

---

Gilles Deleuze: Esquizo-análisis vs. Materialismo Dialéctico.  
Parte I. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: ¿procesos *dialécticos* o  
procesos *maquínicos*?

TÁBANO

Gilles Deleuze: Schizo-analysis vs. Dialectical Materialism. Part  
I. Savages, Barbarians and Civilized: *dialectical* processes or  
*machinic* processes?

---

 Martín Chicolino \*

Universidad del Salvador, Argentina Universidad  
Nacional de la Matanza, Argentina Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina  
martinchicolino@gmail.com.ar

Tábano

núm. 25, e7, 2025  
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos  
Aires, Argentina  
ISSN-E: 2591-572X  
revista\_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 18 septiembre 2024  
Aprobación: 23 septiembre 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.25.2025.e7>

**Resumen:** El presente estudio monográfico (que se divide en dos artículos que serán publicados consecutivamente en esta revista) está dedicado a estudiar la manera en que Gilles Deleuze abordó el problema psico-político de la dominación y de la violencia *psico-sexo-política masculina*. Para ello, será necesario partir de la pregunta que interroga acerca de la *relación genética* que el *Patriarcado* (en tanto que mega-red de relaciones de alianzas masculinas de sexo-poder) guarda con el *Estado* (en tanto que forma de organizar la sociabilidad humana) y con el *Capitalismo* (en tanto que modo de organizar la productividad humana). Con respecto a dicha relación genética, Deleuze postulará, siguiendo al sinólogo marxista Ferenc Tökei, que ‘esclavo liberto’ (antepasado del proletario moderno) fue la *personificación social masculina clave en la génesis patriarcal del Capitalismo por el Estado*, siendo la explotación psico-sexual de las mujeres (prostitución) una empresa de primer orden para la comprensión de dicha génesis. Según el Esquizoanálisis, la explotación psico-sexual y libidinal es la *ratio* de la explotación económica y de la dominación de clase. Por eso, no podremos abordar dicha relación genética entre Patriarcado, Estado y Capital (tocante a las violencias masculinas) sin abordar, en esta «Parte I», las críticas de Deleuze/Guattari hacia Marx/Engels: esquizo-análisis ácrata (en tanto que análisis de procesos maquínicos) *versus* materialismo dialéctico (en tanto que análisis de procesos dialécticos). Ahora bien, ¿acaso el materialismo dialéctico resulta operativo (en la *crítica* y en la *clínica*) a la hora de comprender y de caracterizar (y de luchar contra) las violencias psico-sexuales patriarcales masculinas, como por ejemplo, la prostitución? ¿Cómo Marx, Engels, Bebel y Riazánov

---

## Notas de autor

\* Martín Chicolino es Licenciado y Profesor de Filosofía, y artista audio-visual integrante de la colectiva audio-visual *Moi Non Plus*. Trabaja como docente universitario y como investigador tanto en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Actualmente también se encuentra realizando el Doctorado en Filosofía como becario de CONICET. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-1568>

caracterizaron (desde el materialismo dialéctico) tanto a la prostitución, como a la prostituta, y al prostituyente? ¿No acaban incurriendo en un *reduccionismo economicista y cambista* (en materia sexual) que torna invisibles las causas *patriarcales* de la dominación y las violencias masculinas, tornándose incluso su garante insospechado “por izquierda”? Este será el problema central de la «Parte II». Nuestro concepto social de ‘Salud Mental’ depende *directamente* del modo de caracterizar dichos problemas psico-sexo políticos.

**Palabras clave:** Patriarcado, Dominación psico-sexual, esclavo liberto, Estado, Capital, Marxismos.

**Abstract:** This monographic study (which is divided into two articles that will be published consecutively in this Journal) is dedicated to studying the way in which Gilles Deleuze approached the psycho-political problem of male domination and *male psycho-sex-political violence*. To do so, it will be necessary to start from the question that questions the *genetic relationship* that the *Patriarchy* (as a mega-network of male alliances of sex-power) has with the *State* (as a way of organizing human sociability) and with *Capitalism* (as a way of organizing human productivity). Around this genetic relationship, Deleuze will postulate, following the Marxist sinologist Ferenc Tökei, that the ‘freed slave’ (ancestor of the modern proletarian) was *the key male social personification in the patriarchal genesis of Capitalism by the State*, with the psycho-sexual exploitation of women (prostitution) being a first-order enterprise for the understanding of this genesis. According to Schizo-analysis, psycho-sexual and libidinal exploitation is the *ratio* of economic exploitation and class domination. Therefore, we cannot address this genetic relationship between Patriarchy, State and Capital (regarding male violence) without addressing, in this «Part I», the Deleuze/Guattari’s critiques to Marx/Engels: acratich schizo-analysis (as an analysis of machine processes) *versus* dialectical materialism (as an analysis of dialectical processes). Now, is dialectical materialism operative (in the *Critic* and in the *Clinic*) when it comes to understanding and characterizing (and fighting against) male psycho-sexual violence, such as prostitution? How did Marx, Engels, Bebel and Riazánov characterize (from dialectical materialism) the prostitution, the prostitute, and the trick/john? Don’t they end up incurring in an *economic and exchanger reductionism* (in sexual matters) that turns invisible the *patriarchal* causes of male domination and violence, even becoming its unsuspected guarantor “from the left”? This will be the central problem of «Part II». Our social concept of ‘Mental Health’ depends *directly* on the way of characterizing these psycho-sexual political problems.

**Keywords:** Patriarchy, Psycho-sexual domination, freed slave, State, Capital, Marxisms.

## 0. Presentación ácrata del problema: ¿De qué “Salud Mental” nos habla el freudo-lacano-marxismo y la anti-psiquiatría?

¿Cómo es que sucedió que el desarrollo del Capitalismo pase por el polo-Estado, cuando hay en el Capitalismo tantas cosas que van en contra del Estado? ¿Cómo es que sucedió que el *Capitalismo triunfe por los Estados y por intermedio de los aparatos de Estado?* (Deleuze, año 1979)

Llueven pétalos de boludez sobre clamores de escarnio. [...] Esto huele a quemado. Huele a cámara de gas. Olor insulso y *espermático* de una muchedumbre sin edad. (Jean Oury, año 1975).

El *doble problema* del origen del Estado y de su relación con el origen del Capitalismo atraviesa toda la obra de Gilles Deleuze y de Félix Guattari (juntos y por separado), yendo desde *L'Anti-Cédipe* (1972) hasta *Mille Plateaux* (1980), y pasando por los dos cursos de Vincennes y Saint-Denis titulados *Sur L'Anti-Cédipe et Mille Plateaux* (1971-1979) y *Appareils d'État et machines de guerre* (1979-1980). En *Anti-Edipo* la encontramos presente, principalmente, en el extenso Capítulo III titulado “Salvajes, Bárbaros y Civilizados”. En *Mil Mesetas* se la encuentra principalmente en las mesetas “1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra” y “7.000 a.C. Aparato de captura”.

Deleuze y Guattari retoman, para darla vuelta, la tradición antropológica y etnológica clásica, basada en la *Ancient Society* (1877) de Morgan —quien, a su vez, discutía con el *Mutterrecht* (1861) de Bachofen—, que dividía la historia en tres grandes períodos: los Salvajes, los Bárbaros y los Civilizados (siempre desde una perspectiva evolucionista). Pero *El Anti-Edipo* no solamente discute y se desmarca de la perspectiva de Morgan y Bachofen, sino que además discute con la tradición marxista (el materialismo dialéctico), que también se había servido de los trabajos de Morgan; nos referimos tanto a las notas etnológicas que Marx tomó de la obra de Morgan (durante 1880-1882), y que llevan por título *Die ethnologischen Exzerptheft*, así como también a *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884) de Engels, escrita siguiendo aquellas notas de Marx.

Ahora bien, el presente trabajo sostiene la tesis de que en Deleuze y Guattari este doble problema de la relación entre el *origen del Estado* (en tanto que modo de organización de la sociabilidad humana) y el *origen del Capitalismo* (en tanto que modo de producción de la laboriosidad humana) deriva, en rigor, de un problema que es primero (*genético*) por relación a aquél, a saber: el problema del *origen del Patriarcado*.

Sólo comprendiendo la consistencia del Patriarcado podremos comprender el funcionamiento del Estado y del Capitalismo, así como su mutua relación de co-dependencia y de co-determinación recíprocas (o complementariedad molecular). Por eso consideramos que la obra de Deleuze y Guattari —en tanto que caja de herramientas (*boîte à outils*)<sup>1</sup> para la crítica y la clínica— problematiza (psico-sexo politiza) abierta y directamente el carácter *irremediabilmente patriarcal* tanto del Estado como del Capitalismo, conceptualizando a ambos como creaciones históricas eminentemente patriarcales, es decir, *ancladas en la dominación masculina y en la violencia psico-sexual masculina*.

En efecto, desde la perspectiva del esquizo-análisis el Estado y el Capitalismo han de ser caracterizados, ambos, como dos ‘hijos sanos’ *creados por* un Patriarcado (o régimen del *Falo Coronado*) cuya existencia es milenaria y se pierde en el tiempo. Estado y Capital —vástagos que constituyen el esqueleto mismo de nuestras sociedades modernas y contemporáneas occidentales— son dos creaciones irremediamente patriarcales pero históricamente recientes. En otras palabras: a partir de un determinado momento (proceso que ocurre y se cristaliza entre los siglos XVI y XVIII) el Patriarcado se *efectuó* o se *realizó*, por un lado, en el Estado (en tanto que ‘cuerpo político’ del Falo Coronado), mientras que, por el otro lado, se *actualizó* en el Capitalismo (en tanto que ‘alma’ o ‘espíritu’ del Falo Coronado).<sup>2</sup>

Sin embargo, ello no siempre fue así para el Patriarcado, puesto que sólo a partir de un determinado momento el régimen de dominación masculina necesitó atribuirse la efectuación en un cuerpo (*l’effectuation dans un corps*) estatal, así como su actualización en un alma (*l’actualisation dans une âme*) de capital.<sup>3</sup> Durante miles y miles de años el Patriarcado se las arregló muy bien *sin* Estado y *sin* Capital, es decir, con otra *efectuación* y con otra *actualización*, como es el caso de la máquina territorial primitiva de cazadores y recolectores nómadas (los Salvajes y su máquina de guerra). Así, según vemos, el problema del origen (y el funcionamiento) del Patriarcado representa un problema *genético* por relación al origen (y al funcionamiento) del Estado y del Capitalismo (como sistemas de sujeción y explotación): Estado y Capitalismo son dos inventos históricos de un sistema patriarcal (Falo Coronado) que, sin embargo, *no siempre necesitó pasar por ellos*, pues también pudo subsistir en las sociedades Salvajes donde *no existen* ni el Estado, ni la Iglesia, ni el Capital..., ni el Edipo, ni la organización psico-sexual y deseante que acompaña a Edipo.

**No hay Edipo sin Falo:** la edipización biunivocizante de nuestra subjetivación y de nuestro deseo (de las máquinas deseantes o del inconsciente maquinico) es *irremediamente* falológica y falocrática. Pero, sin embargo, **hay Falo sin Edipo:** la falización de nuestra subjetivación y de nuestro deseo no necesita pasar irremediamente por el edipismo y la triangulación edípica. No hay ningún tipo de Capitalismo (desde el neo-liberalismo hasta la economía mixta del progresismo), no hay ningún tipo de Estado-nación (gobierno el partido que gobierne y sea cual sea su sistema de derecho), que no sean *irremediamente patriarcales*. Pero, sin embargo, puede haber Patriarcado sin Estado y sin Capital. Considero por mi parte que los actuales defensores ‘por izquierda’ (e incluso ‘autonomistas’) de una Salud Mental y de un anti-cuerdismo revolucionarios escamotean este problema genético.

Por esta razón, el enfoque analítico del presente trabajo se distanciará críticamente respecto de *los usos dominantes* del Esquizo-análisis dentro del campo filosófico y psicoanalítico (tanto por el lado del progresismo como por el lado del marxismo, el freudo-marxismo, el lacano-marxismo y la anti-psiquiatría),<sup>4</sup> puesto que todos los casos han venido poniendo el acento casi exclusivamente en la relación entre el Patriarcado y el Capitalismo, quitando al Estado de la ecuación y del diagrama patriarcal: unos, por mor de salvar la necesidad de un Estado Benefactor keynesiano/kaleckiano, otros por mor de salvar la necesidad de un Estado Proletario marxista.<sup>5</sup> Cuando unos y otros intentan problematizar en qué consiste *la singularidad y la especificidad de la dominación y la explotación patriarcal*, tienden a responder remitiéndose al carácter *neoliberal, capitalista y clasista* de la moral sexual burguesa, del régimen monogámico y hetero-normativo de familia burguesa (célula bi-atómica de re-producción social), y del régimen de trabajo asalariado productor de mercancías y plus-valor (por antagonismo con el trabajo doméstico impago e improductivo). En otras palabras: la dominación y la explotación *patriarcal* queda reducida y subsumida al carácter *económico y clasista* de la dominación y la explotación. La dominación y la violencia psico-sexual patriarcal masculina es perpetuamente *re-traducida* dentro del problema general de la alienación del *valor* y del ser como *mercancía*. E incluso entre aquellos teóricos y militantes varones que introducen la categoría “deseo” (o economía

deseante) dentro de las coordenadas del marxismo (y del psicoanálisis “crítico y revolucionario”) reproducen el reduccionismo economicista al poner el foco en cómo se produce el deseo y el goce *del capital*, sin preocuparse por relacionarlo con el modo como se produce el deseo y el goce *masculino*, y cómo aquél depende de éste. Otra forma de reduccionismo economicista se encuentra entre quienes aplanan la caracterización del Patriarcado, conceptualizándolo meramente como una especie de arcaísmo cuyo fin sería “obstaculizar” la esquicia propia del Capital: la aceleración y la temporo-espacialidad propia del Capitalismo o del realismo capitalista sería la causal de la destrucción de todos los códigos y los sobre-códigos previamente existentes (que serán reemplazados por una axiomática de flujos *des-codificados* y vueltos *abstractos* en lo laboral y en lo sexual); pero, por contra, la familia monogámica y hetero-normada es presentada en estos análisis como siendo la sede (privada) que permite la re-territorialización patriarcal edípica (bajo la forma del trabajo doméstico reproductivo, el sexo heteronormado, etc.).<sup>6</sup>

Según estos diversos *usos*, el Patriarcado no tendría entonces un carácter genético ni unos rasgos singulares, sino que su papel estaría únicamente limitado a proporcionarles a las relaciones de producción *capitalistas* un anclaje, una territorialización ficticia y compensatoria. Diríase que para el uso marxista, freudo-marxista, lacano-marxista del esquizo-análisis (Mark Fisher incluido) el Capital siempre es investido como determinante por relación al Patriarcado. Pero, ¿no podría ser precisamente al revés? Y entonces: ¿Cuál es el *sentido* y el *valor* que sustenta lo que todos ellos llaman ‘Salud Mental? ¿Qué ‘análisis’ y qué ‘cura’ pueden brindarnos? ¿Qué revolución social, sexual y psíquica nos proponen? ¿Cuál es el alcance de todos los actuales discursos y llamamientos en favor de una política de los afectos, de una ofensiva sensible, de una nueva sensibilidad política, de una psico-política alternativa, e incluso de una huelga psíquica?

En 1973 Deleuze expresaba su posicionamiento psico-político de la siguiente manera:

*No deseamos participar en ninguna tentativa que se inscriba dentro de una perspectiva freudo-marxista, por dos razones. La primera: las tentativas freudo-marxistas proceden mediante un retorno a los orígenes (a los textos sagrados de Freud, de Marx). [...] Marxismo y psicoanálisis hablan en nombre de una cultura de la memoria [une culture de la mémoire], y en nombre de una exigencia de desarrollo [une exigence de développement]. Nosotros pensamos que hay que hablar de una potencia positiva de olvido [une force positive d'oubli], de lo que para cada uno de nosotros es su propio sub-desarrollo [son propre sous-développement]. [...] La segunda: dichas tentativas se proponen reconciliar [réconcilier] dos economías, la economía política y la economía libidinal. (2003, p. 79)*

En una clase de Vincennes del mismo año (28/05/1973), Deleuze insistía: “Me parece que todo lo que viene del freudo-marxismo, *tanto del lado de Reich como del de Marcuse*, verifica esta debilidad” (*Il me semble que tout ce qui vient du freudo-marxiste, tant du côté de Reich que de Marcuse, vérifie cette faiblesse*) (2005, p. 224).

Y bien, como consecuencia, el reduccionismo economicista y cambista no puede producir sino una concepción de la *revolución* (de *otra* sociabilidad, *otra* subjetivación, y *otro* régimen de economía deseante) muy estrecha, según el cual bastaría con destruir al Capitalismo, junto con el Estado burgués clasista (y la familia patriarcal monogámica y edípica), para destruir automáticamente al Patriarcado y acabar con la dominación masculina y la violencia psico-sexual masculina (por ejemplo, la prostitución). Gran error: pues el Patriarcado, una vez más, puede continuar existiendo muy tranquilamente *sin* Estado (sin clases), *sin* Capital (sin propiedad privada y sin modo de producción capitalista), *sin* Edipo, *sin* monogamia. Ejemplo I: la sociedad Salvaje y su máquina de guerra. Ejemplo II: el modelo de sociedad comunista diagramado por Lenin/Trotsky. Si Estado, Iglesia y Capital son la auténtica Desventura, no por abolirlos entramos, *per se*, en una psico-política y en una salud mental revolucionaria, anti-edípica y anti-falo.

De allí que el presente trabajo estará atravesado *transversalmente* por una discusión metodológica de fondo: el Esquizo-análisis *contra* la Dialéctica; en tanto que esta última es el método predilecto del progresismo (polo idealista de la dialéctica) y del marxismo (polo materialista de la dialéctica). Desmarcándonos deliberadamente, por lo tanto, *de todo uso dialéctico*, veremos en qué sentido el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari se planteó el doble problema (del origen del Estado y del origen del Capitalismo) desde una perspectiva *etno-psico-sexo política*; es decir, partiendo del supuesto de que no se puede estudiar el origen de la *dominación* del Estado ni de la *explotación* del Capital (ni sus relaciones mutuas) sin plantearse, primero, el problema de la génesis de *la dominación y la explotación psico-sexual masculina* (y del modo como *se ejerce* dicha dominación y explotación masculina), pues es precisamente esta dominación y explotación psico-sexual masculina la que funciona *como condición de posibilidad* para la dominación del Estado y la explotación del Capital.

Si es cierto que el Patriarcado *precede* tanto al Estado como al Capital (a la vez que no *depende* de ellos para existir), entonces se torna imperativo torcer nuestra crítica y nuestra clínica, y sobre todo, nuestro actual concepto y vivencia de la ‘Salud Mental’. Creo que, de *El Anti-Edipo* a *Mil Mesetas*, esa fue precisamente la empresa *etno-psico-sexo política* en la que se embarcaron Deleuze y Guattari (y también Foucault). Para ello, tal y como mencionábamos, tuvieron que vueltear el esquema analítico del que partieron Morgan, Bachofen, Marx, Engels, re-formulando precisamente el problema de la *dominación y la violencia psico-sexual masculina*, persiguiendo su presencia entre los Salvajes, los Bárbaros y los Civilizados (es decir, *antes y durante* la creación del Estado y del Capitalismo). Considero que este es uno de los aspectos más desatendidos y más inexplorados incluso por parte de aquellos teóricos e investigadores que reivindican la radicalidad de *Capitalismo y Esquizofrenia*.

A diferencia de la dialéctica materialista, esta etno-psico-sexo política de Deleuze y Guattari no privilegiará “en última instancia” en el carácter *económico y clasista* de la dominación del Estado y del Capital, sino ante todo su carácter *patriarcal*, fundado en un gobierno, disciplinamiento, normalización y control de la psico-sexualidad y de la capacidad sexual reproductiva de las mujeres (y de todo lo que es tenido como “femenino”) por parte de los varones (y en tanto que varones), ya sea que ocupen la *posición* del amo como la del esclavo, la del explotador como la del explotado, la del incluido como la del excluido; y sea que se *personifique* ora como amo o burgués, ora como esclavo liberto, siervo o asalariado.

Abordaremos la distinción metodológica fundamental (e irreconciliable) entre el *Esquizo-análisis* de Deleuze y Guattari (como análisis de los procesos *maquínicos*) y la *Dialéctica Materialista* de Marx y Engels (como análisis de los procesos *dialécticos*), como representando dos maneras diferenciales de plantear el doble problema del origen del Estado y del modo de producción capitalista; lo que no quita que Deleuze y Guattari tomen préstamo de Marx y Engels en otros niveles. Veremos cómo el origen del Capitalismo requirió la creación (por parte del aparato de captura del Estado) de una nueva forma de *subjetivación masculina*, es decir, de un nuevo *personaje masculino colectivo* (clave en la historia de la dominación); este personaje colectivo nuevo es el famoso “esclavo liberto” (*esclave affranchi*), al que tomaremos como *personificación masculina de determinadas relaciones patriarcales de sexo-poder*, en orden a elucidar el rol determinante del Estado en la creación y la emergencia del Capitalismo. Y si bien es cierto que Marx y Engels hablaron del esclavo liberto (*Freigelaßne Sklaven*), acabaron sepultándolo bajo los pies de otro personaje colectivo por ellos privilegiado: el proletario. Es por ello que, después de estudiar la manera en que Marx y Engels conceptualizaron al esclavo liberto, este primer apartado terminará con la re-conceptualización que Deleuze efectúa, siguiendo al sinólogo marxista Ferenc Tökei, del personaje del esclavo liberto.

En una segunda parte estudiaremos cómo el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari se distancia del materialismo dialéctico del marxismo en un segundo aspecto fundamental, tocante a la etno-psico-sexo política: unos y otros problematizan las violencias masculinas (especialmente esclavitud sexual y prostitución) de una manera harto diferente. Abordaremos primero en qué consiste propiamente el análisis etno-psico-sexo político de Deleuze; luego problematizaremos el modo como Marx y Engels abordaron la prostitución y las violencias masculinas (¿la política sexual de Marx y Engels incurre en una falacia economicista que obstaculiza el problema, en vez de radicalizarlo?); finalmente, en los últimos dos apartados, tomaremos el modo como algunas historiadoras y antropólogas feministas contemporáneas a la época que va de *El Anti-Edipo* (1972) a *Mil Mesetas* (1980) —Gerda Lerner, Sally Linton, Kathleen Gough, Catharine MacKinnon, Sheila Rowbotham— estudiaron el problema del origen de la dominación y de la violencia psico-sexual masculina *antes* (y *después*) de la creación del Estado y del Capitalismo.

Esto último no lo haremos movidos por el deseo de “probar” que, finalmente, el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari sería “feminista”, sino, antes bien, con el fin de dragar e indagar en torno a posibles *préstamos, coincidencias, simultaneidades, afinidades, pasajes*, y siempre en pos de interpelar las relaciones y las prácticas *de los varones en tanto que varones*. No nos interesará reproducir preguntas del tipo: “¿Es posible conectar a Deleuze y a Guattari con el feminismo, preguntándose, por ejemplo, sobre la importancia de *El Anti-Edipo* para el marxismo feminista?”. Por el contrario, consideramos mucho más operativo, para aquellos que fuimos nacidos y criados como varones (en el seno de una sociedad patriarcal estatal y capitalista), ver si en todo caso Deleuze y Guattari *problematizan en sus obras las violencias masculinas patriarcales*, y, en ese caso, *de qué modo*. En lugar de interrogarnos acerca de si sus obras son obras “feministas”, nos interrogamos acerca de si nos brindan a los nacidos y criados como varones herramientas para *elucidar y conjurar* (abolir y fugar) el carácter patriarcal de nuestra propia subjetivación, de nuestro propio deseo, y de nuestra manera de componer las relaciones de poder, las relaciones sexo-afectivas, etcéteras. En lugar de interrogarnos por el modo como Deleuze y Guattari serían “aliados”, por ejemplo, de la causa feminista marxista (o la que sea), interrogarnos por el modo *como nos incitarían a traicionar y a romper alianzas* con los presupuestos patriarcales que pilotan tanto nuestras máquinas deseantes como nuestras imágenes del pensamiento (ya que “pensar y desear son la misma cosa”),<sup>7</sup> como así también a nuestra militancia o activismo político, y nuestras propias “amistades políticas”, que constituyen otras tantas *redes de relaciones de alianzas de falo-fíolo poder masculinas*. En un mundo de trampa y de tramposos, ¿no sería mejor estrategia devenir *traidor de todas las alianzas*? Volveremos sobre ello.

## 1. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: ¿Procesos *dialécticos* o procesos *maquénicos*?

### 1.a. *Pars destruens*: críticas de Deleuze al materialismo dialéctico de Marx y Engels.

Toda la filosofía y el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari, toda su crítica y su clínica, parten de un cuestionamiento directo y rotundo del método dialéctico hegel-marxista, es decir, *del uso tanto idealista<sup>8</sup> como materialista del método dialéctico*; pero siempre en pos de la creación de *otra* imagen del pensamiento — un pensamiento pluralista y sin imagen—, en pos de *otro* ejercicio de las fuerzas o potencias humanas (creativas) del pensamiento tal *que ya no pase por la negación* sino por la afirmación y por el poder de afirmar. Esta crítica de todo análisis dialéctico tiene, como primera consecuencia, una denegación de toda comprensión *evolucionista* y *finalista* de la Historia en función de un despliegue antagónico (negativo) de ‘etapas’ o ‘momentos’ (sucesivos). Por eso, sólo después de haber reducido al esquizo-análisis a la grisalla dialéctica lacano-hegel-marxista es que un autor (hoy de moda en el mercado militante) como Mark Fisher

pudo afirmar que “la novedad de *El Anti-Edipo*” había que buscarla “en su forma de combinar una lectura de la libido inorgánica con la noción marxista-hegeliana de que la historia tiene una dirección” (*with the Hegelian-Marxist notion that history has a direction*) (2012, p. 135). Todavía en 2016 Fisher considera a *El Anti-Edipo* como una obra que continúa la línea del freudo-marxismo: “*It’s another attempt, after Marcuse and the Frankfurt school, to think Freud and Marx together*” (2020, p. 177). Curiosa máquina de interpretación... reterritorializante, a la vez que dominante.

Va de suyo que, por lo tanto, Deleuze y Guattari no podían concebir otro origen del Estado que un origen *no-dialéctico*: el Estado nace *de golpe*, todo ya hecho, lo cual resulta *inaceptable* para el dialecticismo marxista (y freudo-marxista), que postula una formación *progresiva* del aparato de Estado. Contra la concepción dialéctica, Deleuze propone en su curso *Appareils d’État et machines de guerre* (1979-1980) la tesis de un “campo de co-existencia” (*champ de coexistence*) entre los Salvajes y los Bárbaros: “habrá que arreglárselas en un campo de co-existencia, desde el Paleolítico, entre comunidades llamadas ‘primitivas’ de cazadores y recolectores y formaciones imperiales despóticas” (2017, p. 87). Más en cercanía con una concepción de tipo ‘bergsoniana’ (posibilidad de co-existencia entre distintos modos de la duración), Deleuze y Guattari conciben el campo histórico y social como *mixtos* de procesos maquínicos diferentes pero en co-existencia y correlación mutua. Se trata de un esquema de *evolución a-paralela* [*evolution aparallèle*] y *no-lineal* (no dialéctica).<sup>9</sup> La Historia no es una sucesión de procesos dialécticos —cuya finalidad sería la progresiva auto-conciencia de la libertad por parte del ser humano, siendo la fenomenología dialéctica la ciencia de dicha auto-conciencia— sino que es el devenir de mixtos de procesos maquínicos. La filosofía pluralista de Deleuze y Guattari es, por esencia, anti-dialéctica, es su enemigo más *profond*.<sup>10</sup>

De modo tal que hay co-existencia de procesos maquínicos, y, en rigor, co-existencia entre un proceso maquínico del tipo *onda convergente y centrípeta* (que es el mecanismo de “anticipación/conjuración” propio de los grupos primitivos) y un proceso maquínico del tipo *onda divergente* (que es el mecanismo de “aparato de captura” propio del Estado). Pero, lejos de sucederse una onda a la otra, ocurre que el grupo primitivo *está ya atravesado desde su interior* por aquello que conjura, y viceversa para el caso del Estado (no hay corte entre uno y otro). En otras palabras, ya la onda convergente y centrípeta *está atravesada* por una onda divergente y centrífuga (Deleuze, 2017, pp. 100-102). En términos económicos y no ya maquínicos o diagramáticos, esto equivale a decir que a las comunidades o grupos primitivos no les “falta” nada, porque no son sociedades de subsistencia o “de escasez” económica; al contrario, conjuran la acumulación de riquezas y de *stock* (mediante el sistema del don/contra-don) así como conjuran la emergencia de una unidad superior central (que divida jerárquica y verticalmente al cuerpo colectivo en gobernantes y gobernados).

Ahora bien, ya desde *L’Anti-Edipo* (1972) Deleuze y Guattari advertían que la necesidad de vaciar al análisis de toda concepción dialéctica para postular un análisis en función de un campo de co-existencia de procesos maquínicos los conducía necesariamente a postular un origen (génesis) *alternativo* del Estado, según el cual el Estado no sólo le vendría a la máquina territorial primitiva de cazadores y recolectores “desde afuera”, sino que también crecería y ascendía en ella “desde dentro”, como una especie de secreción interna:

Las sociedades primitivas no están “fuera de la Historia”, es el capitalismo el que está en el fin de la historia, y provoca el advenimiento de este fin. No podemos decir que las formaciones anteriores no lo hayan previsto, esta Cosa que no ha llegado “de fuera” más que a fuerza de subir “desde dentro” [*n’est venue du dehors qu’à force de monter du dedans*], y a la que se le impide subir. [...] Se trata de convertir la muerte que sube de dentro (en el cuerpo sin órganos) en muerte que llega de fuera (sobre el cuerpo sin órganos). [...] La muerte *viene tanto* más de fuera cuanto está codificada dentro. Lo cual es cierto sobre todo del sistema de crueldad [Salvaje], en el que la muerte se inscribe en el mecanismo primitivo de la plusvalía como en el movimiento de los bloques finitos de deuda. Pero, incluso en el sistema del terror despótico. (Deleuze y Guattari, 1992, pp. 180; 394; 403)

Sólo podremos producir una caracterización *diferencial* del llamado ‘despotismo asiático’ desmarcándonos de la manera que tiene la dialéctica (idealista o materialista) de tratar al tiempo y al movimiento, en orden a maquinar una génesis alternativa del aparato de Estado, dado que “el Estado despótico originario no es un corte como los otros”, siendo ello la razón por la cual “en el marxismo no se sabía demasiado qué hacer con él: no entra en los cinco famosos estadios (comunismo primitivo, ciudad antigua, feudalidad, capitalismo, socialismo)”; en rigor, “lo que el Estado despótico corta, sobre-corta o sobre-codifica, es lo que viene antes, la máquina territorial primitiva, a la que reduce al estado de ‘ladrillos’ (de piezas trabajadoras)”, pero al mismo tiempo “recorta las formaciones posteriores”, constituyéndose como el horizonte de la historia (*fata morgana*) para todas las formas de la sociabilidad (Deleuze y Guattari, 1992, p. 259).

En su curso *Appareils d’État et machines de guerre* (1979-1980) Deleuze se encarga más detenidamente de asentar la crítica a la triple tesis sobre el origen dialéctico del Estado tal y como se encuentra en Marx y Engels. Desde el vamos, Deleuze las considera como definiciones *tautológicas* que presuponen aquello que deberían explicar.<sup>11</sup> Según Deleuze, el método dialéctico del marxismo nos ofrece tres causas tautológicas del origen del Estado: (1) la guerra, como causa exógena; (2) el desarrollo económico y político, como causa endógena (privatización de la propiedad y monetización de la economía comercial); (3) la emergencia de funciones públicas (funcionariado)<sup>12</sup> relacionadas con el riego y con las grandes obras públicas (organización de los trabajos públicos por el funcionariado), así como la recaudación de impuestos (2017, pp. 35 y ss).

Deleuze se sirve aquí de las tesis de Jane Jacobs, basadas en los descubrimientos arqueológicos de James Mellaart en Çatal Hüyük (Anatolia/Turquía). Esta arqueología demostraría la existencia de Imperios Paleolíticos —*sin* agricultura, *sin* artesanado, *sin* metalurgia, *sin* excedente, pero con objetos de piedra de obsidiana—, o sea, de Estados anteriores al Neolítico (que, según la perspectiva del marxismo, ya implicaban un modo de producción con agricultura, metalurgia y artesanado). Así, según Deleuze, no habría razón para explicar la existencia del Imperio despótico arcaico por relación a un *modo de producción* (el famoso modo de producción asiático) que contaría con un desarrollo de la agricultura (con excedente), el artesanado y la metalurgia. Estos Imperios Paleolíticos (de adobe y madera) también *sobre-codifican*, pero en su base las comunidades no son agrícolas (no tienen agricultura) sino que son cazadores-recolectores, cuyos códigos son también de linaje-territorio pero itinerante (el grupo agota un territorio y pasa a otro) (2017, pp. 82-87).

La pregunta en torno a la génesis del Estado (*Urstaat*) es re-planteada de la siguiente manera: si el Estado *no presupone* antemano la existencia de un determinado ‘modo de producción’ (asiático) basado en la acumulación de *stocks* (excedente) surgidos de un estado ya desarrollado de la agricultura, el artesanado y la metalurgia, ¿cómo pudo entonces este Estado Paleolítico (instancia de formalización por unidad despótica trascendente) haber tenido un origen a partir de estas comunidades itinerantes de cazadores y recolectores *sin* agricultura *ni* metalurgia *ni* artesanado (tan independientes y auto-suficientes entre sí)?

Respuesta: por un intercambio azaroso de animales semi-domesticados (productos de la caza) y de granos salvajes (productos de la recolección) entre grupos primitivos de cazadores y recolectores; estos animales y granos son “salvajes” (silvestres o puros) porque no son el resultado de un trabajo de agricultura sino de una actividad libre (en variación continua) consistente en un pasaje itinerante de un territorio a otro, durante el cual se recolectan distintos tipos de granos salvajes. Al suscitarse este encuentro o intercambio (marginalista) entre grupos de cazadores y recolectores se produce algo nuevo que antes no existía, es decir, se producen fenómenos de *hibridación* de los animales y de los granos circulados: se mezclan en un saco tipos de granos salvajes diferentes venidos de sitios diferentes, así como se hacen acoplar animales salvajes venidos de territorios distintos (2017, pp. 85-86). Ahora bien, el hecho mismo de meter todos los granos salvajes intercambiados en una bolsa o saco supone ya la operación del Estado imperial:

Todo sale de una bolsa: es decir, cuando se meten semillas silvestres de diferentes territorios (y este es efectivamente el sistema del Imperio arcaico, en la medida en que sobre-codifica los territorios), todo eso se mete en una bolsa, con los funcionarios custodiando la bolsa, los funcionarios del déspota [*des fonctionnaires du despote*]. (Deleuze, 2017, p. 220)

Co-existencia, por lo tanto, de los Salvajes con los Bárbaros hacedores de Estados; co-existencia de la máquina de codificación y segmentación primitiva junto con (en adyacencia a) la máquina imperial-estatal de sobre-codificación por unidad trascendente (despotismo asiático). Ya está ahí el surgimiento del Estado como Imperio arcaico sobre-codificante: las comunas autónomas salvajes se intercambian —pero no según *nuestro* sentido estatal-capitalista del intercambio<sup>13</sup>— granos y animales ya hibridados, ya mutados; luego, siembran estos granos hibridados que ya no son “puros” en el sitio en el que están (en su propio territorio). Esta operación implica ya la existencia de un *stock* de animales y de granos hibridados que no son salvajes (puros):

Hay cazadores-recolectores que se pasan granos salvajes. El hombre del Imperio arcaico los mete en una bolsa. Eso produce ese fenómeno de hibridación. Por eso es que el Imperio arcaico inventa la agricultura [*c'est l'Empire archaïque qui invente l'agriculture*]. Pero en ese punto hay una completa inversión del sentido de los signos. Hay inversión de la onda. El punto del Imperio arcaico está allí donde deja de ser importador para devenir exportador: ha recibido los granos salvajes de los cazadores-recolectores, los almacena [*les stocks*], y se producen hibridaciones, primero al azar, y después cada vez más controladas, y en ese momento la ciudad se vuelve exportadora, impone sus híbridos [*elle impose ses hybrides*]. Hay allí entonces co-existencia de dos ondas [*coexistence des deux ondes*]. (Deleuze, 2017, pp. 102)

Se invierte entonces la tesis de la dialéctica materialista marxista: ya no es el excedente de productos (asegurado por una agricultura y una metalurgia desarrolladas) el que genera el *stock*, sino viceversa: según Deleuze y Guattari es el *stock* (mezcla de granos salvajes en una bolsa que produce híbridos) el que hace posible el excedente (híbridos cada vez más fecundos y productivos que los granos en su estado salvaje). En otras palabras: *es el imperio o Estado arcaico el que inventa la agricultura, el que vuelve posible el modo de producción agrícola*; mientras que en el esquema tautológico marxiano el Estado ya pre-suponía la existencia de una agricultura desarrollada en las comunidades agrícolas (un modo de producción), que el Imperio procedía a apropiarse.

Al comparar la teoría de la plusvalía (*Mehrwerthstheorie*) de Marx con la teoría de la evolución (*Entwicklungstheorie*) de Darwin, Engels ya nos confirmaba que el método dialéctico marxista es evolucionista, según una sucesión de estadios: primero los nómadas, después los sedentarios que se vuelven agricultores (aldeas o comunas), y luego, sobre ellas, se yergue finalmente el imperio estatal como ‘unidad superior’. Muy por el contrario, en el esquema deleuzeano todas las formaciones co-existen al mismo tiempo, y es el Estado imperial arcaico el que *inventa* (crea) el modo de producción agrícola (con artesanado y metalurgia), en vez de ser él mismo el resultado super-estructural del modo de producción: “El sistema de apropiación pública [imperial], que no implica nada privado, *crea él mismo las condiciones para que se formen flujos de privatización*” (*crée lui-même les conditions pour que se forment des flux de privatisation*) (2017, p. 226). En consecuencia, se echa por tierra también la tesis de la famosa “horda primitiva”, así como la de una supuesta dialéctica entre una fase de Matriarcado (*Mutterrecht*) y otra de Patriarcado (su negación o antítesis), al estilo del fruedo-marxismo de Erich Fromm, Wilhelm Reich o Herbert Marcuse<sup>14</sup>.

Esta tesis vuelve a aparecer en *Mille Plateaux* (1980), cuando Deleuze y Guattari sostienen que el *Urstaat* (despotismo asiático o Estado imperial arcaico) no presupone un modo de producción previo, sino que él es quien *crea* el modo de producción, del mismo modo que “la propiedad privada *supone* una propiedad pública de Estado” (*la propriété privée suppose une propriété publique d'Etat*)<sup>15</sup>, desde la cual ella emerge:

Seguimos a Clastres cuando muestra que el Estado no se explica por un desarrollo de las fuerzas productivas, ni por una diferenciación de las fuerzas políticas. Al contrario, el *Estado hace posible* [rend possible] la realización de las grandes obras, la constitución de los ‘excedentes’ y la organización de las funciones públicas correspondientes. Hace posible la distinción entre gobernantes y gobernados. [...] Los análisis de Marx deben ser ampliados. Pues también hay una “acumulación originaria imperial” que precede al modo de producción agrícola, en vez de ser su resultado. Por regla general, *hay acumulación originaria siempre que se organiza un aparato de captura* [il y a accumulation originelle chaque fois qu’il y a montage d’un appareil de capture], con esa violencia tan particular que crea (o contribuye a crear a) aquello sobre lo que se ejerce [avec cette violence très particulière qui crée ou contribue à créer ce sur quoi elle s’exerce], y que de esa forma se presupone. (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 443-444; 559)

Esta posición alternativa y diferencial de la filosofía esquizo-analítica (por relación al análisis marxeano-engelsiano) también se encuentra en *The Creation of Patriarchy* (1977-1976) de la historiadora feminista Gerda Lerner, que también se remite a los descubrimientos arqueológicos de Mellaart en Çatal Hüyük. Allí sostiene que “las hipótesis que basan su argumentación en los descubrimientos ligados a la ganadería adolecen de una tendencia a buscar explicaciones *uni-causales* [the tendency to seek single-cause explanations], y son, de hecho, erróneas”; en efecto, son uni-causales porque privilegian únicamente *la causa económica* (la apropiación del ganado, monopolizado por los varones gracias al triunfo de la herencia patrilineal sobre la matrilineal) por sobre *la causa psico-sexual* (la dominación y esclavización de la sexualidad y la reproductividad de las mujeres). En este punto, Gerda Lerner cita a Peter Aaby, sosteniendo que “la conexión entre la cosificación de la mujer [reification of women], por un lado, y el Estado y la propiedad privada, por el otro, es exactamente la *opuesta* [is exactly the opposite] a la planteada por Engels y sus seguidores”, pues, por el contrario, “sin la cosificación de las mujeres como un rasgo socio-estructural históricamente dado, el origen de la propiedad privada y del Estado seguirá siendo *inexplicable*” (1987, pp. 46; 52).

### 1.b. *Pars construens*: el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari.

Simplificando mucho podemos decir que la máquina territorial *Salvaje* partía de las conexiones [connexions de production] de producción y que la máquina despótica *Bárbara* se fundaba en las disyunciones de inscripción [disjonctions d’inscription] a partir de la unidad eminente. Pero la máquina capitalista (la *Civilizada*) va a establecerse primero sobre la conjunción de flujos des-territorializados [la conjonction des flux déterritorialisés]. (Deleuze y Guattari, año 1972)

Decir que Marx es el autor más citado de *El Anti-Edipo* (1972) no resulta ninguna novedad; basta mirar el *Index des noms propres* al final del libro para notar a simple vista que es efectivamente Marx el autor que más referencias citadas tiene en dicha obra. Ahora bien, el solo hecho administrativo de constatar las veces que un autor es citado en una obra no constituye, en sí mismo, un valor; antes bien, dicho *valor* debe ser extraído, producido, maquinado. Sin dudas que hay una presencia de Marx en Deleuze y Guattari<sup>16</sup>. Pero, ¿qué implica esta constante presencia de Marx (y de autores marxistas) en la obra de Deleuze y Guattari? O lo que es lo mismo decir: ¿Cuál es el *uso* que ellos hacen de Marx y del marxismo? ¿*Qué* usan de él, pero sobre todo, *cómo* lo usan? Habida cuenta de que en Deleuze y Guattari no se trata jamás de un *uso* del tipo “retorno a Marx”, sino que, por el contrario, implica una impugnación completa con respecto a toda esa psico-política del retorno (del tipo retorno a Hegel, retorno a Freud, etc.).

Así, pues, todo *El Anti-Edipo* constituye una gran discusión con (y contra) los marxismos (teóricos e históricos); a punto tal que a lo largo de sus páginas nos topamos, ante cada tema, con un fundamental cuestionamiento y ajuste de cuentas a la vez *teórico y práctico*, y por tanto, a la vez *crítico y clínico* con respecto a los postulados más fundamentales del marxismo, y, muy especialmente, en lo tocante a los supuestos *filosóficos, sexo-políticos, y antropológicos*. ¿Acaso el nudo gordiano de la cuestión pasará por el problema del método? Sin lugar dudas, toda la obra de Deleuze y Guattari (juntos o por separado) constituye una gran impugnación del método dialéctico, y, por tanto, del materialismo dialéctico (así como del idealismo alemán). Una pregunta se nos impone: ¿Acaso la *dialéctica*, en todas sus formas —junto con ese deseo transversal a los marxismos de establecer una “ciencia de las leyes generales del movimiento”—, no es capaz de erigir otra cosa que falsos problemas en materia de psico-sexualidad, y, sobre todo, en lo tocante a un análisis de las violencias psico-sexo políticas masculinas?

En el presente apartado estudiaremos precisamente cómo Deleuze y Guattari maquinan un análisis (y una problematización) completamente diferencial y divergente con respecto al materialismo dialéctico: ya no se preguntan por la ley general que rige el progreso o la evolución sucesiva de los estadios (*Hauptepochen*) de la Historia universal, es decir, por los *procesos históricos dialécticos* que nos hacen pasar de una ‘forma’ a otra (según el modo de producción), sino que, de una forma completamente nueva, se interrogan por los *procesos maquínicos* (sociales a la vez que deseantes) que pilotan y producen la historia de los pueblos, y por el modo como éstos producen un determinado régimen de producción de *sociabilidad* humana, de producción de *subjetivación* humana, y de producción de *deseo y psico-sexualidad* humana.

Los llamados ‘procesos maquínicos’ implican una determinada composición maquínica, según el modo como se componen o se agencian las máquinas *deseantes* con las máquinas *sociales* y con las máquinas *técnicas* y *cibernéticas*. Pero, muy en contraposición con lo que sucede con la concepción dialéctica, entre los diferentes tipos de procesos maquínicos no hay una relación de sucesión en serie (primero los Salvajes, segundo los Bárbaros, tercero los Civilizados), sino que todos los procesos maquínicos son *transversales* (porque pueden estar presentes en formaciones sociales heterogéneas) y *co-existentes* (porque pueden estar presentes de modo superponible).

Así, vemos que durante su curso en Vincennes de 1979-1980, titulado *Appareils d’État et machines de guerre*, Deleuze propone una lista (no cerrada) de diferentes procesos maquínicos: (1) proceso de *anticipación-conjuración*, típico de las máquinas de guerra contra-estatales (Salvajes); (2) proceso de *aparato de captura*, típico de la forma-Estado (tanto en Bárbaros como en Civilizados); (3) proceso de *redes o circuitos de polarización*, típico de la forma-Ciudad (tanto en Bárbaros como en Civilizados); (4) proceso de *ecumenismo*, típico de la formación estatal-capitalista (Civilizados). Y aún podríamos agregar un (5) proceso maquínico, que sería el propio de las *líneas de fuga* propiamente revolucionarias o *ácratas*, rizomáticas, confederadas y anti-jerárquicas.

Estos cinco procesos maquínicos co-existen (en eso radicaba la inutilidad de considerarlos según un proceso de etapas o momentos dialécticos y en términos de una *aufhebung*), y por tanto, se hallan presentes *simultáneamente en todas las máquinas o formaciones sociales* de la historia (en eso radicaba su transversalidad mutua); pero sólo uno de estos procesos constituirá, para cada máquina o formación social, el proceso maquínico *dominante* (mientras que los otros tres, aunque presentes, se le subordinan):

Cada formación no solamente envuelve [*enveloppe*] el proceso preeminente que le corresponde, sino que también *adapta* a su manera los otros procesos. [Pero entonces] las formaciones sociales son reenviadas no a unos ‘modos de producción’ que ellas supondrían [*non plus à des ‘modes de production’ qu’elles seraient supposées*], o que se asume que deberían suponer, sino a los procesos que ellas involucran [*aux processus qu’elles enveloppent*]. [...] Intento definir precisamente las formaciones sociales sin referirme a los modos de producción, sino en referencia a procesos maquínicos. (Deleuze, 2017, pp. 134; 129, 103)

Por ejemplo, (1) es el proceso maquínico que predomina entre los Salvajes, en la máquina social territorial primitiva subyacente; (2) y (3) son los procesos maquínicos que predominan, de manera variable, tanto entre Bárbaros (máquina imperial trascendente) como entre Civilizados (máquina moderna inmanente); (4) es el proceso maquínico típico entre nosotros los Civilizados; y por lo que toca al (5), es el proceso maquínico que hoy encontramos, por ejemplo, en la zona de Chiapas (la revolución zapatista/EZLN) y en el Kurdistán (revolución kurda/YPJ-YPG).

Si tomamos los cinco procesos maquínicos, Deleuze nos dice que se relacionan con (o que se cristalizan en) cinco *aparatos de poder*; estos cinco aparatos de poder se distribuyen a su vez entre las tres grandes máquinas sociales (Salvajes, Bárbaros y Civilizados). Estos cinco aparatos de poder son: (1) codificación primitiva de flujos (máquina de guerra salvaje); (2) sobre-codificación de flujos codificados (Bárbaros del Estado imperial despótico arcaico, o *Urstaat*); (3) conjunción tópica y cualificada de flujos des-codificados (Bárbaros del Estado imperial evolucionado); (4) conjugación generalizada y no-cualificada de flujos des-codificados o axiomática (Civilizados o Estado capitalista); (5) conexiones de flujos revolucionarios, o “anarquía coronada”<sup>17</sup> (nueva sociabilidad despatriarcal, sin Estado, sin capitalismo). Todas ellas son formaciones o aparatos de poder porque en todas ellas hay *relaciones de poder* (pues una sociedad sin relaciones de poder es imposible); pero no en todas ellas las relaciones de poder se ejercen *del mismo modo y en los mismos términos* (de gobierno, dirección, control, jerarquía, verticalidad, autoridad, sujeción, dominación, servidumbre, explotación, alienación, mala conciencia, culpabilidad, resentimiento, etc.).

Como consecuencia, lo que Deleuze y Guattari se proponen desde el comienzo de su trabajo conjunto (capítulo III de *El Anti-Edipo*) es, como vemos, *conjurar y pervertir* el esquema compartido por Morgan, Marx y Engels. Pocas veces se ha puesto el acento en esta *diferencia* fundamental de Deleuze y Guattari con respecto a Marx y Engels, y con respecto a los marxismos en general. La división entre Salvajes, Bárbaros y Civilizados carece por completo de interés si se los inviste y se los caracteriza como si fuesen etapas o periodos históricos sucesivos, implicados en un movimiento dialéctico seriado y lineal (que los organiza de lo más bajo a lo más alto, de lo más atrasado a lo más avanzado), tal y como sucede no sólo por el lado del hegelianismo sino también por el lado del marxismo, cuando por ejemplo se dividen las etapas de la historia universal según los cinco famosos ‘modos de producción’. Común herencia hegel-dialéctica en Morgan, Marx y Engels: el marxismo, como vimos, definía a la dialéctica como “la ciencia de las leyes generales del movimiento” (*die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung*);<sup>18</sup> en la misma línea estaba Morgan cuando sostenía en 1877 que “el género humano ha avanzado bajo una *ley necesaria* de desarrollo” (*mankind have advanced under a necessary law of development*), y que por lo tanto “las instituciones del ser humano han aparecido *en una serie* continuada y progresiva” (*in a progressive connected series*), lo cual no puede significar para Morgan otra cosa que esto: que “el progreso humano, desde su principio hasta su estado actual, se ha realizado a base de una razón no rigurosa pero esencialmente geométrica” (*a ratio not rigorously but essentially geometrical*) (1907, pp. 37-38; 5).<sup>19</sup> Una razón serial y geométrica (*a geometrical ratio*) preside inconscientemente la historia humana.

Por el contrario, el esquizo-análisis se propone abordarlos como tres tipos de máquinas sociales (*machines sociales*), atravesadas o surcadas ellas mismas por procesos maquínicos agenciados en mixtos diferentes, según un movimiento *aparallèle* y *no-lineal* (no dialéctico):

Hemos distinguido tres grandes máquinas sociales que corresponden a los *Salvajes*, a los *Bárbaros* y a los *Civilizados*. La primera es la máquina territorial subyacente [*la machine territoriale sous-jacente*], que consiste en codificar los flujos sobre el cuerpo lleno de la tierra. La segunda es la máquina imperial trascendente [*machine impériale transcendante*] que consiste en sobre-codificar los flujos sobre el cuerpo lleno del déspota y de su aparato, el *Urstaat*: efectúa el primer gran movimiento de des-territorialización, pero porque añade su unidad eminente a las comunidades territoriales [*ajoute son éminente unité aux communautés territoriales*] que conserva reuniéndolas, sobre-codificándolas, apropiándose del excedente de trabajo [*surtravail*]. La tercera es la máquina moderna inmanente [*machine moderne immanente*], que consiste en descodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del capital-dinero (Deleuze y Guattari, 1992, p. 311).

Veamos a continuación cómo Deleuze y Guattari se plantean el problema desde el punto de vista de un análisis *psico-sexo político* (anti-dialéctico) de los procesos maquínicos y de las de máquinas sociales; siendo éstas últimas el producto de las combinaciones diferenciales entre aquéllos. Esta caracterización de los Salvajes, Bárbaros y Civilizados como tratándose no de tres etapas históricas progresivas sino de tres tipos de máquinas sociales co-existentes abarca todo el gran periodo de composición conjunta de *Capitalismo y esquizofrenia*, es decir, desde *El Anti-Edipo* (1972) hasta *Mil Mesetas* (1980).

### 1.c. El Estado creó al Capital: el *esclavo liberto* en Marx, Deleuze y Tökei.

Toda formación social da la impresión de funcionar perfectamente. Y, sin embargo, siempre hay un lugar por donde se fuga y se deshace. Y cuanto más nos acercamos a la periferia del sistema los sujetos están más afectados por una suerte de tentación: *someterse* al signifiante, *obedecer* las órdenes del burócrata (y seguir la *interpretación* del sumo sacerdote), o bien dejarse arrastrar a otra parte, más allá, por un vector loco, tangente de des-territorialización, *seguir una línea de fuga, comenzar a nomadear*. (Deleuze, año 1974)

Hasta aquí, hemos visto que Deleuze y Guattari caracterizan a los tres tipos de Estado según los tres modos en que la forma-Estado se realiza como proceso maquínico de aparato de captura: (a) el *Urstaat*; (b) el Estado “evolucionado” (en un sentido no dialéctico); (c) el Estado capitalista. Ahora bien, cabe la pregunta, tocante a nuestro doble problema de *la relación entre* el origen del Estado y el origen del Capitalismo, entre la forma-Estado y la forma-Empresa: ¿cómo apareció la *propiedad privada*? ¿Cómo es que, desde el seno mismo de unas sociedades estatales de esclavitud generalizada (donde todo es público) pudo surgir un régimen de propiedad privada?

Aquí es donde aparece la personificación clave del *esclavo liberto*. Se trata de un personaje social, es decir, de *una personificación de determinadas funciones y relaciones sociales patriarcales de poder*. El esclavo liberto concentra todo un haz de relaciones y de prácticas en términos de falo-poder psicosexual, político y económico. Sin dudas, también hay esclavas libertas que personifican a su vez un haz de funciones y relaciones patriarcales de poder (como por ejemplo las prostitutas de templo), pero nuestro estudio se concentrará en el esclavo liberto *varón*, que en el seno de las sociedades patriarcales resulta ser quien más privilegios jurídicos y de función tiene (por comparación a las esclavas libertas); de hecho, como veremos luego (punto 2.d.), el esclavo liberto es quien deviene incluso *explotador sexual* de su propia mujer y de otras esclavas. Y también será él quien acabará echando a correr los flujos des-codificados de apropiación privada, introduciendo en la Historia los agenciamientos más mortuorios que la máquina de *terror* y de *cinismo* estatal (por oposición a la máquina de *crueledad* primitiva) pudo engendrar.

De modo que, en sintonía con el postulado fundamental de la teoría foucaultiana del poder, el esclavo liberto surge como ejemplo privilegiado de que “*le pouvoir vient d'en bas*” (el poder viene de abajo) (1994a, p. 12; 1994e, p. 751). El poder del patriarcado estatal, tanto entre los Bárbaros como entre los Civilizados, no viene *únicamente* desde arriba, del lado del Déspota y de su funcionariado (con sus tres cabezas representantes), sino que viene también desde abajo, del lado del esclavo. No sólo hay una hermandad masculina (alianza patriarcal de poder) por arriba, es decir, entre el *jurista* y el *Déspota*, entre el legislador y el monstruo (Gayo y Cómodo, Papiniano y Caracalla, Ulpiano y Heliogábalo), sino que también hay una hermandad masculina (alianza patriarcal de poder) por abajo, puesto que junto al Déspota siempre desfila el esclavo liberto: siniestra hermandad (alianza).

Pero esta nueva violencia de los Estados (terror + cinismo), que es en todo momento reproducida y viralizada por aquellos personajes de función que personifican el esquema estatal de relaciones masculinas de *falo-poder* (y que pilotan los aparatos de captura), no puede entonces ser explicada y agotada únicamente apelando al esquema dialéctico del antagonismo entre la infra-estructura económica (*determinante*) y la super-estructura ideológica (*determinada*), puesto que, a la inversa, es precisamente esta violencia de Estado la que *hace posible* la creación del modo de producción:

No basta con decir que la violencia remite al ‘modo de producción’. Marx lo señalaba para el caso del Capitalismo: hay una violencia que pasa necesariamente por el Estado, *que precede al modo de producción capitalista* [*qui précède le mode de production capitaliste*], que constituye la ‘acumulación originaria’, y *hace posible* ese modo de producción. (Deleuze y Guattari, 1980, p. 558)

En efecto, para que exista el modo de producción capitalista tiene que haberse dado primero la *acumulación originaria*, como condición material y económica; pero según Marx, esta *acumulación originaria* es, en rigor, una *expropiación originaria* (y por tanto, una violencia originaria). En su conferencia inglesa de 1865 titulada *Wages, Price and Profit* Marx lo decía claramente: “*What the economists call “previous or original accumulation”, ought to be called original expropriation*” (2020, p. 84).

Pero entonces, ¿quién aseguró que la expropiación pudiese convertirse o traducirse en *acumulación*? ¿Quién aseguró esta *trductibilidad* perfectamente legal, o, más bien, *ilegalista* entre ambas? Respuesta: la violencia de Estado. El Estado es quien posibilita la *expropiación* (la captura) que ha de convertirse en *acumulación* del Capital, aún cuando se trata de una violencia perfectamente legal, institucionalizada (violencia estatal *de derecho*).

Sin embargo, el esquizo-análisis nos advierte que el propio método dialéctico acabó por oscurecer y entorpecer el desarrollo (y las consecuencias) de esta intuición marxeana, permaneciendo como una especie de vía analítica que ha quedado sin explorar a causa del privilegio otorgado por Marx y Engels (y por los marxismos en general) al antagonismo dialéctico entre la infra-estructura económica (*determinante*) y la super-estructura ideológica (*determinada*). De allí que, dentro del marxismo (excepción hecha del sinólogo Ferenc Tökei), poca o ninguna atención se le ha dado a este personaje psico-sexo político fundamental del ‘esclavo liberto’, hijo sano *producido por* un Estado donde todo es público, pero, a su vez, él mismo *productor de flujos de apropiación privada*.

Es el esclavo liberto quien encarna ese virus que viene desde fuera (*sobre* el cuerpo sin órganos, ora del Déspota, ora del Capital) pero que *a la vez* emerge y asciende desde dentro (*en* el cuerpo sin órganos, ora del Déspota, ora del Capital). El esclavo liberto era también esa modalidad de la subjetivación humana que los Salvajes intentaban conjurar con su catexis colectiva de los órganos (máquina de crueldad). Los marxismos pasados y presentes, incluidas las diversas variantes del freudo-marxismo, colocan el acento de todos nuestros problemas más fundamentales únicamente sobre el personaje social del ‘proletario’ (que deviene el sujeto de la historia al adquirir su ‘conciencia de clase’), y, hasta hace no mucho, del proletario en tanto que varón: “Incluso el marxismo ha traducido casi siempre la hegemonía desde el punto de vista del obrero nacional, cualificado, macho y mayor de treinta y cinco años” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 133).

¿A qué se debe esta especie de silenciamiento del rol profundamente psico-sexo político del personaje masculino del esclavo liberto dentro de la tradición revolucionaria? ¿Cómo este personaje social del esclavo liberto podría ser operativo de cara la emergencia de una nueva manera de elucidar *el ejercicio del poder* bajo el patriarcado estatal y capitalista? ¿Quiénes encarnarían (en nuestras sociedades patriarcales actuales) esta *función de falo-poder* que el esclavo liberto personifica? El esclavo liberto (varón) está en la génesis del Capitalismo, en el momento de la llamada *acumulación originaria*, en la pre-historia y la infancia misma del Capital.

El personaje del proletario sólo tiene su existencia *dentro* del sistema capitalista del trabajo asalariado (más o menos precarizado), que él encarna, así como *dentro* del régimen de propiedad privada de los medios de producción (más o menos concentrada), de los que él está privado; en cambio el personaje del esclavo liberto es un personaje bisagra *entre* un régimen donde todo es público (no hay nada privado ni existe un para-sí de la subjetivación) y un régimen donde brotan puntos de apropiación privada, que él mismo echa a correr (para beneficio propio). La personificación ‘proletariado’ es la que cabe a la sociedad patriarcal civilizada avanzada, es decir, con Estado-nación y con relaciones de producción capitalistas; la personificación ‘esclavo liberto’ es la que cabe a la sociedad patriarcal *virtual*, en horizonte de la Historia: el *Urstaat*, patriarcado estatal originario. El *Urstaat* es literalmente la *patria* del esclavo liberto. El esclavo liberto está en la *génesis* del capitalismo; el proletario (asalariado) es un *efecto* de la axiomática capitalista.

Si el proletario remite directamente al Capitalismo en tanto que *relación de producción*, el esclavo liberto remite directamente al Estado en tanto que *forma de organización*, en tanto que aparato de captura que engendrará las condiciones de la acumulación (expropiación) originaria propias del capitalismo como relación de producción; y, junto con esta relación de producción capitalista, al proletario. Si en su manera de problematizar las *relaciones de poder* los marxismos han venido privilegiando la personificación del ‘proletario’ como motor de la lucha de clases (*no war but classwar*), acaso sea por su necesidad de dejar el problema del Estado (de su disolución) para después, para “el futuro de la revolución”<sup>20</sup>, privilegiando por el contrario el nivel de la lucha *anti-capitalista* o *anti-neoliberal*. La estrategia de la llamada dictadura del proletariado requiere de la toma del aparato del Estado (por una vanguardia de partido único y centralizado) en orden a ejercer dicho poder de Estado *contra* la clase económicamente dominante, confiando en que el Estado desaparecerá por sí mismo, luego de una etapa de transición; la lucha contra el modo de producción capitalista *requiere* la conquista de la máquina del Estado. Pero es precisamente el personaje del esclavo liberto, propio de (segregado por) la formación estatal, quien engendra las condiciones de la apropiación privada *capitalística*, y junto con ellas, las condiciones del proletariado explotado.

¿Cómo no ver que el proletario, desde el momento que no desea otra cosa que dirigir y gobernar la máquina del Estado (aparato de captura humana), no puede sino acabar por devenir, una vez más, el esclavo liberto que, por otros rodeos, continúa engendrando relaciones de producción capitalistas, flujos privados de apropiación? ¿Habrá entonces una *alianza patriarcal* entre el esclavo liberto (en tanto que flujo de masculinidad des-codificada) y el Estado (en tanto que aparato de captura para capturar los flujos des-codificados), así como puede decirse que hay una *alianza patriarcal* entre el Capital (en tanto que axiomática para flujos des-codificados) y el proletario (en tanto que flujo des-codificado de fuerza de trabajo asalariada)?

Lejos de uni-causalizar la relación amo/esclavo o explotador/explotado como lo hace el método dialéctico (poniendo el acento en sus negatividades, antagonismos y contradicciones mutuas), el esquizo-análisis ha de servirnos para elucidar y psico-sexo politizar *las alianzas patriarcales* (o complementariedades moleculares) entre ambos, más que las “guerras” y “antagonismos”<sup>21</sup>. ¿En qué consiste esta fina alianza molecular y funcional (diagramática) *entre varones superiores e inferiores* (amos y esclavos, explotadores y explotados) que, en otro nivel de la sociedad, pasan por ser enemigos irreconciliables? Es en este sentido que postulamos que la figura del *esclavo liberto* es más operativa que la clásica figura privilegiada del *proletario*, en orden a plantearnos el problema de cómo la dominación psico-sexual masculina no se explica únicamente por la dominación económica y de clase, o cómo el carácter *patriarcal* de la dominación y la explotación no se agota ni se reduce al carácter *económico* de la misma. Con el personaje del ‘proletario’ siempre estamos al borde de pintar de rosa, de romantizar (sobre todo, de romantizar las violencias del varón proletario o plebeyo).

Veamos cómo el marxismo ha caracterizado al personaje del esclavo liberto, y luego cómo lo hacen Deleuze y Guattari, sirviéndose de la obra del sinólogo Ferenc Tökei. En *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), Engels distingue tres formas de dominación, pero ninguna de ellas se relaciona con la dominación propia del Despotismo asiático (modo de producción asiático), o *Urstaat*:

Con la ‘esclavitud’, que alcanzó su máximo desarrollo bajo la Civilización, se produjo la primera gran escisión [*Spaltung*] de la sociedad entre una clase explotadora y una clase explotada [*ausbeutende und ausgebeutete Klasse*]. Esta división continuó durante todo el período civilizado. La *esclavitud* [*Sklaverei*] es la primera forma de la explotación, la forma propia del mundo antiguo; le suceden la *servidumbre* [*Leibeigenschaft*], en la Edad Media, y el *trabajo asalariado* [*Lohnarbeit*] en los tiempos modernos. Estas son las tres grandes formas del avasallamiento [*Knechtschaft*], que caracterizan las tres grandes épocas de la Civilización; ésta va siempre acompañada de la esclavitud, franca al principio, y más o menos disfrazada después. (1990, p. 268)

Toda vez que Engels se refiere al esclavo liberto se trata ya del esclavo liberto propio de Estados desarrollados como el ateniense o el romano, o bien el Estado feudal, pero nunca del que cabe al Estado Paleolítico o Neolítico. En esto, Engels sigue el procedimiento analítico de Marx, tanto en los *Grundrisse* (1857-1858) —especialmente en los capítulos dedicados a la “Acumulación originaria del capital” y a las “Formas que preceden a la producción capitalista”—, como en el T1.V3 de *El Capital* (1867) y en el T3.V8. (1894). Excepción hecha, como dijimos, del sinólogo marxista Ferenc Tökei, que a diferencia de Marx y Engels estudia la emergencia del esclavo liberto bajo el Estado arcaico chino.

Según Engels, en el momento de florecimiento del Estado ateniense “los ciudadanos libres (comprendidas las mujeres y los niños) eran unos 90.000 individuos; los esclavos (de ambos sexos) sumaban 365.000 personas, y los metecos (inmigrantes y libertos) ascendían a 45.000” (1990, p. 264); de hecho, Engels explica las reformas de Solón y Clístines como fundamentales para el desarrollo del Estado ateniense y su modulación particular de la familia y la propiedad. Por lo que toca al Estado romano, Engels recuerda que el pueblo romano (*populus romanus*) sólo incluía a tres tribus, y que “nadie podía pertenecer al pueblo romano si no era miembro de una *gens* y, por tanto, de una curia y de una tribu”. Ahora bien, el territorio de la ciudad de Roma fue acrecentándose, en parte “por la conquista”, en parte “por la inmigración”, al punto que, según

la hipótesis marxista, “todos estos nuevos súbditos del Estado *vivían fuera* de las antiguas gens, curias y tribus y, por tanto, no formaban parte del *populus romanus*, del pueblo romano propiamente dicho”. Su situación era la siguiente: “eran personalmente ‘libres’, podían poseer tierra, estaban obligados a pagar el impuesto y se hallaban sujetos al servicio militar”, pero sin embargo “*no podían ejercer ninguna función pública* ni tomar parte en los comicios de las curias ni en el reparto de las tierras estatales conquistadas”; es decir, “formaban la ‘plebe’ *excluida de todos los derechos públicos*”. Estos esclavos libertos (esclavos públicos liberados de su servicio de servidumbre pública pero a condición de quedar excluidos de todo estatus público) tienden a crecer cada vez más, tanto en el centro como en las colonias. Por eso, a causa de “su constante aumento de número, por su instrucción militar y su armamento, se convirtieron en una fuerza amenazadora frente al antiguo *populus*”; agréguese a esto, dice Engels, “que la *tierra* estaba, al parecer, distribuida con bastante igualdad entre el *populus* y la plebe, al paso que la *riqueza comercial e industrial pertenecía en su mayor parte a la plebe*”, y no al *populus romanus* (ciudadanos con status). Sin embargo, estos esclavos libertos (*freigelaßne Sklaven*), que durante un tiempo fueron “de una condición *inferior*, puesto que no podían pertenecer a ninguna *gens*”, pasaron a ser, a partir de los tiempos de César, “*esclavos favoritos* que a menudo llegaban a tener altos puestos, riquezas y honores”. Engels finaliza observando que “lo mismo aconteció después de la conquista del Imperio Romano por los jefes militares, convertidos desde entonces en Reyes de extensos países: entre los francos, los esclavos y los libertos de los reyes [*Sklaven und Freigelaßne des Königs*] representaron un gran papel, primero en la Corte y luego en el Estado; *de ellos descendió en gran parte la nueva nobleza*” (*zum großen Theil stammt der neue Adel von ihnen ab*) (1990, p. 230; 242).

En virtud de la dialéctica materialista de la historia, Engels y Marx postulan que este esclavo liberto producido por el Estado ateniense y por el Estado imperial romano (y que, en su ascenso de poder, llega a convertirse en una nueva nobleza que desafía a la vieja nobleza del *populus romanus* nativo) se convierte, más tarde, en el precursor del siervo medieval:

Tal es el callejón sin salida en el cual se encontraba el mundo romano: la esclavitud era económicamente imposible, y el ‘trabajo’ estaba moralmente proscrito para los ciudadanos libres. [...] La explotación de los *latifundia*, basada en el trabajo de los esclavos, ya no producía beneficios. [...] Una tras otra fueron divididas las villas en pequeñas parcelas y entregadas éstas a arrendatarios hereditarios, [pero] de preferencia se entregaban esas pequeñas parcelas a *colonos* que pagaban en cambio una retribución anual fija; estos colonos estaban sujetos a la tierra y podían ser vendidos con sus parcelas; *no eran esclavos, hablando propiamente, pero tampoco eran libres* [*sie waren zwar keine Sklaven, aber auch nicht frei*]; no podían casarse con mujeres libres. [...] Fueron los precursores de los siervos de la Edad Media. (Engels, 1990, p. 246-247)

En el capítulo sobre las “Formas que preceden a la producción capitalista” de los *Grundrisse* (1857-1858), Marx ya había afirmado que el esclavo liberto llegaba a estar tan excluido, que “todos ellos eran tan ajenos a las disputas de los viejos ciudadanos, [como a] las querellas entre linajes” (1983, p. 409); no tienen patria ni linaje, son huérfanos, extranjeros en medio de lo más familiar. Sin dudas fue Marx quien sentó el precedente metodológico y analítico que Engels, como vemos, continuó retomando años después (1884). Por su propia auto-formación Marx ya había advertido hacia 1857-1858 —antes de haber tomado sus notas de 1880-1882 sobre la obras de Morgan— que en el Estado griego y romano sólo “el trabajo de la tierra”, es decir, la agricultura (*Landbau*), era considerado como un trabajo digno, propio de los ciudadanos (varones) libres, y además, “escuela de soldados” (*das eigentliche Geschäft des freien Mannes, Schule des Soldaten*); pero también advirtió que en la *pólis* lentamente se habían ido estableciendo, en sus poros, en sus bordes, “negociantes y comerciantes extranjeros” (*fremde Kaufleute und Gewerbetreibende*), tanto como “nativos atraídos por la ganancia”, que ejercían aquellas ocupaciones y actividades (artesanado, manufactura, comercio, usura, etc.) que no eran decorosos para los ciudadanos (varones), razón por la cual estaban *excluidos* del derecho de ciudadanía:

Dondequiera que hay esclavitud, el esclavo liberto [Freigelassene] busca su sustento a través de negocios [Geschäfte] en los que a menudo acumula riquezas [Reichtümer]: ya en la Antigüedad estos oficios estaban mayormente en sus manos, y por lo tanto, no eran propios del ciudadano libre: de ahí la opinión de que la admisión de estos trabajadores [Handwerker] a la ciudadanía plena es cuestionable (por regla general, entre los antiguos griegos estaban *excluidos* [ausgeschlossen]). (Marx, 1983, pp. 389-390)

Moses Finley plantea lo mismo en 1970: “el intercambio y el comercio parecen estar a cargo de los extranjeros, en especial de los fenicios”, a punto tal que “para Ulises era un *insulto* grave que lo llamaran “mercader”; los hombres de su clase intercambiaban efectos de modo ceremonioso, o se apropiaban de ellos mediante el saqueo” (1987, p. 130). El mismo proceso ocurre según Marx durante el Estado medieval, donde ya no hablamos del esclavo liberto sino del siervo emancipado:

En la Edad Media, las personas orientadas por el dinero hacia la producción y la acumulación [Produktion und Akkumulation] no surgen del lado de la nobleza terrateniente consumidora, *sino del lado del trabajo vivo* [der lebendigen Arbeit]: acumulan, y, de esta forma, se convierten forzosamente en capitalistas para un período posterior. Del siervo emancipado nacerá, en parte, el capitalista [Aus dem emanziptierten Leibeignen wird der Kapitalist zum Teil]. (Marx, 1983, pp. 380-381)

Génesis “por abajo” del Capitalismo: pues la posibilidad para poder emplazar una acumulación dineraria tuvo su origen más bien en el esclavo liberto (varón) que en la nobleza y la aristocracia rica consumidora; los orígenes antropológicos (psico-sexo políticos) del Capital son unos orígenes *bajos*. Es así como Marx caracteriza esta “pre-historia del capital” (*die Vorgeschichte des Kapitals*) (1962, p. 742).

De los *Grundrisse* a *Das Kapital*, Marx pasa a ocuparse no ya de lo que ocurre en las formaciones estatales pre-capitalistas sino en las formaciones estatales con modo de producción capitalista e industrial propiamente dicho. En estas formaciones estatales y capitalistas el papel del siervo emancipado es representado o personificado por el trabajador asalariado “libre” e impersonal, es decir, convertido en mero flujo de fuerza de trabajo abstracto, desterritorializado, des-codificado y des-cualificado (aunque presa de la axiomática); ‘libre’ en el doble sentido de la palabra: libre de las cadenas de la vieja servidumbre personal, pero también libre (privado) de los medios de trabajo y de producción.

Se trata del proceso ocurrido durante el llamado periodo de *acumulación originaria* (*ursprünglichen Akkumulation*) y de la *génesis* del capital industrial y agrario. En ese momento, Marx sostiene que “los capitalistas industriales (nuevos potentados) debieron por su parte no sólo desplazar a los ‘maestros artesanos’ gremiales [Handwerksmeister], sino también a los ‘señores feudales’ [Feudalherren], quienes se encontraban en posesión de las fuentes de la riqueza”; la burguesía capitalista industrial necesitaba hacer pasar al sistema del Estado feudal como un sistema gótico y tiránico de privilegios tanto intolerables como irracionales (contradictorios con la razón y con la naturaleza), presentándose a sí misma como la legítima enemiga del poder feudal “y de sus sublevantes privilegios”, así como la legítima enemiga del régimen laboral de los gremios, porque considera que estos imponen trabas “al desarrollo libre de la producción y a la explotación libre del hombre por el hombre”. No obstante, concluye Marx, “si los ‘caballeros de industria’ [die Ritter von der Industrie] lograron desalojar a los ‘caballeros de espada’ [die Ritter vom Degen], ello se debió únicamente a que [...] ascendieron empleando métodos *tan innobles* como los que otrora permitieron al *liberto romano* [römische Freigelassene] convertirse en el amo de su ‘patronus’” (1962, p. 743).

Ahora bien, según Marx, tiene que haber ocurrido que en esta fase de *acumulación originaria*, que en rigor es una fase de *original expropriation*,<sup>22</sup> “no pocos pequeños maestros gremiales” (*Zunftmeister*), además de “pequeños artesanos independientes” (*selbständige Handwerker*) y de “trabajadores asalariados” (*Lohnarbeiter*) cambiaron de status, es decir, “se transformaron en pequeños capitalistas” (*kleine Kapitalisten*), y después, “mediante una explotación paulatinamente creciente de trabajo asalariado (junto con la ‘acumulación’ consiguiente), se transformaron en capitalistas *sans phrase*” (o capitalistas a secas). El

pequeño maestro, el pequeño artesano, pero también el trabajador asalariado explotado jugaron un gran papel *productor* durante el periodo de la acumulación originaria del capital, esa “infancia de la producción capitalista” (*Kindheitsperiode der kapitalistischen Produktion*). En este periodo, dice Marx, “solía ocurrir lo que sucedía durante la infancia del sistema urbano medieval, cuando el problema de saber *cuál de los siervos fugitivos [entlaufnen Leibeignen] se convertiría en amo [Meister] y cuál en sirviente [Diener]* se resolvía de ordinario por la fecha, más temprana o más tardía, de su *fuga [das Datum ihrer Flucht]*” (1962, pp. 777-778).

En la última parte de *El Capital* Marx se propone estudiar la ‘Génesis de la renta capitalista de la tierra’ (1964, pp. 790-822), mostrando cómo ocurrió dialécticamente su desarrollo y transición, desde formas anteriores de producción hasta llegar a la forma capitalista de la renta del suelo. Allí muestra cómo el trabajador o productor directo, es decir, el *campesino explotado* —que tiene ‘posesión’ de la tierra para trabajarla pero sin ser todavía ‘propietario’ de la misma, ya que ésta pertenece, o bien al propio Estado en calidad de “terrateniente supremo” (*oberste Grundherr*), o bien al terrateniente individual— pudo, bajo determinadas condiciones, *volverse él mismo un arrendatario capitalista*, un comprador de fuerza de trabajo ajena, justo como el esclavo liberto de las formaciones estatales anteriores:

La transformación de la renta ‘en especie’ [*Naturalrente*] en renta ‘en dinero’ [*Geldrente*] va, además, no sólo necesariamente acompañada, sino incluso *precedida [antizipiert]* por la formación [*Bildung*] de una clase de *jornaleros desposeídos que se alquilan por dinero [einer Klasse besitzloser Tagelöhner]*. Durante su período de génesis (cuando esta nueva clase aparece tan sólo en forma esporádica) se desarrolló necesariamente, entre los campesinos sujetos al pago de rentas y que se hallan en mejor situación, la costumbre de *explotar jornaleros agrícolas por cuenta propia* (exactamente de la misma manera como, ya en la época feudal, los campesinos siervos más acaudalados tenían, a su vez, siervos a su servicio). De este modo se va desarrollando paso a paso entre ellos la posibilidad de acumular cierto patrimonio [*Vermögen anzusammeln*], y de *transformarse ellos mismos en futuros capitalistas [zukünftige Kapitalisten]*. Entre los viejos poseedores de la tierra [que no son propietarios pero] que la trabajaban por su cuenta, *se va formando así un semillero de arrendatarios capitalistas [eine Pflanzschule von kapitalistischen Pächtern]*. (Marx, 1964, p.807)

Una vez más, el terror y el cinismo no se impone *únicamente* desde arriba y hacia abajo (terror y cinismo *descendente* de cuya existencia efectiva nadie, excepto los burócratas y tecnócratas, duda), sino que *también* surge y viene de abajo, del lado de los explotados. Hasta aquí, hemos abordado con meticulosidad cuál fue el análisis (materialista dialéctico) que Marx y Engels hicieron en sus obras respecto de la personificación ‘esclavo liberto’, recordando que el esclavo liberto del que ambos nos hablan no es el producido por el Despotismo arcaico (modo de producción asiático), donde todo es público y no hay propiedad privada, sino el producido por formaciones estatales ya desarrolladas y con propiedad privada.

El esclavo liberto de Marx y Engels es, junto con el siervo emancipado, el antecesor del proletario (en tanto que trabajador asalariado, mera fuerza de trabajo abstracto, mero paquete de tiempo de trabajo socialmente necesario, mera superficie de extracción de una plusvalía por sobre-trabajo), pero no es el esclavo liberto del *Urstaat*, el *esclavo público* des-codificado que se ha escapado de la sobre-codificación imperial pero para quedar retomado de nuevo bajo una nueva captura que lo convertirá en *señor privado*. Veamos ahora cuál es el tratamiento que de él hace el esquizo-análisis de Deleuze y Guattari, siguiendo los trabajos de Ferenc Tökei.<sup>23</sup>

En su curso *Appareils d’État et machines de guerre* (1979-1980), Deleuze describe la existencia de la máquina territorial primitiva (Salvajes), es decir, de las comunas agrícolas de cazadores y recolectores (autónomas y autosuficientes) cuyo proceso maquínico es el de la anticipación/conjuración del aparato de Estado, impidiendo la puesta en resonancia (centralización jerárquica y vertical) de los focos de poder comunales y grupales autónomos. Pero sobre estas comunas agrícolas va a erigirse la ‘unidad superior’ del Estado, la unidad eminente superior del Déspota en tanto que se constituye como gran propietario público

de la tierra, la cual sigue estando sin embargo bajo posesión comunal. El Déspota sobre-codifica los códigos inventados por la máquina social primitiva, y con ello dibuja un nuevo *socius*: la pirámide o triedro del Estado arcaico como aparato de captura por sobre-codificación (2017, p. 61). Los antiguos códigos de las comunas de cazadores y recolectores (que relacionan a sus miembros integrantes por linaje y territorio) subsisten, pero bajo la presión de una *sobre-codificación* imperial, es decir, son remitidos a una unidad formal superior del Déspota (2017, p. 65).

Si esta unidad superior o trascendente (*Urstaat*) adquiere la forma de un triedro, es porque sus tres caras o planos constituyen cada una un diferente tipo de captura, representada por un correspondiente funcionario del Déspota, el cual permanece erigido en la cima como: (1) propietario eminente del suelo público; (2) amo de los grandes trabajos públicos donde el sobre-trabajo es primero; (3) amo de la moneda, los cánones, tributos, impuestos. El Déspota delega a uno de los funcionarios una parte de la renta territorial de la tierra (pero recibe de éste productos en especie); a otro funcionario le delega una parte de la ganancia empresarial (pero recibe de éste el producto del sobre-trabajo); al último funcionario, intermediario entre los otros dos, le delega la banca y el impuesto (pero recibe de ésta la *conversión* en moneda de la renta territorial en especie y en servicios) (2017, pp. 61-62).<sup>24</sup>

Aquí ya se observa muy claramente que *desde la génesis misma del Estado*, es decir, desde el Paleolítico, tanto la función-empresa (o extracción de sobre-trabajo o plus-trabajo humano) como la función-banca (o exacción de impuestos y monopolio del comercio exterior) *son inmanentes a la pirámide de la forma-Estado*. La Empresa y la Banca no le vienen al Estado “desde fuera” o “desde arriba” (ni mucho menos son un añadido tardío), ni se hallan con él en una relación de antagonismo o enemistad; al contrario, el propio Estado las secreta (son *su* secreción interna) desde hace miles y miles de años, *porque él las ha creado*.

Hay, por lo tanto, algo en común entre la máquina territorial primitiva de los cazadores y recolectores (sociedades contra-Estado) y el Estado despótico arcaico que viene a sobre-codificarla, a enladrillarla, imponiéndole su sistema de terror (*Urstaat*); a saber: ni en aquélla ni en éste existe materialmente la *propiedad privada*, ni tampoco hay subjetivamente un *para-sí* que habilitaría entre los seres humanos la distinción objetiva de “lo tuyo” y “lo mío”. Antes bien, en la máquina primitiva hay un investimento colectivo de los órganos (inexistencia del ‘yo’ como posición individuada y privada de la subjetivación psico-sexuada).

De allí que Deleuze, siguiendo a Tökei, se pregunta: “¿De dónde pudo venir entonces el ‘para-sí’ [*pour soi*] de la propiedad privada, que va a ser fundamental en todo el aparato de Estado. [...] ¿Cuándo nace esta categoría del ‘para-sí’ que implica evidentemente una esfera de lo privado?” (2017, pp. 184; 194). En rigor, esta es la pregunta que se hace Tökei en su libro *Sur le mode de production asiatique* (1966): “¿Cómo pudo haberse establecido la propiedad privada de la tierra, cuando ninguna clase, ningún estrato de la “sociedad asiática” podía *desear* [*désirer*] la desaparición de la antigua forma de propiedad?”; en efecto, para Tökei la lucha contra la antigua forma comunal de propiedad “sólo puede *interesar* a una única capa, que más tarde se convertirá en clase, en particular a aquella capa de individuos que, por una razón u otra, *están excluidos de toda comunidad*” (*qui sont exclus de toute communauté*); sin embargo, estos individuos excluidos de diferentes comunidades por diversas razones (guerra, desastres, expulsión del clan, etc.) “consiguen sobrevivir muy bien”, porque descubren que, “deambulando [*en vagabondant*] entre las diferentes comunidades autónomas”, tienen la posibilidad “de ganarse la vida mediante el trueque [*de gagner leur vie en faisant du troc*], de desarrollar un *comercio* a gran escala, amasando así una fortuna mayor que la que los ‘funcionarios’ podían conseguir con los impuestos de los campesinos” (Tökei, 1966, p. 72-73). Este excluido es precisamente el personaje social del esclavo liberto:

Tökei nos dice: “Habría que encontrar alguien, *un personaje social* [un *personnage social*], que forme parte del Imperio arcaico y que, al mismo tiempo, no esté comprendido en el Imperio arcaico: un incluido-excluido” [un *inclus exclu*]. Alguien (un personaje colectivo) que esté *prendido* en el Imperio arcaico y, a la vez, no esté *comprendido* en ese Imperio. [...] La respuesta de Tökei, que yo encuentro muy bella, es: el esclavo liberto [l'*esclave affranchi*]. Es el esclavo liberto el que es un producto del Imperio arcaico pero que no está comprendido (ya no tiene status). *Es producido en el imperio arcaico como 'fuera de status'* [hors-statut]. Si me atreviera, diría que *es producido en la sobre-codificación, pero como des-codificado* [il est produit dans le *surcodage, mais comme décodé*]. (Deleuze, 2017, p. 196)

En principio, el aparato de Estado, con su funcionariado de tres cabezas extractivistas (renta del *representante*, ganancia del *empresario*, impuesto del *banquero*), es decir, con la triple captura eminente (sobre-codificación) del vértice despótico y sus caras sobre la base comunal, no implica ninguna propiedad privada: todo es público, incluso la esclavitud es pública. Es un régimen de esclavitud generalizada, o, como dice Tökei en 1966, un sistema de *esclavitud patriarcal* (l'*esclavage patriarcal*).<sup>25</sup> La *posesión comunal* de los territorios por parte de la máquina primitiva de cazadores y recolectores, la *propiedad estatal* despótica del suelo por parte del *Déspota*, la delegación de esta propiedad y de estos trabajos públicos en los tres tipos de funcionarios públicos específicos: todo eso es índice de la *inexistencia* de una instancia de privatización. Ahora bien, la esclavitud pública del *Urstaat* (despotismo asiático) no puede haber engendrado, *por sí misma*, un régimen de esclavitud privada; por el contrario, Tökei nos dice que, antes bien, la obstaculiza:

Es obvio que, por ejemplo, la forma patriarcal de esclavitud basada en la propiedad común [la *forme patriarcale de l'esclavage basée sur la propriété commune*], está lejos de indicar el camino que conduce a la propiedad privada de los esclavos [la *propriété privée des esclaves*]; por el contrario, el desarrollo de la esclavitud antigua se ve fuertemente *obstaculizado* [entravé] por una esclavitud de este tipo. (Tökei, 1966, p. 67)

Deleuze toma del texto *Les Conditions de la Propriété Foncière dans la Chine de l'époque Tcheou* (1958) de Tökei la idea de que en estos Estados despóticos arcaicos con 'modo de producción asiático' nadie tiene ni *deseo* ni *interés* de propiedad privada, porque ello haría volar por el aire precisamente a todo el sistema que se alimenta de su inexistencia: *n'est pas voulu par le Despote; n'est pas voulu par l'aristocratie; n'est pas voulu par la paysannerie; n'est pas voulu par les esclaves*. Ni el *Déspota*, ni el funcionariado, ni mucho menos la base esclavizada tiene *deseo* o *interés* en hacer correr flujos de privatización, pues la entera existencia de todos los estratos peligraría:

No lo quiere el *Déspota*, ya que esto es lo que constituye la base de su despotismo; no lo quiere la *aristocracia* que vive de los beneficios patriarcales; no lo quiere el *campesinado* de la comunidades aldeanas, ya que la organización comunal se le aparece como algo natural, ancestral (y en realidad lo es), capaz de asegurar cierta protección, etc.; y tampoco es deseada por los *esclavos*, porque siendo también miembros de la comunidad (o sea, siendo *propiedad* de la comunidad, que equivale a lo mismo), el despotismo individual también es limitado respecto de ellos. (Tökei, 1958, p. 285)<sup>26</sup>

A punto tal, dice Tökei, que si algún aristócrata llegara a rebelarse contra el *Déspota*, aún así, no lo haría *para-sí*, para enriquecerse privadamente, ni para ejercer como pequeño-déspota un poder privado sobre otros:

Si los aristócratas se enriquecen a expensas del *Déspota*, sólo lo hacen en calidad de miembros de la comunidad; si logran alcanzar una cierta "independencia", si acaban convirtiéndose en una especie de pequeño-déspota [petits despotes], no lo serán sin embargo como propietarios privados. (Tökei, 1958, p. 285)

Tökei traza una comparación entre el esclavo liberto bajo el Imperio despótico chino de la época de Tcheou<sup>27</sup> y el plebeyo bajo el Imperio romano. Por un lado, están los patricios (miembros de linaje o comunidad), que conforman el llamado *populus romanus* porque tienen “derecho a explotar” el dominio público (*ager publicus*) pero no en calidad de propietarios privados; estos patricios eran, sin duda, ricos, pero no en tanto que propietarios privados de la riqueza pública sino en tanto que propietarios públicos o representantes públicos. Los plebeyos, del otro lado, estaban constituidos por extranjeros conquistados, por migrantes, por esclavos libertos, todos los cuales estaban excluidos de todos los derechos públicos, pero en calidad de “excluidos del adentro” (*un exclu du dedans*), es decir, *están codificados como sin-código*, como lo que escapa a los códigos (Deleuze, 2017, pp. 216; 243). Todos ellos eran esclavos públicos, pero eran esclavos de las comunidades, o de los funcionarios.

A estos esclavos liberados que estaban excluidos de todos los derechos públicos el Déspota (Estado) les otorga el poder “de *asignar* la propiedad del *ager publicus*”, pero sin tener el “derecho de *explotar* el *ager publicus*, como los patricios”; por lo tanto, “reciben en compensación una parcela del *ager publicus* de la cual son *propietarios privados* (se les concede, por ejemplo, una parte todavía no explotada, una tierra)”, y, en virtud de ello, adquieren “la posibilidad jurídica de devenir propietarios privados de una parcela, de ocuparse del comercio, de ocuparse de la empresa, particularmente metalúrgica” (Deleuze, 2017, pp. 197-198). De modo que el esclavo liberto no solamente acaba convirtiéndose (por captura *estatal*) en propietario privado, sino que “se convertirá en amo, en el doble dominio del comercio y del artesanado (de la moneda mercantil y de la empresa)”, por lo que él mismo será quien aporte en China la aparición de “los primeros gérmenes de la esclavitud privada: tendrá derecho a comprarse esclavos a título *privado* (para el trabajo metalúrgico, para el trabajo en las minas)” (2017, p. 197). En *Les Conditions de la Propriété Foncière dans la Chine de l'époque Tcheou* (1958) Tökei había sostenido precisamente eso: el esclavo liberto, en virtud de ejercer (gracias a su estatus de *excluido*) el comercio *por los poros* de la sociedad, acaba convirtiéndose en un nuevo aristócrata comercial e industrial:

Originalmente, no había ninguna vida “por fuera” de las comunidades. La única manera de estar ‘excluido’ de una comunidad, y de estar colocado *entre dos* comunidades, era *haber sido esclavo y ser liberado* [*d’avoir été esclave et d’être affranchi*]. Y, sin embargo, esto no era seguro, ya que en muchos casos los Déspotas admiraban a los *esclavos libertos* que ocupaban altos cargos [*les despotes admirent des esclaves affranchis dans des hautes fonctions*]. Pero si no queríamos elevar al esclavo a una posición pública, y sólo se trata de expiar su castigo, su “*liberación*” lo *excluía de la comunidad* [*l’affranchissement l’excluait de la communauté*]. [...] Los esclavos liberados tenían la posibilidad de comerciar entre comunidades, en los poros de la sociedad; el comercio trajo fortuna y la aristocracia comunitaria vio surgir un enemigo peligroso: *la nueva aristocracia* que comenzaba a formarse. (Tökei, 1958, pp. 288-289)

Fue precisamente ese estatus de “excluido de la comunidad” (excluido del lo público) lo que le permitió al esclavo liberto devenir propietario privado; el Déspota y sus funcionarios “liberan” de tanto en tanto esclavos públicos, convirtiéndolos en ‘excluidos’ (esclavos libertos), echando a correr así flujos de trabajo des-codificado, pero a su vez, deben proceder a retomarlos, a re-codificarlos, convirtiéndolos o bien en funcionarios, o bien en propietarios privados:

Es precisamente a través de esta *exclusión* que estos últimos [los esclavos libertos] se liberan de los vínculos de la propiedad comunitaria de la tierra [*s’affranchissent des lies de la propriété foncière communautaire*] y se convierten en propietarios privados, para ser, precisamente en su calidad de propietarios privados de la tierra [*propriétaires foncières privés*], miembros aún más poderosos [*encore plus puissants*] que los precedentes de la nueva comunidad. [A estos esclavos libertos] los esclavos y la tierra ya no les pertenecían *patriarcalmente* [*à titre patriarcal*], como miembros de la comunidad, sino para ellos mismos, como ‘personas privadas’ [*pour eux-mêmes, en tant que personnes privées*] que se distinguían de la comunidad. Así surgió la propiedad privada de esclavos y tierras [*C’est ainsi que prit naissance la propriété privée d’esclaves et de sol*]. (Tökei, 1958, pp. 248; 289)

Es gracias a este personaje del esclavo liberto (tipo de subjetivación producida por el aparato de captura del Estado) que se produce entonces una “triple privatización” (de la tierra, el trabajo, y la moneda), puesto que es el esclavo liberto el que hace correr flujos des-codificados de apropiación privada *en medio* de la sobre-codificación imperial pública (estatal). Así, el “personaje colectivo”<sup>28</sup> del esclavo liberto constituye una especie de germen o “virus”<sup>29</sup> que va a trabajar a los Estados arcaicos *desde adentro*, pero que a su vez *se escapa* de la sobre-codificación imperial; se trata de un personaje colectivo que “está en la bisagra de la sobre-codificación y la des-codificación de los flujos”, escapando a los códigos existentes:

Devienen pequeños propietarios privados de parcelas, pequeños empresarios, pequeños comerciantes, casi por fuera de las mallas (o bajo las mallas) de la sobre-codificación imperial. Van a hacer correr flujos de apropiación privada por diferencia con el polo arcaico de la apropiación pública. (Deleuze, 2017, p. 199)

Sin embargo, no hay allí ningún accidente sino que todo está comprendido en el proceso maquínico propio del Estado imperial despótico (*Urstaat*): la propia captura por sobre-codificación imperial (impuesta sobre las comunas locales que funcionan por código/territorio) *tiende ella misma a producir a su vez una fuga o des-codificación* de algunos de esos códigos/territorios capturados, en los tres niveles del triedro imperial (propiedad pública, trabajo público, impuesto público).

En efecto, el método esquizo-analítico de Deleuze —que aborda los problemas del poder y de la psico-sexualidad no como si se tratase de procesos dialécticos que se despliegan sino de procesos maquínicos que co-existen— postula que el Déspota (Estado) no puede montar un aparato de captura por *sobre-codificación* “sin hacer correr, por eso mismo, flujos de *des-codificación*”; en los tres niveles de la captura sobre-codificante, se produce el siguiente fenómeno: (1) “cuando el ‘territorio’ es sobre-codificado bajo la forma de la apropiación pública, el flujo de tierra tiende parcialmente a des-codificarse”; (2) del mismo modo que “cuando la ‘actividad libre’ es sobre-codificada bajo la forma de trabajos públicos, un flujo de trabajo tiende a des-codificarse”; y (3) “cuando la ‘moneda’ es sobre-codificada y creada bajo la forma de impuestos, un flujo monetario tiende a des-codificarse”. Así, estos tres tipos de flujos des-codificados “van a constituir el flujo de la propiedad privada, de la empresa privada, y del comercio privado”,<sup>30</sup> como también de la Banca.<sup>31</sup>

Como se ve, el esclavo liberto personifica unas relaciones de falo-poder determinadas sobre los tres niveles de la captura, es decir, personifica una des-codificación que es a su vez des-codificadora: él *se escapa* a la vez tanto de los códigos primitivos (en la base) como de la sobre-codificación imperial del Estado (en la cúspide). Pero esos flujos des-codificados, producidos por la propia captura por sobre-codificación, ¿podrán ser *re-capturados* (controlados nuevamente) por ese aparato de captura que es el Estado? Este es precisamente el momento (la brecha) de máxima *ambigüedad* para los flujos des-codificados: o bien tenderán a continuar la línea de fuga en la que están tomados (huir *haciendo huir*, es decir, provocando a su vez la fuga de los demás), y, enganchándose con otras fugas (activando conexiones revolucionarias), re-constituir una nueva máquina de guerra revolucionaria; o bien podrán quedar atrapados (o dejarse atrapar) en la nueva captura, colocándose al servicio del aparato de captura estatal.<sup>32</sup> O bien *traicionar* (fugar la red de alianzas), o bien *trampear* (servir a la red de alianzas). En nuestro caso, ocurrió que el esclavo liberto varón (como personificación social de la masculinidad) acabó encontrando un gran placer en volverse propietario privado, dueño del comercio, consejero del Déspota, funcionario del Déspota, e incluso deviniendo él mismo Déspota:

El esclavo liberto no es lo mismo que el Déspota, pero resulta que, muy extrañamente, es el *complementario* [*très bizarrement, c’est le complémentaire*]. Y no es sorprendente que el esclavo liberado se convierta en el consejero del Emperador [*le conseiller de l’Empereur*]. (Deleuze, 2017, p. 217)

Pero no sólo eso, sino que especialmente el esclavo liberto (que, no debemos olvidar, sólo interesa en tanto que expresa o vehiculiza relaciones patriarcales de poder específicas y concretas) encontrará un gran placer ejerciendo *una dominación psico-sexual*: por ejemplo, cuando el esclavo liberto devenga *amo sexual*, es decir, proxeneta de su esposa e hijas, o de sus esclavas privadas; tema que abordaremos hacia el final (puntos 2.c y 2.d). Si el esclavo liberto no deja de ser “un personaje un poco abominable, un poco extraño” (*un peu minable, un peu étrange*) se debe no sólo a que hace correr flujos de privatización terribles —flujos de esclavitud privada, flujos de trabajo privado (trabajo de artesanado y minería)—,<sup>33</sup> sino que hace correr también, según observa Gerda Lerner, un *flujo de prostitución comercial*. La acumulación originaria, o, en rigor, la expropiación originaria (*original expropriation*) que el esclavo liberto propició fue, ante todo, una expropiación masculina patriarcal de mujeres, niñas, jóvenes.

## 2. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: las violencias masculinas (esclavitud sexual y prostitución)

### 2.a. El análisis *etno-psico-sexo político* de Deleuze.

Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-Amazona, un Estado de las mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales. Si las minorías no constituyen Estados viables (cultural, política, económicamente) *es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del Capital, ni la cultura correspondiente les convienen*. [...] Las Amazonas: pueblo mujer sin-Estado [*peuple femme sans-Etat*]. (Deleuze y Guattari, año 1980)

Podría afirmarse que en los dos tomos de *Capitalismo y Esquizofrenia* Deleuze y Guattari han demostrado muy poco interés en abordar los problemas *psico-políticos* desde la perspectiva de un análisis basado en la *diferencia sexual* (el binomio varón/mujer), olvidándose por lo tanto de analizar y cuestionar las consecuencias (y las violencias) diferentes que las sociedades patriarcales producen en los varones/masculinidades y en las mujeres/feminidades, tanto como los que se producen desde lxs primeros *hacia y contra* lxs segundxs. Sin embargo, por lo que toca a Deleuze y Guattari, acaso no se deba una cuestión de olvido, descuido o desinterés, sino al trazado de una estrategia analítica (crítica y clínica) y psico-política de carácter *diferencial*, consistente en no desear reproducir el análisis dominante y redundante, que aborda los problemas psico-políticos en términos (dialécticos) de una *contradicción o antagonismo* sexual, en términos de una dialéctica del inconsciente, en términos de una dialéctica entre *represiones y transgresiones* que se desenvuelven en el nivel de la sexualidad molar, estratificada o estadística, es decir, en el nivel del sexo *ya binarizado* según el dimorfismo reproductivo. Por el contrario, todo el esfuerzo del análisis psico-sexo político deleuzo-guattariano se centra en interrogarse por la posibilidad *de vivir* un “sexo no-humano”<sup>34</sup>, por tomar a los sexos molares y binómicos (varón o mujer) como simples *mutilaciones*<sup>35</sup> de la energía deseante o del deseo molecular —un deseo concebido como esencialmente *trans-sexuado, huérfano, anarquista, ateo y productor de realidad*—, y, aún más, como índices de los investimentos colectivos del campo social, que pueden ser ora revolucionarios (an-edípicos, a-significantes, a-personales), ora reaccionarios (edípicos, significantes, personales):

Las relaciones sexuales deseantes del varón y la mujer (o del varón y el varón, o de la mujer y la mujer) son el índice de relaciones sociales entre los varones. Los amores y la sexualidad son los gradímetros (o los exponentes), esta vez inconscientes, *de las catexis libidinales del campo social [des investissements libidinaux du champ social]*. Todo ser amado o deseado vale por un ‘agente colectivo’ de enunciación. (Deleuze y Guattari, 1992, pp. 422-423).

Cuando se trata de abordar los problemas psico-sexo políticos, su *crítica* y su *clínica* no se sitúa desde la perspectiva de lo identitario, lo reconocible, lo mayoritario, lo estadístico, lo jurídico, lo institucional, lo molar y estratificado (según sexo, raza, clase, identidad reconocible, etc.), sino desde una perspectiva que intenta conceptualizar y despejar las vías posibles *para una nueva psico-sexualidad* que ya no tenga nada que ver ni con la subjetivación de los Salvajes, ni con la de los Bárbaros, ni con la de nosotros los auto-intitulados Civilizados. La política sexual *anti-edípica. anti-falo* no tiene otro problema que el de cómo suscitar en cada uno de nosotros los *n-sexos*, el sexo-no humano, así como el de cómo conjurar en cada uno de nosotros la captura patriarcal de la libidinización del sexo, de la genitalización de la sexualidad, de la falización y la edipización del deseo, con su necesidad de juridificar nuestra sexualidad, junto con la correlativa re-territorialización sobre una identidad personal (devenir-sujeto y devenir-ciudadano estatal), baza de una representación política:

Si consideramos los grandes conjuntos binarios (como los *sexos* o las *clases*), vemos claramente que también *entran* en agenciamientos moleculares de otra naturaleza, y que hay una doble dependencia recíproca [*double dépendance réciproque*]. Pues los dos sexos remiten a múltiples combinaciones moleculares [*les deux sexes renvoient à de multiples combinaisons moléculaires*], que ponen en juego no sólo el varón en la mujer y la mujer en el varón, sino la relación de cada uno en el otro con el animal, la planta, etc.: *mil pequeños sexos* [*mille petits-sexes*]. (Deleuze y Guattari, 1980, p. 260)

Delirar meticulosamente los dos grandes conjuntos del *sexo* (binarizado en varón y mujer, masculino y femenino) y la *clase* (binarizada en superiores e inferiores, gobernantes y gobernados, explotadores y explotados) nos conduce forzosamente a conceptualizar de una manera completamente distinta el viejo problema de “el amor sexual y la revolución”, de modo tal que ya no pase por la falacia *economicista* propia de los marxismos (que reducen lo sexual a lo económico), y que, por lo tanto, tampoco pase por la cuestión de definir cuál es el “verdadero” programa sexual y familiar proletario revolucionario: “¿Cuál es el verdadero amor proletario: el matrimonio monogámico, la poligamia, la poliandria, el poliamor, el amor libre...?”. O, lo que resulta todavía peor, por la cuestión de definir cuál es el verdadero amor/sexo revolucionario: “¿El varón proletario traza amores más revolucionarios cuando se convierte en prostituyente, cuando se dirige a la prostituta (en vez de a la burguesa), o cuando se dirige al prostituto (en vez de al burgués)?”. Respuesta inmediata:

No hay amores revolucionarios o reaccionarios [*Il n’y a pas d’amours révolutionnaires ou réactionnaires*], es decir, los amores no se definen por sus ‘objetos’, como tampoco por las ‘fuentes’ y las ‘metas’ de los deseos o de las pulsiones. Sin embargo, hay *formas* de amor [*formes d’amour*] que son los índices del carácter *reaccionario* o *revolucionario* del investimento [*l’investissement*], por parte de la libido, de un campo social histórico o geográfico. [...] No es verdad que bastaría con investir a la mujer pobre, a la criada o a la puta, para tener amores revolucionarios [*Non pas certes qu’il suffirait d’investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires*]. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 438)

Deleuze y Guattari no adoptan la posición ni de Bataille ni de Perlongher. No es que Deleuze y Guattari hayan emplazado un análisis abstracto del deseo, de la sexualidad y de la subjetivación, no hablándonos más que de un sujeto de “genero neutro” y con un sexo “indiferenciado” (para tomar un argumento análogo al que Federici pretendió utilizar contra Foucault).<sup>36</sup> Al contrario, Deleuze y Guattari no se interesan por hacer girar su análisis en torno al status del *varón* y de la *mujer*, de la *masculinidad* y la *feminidad*, sino de hacerlo girar en torno a su ruptura, a su traición, a su puesta en fuga respecto de los códigos y los axiomas que entrapan nuestras máquinas deseantes sobre el cuerpo colectivo mortuorio de nuestras sociedades edípico-patriarcales (estatales y capitalistas) actuales. De modo que la solución de la Sex-Pol freudo-marxista queda tan apartada como la solución hedonista y libertina<sup>37</sup>.

Sin embargo, y como veremos, no por ello dejaron de enunciar y denunciar abiertamente el carácter *patriarcal* que atraviesa a todas las formaciones sociales *desde dentro*, en su propio maquinismo interno, en sus propios procesos moleculares y maquínicos, en su diagrama interno de relaciones de falo-poder; así como tampoco dejaron de enunciar y denunciar el carácter *patriarcal* de la producción de subjetividad y de deseo social.<sup>38</sup> Una tesis de *Mil Mesetas* sostiene que es siempre a las jóvenes, a las chicas, a quienes primero la sociedad (bajo el patriarcado o la dominación masculina) procede a fabricarles e imponerles una historia, un devenir y un porvenir (*avenir*). La primera *masacre del (cuerpo massacre du corps)*<sup>39</sup> es emplazada *en nombre de* una masculinidad universal, vuelta regla y modelo, incluso, cuando dicha masacre es emplazada en nombre del *falo* y la *castración*; asimismo, el primer aparato de captura humana o la primera *trampa para cazar (piège à la chasse)*<sup>40</sup> seres humanos es la trampa para mujeres:

*El problema* no es, o no es únicamente, el problema del organismo, de la historia y del sujeto de enunciación, que oponen ‘lo masculino’ y ‘lo femenino’ (dentro de las grandes máquinas duales). El problema es en primer lugar el del cuerpo: el cuerpo que nos roban para fabricar organismos “oponibles”. Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven [*c’est à la fille qu’on vole d’abord ce corps*]: “No pongas esa postura”, “ya no eres una niña”, “no seas marimacho” [*tu n’es pas un garçon manqué*], etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una pre-historia, es a la joven. El turno del joven viene después, pues al ponerle la joven como ejemplo, al mostrarle la joven como ‘objeto de su deseo’, le fabrican a su vez un organismo opuesto, una historia dominante. La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa [*exemple et piège*]. (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 338-339)

Y hay que decir que, incluso cuando Deleuze y Guattari tratan de establecer las diferencias (sociales y deseantes) entre los Salvajes, los Bárbaros y los Civilizados, el problema de las diferentes formas de *violencia masculina* (que cada una de estas formaciones emplazan y segregan) no escapan al esquizo-análisis. De allí que aquí lo caracterizamos como un análisis *etno-psico-sexo político*.

En efecto, no dejan de decirnos que del pasado salvaje al presente civilizado, “la pareja femenino-pasivo / masculino-activo *sigue siendo una referencia obligada para el poder*, ya que permite situar, localizar, territorializar y controlar las intensidades de deseo” (Guattari, 2017, p. 327). Y aún más: tampoco se trata para Deleuze y Guattari de remitirse a una supuesta edad de oro y pre-Edípica —del tipo *Matriarcado*, como en Reich, o del tipo *Androginia*, como en Marcuse— situada en la época de las sociedades primitivas contra-Estado, donde habría una igualdad o una superioridad de las mujeres.

Al contrario, la máquina social y de guerra de los Salvajes, sin propiedad privada, sin clases, sin dinero, sin Estado, sin esclavitud, sin *para-sí*, son, sin embargo, sociedades ya fuertemente *patriarcales* por sus propios códigos internos, por el modo de *marcar e inscribir* diferencialmente los cuerpos: “La oposición varón/mujer servía para fundamentar el orden social *antes de que aparecieran* las “oposiciones” de clase, de casta, etc.” (Guattari, 2017, p. 328). En rigor, “las oposiciones binarias (varones/mujeres, los de arriba/los de abajo, etc.) *son muy fuertes en las sociedades primitivas*” (*sont très fortes dans les sociétés primitives*); y son muy fuertes, *aún* cuando en ellas las oposiciones binarias “son el resultado de máquinas y agenciamientos *que no son binarios por su cuenta*” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 256). Lo que no implica, no obstante, que los nómades sean *menos* patriarcales (en el ejercicio de la violencia contra los cuerpos), por el sólo hecho de ser sociedades *contra-Estado*, que los propios sedentarios estatales y su régimen paranoico:

Robert Lowie cuenta como los crow y los hopi reaccionan de forma distinta cuando son engañados [*trompés*] por sus mujeres (los crow son cazadores nómadas, mientras que los hopi son sedentarios ligados a una tradición imperial): “Un indio crow, cuando su mujer le engaña, *le tatúa el rostro [lui taillade le visage]*, mientras que, sin perder la calma, un hopi, víctima del mismo infortunio, se retira y reza para que la sequía y el hambre se abatan sobre el poblado”. Vemos perfectamente de qué lado está la paranoia, el elemento despótico o el régimen signifiante, [pues] para un hopi todo está relacionado: un desorden social, un incidente doméstico, ponen en tela de juicio el sistema del universo. [...] Régimen despótico paranoico: “Me atacan y me hacen sufrir, pero yo adivino sus intenciones, me anticipo, lo sabía desde siempre, y conservo el poder incluso en mi impotencia [*j’ai le pouvoir jusque dans mon impuissance*]..., ya me las van a pagar”. (Deleuze y Guattari, 1980, p. 142)

Punto de partida psico-sexo político válido para la máquina territorial primitiva (tribus de cazadores y recolectores salvajes): en ella ‘varón’ y ‘mujer’ implican unos modos de existencia completamente diferentes por relación a nosotros los intitulados Civilizados, puesto que allí, y a diferencia de nosotros (que nos vivimos como sujetos estatales *de derecho* a la vez que privatizados *de hecho*), rige una meticulosa *codificación colectiva* de todos los órganos humanos, incluso los órganos sexuales y sus emisiones:

Flujo de mujeres y de niños [*flux de femmes et d’enfants je les aurai*], flujo de rebaños y de granos, flujo de esperma [*flux de sperme*], de mierda y de monstruos, nada debe escapar. La máquina territorial primitiva, con su motor inmóvil (la Tierra), ya es máquina social (o mega-máquina) que *codifica* los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores: el cuerpo lleno de la diosa-Tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y *los órganos humanos [les organes humains]*. [...] El procedimiento de la máquina social primitiva, en este sentido, es *el investimento colectivo de los órganos [l’investissement collectif des organes]*; pues la codificación de los flujos sólo se realiza en la medida en que los propios órganos capaces respectivamente de producirlos y de cortarlos se encuentran cercados, instituidos a título de objetos parciales, distribuidos y enganchados al *socius*. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 166)

El salvajismo no es problematizado aquí como etapa histórica ‘inferior’, como momento puntual de una serie histórica sucesiva de formaciones sociales progresivas, sino como simple proceso maquínico, como una modalidad de la existencia; en efecto, cuando hay *catexis colectiva de los órganos* aún no existe propiamente hablando un ‘yo’:

Las unidades nunca se encuentran en las ‘personas’, en el sentido de “propio” o “privado”, sino en series que determinan las conexiones, disyunciones y conjunciones de órganos. Por eso, los fantasmas son ‘fantasmas de grupo’. Es el investimento colectivo de órganos la que conecta el deseo con el *socius [qui branche le désir sur le socius]* y reúne en un todo sobre la tierra la producción social y la producción deseante. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 167)

No hay instancia privada, no hay persona privada, no hay organización privada ni de la *genitalidad* ni de la *sexualidad*, ni de las emisiones de órganos: “a los seres humanos, o a sus *órganos*, los convierte en *piezas y engranajes [pièces et rouages]* de la máquina social” (1992, p. 170). Todo es público, todo es grupal, incluso la subjetivación y los órganos (lo que no implica que lo público no esté *ya* dominado y controlado *por los varones*). Es así que, en todo sentido, la máquina primitiva es una máquina de crueldad, pero de una crueldad que no se reduce únicamente a la violencia física, aunque sin dudas la supone, incluso en lo sexual; es una crueldad porque injerta *a la fuerza* (aunque de manera diferencial) la producción y la reproducción social en los cuerpos psico-sexuados; sólo cuenta el deseo del *socius*, aunque ese *socius* sea ya patriarcal:

La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera *en* los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. [...] Mete *a la fuerza* la producción en el deseo [*met de force la production dans le désir*], y, a la inversa, inserta a la fuerza el deseo en la producción y la reproducción sociales [*insère de force le désir dans la production et la reproduction sociales*]. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 170)

Es ante todo el deseo de las mujeres, y de todos aquellos que (como Chachubutawachugi y Krembegi)<sup>42</sup> no se viven *ni* como mujer *ni* como varón, el que es apresado a la fuerza en la producción y la reproducción social primitiva. *A través de* las mujeres los varones del grupo se relacionan entre ellos mismos (y con los varones del exterior), y es por ello que, en este sentido, el psicoanálisis ha hablado de una “homosexualidad primaria”; sin embargo, para Deleuze y Guattari urge antes bien la pregunta acerca de por qué, en todo caso, la homosexualidad femenina no ha actuado *de la misma forma* en sus relaciones con los varones:

En todo lugar donde los varones se encuentran y se reúnen para *tomar mujeres* (negociarlas, repartirlas, etc. [*les négocier, les partager*]) reconocemos el vínculo perverso de una homosexualidad primaria entre grupos locales, entre yernos, co-maridos, compañeros de infancia. El matrimonio no es una alianza entre un varón y una mujer, sino una alianza entre dos familias, *una transacción entre varones a propósito de mujeres* [*une transaction entre hommes à propos de femmes*]. *A través de las mujeres los varones establecen sus propias conexiones*: a través de la disyunción varón-mujer, que a cada instante es la conclusión de la filiación, la ‘alianza’ conecta varones de filiación diferente [*l’alliance met en connexion les hommes de filiation différente*]. La cuestión: *¿por qué una homosexualidad femenina no ha dado lugar a grupos de Amazonas capaces de negociar a los varones?* [*pourquoi une homosexualité féminine n’a-t-elle pas donné lieu à des groupes amazoniques capables de négocier les hommes?*] (Deleuze y Guattari, 1992, p. 194).

A diferencia de Bachofen, que postula un Estado Amazona (ginococracia),<sup>43</sup> para Deleuze y Guattari las Amazonas expresan, a la inversa, el “pueblo mujer sin Estado” (*des Amazones: peuple femme sans Etat*)” (1980, p. 439); por definición, por régimen maquínico, los grupos minoritarios y las líneas de fuga y traición ácratas (las máquinas de guerra y lucha) no desean erigir sino *conjurar* la emergencia del aparato de captura del Estado.

La economía de la máquina territorial primitiva (Salvajes) es una economía de “tres circuitos: de bienes de consumo, de bienes de prestigio, de mujeres y de niños” (1992, p. 294); pero este régimen de circulación de deudas finitas (bloques finitos de deuda) propio de la máquina primitiva *no está exento de violencias masculinas*: “es una violencia de golpe-por-golpe [*coup par coup*] que no carece de código, puesto que el valor de los ataques [*la valeur des coups*] se fija según la ley de las series, según el valor de la última acción intercambiable, o de *una última mujer a conquistar* [*une dernière femme à conquérir*], etc.” (1980, p. 559). Marginalismo patriarcal de los Salvajes. En los grupos primitivos hay toda una extracción de una “*plusvalía de código*” que recae de manera claramente diferencial en varones y mujeres, y que por tanto tiene consecuencias distintas para ambos.<sup>44</sup> Según Deleuze, esta economía salvaje contra-estatal no es una economía “de intercambio” del tipo *valor-trabajo* (y no puede serlo porque, como vimos, el ‘trabajo’ es un invento del *Urstaat* y no de la máquina de guerra) sino del tipo *marginalista*. Allí donde hay movimiento turbulento de acciones libres en variación continua no puede regir ninguna ley del valor-trabajo, ni puede intervenir ninguna medida común del tiempo de trabajo (pues, de hecho, no existe el trabajo); sólo puede haber un cálculo o estimación marginalista, un régimen económico de tanteo y regateo, más que de intercambio:

La sociedad [primitiva] no es “cambista” [échangiste], el socius es inscriptor: no intercambiar, *sino marcar los cuerpos* [*marquer les corps*], que son de la Tierra. [...] El deseo [primitivo] ignora el intercambio: no conoce más que el *robo* y la *donación* [*le vol et le don*]. [...] Sin embargo, el “intercambio” es conocido, perfectamente conocido [entre los salvajes], pero como lo que debe ser *conjurado, encajonado, cuadrulado* [*conjuré, encasté, quadrillé*] severamente, para que no desarrolle ningún valor correspondiente como ‘valor de intercambio’ [*valeur d’échange*], porque introduciría la pesadilla de una economía mercantil. El mercado primitivo procede por regateo [*marchandage*] más que por fijación [*fixation*] de un ‘equivalente’ (que implicaría una descodificación de los flujos y el desmoronamiento del modo de inscripción sobre el *socius*). [...] Lo esencial no es intercambiar, sino inscribir, marcar. [...] Lo esencial no es el intercambio y la circulación (que dependen estrechamente de las exigencias de la inscripción), sino la inscripción misma, con sus rasgos de fuego, su alfabeto *en los cuerpos* y sus bloques de deudas. (Deleuze y Guattari, 1992, pp. 218-220)

De allí que ya desde *L'Anti-Cédipe* (1972) Deleuze y Guattari discuten contra la tesis del famoso “intercambio de mujeres” (tesis común al estructuralismo y al psicoanálisis) porque consideran que comete los mismos errores que la economía-política burguesa, que coloca la ‘circulación’ (intercambio) como eje problematizador, cuando el verdadero problema se plantea siempre en términos de *producción*, de inscripción y de marca:

Meyer Fortes hace una observación feliz y plena de sentido: “El problema no es el de la circulación de las mujeres. Una mujer circula por sí misma. Uno no dispone de ella, pero los derechos jurídicos sobre la prole son fijados en provecho de una persona determinada”. No tenemos razón cuando aceptamos el postulado subyacente a las concepciones sobre la sociedad basadas en el ‘intercambio’; la sociedad no es, en primer lugar, un medio de intercambio en el que *lo esencial radicaría en circular o en hacer circular. La sociedad es un socius de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado [l'essentiel est de marquer et d'être marqué]*. Sólo hay circulación si la inscripción lo exige o lo permite. [...] La máquina territorial primitiva codifica los flujos, inviste los órganos, marca los cuerpos. ¿Hasta qué punto circular, cambiar, es una actividad secundaria con respecto a esta tarea que resume todas las otras: marcar los cuerpos, que son de la Tierra? La esencia del *socius* registrador, inscriptor, en tanto que se atribuye las fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción, reside en esto: tatuar, tajar, extirpar, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar [*tatouer, exciser, inciser, découper, scarifier, mutiler, cerner, initier*]. [...] Sistema de la crueldad, terrible alfabeto, esta organización que traza signos en el mismo cuerpo. (Deleuze y Guattari, 1992, pp. 166; 169)

Así, las mujeres son registradas y marcadas ellas mismas, en su propio cuerpo, en su propio rostro (como entre los *crow*), incluso en el código rígido de su peinado, *antes* de proceder a los intercambios; y es una marca o registro corporal (psico-sexual) ya patriarcal, es decir, *sub specie virii* (desde la perspectiva del macho), porque *produce* la subjetivación femenina y *produce* el deseo femenino pero según un plan patriarcal:

Un postulado agrava tanto a la etnología cambista como a la economía-política burguesa: la *reducción* de la ‘reproducción’ social a la esfera de la ‘circulación’. Se retiene el movimiento objetivo aparente tal como está descrito en el *socius*, *sin tener en cuenta la instancia real que lo inscribe y las fuerzas* (económicas y políticas) con las que está inscrito; *no se ve que la alianza es la forma bajo la que el socius se apropia las conexiones de trabajo [l'alliance est la forme sous laquelle le socius s'approprie les connexions de travail]*. [Como decía Emmanuel Terray], desde el punto de vista de las ‘relaciones de producción’, la circulación de las mujeres aparece como una *repartición de la fuerza de trabajo*, aunque, en la representación ideológica que la sociedad se da de su base económica, este aspecto se borra ante las relaciones de *intercambio* que, sin embargo, son simplemente la forma que esta repartición toma en la esfera de la circulación. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 222)

Mucho se ha dicho y escrito en torno al carácter anti-capitalista de *L'Anti-Cédipe*; sin embargo, muy poco se ha profundizado en torno al carácter anti-patriarcal de dicha obra, es decir, de *El Anti-Edipo* como un *Anti-Falo*. De hecho, si Edipo asegura la pervivencia de la máquina capitalista, ello es así *porque* a quien primero asegura es a la máquina patriarcal (o Falo Coronado):

Las ‘figuras’ bien definidas, los ‘roles’ bien identificados, las ‘personas’ bien diferenciadas (madre, novia, querida, esposa, santa y puta, princesa y criada, mujer rica y mujer pobre) *son dependencias de Edipo*, hasta en sus inversiones y sus sustituciones. La forma misma de esas imágenes (su desglose y el conjunto de sus relaciones posibles) son el producto de un *código* o de una *axiomática* social a la que la libido se dirige a través de ellas. [...] Todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista [dans notre société patriarcale et capitaliste]*, que Edipo es algo cierto. (Deleuze y Guattari, 1992, pp. 439; 206)

Edipo nace bajo determinado régimen de familia, propiedad, y Estado; *aún no existe* en la máquina territorial primitiva de los cazadores y recolectores contra-Estado (pues Edipo es imposible allí donde hay catexis o investimento colectivo de órganos), *pero ya existe* para cuando el Estado engendra las condiciones de la apropiación privada y de la catexis privada de los órganos. Esto quiere decir que las sociedades contra-Estado (Salvajes) *son patriarcales sin ser edípicas y sin ser capitalistas*; esto es lo que el economicismo marxista pierde de vista, tanto cuando se trata de las sociedades pre-capitalistas, como de las post-capitalistas (la abolición de Edipo no es la última palabra). Pero basta que haya Estado (aparato de captura) para que Edipo encuentre allí las condiciones de su existencia.

Según las tesis de *L'Anti-Œdipe*, allí donde hay *catexis colectiva* de órganos (cazadores y recolectores) no hay Edipo porque no hay ni siquiera un 'yo'. El Edipo siempre implica "una *sobre-catexis individual* de órgano, para compensar el retiro de catexis colectivo", y es por ello que "en las sociedades primitivas no encontramos ninguno de los mecanismos, ninguna de las actitudes, que lo efectúan en nuestra sociedad"; al contrario, en ellas no hay

*nada de super-yo, nada de culpabilidad*; nada de identificación de un 'yo' específico con personas globales, sino identificaciones siempre *parciales y de grupo*, según la serie compacta aglutinada de los antepasados, según la serie fragmentada de los camaradas o de los primos. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 168)

En la forma de familia primitiva (por grupos autónomos e independientes) no existe ningún "complejo familiar" (Edipo, Electra, etc.), pues en ellas el padre, la madre, la hermana "siempre funcionan como *algo más* que padre, madre o hermana", puesto que, en lo tocante a la vida concreta, "más que el padre, la madre, etc., está el aliado [*l'allié*], el pariente por afinidad, que constituye la realidad concreta activa y hace que las relaciones entre familias sean co-extensivas al campo social" (1992, p. 196). Es en las sociedades modernas donde se fabrica la catexis privatizada de los órganos (retiro de la catexis colectiva), y, por tanto, donde se engendra la máxima primacía del 'yo' individual, pero como fuerza abstracta de trabajo (cantidad abstracta) bajo las condiciones del capitalismo.

Nuestras sociedades modernas, por el contrario, han procedido a una vasta *privatización de los órganos* [*privatisation des organes*], que corresponde a la des-codificación de los flujos que se han vuelto 'abstractos'. El primer órgano que fue privatizado, colocado fuera del campo social, fue el *ano*. Y además sirvió de modelo a la privatización, al mismo tiempo que el 'dinero' expresaba el nuevo estado de abstracción de los flujos. [Se da un] *retiro de catexis colectiva de los órganos* de que se trata, sobre el modelo del ano, [paralela a la] constitución de las "personas privadas" como *centros individuales* de los órganos [*personnes privées comme centres individuels d'organes*] y de funciones derivadas. (Deleuze y Guattari, 1992, p. 167)

Pero a diferencia de la máquina territorial salvaje (sistema de crueldad), la máquina axiomática estatal-capitalista no necesita producir un registro de la subjetivación y del deseo que se marque *directamente* en la carne misma de los seres humanos: "la axiomática no necesita escribir en plena carne, marcar los cuerpos y los órganos, ni fabricar en los hombres una memoria" (y cuando lo hace, es por puro arcaísmo); al contrario, en la era del cinismo, del eufemismo y de la mala conciencia universales, es decir, en la era de las personas 'privadas' —en la que no somos más que miembros imaginarios de una soberanía igualmente imaginaria (*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*<sup>45</sup>)—, en la era de la sobre-catexis individual de órgano (privatización de los órganos), la nueva crueldad se torna abstracta, automática, sin ser por ello menos terrorífica:

la persona se ha vuelto realmente "privada" en tanto que deriva de las cantidades abstractas. [...] Éstas [cantidades abstractas] son las que están marcadas, y ya no las personas: "Tu capital, o tu fuerza de trabajo", el resto no tiene importancia (incluso si es preciso hacer un axioma sólo para ti). Ya no hay necesidad de investir colectivamente los órganos, están suficientemente llenos de imágenes flotantes que no cesan de ser producidas por el capitalismo (Deleuze y Guattari, 1992, p. 298).

Desde que hay Edipo, estamos atrapados en la privatización y la sobre-catexis *individual* de órganos (y de flujos de órganos), y por lo tanto en el “sexo humano”, o “concepción antropomórfica del sexo” —que, en rigor, habría que denominar concepción *andromórfica* del sexo—, la cual, ya sea que se suponga la existencia de *un* solo sexo, ya sea que se suponga la existencia de *dos* sexos, nos entrapa en la política del falo y la castración (Deleuze y Guattari, 1992, p. 350). Edipo y el Falo funcionan en adyacencia uno del otro: “con el código edípico la libido como energía de extracción y de separación es convertida en *falo* como objeto separado [*phallus comme objet détaché*], no existiendo éste más que bajo la forma trascendente de *stock* y de *carencia* (algo común y ausente que *falta* tanto a los varones como a las mujeres)” (1992, p. 87). Y si Edipo es *Rey*, el falo es Falo *Coronado*. Por eso, como decíamos, *El Anti-Edipo* bien podría haberse llamado *El Anti-Falo*; y donde no hay falo, no hay castración, no hay significante de autoridad, no hay nombre del padre, no hay significante paterno: “los movimientos de liberación de las mujeres tienen razón cuando dicen: “No estamos castradas, váyanse a la mierda”” (*nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde*) (1992, pp. 71-72).

## BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Bachofen, J. (1897). *Das Mutterrecht* (1861). Benno Schwabe.
- Bergson, H. (1884). *Extraits de Lucrèce* (1884). Librairie Ch. Delagrave.
- Bergson, H. (2020). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1938). PUF.
- Chicolino, M. (2018). La presencia de Marx en Guattari/Deleuze. *Revista Nuevo Pensamiento*. USAL. Volumen VIII, Nro. 12.
- Chicolino, M. (2022). Sexo-Política y Ecosofía en Félix Guattari. La producción de subjetivación y de deseo masculino como problema de ecología mental y social. *Revista Reflexiones Marginales*. UNAM, Nro. 73.
- Chicolino, M. (2023a). Las violencias masculinas en la psico-sexo política de Michel Foucault. Brujas, posesas, locas, intersexuales y prostitutas. *Revista Nuevo Pensamiento*. USAL. Volumen XIII, Nro. 22.
- Chicolino, M. (2023b). Anti-Hegel. Deleuze, Guattari y Foucault contra la Dialéctica y el Idealismo. *Revista Nuevo Pensamiento*. USAL. Volumen XIII, Nro. 21.
- Chicolino, M. (2024a). ¿Qué revolución? Patriarcado, Capitalismo, y violencias masculinas en algunas derivas actuales del psicoanálisis militante. *Revista Decsir*. Nro. 11. (aceptado para su publicación).
- Chicolino, M. (2024b). Wilhelm Reich: una teoría sexual falo-fiola. Masculinidad prostituyente y violencias sexuales en el freudo-marxismo. En Hernández Huerta, Z. (ed.), *Crisis en la Psicología, El diván Negro*, (en prensa).
- Chicolino, M. (2024c). Las Falo-Máquinas. Esquizo-Análisis vs. Materialismo Dialéctico. Patriarcado, Estado, Capitalismo y Violencias psico-sexuales masculinas. Ed. *Moi Non Plus*.
- Clastres, P. (1986). *Crónica de los indios Guayaquís* (1972). Ed. Alta Fulla.
- Clastres, P. (2008). *La sociedad contra el Estado* (1974). Ed. Terramar.
- De Sutter, L. y Fernández, L. D. (2020). *Hay que precisar que el feminismo no existe*. Bs. As. Perfil.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition* (1969), Press Univ. de France.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sense* (1968). Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. (1971-1979). *Sur L'Anti-Cedipe et Mille Plateaux*. Recuperado de: The Deleuze Seminars (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>)
- Deleuze, G. (1979-1980). *Appareils d'État et machines de guerre*. Recuperado de: The Deleuze Seminars (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>)
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie* (1962). PUF.
- Deleuze, G. (1986). *Sur Foucault*. Recuperado de: The Deleuze Seminars (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>)
- Deleuze, G. (1987). *Leibniz et le Baroque*. Recuperado de: The Deleuze Seminars (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>)
- Deleuze, G. (1988). *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. (2002). *L'île Déserte*. Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux Régimes de Fous*. Édit. de Minuit.

- Deleuze, G. (2004). *Le bergsonisme* (1966). PUF.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia*. Cactus.
- Deleuze, G. (2009). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *Lettres et Autres Textes*, Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1992). *L'Anti-CÉdipe*. Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *¿Qu'est-ce que la Philosophie?*. Édit. de Minuit.
- Engels, F. (1962a). Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 21, Dietz Verlag.
- Engels, F. (1962b). Die Lage der arbeitenden Klasse in England. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 2, Dietz Verlag.
- Engels, F. (1987). Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 19, Dietz Verlag.
- Engels, F. (1990). Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. En Marx y Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Band 29, Dietz Verlag.
- Eribon, D. (2011). *Michel Foucault*. Flammarion/Champs.
- Finley, M. (1987). *La Grecia primitiva: La Edad de Bronce y la Era Arcaica* (1970). Eudeba.
- Fisher, M. (2012). Post-Capitalist Desire. En Campagna y Campiglio (wds.). *What We Are Fighting For. A Radical Collective Manifesto*. Pluto Press.
- Fisher, M. (2017). Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular. En Avanessian y Reis (comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el Post-Capitalismo*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *Postcapitalist Desire. The Final Lectures* (2016). Repeater Books.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]. En: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84ème année, N°2, T. LXXXIV.
- Foucault, M. (1994a). *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir* (1976). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et Écrits I*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et Écrits II*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994d). *Dits et Écrits III*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994e). *Dits et Écrits IV*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Vrin.

- Foucault, M. (2018). *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, Gallimard/Seuil.
- Gómez Villar, A. (Ed.) (2021). *Maradona, un Mito Plebeyo*, NED, Barcelona.
- Gough, K. (1971). The Origin of the Family. En: Reiter, Rayna (Ed.), *Toward an Anthropology of Women (1975)*. Monthly Review Press.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles (1979)*. Cactus.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular (1977)*. Errata Naturae.
- Jacobs, J. (1970). *The economy of cities (1969)*. Vintage Books Edition.
- Kollontai, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Guadarrama.
- Kollontai, A. (2017). *El amor y la mujer nueva: Textos escogidos*. Cienflores.
- Kollontai, A., & Otros. (2022). *La lucha contra la prostitución en la URSS (1921-1935)*. Ediciones Mnemosyne.
- Lang, S. (2019a). Conferencia de putas. *Lobo Suelto*. Recuperado de: <https://lobosuelto.com>
- Lang, S. (2019b). Hablemos de prostitución y de algo más... ¿Quién es Pichon Reyna, filósofo y prostituto? *Página/12*. Recuperado de: <https://pagina12.com.ar>
- Lerner, G. (1987). *The creation of patriarchy*. Oxford University Press.
- Linton, S. (1971). Woman the gatherer: Male bias in anthropology. En R. Reiter (Ed.), *Toward an anthropology of women*. Monthly Review Press.
- MacKinnon, C. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.
- Malthus, R. (1993). *Primer ensayo sobre la población (1798)*. Alianza/Altaya.
- Martin, F. N. (2021). El Anti-Edipo y el feminismo marxista: Elementos para una discusión. *Revista Estudios de Filosofía*, (63), Universidad de Antioquia.
- Marx, K. (1844). Die Judenfrage. En Marx y Rouge, *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Worms et Cie.
- Marx, K. (1962). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 23. Dietz Verlag.
- Marx, K. (1964). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 25. Dietz Verlag.
- Marx, K. (1968). Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 40. Dietz Verlag.
- Marx, K. (1983). Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Anhang (1850-1859). En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 42. Dietz Verlag.
- Marx, K. (2020). *Wages, price and profit*. Foreign Languages Press.
- Marx, K., y Engels, F. (1977). Manifest der Kommunistischen Partei. En Marx y Engels, *Werke (MEW)*, Band 4. Dietz Verlag.

- Millett, K. (1975). *The prostitution papers* (1971). Paladin Books.
- Morgan, L. (1907). *Ancient society* (1877). Charles H. Kerr & Co.
- Parker, I., & Pavón-Cuellar, D. (2021). *Psicoanálisis y revolución: Psicología crítica para movimientos de liberación*. Ed. Pólvora.
- Parnet, C., & Deleuze, G. (1996). *Dialogues*. Flammarion.
- Riazanov, D. (1968). *Communisme et mariage* (1929). Maspero.
- Rowbotham, S. (1976). *Hidden from history: Rediscovering women in history from the 17th century to the present* (1973). Vintage Books.
- Scasserra, J. I. (2022). Luces, cámara, ¡dólares! Revista Anfibia. Recuperado de: <https://revistaanfibia.com>
- Tökei, F. (1958). Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tcheou. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 6(3-4)
- Tökei, F. (1966). *Sur le mode de production asiatique*. Akadémiai Kiadó.

## NOTAS

- 1 Foucault (1994c, p. 309) y (1994d, p. 427).
- 2 Deleuze (1988, p. 141): "No es el cuerpo el que realiza, sino que es en el cuerpo donde 'algo' se realiza" (*Ce n'est pas le corps qui réalise, mais c'est dans le corps que quelque chose se réalise*).
- 3 En adelante, todas las citas que se refieran a los cursos dados por Deleuze en la universidad (*Leibniz et le Baroque; Sur L'Anti-Cedipe; Appareils d'État et machines de guerre; Sur Foucault*) serán traducidas a partir de los originales desgrabados y transcritos al francés que se encuentra disponibles en el sitio web The Deleuze Seminars, y por lo tanto, carecerán de referencias de paginación. No obstante, y para facilitar que el lector pueda rastrear y cotejar las citas aquí utilizadas con una traducción de estos cursos ya existente en el mercado (Ed. Cactus), consignaremos también dicha paginación. La cita actual corresponde al curso de Deleuze *Leibniz et le Baroque*, clase 07/04/1987 (cf. 2009, pp. 291-292).
- 4 La crítica *contra* la anti-psiquiatría de Laing y Cooper, y *contra* el freudo-lacano marxismo, especialmente en lo tocante a la concepción psico-sexual y deseante que todos tienen de la prostitución y los prostituyentes, ha sido ampliamente desarrollada en la Segunda Parte de mi libro *Las Fallo-Máquinas* (cf. Chicolino, 2024c).
- 5 Su estrategia se presenta como contraria a la de aquellos que emplazan un uso (neo)liberal del esquizo-análisis, tendiendo a encontrar en el Estado el componente patriarcal, pero salvando al Capitalismo de la ecuación; posición que igualmente rechazamos.
- 6 Cf. Fisher (2017, pp. 161-162) y Martin (2021).
- 7 En la clase del 26/03 de su curso de 1973 sobre *Sur L'Anti-Cedipe*, Deleuze dice que "pensar y desear son la misma cosa" (*penser et désirer, c'est la même chose*), es decir, que "el deseo es pensamiento, posición de deseo en el pensamiento" (*le désir soit la pensée, position du désir dans la pensée*), ya que "el deseo es constitutivo de su propio campo de inmanencia [*constitutif de son propre champ d'immanence*], es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan" (cf. 2005, pp. 183; 187).
- 8 En un trabajo anterior he abordado las diferencias fundamentales entre Deleuze y Guattari y la dialéctica del idealismo alemán (cf. Chicolino, *Anti-Hegel. Deleuze, Guattari y Foucault contra la Dialéctica y el Idealismo*).
- 9 Cf. Deleuze y Guattari (1980, pp. 17; 536-537). Ya en 1962 Deleuze había desarrollado su concepción anti-dialéctica (cf. 1983, I, §4 y IV, §§4-6).
- 10 Deleuze (1983, p. 9): "El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas, pero es su enemigo más feroz, su único enemigo profundo" (*le pluralisme a parfois des apparences dialectiques; il en est l'ennemi le plus farouche, le seul ennemi profond*).
- 11 La misma acusación de tautología aparece en: Deleuze y Guattari (1980, p. 532).
- 12 Tökei (1966, p. 26): "En las condiciones del modo de producción asiático, es el Estado *nacido de funciones públicas* [*c'est l'Etat né des fonctions publiques*] el que reclama el producto del 'excedente' [stock] de trabajo, con el pretexto de representar los intereses de la comunidad". En adelante, todas las citas de las obras de Tökei (hasta donde sé, inéditas en español) son de mi propia traducción.
- 13 En su clase del 29/01/1980, Deleuze lo define como un "sistema de rapt o de intercambio" (*un système de rapt ou d'échange entre cueilleurs-chasseurs*) (2017, p. 219).
- 14 He abordado esta problemática específica en: Chicolino, *Wilhelm Reich: una teoría sexual fallo-fiola. Masculinidad prostituyente y violencias sexuales en el freudo-marxismo* (en prensa).
- 15 Deleuze y Guattari (1980, p. 532).
- 16 Cf. Chicolino, 2018.
- 17 Sobre las conexiones de flujos revolucionarios, cf. Deleuze (2017, pp. 299; 301; 314; 349; 353; 369; 397-398; 403). Sobre la anarquía coronada (*anarchie couronnée*), cf. Deleuze (1968, pp. 187; 269).
- 18 Engels (1962a, p. 293).

- 19 Malthus había dicho en 1798 que el ‘principio de población’ estaba regido por una ley universal de la naturaleza según la cual la población aumenta en progresión *geométrica* (por multiplicación) mientras que la producción de alimentos aumenta en progresión *aritmética* (por adición) (cf. Malthus, 1992, pp. 53; 56; 60; 102; 278).
- 20 Parner y Deleuze (1996, p. 176): “La cuestión del “futuro” de la revolución [*l’avenir de la révolution*] es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que ya no devienen revolucionarias. Y precisamente está hecha para eso: *para impedir* la cuestión del devenir-revolucionario de las personas en todos los niveles, en todos los lugares [*empêcher la question du devenir-révolutionnaire des gens, à tout niveau, à chaque endroit*]”.
- 21 Sobre la *complémentarité moléculaire*, cf. el curso de Deleuze *Sur Foucault* (clase del 14/01/1986).
- 22 Marx (2020, p. 84).
- 23 Deleuze cita a Tökei no sólo en su curso de Vincennes (1979-1980) sino también, junto a Guattari, en *Mille Plateaux* (1980). Los textos de los que Deleuze se sirve son *Les Conditions de la Propriété Foncière dans la Chine de l’époque Tcheou* (1958) y *Sur le mode de production asiatique* (1966). Todas las citas de ambas obras de Tökei son de mi propia traducción.
- 24 Cf. Tökei (1958, p. 256): “[El Déspota] desempeña sus funciones públicas mediante nombramientos arbitrarios [*nominations arbitraires*], cuidando siempre de que la posesión entregada como don [*donnée en cadeau*] no pueda tornarse independiente [*devenir indépendante*]”.
- 25 Tökei (1966, p. 17; 52): “En Asia, donde no había propiedad privada de la tierra, cualquier “súbdito” [*sujet*] estaba obligado a pagar su tributo a quien *realiza* la propiedad común, a la encarnación (antiguamente real) de la ‘comunidad superior’, es decir al déspota y a la multitud de funcionarios que representaban al Estado [*au despote et à la foule des fonctionnaires qui représentait l’Etat*]. [...] En Oriente no existe una diferencia social esencial entre esclavitud y servidumbre [*esclavage et servage*], así como entre siervos-esclavos y plebeyos “libres” [*esclaves-serfs et roturiers “libres”*]: todos son, del mismo modo, miembros de la comunidad y también deben presentarse ante los representantes de la comunidad. Esta “esclavitud general” [*esclavage général*] (Marx) no puede, sin embargo, llamarse esclavitud antigua ni servidumbre, sino sólo dependencia patriarcal [*dépendance patriarcale*], es decir, sobre la base de la propiedad común tribal; lo que llamamos esclavitud patriarcal [*l’esclavage patriarcal*]”.
- 26 Tökei (1958, p. 284): “Si la aristocracia destruyera el vínculo que la unía a la comunidad, se despojaría de la base de su existencia, no podría seguir recibiendo los beneficios patriarcales [*les prestations patriarcales*]”.
- 27 Tökei (1958, p. 263): “La historia política de la era Tcheou es la historia de las luchas de las comunidades más fuertes y más grandes contra las más pequeñas para anexionarlas y convertirse, gracias a esta anexión, en pequeños principados, en federaciones tribales y, en última instancia, en Estados”.
- 28 Deleuze (2017, pp. 196; 200).
- 29 Deleuze (2017, pp. 199; 213; 221; 226; 267; 329).
- 30 Deleuze (2017, pp. 212; 200).
- 31 El esclavo liberto crea flujos de moneda escritural (letra de cambio, pagaré) en adyacencia a la moneda imperial (fiduciaria o metálica), lo cual supone ya relaciones privadas entre personas físicas o jurídicas; este flujo de moneda será re-capturada y controlada el Estado imperial, que creará para ello un sistema del tipo Banca Central, *que asegure la convertibilidad* de ambas monedas (2017, p. 223-224).
- 32 Momento ambiguo: para sobrevivir, todo Estado debe apropiarse de (capturar) las máquinas de guerra, que, por definición, son cuerpos sociales cuyo proceso maquinico conjura (y arremeten contra) el aparato de Estado; pero esta apropiación estatal viene siempre “con un riesgo: que las máquinas de guerra vuelvan a formarse contra ellos” (*que les machines de guerre se reforment contre eux*), contra los Estados. Ahora bien, la re-constitución de máquinas de guerra contra-estatales “no es aún el día de nuestra felicidad, el día de la revolución [*le jour de notre bonheur, le jour de la révolution*], pues los momentos en que las máquinas de guerra se vuelven contra los aparatos de Estado son muy ambiguos [*très ambigus*]” (cf. 2017, pp. 32-33).
- 33 Deleuze (2017, pp. 214-215).
- 34 En el mismo sentido avanza Guattari en *La revolución molecular* (1977): “Todas las formas de sexualidad, todas las formas de actividad sexual, se revelan más allá de las oposiciones personológicas “homo/hetero”; y no obstante, todas ellas se encuentran cerca de la homosexualidad y de lo que podríamos llamar un devenir-femenino” (2017, p. 326).
- 35 Guattari sostiene que la llamada ‘diferencia sexual’ constituye en sí misma “una mutilación de lo que se podría llamar una trans-sexualidad generalizada” (*une mutilation de ce qu’on pourrait appeler une trans-sexualité généralisée*) (cf. Deleuze, 2015, p. 212).
- 36 Cf. Chicolino (2023a).
- 37 Hoy, el uso hedonista, libertino y prostituyente de Deleuze y Guattari puede encontrarse en: Fernández (2014; 2020); De Sutter y Fernández (2020); Lang (2019a y 2019b). Cf. Deleuze (2005, p. 184): “La idea de placer es completamente pútrida. [...] Tanto las concepciones místicas (que maldicen el deseo) como las concepciones llamadas ‘hedonistas’ (búsqueda del placer) consideran al deseo como la *única* cosa que nos despierta, y que lo hace de la *manera más desagradable*, es decir, poniéndonos en relación con una carencia fundamental”. He estudiado las críticas que Deleuze y Guattari lanzan contra la concepción de la psico-sexualidad y de la violencia sexual masculina presentes en el freudo-marxismo y el lacano-marxismo (pasado y presente) en: Chicolino (2024a).
- 38 Cf. Chicolino, (2022).
- 39 Cf. Guattari (1973), texto guattariano publicado en el polémico número de la revista colectiva *Recherches* (órgano teórico del CERFI) que fuera confiscado y secuestrado por la policía (titulado: *Grande Encyclopédie des Homosexualités*); número en el que participaron Foucault, Guy Hocquengem, Fanny y Gilles Deleuze, Anne Querrien, Catherine Bernheim, Catherine Deudon, Marie-France, etc.
- 40 Deleuze (2017, pp. 43; 47): “Supongamos que definimos al aparato de Estado como un aparato de captura [*appareil de capture*], [que] se apropiará de la ‘máquina de guerra’, pero que no puede explicarse por ella. Vemos que funciona como una trampa [*piège*], es como una trampa en el sentido en que hablamos de una trampa para cazar [*un piège à la chasse*]. La guerra no es el modelo del aparato de Estado, sino más bien la captura, las cacerías [*la capture, les chasses*]. [...] Captura a los seres humanos [*Ça capture les hommes*]”.
- 41 El joven aché llamado Kybwyragi simuló el canto de un pájaro para poder violar a Kimiragi: “La agarró, la obligó a echarse y consumió sobre la marcha el “piro”: lo que podría llamarse una *violación*” (cf. Clastres, 1986, p. 144).
- 42 Tales relatos se encuentran en “El arco y el cesto” (1966) y en “Vida y muerte de un pederasta” (1972); cf. respectivamente Clastres (2008 y 1986).
- 43 Bachofen habla de los “*amazonischen Staaten*” (1897, p. XXVI).

- 44 Deleuze y Guattari (1992, pp. 175-176): “La “economía fría” primitiva: *sin* inversión neta, *sin* moneda *ni* mercado, sin relación mercantil de intercambio. El resorte de una economía de este tipo consiste, por el contrario, en una verdadera *plusvalía de código* [*plus-value de code*]: cada separación de cadena produce, de un lado u otro en los flujos de producción, fenómenos de exceso y de defecto [*d’excès et de défaut*], de carencia y de acumulación [*de manque et d’accumulation*], que se encuentran compensados por elementos no intercambiables de tipo ‘prestigio adquirido’ o ‘consumo distribuido’. [...] Las separaciones de cadena significante según las relaciones de alianza [*les rapports d’alliance*] engendran plusvalías de código al nivel de los flujos, de donde se desprenden diferencias de estatuto para las líneas filiativas (por ejemplo, *el rango superior o inferior de los donadores o tomadores de mujeres*) [*le rang supérieur ou inférieur des donneurs et preneurs de femmes*]”.
- 45 Marx (1844, p. 191).

## INFORMACIÓN ADICIONAL

1: El presente artículo constituye la primera de las dos partes de un estudio monográfico que será publicado consecutivamente en *Revista Tábano*. Agradezco a Felipe A. Matti, coordinador del presente número, la posibilidad de dividir este estudio en dos artículos/partes.

## AmeliCA

### Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285163007/8285163007.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en [portal.amelica.org](http://portal.amelica.org)

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Martín Chicolino

**Gilles Deleuze: Esquizo-análisis vs. Materialismo Dialéctico. Parte I. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: ¿procesos dialécticos o procesos maquinicos?**  
**Gilles Deleuze: Schizo-analysis vs. Dialectical Materialism. Part I. Savages, Barbarians and Civilized: dialectical processes or machinic processes?**

*Tabano*

núm. 25, e7, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

[revista\\_tabano@uca.edu.ar](mailto:revista_tabano@uca.edu.ar)

**ISSN-E:** 2591-572X

**DOI:** <https://doi.org/10.46553/tab.25.2025.e7>



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.**