cómo se puede llevar una noción de sujeto no unitario a las discusiones de ética y filosofía moral, y los segundos nos permiten mantenernos alerta al respecto de las formaciones hegemónicas, cristalizadas, que reafirman una unidad y que terminan por coartar el potencial productivo de la naturaleza.

Me parece, no obstante, que las posiciones de D&G, por un lado, y de Rosi Braidotti, por otro, son cercanas en cuanto al porvenir al que se adscriben, en el horizonte que dibujan ante sí. El devenir imperceptible, la haecceidad como forma de individuación que no pase por el sujeto, llevan a disolver los límites de la interioridad que es la subjetividad y la identidad. Los conceptos polívocos, relacionales, múltiples que nos presentan D&G nos permiten abrir el sujeto a todo lo que en principio *no era parte de sí*. Un devenir-mundo sustituye la perspectiva cerrada desde la cual el sujeto se asume como idéntico a sí mismo. La heterogeneidad es lo que caracteriza esta nueva forma de ver las totalidades, las unificaciones y, por ende, la subjetividad. Braidotti, con su ética sustentable, su énfasis en cómo la subjetividad nómada termina por afirmar una potencia vital o zoé, así como la perspectiva que tiene de una ciudadanía no esencializada, abierta, múltiple, presentan un panorama que afirma algo similar a un devenir-mundo. Se trata de una apertura de la interioridad de la subjetividad a todo su afuera, una integración de toda la naturaleza en tanto heterogeneidad a lo que el sujeto concibe como parte de sí mismo. Esta apertura lleva a producir una responsabilidad y una noción de cuidado que reafirman la interdependencia, la interrelación, la constitución a partir del afuera. De esta manera, ambas perspectivas serían cercanas en tanto apuntan a una alianza, una comunicación, una indiscernibilidad que ha sucedido al derrumbe de las fronteras entre los sujetos, las criaturas, los objetos y, en general, todo lo que hace parte de la inmanencia de lo que existe. Hemos encontrado, en las categorías no unitarias, rizomáticas, múltiples, la manera de *eliminar lo que nos impide circular entre las cosas*; el panorama ha cambiado y ahora lo que tenemos es el *mundo* en toda su exterioridad y potencia.

## Bibliografía

- Arribas, B. G. (2018). La ética diferencial de Rosi Braidotti. *Agora*, 37, 173-191.
- Basturk, E. (2018). Nomadic Subjectivity and Criticism of the Conception of Identity: a Poststructural Reading of Rosi Braidotti. *Annals of the University of Bucharest / Political science series*, 20, 27-46.
- Binetti, M. J. (2018). El devenir-mujer de todo devenir. Una lectura mater-realista de Mil Mesetas. *Revista de Filosofía*, 43, 283-294.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Capitalismo y Esquizofrenia: El Anti Edipo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2015). *Capitalismo y Esquizofrenia: Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Morris, B. (2018). Loud Ladies: Deterritorializing Fertility Through Becoming-Animal. *Deleuze and Guattari Studies*, 12(4), 505-521.