

# Cartografía y territorios: la espacialidad geográfica como dispositivo de análisis de las formas de subjetividad según Gilles Deleuze

**Guillaume Sibertin-Blanc.** Universidad París VIII (Francia)

Traducido del francés por Erika Natalia Molina García

Recibido 03/08/2023

## Resumen

Este artículo retoma la cuestión del espacio en Gilles Deleuze. Examinamos al respecto tres motivos: un concepto original de cartografía, una teoría de las geografías afectivas, y un análisis de los vectores «territorializantes» y «desterritorializantes» que determinan las transformaciones de las identidades colectivas. A través de estos tres momentos, la espacialidad deviene en los trabajos de Gilles Deleuze la piedra angular de una renovación de la vocación crítica de la filosofía. Dejando de ser un objeto de reflexión entre otros, la espacialidad se vuelve un esquema de pensamiento, una manera de plantear problemas y de construir conceptos, donde ya no se trata de construir una filosofía de la geografía, sino una «geofilosofía».

**Palabras clave:** cartografía, etología, geofilosofía, psicoanálisis, territorio.

## Abstract

### Cartography and territories: geographical space as an analyzing device of subjectivity according to Gilles Deleuze

This article deals with the question of space in Deleuze's work. It examines his original concept of cartography, his theory of affective geographies, and his analysis of the vectors of «territorialization» and «deterritorialization», which determine collective identities and their transformations. This paper thus emphasises the fact that Deleuze's concept of space was the cornerstone of a wholly new definition of the critical task of philosophy. To think «in space» is a way of posing problems and creating concepts, and thus represents a «geophilosophy» rather than a philosophy of geography.

**Key words:** Cartography, Ethology, Geophilosophy, Psychoanalysis, Territory.



# Cartografía y territorios: la espacialidad geográfica como dispositivo de análisis de las formas de subjetividad según Gilles Deleuze

**Guillaume Sibertin-Blanc.** Universidad París VIII

Traducido del francés por Erika Natalia Molina García<sup>1</sup>

Recibido 03/08/2023

## § 1. Introducción

A lo largo de toda su obra, Gilles Deleuze reivindica un pensamiento de devenires, del cual podemos resumir la intuición capital como sigue: contra el postulado según el cual no podríamos pensar más que lo que nos representamos bajo la condición de una doble identidad del objeto representado y del sujeto que conoce, pensar los devenires impone quebrantar el marco de la representación, contestar el primado de la identidad sobre el cual este reposa, y concebir la identidad de un estado de cosas dado como un simple efecto derivado, más o menos estable, raramente exento de tensiones y en todo caso siempre provisorio, de procesos irrepresentables de diferenciación y de variación que destituyen todo invariable identitario. En una palabra: nada singulariza más un fenómeno que su transformación, su devenir otro.

Sin embargo, paradójicamente, una exigencia tal suscita en Deleuze un cuestionamiento que insiste sobre nuestras relaciones múltiples al espacio, y se anuncia ella misma en la conceptualidad creada por el autor que es una conceptualidad más bien espacial que temporal. ¿Por qué pensar entonces el espacio, o cómo pensar espacialmente [*à l'espace*<sup>2</sup>], para comprender algo del devenir? Es que

---

<sup>1</sup> N. de la T.: este texto apareció originalmente como «Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze», en *L'Espace géographique*, 2010/3 (Tome 39), pp. 225-238. DOI : <<https://doi.org/10.3917/eg.393.0225>>.

<sup>2</sup> Nota del autor a la traducción: la expresión *à l'espace*, abreviación de *à même l'espace*, traducida aquí por el adverbio *espacialmente* para simplificar la comprensión del texto, comporta en francés resonancias semánticas fenomenológicamente densas: evoca una proximidad de connivencia o de intimidad, pero también de exposición, véase *estar expuesto a*, de don o incluso de abandono, dedicación o entrega, un *estar librado a* o *entregado al espacio*.

esta exigencia impone una profunda modificación de nuestros hábitos intelectuales que sólo un pensamiento «espacializado» y «espacializante» permite llevar a cabo. Requiere, ante todo, siguiendo una intuición de Maurice Blanchot, un «pensamiento del afuera», que sería el único capaz de impugnar el privilegio que una larga tradición filosófica acordara a la identidad (Blanchot, [1969]; Foucault, [1966]<sup>3</sup>). Entiéndase por pensamiento del afuera: un pensamiento de diferencias irreductibles más que de la unificación bajo principios y leyes; un pensamiento que aprehende los fenómenos únicamente por sus maneras múltiples de dispersarse en relaciones exteriores, y no reuniéndolos en la interioridad de una esencia; un pensamiento que afirma la repartición de distancias y la coexistencia de heterogéneos más que su subsunción bajo relaciones de identidad. Centrándose en reevaluar así la eficacia específica de la espacialidad en las operaciones del pensamiento, Deleuze hace de esta reevaluación la piedra angular de una renovación de la vocación crítica de la filosofía. El espacio cesa entonces de ser un simple objeto de reflexión filosófica entre otros. Se convierte en un esquema de pensamiento, una manera de plantear problemas y de construir conceptos y, en última instancia, en un instrumento crítico que reconduce las formaciones identitarias tanto subjetivas como objetivas a su contingencia fundamental.

220

Recorriendo tres motivos conceptuales, elaborados en particular en su trabajo común con el psicoanalista Félix Guattari en la década de 1970, mostraremos en qué sentido el espacio permite llevar a cabo tal reforma del entendimiento. Contra una concepción esencialista de la identidad lógica y ontológica, Deleuze construye un concepto de cartografía que articula una lógica empirista de las «relaciones exteriores» y una práctica no representacional del saber. Contra las teorías que postulan la identidad, psicológica o trascendental, de un sujeto, Deleuze elabora junto a Guattari una teoría de geografías libidinales y afectivas que sirven de base a [*sous-tendent*] nuestras relaciones individuales y colectivas al espacio y que condicionan las identificaciones formadoras del «yo» [*«moi»*]. Contra toda esencialización de identidades colectivas, Deleuze expone con los conceptos de «territorialización» y «desterritorialización» una teoría de las prácticas de apropiación colectiva de los

---

<sup>3</sup> El texto muy *blanchotiano* de Foucault al que Gilles Deleuze vuelve durante toda su obra.

medios<sup>4</sup> de vida, determinando los modos de construcción y de transformación de estas identidades en el devenir de las formaciones sociales. Una actividad cartográfica inmanente a nuestras relaciones prácticas, un análisis geográfico de los procesos del deseo inconsciente, un análisis territorial de identidades colectivas, tales son las tres dimensiones de la tesis que explicitaremos en este camino: «El devenir es cartográfico» (*Le devenir est cartographique*) (Deleuze y Parnet, 1995: 48); tres orientaciones de lo que Deleuze nombrará en uno de sus últimos libros, *¿Qué es la filosofía?*, una «geofilosofía».

## § 2. Cartografiar: una actividad vital

Diferentes casos de análisis encontrados por Deleuze a lo largo de su obra convergen en una noción singular de cartografía. Los geógrafos y los hombres de Estado, los exploradores y los estados-mayores trazan mapas; pero son ante todo las colectividades y los pueblos los que cartografían sus maneras de ocupar sus territorios, por sus prácticas, sus organizaciones materiales y simbólicas, por sus mitos e incluso sus sueños (Deleuze, 1996: 91-92; Glowczewski, 1991). El pedopsiquiatra Fernand Deligny pinta los mapas de los trayectos de niños autistas, anota las líneas habituales, «líneas de errancia» [*lignes d'erre*], «bucles» y «capiteles», y es que le toca a estos niños, más acá [*en deçà*] del lenguaje o de cualquier orden simbólico, experimentar primeramente las diversas líneas de un «actuar» impersonal desprovisto tanto de intencionalidad subjetiva como de toda trascendencia (Deligny, 2007b: 805-868; Deligny, 2007a: 1483-1553; Deleuze y Guattari, 2002: 19-20, 318-319; Deleuze, 1996: 89 y ss.).

El propio Sigmund Freud debe trazar un mapa para seguir las trayectorias del pequeño Hans entre el apartamento familiar, el patio y sus hijos, la calle que desea cruzar para juntarse con la hija del vecino, el almacén frente al cual los carruajes se

---

<sup>4</sup> N. de la T.: en francés el término utilizado es *milieu*, plural *milieux*, que no debe confundirse con el concepto de *moyen/moyens* cuya traducción es también *medio/medios*. *Moyens* designa los medios en el sentido de lo que es intermedio entre el inicio y el fin, entre una intención y su objetivo, véase los medios materiales o intelectuales necesarios para la obtención de un resultado. Aunque esta idea de medio sea la que se escucha más espontáneamente en la expresión *medios de vida*, como se habla de *medios de subsistencia*, no se trata aquí de esta acepción, sino de la idea biológica de medio, véase incluso de medioambiente. Así, *milieu/milieux* evoca sin ambigüedad en francés y en este contexto la idea de conjunto de condiciones exteriores que afectan constantemente a los organismos vivos, a las cuales estos deben adaptarse para preservarse y sobrevivir.

estacionan y circulan; es que la problemática inconsciente en la que se encuentra sumido el pequeño Hans ya es en ella misma un proceso cartográfico que discierne polos de atracción, de repulsión, pasajes, callejones sin salida y cruces, de la misma manera que el pequeño Richard, seguido por Mélanie Klein, explora libidinalmente con sus mapas y a su manera las potencias mundiales en guerra (Freud, 1954: 101-103, 123-124, 192; Klein, 1990<sup>5</sup>). Recusando una explicación estrictamente mecanicista de los comportamientos animales en virtud de excitaciones internas y externas, el etnólogo Jacob von Uexküll estudia el tallo de una flor superponiendo diversos mapas de medios en los que sus «connotaciones perceptivas y activas» varían: unas veces adorno decorativo en el medio de una niña, alimento en el de una vaca, camino en el de una hormiga, mina de materiales de construcción en el de una larva de cigarra (Uexküll, 1956: 97-100; Deleuze y Guattari, 2002: 261, 319-321 y ss.; Deleuze, 2004: 151-154); pero son primero los animales que cartografían su medio, que trazan en él líneas habituales, disciernen allí zonas de hábitat, de refugio, de caza, de reserva de alimento y de reproducción.

Cuando Deleuze y Guattari introducen su concepto de cartografía en un opúsculo publicado en 1976, *Rizoma*, no apuntan directamente a la práctica ordinariamente designada por este término. Se trata más bien de elaborar una nueva forma de considerar las *prácticas* de todo orden. Cartografiar no es sólo una técnica académica de representación gráfica de un espacio preexistente mediante un código de proyección y de transcripción simbólica. Es ante todo una actividad vital, implicada en todo proceso práctico, natural o cultural, individual o colectivo; es luego también una manera de concebir el régimen de saber implicado por estos procesos. De un organismo biológico, de una formación psíquica o de un grupo social, de una creación artística o de un compromiso político, se dirá que se cartografía en cuanto que su actividad específica despliega un conjunto de espacialidades que le son propias, y cuya experimentación en acto problematiza de modo inmanente los devenires de esta actividad, sus programaciones y sus reorientaciones, sus transformaciones y sus callejones, sus peligros y sus salidas creadoras.

---

<sup>5</sup> Volveremos más abajo a estos dos casos de análisis, esenciales para la reflexión de Deleuze sobre la relación entre espacio e inconsciente.

El trabajo del pensamiento y de la escritura no escapa a esta determinación general de la práctica. En cuanto tanto el pensamiento como la escritura se relacionan con el lenguaje, no simplemente como un medio para interpretar las significaciones preestablecidas o para designar estados de cosas preexistentes, sino que para crear nuevas constelaciones de sentido y abrir nuevos universos de referencia, ambos funcionan cartográficamente: surcan nuevos espacios posibles de vida, de conocimiento y de acción<sup>6</sup>. El esquema cartográfico propone así para Deleuze la imagen de un saber no representacional sino inmanente a nuestras prácticas del espacio. Ya sean prácticas sociales, estéticas, políticas, o incluso psíquicas, simbólicas o imaginarias, el mapa no trata simplemente *de* movimientos, como un saber que seguiría siendo exterior a su objeto; el mapa hace que el movimiento suceda y ayuda a realizarlo<sup>7</sup>. El mapa es él mismo movimiento: lo llevamos con nosotros, nos encontramos en él y nos perdemos en él, lo plegamos para desplegarlo de otro modo, le arrancamos un trozo, reescribimos otro, lo superponemos a otros mapas. En suma, «totalmente volcado hacia la experimentación en contacto con [*en prise avec*] la realidad» (Deleuze y Guattari, 2002: 17-18), el mapa libra una figura pragmatista del saber. No es un instrumento de reflexión, sino de movilización; no es una forma de reproducir una realidad supuesta preexistente, sino un operador de exploración y descubrimiento creador de realidades nuevas.

Tal figura del saber comporta una doble serie de implicaciones que confieren, por una parte, al espacio plano del mapa y, por otra parte, a su movilidad al interior del espacio mismo que el mapa describe, un sentido que es a la vez ético y ontológico. Vivir y pensar cartográficamente [*en cartographe*], es ante todo recusar que el proceso práctico en el cual estamos sumidos se someta de manera alguna a normas trascendentes, exteriores a él, sustraídas a sus modificaciones internas. Esto no significa que dicho proceso carezca de reglas o normas, sino que estas son indisociables de una *evaluación* en sí misma inmanente, que le corresponde precisamente a la actividad cartográfica re-efectuar constantemente, de los problemas, de los obstáculos y de los peligros planteados en y por la perseverancia misma en este proceso.

<sup>6</sup> Es en este sentido que Gilles Deleuze intitula en 1975 un artículo que dedica a Foucault «Escritor no: un nuevo cartógrafo».

<sup>7</sup> «El mapa expresa la identidad del itinerario y de lo recorrido. Se confunde con su objeto cuando el propio objeto es movimiento» (Gilles Deleuze, 1996: 90).

Veremos como Deleuze, para precisar las polaridades de tal valoración ética, viene a describir la cartografía como una práctica de «desterritorialización» y de «reterritorialización». Mas, simultáneamente, vivir y pensar cartográficamente requiere renunciar a las categorías de la esencia, para promover un análisis sensible tanto a la inmanencia como a la contingencia de lo real. Ya sea concebida como *fundamento* o como *ley*, como *origen* o como *fin*, una esencia ha de concentrar la identidad ontológica de un ser, es decir, el conjunto de propiedades o relaciones *intrínsecas* sin las cuales, se dice, no podría ni ser ni ser concebido. Ahora bien, conocer los fenómenos por su actividad cartográfica inmanente es, por el contrario, analizarlos por las relaciones *extrínsecas* en las que se forman y se transforman. Deleuze reivindica a este respecto seguir una intuición empirista según la cual las relaciones son primeras y exteriores a sus términos, poseyendo en tal medio de exterioridad una consistencia por sí. Las relaciones son siempre *extrínsecas*, nunca *intrínsecas*; es decir que la esencia es una ficción, los discursos de la identidad esencial, una mistificación. Los seres, las personas y las cosas son mapas de repartición y distribución variables de conexiones externas, de trayectorias no predeterminadas y no finalizadas, y de encuentros siempre fortuitos<sup>8</sup>. Se trata de una inversión de la concepción negativa o privativa del espacio mantenida por la filosofía desde la época clásica. Siendo un puro medio de exterioridad (*partes extra partes*), el espacio no poseería en sí mismo ninguna regla de unificación de sus partes y ligazón de sus elementos, es decir, que carecería de una actividad de «síntesis» propia. Las relaciones a las que da lugar serían pensables, e incluso vivibles, únicamente a condición de estar inscritas sobre otro plano que las trascendería, por lo tanto, a condición de estar subordinadas a principios de inteligibilidad ellos mismos sustraídos de la exterioridad espacial —un mundo de esencias, un sujeto trascendental o una ley de desarrollo.

La lógica empirista de las relaciones, cuya cartografía constituye para Deleuze la instanciación práctica y sensible, exige, por el contrario, reconocer una actividad sintética específica a los procesos de espacialización que operan tanto en la vida orgánica como en la vida psíquica, social e histórica. Esta lógica valoriza espacialidades dinámicas, «en proceso» [*«en train de se faire»*] por así decirlo. Que estas espacialidades sean irreductiblemente inciertas e impredecibles, no traiciona una

---

<sup>8</sup> Sobre esta «geografía de las relaciones» en el empirismo inglés, cf. Deleuze y Parnet, 1995: 68-72.

ausencia de síntesis de sus elementos o de sus partes, sino que expresa la recusación de todo *principio* de síntesis que estaría garantizado «aguas arriba» [«*en amont*»] o «por debajo» [«*en deçà*»] de los actos que los construyen localmente. Es por esto que el espacio cartográfico, escribe Deleuze, no está sujeto a otro principio que el «principio de razón contingente». Este principio «desvincula la historia del culto de la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia» (Deleuze y Guattari, 1997: 97, 99), de la misma manera que desvincula el pensamiento filosófico de la espeleología de los fundamentos y de los orígenes para afirmar un plano unívoco de la experiencia, es decir, un espacio que no dispone de dimensión suplementaria más allá de lo que se desplaza sobre su superficie móvil: ni fundación subterránea ni principio celeste, ni estructura profunda ni plan de organización trascendente. Un simple plano de inmanencia.

### § 3. El inconsciente cartográfico: una clínica del deseo

Si la actividad cartográfica así definida recorre tanto la vida biológica como las operaciones del pensamiento y de los grupos sociales históricos, la importancia que toma en los niños le confiere una significación especial. «El niño dice continuamente lo que hace o lo que trata de hacer: explorar unos medios, mediante trayectos dinámicos, y establecer el mapa correspondiente. Los mapas de trayectos son esenciales para la actividad psíquica<sup>9</sup>» (Deleuze, 1996: 89). En este punto, la actividad cartográfica permite a Deleuze precisar la brecha crítica operada respecto al psicoanálisis desde *El Anti-Edipo*. La profundización de la relación de la subjetividad al espacio abre una alternativa respecto a una vía psicoanalítica a la cual, con Guattari, el autor reprocha el reintroducir indirectamente la concepción *egológica* del deseo que esta teoría pretendiera impugnar con el descubrimiento mismo del inconsciente.

Prueba emblemática de la renuncia a desarrollar todas las implicaciones del carácter impersonal, asubjetivo o «transindividual» del deseo inconsciente es, según los autores, la subordinación persistente del psicoanálisis a una codificación genealógica de las formaciones libidinales que erige, en la teoría y en la práctica, el complejo de Edipo como garante de una concepción familiarista del sujeto del inconsciente. Contra

---

<sup>9</sup> Deleuze se refiere aquí a la psicología dinámica de Kurt Lewin.

esto, la actividad cartográfica adquiere un alcance indisociablemente crítico y clínico. Primero, esta actividad anima una denuncia de los actos de fuerza teóricos (que no dejan de tener efectos en la práctica de la cura) que el psicoanálisis debe imponer para hacer entrar los movimientos reales del deseo en el código edípico, véase para encastrar todas las producciones libidinales en las coordenadas simbólicas e imaginarias del *a puerta cerrada* [huis clos] de la célula familiar (Deleuze, 2003: 80-103).

Así, en el relato del análisis del pequeño Hans, «Freud, como acostumbra, lo reduce todo al padre-madre: curiosamente, la exigencia de explorar el edificio le parece un deseo de acostarse con la madre. Es como si los padres tuvieran unos lugares o funciones primeras, independientes de los medios», y como si el deseo infantil estuviera primero fatalmente «limitado a sus padres y solo accediera a otros medios *a posteriori*, y por extensión, por derivación» (Deleuze, 1996: 89-90). Las coordenadas geográficas del medio sólo aparecen entonces para establecer un decorado indiferente donde vendría a anudarse sempiternamente la tragedia individual del neurótico. ¿Qué perturba, sin embargo, al pequeño Hans, y qué se enuncia en él? Toda una topografía compleja de los medios, salir del departamento familiar, atravesar la calle, caminar por el costado del almacén vecino, visitar el gallinero...; toda una materia variada de los medios, hecha de cualidades y de sustancias, «la calle, y sus materiales como los adoquines, sus ruidos como las voces de los vendedores, sus animales como los caballos atados a los carros»; toda una dramatización de medios tramada de potencias y de acontecimientos («un caballo resbala, un caballo cae, un caballo recibe una tunda...»), que son investidos por la libido *inmediatamente*, y no como elementos sustitutivos de instancias familiares primarias, gracias a la mediación de significantes genealógicos y de imagos identificatorios parentales. «Los propios padres son un medio que el niño recorre, cuyas cualidades y fuerza recorre y cuyo mapa establece» (Deleuze, 1996: 90; cf. Deleuze y Guattari, 1972: 108 y ss.).

De la misma manera que el niño está siempre de antemano sumergido en un medio actual que recorre libidinalmente, incluso en sus coordenadas sociales e históricas, los padres son siempre en cierto grado factores de envoltura o de inducción, en el medio familiar mismo, de potencias y de acontecimientos venidos de otros territorios extra-familiares, profesionales, económicos, estéticos, políticos. De este modo, el inconsciente es proceso sin sujeto, exploración huérfana de los medios que recorre,

etológico más que mnésico, topográfico más que filiativo, cartográfico mucho más que genealógico: «El análisis del inconsciente debe ser una geografía más que una historia» (*L'analyse de l'inconscient devrait être une géographie plutôt qu'une histoire*) (Deleuze y Parnet, 1995: 122).

¿Cómo concebir más precisamente tales acontecimientos de medio, tales «potencias» de medios, *en tanto que posiciones de deseo*? Deleuze profundiza el análisis en dos planos, afectivo y semiótico. Estas potencias y acontecimientos [*événements*] son los *afectos* del inconsciente, constituyen las maneras en las cuales el deseo es afectado; pero también forman las maneras en las cuales el deseo *se enuncia*, es decir, se articula en eslabones semióticos que son marcadores espaciales o expresiones de espacio, tales como nombres de lugares, calificativos de espacio o verbos de trayectorias (aunque los significantes lingüísticos, ya lo veremos, no sean los únicos concernidos). Precisemos entonces estas dos nuevas determinaciones de la actividad cartográfica del deseo.

En primer lugar, es importante no confundir aquí el «afecto» con un sentimiento, es decir con la aprehensión subjetiva de un estado vivido por un «yo» [*«moi»*]. Acontecimiento de un espacio geolibidinal exterior al yo y sin embargo inmanente al deseo, el afecto es en sí mismo el elemento de una cartografía vital *sui generis*, que tiene su materialidad propia determinable como intensidad: «Los mapas no sólo deben entenderse en extensión, respecto a un espacio constituido de trayectos. Hay también mapas de intensidad, de densidad, que se refieren a lo que llena el espacio, a lo que sustenta el trayecto» (Deleuze, 1996: 93). Las problemáticas no sólo psíquicas sino sociales, existenciales, políticas, históricas en las que nos encontramos sumidos, y en las cuales buscamos salidas, son indisociables de constelaciones afectivas variables que polarizan sus orientaciones y sus *impasses*, intensifican sus líneas de fuerza o de fuga. ¿Cómo comprender tales mapas de intensidad?

A partir de la década de 1960, en una filiación heterodoxa del kantismo, Deleuze había subrayado la importancia de una dimensión intensiva del espacio, en el marco de una reforma de la «estética trascendental», es decir, de un análisis de las condiciones no empíricas de la experiencia sensible. A contracorriente de las teorías de la sensibilidad que presuponen una conciencia constituyente que organizaría sus datos sensibles como las propiedades cualitativas de una extensión representable (espacio extensivo), Deleuze reinterpretaba una famosa tesis de Kant, según la cual la

conciencia empírica de la percepción está siempre «anticipada» por variaciones de «magnitudes intensivas» en la materia misma de la sensación<sup>10</sup> (Kant, 2009: 214-215). Para Deleuze, estas diferencias de intensidad parecían así el elemento fundamental de una génesis de lo sensible como tal:

Aunque la experiencia nos ponga siempre en presencia de intensidades ya desarrolladas en extensiones, ya recubiertas por cualidades, debemos concebir, precisamente como condición de la experiencia, intensidades puras envueltas en una profundidad, en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad como a toda extensión.<sup>11</sup> [Deleuze, 1967: 135; Deleuze, 1968: 182-184, 286-287 y ss.]

Nunca dadas por sí mismas en la experiencia representable (como se dan las formas y las cualidades), estas diferencias de intensidad distribuidas en un *spatium* inextensivo son *lo que da* lo sensible como tal, mucho más que lo que *fuera* a sentir en la experiencia. En este sentido, ellas constituyen verdaderos factores trascendentales, factores genéticos de un campo trascendental sin sujeto. Más acá [*en deçà*] de la conciencia y de la representación, actualizan una espacialidad primaria, cuyos dinamismos *sui generis* Deleuze buscará pensar por analogía con los «dinamismos intensivos» que atraviesan el campo embriogénico del huevo antes de la partición y la organización de las partes del organismo:

[...] agitaciones del espacio, aberturas de tiempo, puras síntesis de velocidades, de direcciones y de ritmos... bajo los fenómenos partitivos de la división celular, encontramos todavía instancias dinámicas, migraciones celulares, plegamientos, invaginaciones, estiramientos que constituyen una «dinámica del huevo». A este respecto, el mundo entero es un huevo...<sup>12</sup> [Deleuze, 1967: 134<sup>13</sup>]

<sup>10</sup> «Y como la sensación, en sí, no es una representación objetiva, y en ella no se encuentran ni la intuición del espacio, ni la del tiempo, entonces le corresponderá, no una cantidad extensiva, pero sí una cantidad [...], y por consiguiente una cantidad intensiva, en correspondencia con la cual todos los objetos de la percepción, en la medida en que ésta continúe sensación, se les debe atribuir una cantidad intensiva, es decir, un grado de influjo sobre el sentido».

<sup>11</sup> «*Bien que l'expérience nous mette toujours en présence d'intensités déjà développées dans des étendues, déjà recouvertes par des qualités, nous devons concevoir, précisément comme condition de l'expérience, des intensités pures enveloppées dans une profondeur, dans un spatium intensif qui préexiste à toute qualité comme à toute extension*».

<sup>12</sup> «[...] *des agitations d'espace, des creusées de temps, de pures synthèses de vitesses, de directions et de rythmes... sous les phénomènes partitifs de la division cellulaire, on trouve encore des instances dynamiques, migrations cellulaires, plissements, invaginations, étirement qui constituent une "dynamique de l'œuf". À cet égard le monde entier est un œuf...*».

<sup>13</sup> Según los trabajos de Albert Dalcq (1941).

La teoría de las cartografías afectivas retoma esta concepción y desplaza la inflexión en función de la idea, central en la metapsicología freudiana, de una energética libidinal. De este nuevo punto de vista, los dinamismos afectivos, la manera en que sus cantidades intensivas se conectan, se transforman, se bloquean o se acarrean unas a otras ensamblándose, forman toda una espacialidad energética primaria que se vuelve perceptible como tal en el inconsciente, más acá de las formaciones identificatorias de un «yo».

Podemos comprender aquí por qué, a partir de 1972 en *El Anti-Edipo*, es una discusión de la concepción psicoanalítica de la *identificación* que lleva a Deleuze y Guattari a precisar, en el terreno de la clínica, las implicaciones de esta espacialización intensiva del deseo inconsciente. En el contexto de una crítica de la teoría freudiana del delirio psicótico y de su reorganización lacaniana (Freud, 1954: 308-331), se trata aquí de mirar de una nueva manera los modos de presencia de las coordenadas geográficas e histórico-mundiales frecuentemente observadas en el contenido de los delirios: razas, pueblos, continentes, migraciones, nombres de tribus y de conquistadores, de líderes políticos y de exploradores... El *quid* del argumento está en el término mismo de «contenido». Al identificarlo con un contenido de representaciones, aunque sea de representaciones inconscientes (huellas mnésicas o verbales como representantes pulsionales), el psicoanálisis lo priva inevitablemente de todo valor literal para ver únicamente en él el resultado de mecanismos psicológicos, de desplazamiento o de sustitución metafórica (Napoleón es papá, Juana de Arco es mamá, el Imperio azteca, la casa de la infancia...), o incluso de reconstrucción proyectiva de un mundo simbólicamente destruido. Por lo tanto, las significaciones geográficas intervendrían sólo en el nivel del contenido considerado «manifiesto», cuya elaboración reenviaría a operaciones psíquicas en cadenas significantes subyacentes que no tienen en sí mismas nada de geográfico. Contra lo que Deleuze y Guattari argumentan que el contenido del delirio es el testimonio, por el contrario, de una investidura libidinal *inmediata* de la geografía mundial.

Dicho de modo inverso, este contenido revela precisamente la forma en que la geografía humana y cultural, la economía-mundo, la geopolítica, trabajan en cuanto tales en el corazón de los procesos del deseo inconsciente. Aunque hace falta concebir estas espacialidades, también aquí, en su consistencia propiamente intensiva: estas

forman cartografías afectivas que no son para nada delirantes en sí mismas, sino que dan al delirio su contenido en las condiciones-límites de la despersonalización psicótica (Deleuze y Guattari, 1972: 25-26). Tales espacialidades no podrán, sin duda, dejar de parecernos bastante abstractas, ya que deben disolverse en ellas todos los datos de nuestras representaciones subjetivas y objetivas (percepciones, imaginaciones, sueños, recuerdos, conocimientos, etc.). Es que una vez más la representación da una medida equivocada de las investiduras de la ecúmene<sup>14</sup> que el deseo inconsciente efectúa, y de su inmanencia mutua. En su abrazo, el espacio se aparenta menos a un paisaje extendido en un campo perceptivo que a un campo energético atravesado por diferencias de potencial, gradientes y umbrales, subidas y bajadas de intensidad —un campo por lo tanto perfectamente diferenciado aunque ignore las formas y cualidades que pueden ser representadas en la extensión<sup>15</sup>. Sus regiones geográficas, sus asentamientos humanos y sus paisajes, sus diseños [aménagements] económicos y culturales, sus movimientos físicos y espirituales, sus fronteras geológicas y políticas, no tienen en él otro modo de presencia que el de ser bandas de intensidad, variaciones intensivas, umbrales o pasajes, que son los elementos genéticos primarios del deseo inconsciente (afectos).

230

Todo el problema se concentra entonces en las articulaciones semióticas de esta geografía del inconsciente. ¿De qué naturaleza son los signos que trazan estas cartografías libidinales variables? Para Deleuze, el estatuto original de los nombres propios que pueblan los delirios arroja luz sobre este punto: la «conquista» de México de Artaud, de sus potencias y de sus religiones, los delirios de Schreber sobre los eslavos, los judíos, los franceses, el «soy un Negro» de Rimbaud o el «tengo sangre de mongol» de Georges (Deleuze y Guattari, 1972: 102-208; Deleuze y Guattari, 2002: 34-35, 267-268). A menudo se reconocen dos funciones del nombre propio: una función deíctica, de designación de una individualidad; una función significante, de integración distintiva en un grupo. Una es indicativa, la otra clasificatoria. Aunque su

---

<sup>14</sup> Nota del autor a la traducción: *ecúmene*, antiguo término del latín imperial utilizado para designar el conjunto de los espacios habitados de la tierra, de donde proviene *ecumenismo*, rehabilitado posteriormente por la geografía del siglo XIX, y más recientemente por la filosofía ambiental de inspiración fenomenológica y hermenéutica, así en Augustin Berque, por ejemplo.

<sup>15</sup> Sobre este nuevo uso del modelo embriológico («el mundo entero es uno huevo») para pensar esta geografía sub-representativa o puramente intensiva, más acá de las condiciones extensivas de las formas y las cualidades en la representación, ver Deleuze & Guattari, 1972: 108 y siguientes, 181 y siguientes.

distinción pueda considerarse como relativa, ya que siempre se puede concebir la primera como un caso extremo de la segunda, la función individualizante del nombre propio marcando entonces el límite de una operación clasificatoria llevada al término de su movimiento de especificación (Lévi-Strauss, 1962: caps. VI y VII).

Ya se las considere como alternativas o como complementarias, estas dos funciones de la denominación hacen del nombre un uso *extensivo*, es decir de subsunción de un conjunto, aunque este esté reducido a un solo término. La geografía inconsciente, las cartografías afectivas de las formaciones deseantes imponen según Deleuze un uso de los nombres diferente, irreductible. El nombre propio no tiene por función ni designar una persona discernible ni significar la pertenencia a una clase o grupo lógico: el nombre propio designa una intensidad, y no un sujeto; individualiza un efecto impersonal en un campo de intensidades (acontecimiento), y no una persona o un grupo.

Los militares y los meteorólogos intuyen de cierta manera este hecho cuando dan un nombre propio a una operación estratégica o a un fenómeno climático como un ciclón, para marcar algo del orden de un acontecimiento, impersonal y sin embargo perfectamente singular, que no es atributo de una sustancia, sino potencia de un medio, perfectamente individuado aunque no tenga la individualidad de un sujeto personal (de esta misma manera también: *una* estación del año, *una* coyuntura, *un* paisaje, «las cinco de la tarde» en Lorca —la hora del ascenso del fascismo) (Deleuze y Parnet, 1995: 97-98; Deleuze y Guattari, 2002: 267-269). Encuentran así, en su saber práctico propio, un aspecto de la semiotización del espacio que está en obra en el deseo inconsciente, y arrojan luz sobre un uso no *identificadorio* del nombre propio.

¿Qué se capta, en efecto, en las denominaciones de lugares, de colectividades y de regiones de la geografía mundial que invaden la enunciación delirante? Cuando Nijinsky escribe en su diario: «Soy el toro, el toro herido. Soy Dios en el toro. Soy Apis. Soy Indio. Soy un indio Piel-roja. Soy Negro. Soy Chino. Soy Japonés. Soy el extranjero. Soy el viajero...» (Deleuze y Guattari, 1972: 92), los nombres propios no designan ya una identidad personal; pero no designan tampoco regiones geográficas de las que podríamos forjar una representación objetiva, y que vendrían a jugar el rol de representaciones metafóricas en un mecanismo de identificación. Regiones, etnias, continentes, conquistadores y exploradores, todos los nombres de la historia que

semiotizan las cartografías libidinales, indican la presencia intensiva de multiplicidades geoculturales en el corazón del trabajo de la libido.

Por lo tanto, para un sujeto no se trata de *identificarse* a algo o alguien, cuyo sustituto sería una entidad geográfica («como cuando equivocadamente se dice de un loco que *se creía que era...*»). Se trata de identificar culturas y continentes a campos de intensidades, y de identificar personajes, pueblos y regiones a dinamismos localizables en estos campos, «a estados que llenan estos campos, a efectos que fulguran y atraviesan estos campos» (*à des états qui remplissent ces champs, à des effets qui fulgurent et traversent ces champs*) (Deleuze y Guattari, 1972: 103). Es en este sentido que las apelaciones geográficas son índices de posiciones de deseo: son los síntomas de un deseo migratorio que no da importancia alguna ni a los arrestos domiciliarios ni a nuestras identidades, y sigue su viaje más acá de nuestros sistemas simbólicos, lingüísticos y espaciales de pertenencia y de reconocimiento identitario. Es también en este sentido que Deleuze escribe que muchos devenires se hacen en el lugar: son «viajes en intensidad», que se realizan sin moverse.

#### § 4. Agenciamientos territoriales: una etología social y política

Es cierto, sin embargo, que los nombres propios asumen también funciones identificatorias, valores simbólicos de clasificación, de pertenencia y de reconocimiento. En el ámbito de la antropología cultural, es lo que hace de los códigos y de las prácticas de nomenclatura un lugar privilegiado para observar el entrelazarse de las instituciones sociales y los modos sociales de constitución de los sujetos. También es claro que los significantes geográficos tienen un lugar preponderante en estas prácticas, tal como queda de manifiesto cada vez que la pregunta *¿quién soy?* o *¿quiénes somos?* se revela sobredeterminada por la asignación de un «*chez moi*» o un «*chez nous*»<sup>16</sup>. Esta relación de sobredeterminación es evidentemente inseparable de

---

<sup>16</sup> Nota del autor a la traducción: las fórmulas francesas *chez moi*, *chez nous*, *chez soi*, que se pueden traducir en español por frases como *en mi casa*, *en nuestro hogar* o *en el propio hogar*, son conservadas como tal en esta traducción en la mayor parte de los casos, ya que estas locuciones adverbiales de localización residencial eluden fácilmente en francés la referencia a la unidad concreta del hábitat (*mi casa*, *mi hogar*), para preferir, por metonimia, la referencia al sujeto que allí vive, que allí recibe o acoge: venid a nuestra casa (*venez chez nous*), yo iré a tu casa (*j'irai chez toi*), ella prefiere quedarse en casa (*elle préfère rester chez elle*). Este tipo de disposiciones lingüísticas facilitan la comprensión de la inversión conceptual de la

contextos sociohistóricos, de factores institucionales y culturales específicos, pero también de coyunturas políticas e ideológicas cada vez singulares. Sin embargo, estos múltiples factores no explicarían nada, según Deleuze, si no estuvieran ellos mismos relacionados a una transformación fundamental de orden semiótico. Examinemos para terminar cómo esta transformación da lugar, en el cruce de una teoría general de la cultura y de un método de análisis crítico de las identidades colectivas, al desarrollo de un concepto original de *territorio*.

Considerando los análisis anteriores, la operación semiótica en cuestión puede primeramente ser cernida gracias a una fórmula relativamente abstracta: los signos geográficos no pueden entrar en formaciones significantes, simbólicas e imaginarias, si no es tomando un valor *extensivo* que los vuelve aptos para la clasificación de conjuntos y para la individualización de personas; pero no obtienen este nuevo valor sin desplegar simultáneamente un espacio *dimensional* cuya extensión y límites marcan. Entonces, estos signos ya no son sólo índices intensivos en una geografía inconsciente del deseo sino los marcadores de extensión de un dominio apropiado, es decir, de un territorio. La noción de territorio, según Deleuze, seguirá estando insuficientemente determinada mientras no se pongan en juego factores especiales capaces de instaurar tal relación de apropiación. Los criterios de la geografía física, cultural, o incluso administrativa y política, pueden ser esenciales; estos siguen siendo, sin embargo, extrínsecos mientras no sean reconducidos a lo que, por así decirlo, los determina a ser determinantes: un *proceso apropiativo*, que no es en sí mismo ni subjetivo ni objetivo, sino que relaciona mutuamente un conjunto objetivo de medios y de inversiones subjetivas, individuales y colectivas, de estos medios.

Deleuze llama «territorialización» a tal proceso recíproco. Ahora bien, que este proceso haga intervenir inmediatamente una dimensión semiótica, se ve en el hecho de que un territorio siempre está marcado. No hay «territorio» sin un acto de apropiación, pero no hay apropiación sin signos específicos que *expresen* esta apropiación al mismo tiempo que la *realizan* —estos son los dos aspectos correlativos de este acto: «marcar su territorio». El caso del nombre propio examinado anteriormente da un ejemplo simple de este proceso, ya que puede ser que conjugue

---

relación sujeto/territorio en Deleuze: no hay «subjetivación» si no es bajo condiciones dadas de desterritorialización y reterritorialización.

este doble aspecto, cuando le corresponde este gesto semiótico elemental: *firmar*. Si las residencias a menudo son nombradas, es que el nombre *propio* es ante todo apropiador. Una firma, en este sentido, no es una marca que exprese el sujeto responsable de una acción o una obra. Es la marca que expresa el valor territorial de la obra, el signo expresivo que lo *territorializa*, es decir que la constituye en un lugar, dominio o residencia, a la cual podrá relacionarse como sujeto quien produce o porta esta marca, y quien se relacionará con ella como a su propio territorio [«chez soi»].

Ahora bien, para Deleuze, este es un caso particular de un fenómeno más amplio, que impone la articulación de la construcción del concepto filosófico de territorio a un cuestionamiento sobre los modos de semiotización del espacio, como pieza teórica indispensable al análisis de los métodos de investidura tanto sociopolíticos y económicos, como ideológicos y existenciales de los medios geográficos. Desde este punto de vista, su reflexión puede inscribirse en la corriente de los trabajos iniciados en la década de 1960, particularmente en los campos de la reflexión arquitectural y sobre el urbanismo, acerca de las estructuras semiológicas del espacio (Choay, 1965; Barthes, 1985). Deleuze desplaza, sin embargo, el centro de gravedad de estas reflexiones. Dando cuenta de la función heurística conferida a la lingüística post-saussureana en el campo de las ciencias humanas desde la posguerra, estos enfoques semiológicos otorgan una primacía explícita a las funciones significantes y simbólicas de los signos. La cuestión de la territorialidad impone, por el contrario, para Deleuze, la reevaluación de una función no significativa sino expresiva que el autor considera más fundamental<sup>17</sup>. Esta primacía abre a su vez un cuestionamiento sobre la forma en que, tanto en el nivel de los individuos como en el de las colectividades, las investiduras apropiativas de los medios [*milieux*] de vida movilizan todo tipo de agenciamientos semióticos lingüísticamente no formados, e incluso simbólicamente no codificados (semióticas perceptivas y afectivas, estéticas y arquitecturales, gestuales y corporales, etc.).

Pero tal programa también explica por qué, paradójicamente, Deleuze y Guattari desarrollan su concepción de los territorios no directamente sobre el terreno de la teoría de la cultura, sino primero en el de la etología animal. Es que esta disciplina

---

<sup>17</sup> Es esta brecha crítica la que ilustra, en contrapunto al famoso análisis freudiano del Fort-Da, la parodia con la cual abre en 1980 la meseta «Del ritornelo» (Deleuze y Guattari, 2002: 318-319).

tiene la ventaja de producir un doble efecto de interpelación en el campo de ciencias humanas. Al contestar el paradigma lingüístico del análisis semiótico, llama a una teorización de la *productividad real* de la expresividad en los modos de ser-al-espacio; pero por la misma razón, esta disciplina también afecta los presupuestos antropológicos de la geografía cultural, esclareciendo de modo singular los determinantes elementales del «habitar». Es la distinción de los etólogos entre *animales de medio* y *animales de territorio* que proporciona entonces el nuevo hilo conductor para analizar lo que hace de la territorialidad, animal o social, una forma específica del ocupar y del habitar el espacio. Precisemos, por lo tanto, brevemente esta distinción para arrojar luz sobre la contribución de la etología animal a la reflexión deleuziana.

Alimentarios o de depredación, de reproducción o de reposo, los medios de un ser vivo están siempre ligados a funciones, definidas por aparatajes internos (instintos) y externos (cadenas comportamentales) comunes a la especie. Los territorios, por su parte, conllevan evidentemente funciones y códigos comportamentales, pero en la medida en que se unen primero a sistemas de expresión, definidos por agenciamientos de signos o de marcas cualitativas. Es en este sentido, lo hemos visto, que un territorio es siempre el producto de una expresión «territorializante»: estos signos no expresan un territorio que les preexiste, sino que constituyen el territorio en que adquieren simultáneamente una objetividad. Secreciones, color del pelaje o del plumaje, canto o postura son en este sentido auténticas firmas, en cuanto delimitan un territorio a construir, a defender, a dejar atrás... Esto presupone, en todo caso, que estas materias cualitativas dejen de estar funcionalmente ligadas a los tipos de comportamientos adaptados a la relación del ser vivo con su medio. En otras palabras, hace falta que los sonidos, colores, olores o posturas cobren un valor expresivo *relativamente autónomo* respecto a los códigos instintivos de la especie, para que la expresión se vuelva a su vez *territorializante*, formando relaciones espacio-temporales relativamente independientes tanto de las impulsiones internas del organismo como de las circunstancias externas del medio (Deleuze y Guattari, 2002: 322-324). Es como una génesis simultánea y recíproca, notan Deleuze y Guattari, del arte y del habitar.

Finalmente, se sigue esta consecuencia: la consistencia específica de la organización territorial respecto a la organización del medio hace que el agenciamiento de expresión sea capaz de inducir mutaciones en el aparataje instintivo mismo de la especie. Puede

suscitar nuevos montajes funcionales y comportamentales (por ejemplo, construir o defender un domicilio), o causar reestructuraciones de funciones y de comportamientos preexistentes en el medio. La agresión que determina en los animales de medio relaciones inter-específicas, cambia cuando es determinada por un territorio en función del cual se vuelve un factor de una «distancia crítica» intra-específica. De la misma manera, las funciones reproductivas cambian de ritmo cuando entran en un agenciamiento de cortejo fuertemente territorializado, es decir donde el reconocimiento del *partenaire* puede únicamente ejercerse en el territorio, y no simplemente entre miembros de la misma especie. Por lo tanto, las funciones y comportamientos tendrán que ser analizados como siendo, en el nuevo territorio, más o menos *territorializados* o *desterritorializados* (según el grado de su condicionamiento variable por el agenciamiento de expresión de este territorio), y más o menos *reterritorializantes* o *desterritorializantes* (según las transformaciones variables que pueden conllevar en este mismo agenciamiento de expresión).

Se abre entonces un campo de estudio original de los sistemas de expresión que no concierne ya únicamente la etología animal, sino que abre la teoría social y el pensamiento de la cultura a lo que puede llamarse una *etología de los modos de vida colectivos*, a cargo de analizar los coeficientes variables de territorialización o desterritorialización que afectan los diferentes componentes de un medio histórico dado (funciones sociales, códigos institucionales, disposiciones afectivas, esquemas colectivos de percepción y de acción...) —incluyendo a veces los componentes más inesperados: «Si es preciso, tomaré mi territorio en mi propio cuerpo, territorializo mi cuerpo: la casa de la tortuga, la concha del crustáceo, pero también todos los tatuajes que convierten el cuerpo en un territorio» (Deleuze y Guattari, 2002: 326; Uexküll, 1956: 101 y ss.).

De manera general,

[...] hay que ver cómo cada cual, en todas las épocas de su vida, tanto en las cosas más nimias como en las más importantes pruebas, se busca un territorio, soporta o emprende desterritorializaciones, y se reterritorializa casi sobre cualquier cosa, recuerdo, fetiche o sueño. [Deleuze y Guattari, 1997: 69]

Desde el punto de vista del estudio de los campos sociohistóricos, el análisis de los factores territoriales debe permitir discernir mejor en ellos los vectores internos de devenir y de transformación. La identificación de estos vectores, la medida diferencial de los coeficientes de desterritorialización y reterritorialización que afectan simultáneamente una formación social, la manera en que estos movimientos están investidos subjetivamente e integrados en construcciones simbólicas e imaginarias, pero también investidos políticamente e integrado en estrategias, en suma, la forma en que estos movimientos sobredeterminan las relaciones de fuerzas de este campo social, sus contradicciones y sus posibilidades de transformación: tales se vuelven los principales cuestionamientos de esta etología de los modos colectivos de existencia.

En última instancia, para Deleuze y Guattari, estos descansan en una tesis que concentra los cuestionamientos teóricos y prácticos del motivo cartográfico en la comprensión de la subjetividad: los individuos y los grupos están siempre inmersos en una multiplicidad de agenciamientos territoriales, que condicionan interiormente sus construcciones identitarias, y que hacen que estas estén siempre marcadas por la ambivalencia. Es que un territorio es inseparable de los vectores de desterritorialización que lo trabajan desde dentro y lo abren a transformaciones potenciales, pero además toda desterritorialización va unida a movimientos correlativos de reterritorialización que la compensan o la contrarían, la posibilitan o la neutralizan (Deleuze y Guattari, 2002: 179 y ss., 328-342, 517-518).

Esto equivale a decir que no existe un modelo unívoco de construcciones territoriales de la subjetividad o de las maneras de habitar sus territorios. A lo sumo podemos identificar un criterio general entre dos polos extremos, para evaluar y diagnosticar las luchas políticas, en función de los tipos de territorialización y de desterritorialización de la subjetividad colectiva que estas luchas toleran o suscitan. Un primer polo puede ser definido por una fragilización y una destrucción tendencial de todos los territorios existenciales, es decir, por la generalización de una desterritorialización forzada y padecida donde se conjugan relaciones agresivas a los medios [*milieux*] naturales y sociales, y una precarización de los medios [*moyens*] de expresión y de edificación semiótica, de manera tal que quienes viven en ellos tienden a no poder, justamente, *habitarlos*, en el sentido fuerte que debemos dar aquí a este

término<sup>18</sup>. Tal tendencia puede conducir a todo tipo de reacciones psíquicas, a escala individual y colectiva, desde meros sentimientos de impotencia hasta un pánico emocional que predispone a los individuos a aferrarse a construcciones ideológicas para intentar reconstruir una identidad fragmentada (reterritorialización compensatoria).

Precisamente, el segundo polo se define por la represión de todo vector de desterritorialización y la imposición de una sola y única territorialidad como principio exclusivo de pertenencia y referente monolítico de identificación. Reconocemos en esto nuevamente las repercusiones en el plano psicosocial, en términos de fantasmática colectiva, de crispación identitaria y de angustia relativa a la alteridad en general, percibida como amenaza de destrucción del «yo» [«soi»] por intrusión en el *chez soi*. La etología de los modos colectivos de existencia encuentra su campo de investigación propio en los desplazamientos variables de las formaciones subjetivas entre estos dos polos. Esto es lo que de hecho hace de esta etología, a ojos de Deleuze, una pieza necesaria del análisis del campo sociopolítico, de las organizaciones de poder que allí se enfrentan, de las formas de lucha que llevan a ese campo sus reivindicaciones y de las traducciones institucionales que estas reciben, todas revelándose como sobredeterminadas en diversos grados por las desterritorializaciones y reterritorializaciones que suponen, suscitan o contestan. Desde un punto de vista teórico, esta etología implica que la subjetividad, individual o colectiva, ha de ser analizada, no a partir de un principio de identidad *a priori*, sino a partir de un hecho de variación continua: la subjetividad es primeramente un pasaje, devenir. Es una función de la variable capacidad o aptitud de pasar de una territorialidad a otra como entre identidades heterogéneas y provisionales, véase de la aptitud a abrirse a nuevas territorialidades<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Gilles Deleuze se refiere en este sentido con frecuencia al trabajo de Paul Virilio (1976), pero también a los estudios de antropólogos como Robert Jaulin sobre el etnocidio colonial. Recordemos también que Guattari, paralelamente a su trabajo con Deleuze, elabora una teoría de la ecología (1989), y es un partisano activo del desarrollo de la ecología política en Francia a principios de los años 80.

<sup>19</sup> En todos estos aspectos, nos parece que deben ser exploradas las prolongaciones más fecundas de la geofilosofía deleuziana en dos direcciones principales: por un lado, los trabajos en filosofía política sobre la institución de la frontera y las crisis que le imprimen las transformaciones del Estado-nación —pensamos ejemplarmente a los trabajos de Étienne Balibar sobre las «identidades ambiguas», los problemas encontrados por los movimientos de democratización de la construcción europea, y los mecanismos de «histerización de las fronteras» que *serven de base* [*sous-tendent*] a los resurgimientos

## Bibliografía

- Balibar, Étienne (2005), *Europe, constitution, frontière*. Paris, Éditions du Passant.
- Balibar, Étienne (1997), *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris, Galilée.
- Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel (1997), *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris, Éditions La Découverte [1988].
- Barthes, Roland (1985), *L'Aventure sémiologique*. Paris, Seuil.
- Blanchot, Maurice (2008), *La conversación infinita*. Madrid, Arena Libros, [1969].
- Choay, Françoise (1965), *L'Urbanisme. Utopies et réalités*. Paris, Seuil.
- Deleuze, Gilles (2004), *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires, Tusquets [1981].
- Deleuze, Gilles (2003), «L'interprétation des énoncés», en Deleuze, Gilles y Lapoujade, David, *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris, Minuit, pp. 80-103.
- Deleuze, Gilles (1996), *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama [1993].
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1967), *La Méthode de dramatisation*. Paris, Armand Colin.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002), *Mil Mesetas*. Valencia, Pre-Textos, [1980].
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1997), *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama [1991].
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1972), *L'Anti-Œdipe*. Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1995), *Dialogues*. Paris, Flammarion [1978].
- Deligny, Fernand (2007a), «Traces d'être et bâtisse d'ombre», en *Œuvres*. Paris, Éditions L'Arachnéen [1983].
- Deligny, Fernand (2007b), «Voix et voir», en *Œuvres*. Paris, Éditions L'Arachnéen [1975].
- Djardem, Fafia (1997), *Quelle Identité dans l'exil ?* Montréal/Paris, Éditions de l'Harmattan.
- Foucault, Michel (1997), *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-Textos [1966].
- Freud, Sigmund (1954), *Cinq Psychanalyses*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Glowczewski Barker, Barbara (1991), *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Guattari, Félix (1989), *Les Trois Écologies*. Paris, Galilée.
- Kant, Emmanuel (2009), *Crítica de la razón pura*. México, Fondo de Cultura Económica [1781]. Edición bilingüe español-alemán.
- Klein, Melanie (1990), *Obras completas II. El psicoanálisis de niños*. Buenos Aires, Paidós [1932].
- Lévi-Strauss, Claude (1962), *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
- Segers, Marie-Jeanne (2009), *De l'exil à l'errance*. Toulouse, Érès.
- Uexküll, Jacob von (1956), *Mondes animaux et monde humain, suivi de théorie de la signification*. Hamburg, Éditions Gonthier.
- Virilio, Paul (1976), *Essai sur l'Insécurité du territoire*. Paris, Stock.

---

contemporáneos de racismo y xenofobia de masa, véase especialmente Balibar y Wallerstein, 1997; Balibar, 1997; Balibar, 2005, y por otro lado, las investigaciones en psicoanálisis sobre las «clínicas del exilio», que interrogan las repercusiones de las experiencias de emigración forzada, de errancia o de *guetización* geográfica y social, en el plano de las construcciones subjetivas, véanse por ejemplo, los trabajos de Fafia Djardem (1997), y Marie-Jeanne Segers (2009).

