

## ΞE ENSAYO Y ERROR

Nueva Etapa. Año XXI. N° 42.

Caracas, 2012, pp. 33-54

Revista de Educación y Ciencias Sociales

Universidad Simón Rodríguez

*Depósito Legal: pp. 92-0490 ISSN: 1315-2149*

# En torno al pensamiento como nomadismo y a la vida como errancia. Entre Deleuze, Maffesoli y Rodríguez *On thinking as nomadism and on life as errance. Between Deleuze, Maffesoli and Rodríguez*

---

Walter Omar Kohan\*

wokohan@gmail.com

## Resumen

En este ensayo se aborda el concepto de nomadismo como pretexto para, por un lado, hacer un despliegue del mismo desde autores como Deleuze y Maffesoli, destacando los sentidos teóricos claramente diferenciados que cada uno de ellos tiene. Y, por el otro, se refiere dicho concepto para la interpretación de una vida errante, la de un latinoamericano, Simón Rodríguez. Finalmente, a partir de esas presentaciones el autor hace su propia lectura del nomadismo y de la errancia en la búsqueda de su significado en el campo de la educación y, más particularmente, en la vida de un maestro o una maestra.

**Palabras clave:** Nomadismo, errancia, Simón Rodríguez, maestro.

---

\* Profesor de Filosofía de la Educación, Universidad del estado de Río de Janeiro (UERJ).

## Abstract

This paper addresses, in a first moment, the concept of nomadism as a pretext to unfold it from authors such as Deleuze and Maffesoli, highlighting the distinct theoretical sense that each of them affirm. On a second moment, this concept refers to the interpretation of an «errant» life, that of a Latin American, Simon Rodríguez. Finally, from these presentations, the author makes his own reading of nomadism and errance in the search of its meaning in the field of education and, more particularly, in the life of a teacher.

**Key words:** Nomadism, errance, Simón Rodríguez, teacher.

*Cuando se ha puesto una vez el pie del otro lado  
y se puede sin embargo volver,  
ya nunca más se pisará como antes  
y poco a poco se irá pisando de este lado el otro lado.*

*JUARROZ. Poesía vertical 7*

Como todo concepto, el de nomadismo es controversial y polémico y cada intento por definirlo no lo agota sino que, al contrario, lo enriquece y muestra su apertura aún mayor. Contemporáneamente, en el campo de la filosofía G. Deleuze le ha dado a este concepto un impulso singular y una interpretación específica, propia. Esa producción inspira muchos usos de la palabra en el campo académico, incluso a través de la Universidad Nómade (<http://uninomade.net/>), que tiene sedes en distintos países y propone una cadena de manifiestos, publicaciones y eventos en terminología consistente (caravana nómade, oasis de eventos, rizoma, multitudes).

En Brasil, la red se presenta a partir de tres grandes sentidos que marcan el lugar común de encuentro entre grupos muy distintos. Esos sentidos son: a) la universalización de los derechos; b) la fuga (el éxodo del nómade) de los

aparatos de dominación; c) la producción y el acceso al conocimiento<sup>1</sup>. Como red de redes, trabaja en dos movimientos: de la universidad hacia afuera y desde afuera de la universidad hacia dentro para revolucionar y transversalizar el modo de producir conocimiento sin las actuales jerarquías y modos de división social del poder y el saber, pretendiendo así quebrar la lógica de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual. Se trataría de revolucionar el modo de producir el conocimiento para alcanzar una universidad efectivamente pública, que rompa las lógicas neoliberales y corporativas imperantes, también, en la institución universitaria. Su referencia más directa es Antonio Negri.

Este uso no agota la apropiación bastante amplia de este concepto en diversas prácticas y proyectos. Además, el nomadismo recibe atención especial en muchos otros marcos teóricos. Por ejemplo, desde una perspectiva más antropológica, Michel Maffesoli ha escrito un inspirador ensayo, intitulado *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Bajo el signo común de la resistencia, este texto busca pensar el nomadismo como una «estructura inmutable siempre nueva», un arquetipo, una «figura emblemática» de la vida humana<sup>2</sup>. Aun cuando la aproximación revista un tono antropológico, existencial y sociológico, se trata también de una perspectiva política en la medida en que, para el francés, el nomadismo expresa una suerte de resistencia latente, un estado de rebelión contra el orden establecido a través de los tiempos y las diversas culturas.

Podríamos continuar las referencias a otros autores. El nomadismo parece hacer honor a su nombre y circula en diversos marcos teóricos. En este texto nos limitamos a los autores ya presentados; primero, presentaremos con algo más de detalle el modo en que Deleuze y Maffesoli entienden, cada uno a su manera y desde marcos y sentidos teóricos claramente diferenciados, el nomadismo; después, traeremos una vida errante, la de un latinoamericano,

---

<sup>1</sup> «Caravana nômade», texto sin autoría. Véase a [www.uninomade.net](http://www.uninomade.net).

<sup>2</sup> Maffesoli, Michel. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Trad. Cast. México, Fondo de Cultura Económica, 2005 (1997), pp. 14-15.

Simón Rodríguez. Finalmente, a partir de esas presentaciones, haremos nuestra propia lectura del nomadismo y de la errancia a la búsqueda de su significado en el campo de la educación y, más particularmente, en la vida de un maestro o una maestra.

## 1. Deleuze y el nomadismo

*I have travelled, and looked at the world, and loved it. Now I  
don't want to look at the world anymore.  
There seem nothing there  
In not-looking, and not seeing  
comes a new strength  
and undeniable new gods share their life with us, when we cease to see.*

D.H. LAWRENCE. *Travel is over*

Aun cuando, según *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, el primer análisis del nomadismo en Deleuze sea al menos tan temprano como en *Diferencia y repetición* y el mismo reaparece en varios textos, tomaremos aquí sólo su forma más concentrada y extendida en la Meseta 12 «1227. Tratado de Nomadología. La máquina de guerra», de *Mil mesetas*<sup>3</sup>.

En este texto, el análisis del nomadismo está en relación a dos modos de ser de lo político, marcados por la oposición dual «Estado *vs.* Máquina de guerra», siendo la máquina de guerra una invención nómada exterior al Estado<sup>4</sup>. El primero es interioridad; la segunda, exterioridad. El Estado aglutina y conserva; la máquina de guerra dispersa y revoluciona. Ambos inter-

<sup>3</sup> Sasso, Robert; Villano, Arnaud. «Le Vocabulaire de Gilles Deleuze». *Les Cahiers de Noesis*, N° 3. Printemps 2003, p. 355; y Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Cast. Valencia: Pre-textos, 2002 (1980), pp. 359-422.

<sup>4</sup> Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil mesetas...*, p. 384.

actúan en un campo de coexistencia y competencia, el primero reproduciendo su identidad; la segunda cambiando de forma, metamorfoseándose<sup>5</sup>. Cada uno tiene su espacio (liso y estriado, respectivamente), así como su ciencia: la ciencia de la máquina de guerra es nómada, problemática, excéntrica; a diferencia de la ciencia regia, no se modela por el sólido sino por el líquido, el flujo y el torbellino; no adopta la dualidad forma-contenido sino que sigue las conexiones entre materia y rasgos de expresión en su singularidad<sup>6</sup>, para que sus componente variables puedan encontrar su variación continua antes que su constante.

Cada una de esas formas está acompañada de una actitud científica. El Estado busca detectar condiciones y relaciones fijas que permitan reproducir ilimitadamente un mismo fenómeno; la máquina de guerra busca seguir las singularidades en un proceso móvil y permanente de desterritorialización<sup>7</sup>. Cada uno se proyecta en una manera de pensar: cuando el Estado entra en el pensamiento, lo hace en nombre del Sujeto Universal, para generar consenso, para unificar, reproducir y universalizarse; al contrario, en algunos contrapensadores, el pensamiento, como una máquina de guerra, entra en relación inmediata con el afuera, y manifiesta una fuerza que combate imágenes, modelos y copias de forma ametódica<sup>8</sup>. El pensamiento se vuelve en este último caso un *páthos*, un antilogos, pura exterioridad no universalizable. Como veremos, Deleuze recurre a toda una jerga específica para presentar ese pensamiento:

¿Sería esa la forma de exterioridad, la relación entre el hermano y la hermana, el devenir-mujer del pensador, el devenir-pensamiento de la mujer: el Gemüt, que ya no se deja controlar, que forma una máquina de guerra? Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 367-368.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 377-378.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 382.

una imagen, un pensamiento-acontecimiento, haecceidad, en lugar de un pensamiento-sujeto, un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio<sup>9</sup>.

En cuanto máquina de guerra, el pensamiento se ejerce sensible a los devenires minoritarios. Como una tribu en el desierto, el pensamiento no piensa lo que hay que pensar ni cómo hay que pensar, según los caminos y métodos establecidos por un afuera, sino un pensamiento en transformación, atento al acontecimiento, sensible a un pueblo antes que a la burocracia.

Deleuze diferencia tres aspectos en la máquina de guerra: un aspecto espacial-geográfico, uno aritmético o algebraico y otro afectivo<sup>10</sup>. En lo espacial, lo que interesa en la máquina de guerra nómada son los trayectos, los entre-puntos, intermedios. A diferencia del espacio sedentario, el espacio nómada es abierto, liso, sin estrías.

Aun cuando evidentemente el nómada se mueva, no es el movimiento su característica distintiva, para Deleuze, y por eso diferencia al nómada del migrante: los dos se mueven, pero mientras el primero lo hace por hábito y por necesidad, siguiendo caminos habituales como etapas de un trayecto mayor, el segundo, en cambio, va de un punto a otro sin tanta previsión, incluso cuando el punto de llegada es dudoso o mal localizado. Deleuze sigue a Toynbee, para quien no es el movimiento el que define al nómada: al contrario, el nómada es el que no se mueve<sup>11</sup>, el que se desplaza para aferrarse a un lugar, para agarrarse a su espacio. El movimiento es extensivo en cuanto la velocidad es intensiva, por eso los nómades no se caracterizan por el movimiento sino por la velocidad. En todo caso, los nómades se moverían en torbellino, girando sobre cualquier punto sin necesariamente moverse extensivamente en el espacio.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 385.

El nómada es el ejemplo del desterritorializado por excelencia, no porque esté siempre ambulante, deambulando, sino porque se reterritorializa en ese mismo movimiento desterritorializante. Encuentra otro lugar en el mismo gesto de salir de un lugar; no lo hace ni después, como el migrante, ni por otra cosa exterior a sí, como el sedentario<sup>12</sup>. De ese modo, el nómada es un vector de desterritorialización, genera la proliferación de espacios que tienden a crecer en diversas direcciones. El nómada también es diferente del trashumante, que cambia de tierra para llevar sus cultivos o su ganado por el ritmo de las estaciones o de la mayor o menor riqueza de la tierra<sup>13</sup>, guiado por una finalidad exterior.

En su carácter aritmético, el nomadismo supone números complejos, cambiantes. Su unidad no está dada por el número uno sino por una unidad articulada, un agenciamiento, una invención, un conjunto de singularidades de materia-movimiento, materia-energía, materia-flujo, que encuentran un punto común de convergencia y de consistencia<sup>14</sup>. Por exigir siempre al menos una articulación, el aspecto aritmético del nomadismo exige siempre una logística y una estrategia<sup>15</sup> (p. 394). Deleuze señala también una compleja operación serial, que funciona por duplicación del número en la máquina de guerra (cf. pp. 395-396).

Por fin, los agenciamientos nómades son pasionales, composiciones de deseo (p. 401) y su régimen es el de los afectos, que son las descargas rápidas de la emoción. Su relación con las armas muestra, como en las artes marciales, que las armas son sólo medios para cultivar cierta potencia del afecto, del aprender a deshacer y deshacerse que sería lo más propio de la máquina de guerra nómada<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 408.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 402.

Es un análisis de Deleuze que atraviesa diversos campos para dar cuenta de dos modalidades esenciales de la vida. Como si ese embate atravesara todas las formas del ser, del saber y del pensar. En la conceptualización de Deleuze, el nomadismo tiene entonces poco que ver con el desplazamiento en el espacio: una vida nómada no es necesariamente una vida que se desplaza mucho sino una vida que está en un torbellino por salir de un modo y habitar otras formas; un pensamiento nómada es aquel que apuesta permanentemente a la creación, que no unifica, ni controla ni hegemoniza siquiera a sí mismo, sino que se pierde en un ritmo vertiginoso de creación.

## 2. El nomadismo según Michel Maffesoli

*Y dime si adentro de ti no oyes tu corazón partir  
y si de ti todo se ha ido y todo está por llegar  
y todo está de viaje y todo es nuevo y vuelve.*

*RAMÓN PALOMARES. Adiós.*

En un libro que lleva como título *El nomadismo*, Michel Maffesoli realiza en su terminología y en un campo más específico, antropológico y sociológico, un análisis diferente, aunque opone, como Deleuze, el nomadismo al sedentarismo del Estado moderno y encuentra en el dominio de este último la raíz explicativa de esa domesticación actual de la vida individual y social y de la violencia totalitaria practicada contra las personas y la naturaleza<sup>17</sup>. En la modernidad, la política es justamente entendida como una desconfianza a lo errante, a lo que cambia de lugar, a lo que no puede ser visto ni controlado.

Maffesoli ve en el nomadismo una constante antropológica, algo así como una expresión del modo de ser más íntimo de los humanos que está latente en toda estructura social. Lo que cambia es su forma de manifestación en

---

<sup>17</sup> Maffesoli, Michel. *El nomadismo...*, p. 22.



función de las presiones que ese impulso recibe: puede ser la búsqueda del ocio contra la división del trabajo de la sociedad moderna; el hedonismo posmoderno o las migraciones contra el control y la vigilancia sociales; o la búsqueda sin fin de la «Tierra sin mal» de los indios guaraníes<sup>18</sup>. Todas ellas expresan una vida errante primera de lo humano. Ese nomadismo originario no puede ser explicado o limitado a razones económicas o utilitarias sino que es un «deseo de evasión» constitutivo, una «pulsión migratoria» originaria<sup>19</sup>.

Maffesoli muestra cómo en la antigüedad diversas formas de poder centralizador han combatido la vida errante. Por ejemplo, Platón expresa, en su última obra, *Las leyes*, los temores y los riesgos que los habitantes de esa ciudad deben tener con los viajeros en sus más diversas formas, sean ellos comerciantes, religiosos, vagabundos, y alerta para que tengan el menor trato posible con ellos (XII, 952). El riesgo del contacto con los viajeros es justamente la amenaza que éstos presentan al orden instituido, a los modos de vida practicados en la ciudad. El temor de Platón es, como Maffesoli lo destaca, el miedo del legislador ante la novedad y la posibilidad de cambio social. En la misma sintonía se sitúa el miedo de los romanos ante los bárbaros, algunos siglos más tarde.

Maffesoli pasa también revista al papel histórico del nomadismo en la constitución de diversos grupos sociales: Medio Oriente como un lugar de tránsito para la cultura judía y cristiana, el Mediterráneo como espacio vinculante y de gran circulación, de personas. Presenta también la Edad Media como un tiempo de gran circulación, y destaca el término «goliardo» en la Francia medieval que representa el intelectual «inconforme, obsceno, lúbrico, errante»<sup>20</sup>. Sugiere también que ese mismo espíritu es el que ha animado la vida histórica de algunos países y cita, como ejemplos, a Japón y Portugal. En este último, el nomadismo estaría en la base tanto de sus aventuras colonialistas, del fenómeno conocido como «sebastianismo» que dio lugar a

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 51.

muchas aventuras y viajes en búsqueda del príncipe desaparecido y de la propia palabra *saudade*, nostalgia de un amor lejano, de otro lugar<sup>21</sup>.

Repetidas veces en su texto, el pueblo judío aparece como el arquetipo de la comunidad nómada a partir de sus múltiples exilios<sup>22</sup>. Su histórica diáspora los ha hecho expertos e ilimitadamente adaptables a los cambios y, al mismo tiempo, portadores de lo que los espacios de acogida precisan: son esos «relevos» que aportan lo que es necesario en cada lugar<sup>23</sup>. Admirado y odiado a la vez, el judío tiene esa dualidad más propia del hombre errante: «pertenece a un lugar y al mismo tiempo lo atrae un no lugar»<sup>24</sup>. En otra formulación, afirma que el pueblo judío tiene la «sabiduría del exilio»<sup>25</sup> que le permite subsistir como pueblo, a todos los ataques e intentos de eliminación. Su asentamiento más firme, su hábitat, no está en la tierra ocupada por el Estado de Israel sino en la certeza del éxodo, la convicción de nunca ser de ningún lugar sino de siempre venir de otra parte<sup>26</sup>. Para el pensamiento judío la propia salvación vendrá del nómada, del marginal, del hombre del desierto, del inútil pero también hospitalario, del que está siempre en camino con y hacia el otro<sup>27</sup>.

Con todo, en la visión de Maffesoli el nomadismo es apenas uno de los opuestos de una dialéctica que no puede prescindir de ninguno de sus dos términos. Por eso habla de un «arraigo dinámico»<sup>28</sup>, fórmula que expresa la bipolaridad insuperable, el carácter dualmente trágico de la existencia humana. La vida se movería irremediabilmente entre el estatismo y lo errante, sin poderse inclinar exclusivamente hacia ninguno de los dos polos. En su

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 53-57.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.166.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 166-167.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 81.

formulación política, todo pueblo precisa de un lugar y de un no-lugar, una utopía<sup>29</sup>; en su fórmula metafísica, «lo que es no puede existir sin lo que podría ser»<sup>30</sup>; en su manifestación religiosa, es la necesidad de búsqueda de lo invisible en lo visible<sup>31</sup>.

En suma, el nomadismo y la vida errante son, como su contrario, invariantes antropológicas imprescindibles para comprender la vida individual y social. Nunca desaparecen sino que varían su forma de visibilidad, se muestran más o menos aparentes. Errantes y arraigados, los seres humanos de todas las épocas, culturas y contextos no pueden prescindir de ninguna de esas dos dimensiones de la vida.

### 3. Gilles Deleuze, el nomadismo y los viajes

*Aunque sean muy pocos los que tienen su genio, su heroica tenacidad y su seducción, muchos le imitaron en la errancia, el profetismo y el proyectismo, y sufrieron, también, la reticencia y encono de quienes, por haberse quedado inmóviles en el terrón en que nacieron, no iban a soportar que el recién llegado trajera ideas y pretensiones incómodas*

*MARIANO PICÓN-SALAS. Autobiografías.*

Como es notorio, los marcos teóricos, la perspectiva de análisis, los efectos del pensamiento, son muy diferentes en uno y otro caso. El trabajo filosófico de Deleuze lo lleva a un concepto bastante específico y sofisticado de nomadismo, invirtiendo inclusive esas apariencias descritas por Maffesoli. Para Maffesoli, formas que Deleuze diferencia cuidadosamente, como el viajante,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 206.

el errante, el nómada y el exiliado son intercambiables o asimilables y usadas argumentativamente en el mismo sentido. Incluso los viajes inmóviles tienen para Maffesoli el mismo valor que los desplazamientos en el espacio<sup>32</sup>.

En la conocida entrevista con Claire Parnet que dio lugar al *Abecedario de Gilles Deleuze*, la cuestión reaparece cuando Deleuze es preguntado sobre la paradoja que significa que él haya inventado el nomadismo como concepto y a la vez que odie viajar. En su respuesta, Deleuze afirma que no odia viajar, sino las condiciones en que viajan los intelectuales de su tiempo. Resume esos viajes como un desplazamiento gravoso que implica hablar con mucha gente para decir lo mismo que se diría sentado cómodamente en su casa. O sea, mucho esfuerzo, muchas palabras inútiles para hablar lo que se podría hablar sin moverse del lugar. Hay allí una primera razón más personal y superficial para oponerse a los desplazamientos espaciales, podríamos decir. Pero luego argumenta que el nomadismo es una intensidad del pensamiento y que de lo que se trata es de ver si trasladarse físicamente provoca esa intensidad. Deleuze responde que no necesariamente, y por eso rechaza los viajes.

Las razones en las que se especifica esa afirmación son cuatro: a) los viajes pueden significar una falsa ruptura, o una ruptura «a buen precio». Cita a Fitzgerald: «No basta un viaje para que haya una ruptura». Esto es, si lo que interesa del viaje son las rupturas que genera, es preciso ver si de hecho viajar genera rupturas y si es la mejor manera de encontrar verdaderas rupturas<sup>33</sup>. La segunda razón se apoya en una frase de Beckett, que le hace decir a uno de sus personajes: «Somos idiotas, pero no al punto de viajar por placer». No puede ser el placer lo que mueva el desplazamiento, esto es, no puede justificarse un viaje por el placer que provoque. La tercera razón es que para Deleuze el nomadismo no implica necesariamente viajar, los nómades no viajan. Quienes viajan –y de manera forzada– son los migrantes y los exiliados, pero los nómades se quedan quietos, se apegan a la tierra, no quieren

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>33</sup> Es conocida la frase de *Conversaciones*: «no hay que moverse mucho, para no espantar a los devenires» (Deleuze, G. *Conversaciones*. Valencia: Pretextos, 1996, p. 219).

salir de sus tierras en las que «nomadizan». Literalmente afirma que «nada es más inmóvil y viaja menos que un nómada». Finalmente argumenta, con Proust, que los verdaderos viajantes son los que realizan verificaciones en sus viajes, por ejemplo, verifican si existe un color que han soñado; pero se puede viajar sin hacer nada de eso que Proust afirma que hace un buen viajante, sin verificar nada en el viaje.

Por último, agrega lo que parece más significativo: pensar es una intensidad de ruptura, y esa intensidad no necesariamente se encuentra en un desplazamiento en el espacio. Argumenta que él mismo encuentra esa intensidad escuchando música o leyendo filosofía en su casa, no sólo en el pensamiento, sino también en la afectividad, en sus emociones: se siente un nómada en el *living* de su casa, escuchando música o leyendo un libro de un filósofo: es la geomúsica, la geofilosofía, esos países en los que él se hospeda sin salir del lugar: ¿para qué entonces viajar, con lo incómodo que es, la pérdida de tiempo y energía corporal que genera si de lo que se trata, pensar con intensidad, provocar una verdadera ruptura en el pensamiento, se encuentra más fácilmente en el espacio que se habita?

Claro que al mismo tiempo en que veo, leo y escucho estas afirmaciones de Deleuze percibo su enorme biblioteca en su departamento de París y pienso en qué medida esa concepción del nomadismo está atravesada justamente por esa condición de un profesor universitario parisino de filosofía como Deleuze, que no precisa andar por el mundo para crear un mundo en su pensamiento. Me pregunto por los efectos de esa figura del nomadismo que permite un movimiento en el pensamiento que parece poder prescindir del mundo exterior y alzarse a un mundo, de afectos y conceptos en la inmovilidad de la propia casa, del lugar de lectura y contemplación estética. Me pregunto también por el impacto que tiene en el pensamiento esa renuncia, ese recorte, esa limitación del cuerpo expuesto no a los otros cuerpos o al mundo, sino al mundo más específico de una obra musical o filosófica, un mundo protegido de las vicisitudes y peripecias de los encuentros fortuitos e imprevisibles que el desplazamiento en el espacio provoca.

Entonces me viene inmediatamente la figura de otro pensador, viajante empedernido de otra tierra y de otras tierras que parece entregar una visión diferente del nomadismo. A él dedicaremos la próxima sección: a don Simón Rodríguez.

#### 4. Una vida nómada

*Los más ancianos, los elegidos, son quienes  
dictan el rumbo de este pueblo nómada,  
habitado, de mano en mano,  
a la errancia y el olvido.*

*GUTIÉRREZ PLAZA. Principios de contabilidad.*

Simón Rodríguez vivió entre 1771 y 1854. Fue un niño expósito, esto es, sus padres lo abandonaron al nacer, por lo que desde el inicio se vio expuesto a andar, a tener que buscarse y ganarse un lugar. Fue criado por un tío sacerdote respetado, culto, de amplia biblioteca. Allí comenzaron sus viajes, diría Deleuze, en esa biblioteca.

Los desplazamientos geográficos también comienzan temprano en su vida. Con poco más de veinte años, participa en un movimiento revolucionario y ante el riesgo de ser capturado deja la Caracas natal. Que no se trata sólo de un desplazamiento de lugar lo dice el cambio de nombre: de Simón (Narciso) Rodríguez a Samuel Robinson. Sólo las iniciales se mantienen, el inicio del primer inicio. La razón aparente indica que es para protegerse de sus perseguidores. Pero hay razones más afirmativas. Por cierto, el nombre Róbinson apunta a las aventuras del novelesco personaje Robinson Crusoe de Daniel Defoe. De un modo más general, cambiar el nombre es apostar a una nueva identidad, a un estar diferente en el mundo, a otras formas de vida social. Es también un compromiso con el aprendizaje, con no saberse definitivo, acabado, aunque se tengan principios firmes y convicciones pro-

fundas. Es una forma de viajar. Ese nuevo nombre lo acompañará durante veintiséis años mientras viaje por Jamaica, Estados Unidos y Europa, hasta retornar nuevamente a América, cuando seguirá viajando por Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, otra vez con su primer nombre. Habla unas cuantas lenguas: inglés, alemán, italiano, portugués, polaco, ruso y francés. Se sabe poco de sus actividades; se conjetura que lee mucho en cada lugar, que busca aprender lo más distintivo de cada cultura y que trabaja para mantenerse en diversos oficios. Muchas veces, se gana la vida enseñando.

En Baltimore, Estados Unidos, aprende el oficio de tipógrafo. Hay algo significativo allí: los tipos, las formas de la escritura. Después escribirá en tipos diferentes en tamaño, espacio y formato, haciendo realces y destaques por doquier, en negritas, itálicas, corchetes, llaves, líneas simples, líneas dobles, cuadros, puntos suspensivos, repeticiones, elipsis, espacios en blanco. Se contrapone así a la distinción entre forma y contenido. Simón Rodríguez es un epistemólogo maquínico: piensa que ninguno de los miembros de esta dupla puede prescindir de su contrario. El propio Rodríguez lo justifica en *Luces y virtudes sociales*: «La forma es un modo de existir»<sup>34</sup>. Se existe en la forma y no fuera de ella, lo que se dice está también en cómo se lo dice. No podría escribirse de forma monocorde, indiferenciada, invariable sobre asuntos diferentes para lectores otros.

En Europa también viaja, no sólo por los países más inmediatos en lengua y cultura, como España y Francia, sino a otros como Polonia y Rusia. En ningún lugar se queda quieto demasiado tiempo. Ninguno de sus proyectos tiene larga vida. Rodríguez es un iniciador, un inspirador, un apostador. Su trabajo está en los efectos que generan los espacios que abre, no en su producto final.

Como no se puede separar la forma del contenido en la escritura, tampoco se pueden aislar los viajes para entender una vida. Róbinson vive viajando, en el sentido de que no vive para viajar sino que viaja para vivir. Encuentra su vida en los viajes, en el estar en viaje, porque estar en viaje es estar en

---

<sup>34</sup> Rodríguez, Simón. *Luces y virtudes sociales*. En: *Obra completa*, t. II, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 2001, p. 139.

camino, entre dos puntos, el de partida y el de llegada, los dos igualmente insatisfactorios, insoportables, casi como lugares de residencia para alguien tan inquieto e intenso. No basta decir que se está en camino con palabras, hay que mostrarlo con el cuerpo, desplazándose, no aferrándose a ninguna comodidad. Estar en viaje es vivir en una entre-tierra, en un lugar de pasaje, de transformación, de aprendizaje, de un nuevo proyecto cada vez, de un nuevo inicio, de una nueva vida.

En 1823 decide retornar a América. No lo hace por ser americano sino para realizar el proyecto libertario que ha compartido con Bolívar, para afirmar la dimensión educativa de la revolución. Y porque considera América tierra propicia «para la conferencia y para los ensayos»<sup>35</sup>. Al retornar, abre en Bogotá una escuela denominada «Casa de Industria Pública». Es una escuela para el pueblo, los pobres, los brutos, los desclasados o ilegítimos. Es una escuela de formación para la vida y para el trabajo, abierta a los bogotanos excluidos. A Rodríguez se lo trata como a un loco<sup>36</sup>. Hace lo que no debe hacerse, abrir una escuela para los excluidos, los verdaderos dueños de la tierra. Piensa que educar es restituir. Sabe que afirma un imposible, pero no deja de hacerlo. Su carácter imposible frente al orden dado no lo hace menos necesario. No se queda quieto. Tropieza y sigue. Siempre arriesga. Se juega y se compromete siempre, incluso cuando no estén dadas las condiciones para ello. Hará su *mea culpa* pero nunca dejará de preferir hacer algo imperfecto antes que esperar a que estén dadas las condiciones ideales para su obra.

Cuando siente que ya no hay más condiciones en un lugar, lo deja y busca un nuevo espacio. Hará eso hasta el final de su vida, recorriendo la América andina del Sur. Siempre abriendo espacios de transformación, un colegio para niñas de «cualquier clase» en Cuzco, una biblioteca en La Paz, una escuela modelo y un plan de educación para Bolivia en Chuquisaca.

---

<sup>35</sup> Rodríguez, Simón. Carta a Bolívar, 7 de enero de 1825. En: *Cartas*. Caracas, Ediciones del Rectorado de la UNESR, 2001, p. 141.

<sup>36</sup> *Ibidem*.



Cuando es atacado, Rodríguez no polemiza. Se retira a otro lugar, donde inicia un nuevo proyecto. Trabaja y escribe incansablemente. No se queda con dinero de sus proyectos. Viaja con dificultades, cargando un enorme baúl con sus escritos. Va y viene. Anda por Ecuador, Perú, Chile, Colombia. Publica sus obras. Funda nuevas escuelas. Muere viajando, en tránsito, buscando.

### Notas de cierre: sobre un aprender y enseñar nómades

*Viajar! Perder países!  
Ser outro constantemente,  
Por a alma não ter raízes  
De viver de ver somente!*

*Não pertencer nem a mim!  
Ir em frente, ir a seguir  
A ausência de ter um fim,  
E da ânsia de o conseguir!*

*Viajar assim é viagem.  
Mas faço-o sem ter de meu  
Mais que o sonho de uma passagem  
O resto é só terra e céu.*

*FERNANDO PESSOA. Cancioneiro.*

Está servida la mesa para una serie de combinaciones posibles entre los pensadores presentados. Podría analizarse la vida de Simón Rodríguez a la luz de las elaboraciones teóricas de Deleuze o Maffesoli. Interpretar inclusive elementos que aquí no destacamos de esa vida, como la participación de Rodríguez en el ejército en más de una ocasión, en términos de conceptos deleuzianos como el de máquina de guerra o, tal vez más interesante aún, en

términos de la epistemología y pensamiento nómades en ella afirmados, en las categorías de G. Deleuze. O podríamos también mostrar cómo esa vida ejemplifica esa constante errante antropológica mostrada por M. Maffesoli, y las tensiones que se derivan en esa vida de la dialéctica entre el nomadismo y el sedentarismo. En esa misma línea, otras variantes podrían ser consideradas, siempre interpretando la vida de Simón Rodríguez a la luz de aquellos aportes teóricos. La relación podría también invertirse y otra posibilidad sería cuestionar esos aportes a la luz de la vida de Simón Rodríguez. O considerar sus propios aportes teóricos: ir a su obra escrita e investigar su tematización del viajar y el nomadismo para después confrontar esos aportes con el de los dos franceses.

Sin embargo, haremos aquí un esfuerzo en otra dirección. Trataremos de pensar, a partir de esos tres aportes, lo que puede significar el nomadismo para la vida en la educación; para pensar cómo se puede vivir la vida de un maestro, de un estudiante de nuestro tiempo; para empezar a pensar qué le puede decir el nomadismo a la vida de quienes aprenden y enseñan en las instituciones de este presente en América Latina. Demás está decir que se trata de notas provisionarias, apuntes, de un comienzo, de un tema extremadamente complejo que exige un despliegue mucho mayor.

Los tres pensadores resultan inspiradores. Es notorio también que las instituciones educativas son más bien reacias a los desplazamientos y al movimiento en general. Son, en la terminología hoy clásica de Althusser, aparatos ideológicos del Estado, esa máquina unificadora y totalizadora que trabaja en estrecha sintonía con el capital. De modo que, en un sentido, parecería ocioso o vano dedicar esfuerzos a pensar e intentar cambiar un estado de cosas que parece signado por su lógica estructurante, por lo que J. Rancière llamó, en *el Maestro Ignorante*, de «orden explicador» y que opera no sólo en la constitución de subjetividades que aprenden los valores de turno sino que también empobrece el espacio público de esas instituciones vaciándolo de sentido y de vida.

En otro aspecto, el mundo de las escuelas y universidades es el que nos ha hecho y nos hace ser lo que somos, el que habitan nuestras hijas, amigos

y colegas, el que no queremos tan fácilmente abandonar al papel que ineluctablemente parece estar cumpliendo. Por otro lado, al aglutinar durante tanto tiempo personas en un tiempo y espacio específicos, se muestra también como una oportunidad singular, un espacio con fisuras, proclive a la experimentación y a la gestión de otras formas de vida que la dominante. De modo que puede ser interesante apostar a pensar en la institución escolar, en ese doble juego del pensamiento en que la institución escolar es el *locus* y al mismo tiempo la materia del pensamiento. Vale entonces apostar al pensamiento en los espacios abiertos por un sistema que no es total ni perfecto, y que al ejercerse sobre ese mismo espacio puede abrirlo en sus posibilidades.

El pensamiento está al acecho de un concepto, como un animal lo está de su presa. El nombre es lo de menos. Llamémoslo provisoriamente de errancia, por su rico uso literario en la tierra de Simón Rodríguez, y porque, a pesar de su uso, la institución de la lengua castellana parece demorar demasiado en incorporarlo<sup>37</sup>. Los modos de pensar el concepto por parte de Deleuze y Maffesoli son al mismo tiempo inspiradores y limitantes. En el caso de Maffesoli se torna tan amplio, tan general en su pretensión de abarcar una invariante antropológica del ser humano, que pierde su fuerza como motor de alguna forma de vida singular. Su universalidad es a la vez factor de su vaguedad: lo hace casi una tendencia natural, capaz de ser atribuida a cualquier ser humano y por lo mismo incapaz de marcar la diferencia de una vida frente a otras.

Por su parte, los análisis nomadológicos de Deleuze son muy inspiradores y apuntan hacia ciertos aspectos principales de este concepto tangencial al nomadismo, errancia: a) no es un efecto de superficie y no precisa ser pensada única, y tal vez tampoco especialmente, en términos de desplazamiento en el espacio; b) a partir de lo anterior, la errancia tiene más que ver con una intensidad que con una extensión; su forma se encuentra más en la calidad que en la cantidad, más en el espesor que en la largura, más en la densidad

---

<sup>37</sup> Véase el trabajo de Cristian Álvarez Arocha, «Mariano Picón-Salas y la palabra *errancia*». *Argos*, v. 25, nº 48, 2008, pp. 88-98.

que en la dilatación, más en el arranque y en la velocidad que en el movimiento; c) la errancia tiene que ver con la ruptura y la revolución; errante es el que no se conforma con un estado de cosas o alguien para quien las cosas no tienen estado fijo, sino que busca interrumpir y tornar imposible la continuidad de lo que está siendo; d) el errante no está preocupado consigo sino con el afuera; está atento y abierto enteramente a los signos revolucionarios en lo que existe, a lo que demanda atención, por eso es una forma de sensibilidad, de atención en relación con el afuera y sus habitantes; e) el errante se vacía en su errancia. No mira al mundo desde una posición de saber, sino que lo hace sensible a los saberes del mundo; f) el errante afirma en su errancia una vida, un modo de vida y, en este punto, es donde Deleuze se muestra al mismo tiempo más incisivo y más limitante, en la medida en que si bien puede notarse claramente su apuesta por la errancia en el pensamiento y en su filosofía, es también bastante notorio que a pesar de sus esfuerzos por aproximar una y otra, al menos en cierto momento clausuró su vida a una dimensión importante de la errancia, para una vida filosófica. Sin que nos interese nada que se parezca a juzgar su vida, notamos la dificultad en percibir en ella esta dimensión de la errancia que habita tan notoriamente su pensamiento. La imposibilidad de separar pensamiento y vida, pensamiento y cuerpo se vuelve más relevante aún al notar las raíces nietzscheanas y spinozanas de ese pensamiento. En todo caso, pensamos que el errante es el que se juega el cuerpo en el encuentro con otros cuerpos, el que se juega la vida para cambiar la vida, para interrumpir la vida donde no es vida, para permitir el nacimiento de una vida otra, nueva, inexistente hasta el presente.

Es allí que gana fuerza y sentido una vida errante como la de Simón Rodríguez, que es errante no tanto porque se ha desplazado de un lugar a otro permanentemente sino porque justamente afirma estos aspectos recién destacados, porque vive y no sólo piensa la errancia. Es una vida errante por su forma densa, intensa, persistente, perdurable de romper los modos de pensar y vivir de su tiempo, por no aceptar la tiranía de lo instituido, por la sensibilidad para pensar y vivir abierto enteramente a revolucionar una realidad social y pedagógica marcada por la exclusión y el sometimiento, y por afirmar

la errancia en el cuerpo, en su encuentro con otros cuerpos y otras vidas, en la intensidad de una vida de rupturas, de hospitalidad y apuesta permanente por nuevos inicios de inconformidad, resistencia y nacimientos cargando literalmente con el peso de esa postura errante ante el estado de cosas, comenzando casi siempre de nuevo, como si cada estación, cada ciudad, cada etapa de sus viajes significara retrotraer todo al inicio. Es tan intensa la errancia de la vida de Simón Rodríguez que nada parece perdurar ante el vértigo de cada uno de sus movimientos por dar vida a la vida, por poner el cuerpo para errantizar la vida.

El caso es que Rodríguez vivió su vida en torno de la educación: dedicó su vida errante a revolucionar las instituciones educativas como una manera de revolucionar los modos de vida de su tiempo. Fue un educador errante, no tanto por su andar viajero e itinerante sino por la intensidad y radicalidad de su vida educadora, por su estado de abierto a los habitantes de estas tierras. Luchó incansablemente por revolucionar las escuelas, para que ellas atendieran a los desechados por las escuelas existentes y para que en ellas aprendieran a pensar no sólo cómo transformar su condición en la sociedad sino, sobre todo, cómo transformar la propia sociedad que generaba esa condición. Rompió todas las veces que fue necesario –y no fueron pocas– con las prebendas que significaban continuidad de un estado de cosas hostil e inhumano con una parte significativa de los habitantes de estas tierras. Nunca hizo nada por comodidad. Enseñó la inconformidad, la resistencia y la apuesta a la creación permanente de un mundo nuevo, de una nueva manera de vivir, inédita en cualquier lugar de este mundo. Quién sabe si los que estamos preocupados por la educación de nuestro tiempo podemos aprender algo de una vida errante como la de Simón Rodríguez. Quién sabe si su errancia nos pueda ayudar a pensar, con el cuerpo, una vida para la educación. Quien sabe si aprendamos a vivir una nueva vida para el aprender y el enseñar, inspirados en su errancia.

## Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ AROCHA, Cristian. Mariano Picón-Salas y la palabra *errancia*. *Argos*, v. 25, n. 48, 2008, pp. 88-98.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Cast. Valencia: Pre-textos, 2002 (1980).
- MAFFESOLI, Michel. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Trad. Cast. México: Fondo de Cultura Económica, 2004 (1997).
- ONETO, Paulo Domenech. «A nomadologia de Deleuze-Guattari». *Lugar Comum*, nº 23-24, 2008, pp. 147-161.
- RODRÍGUEZ, Simón. *Obra completa*. Tomos I-II. Caracas, Presidencia de la República, 2001.
- RODRÍGUEZ, Simón. *Cartas*. Caracas, Ediciones del Rectorado de la UNESR, 2001.
- SASSO, Robert; VILLANO, Arnaud. «Le Vocabulaire de Gilles Deleuze». *Les Cahiers de Noesis*. Nº 3. Printemps 2003, pp. 1-376.