



Cartografías del afuera

Autor: Peter Pál Pelbart

Collège international de Philosophie | Rue Descartes
2008/1 - n° 59 pages 20 à 30
ISSN 1144-0821

Original disponible en:

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2008-1-page-20.htm>

Para citar este artículo :

Peter Pál Pelbart, Cartografías del afuera, uninomada.co
Título original: "Cartographies du Dehors"
Rue Descartes, 2008/1 n° 59, p. 20-30.



Cartografías del afuera¹

Peter Pál Pelbart

Quisiera comenzar por señalar algo que podrá parecerle a algunos de ustedes demasiado biográfico, y tengo que excusarme por esto. Nací en Budapest, y era muy pequeño cuando mi familia se vio obligada a desplazarse a un campo de refugiados en Austria, después en Israel, antes de desembarcar en Brasil, un poco por azar. Esas migraciones prematuras entre territorios y lenguas diferentes, como el húngaro, el alemán, el hebreo y el brasileiro han debido dejar en mí su traza y un gusto por la cuestión misma de lo extranjero, de la alteridad, de las fronteras, del afuera, por así decirlo de manera un poco brusca. Si le añado una frecuentación más asidua, ya adulto, del pensamiento francés contemporáneo, de tal suerte que se me ha hecho manifiesto que un cierto nomadismo, más que una circunstancia de vida personal o de pulsión teórica, era la condición misma del pensamiento, tanto más cuanto que el contexto contemporáneo y la mundialización actual, con todas las mutaciones que se siguen de esto, han añadido su carga de urgencia. Es a partir de un tal itinerario personal y en ese contexto geopolítico que quiero retomar el tema propuesto por esta mesa redonda, a propósito de la geoliteratura y de la geofilosofía. No hablare entonces de la antropofagia como movimiento literario o cultural brasileiro, ni como operador filosófico, aún si lo que pretendo desarrollar brevemente podría leerse como un pequeño ejercicio de devoración filosófica, principalmente del pensamiento francés que ha impregnado la inteligencia brasileira de mi generación. Quizá yo no hacía más que seguir las etapas de ingestión, digestión, asimilación, defecación recordadas en este coloquio por Bruno Clément (con los modos correspondientes de citas, del discurso indirecto libre, de la incorporación y finalmente de una cierta indiferencia). En todo caso, lo que intentaré hacer es sugerir pasarelas entre los problemas que yo frecuento desde hace un tiempo y el juego estratégico de este encuentro, tal como lo comprendo.

Partiré de esa palabra de Blanchot que reaparece en el texto de presentación de nuestro coloquio, y que ha tenido una tan extraña fortuna en el pensamiento francés contemporáneo: “el afuera”. Diría, de una manera un poco perentoria quizá, que si el tema introducido por Blanchot en la crítica literaria puede parecernos de nuevo tan caro hoy en día, desde un punto de vista filosófico y político, es quizá porque el estatuto mismo de la exterioridad ha sufrido un trastorno en los últimos decenios. Una de las consecuencias más tangibles de una tal mutación es la impresión asfixiante de que el campo de lo posible se ha agotado. Me explico: hace un tiempo la promesa de un afuera absoluto de la cultura ha estado ligado al dominio de la literatura, tal como la piensa Blanchot, o a la locura, tal como la ha trabajado Foucault, o en un sentido más amplio a la de la revolución por venir, como lo testimonia una tradición política de espectro muy variado. Ahora bien, esta

¹.- Intervención en París con ocasión de una mesa redonda sobre el tema “Geofilosofía/Geoliteratura: ¿condiciones para la

geografía del pensamiento ya ha pasado. A mi modo de ver, la claustrofobia contemporánea, cuyos efectos de estrangulamiento político y psíquico no son exclusividad de Brasil, no es más que un índice entre otros de una situación frente a la que a veces nosotros nos sentimos completamente despojados, a saber: la de un pensamiento sin afuera, la de un mundo sin exterioridad. Ahora bien, bastaría remontarse a algunas décadas en la atmósfera filosófica y política para dar cuenta de la amplitud de esta conmoción.

Foucault y el mundo sin afuera

Tomemos un pequeño ejemplo en Foucault, en una entrevista dada unos años después de la publicación de su texto titulado justamente “El pensamiento del afuera”. Según su propia confesión, si había creído totalmente en la literatura en el primer periodo de su trayectoria, es porque en ese momento de su recorrido creía vivamente en su *exterioridad*. Y si el lenguaje de la locura le ha interesado, es porque en ella estaba en juego igualmente su exterioridad respecto de la cultura. Desde ese punto de vista, la escritura y la locura estarían sobre el mismo plano, teniendo en cuenta su carácter no-circulatorio, la inutilidad de su función, el aspecto de auto-referencia que le era propio². Pero mucho más por su dimensión subversiva y transgresiva, lo que les es común sería “la palabra absolutamente anárquica, la palabra sin institución, la palabra profundamente marginal que cruza y mina todos los otros discursos”. La literatura y la locura pertenecen a lo que Blanchot ha llamado *La part du feu*, lo que una cultura reserva a la destrucción y reduce a cenizas, eso con lo que no puede vivir, eso de lo que hace un incendio eterno.

Esta perspectiva dominante todavía en la época de la escritura de *La historia de la Locura* no ha resistido por mucho tiempo. En el momento en que Foucault vuelve explícito ese no-lugar de la literatura, su extra-territorialidad, él se pregunta si la época en que “la escritura bastaba para expresar una respuesta respecto de la sociedad moderna”³ estaría ya cumplida. Recuperando el espacio de circulación social y de consumación, quizá la escritura haya sido, como se decía en la época, recuperada por el sistema, es decir vencida por la burguesía y la sociedad capitalista. Ha deja de estar “en el afuera”, no conservaría ya la exterioridad que conformaba su singularidad absoluta. De ahí que Foucault se pregunte: para pasar al otro lado, para incendiarse y consumirse, para entrar en un espacio irreducible al nuestro y en un lugar que no haría parte de la sociedad, ¿no sería necesario hacer algo distinto a literatura? Si descubrimos hoy, decía a inicios de los años sesenta, que nos es necesario salir de la literatura, abandonandola a su “magro destino histórico”, es Blanchot, siempre él, quien nos lo habría enseñado. Blanchot quien es el más impregnado de literatura, pero sobre el modo de la exterioridad, nos obliga a abandonarla en el momento mismo en que ella deserta el afuera para devenir ese adentro en el que nos comunicamos y en el que nos reconocemos confortablemente.

².- Michel Foucault, “Folie, littérature, société”, en Dits et Écrits II, Gallimard, Paris, 1994, p.104-128.

³.- Michel Foucault, op. cit., p.115.

La misma lógica vale para la locura. En un pequeño artículo marginal publicado antes de la aparición de su obra capital sobre ese tema, Foucault profetiza la desaparición inminente de la locura y de su aura a favor de la figura médica de la enfermedad mental. Si la locura era para el hombre esa exterioridad enigmática, que él excluía pero en la cual se reconocía, que reflejaba todo lo que abominaba pero también lo que era en su constitución más íntima, su otro pero al mismo tiempo su sí mismo, en adelante, en ese futuro que se acerca, la locura se incorporaría a lo humano como su propiedad más originaria. Procesos a los cuales les hemos dado el nombre, quizá irónico, de “humanización” de la locura. Con la ayuda de esta dialéctica diabólica, habríamos logrado lo impensable: atrapar nuestro propio exterior.

Arriesguemos esta pregunta que nos obsesiona: ¿Foucault, a través de los casos “literatura” y “locura”, no habría esbozado un diagnóstico más general del estatus de la exterioridad en nuestra cultura? Toni Negri y Michael Hardt han mostrado recientemente que el *Capitalismo Mundial Integrado*, según la expresión propuesta por Félix Guattari, ha asumido la forma del Imperio por cuanto ha abolido cualquier exterioridad, devorando sus fronteras más lejanas, englobando la totalidad del planeta, pero igualmente todas las esferas de la existencia, aún las más subjetivas, comprendidos los enclaves hasta hace un tiempo inviolables, como lo Inconsciente o la Naturaleza, añadía Jameson⁴. ¿El diagnóstico de Foucault, no menos cruel que precoz, al igual que su realización imperial planetaria, podrían lanzar una luz sobre nuestros propios impases? Habitaríamos entonces un mundo sin afuera, el capitalismo sin afuera, el pensamiento sin afuera –frente a lo cual, la fascinación por la supuesta exterioridad de la literatura, de la locura, del extranjero, de las márgenes, del Otro en suma, predominante hace unos decenios, podría sonar hoy en día extrañamente obsoleta. Foucault mismo ha hecho ya en 1976 la crítica caustica de todos esos “discursos líricamente anti-psiquiátricos” o “marginales”, discursos de ilusión, sobre todo de que “la locura –o la delincuencia, o el crimen- nos hablan a partir de una exterioridad absoluta. Nada más interior a nuestra sociedad, dice, nada más interior a los efectos de su poder que la desgracia de un loco o la violencia de un criminal. Dicho de otro modo, estamos siempre en el interior. El margen es un mito. La palabra del afuera es un sueño que reconducimos permanentemente. Ponemos a los ‘locos’ en el afuera de la creatividad o de la monstruosidad. Y, sin embargo, ellos están atrapados en la red, se forman y funcionan en los dispositivos del poder”⁵. Esa inversión teórica de Foucault no es difícil de explicar: se debe a su estudio sobre las prisiones, a la tematización creciente del poder, y más profundamente a su giro genealógico, en una palabra, a una nueva relación que se instala entre la filosofía y su afuera.

Deleuze y el pensamiento del afuera

Muy distinta, hay que decirlo desde el inicio, es la posición de Gilles Deleuze, respecto de la locura, la literatura, o más ampliamente respecto del pensamiento y su afuera. De

⁴.- Toni Negri et Michael Hardt, Imperio, Exils, Paris, 2000.

⁵.- Michel Foucault, Dits et Écrits III, p.77.

entrada, la locura nunca fue para él objeto de estudio como tal. Y sin embargo reaparecía todo el tiempo en vecindad con el pensamiento, como si esa vecindad le fuese intrínseca, como si pensar fuese, forzosamente, esta región volcánica donde precisamente se realiza lo que la locura revela de manera frustrada, demasiado “edipiana”, a saber, el desmoronamiento del sujeto, del objeto, del Yo, del mundo, de Dios, en favor de una nomadización generalizada, de la cual la figura psicosocial de la esquizofrenia no sería otra cosa que su interrupción caricaturesca, cristalizada e institucionalizada. De hecho, el nomadismo y la relación con el afuera no son atributos exclusivos del esquizo, ellos pertenecen, más bien, al pensamiento como tal. Deleuze insiste cada vez más sobre esto: pensar viene siempre del afuera, se dirige hacia el afuera, pertenece al afuera, es relación absoluta con el afuera⁶. Como lo señala Zourabichvili, el pensamiento no es una facultad innata, siempre es el efecto de un encuentro, y un encuentro es siempre encuentro con el exterior, si bien ese exterior no es la realidad del mundo exterior, en su configuración empírica, concierne más bien a las fuerzas heterogéneas que afectan el pensamiento, que lo forzan a pensar, que forzan al pensamiento hacia lo que aún no piensa, llevándolo a pensar distintamente. Las fuerzas del afuera, añade, no lo son porque vengan de afuera, del exterior, sino porque llevan al pensamiento a un estado de exterioridad, lanzándolo sobre un campo informal donde los puntos de vista heterogéneos, correspondientes a la heterogeneidad de las fuerzas en juego, entran en relación⁷. Lo constatamos fácilmente: heredándolo de Blanchot, y más allá de la extensión que le atribuye Foucault, Deleuze ha dado del afuera una caracterización claramente más nietzscheana: menos que respecto del ser del lenguaje, tal como lo era en Blanchot y Foucault, para Deleuze la dimensión de la fuerza es la que adviene al primer plano. Las consecuencias de esta perspectiva son diversas: 1) la tarea del pensamiento es liberar las fuerzas que vienen del afuera; 2) el afuera es siempre apertura a un futuro; 3) el pensamiento del afuera es un pensamiento de resistencia y 4) la fuerza del afuera es la Vida. Se plantea entonces, aquí, el mayor desafío: alcanzar la vida como potencia del afuera⁸.

Si se pudiesen comparar las dos perspectivas, diríamos que Deleuze tiene una concepción más inmanente del Afuera haciéndolo menos dependiente de los focos de exterioridad demasiado visibles o localizados, aún si están presentes, en *El Antiedipo*, y con que claridad, todo tipo de márgenes y minorías. Pero él insiste en muchas oportunidades: no se trata de un culto a las minorías, a lo extranjero o del Otro, sino del devenir-minoritario de la gente, del devenir-extranjero de la lengua, del devenir-bastardo del escritor o del devenir-otro de todos en cada uno. Pero esto entraña igualmente el devenir-otro de este o aquel en el que se ha devenido. En ese sentido, no se trata de idealizar a los esquizofrénicos o a las minorías o al extranjero o a la figura demasiado molar del Otro, con los riesgos de fetichización y mistificación piadosa de la alteridad, operación que ataría, al Otro, a su identidad en sí (loco, negro, judío, etc.). de ahí la doble dirección del devenir: devenir-otro

⁶.- Gilles Deleuze, Foucault, Minuit, Paris, 1986, p.125, 93 et 126, respectivamente.

⁷.- François Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, PUF, Paris, 1994, p.453.

⁸.- Gilles Deleuze, Foucault, op. cit, p.93, 95, 96 et 102, respectivamente. («atteindre la vie comme puissance du dehors»)

para que el otro pueda devenir otra cosa que el mismo. En el caso de la locura, es todavía más claro. Es decir: no de elogio de la locura o del loco, sino de la procesualidad de la que el hecho psicosocial de la locura es una triste fijación. La desgracia en la locura vendría del hecho de que la figura social que ha sido llamada a testimoniar por sí misma la desterritorialización como proceso universal sucumbe forzosamente bajo el peso de esta delegación insoportable. De ahí la consigna de liberar en todos los flujos el movimiento esquizoide, de tal suerte que ese carácter no pueda ya calificar más que un residuo particular como flujo de locura. En todo caso, “la esquizofrenia como proceso es lo único universal”⁹. Deleuze-Guattari retoman la profecía siniestra de Foucault a propósito de la desaparición inminente de la locura como exterior y la invierten completamente, dándole un sentido casi jubilatorio. La abolición progresiva de las fronteras binarias entre locura y no-locura no es vista como una pérdida de exterioridad, sino más bien como una ganancia de exterioridad. El afuera ya no está atrapado sino liberado de su cerradura en los espacios confinados o privilegiados. Si no está encerrado en contornos reconocibles (locura, arte, literatura, revolución) podrá al fin esparcirse por todas partes o surgir en cualquier parte. La alteridad no está más allá de una frontera, ni forzosamente en las márgenes deshechas ni en un tiempo por venir. Es una virtualidad de líneas que nos componen y de devenires que manan. Esta geografía sin fronteras, indiferente a la dialéctica en la que se afrontan el Mismo y el Otro, no representa entonces necesariamente la victoria de una pretendida totalidad, de la que Deleuze y Foucault nos han enseñado a reírnos siempre. Deleuze decía, de un supuesto pensamiento planetario unidimensional, ya en 1964, a propósito de Kostas Axelos: “hay un punto en el que ese nihilismo homogenizante se vuelve contra sí mismo, con el más extraño de los efectos: devuelve las fuerzas elementales a sí mismas en el juego bruto de sus dimensiones...”¹⁰. El afuera, que se supone abolido, no hace más que reaparecer *en tanto que pluralidad inmanente, agonística generalizada, heterogénesis*, diría Guattari. A mi modo de ver Toni Negri ha heredado por completo esta concepción de fondo, cuando habla de la “subsunción” de la economía, de la cultura y aún del *bios* social a un biopoder total que abrazaría todos los elementos de la vida social. Pero justamente contrariando el confort intelectual que ofrecía la constatación de impotencia frente al encierro del poder, él subraya que esta aparente totalización tiene un efecto muy paradójico y no lineal: en lugar de unificar todo, ese proceso crea un medio de pluralidad y de singularización no domesticables. De ahí la insistencia en la naturaleza “abierta” del poder contemporáneo, en el que la soberanía ha sido privada de su unidad y se ve atravesada por antagonismos multitudinarios que es necesario cartografiar de manera dinámica, sin presuponer de manera fetichista el encierro del gobierno respecto de los movimientos que lo modifican y desvían por todos lados¹¹. Es quizá en ese contexto teórico que se podrían repensar ciertos desafíos contemporáneos, menos bajo la sombra dialéctica del Mismo y el

⁹.- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972, p.162.

¹⁰.- Gilles Deleuze, «Faille et feux locaux», en *L'Île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, p.224

¹¹.- Toni Negri y Giuseppe Cocco, *Global: Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation: le cas exemplaire de l'Amérique Latine*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007

Otro, que bajo el signo inmanente del Afuera y de su fuerza de desgarramiento. Antonio Riserio, poeta y antropólogo brasileño, decía recientemente que el Otro es una invención de Occidente y que la sistematización de la figura de la alteridad no es más que un efecto de la occidentalización del planeta –que había que partir de otra cosa. Es menos evidente que esta misma figura occidental del Otro ha servido en los combates anti-colonialistas, con todas las ambigüedades que conocemos. Evidentemente, la enunciación antropológica ha modificado los términos del problema, sacándolo de la dialéctica de la identidad nacional o de un deseo de reconocimiento, con todos los efectos de afirmación que no dejamos de admirar, por ejemplo con la ola tropicalista en Brasil y los desplazamientos que ha suscitado.

Nietzsche y la asimilación del afuera

Quisiera, sin embargo, demorarme en uno de los aspectos de la operación antropofágica que ha sido referenciado con lucidez por Benedito Nunes, para tomar sólo un ejemplo de los más eminentes lectores brasileños de Oswald de Andrade¹². En una nota de pie de página de su artículo sobre “La utopía antropofágica”, en el que sitúa los trazos nietzscheanos en el autor del manifiesto, Benedito Nunes recuerda la frase de *La genealogía de la moral* sobre el proceso de asimilación: “Todo lo que absorbemos es tan poco representable en nuestra consciencia durante el estado de ‘digestión’ (podríamos llamarlo una absorción psíquica) como el proceso múltiple que pasa en nuestro cuerpo mientras ‘asimilamos’ nuestros alimentos”. En efecto, según la metáfora digestiva de Nietzsche, el animal que asimila y digiere está sin resentimiento y sin mala consciencia, en otras palabras, y en Oswald de Andrade esto no deja de tener consecuencias, es fuente de salud moral.

Que me sea permitido retomar esta idea Nietzscheana de la asimilación a partir de un bello estudio publicado en Francia por Barbara Stiegler hace algunos años¹³. Reconstruyendo la relación del filósofo con la biología de su tiempo, aparece la centralidad de la tesis según la cual la asimilación de la exterioridad sería la facultad misma de lo viviente, esta propiedad de “transformar, en el interior de sí mismo, partes extranjeras en algo idéntico”. Nietzsche lo comprende como un proceso de apropiación, de violación, de victoria sobre lo extranjero, pero con consecuencias paradójicamente no-identitarias, “siendo la esencia de esta capacidad una especie de autoproducción y de autoconstitución de lo necesario”, para el biólogo Wilhem Roux -que Nietzsche ha leído y seguido-, entre más un ser viviente está abierto a la excitaciones extranjeras, más crece su fuerza de asimilación. Nietzsche no deja de repetirlo, calificando de baja a una vida cerrada sobre sí misma, que se limita a un mínimo de intercambios orgánicos, y tanto más elevada una vida abierta al vasto medio cósmico. Entre más , una vida, es excitable por el exterior, y aún herida por el medio, tanto

¹² .- Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica*, Globo, São Paulo, 1995, p.20. Las referencias centrales sobre el movimiento antropofágico en el Brasil me han sido comunicados generosamente por Celso Favaretto, autor de un libro que establece los lazos entre el movimiento tropicalista y sus fuentes antropofágicas: *Tropicália, alegoria alegría, Kairós*, São Paulo, 1979.

¹³ .- Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris, 2001, que me permito seguir de cerca en el presente párrafo.

más devendra fuerte y capaz de otras asimilaciones... como dice Stiegler, esta idea está en el corazón del concepto de la voluntad de potencia que se elabora en la misma época.

La operación pensada por Nietzsche es una combinación original, y filosófica, seguramente, de los modelos de pasividad y actividad que le ofrecen en parte los biólogos de su tiempo. Pasividad porque la vida es concebida como reacción a las excitaciones del medio, y actividad porque la vida es comprendida como apropiación, violación, sumisión de la alteridad. Pero lo más interesante de esta actividad consiste en el poder de lo viviente de crear formas, que Roux llama *selbstgestaltung*, autoafirmación. Es el fruto de un combate interno, de una jerarquía de quererlos mismos en lucha entre células, entre moléculas, entre “plasticulas”, en una palabra, todo un juego de diferencias... “Una pluralidad que tiene actividades muy diversas quiere ‘conservar’-se, no como idéntico a sí mismo, sino como ‘viviente’ –comandando-obedeciendo-nutriéndose-creciendo-”¹⁴. No hay más que el ser viviente que crece absorbiendo la exterioridad. Las sustancias inorgánicas, como los cristales o minerales, crecen por aposición – los vivientes, por intususcepción, dicho de otro modo por esta acción de tomar en sí una sustancia del afuera que sirve a su crecimiento. En la asimilación e incorporación del afuera, hay para Nietzsche como una represión de aquel. El afuera incorporado constituye una memoria activa, que somete y falsifica lo real, en lugar de adaptarse. Si lo viviente actúa de manera selectiva, reguladora, es porque de una parte somete lo nuevo que absorbe a lo antiguo que es, pero al mismo tiempo no asimila sin que lo asimilado resista, sin que haya un resto inasimilable, indomable, que es retenido como una reserva, en lucha contra el pasado dominante y moviéndose constantemente: la memoria como un futuro no asimilado... la voluntad de potencia se da bajo el signo de esta paradoja: como viviente, ella “se somete e incorpora siempre un más de ‘exterior’”¹⁵ -pero este exterior que hiere lo viviente continúa resistiendo, en el interior, a su total incorporación, de tal suerte que, dice Nietzsche: “lo esencial del proceso vital es justamente esta monstruosa violencia formadora que, en el interior, es creadora de forma”¹⁶. “la herida de lo nuevo obliga a lo viviente a crear formas siempre nuevas, es la tensión de todas las posibilidades inauditas, rechazadas a lo más profundo de lo viviente y recogidas sobre sí mismas como un resorte, que vuelve posible el repentino despliegue de toda la potencia acumulada”¹⁷. Quedemos hasta aquí, con Nietzsche, dejando resonar esta aproximación con el tema de la antropofagía.

La subjetividad, pliegue del afuera

Arriesguemos ahora un tercer pasadizo, por el sesgo de la subjetividad. ¿Qué somos, pregunta Deleuze, finalmente, sino un pliegue del afuera? Invaginación de la línea del afuera, desaceleración de partículas salvajes, inflexión de esta materia hecha de

¹⁴ - Friedrich Nietzsche, *Fragments Posthumes* 1884 25 [427], en *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1967.

¹⁵ - Friedrich Nietzsche, *FP* 1886-1887 7 [9].

¹⁶ - Friedrich Nietzsche, *FP* 1886 7[25].

¹⁷ - Barbara Stiegler, op.cit., p98.

singularidades no ligadas y velocidades absolutas. Esos seres lentos, dice, invocando a Spinoza. Nuestro adentro como un afuera plegado, dice, a partir de Foucault. Foucault nos había ayudado a pensar la subjetividad según las modalidades históricas de plegar las fuerzas del afuera. “Lo que los Griegos han hecho, no es un milagro, [...]. Ellos han plegado la fuerza, han descubierto la fuerza como algo que puede plegarse [...]. Pero, fuerza entre las fuerzas, el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el afuera no se pliegue, y no cave un Sí en el hombre...”¹⁸ Es el Sí como pliegue del afuera, como memoria absoluta del Afuera¹⁹. Todo esto no sin relación con la idea que evocamos aquí a propósito de Nietzsche, es sin embargo tan enigmático y sería demasiado largo profundizar en el cuadro limitado que proponemos aquí. Pero quisiéramos sobre todo subrayar el alcance filosófico y político de esta perspectiva, en la cual la subjetividad es pensada bajo el signo del afuera, desarticulando las lógicas identitarias, incluso con los riesgos implicados de disolución. En referencia a la línea del afuera Deleuze escribe: “Es difícil hablar de ella. Es una línea que no es abstracta, si bien no forma ningún contorno. No está más en el pensamiento que en las cosas, pero está por todas partes donde el pensamiento afronta algo como la locura, y la vida, algo como la muerte. Miller decía que lo encontramos en cualquier molécula, en las fibras nerviosas, en los hilos de la tela de araña. Puede ser la terrible línea de la ballena, de la que habla Melville en *Moby Dick*, que puede arrastrarnos o estrangularnos cuando se desenrolle. Puede ser la línea de droga de Michaux, lo ‘acelerado lineal’, el ‘látigo de un carretero enfurecido’. Puede ser la línea de un pintor, como las de Kandinsky, o en la que muere Van Gogh. Creo que cabalgamos tales líneas cada vez que pensamos vertiginosamente o que vivimos intensamente. Son esas líneas que están más allá del saber [... y] de las relaciones de poder [...] es la línea del afuera [...] esta es la confrontación con la línea del afuera”²⁰. Cuando Deleuze habla de literatura, permanentemente insiste en que el objeto más alto de la literatura es “partir”, “evadirse”, “atravesar el horizonte”, “penetrar en otra vida”... huir. No huir de la vida, ni refugiarse en lo imaginario o en el arte, sino “producir lo real, crear la vida, encontrar un arma”. Hacer huir algo, un sistema, un mundo. Los franceses serían demasiado humanos, históricos, preocupados por el porvenir y el pasado, demasiado atados a las raíces, a los árboles, al catastro, a las propiedades. “Escribir está en una relación esencial con las líneas de fuga”²¹, con el encuentro de flujos, con la “experimentación-vida”, los “programas de vida”, *los medios de reconocimiento para conducir una experimentación que desborda nuestras capacidades de prever*. Escribir no tendría entonces otra función: ser un flujo que se conjuga con otros flujos. Pero solamente cuando un flujo está desterritorializado llega a hacer su conjunción con otros flujos, que lo desterritorializan a su vez e inversamente. Todo esto es bien conocido por los lectores de Deleuze. Hay que añadir sin embargo que el riesgo, en ese dominio como en cualquier otro, es que en lugar de fuga, conjugación,

¹⁸.- Gilles Deleuze, Foucault, p 120 et 121.

¹⁹.- Ibid., p.115

²⁰.- Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p 149-150.

²¹.- Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1997, p.54.

experimentación-vida, en las condiciones de desterritorialización creciente de nuestra época, asistimos a una captura omnívora y planetaria, tristemente finalizada por el capital y los modos de vida empobrecidos que nos propone. Pero es Deleuze mismo quien lo dice: “según un sistema de coordenadas, podemos siempre decir que la lengua americana contamina hoy a todas las lenguas, imperialismo; pero según otra referencia, es lo anglo-americano quien se encuentra contaminado por los más diversos regímenes, black-english, yellow, red o White english, y que huye por todos lados”²²... como él lo recuerda, el Mundo y sus Estados no son maestros de su plan tanto como los revolucionarios no están condenados a la deformación del suyo. Todo se juega en decisiones inciertas, “cara a cara, espalda a espalda, espalda a cara...” en todo caso, frente a las mutaciones del capitalismo y las subjetivaciones identitarias que produce, Deleuze reivindica un derecho a la diferencia, a la variación, a la metamorfosis, a los “afectos flotantes”²³. Sabemos hoy en que medida esas reivindicaciones han sido implementadas e incesantemente moduladas por las tecnologías de la gestión biopolítica cada vez más flexibles, ondulatorias, incluso rizomáticas. Hay que añadir esto: la diferencia, la variación y la metamorfosis gestionadas por la producción de modos de vida contemporáneos no tienen, estrictamente, nada que ver con eso de lo que habla Deleuze, al igual que la hibridación, la devoración, o la consumación de todos los azimuts producidos por una cierta mundialización capitalista y su correlato post-moderno no tienen nada que ver con la fuerza de inversión y de agenciamiento crítico del movimiento antropofágico en su época, a pesar de las semejanzas terminológicas y su eventual instrumentalización, de ahí los peligros de un *revival* a-crítico.

No tengo conclusión. Retomo mi inicio –más que una geo-filosofía, una geo-literatura o una geo-subjetividad, quiero hacer visible ese espectro que le es común: el afuera, la fuerza del afuera, la asimilación del afuera, el pliegue del afuera. Eso no resuelve nada, al contrario, re-abre todo. Como dice Deleuze, no hay ninguna receta general. “Hemos terminado con todos los conceptos globalizantes. Los conceptos son excepciones, acontecimientos. Lo que hay de interesante en conceptos como deseo, o máquina, o agenciamiento, es que no valen más que por sus variables, y por el máximo de variables que permiten. No estamos por conceptos tan gruesos que los dientes rechinen, LA Ley, EL maestro, EL rebelde...”. Si el concepto del afuera puede sernos útil, y con el su fuerza de desgarramiento, y si esto nos ayuda, por poco que sea, para hacer la cartografía del afuera contemporáneo, y para inscribirlo en la línea antropofágica, o vice-versa, esa es la única condición para su uso.

²² .- Ibid., p.141

²³ .- Ibid., p.113