

Juan Ignacio Fariña

La Idea científica en *Naven*: una aproximación al pensamiento de G. Bateson

Tesis para optar por el título de Licenciado en Ciencias
Antropológicas

**Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires**

**Director
Dr. Fernando M. Gallego**

Buenos Aires
2015

AGRADECIMIENTOS

A mis hermanos, porque ellos marcaron el camino

A mis padres, porque hicieron posible recorrerlo

A los amigos y amigas, lejos lo mejor de la antropología

A Julián, hermano y eterno *consigliere*

A todos y todas quienes aportaron consejo, lectura atenta y palabras de aliento,
todas fueron vitales

A Fernando Gallego, por ser un ejemplo, por la confianza sostenida, por la
generosidad tenaz.

INDICE

Introducción	4
Primera Parte	
I. Dos lecturas sobre <i>Naven</i>	8
II. Dos momentos en la antropología norteamericana.....	22
III. Tradiciones epistemológicas.....	38
Segunda Parte	
IV. El problema en <i>Naven</i>	55
V. Los 3 estados de cosas en <i>Naven</i>	67
VI. Lo etnográfico en <i>Naven</i>	80
Conclusiones.....	96
Bibliografía.....	100

INTRODUCCIÓN

La instancia de elaboración de una tesis de licenciatura admite considerarse, al menos, en función de dos elementos fundamentales. Por un lado, muchas veces constituye una primera aproximación formal al trabajo de investigación. Por otro lado, también constituye una instancia de cierre de un proceso formativo de varios años, que expresa de tal manera algunos de sus rasgos más significativos. En definitiva, se trata de un momento en el confluyen el cierre de una etapa y el comienzo de una nueva.

En el segundo de estos sentidos propuestos, este trabajo es la materialización de un proceso de 3 años. Es una primera aproximación a la investigación formal y ha sido un gran aprendizaje en lo que respecta a la formulación de un proyecto de esas características. La definición del problema, los objetivos y el plan de trabajo resultó clave para sentar las bases de una línea de trabajo que recién comienza, y que se sustenta en la búsqueda de nuevas herramientas para pensar los problemas epistemológicos que atraviesan la práctica de la antropología social como disciplina. En tanto punto de partida, este trabajo es el primero de un proyecto profesional ligado al estudio de dichos problemas epistemológicos.

Ahora bien, en tanto cierre de la etapa de formación de grado, este trabajo expresa de manera fiel aquellos elementos que le resultaron determinantes. En primer lugar, se enmarca dentro de una trayectoria formativa que se desarrolló en dos experiencias muy enriquecedoras, por un lado dentro del Grupo Antropocaos entre los años 2008 y 2010 y, por otro lado, dentro de la Cátedra C de Epistemología y Métodos de la Investigación Social entre 2009 y 2011. En ambos casos fueron instancias de trabajo en equipo, con profesionales, docentes e investigadores, con quienes además de sus áreas de trabajo específicas, compartimos la inquietud por la epistemología y los estudios filosóficos sobre ciencia en general.

A lo largo de todo este proceso surgieron las preguntas que están a la base del trabajo que aquí se presenta, y que acaso ayudarían a plantear el problema fundamental a encarar en el marco de una tesis de licenciatura, entendida desde la doble determinación mencionada más arriba, como cierre y punto de partida a la vez. A lo largo de todo el proceso formativo, dentro de la diversidad

de perspectivas que existen dentro de la disciplina, siempre resultó llamativo advertir una cierta estructuración polarizada de esas perspectivas. Lo que en un primer momento aparecía como una tensión entre *positivistas* y *posmodernos*, con el correr del tiempo y la profundización de las lecturas y los debates, adquirió formulaciones más sutiles y muchas veces fronteras más difusas. Más allá de la precisión de los análisis y la reformulación de las hipótesis, lo que persistió en el tiempo es la percepción de cómo esa distinción, esa tensión entre concepciones generales acerca de la práctica antropológica (y la ciencia en general), podía influir directamente en la formación de quienes transitábamos la carrera. Y, desde este punto de partida, fue surgiendo la necesidad de complejizar, ampliar y precisar los términos de la discusión, ante la evidencia de que más allá de las conclusiones a las que se llegara, la cuestión en sí eran esos términos del debate. De manera que lo que en un primer momento se presentaba como una discusión que esencialmente llevaba a tomar postura, con el tiempo se volvió en sí misma objeto a pensar, a despecho de que siguiera tomándose una postura en relación con ella. Podría decirse entonces que, en tanto cierre del proceso de formación de grado, esta tesis expresa cabalmente el hilo conductor de dicho proceso, las preguntas e inquietudes que fueron surgiendo y que determinaron el problema y los objetivos del trabajo.

La figura de Gregory Bateson resulta clave a lo largo de todo este desarrollo. Su pensamiento fue objeto de lectura y reflexión, acaso por su tenaz capacidad de eludir etiquetas y desplegarse más allá de las dicotomías que pudieran limitarlo. A la hora de explorar las tensiones que tienden a estructurar el campo de concepciones epistemológicas que hay en antropología social en general, el pensamiento de G. Bateson surgía como elemento irremplazable, dada su condición de pensador reivindicado y recusado indistintamente por representantes de las diversas posturas. La riqueza y versatilidad del pensamiento batesoniano, a la par de sus contradicciones, lo transforman en un laboratorio ideal para desanudar los elementos que suelen determinar la lectura de autores clásicos de la disciplina.

Naven ha suscitado desde la década de 1930 una serie de lecturas que, a pesar de no ser una gran cantidad, sí muestran una diversidad considerable. A grandes rasgos, y como un principio organizador general de esas lecturas,

podría decirse que mientras algunos lo ven como un precursor de la sistémica a la par de los exponentes más importantes de esa corriente en las ciencias sociales, otros lo ven como un adelantado que marcó los lineamientos generales de la crítica que se iba a producir en antropología social desde principios de los años '70 con la antropología simbólica y cristalizado en los '80 en torno del posmodernismo, a despecho de su derrotero posterior.

Dar cuenta de esta primera constatación implica, a modo de una primera hipótesis, plantear una correlación entre esta aparente dicotomía y las características generales del campo antropológico norteamericano. Es decir, es preciso reconstruir las condiciones en que se da ese quiebre epistemológico hacia principios de los años '70 para ver en qué medida la cuestión epistemológica en la antropología social norteamericana está condicionada por esa instancia.

En función de esto es que planteamos una segunda hipótesis general de trabajo, en la medida que dicha instancia de quiebre se relaciona no sólo con una crítica interna al ámbito de la antropología, sino que se relaciona directamente con una tensión más general que tiende a organizar el campo de la filosofía de la ciencia y el pensamiento filosófico en general a lo largo del siglo XX, entre la tradición filosófica anglosajona y la alemana. Sin ánimo de profundizar en una problemática que excede el alcance de estas páginas, poner las cosas en una perspectiva más amplia nos permite dimensionar mejor el significado del proceso crítico que comienza con la antropología simbólica, en los términos precisos de un cambio a nivel de tradiciones filosóficas y ya no de algunos presupuestos sobre la práctica antropológica en particular.

Ahora bien, dicha puesta en perspectiva nos permite también explorar alternativas a la hora de abordar el pensamiento de G. Bateson, más allá de las que distinguimos en el primer capítulo y cuyos determinantes generales se analizan en los capítulos subsiguientes. Para ello nos proponemos distinguir una tradición filosófica diferente tanto de la anglosajona como de la alemana y realizar nuestro abordaje de *Naven* en función de ciertos desarrollos que se dan hacia dentro de la filosofía francesa a lo largo del siglo XX. Una vez planteados los elementos que permiten distinguir esta tradición general, nos concentramos en algunas hipótesis generales que encontramos en la obra de G. Deleuze en torno del concepto de ciencia y que nos permiten un abordaje

general del pensamiento de G. Bateson a cierta distancia de los planteados en un principio.

En el contexto del pensamiento deleuziano, intentar una caracterización del pensamiento batesoniano en *Naven* implica partir de la noción fundamental de idea-problema. Esto supone dar cuenta de ciertos aspectos que G. Deleuze retoma de I. Kant, que tienen como presupuesto una definición general de lo científico en tanto manifestación del pensamiento. Es decir, partiendo de concebir el conocimiento científico como una instancia que necesariamente deriva del despliegue del pensamiento, y una serie de consecuencias que ello implica, es preciso comenzar por deslindar el problema en función del cual se despliega el pensamiento de G. Bateson a lo largo de *Naven*.

En un segundo momento, avanzar en la distinción de los elementos en base a los cuales se define el ritual del naven y el proceso de experimentación que conduce G. Bateson para dar cuenta de él, implica precisar los diferentes sistemas de ideas que nuestro autor articula. De esta forma, es posible superar la mera consideración de *Naven* en tanto teoría y su ponderación en base a la noción de adecuación, tal como se constata en una de las lecturas con las que comenzamos nuestro trabajo.

Finalmente, explorar una forma diferente de abordar el pensamiento batesoniano nos lleva a reconsiderarlo en tanto etnografía. Siendo uno de los elementos clave en función de los cuales se lo considera, tal como también constatamos en un principio, es necesario analizar desde la perspectiva deleuziana las implicancias de la definición general de lo etnográfico, que tiende a relacionarlo exclusivamente con el problema de la subjetividad.

Si bien partimos de reconocer que la antropología ocupa sólo una parte de la trayectoria de G. Bateson y, a su vez, la filosofía de G. Deleuze excede ampliamente el ámbito de los estudios sobre ciencia, en función de las hipótesis planteadas el objetivo de este trabajo tiene que ver con explorar los alcances de esta interferencia a la hora de reconstruir los aspectos centrales del pensamiento de G. Bateson respecto del ritual y la cultura latmul.

I

A lo largo de las últimas 5 décadas el desarrollo del pensamiento de G. Bateson ha suscitado, en diversas disciplinas, una gran cantidad de reacciones que han permitido retomar sus ideas en función de temáticas heterogéneas, con resultados diversos. Algunos de estos trabajos adquieren un enfoque biográfico acerca su pensamiento (Lipset, 1982), un segundo grupo parte de destacar su carácter transdisciplinario (Korsbaek 2012, Montuori 2005), y un tercer grupo, centrando su atención sobretodo en el período de la Escuela de Palo Alto, destaca el impacto que sus elaboraciones, partiendo de la cibernética, las ciencias de la comunicación y sus aplicaciones a la psicología y la psiquiatría, han tenido sobre la epistemología en un sentido amplio (Brockman 1977, Winkin 1984, Reynoso 1998, Visser 2003, Bowers 2011, Thomas et al 2007).

Además de los enfoques mencionados, el trabajo de G. Bateson también ha generado un conjunto de aproximaciones que centran su atención en la veta propiamente antropológica de su pensamiento, expresado en *Naven* y sus diferentes trabajos con M. Mead en Nueva Guinea. Acerca de esta etapa temprana del pensamiento de G. Bateson los ejes de abordaje suelen tener que ver con la cuestión del comportamiento ritual (Engler y Gardiner 2012), y la utilización pionera de la fotografía en la etnografía (Geertz 1994, Sullivan 1999). Por otro lado, desde un punto de vista más bien territorial esta etapa del trabajo de G. Bateson es referencia obligada respecto de las etnografías sobre Nueva Guinea, en general, y la región del Río Sepik en particular (Silverman 2005).

En cualquier caso, lo cierto es que dispuestos frente a esta diversidad de abordajes que ha permitido el pensamiento de G. Bateson, *Naven* pareciera ser considerado fundamentalmente en términos de punto de partida o mera experiencia disparadora de lo que vendría a lo largo del resto de su producción intelectual. Sin duda, las palabras del propio G. Bateson sobre su primera etnografía han incidido en este estado de cosas (1990: 303).

Respecto de este estado de cosas, este trabajo busca emprender un abordaje de *Naven* en base a dos condiciones precisas. En primer lugar, se trata de dar cuenta de sus características no tanto en relación con la trayectoria del propio

pensamiento batesoniano como suele abordárselo, sino con la generalidad del pensamiento antropológico a lo largo del siglo XX. Es decir, nos concentraremos en las relaciones de *Naven* con el contexto de la antropología social de los años '30, antes que con las diferentes problemáticas en función de las cuales se despliega el pensamiento del propio G. Bateson en las décadas posteriores.

La segunda de las condiciones en que se enmarca este trabajo tiene que ver con intentar una aproximación propiamente epistemológica a *Naven*, a distancia del carácter también epistemológico del proyecto batesoniano que se consolida a partir de su primera etnografía. De esta manera, nuestro abordaje de la obra supone una interpelación respecto de su estatuto de pensamiento científico con independencia la línea de trabajo que el propio autor desarrolla sobre cuestiones epistemológicas en sus obras subsiguientes. En rigor, no nos interesa tanto discutir la concepción epistemológica que G. Bateson desarrolla en su trabajo post-*Naven* –acaso el eje más claro de su pensamiento a partir de los años '40-, sino analizar la modalidad de pensamiento que efectivamente pone en práctica en su etnografía. De manera, que este trabajo busca pensar *al G. Bateson antropólogo* antes que *al G. Bateson epistemólogo*, aunque sea la faceta de su trabajo que mayor trascendencia adquirió.

Los trabajos que se concentran en realizar una crítica de *Naven* y que podemos atender conforme las condiciones mencionadas, tienen un rasgo común en el hecho de definirlo como una especie de experimento o intento fallido, aunque en sentidos bastante divergentes. Dentro de las escasas repercusiones que tuvo *Naven* al momento de su publicación entre los antropólogos británicos (Zulaika 1990), K. Wolff realiza una crítica relativamente minuciosa organizada en base a tres ejes: los conceptos fundamentales que utiliza G. Bateson, su aplicación concreta al caso latmul y el estatuto propiamente científico del trabajo. En sus propias palabras, K. Wolff procura *examinar Naven en tanto trabajo científico* (1944: 59).

El abordaje de los conceptos que G. Bateson utiliza en *Naven* supone para K. Wolff distinguir entre aquellas nociones comunes, de uso más o menos extendido en antropología, y aquellos conceptos nuevos o reelaboraciones, que son creados por el propio autor. En primer lugar, la noción básica de estructura, en relación con su sentido de estructura cultural como un conjunto de *premisas*

organizadas lógicamente en un esquema por parte del investigador. En segundo lugar, la noción de función que, ante la diversidad de usos que adquiere en antropología por decisión de G. Bateson aparece en *Naven* entendida como *relación*, manifestando cinco tipos diferentes de relaciones entre las necesidades de los individuos, su comportamiento efectivo y el conjunto de la cultura iatmul (estructurales, afectivas, etológicas, eidológicas y sociológicas). Más allá de esta distinción, sobre la que volveremos más tarde, la crítica de K. Wolff en términos generales gira en torno del problema que surge a la hora de determinar la relación entre estas nociones y aquello que vienen a designar, partiendo de entenderlas como construcciones mentales:

Se observará que tanto “estructura” como “premisas” son constructos en la mente del estudioso de una cultura dada, y que nada se dice para responder las distintas preguntas inherentes a esta postura (1944: 59¹).

(...) En cualquier caso, sin embargo, no se dice nada sobre las preguntas cruciales acerca de cómo el estudioso llega a sus constructos mentales, o cómo determina aquello que la gente piensa y siente (1944: 60).

Este aspecto básico constituye el núcleo de la crítica a lo largo de todo el artículo. Más allá de la poca claridad o ambigüedad que puede existir en el esquema de conceptos de *Naven* el problema que K. Wolff encuentra es mucho más elemental, siendo que no queda claro cómo llega G. Bateson a elaborar esas nociones a partir de su experiencia de campo. Es decir, no están explicitados los mecanismos en función de los cuales se puede establecer una correspondencia entre los conceptos y los fenómenos que vienen a describir y, eventualmente, explicar.

En el caso de los conceptos de *ethos* y *eidos* K. Wolff reconoce que G. Bateson sí da cuenta del mecanismo diferencial en función del cual se llega a elaborar cada noción. Según nuestro autor, en el caso del *ethos* es necesario su estudio

¹ La traducción de esta y todas las citas a lo largo del presente capítulo son propias.

como paso previo a poder comprender las funciones pragmáticas², mientras que el eidos es deducido a partir del estudio detallado de las premisas de la estructura cultural. En cualquier caso, le recrimina una confusión básica:

En ambos casos, se necesita la descripción y la adscripción lógicamente posterior; y la distinción que realiza Bateson entre las que corresponden al ethos y al eidos parece surgir de una confusión entre las formas de los datos (palabras y comportamiento no verbal, respectivamente) por un lado, y las funciones lógicas de parte del estudioso (palabras que requieren descripción, comportamiento no verbal que requiere imputación,) por otro lado (1944: 60).

En cuanto a estos conceptos, K. Wolff no deja de examinar su uso por parte de G. Bateson en términos de una crítica del configuracionismo de R. Benedict en general. Según él, la relación de ethos y eidos con los demás aspectos de la personalidad que intervienen en la noción de *configuración*, es algo que ni G. Bateson ni R. Benedict dejan en claro. Sin embargo, reconduce el eje de la crítica al punto anterior, sosteniendo que lo más importante de la perspectiva del configuracionismo en sí es que su esquema conceptual se ve afectado por la relación que se establece entre la cultura bajo estudio y aquella propia del investigador, el universo de discurso a partir del cual se la interpreta (Wolff 1944: 61). En efecto, el trabajo de C. y F. Kluckhohn es presentado como una versión comparativamente mejorada de la misma perspectiva, en tanto se deja en claro el reconocimiento de la diferencia entre datos y conceptos (Wolff 1944: 62).

Esta mención acerca de los aportes de C. Kluckhohn no hace más que volver a enfatizar lo central a los ojos de K. Wolff: G. Bateson en ningún momento explicita cómo se garantiza la adecuación de los conceptos con la realidad de la cultura latmul que vienen a abarcar. Es este el elemento que determina la valoración que se hace del trabajo, sumado al hecho de que estos conceptos

² La función pragmática es el concepto de B. Malinowski del cual G. Bateson parte para elaborar sus diferentes tipos de relaciones o funciones que intervienen en la motivación del comportamiento. K. Wolff no se detiene a analizar esta reelaboración, pero se tratará con más detalle en el cap. 5.

fueran bien una elaboración propia, bien una re-elaboración de nociones de uso común en antropología:

La mayoría de los conceptos de Bateson son de su propia creación, o representan matices de otros más comunes, y de este modo sus definiciones de ellos adquieren una significación de la que hubieran carecido si hubiera sido capaz de arreglárselas sin neologismos. Creo haber mostrado en la Sección I que sus definiciones son en gran medida insatisfactorias (1944: 72).

Más allá del segundo aspecto que estructura la crítica de K. Wolff –aquel centrado en la aplicación del esquema conceptual de *Naven* al caso *latmul*, el cual es repasado en términos generales y sin desplegar el análisis minucioso de los otros dos ejes-, sus comentarios generales sobre el estatuto científico de la etnografía hacen eje fundamentalmente en el carácter íntimo que G. Bateson le da a su trabajo, lo cual enfatiza según K. Wolff el tono subjetivo que parece ya manifestarse en sus conceptos propios y reelaboraciones.

*De este modo, Bateson ha respondido la pregunta acerca de la relación entre el constructo mental que el estudioso hace de la cultura y la cultura en sí misma con la afirmación de que ambas coinciden, una afirmación que el lector puede aceptar o rechazar en este caso particular según esté o no convencido por la exposición precedente de la cultura *latmul*. Personalmente, me inclino a pensar que si otro antropólogo estudiara a los *latmul* sin estar familiarizado con las teorías de Bateson sobre esta cultura, no llegaría a esa imagen general, y del *naven* en particular, en tanto necesitaría de la creación de los mismos conceptos (1944: 72)*

De alguna manera, K. Wolff termina por confirmar que en lugar de especificar los mecanismos que validan la construcción del esquema de conceptos que G. Bateson utiliza para dar cuenta del problema del travestismo ritual y, en

definitiva, de la generalidad de la cultura iatmul, su etnografía no supone más que una cierta reconstrucción biográfica de la forma en que esos conceptos fueron elaborados. Es decir, allí donde debía haber datos objetivos y operadores lógicos que los vincularan con unos determinados conceptos, lo que G. Bateson muestra a los ojos de K. Wolff es una reconstrucción de su proceso personal como investigador a partir del cual se ve necesitado de ir creando esas nociones, lo cual resulta determinante a la hora de evaluar su status:

La cita del boceto biográfico que Bateson hace de la historia de sus conceptos revela, sin embargo, dos cosas: primero, que es conciente de esta dificultad, y segundo, que su libro, que hasta ahora hemos considerado solamente como un trabajo científico, puede también ser considerado como algo más personal y literario. La teoría de Bateson todavía incluye demasiados elementos personales para ser llamada, sin restricciones, científica. En el pasaje citado antes, por ejemplo, se echa luz sobre la científicamente debatible afirmación de que el ethos debe ser atribuido mientras que el eidos puede ser descripto: en esta afirmación Bateson parece proyectar bastante acríticamente las características de sus propios procesos de pensamiento, de manera de hacer de ellos un principio general (1944: 72)

Más allá de calificar a *Naven* como un texto en parte literario, vale aquí establecer una distinción importante, y es que K. Wolff en parte se hace eco de aclaraciones y valoraciones que el propio G. Bateson hace sobre su obra, en el sentido de su inconsistencia científica. Es decir, menciona cuestiones que el autor ya había planteado sobre su trabajo en términos generales en el epílogo de 1936. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar acá es que K. Wolff enfatiza el hecho de que, introduciendo un relato sobre cómo llegó a elaborar sus conceptos en lugar de plantear mecanismos de validación y datos, G. Bateson proyecta las características de su forma de pensar de manera que parezcan un principio general. Aquí es donde radica el elemento más sustantivo de la crítica: la relación que existe entre la forma caótica de pensar de G. Bateson y aquello

que finalmente enuncia, no resulta en ningún momento *objetivizada* de manera de otorgarle un status científico, por más que se reconoce y advierte sistemáticamente sobre ello. Es decir, el eje del argumento claramente no es que G. Bateson está diciendo algo incorrecto, falso o tendencioso sobre los iatmul, sino que aquello que dice no *parece* ser algo muy distinto de lo que él simplemente podría opinar, o al menos en la etnografía no están dados los elementos suficientes para que el lector pueda evaluarlo sino que, como citábamos más arriba, depende de que cada uno pueda resultar convencido o no por la exposición realizada de la cultura iatmul. En consecuencia, el presupuesto básico de ésta crítica es que G. Bateson no está cumpliendo con un requisito que termina por inclinar la balanza hacia una valoración negativa de su etnografía: aquello que afirma no parece tener mayor legitimidad que la mera opinión de su autor, en tanto no establece un mecanismo que permita trascenderlo. En una palabra, *lo científico* no está necesariamente escindido de la subjetividad *del científico*, en tanto según K. Wolff la etnografía *todavía* tiene muchos elementos personales como para considerarla un trabajo plenamente científico sin restricciones.

El trabajo de K. Wolff es acaso el ejemplo más conspicuo del tipo de reacciones que *Naven* tuvo dentro del ámbito antropológico al momento de su publicación y que dedica un artículo entero al efecto. Tal como plantea J. Zulaika en el prólogo de la edición española:

Sus contemporáneos esperaban que Bateson les proporcionara un estudio de la estructura social global de los iatmul, y lo que éste vino a ofrecerles es un análisis parcial y a menudo especulativo de las relaciones rituales entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. Esto resultó un acto de auto-complacencia irritante para la etnografía de aquellos días y sus ideas no fueron aceptadas (1990: 2).

Sin embargo, la valoración general de *Naven* como etnografía y, sobretudo, el enfoque a partir del cual se la aborda, muestra cambios significativos si nos detenemos en trabajos más recientes. En *A Timely Rereading of Naven: Gregory Bateson as Oracular Essayist* de 1985, G. Marcus plantea toda una

línea de lectura de *Naven* como un antecedente del movimiento de la etnografía experimental, como parte de la corriente posmoderna en antropología (Marcus 1985: 67), aunque no sin un tono decididamente crítico. Resulta sugestivo que, más allá de las particularidades que representa, su punto de partida comparte con K. Wolff la afirmación de que *Naven* es antes que nada un intento fallido, aunque ya no de un trabajo científico, sino de un ensayo (Marcus 1985: 66). El planteo de G. Marcus gira en torno de advertir que *Naven*, antes que una deliberada tentativa de introducir variantes en la escritura etnográfica, es un intento ensayístico convencional que se salió de control a causa de las exageradas preocupaciones epistemológicas de G. Bateson (Marcus 1985: 68). De esta manera, G. Marcus se posiciona en un lugar en el que lejos de reconocer a *Naven* como un antecedente consistente de la perspectiva etnográfica centrada en su consideración en tanto texto, lo entiende como un equivocado modelo que muchos autores de esta corriente toman, aunque tal como veremos más adelante, sin dejar de reconocerle algunos de sus aportes. Lo que nos interesa aquí no es tanto la particularidad de esta crítica al interior del movimiento posmoderno por parte de uno de sus popes, sino precisar justamente los elementos en función de los cuales se ejerce, ya que implica instalar a *Naven* en el centro de una disputa acerca de su cualidad como antecedente de la etnografía experimental.

El esquema propiamente conceptual de la etnografía es representado con la figura tres círculos concéntricos alrededor de un punto central, que es el ritual del *Naven*. Cada uno de esos círculos concéntricos constituye una aproximación: la relación *wau-laua*, la relación entre el *Naven* y la integración social, y la noción de *ethos*. En esta lectura, el desarrollo de la noción de *eidos* resulta marginal en tanto muestra serias dificultades a la hora de *encajar* en el esquema (1985: 70). Esta presentación de las nociones elaboradas y utilizadas por G. Bateson a la hora de dar cuenta de la cuestión ritual entre los iatmul es aún más esquemática que la que lleva adelante K. Wolff, lo cual refuerza un enfoque crítico casi exclusivamente abocado a los aspectos ensayístico-literarios de *Naven*, reduciendo la enmarañada red de conceptos presentes en el texto a tres elementos o relaciones que, además, resultan de órdenes sensiblemente diferentes.

Volviendo al eje del planteo de G. Marcus, el texto de G. Bateson resulta un ensayo pensado en los términos convencionales de la escritura etnográfica pero que se salió de las manos, básicamente en base a dos cuestiones. En primer lugar, la casi obsesiva atención de G. Bateson a no incurrir en la falacia de concreción. Esto es tomado como un rasgo positivo, en tanto su reconocimiento habilita una concepción de la representación científica no tan monolítica y lineal como la de sus contemporáneos. Sin embargo, se le recrimina no haber llevado hasta las últimas consecuencias ese principio, limitándolo a las generalizaciones de 2do orden (conceptos), pero no en las generalizaciones de 1er orden (las observaciones). Respecto de este punto, la crítica fundamental de G. Marcus pasa por la tendencia que ve en G. Bateson a elaborar sus conceptos partiendo de observaciones de lo social con la misma presunción de objetividad que lo hacen las ciencias naturales Marcus (1985: 71-72, 74). Es decir, respecto de su forma de *observar*, G. Bateson resulta igual de criticable que cualquier otro antropólogo de la etapa previa al impacto del giro lingüístico, que según G. Marcus se da en el ámbito de la antropología social hacia los años '50 y cuyos rasgos se enfatizan en *años más recientes* (Marcus 1985: 72). Desde ese punto de vista, el hecho de tomar el naven como objeto de estudio en términos de comportamientos observados en sus participantes constituye un ejemplo claro de cómo esos resabios de naturalismo falsean el estatuto ontológico de lo social, planteando como posibles de ser objetivados en pautas de comportamiento elementos que correspondería abordar desde una perspectiva atenta a la especificidad de lo cultural -las creencias puestas en juego en la acción social, el lenguaje en contexto, etc. (Marcus 1985: 71). En efecto, este planteo de G. Bateson constituye para G. Marcus un claro ejemplo de hasta qué punto las advertencias sobre la falacia de concreción resultan desatendidas, en tanto se permite tomar como un objeto algo –el ritual naven- que es posible que no constituya más que un conjunto disperso de elementos cuya integración resulta ignorada aún por los propios actores:

El texto es construido de forma tal que el holismo de la experiencia del naven, presentada en un capítulo anterior como una masa de detalles desconcertantes integrados en un ritual,

es contrastado luego con el desmenuzamiento de detalles al utilizar perspectivas discretas sobre este objeto holístico inicial. Pero este objeto o unidad deriva de un conjunto de observaciones de campo y testimonios cómodamente unificados como un evento situado llamado naven.

El uso del naven como marco permite a Bateson una forma holística de representación de la acción social naturalizada que refleja los problemas de fragmentación inevitables en un discurso analítico que parte de perspectivas discretas, y por ende parciales, de esa acción. Dado que Bateson es relativamente indiferente respecto de los propios iatmul en tanto sujetos de interpretación -los cuales aparecen sólo en función de su comportamiento enmarcado e interpretado por Bateson-, aquello que el naven representa entre los iatmul, su status en tanto entidad cognitiva, queda en el misterio (Marcus 1985: 72).

Este punto fundamental, según el cual el alerta de G. Bateson sobre la falacia de concreción choca tristemente con su mentado empirismo objetivante, tiene directa relación con la segunda cuestión que habría determinado el fracaso ensayístico de G. Bateson. Desde la perspectiva de G. Marcus, nuestro autor se encuentra atravesado por una contradicción entre ese empirismo, propio de su formación científica británica de principios del siglo XX, y una especie de sensibilidad hermenéutica que le es propia, aunque llega a manifestarse a medias (Marcus 1985: 71). Esto se evidencia, por ejemplo, en la tensión entre las dos primeras perspectivas que desarrolla en el libro –sobre la estructura cultural y sobre la estructura social- y la tercera -la etológica-, la cual prueba la contradicción entre su adhesión original al funcionalismo y su adopción de la perspectiva culturalista de R. Benedict a través de M. Mead (que enraizaría en la filosofía alemana), sobre la marcha de su trabajo de campo. Esta disrupción teórica conlleva para G. Marcus un cambio a nivel metodológico que, aunque no queda debidamente explicitado, produce un tramo de descripción semi-literaria que es donde radica lo mejor del libro (1985: 74). Esta contradicción epistemológica constitutiva habría resultado clave en el atractivo que G. Bateson despertaría en el ámbito norteamericano, aunque

tendría consecuencias en términos de algunos graves defectos en su forma de pensar y, lo que resulta más significativo para G. Marcus, una valoración equivocadamente negativa de las posibilidades de éxito que tiene la escritura en la representación etnográfica (Marcus 1985: 76).

G. Marcus plantea una serie de consideraciones sobre los aspectos que dan título al trabajo, es decir, la relación también contradictoria entre estilos de escritura que G. Bateson muestra en *Naven*. Según su perspectiva, existiría un contrapunto entre cierta inclinación al registro oral por parte de nuestro autor (lo que se evidencia en textos que permiten apenas entrever el proceso de pensamiento que hay detrás, en general determinado por intercambios con colegas como M. Mead y R. Fortune, los asistentes a las conferencias Macy o su hija en los *Metálogos*) y una forma de escritura que, a su vez, refleja una contradicción entre el estilo descriptivo e impersonal británico y un estilo terapéutico, característico del pensamiento continental (Marcus 1985: 77). Esta inclinación a *lo dialógico*, sin embargo, no alcanzaría a perforar el empirismo de su percepción.

En cualquier caso y más allá de considerarlo fundamentalmente un intento fallido de ensayo etnográfico, a la hora de evaluar los aportes que el texto efectivamente hace al movimiento crítico de los años '80 –específicamente al de la llamada *etnografía experimental*-, G. Marcus menciona dos elementos fundamentales. En primer lugar, *Naven* sugiere un modelo de organización holístico para la etnografía alternativo al estilo funcionalista (1985: 79). En segundo lugar, el espíritu autocrítico y reflexivo que alienta sirve, según G. Marcus, como legitimación de un discurso etnográfico que no intente ser un reporte objetivo sobre la realidad sociocultural (1985: 79). Es decir, en resumen *Naven* vale sobretodo en función de cuánto se aparta del estándar antropológico encarnado por el funcionalismo británico, y adolece de no haber llevado eso hasta las últimas consecuencias, tanto en lo que refiere al registro de lo observado durante el trabajo de campo, como al estilo de escritura de sus textos.

A esta altura, habiendo encontrado dos trabajos centrados en llevar adelante una crítica de *Naven* desde un punto de vista epistemológico, resulta claro que si bien tienen algunos puntos de contacto en la superficie son, en términos generales, marcadamente contrapuestos en cuanto a los fundamentos. En

primer lugar, ambos desconfían de aquello que G. Bateson presenta como observables, registros etnográficos, datos sobre los cuales se erigen sus diferentes hipótesis y modelos. Sin embargo, lo hacen por motivos diferentes: mientras K. Wolff insiste en que los mecanismos en función de los cuales ciertas nociones refieren a ciertos fenómenos nunca son explicitados –y cuando lo son es cuanto menos confuso-, para G. Marcus, G. Bateson incurre en una especie de empirismo ingenuo que no extiende lo suficiente sus reservas sobre la falacia de concreción. De manera que, ya respecto de este primer elemento si bien ambos caen con su crítica sobre el mismo aspecto, lo hacen desde posturas que son diametralmente opuestas, puesto que donde uno ve falencias metodológicas en la construcción de los datos etnográficos, el otro ve un falseamiento del estatuto ontológico de procesos culturales que son naturalizados arbitrariamente.

En segundo lugar, otro aspecto común a ambos enfoques tiene que ver con caracterizar a *Naven* fundamentalmente como un intento fallido, aunque de diferentes cosas: un deficiente trabajo científico en el caso de K. Wolff, un deficiente ensayo etnográfico en el caso de G. Marcus. En efecto, ambos aclaran desde el vamos en qué términos van a desplegar su análisis: *ya que Naven es presentado como un libro de ciencia* dice K. Wolff en el primer párrafo de su artículo (Wolff 1944: 59), mientras que G. Marcus titula *Una lectura oportuna de Naven: Gregory Bateson como ensayista oracular*. Es decir, resulta claro que mientras uno se propone evaluar el trabajo de G. Bateson en tanto científico, ponderando su estatuto epistemológico desde una específica concepción de la antropología social, el otro tiene como objetivo analizarlo a partir de su producto textual, de la etnografía en tanto ensayo. La estructura que K. Wolff da a su artículo (descripción de los conceptos, aplicación de esos conceptos, crítica), resulta contrastante con cómo plantea su crítica G. Marcus, quien prácticamente ni se ocupa de analizar los conceptos que vierte G. Bateson en *Naven* y apenas propone una esquematización sobre los *círculos concéntricos* alrededor del problema del ritual (Marcus 1985: 69). De manera que, al menos a priori, no parece prematuro suponer que las propias concepciones de uno y otro acerca del estatuto del conocimiento antropológico son disímiles y, en particular, respecto del abordaje que le cabe a un trabajo como el de G. Bateson.

Casi a modo de ejemplo, y partiendo de esta constatación sobre las diferentes concepciones en función de las cuales se lleva adelante la crítica de *Naven*, resulta interesante ver cómo la cuestión de lo literario aparece en una y otra crítica. Para K. Wolff los aspectos literarios del trabajo permiten entender aquellos aspectos en los cuales se aparta de su condición de científico. Es decir, la intromisión de lo literario es la forma en que cobran sentido ciertos rasgos del trabajo que no encajan con su estatuto científico. Sin embargo, en el caso de G. Marcus, como hemos planteado, el abordaje integral de *Naven* se realiza en tanto ensayo, y se analiza la evolución de su influencia en la antropología contemporánea en relación con el movimiento de la etnografía experimental. Más aún, se deja bien claro que el aspecto más valioso del trabajo de G. Bateson reside justamente en su impronta literaria (Marcus 1985: 74).

Es inevitable considerar que el hecho de que ambas críticas hayan sido formuladas en dos épocas diferentes de la disciplina resulta un elemento clave para comprender las tensiones que se pueden suscitar entre ellas. Los principios en los que se basa K. Wolff para evaluar en qué medida *Naven* se condice con lo que se espera de un trabajo científico, tiene que ver con el standard epistemológico de las ciencias sociales, y la antropología en particular, postulado durante la expansión del estructural-funcionalismo británico hasta la década de los '50. Del mismo modo, el trabajo de G. Marcus está plagado de referencias a los cambios que se habían dado en la disciplina unos años antes de su publicación, en alusión al giro interpretativo que se dio en la antropología norteamericana desde principios de los '70.

La relevancia que G. Bateson fue adquiriendo a partir de los '70 en la academia norteamericana desembocaría, ya en los años '80 y dentro del movimiento posmoderno que se consolidó en el contexto de la antropología norteamericana, en una valoración general de *Naven* que resulta diferente a la que podíamos encontrar en los momentos de su publicación. Acaso el hecho de que G. Bateson se hiciera efectivamente conocido recién con la publicación de *Pasos hacia una ecología de la mente* en los años '70 (Marcus, 1985: 66), cuando su pensamiento se encontraba quizás en su punto más distante respecto de la concepción epistemológica standard presente en sus primeros trabajos, sirva para explicar que al volver sobre sus escritos anteriores éstos

fueran abordados por muchos lectores desde una mirada sesgada. Lo interesante aquí no es tanto el hecho de que las perspectivas sobre un trabajo antropológico efectivamente cambien a lo largo del tiempo, sino la intensidad que ese cambio pareciera implicar en términos de los presupuestos epistemológicos que conlleva:

Este es un período de la antropología de agotamiento de los paradigmas y programas teóricos de investigación, y de una viva experimentación con el producto escrito de la práctica disciplinar –el texto etnográfico. El profundo impacto de las perspectivas hermenéuticas en antropología, que siempre ha estado de hecho abierta a ellas, ha movido su vitalidad intelectual del ámbito de la alta teoría a una desmitificación del trabajo de campo como método y a una crítica del status de género de descripción científica. Siendo un notable y autoconsciente trabajo experimental, ahora Naven es comúnmente leído como un empático e inspirador precursor de la tendencia actual a jugar con las convenciones de la escritura etnográfica (1985: 67).

Llegados a este punto, el descubrimiento de posturas tan contrapuestas respecto de *Naven* plantea una situación que, en tanto resulta generada por el propio pensamiento de G. Bateson, sería ingenuo intentar resolver limitándonos exclusivamente a visitar las páginas de *Naven* con el objeto de intentar determinar cuál es aquella apreciación que resulta más adecuada. Esto implicaría desatender la tarea de explorar y registrar el sistema de posiciones epistemológicas que, al interior del campo antropológico, puede subtender a la realización de evaluaciones tan diversas. A fin de no incurrir en dicha ingenuidad, procederemos en principio a intentar poner de relieve la estructura que podría asignarse al debate epistemológico que se da al interior del campo antropológico norteamericano esperando, tal vez, desplegar una lectura propia que permita ofrecer otro tipo de imagen sobre la etnografía de G. Bateson.

II

Hemos distinguido dos enfoques generales en las lecturas específicas sobre *Naven*: mientras K. Wolff se enfoca en analizar distintos aspectos que tienen que ver con la teoría que se despliega y la relación que se establece con los datos, G. Marcus se enfoca estrictamente en el desempeño de G. Bateson como etnógrafo y, más precisamente, en el producto textual de su trabajo. En este capítulo buscaremos distinguir las condiciones en que esta tensión adquiere sentido. Para ello, en primer término repasaremos algunos elementos que tienen que ver con las relaciones entre diferentes corrientes teóricas al interior de la antropología norteamericana durante el siglo XX y, en segundo, los vínculos entre esos procesos y el ámbito, en general, de la filosofía y, en particular, de la filosofía de la ciencia

El hecho de que nuestro abordaje se circunscriba al ámbito norteamericano tiene que ver con que, si bien G. Bateson se formó en Inglaterra, tanto en lo relativo a su graduación como biólogo como en lo referente a su despertar a la antropología dentro del funcionalismo, apenas 3 años después de publicar *Naven* se instaló en Estados Unidos y toda su carrera iba a desempeñarse dentro del ámbito académico norteamericano. En segundo lugar, porque los dos artículos sobre los que nos hemos detenido en el capítulo anterior han sido publicados en Estados Unidos y, como mostraremos más adelante, las particularidades del ámbito de la antropología norteamericana resultan en todo determinantes para dar cuenta de los contrapuntos que se pueden trazar entre ellos.

Caracterizar el campo de corrientes antropológicas en el ámbito norteamericano es, sin embargo, una tarea difícil y que excede largamente el objetivo que perseguimos aquí. De todas formas, es imprescindible ubicarse en la especificidad del caso para comprender el contexto en el cual un trabajo como *Naven* puede suscitar lecturas divergentes en los términos en que lo hemos visto. En términos más precisos, vamos a referirnos al proceso de crítica que se dio dentro del ámbito norteamericano a fines de los años '60 y principios de los '70, a partir del cual podremos dar cuenta de las características del contrapunto que hemos planteado entre los trabajos de K. Wolff y G. Marcus.

La antropología norteamericana comienza a consolidarse, según M. Harris, con el arribo de F. Boas a fines del siglo XIX y el desarrollo de la escuela del particularismo histórico. La corriente boasiana iba a ser la dominante en el pensamiento antropológico norteamericano de forma excluyente, desde comienzos del siglo casi hasta la década de los '50 (Harris 1968: 218). Dentro de ella iban a surgir diferentes tendencias a medida que los discípulos de F. Boas fueran generando sus propios programas de trabajo: el relativismo lingüístico de B.L. Whorf, la escuela de cultura y personalidad de R. Benedict y M. Mead o los matices que A. Kroeber o R. Lowie introdujeron en el particularismo histórico. Más allá de las características de cada una de estas tendencias, lo cierto es que el desarrollo general iba a moverse dentro de la perspectiva de F. Boas, en torno de un empirismo reacio a incurrir en casi cualquier tipo de generalización, como reacción un tanto extrema a los desvaríos especulativos del evolucionismo, que nunca dejaron de denunciar (Harris 1968: 221). Lo que nos interesa resaltar aquí es cómo la antropología norteamericana desde sus orígenes mostraba una tendencia muy fuerte a enfocar el trabajo disciplinar en términos de una etnografía de corte empirista y con un cierto desapego respecto de la producción teórica.

Recién a partir de la década de los años '40 surgió una tendencia alternativa al dominio del historicismo boasiano, a partir de los trabajos de J. Steward y L. White dentro del llamado materialismo cultural. Estos autores se opondrían en una serie significativa de aspectos a la escuela hegemónica, partiendo de una reivindicación -a veces extrema también- de ciertos rasgos del evolucionismo y de los modelos materialistas (Harris 1968: 550). Además de esta escuela también surgiría una corriente más marginal, como la antropología comparativa de G. P. Murdoch. Lo cierto es que, más allá de que no fuera el eje principal de las confrontaciones, la cuestión del énfasis etnográfico recién encontró alternativas sólidas hacia mediados del siglo XX, en estas corrientes que comenzaban a plantear la necesidad de superar la instancia etnográfica y producir marcos teóricos que permitieran una generalización de grado diferente a la esmerada elaboración de los datos (Reynoso 1998: 12).

A fines de la década de los '50 iba a surgir una corriente que, al parecer, iba a superar esta tensión que signaba el campo de la antropología en Estados Unidos: el análisis componencial, también llamado nueva etnografía,

antropología cognitiva o etnosemántica. Hasta fines de la década de los '60 este planteo teórico iba a gozar de mucho éxito, proponiendo un abordaje de la cultura *en sus propios términos* y estableciendo para ello la célebre distinción entre perspectivas *emic* y *etic*. Partiendo de esas nociones se proponía abordar la cultura a partir de los árboles de significados que se podían construir en base al lenguaje y a la observación etnográfica, de manera de poder descomponer analíticamente el orden cognitivo de la cultura en campos semánticos jerarquizados (Reynoso 1998: 22). Si bien su solidez metodológica y productividad analítica resultaron refutadas casi por completo en menos de una década (Reynoso 1998: 31), esta escuela logró instalar con éxito la idea de un abordaje de la cultura en los términos de los propios nativos, llevando a la realidad lo que hasta entonces había sido una máxima más o menos implícita en el particularismo histórico y explícita en el relativismo lingüístico. Con referentes como K. Pike y W. Goodenough, el análisis componencial pareció amalgamar aquella perspectiva con un planteo genuinamente formalista y con serias pretensiones de elaborar un marco teórico sólido. También situaba el enfoque del lenguaje en el centro de la escena, con renovados bríos en relación con el relativismo de B.L. Whorf y a la altura de la explosión que el giro lingüístico estaba teniendo en las ciencias sociales en general. Estos dos desplazamientos resultan fundamentales: el análisis componencial significó para su época en el ámbito norteamericano el más importante intento de formalización de la teoría antropológica, en el contexto de una tradición más bien dada al empirismo etnográfico, a la vez que instaló desde esa perspectiva al lenguaje como prisma para el abordaje de la cultura. Las propias falencias de la antropología cognitiva darían por tierra con su hegemonía, pero su momento de expansión dejaría instaladas una serie de cuestiones fundamentales en el *espíritu de la época*.

A fines de los '60, D. Schneider y C. Geertz realizaron una crítica de la antropología cognitiva que produciría un quiebre significativo en el ámbito disciplinar. Este proceso desembocaría en la publicación de *La interpretación de las culturas* en 1973. En este trabajo C. Geertz proponía el abordaje de la cultura a partir, ya no de los significados desde un punto de vista formal, sino de los símbolos desde un punto de vista hermenéutico. Pero al mismo tiempo, suponía también la instalación de un enfoque que volvía a cargar las tintas de

la antropología sobre la etnografía dejando de lado la pretensión de la construcción teórica formal. C. Geertz incorporaría en su planteo, además, una relectura de la concepción weberiana de lo social como *entramado de símbolos* y, junto con eso, una concepción más cercana a una postura interpretativista de las ciencias sociales (Geertz, 1998: 20). Se sostenía, como no había ocurrido hasta ese momento en la antropología norteamericana, que la disciplina debía correrse del standard epistemológico de las ciencias naturales, sin que quedara explicitada la alternativa científica propuesta, más allá de referencias aisladas a una perspectiva hermenéutica. En términos precisos lo central del desplazamiento geertziano tiene que ver con afirmar la plena identidad entre antropología y etnografía (reforzando el rasgo empirista de la tradición boasiana), y definir esta como la *interpretación de un discurso social* y su fijación en un registro que permita trascender el momento de su enunciación -el texto etnográfico- (Geertz 1998: 32).

El movimiento crítico que se abre con C. Geertz y que él mismo calificaría como una refiguración del pensamiento social (Geertz, 1980), sin embargo, tiene un momento importante a partir del surgimiento de la corriente posmoderna en antropología unos años después. Un grupo de autores, entre los cuales había varios de los discípulos del propio C. Geertz, retomaría muchos aspectos centrales de su planteo y llevaría la crítica más allá en otros, ya con el posmodernismo como telón de fondo en tanto movimiento intelectual más amplio. Como sostiene C. Reynoso, los pilares del posmodernismo tenían que ver con la definición de la época como una era post-industrial, caracterizada por el fin de la historia y el abandono de los relatos meta-legitimantes, apoyado en una lectura difusa del llamado post-estructuralismo (Reynoso, 1992). En términos precisos, el vasto grupo de autores posmodernos en antropología se centró en profundizar el enfoque literario sobre la etnografía en tanto género, a partir de J. Clifford, G. Marcus y D. Cushman, así como en criticar algunas de las condiciones de su práctica a partir de la llamada etnografía experimental de P. Rabinow y D. Tedlock, y la crítica de la autoridad etnográfica, en los trabajos de S. Tyler (Reynoso, 1992). Ahora bien, el quiebre que significa el movimiento crítico que comienza con C. Geertz y se afianza con el posmodernismo resulta clave para comprender las principales tensiones al interior del campo de la antropología norteamericana

en términos epistemológicos. Todo este proceso, cuyos aspectos centrales veremos a continuación, supuso una revisión general y de trazo grueso del recorrido de la antropología hasta la década de los '80 (incluyendo también la crítica de las tradiciones francesa y británica). Según los impulsores de este giro interpretativo, existía una etapa clásica caracterizada por una perspectiva positivista, una etnografía ingenuamente realista y un fuerte compromiso con el colonialismo. Más allá de que algunas de estas líneas de crítica fueran acertadas y necesarias en principio, lo que nos interesa señalar aquí es cómo se instaló un debate cuyas coordenadas tendían a oponer a esa época clásica acreedora de diversas críticas, una etapa de superación encarnada por el propio giro interpretativo. Este movimiento de restitución venía a posicionar a la antropología en el ámbito de las humanidades (como alternativa un tanto genérica al estatuto científico de las ciencias naturales), proponiendo un enfoque etnográfico de multiplicidad de voces y liberada de su rol en el régimen colonial.

Visto desde este punto, no resulta arriesgado suponer que la crítica a la antropología cognitiva, a partir de su énfasis en una etnografía centrada en lo *emic* y en un abordaje de la cultura a partir de los significados, fue condición de posibilidad de un planteo como el que vemos en el giro interpretativo unos años después, ya decretando que la antropología sea etnografía y que dicho abordaje semántico devenga interpretación. Más allá de los factores que determinaron este proceso, lo importante aquí es que supuso la consolidación de una serie de concepciones un tanto dispersas acerca de la antropología social y sus fundamentos epistemológicos, configurando una transformación determinante a partir de los años '70.

Uno de los principales elementos de esa transformación fue la consideración de la disciplina ya no necesariamente como disciplina científica, definiendo esto en base al estándar de las ciencias naturales. En su lugar, la propuesta de C. Geertz habla de una *ciencia interpretativa* (1998: 20), definición que rápidamente iba a completarse en función de un énfasis marcadamente literario en torno de la elaboración y crítica de textos etnográficos (Geertz, 1980).

Uno de los elementos fundamentales que está a la base de este replanteo epistemológico de la disciplina es el abandono de la explicación, en favor de la interpretación. Es en este aspecto donde se encuentra el eje que articula dicho

replanteo a partir de los años '70, ya que implica un cambio en la definición del proceso básico por el que se produce conocimiento acerca de la cultura. En términos generales, la aspiración a dar al discurso antropológico un estándar de objetividad se vería a partir de entonces reemplazada por la de desplegar una comprensión hermenéutica de lo cultural.

Estos desplazamientos tendrían diversas consecuencias, pero la principal tiene que ver con que el rol de la etnografía en sí cambiara también, dejando de ser un reporte de trabajo de campo a partir del cual elaborar hipótesis y teorías, para pasar a ser el objeto de una interpretación en tanto texto. De ahí que tomaran preponderancia una serie de discusiones estrictamente en el nivel metodológico y con la etnografía como eje casi excluyente de la discusión epistemológica. Este proceso tendría dos aspectos fundamentales y complementarios. El primero de ellos es la revisión del llamado *realismo etnográfico* en favor de un énfasis más bien textualista de la etnografía. La crítica en este caso se emplaza en el problema de la objetividad en la observación y, en el límite, en torno al tipo de representación que la antropología puede elaborar a partir de la situación etnográfica. En el trabajo de C. Geertz específicamente, se evidencia este desplazamiento que busca romper con la forma clásica de construir la representación etnográfica. La descripción densa venía justamente a reponer una concepción de la antropología centrada casi exclusivamente en ese nivel de la descripción, posponiendo la discusión teórica sobre aquello registrado en el trabajo de campo. Un marco interpretativo no requería observaciones que pretendieran algún grado de objetividad para elaborar teoría antropológica, sino que debía ubicarse en el registro etnográfico como instancia suficiente del conocimiento de la cultura. Como decíamos antes, se profundizaba de esta forma aquel rasgo empirista que la antropología norteamericana traía desde la época de F. Boas, sólo que ahora desde una perspectiva interpretativa.

El segundo aspecto central de este giro no iba a estar en manos de C. Geertz, sino de los autores enrolados la antropología posmoderna. A pesar de haber roto con varios de los principios de la concepción *positivista* de la antropología social de la etapa previa, el autor de *La interpretación de las culturas* no hacía más que replicar en sus textos un relato monolítico, en primera persona y con un fuerte sentido de afirmación de *su* mirada sobre los hechos donde la voz de

los nativos no necesariamente estaba contemplada. Es decir, el discurso geertziano era sin dudas un discurso más *blando* que el de sus predecesores, pero no por eso era menos *autocrático*. Además de profundizar ciertos aspectos de la propuesta interpretativa, en términos generales el movimiento de la antropología posmoderna se centraría en la necesidad de producir un discurso que hiciera lugar a la voz de los propios actores sobre aquello que se intentara etnografiar recusando el rasgo dominante y colonial del estilo clásico. Desde los años '80 la problemática de la tensión constitutiva de la relación etnográfica entre el discurso del antropólogo y el del sujeto de investigación, ocupa una parte importante de la atención brindada a cuestiones epistemológicas, a la vez que se suele ubicar dicha tensión fundamentalmente a nivel de discursos. Se trata de producir un discurso que no ejerza ninguna relación de subordinación sobre el discurso nativo, aspirando a elaborar una perspectiva que reconcilie –o disuelva- la distinción *etic/emic*.

Podemos plantear, entonces, como hipótesis general que existe una correlación entre los desplazamientos que hemos repasado en términos de corrientes teóricas norteamericanas a partir de los años '70 y una significativa transformación en la matriz epistemológica de la disciplina. Aún con marcos teóricos que representaban posiciones distantes y muy heterogéneas, hasta ese momento el estatuto epistemológico de la antropología no era un objeto central de discusión. Incluso las tensiones entre la escuela boasiana y las que la irían surgiendo desde los años '40 no llegaron al nivel de plantear una transformación al nivel de la que se daría en los años '70. A partir de ese momento la discusión dentro de la antropología norteamericana pasó a ubicarse no tanto a nivel de marcos teóricos, sino entre tradiciones epistemológicas, ya que el interpretativismo geertziano, primero, y el movimiento posmoderno después cambiaron sustancialmente el foco de la discusión, erigiendo como contendiente la época clásica y las corrientes que se identificaran con ella. Por su parte, en relación con el objeto de estudio de la disciplina, una transformación de estas características supuso la redefinición - no siempre explícita- de la cultura casi excluyentemente en términos simbólicos y de la necesidad de su abordaje en términos hermenéuticos.

Ahora bien, para dimensionar correctamente este proceso de replanteo crítico, pero fundamentalmente el matiz que tomaría en términos de un cambio de

época, es necesario mencionar algunos factores históricos y contextuales. Por un lado, los drásticos cambios que se estaban dando para esos años en la inserción socio-económica de la antropología social en términos generales. Por otro lado, el proceso de convulsión social que se estaba dando en esa misma época dentro del ámbito académico norteamericano.

La segunda posguerra había abierto paso a los movimientos de descolonización en muchos lugares del llamado tercer mundo, fundamentalmente en África, pero también en muchas zonas de Asia y el Pacífico donde generaciones enteras de antropólogos habían hecho sus etnografías. El hecho de que muchas de esas regiones ya no estuvieran para los años '70 bajo dominio colonial de las potencias, sino bajo regímenes autónomos y muchas veces no necesariamente democráticos ni dispuestos a recibir contingentes de investigadores extranjeros, coincide con la proliferación de trabajos que comenzaban a volverse sobre la realidad de la propia sociedad norteamericana. Esto, sumado a que comenzaban a conocerse trabajos hechos por antropólogos *nativos*, oriundos de países del tercer mundo y muchas veces formados en los países centros de producción teórica (i.e. E. Said, G. Spivak), terminó por instalar el hecho de que ya no corría más aquella caracterización fundamental de la antropología como *la ciencia que se hacía en países occidentales sobre las culturas de los países del tercer mundo*. Surgían antropologías *en* esos países (o al menos antropólogos *de* esos países remotos), e ir a hacer trabajo de campo al otro lado del mundo ya no necesariamente era una experiencia rodeada de exotismo, sino que podía ser más bien un riesgo. Finalmente, en muchos territorios donde se habían hecho célebres etnografías en las décadas anteriores, se habían comenzado a hacer visibles –muchas veces por su crudeza– las relaciones que las comunidades-objeto de la antropología clásica tenían en el contexto de los procesos de lucha frente a gobiernos autoritarios, coloniales o guerras civiles. En términos generales, la antropología comenzaba a plantearse como pocas otras disciplinas una autocrítica sobre el rol que había tenido hasta ese momento en el esquema de dominación colonial que ya había empezado a desmoronarse³.

³ Ese mismo contexto de desarticulación del período colonial, en los otros dos grandes centros de producción de teórica antropológica tuvo impactos distintos. Por un lado, en Francia se estaba dando el surgimiento de la llamada *antropología dinámica*, que estaba mostrando las repercusiones de los violentos procesos de emancipación de muchos países del tercer mundo y la agitación política y cultural que sucedía en los propios países europeos,

Al mismo tiempo, en el ámbito de la academia norteamericana, a lo largo de la década de los años '70 se estaban produciendo una serie de cambios significativos. Como describe F. Cusset (2005) los años '60 habían estado caracterizados por una gran agitación en las universidades norteamericanas, las cuales se volvieron uno de los espacios de mayor movilización en contra del orden moral instituido a partir de la segunda posguerra (Cusset 2005: 45). El rol de G. Bateson en este proceso no resulta menor, ya que es considerado uno de los gurúes de la contracultura norteamericana de la época (Marcus 1985: 77). A la par de la reivindicación de derechos de las minorías y el movimiento *hippie*, se constituyó a lo largo de la década uno de los espacios de mayor conflictividad en la cultura estadounidense. Sin embargo, la represión violenta que todos esos movimientos sufrieron sobre fines de la década (incluyendo el asesinato de Malcolm X y M. Luther King), determinó que a partir de inicios de los '70 las universidades dejaran de ser espacios contestatarios, y el impulso crítico tomara formas diferentes a través de un liberalismo de izquierda que adoptó y reconfiguró otras tradiciones de pensamiento. Uno de los aspectos que definirían este proceso, es justamente el planteo de un giro, de un momento de quiebre que se caracterizaría a grandes rasgos por la mayor influencia ejercida por corrientes literarias y de corte humanista.

Ahora bien, hasta aquí hemos caracterizado lo que se planteó como una transformación en el estatuto epistemológico de la disciplina y algunos aspectos contextuales que resultan significativos, al menos en el ámbito norteamericano. De alguna manera, para poder dar cuenta de las implicancias más precisas de este proceso de transformación que estamos abordando, es necesario repasar algunos elementos que tienen que ver con el plano estrictamente filosófico, siendo que dicho proceso se referenció desde un primer momento en definiciones filosóficas en general, y epistemológicas en

también bajo la forma de una crítica de la gran teoría que dominaba el campo antropológico en aquel momento: el estructuralismo. En distintos sentidos, la generación posterior a C. Levi-Strauss llevó adelante un movimiento crítico y de superación, sobre todo a partir de la crítica del carácter sincrónico y estático de su enfoque. El mayo francés fue un cimbronazo para toda la intelectualidad francesa y tuvo fuertes consecuencias para el pensamiento como se estaba desarrollando hasta ese momento. Por otro lado, en Inglaterra también la caída del régimen colonial tuvo repercusiones dentro del ámbito de la antropología, y el casi imperio del estructural-funcionalismo comenzó a resquebrajarse en tendencias críticas que priorizaban el análisis simbólico o comenzaban a incorporar la perspectiva histórica. V. Turner, M. Douglas o los últimos trabajos de E.E Evans-Pritchard son ejemplo de esto. Sin embargo, tampoco se produjo un proceso de redefinición disciplinar de las dimensiones del que se dio en Estados Unidos.

particular. Es decir, es necesario reponer algunos elementos que nos permitan relacionar aquello que hemos estado caracterizando con ciertas discusiones propias del ámbito de la filosofía.

Según A. Velasco Gómez (2014: 202) el campo de la filosofía durante el siglo XX se encuentra signado por el giro lingüístico. Al respecto, Scavino (2007) sostiene que el despliegue de los debates más importantes a lo largo del siglo pasado tienden a organizarse en base a dos de las lecturas que se dependen del programa logicista de G. Frege (2007: 22). La respuesta que este filósofo había dado a la pregunta kantiana por el fundamento del conocimiento, motivaría tanto la crítica de E. Husserl dando origen a la fenomenología, como la crítica de B. Russell que posibilitó el desarrollo de la filosofía analítica. En el seno de estas dos corrientes, cada una con su particularidad, es que iba a producirse el llamado giro lingüístico, caracterizado por la puesta del lenguaje en el centro del ejercicio filosófico, movimiento que encontraría en el estructuralismo su tematización dentro del ámbito francés. A los efectos de lo que nos interesa precisar aquí, ya sea por la vía de la hermenéutica de M. Heidegger o por la vía de la filosofía derivada de L. Wittgenstein, el lenguaje iba a ser considerado la clave del abordaje filosófico, al oficiar de mediador determinante entre aquellos objetos clásicos de la filosofía desde la antigüedad: el ser y el pensamiento (2007: 12). La hipótesis de D. Scavino permite una lectura del despliegue de estas dos formas de entender la filosofía que resultarían las dominantes a lo largo del siglo, sin dejar de marcar que existen ciertos autores (entre los que resalta a A. Badiou y a G. Deleuze), cuyo trabajo se desarrolla desde una crítica al giro o, al menos, de una cierta distancia de él. De alguna manera, para fines del siglo XX el campo filosófico tiende a organizarse por la distinción entre quienes trabajan desde alguna de las variantes del giro lingüístico (más o menos cercana bien a la hermenéutica, bien a la filosofía analítica), y quienes sostienen una concepción equidistante de esas dos modalidades, en lo que respecta a la relación entre el ser y el pensamiento, como instancia determinante a la hora de elaborar un sistema filosófico.

Ahora bien, en este trabajo nos interesa retomar esta hipótesis no para llevar adelante una discusión sobre la estructura del campo filosófico sino para, a partir de ella, analizar las caracterizaciones de lo científico que tienden a

suscitarse dentro de cada conjunto. Respecto de esta caracterización es importante establecer que el enfoque del que partimos no tiene el carácter de una clasificación rígida, sino más bien de la identificación de ciertos rasgos comunes entre perspectivas filosóficas que, respecto de otros rasgos, resultan relativamente heterogéneas. En este sentido, lo que encontramos en el campo de las perspectivas epistemológicas más significativas puede agruparse en torno a dos grandes grupos o tradiciones: por un lado, en el ámbito anglosajón el conjunto de posturas que se denominan filosofía analítica⁴, y por otro lado, el conjunto de escuelas que se suelen denominar filosofía alemana -aunque en el ámbito norteamericano se la denomine filosofía continental, planteando una unidad con diferentes escuelas de la filosofía francesa, cuestión sobre la que volveremos más adelante- (i.e. Marcus 1985). Esto, que puede resultar obvio, resulta determinante para llevar adelante un intento de generalización que permita esclarecer cómo se distribuyen las perspectivas epistemológicas en general, no en términos abstractos o aquellos que expresamente se declaren como nociones centrales, sino respecto de una serie de elementos precisos.

En términos generales, dentro de la tradición anglosajona se incluyen las escuelas que suelen denominarse *standard view* o positivismo en términos amplios, ya que se la vincula con la concepción de A. Comte de una ciencia separada de la filosofía y con un estatuto de verdad superior en relación con ella. A los efectos de lo que estamos considerando, sin embargo, nos referiremos a la específica deriva que el positivismo decimonónico tomaría a principios del siglo XX al sintetizarse con la lógica proposicional de G. Frege, dando origen al positivismo lógico. Dentro de esta tradición, aunque a distancia del positivismo lógico también se encuentran K. Popper y su racionalismo crítico y la concepción historicista que inaugura T. Kuhn, ambos corriéndose de la concepción logicista pero manteniendo los fundamentos de una concepción de lo científico concebido en términos de lenguaje.

En términos generales, esta tradición se estructura en base a una definición de lo científico fundamentalmente a partir de su dimensión cognitiva. Es decir, la

⁴ Muchas veces en antropología este conjunto de escuelas suelen resumirse bajo la etiqueta de *positivista*. Aunque cabe preguntarse por el alcance preciso de la influencia positivista en la filosofía analítica y, sobretudo, la pertinencia de subsumir estas diferentes escuelas bajo ese rótulo, vamos a utilizar la categoría en función de este sentido ampliado (casi en términos *emic*).

ciencia se define antes que nada por su condición de productora de conocimiento, el cual se materializa en una teoría, ya sea en su variante axiomática o estructuralista. Esto reconduce la problemática básica de lo científico a la fundamentación de la certeza de ese conocimiento que produce: cómo se logra garantizar las condiciones de certeza en ese producto.

Desde este punto de vista, el movimiento fundamental que permite llevar adelante ese proceso de conocimiento es la representación. Es decir, se puede conocer algo en tanto se logre re-presentarlo en la conciencia, volver a dar en la conciencia aquello que se da a la experiencia. En este sentido, se debe establecer entre estos dos órdenes, el de la conciencia y el de la experiencia, un mecanismo de reconocimiento, de asimilación de uno en el otro. Entre el plano consciente donde se estructura una teoría y el plano de la percepción donde algo se da a la experiencia, se debe dar una adecuación tal como plantea K. Wolff en su crítica de *Naven*.

En términos de una matriz que se define por su vínculo con el lenguaje, la convergencia entre estos dos órdenes se establece en base a la función esencialmente referencial del lenguaje y el elemento que expresa esa adecuación es la proposición. Como decíamos más arriba, el problema de lo científico bajo estas condiciones pasa por asegurar la verdad de la representación, cuestión que se ubica precisamente al nivel de la proposición. Si aquello que la ciencia hace para producir conocimiento es representar, el mayor peligro que enfrenta es *representar mal*, dar una imagen errónea de aquello que tiene que conocer. Entonces, ¿cómo es que se puede distinguir aquellas proposiciones verdaderas de aquellas que no lo son? Los métodos de justificación, en efecto, adquieren la función de garantizar la validez de la operación lógica en función de la cual se producen los enunciados.

Este rasgo de fundamentación de las proposiciones a través de un cierto estándar de métodos que permiten sostener su carácter tanto de validez lógica como de verdad en términos de adecuación con la experiencia, constituye el núcleo de unidad de la ciencia. Las ciencias, tanto sociales como naturales, se rigen por este criterio y es lo que distingue sus proposiciones de otras, que devienen meras opiniones en tanto carecen de garantía de verdad. En rigor, el fundamento de lo científico está en esta condición de distinguir entre proposiciones, aquellas válidas/verdaderas y aquellas que simplemente se

enmarcan en la arbitrariedad del sentido común. Partiendo de esa unidad, las ciencias pueden clasificarse entre ciencias formales y ciencias fácticas, en función del tipo de verdad que producen.

La relación fundante del conocimiento bajo estas condiciones se completa con el sujeto, al cual la tradición anglosajona le asigna en mayor o menor medida el rol de una cierta interferencia u obstáculo, aunque inevitable. Esto es así en tanto la condición fundamental del conocimiento científico es su carácter objetivo, no sólo en el sentido de su validez y universalidad, sino también en su sentido de inter-subjetividad. El conocimiento científico no puede nunca ser individual y ceñirse a los límites de lo subjetivo, sino que tiene que ser necesariamente colectivo y desembarazado de las arbitrariedades de la conciencia individual del científico. El conjunto de métodos y mecanismos de validación deben procurar, justamente, volverse un factor de provecho para la producción de conocimiento, una vez asumido que lo subjetivo resulta al mismo tiempo obstáculo y condición de posibilidad de dicho conocimiento. La tensión deriva, entonces, en que esa subjetividad se rija por los métodos de forma tal que el proceso sea de genuina experimentación y no de mera especulación.

Ahora bien, si dirigimos la atención a la otra gran tradición filosófica del siglo XX, que tiende a identificarse con la filosofía alemana, hablamos de una serie de escuelas que incluyen la fenomenología de E. Husserl, la hermenéutica de M. Heidegger y sus variantes, tanto la de P. Ricoeur como la de H.G. Gadamer. Su concepción de la ciencia no se relaciona tanto con una afirmación positiva del saber científico como teoría, sino más bien con una perspectiva fundamentalmente crítica y con pretensión de superación de un mero conocimiento cognitivo. En efecto, es fundamental ubicar la importancia de las ciencias sociales en la tensión que se suscita a lo largo del siglo XX entre esta tradición y la anglosajona, en tanto es el terreno donde se vuelve más significativa. Mientras las tradiciones vinculadas con la hermenéutica desarrollan un abordaje general y un tanto lejano con el ejercicio real de las ciencias formales y naturales –donde predominan visiones más cercanas a la filosofía analítica-, en las ciencias sociales han logrado instalar, como hemos visto en el caso de la antropología norteamericana, la necesidad de considerar su estatus epistemológico desde sus propios postulados. Este estado de cosas determina que exista una gran cantidad de trabajos abocados a señalar la

constitución propiamente hermenéutica de las ciencias sociales y es clave para comprender la estructura de concepciones sobre lo científico que estamos repasando. Sin embargo, a los efectos de lo que queremos establecer aquí, nos limitaremos a mostrar algunos puntos en función de los cuales esta contraposición se sustenta.

Ese carácter crítico respecto de las ciencias naturales y formales a un lado, y su afinidad con las ciencias sociales al otro lado, se despliegan en coordenadas muy diferentes a las de la tradición anglosajona, ya que la relación que se supone entre el sujeto y el mundo no es de una representación tendiente a la objetividad. Esto que, en algún punto diferente según autores y escuelas implica un abordaje esencialmente diferencial de lo social/cultural y lo inanimado/natural, determina el intento de una comprensión de la existencia en términos de su sentido en un contexto definido por lo simbólico (Leyva, 2012: 157). Desde este punto de partida, mientras sobre las ciencias naturales se despliega una mirada tendiente a otorgar un fundamento filosófico mediante la comprensión de su sentido social e histórico, en el ámbito de las ciencias sociales la concepción hermenéutica busca instalar su abordaje de forma radical bajo la consideración de que cuenta con la matriz epistemológica que mayor afinidad expresa respecto de su objeto –la cultura-. La formulación fundamental que esto recibe es la de la crítica de la auto-comprensión objetivista de las ciencias sociales, bajo la influencia de concepciones positivistas o analíticas (Leyva, 2012: 161).

De esta forma, la relación que se propone entre sujeto y objeto no tiene que ver con la elaboración de una proposición u opinión fundada metodológicamente, sino con el despliegue de una interpretación o comprensión del sentido que esa relación comporta en función de la cultura y la historia, como ámbitos definidos simbólicamente y en los cuales se halla inserto. Es decir, la perspectiva crítica se sustenta sobre una apuesta por el conocimiento que se origina en una concepción de la experiencia no como observación sino como vivencia, como la captación que la subjetividad puede efectuar del significado que ese objeto adquiere en un mundo que se aborda en tanto texto o entramado simbólico, etc.

La concepción de lo científico que se desprende de esta tradición, entonces, se centra también en el lenguaje, aunque desde una definición contrapuesta. La

justificación de los enunciados de la ciencia ya no ocupan el centro de la escena, como en el conjunto de concepciones relacionadas con la filosofía analítica, sino que el lenguaje aparece constituyendo el mundo de la experiencia sobre la cual se puede generar algo tal como el conocimiento (Leyva 2012: 170). Conocer depende entonces de desplegar una comprensión simbólica del objeto, antes que elaborar una representación objetiva de él.

Más allá del alcance provisional de las caracterizaciones que hemos propuesto acerca de las dos grandes concepciones que parecieran desplegarse sobre lo científico a lo largo del siglo XX, lo que resulta importante señalar aquí es que en antropología el enfrentamiento entre ellas es cuanto menos explícito y se manifiesta, quizás, una claridad que en otras disciplinas no se ha dado. El caso de la academia norteamericana es, además, especial para registrar este estado de cosas: la convivencia entre una mayoría de departamentos de filosofía y ciencias sociales identificados con la influencia del positivismo lógico (después del masivo exilio norteamericano de muchos de sus referentes en el período de entreguerras), con algunos pocos departamentos en los que se impartía “filosofía continental” (fundamentalmente, fenomenología y hermenéutica), es el contexto en función del cual podemos decir que el giro interpretativo significó, dentro del ámbito de la antropología norteamericana, un cambio de época.⁵ A grandes rasgos hemos identificado los ecos de esta tensión en el campo antropológico en las lecturas de *Naven* repasadas en el primer capítulo, tanto la crítica de K. Wolff apoyada sobre el problema de la adecuación, como el abordaje de G. Marcus esencialmente a partir de una concepción de la práctica antropológica en tanto escritura. El despliegue de la antropología social, al menos dentro del ámbito norteamericano, se ha visto condicionado por esta tensión general entre dos concepciones epistemológicas heterogéneas. Dentro de las coordenadas que el debate epistemológico toma durante el siglo XX, el giro interpretativo que se inaugura con C. Geertz y, en ciertos aspectos, se profundiza con la corriente posmoderna, puede ser considerado como el desplazamiento desde un esquema relativamente identificado con la tradición anglosajona a uno que adscribe a la tradición alemana. Este enfoque resulta particularmente esclarecedor a la hora de pensar la relación entre las dos

⁵ Es la situación sobre que G. Deleuze ironiza con la metáfora acerca de un rinoceronte y el pájaro que vive de sus parásitos (Deleuze y Guattari, 1993: 145).

lecturas que hemos encontrado acerca de *Naven*. Tenemos ahora más elementos para precisar por qué mientras K. Wolff en los años '40 se centra en su caracterización teórica o conceptual exigiendo esencialmente la explicitación de las condiciones de adecuación de las hipótesis propuestas por G. Bateson, G. Marcus ya en los años '80 lo aborda casi exclusivamente en términos de su condición de producto literario de la práctica etnográfica y lo pondera en base a su incipiente sensibilidad hermenéutica.

Esta aparente dicotomía que podemos rastrear en términos de matrices epistemológicas resulta fundamental para comprender no sólo las divergencias entre abordajes de *Naven* que hemos encontrado, sino también para dimensionar la particularidad de la figura de G. Bateson en ciertos círculos de la academia norteamericana. G. Marcus hace especial hincapié – de forma un tanto simplista- en cómo el pensamiento de G. Bateson encarna una especie de contradicción entre un pensamiento rígido determinado por su formación bajo los estándares del positivismo lógico y cierta tendencia hermenéutica proveniente de la llamada filosofía continental. En efecto, esto sería la clave para comprender la atracción que genera en muchos intelectuales norteamericanos y la creciente popularidad que ha tenido su trabajo (Marcus, 1985: 77).

De manera que la cuestión de la resonancia que adquirió al interior de la antropología norteamericana la contraposición entre dos grandes matrices filosóficas, no sólo nos permite comprender las condiciones en las cuales toma significación el contrapunto entre los abordajes de K. Wolff y G. Marcus acerca de *Naven*, sino que además permite dimensionar lo notable del pensamiento de G. Bateson en ese contexto, en tanto *Naven* suscita críticas y valoraciones que trascienden esa tensión a la vez que nos permite ponerla de relieve. Así las cosas, lo que sigue de este trabajo intentará elaborar otra imagen de *Naven* a distancia de esta aparente dicotomía en cuanto a perspectivas dentro del campo de la epistemología y sus ecos en el ámbito de la antropología norteamericana. Es decir, intentaremos proponer un abordaje del pensamiento antropológico de G. Bateson que no resulte determinado por esta estructura relativamente polarizada que se ha erigido en la antropología norteamericana a partir de los años '70 y que se evidencia en el recorrido que hemos hecho.

III

En los capítulos precedentes hemos, a un lado, identificado dos perspectivas diferentes desde las cuales tiende a organizarse la lectura de *Naven* y, al otro lado, reconstruido un esquema de ciertas condiciones que, dentro del campo de la antropología norteamericana, permite comprender el giro epistemológico que se produce a partir de la antropología simbólica de C. Geertz y la antropología posmoderna más tarde. Más allá de la profundidad de ese giro, lo cierto es que a modo de hipótesis podemos establecer que el énfasis etnográfico en relego de la elaboración teórica constituye uno de los elementos que caracterizan esa transformación. En rigor, aquello que había sido una característica central de la antropología norteamericana durante la hegemonía de la escuela boasiana, adquiere otra relevancia en términos de un planteo interpretativo que propone una transformación profunda en los presupuestos epistemológicos de la disciplina, desde una concepción científica estándar – como la que se sostenía aún durante la expansión de la antropología cognitiva – a una concepción hermenéutica. Esta caracterización nos permite establecer una cierta correlación entre estos dos momentos y las dos lecturas de *Naven* que hemos distinguido en el primer capítulo.

Hay, sin embargo, un elemento que hemos dejado de lado deliberadamente en la caracterización que se plantea en el capítulo anterior. Así como las referencias filosóficas que se encuentran en la crítica geertziana tienen que ver con posturas fenomenológicas y hermenéuticas, en el despliegue de la antropología posmoderna existe una referencia explícita a una cantidad de autores franceses, que se mencionan como un aporte fundamental para los desplazamientos que esa escuela encarna, fundamentalmente M. Foucault, J. Derrida y J.F. Lyotard (Reynoso 1992: 16). Esto que en el ámbito norteamericano recibió el nombre de *french theory* sería una de las fuentes más importantes que estos autores retomarían para posicionarse contra la etapa clásica, considerada como dominada por el positivismo. En el presente capítulo, entonces, vamos a proponer algunos elementos en función de los cuales cabe analizar los términos en que se establece este vínculo entre la antropología posmoderna y la llamada *french theory*, a la vez que entre ésta y los autores franceses en que se referencia. En un segundo momento,

profundizaremos en una caracterización más precisa de lo que podría llamarse una tradición propiamente francesa en los estudios filosóficos sobre ciencia. Dentro de esto, esbozaremos el concepto de ciencia que se despliega dentro de la obra de G. Deleuze, en función del cual vamos a desplegar nuestras propias hipótesis de lectura sobre *Naven* más adelante.

En el capítulo anterior, mencionábamos que dentro del campo académico norteamericano, en muchas universidades existía para los años '70 una especie de convivencia desigual entre grandes departamentos en los que predominaban perspectivas anglosajonas, derivadas sobretudo de la influencia del positivismo lógico, y pequeños departamentos donde se impartía la llamada *filosofía continental*, centradas fundamentalmente en perspectivas fenomenológicas. Durante la 2da Guerra Mundial, el exilio de muchos pensadores franceses había significado la tibia aparición de corrientes como el existencialismo y la Escuela de los Annales en el espectro del pensamiento norteamericano. Sin embargo, estos movimientos no llegarían a producir el impacto que tendrían dos décadas después los autores que recibirían el rótulo de *post-estructuralistas*: M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, J.F. Lyotard, entre otros. Si bien la circulación más significativa de los textos fundamentales de estos filósofos franceses había comenzado en los mismos años '60 con los movimientos contraculturales dentro de la academia norteamericana, recién en los '70 iba a extenderse su adopción, a partir de la consolidación de una izquierda liberal dentro de la clase universitaria norteamericana. Irónicamente, la filosofía francesa heredera del mayo del '68 quedaba recluida dentro de la izquierda universitaria norteamericana, mientras para fines de los '70 en Francia comenzaba su declive a manos de los Nuevos Filósofos (Cusset 2005: 309)⁶.

Así como el desplazamiento que establece C. Geertz a partir de *La interpretación de las culturas* se realiza en base a una postura vinculada con la fenomenología y la hermenéutica, entre los antropólogos posmodernos existe una referencia explícita a la influencia de la *french theory* (Lentricchia 1980: 159, cit. en Reynoso 1992: 18). Es decir, en términos de matrices filosóficas, el

⁶ El hecho curioso de que los mismos filósofos del mayo francés quedaran del lado de una izquierda liberal humanista en E.E.U.U. y como referencia de un vetusto pasado de izquierda radical en Francia, es explicado por F. Cusset en base a los diferentes contextos políticos de uno y otro país desde fines de los '70 y principios de los años '80, en el contraste entre las regímenes de R. Reagan y F. Mitterrand.

movimiento crítico que se proponía sacar a la antropología de su etapa *positivista* se volvió primero sobre la alternativa fenomenológico-hermenéutica que existía como minoría dentro del campo académico, para luego profundizar la empresa en su reelaboración de la filosofía francesa. En cualquier caso, siendo que no es el objetivo de este trabajo profundizar en las implicancias diversas de la *french theory* en la antropología norteamericana, nos limitaremos a señalar brevemente algunos elementos que permiten precisar mejor el vínculo entre la antropología posmoderna y la recepción norteamericana de algunos autores franceses.

En primer lugar, algo que caracterizó la reelaboración norteamericana de posturas originadas en el pensamiento francés de los años '60 justamente tiene que ver con considerarlo parte de un colectivo en exceso impreciso, como lo es el de la *filosofía continental*, reuniendo básicamente en contraposición a la filosofía anglosajona toda filosofía francesa y alemana. Lo grueso del trazo con que se realiza esta distinción reúne a pensadores tan heterogéneos como E. Husserl y M. Foucault. En segundo lugar, otra etiqueta con que se identificó a los autores franceses de mayor influencia durante los años '60 es el de *post-estructuralismo*, pasando por alto esta vez las divergencias que existen, por ejemplo entre G. Deleuze y J. Derrida. Esta vez, el criterio de unidad del conjunto está dado por haber establecido alguna línea crítica hacia el estructuralismo, más allá de su profundidad y énfasis o de que los propios protagonistas rehusaran el término. Es de destacar lo poco que el rótulo dice acerca de la cercanía entre los pensamientos de estos autores, siendo que se los agrupa en base a haberse distinguido de una corriente que se caracterizó como pocas por lo hegemónico de su despliegue dentro del ámbito académico francés desde fines de los años '50. En definitiva, lo específico de las problemáticas en función de las cuales cada uno se distinguió del estructuralismo queda subsumido en el hecho de la distinción en sí.

Todo lo anterior nos lleva a poner de relieve una vez más que, a la hora de establecer criterios que permitan diferenciar autores y corrientes, lo que resulta determinante es la problemática que está a la base del criterio que se utiliza para la distinción. En este caso, como plantea C. Reynoso y queda de manifiesto en el trabajo de F. Cusset, el conjunto denominado *french theory* en el ámbito norteamericano surge a partir de problemáticas planteadas desde el

campo de la crítica literaria (Reynoso 1992: 17). El hecho de que la propagación de la *french theory* se diera desde los departamentos de literatura hacia otros espacios académicos (entre ellos, los de antropología), puede resultar un factor clave para comprender los matices que el giro interpretativo iba a imprimir a la antropología norteamericana desde inicios de los '80 y la importancia de las concepciones de la etnografía como género literario.

Lo esencial aquí es que hablar de una influencia genérica de la filosofía francesa de los años '60, en base a la captura del pensamiento de ciertos autores franceses en el ámbito norteamericano en los términos en que la hemos caracterizado, resulta en todo inadecuado. Desde este punto de vista, vincular directamente la filosofía francesa de los años '60 -aún con su heterogeneidad interna- con la antropología posmoderna implica pasar por alto la mediación de la *french theory* como matriz de lectura, bajo las condiciones que hemos esbozado. El conjunto de problemáticas en función de las cuales se despliega a grandes rasgos la filosofía francesa durante los años '60 y los desplazamientos hacia dentro de la academia norteamericana en los años '70, resultan *a priori* relativamente heterogéneos y los términos de esa relación sólo pueden precisarse dando cuenta de la *french theory* como instancia de transmisión entre una y otra. A modo de ejemplo, aquí hemos comenzado apenas por esbozar las condiciones en función de las cuales se puede entender que la cuestión literaria se plantee como eje de vínculo entre ambos movimientos.

Ahora bien, es fundamental resaltar que respecto de lo científico, dentro de los desarrollos filosóficos franceses de los años '60, pueden encontrarse posturas disímiles y que difícilmente se avienen a ser resueltas en torno de la crítica del estructuralismo, en la medida que se lo entienda como la variante francesa del giro lingüístico y se lo ponga en relación con el despliegue del pensamiento francés a lo largo del siglo XX. Así como en el capítulo anterior caracterizamos sucintamente una gran tradición anglosajona y otra alemana, en este capítulo intentaremos caracterizar qué concepciones generales existen en el despliegue del campo filosófico del siglo XX en el ámbito francés, que es necesario distinguir explícitamente de la noción de *filosofía continental*. Esto nos permitirá superar la hipótesis implícita que venimos identificando a nivel epistemológico en el ámbito de la antropología norteamericana, el cual tiende a leerse en

términos de una oposición diacrónica entre un llamado *positivismo* vinculado a la tradición anglosajona y un interpretativismo que reivindica raíces en la tradición alemana.

Como decíamos al momento de caracterizar las otras dos grandes tradiciones en relación con la filosofía de la ciencia, la tradición francesa lejos está de ser homogénea. Se pueden distinguir al menos tres enfoques sobre lo científico hacia dentro del conjunto. Existe, por un lado, una corriente empirista derivada de H. Poincaré y P. Duhem, cuyo abordaje se centra en una reflexión sobre los métodos y los productos de la ciencia; una corriente criticista que deriva de L. Brunschvicg, E. Boutroux, G. Bachelard y G. Canguilhem, caracterizada por un abordaje en clave histórica de las condiciones en las cuales es posible el conocimiento científico (corriente de la que deriva M. Foucault y L. Althusser); finalmente, existe una corriente ontológica que deriva de H. Bergson, y que se caracteriza por una perspectiva metafísica dada a pensar qué es la ciencia, de manera de construir un concepto de ciencia que esté a la altura del despliegue moderno de lo científico (Gallego 2010: 145 et seq.). En síntesis, más allá de estas variantes internas, podemos establecer que las nociones generales en base a las que proponemos caracterizar esta tradición resultan una clave válida para distinguirla tanto de la anglosajona como de la alemana, tal como se despliegan a lo largo del siglo XX.

Un elemento a partir del cual definir la especificidad de los abordajes franceses en términos epistemológicos durante el siglo XX tiene que ver con su concepción de lo científico a partir de una matriz eidética, antes que gnoseológica o práctica. En lo que respecta al ámbito francés la ciencia tiende a ser concebida en términos de pensamiento, lo cual tiene que ver concretamente con sostener que la ciencia no se circunscribe estrictamente a proveer una mera adecuación entre los órdenes mental y real; el problema de lo científico entendido como pensamiento supone la afirmación de que la ciencia puede (y de hecho, lo hace), superar el mero requerimiento de una representación *adecuada* (lógicamente válida y empíricamente contrastada), y promover un despliegue total del pensamiento.

Esto lleva a preguntarse qué quiere decir, entonces, pensar. Si la ciencia no es mero conocimiento, sino que implica un movimiento del pensamiento que lo supera, la pregunta que se impone es qué es precisamente *pensar*. Dentro de

la tradición francesa tal como la estamos caracterizando, el pensamiento se define no tanto por la capacidad de reconocer aquello verdadero sino por la posibilidad de crear. Es decir, en la medida que el pensamiento no se encuentra de antemano determinado a desplegarse dentro de los límites del lenguaje, excede la mera representación adecuada del ser para explorar la creación de nuevas instancias que den cuenta de él. Es de destacar que una definición del pensamiento desde su condición creativa nada tiene que ver con alguna forma de constructivismo respecto del ser sino, más bien, con la afirmación de que el pensamiento puede establecer en su relación con el ser un vínculo que exceda al de la función reconocitiva que brinda el lenguaje.

Ahora, ¿cuál es la forma en que procede ese pensamiento, una vez asumido que su despliegue desborda el lenguaje? Bajo esta concepción el pensar difícilmente se puede asimilar a la lógica, sino que es la matemática el mecanismo fundamental por el cual procede, es decir, aquello que en términos de G. Deleuze determina el despliegue del pensamiento a la hora de conocer – “(...) *alfabeto de lo que significa pensar (...), el álgebra del pensamiento puro*” (Deleuze 2006: 275). En efecto, un pensar que se asume como excediendo el plano del lenguaje desborda el orden de la proposición (aunque, como veremos más adelante, sus elementos fundamentales, las funciones, se expresen en sistemas proposicionales), y se expresa en el cálculo. Este aspecto resulta determinante en una concepción del pensamiento cuya principal instancia de ponderación no es lo verdadero en términos de validez lógica y adecuación empírica (aspectos que sí resultan centrales al nivel de la proposición), sino el valor y la importancia de aquello que se piensa. Es fundamental ubicar de forma precisa este punto: no se trata de un relativismo que aliente la proliferación de falsedades, sino de extender la potencia del pensamiento más allá del problema de la certeza que rige dentro del ámbito del lenguaje, es decir, preguntarse si todo a lo cual puede aspirar el pensamiento es a decir algo cierto sobre aquello que piensa (Gallego 2008: 31, en Mengue 2008). Frente a este punto, habiendo anclado el pensamiento en un plano que excede el lenguaje la apuesta pasa por desplegar un movimiento de creación, antes que a destinar todos los esfuerzos en desplegar mecanismos de verificación de aquello que se piensa. Dentro de esta tradición aquello que se ubica como riesgo principal para el pensamiento no es el error, en términos de una

representación falsa, como cabe al nivel de la proposición, sino la banalidad en términos de pensar algo sin importancia, al nivel de una idea sin valor alguno. En este sentido, el pensamiento viene a superar el sentido común por la vía de constituirse a distancia de él, antes que por elaborar los mecanismos que permitan distinguir el propio discurso en base a demostrar su condición de verdadero.⁷

De ahí que la categoría central de esta concepción de lo científico sea la noción de problema. El pensamiento se constituye en su plenitud en base al planteo de un problema; no se piensa por el gusto de pensar o por la búsqueda subjetiva de un sentido para la propia práctica, sino que se piensa en función de la necesidad de resolver un problema, de donde se desprende nuevamente que lo que termina por resultar determinante para la ciencia en tanto pensamiento es la capacidad de crear, antes que la de meramente distinguir lo verdadero. La noción de problema se ubica en el centro de esta concepción de lo científico y esto ocurre justamente porque constituye la instancia de determinación del pensamiento (Deleuze y Guattari, 1993: 134). La condición problemática de las ideas, cuestión sobre la que nos detendremos más adelante, se relaciona con el proceso creativo que supone la elaboración de las condiciones a partir de las cuales algo deviene pensable.

En definitiva, el planteo de la hipótesis según la cual en lo que refiere a tradiciones epistemológicas no son sólo dos sino que cabe hablar de tres, distinguiendo dentro de la llamada filosofía continental un ámbito francés con su propia singularidad, supone ampliar el espectro de preguntas posibles. Fundamentalmente, se trata de embarcarse en un sistema de coordenadas diferente a la hora de pensar lo científico, esquivando la perspectiva que nos obliga a elegir entre la apuesta por el escrutinio lógico de los enunciados o la proliferación de interpretaciones. Este esquema binario que, como hemos visto, resuena a la hora de la lectura de un clásico como G. Bateson, resulta solidario de aquel que distingue los factores internos y externos de la práctica científica: la preeminencia del enfoque interno (teorías y métodos), por parte de la tradición anglosajona representada en los diversos positivismos y la apuesta

⁷ De ahí que, por ejemplo, G. Deleuze defina la práctica filosófica como *paradójica*, no en el sentido de un gusto por la contradicción, sino en tanto *para-doxa*: un saber paralelo a la opinión o el sentido común.

por el enfoque externo (las condiciones socio-históricas y culturales de la práctica científica) por parte de la tradición alemana expresada en el interpretativismo.

En este trabajo intentaremos plantear para el caso concreto de *Naven* una crítica que explícitamente intentará explorar estas nuevas coordenadas respecto del tratamiento de lo científico. Para ello vamos a concentrarnos en una de las corrientes que caracterizamos para la tradición francesa, la perspectiva ontológica que encuentra su expresión más acabada a lo largo de la obra de G. Deleuze. Sin embargo, eludiremos la tarea de elaborar un esquema general de la filosofía deleuziana. A los efectos de discutir ciertos ejes temáticos en filosofía de la ciencia y volverse a considerar el pensamiento de G. Bateson en particular, resulta más pertinente limitarnos a plantear los elementos generales que permiten caracterizar el concepto deleuziano de ciencia, para efectuar nuestra propia lectura de *Naven*. Concretamente, remitiremos nuestro abordaje a pensar el despliegue del pensamiento de G. Bateson en función de la noción de Idea-problema, tal como es presentada en *Diferencia y repetición*, y las nociones de *estado de cosas* y *observador parcial*, según son planteadas en *¿Qué es la filosofía?* Estas categorías nos permitirán re-pensar los abordajes que hemos caracterizado en el capítulo primero, respecto tanto del problema de la adecuación como del abordaje etnográfico.

Para poder reponer el concepto de ciencia tal como lo elabora G. Deleuze a lo largo de su obra, es necesario plantear el problema en función del cual se desarrolla, en la medida que no es en sentido estricto el eje de su trabajo. Es decir, ¿cuál es el sentido de volverse sobre lo científico desde su sistema filosófico? El planteo deleuziano tiene que ver con una apuesta por pensar qué es la ciencia, sin caer en una relación de subordinación, ya sea por la vía de la vigilancia de su validez lógica o de elaboración de las condiciones de su posibilidad. En efecto, G. Deleuze parte de afirmar que la ciencia no necesita de la filosofía para desplegarse (Deleuze y Guattari 1993: 117), por lo que se trata más bien de un desafío propio de la filosofía pensar qué es la ciencia. ¿Qué puede hacer la filosofía, sino crear un concepto que dé cuenta de aquello que la ciencia es? De esta manera, la relación que se propone entre ambas disciplinas tiene más que ver con la incitación mutua a pensar, que con el hecho de que una requiera de la legitimación de la otra. En este rasgo del

pensamiento deleuziano se pone de relieve la influencia de H. Bergson, siendo que dadas ambas a la tarea de pensar, la filosofía tiene que todavía efectuar su propio pensamiento allí donde la ciencia se despliega de manera autónoma (íbid).

De manera que la atención dedicada por la filosofía deleuziana a la ciencia se encuentra relativamente dispersa pero en torno de ciertos elementos concretos. En el despliegue de su sistema filosófico el problema de lo científico es uno de los elementos que se ven interferidos, replanteados y sobre los cuales resulta posible explorar nuevas coordenadas de abordaje.

Hemos dicho que acaso el principal elemento que caracteriza a la tradición francesa es remitir la cuestión de la ciencia al ámbito del pensamiento, reconociendo que su potencia se ve de esta forma plenamente desplegada. En G. Deleuze este rasgo es de la mayor importancia, hasta punto tal que, como es planteado en *¿Qué es la filosofía?*, la ciencia constituye una de las tres formas en que se manifiesta el pensamiento creador (Deleuze y Guattari 1993: 203). Esta afirmación supone reconducir, en parte, la problemática de lo científico al plano ontológico, sobrepasando el orden meramente gnoseológico. Este elemento resulta determinante: pensar la ciencia implica pensar, a fin de cuentas, cómo se concibe el ser y el propio pensamiento. La pregunta por *cómo conocemos* se ve antecedita por la pregunta acerca de *cómo pensamos aquello que es y qué es el pensamiento* en sí mismo. Reubicar el punto de partida de lo epistemológico en lo ontológico es acaso el principal desplazamiento que propone la filosofía de G. Deleuze a la hora de pensar lo científico.

En este sentido, la ontología deleuziana se ve determinada fundamentalmente por la categoría de *diferencia*. En lo que resulta la piedra de toque de todo su pensamiento, el ser es entendido no a partir de la noción de *identidad*, sino de la de *diferencia* (Mengue 2005: 221). El ser no es en tanto persiste en aquellos rasgos que *lo definen*, sino justamente por su cualidad de cambiar permanentemente, es decir, por aquellos rasgos en los cuales difiere de sí mismo. Sabemos que algo es, en la medida en que difiere de sí mismo. Al contrario de la metafísica tradicional que define al ser en base a su capacidad de mantenerse *a pesar* de que cambia, el ser dentro de una ontología de la diferencia es tal precisamente *en tanto* cambia.

Definido de esta manera, el ser se caracteriza menos por una serie de rasgos que persisten a lo largo de una sucesión de variaciones que por la progresión de una diferencia que cambia, y cambia en su forma de cambiar. Esta superposición de variaciones constituye otra noción fundamental de la ontología deleuziana, la de *caos*, en la que el ser se define ya no sólo como una diferencia sino como una multiplicidad de cambios que suceden de forma simultánea, haciendo *-a priori-* imposible cualquier forma de conocimiento de lo que es (Deleuze y Guattari, 1993: 117). Lo real se define como una simultaneidad de diferencias infinitas en las cuales no resulta posible, en principio, conocer nada dado el carácter justamente infinito y simultáneo de su variación. Esta dimensión caótica del ser constituye su condición *virtual*, en función de lo infinito de su variación; un ser que es infinitamente diferente de sí mismo de manera simultánea. Esta instancia, sin embargo, es tan real como aquella en la cual el ser se da a la experiencia. Esta dimensión del ser en la experiencia recibe el nombre de *actual*, a la vez que supone ya una relación con el pensamiento. En efecto, es en la medida que se relaciona con el pensamiento que podemos hablar de la actualización del ser. La especificidad del pensamiento pasa, justamente por la forma en la cual actualiza determinada configuración dentro de lo caótico del ser (Deleuze y Guattari, 1993: 118). Más allá de que es un aspecto sobre el que volveremos más adelante, la importancia de este elemento dentro de la ontología deleuziana tiene que ver con habilitar una concepción del ser a distancia del problema de la presencia.

Esta afirmación de la diferencia como condición definitoria del ser, determina todo el resto del sistema filosófico deleuziano dado que, una vez planteada, lleva a preguntarse qué relación posible existe entre el pensamiento y un ser que cambia permanentemente. ¿Cómo es que efectivamente podemos conocer siendo que, al devolver al ser su atributo primordial de diferencia, pareciera que no hay forma de conocer algo que se desvanece al instante de su constitución? ¿Qué es ese pensamiento que necesariamente se relaciona con el ser? En estas coordenadas, el pensamiento en tanto tal no puede más que también ser una diferencia; el pensamiento se da a partir del ejercicio de una distinción. De esta manera, la forma en que el pensamiento puede volverse sobre el ser es distinguiendo una determinada trayectoria de cambio. El procedimiento en

función del cual sucede esto difícilmente puede ser el de la construcción de una identidad; para estar a la altura de un ser que se define por su condición de diferencia, el pensamiento debe producir una Idea cuya condición permita expresar el ser en términos de la diferencia que le es constitutiva y sin mostrarlo como invariante.

De esta forma llegamos a un punto fundamental, que ya mencionamos más arriba: remitir lo científico al ámbito del pensamiento implica plantear que su materia, su consistencia, es de tipo eidético. Aquello que el pensamiento produce en el encuentro con el ser es una Idea, la entidad del pensamiento por definición. Esto permite ubicar con más precisión el lugar de esta concepción de la ciencia en relación con el giro lingüístico, dado que lo científico así definido excede el ámbito del lenguaje. Consecuentemente, este distanciamiento implica unas coordenadas diferentes de la concepción lógica del conocimiento, tal como se expresa dentro de la filosofía analítica. Sin embargo, acaso la consecuencia principal de remitir lo científico al plano general del pensamiento pasa por eludir el problema del fundamento del conocimiento, el problema de la validez de lo científico como instancia de su sanción y medida de su valor. Esto se da justamente porque la noción de Idea que está a la base de la filosofía deleuziana, como instancia que da cuenta de la relación entre el ser y el pensamiento, excede el ámbito del lenguaje y, por tanto, resulta determinada por una serie de condiciones entre las cuales la más importante es su carácter problemático. Es decir, esta dimensión problemática que constituye a la Idea es precisamente lo que determina su valor y, como veremos más adelante, en tanto el problema es la otra cara de la Idea (Deleuze 2006: 257), expresa cabalmente las condiciones de posibilidad de aquello que se está pensando.

Ahora bien, la pregunta que surge como inmediata es saber cuál es la modalidad de la relación que se establece entre un pensamiento y un ser definidos de este modo, es decir: ¿cuál es el procedimiento por el cual el pensamiento puede dar cuenta del ser en la Idea? En este sentido G. Deleuze recusa la postulación de la lógica como mecanismo fundamental del pensamiento. Su disputa con el logicismo no supone un rechazo o negación de la lógica en sí, sino de su identificación *uno a uno* con el pensamiento, es decir, con la reducción del pensamiento a lo lógico. En efecto, es más bien la matemática la forma en la que el pensamiento se despliega, lo cual tiene

directamente que ver con la definición del ser como diferencia. Mientras la lógica se estructura básicamente como un mecanismo que administra proposiciones que tienen la referencia como aspecto central, la matemática se ajusta a trabajar con entidades definidas como diferencias y sus relaciones. La abstracción de la lógica proposicional tiende a mostrar como permaneciendo algo que en realidad cambia, lo cual fuerza a concebir como identidad aquello que hemos definido como diferencia. De manera que el pensamiento, tal como lo estamos exponiendo, excede el ámbito del lenguaje para proceder en el abordaje de las relaciones entre los elementos que constituyen un fenómeno, todos los cuales se definen ya no como identidades sino como diferencias.

En algún sentido, toda la filosofía deleuziana parte de la necesidad de constituir un pensamiento a la altura de un ser que se define como diferencia antes que como identidad. Ahora bien, definido de esta manera el pensamiento no se despliega únicamente en la filosofía, sino que también la ciencia y el arte constituyen formas en las que se manifiesta. Este es el fundamento de la relación de mutua interferencia que propone G. Deleuze entre filosofía y ciencia, en la que una y otra se desafían a crear sus propias ideas sobre aquello que se da a pensar.

Una vez asumido que el pensamiento científico se da a la tarea de conocer un ser definido como diferencia y que procede en términos matemáticos, el elemento propio de ese conocimiento es la función. Como decíamos, aquello que busca expresar el ser no puede responder a una estructura de identidad, sino que necesariamente debe tratarse de un elemento que se defina por su carácter relacional. Una función es precisamente la instancia adecuada para expresar un ser que se aviene a ser abordado a partir de una trayectoria de variación. En definitiva, aquello que el pensamiento científico hace es crear las condiciones a partir de las cuales el ser puede ser expresado en base a un sistema de funciones.

Lo que vamos a repasar a continuación es precisamente la especificidad de la manifestación científica del pensamiento, a partir de tres elementos fundamentales: el tipo de ideas que elabora, el tipo de plano que establece como plataforma de relación con el ser y el tipo de intercesor que instala y desde el cual expresa dicha relación.

La primera noción que permite distinguir las tres formas del pensamiento es la de *plano*. La especificidad del pensamiento científico pasa por establecer un plano de referencia respecto del ser, es decir, establecer las condiciones en función de las cuales se pueda *referir* aquello que se da a pensar aún en su condición de cambio radical (Deleuze y Guattari 1993: 118). Esta definición respecto del pensamiento científico supone dos elementos fundamentales. En primer lugar, que el plano es *establecido* o *instaurado* (Mengue 2005: 58). Esto quiere decir no sólo que no es deducido u observado, sino que es un acto inmanente que pone de manifiesto la arista liminal del pensamiento, su cualidad autónoma que señala el corte con lo indiferenciado (con lo no pensado), la ruptura respecto de la infinitud de la velocidad de cambio, su potencia inmanente. En el caso de la ciencia, la instauración del plano marca la emergencia del pensamiento y su diferenciación respecto a la variabilidad absoluta, como instancia que posibilita la creación de sus específicas ideas. El establecimiento del plano implica introducir un límite a la variación radical propia del caos, sustrayendo una de las infinitas maneras de cambiar que se encuentran expresadas en un momento dado. Seleccionando, distinguiendo una entre las demás formas de cambiar, el plano se imbrica en el caos para darse a la tarea de desacelerar esa velocidad de cambio y que devenga una variable. Eventualmente las variables así constituidas se coordinan, permitiendo relacionar una gradación de velocidades de cambio y la emergencia de formas. Esto nos conduce al segundo elemento importante mencionado más arriba, la *referencia* como elemento decisivo de la manera en que el pensamiento científico aborda el caos. Esta relación que el plano habilita con lo no-científico recibe el nombre de exorreferencia, siendo que el valor de lo pensado científicamente se aprecia en función de su relación con aquello que es no-científico. El plano de referencia que la ciencia establece secciona el caos y habilita, a su vez, un segundo sentido de la referencia que es la referencia interna o endorreferencia (Deleuze y Guattari, 1993: 118).

Así queda configurado en el mismo caos un plano que permite seccionarlo, estableciendo un límite a su velocidad infinita de cambio y posibilitando la emergencia de variables que permitan precisamente *referir* formas, en tanto maneras de cambiar.

En esta presentación de la noción de plano, inevitablemente aparecen ya elementos del segundo elemento con que cuenta el pensamiento, que son las caoideas, o Ideas que dan cuenta del ser entendido como caos, y que en el caso de la ciencia son los funtores. Si bien, como decíamos más arriba, en términos de conocimiento el elemento propio de la ciencia son las funciones, considerado en tanto pensamiento, el elemento noético propio de la ciencia es el funtor, la idea que está a la base de la función, aquella que expresa su razón ideal (Deleuze y Guattari 1993: 117). Es decir, el pensamiento científico instauro un plano de referencia en el que las Ideas científicas van elaborando las condiciones por las cuales se puede dar cuenta del ser, expresado en un sistema de funciones. Esto pone de manifiesto al menos un elemento que resulta crítico para el concepto de ciencia deleuziano, y es que una función, por sí misma, no implica conocimiento si no supone además el pensamiento de las propias condiciones en que esa función surge, es decir, si no existe su contrapartida en términos noéticos, que la liga a un problema y que determina su emplazamiento en el caos. Una función trazada alegremente, sin una idea que dé cuenta de las condiciones de su creación, del problema que la fuerza y que determina su específico emplazamiento, poco tiene de científica en la medida en que carece de aquello que le otorga su valor. El carácter científico de una función, concebida como movimiento del pensamiento, está dado por su relación con una idea, y esa idea es el funtor.

El conjunto de funtores con que la ciencia opera para dar cuenta del ser está determinado en primer lugar por el límite, la idea que viene a determinar las condiciones en las que el plano de referencia se imbrica en el caos (Deleuze y Guattari, 1993:118). Es decir, una idea que funciona como punto de vinculación del plano con el caos, a partir del cual se puede hablar de *una* variabilidad que habilita una desaceleración relativa del resto de las variabilidades que se están produciendo simultáneamente. A partir de esto, en base a ese límite que se ha podido establecer en la multiplicidad de cambios a la que asiste el pensamiento, es que puede establecerse una primera variable, encarnada por esa variación que oficia de límite con lo caótico. La variable como tal es el segundo de los funtores con que la ciencia aborda el ser entendido como caos. Ahora bien, esa variable, en tanto gradación de *un* cambio, permite que se comiencen a distinguir formas. Una segunda variable viene a permitir

registrar cómo, en función de la distinción de un cambio y la gradación de su forma de variar, se empieza a manifestar determinadas formas en otro eje. Éstas dos variables permiten derivar dos trayectorias de cambio que resultan independientes entre sí y que, en base a una operación de despotenciación, de puesta en relación de una y otra, permiten construir un sistema de coordenadas. Este sistema de coordenadas constituye el tercer functor (Deleuze y Guattari, 1993: 121).

Este sistema de coordenadas se constituye como el ámbito en el cual el pensamiento puede dar cuenta de las condiciones bajo las cuales unos determinados elementos y sus relaciones expresan un determinado ser. Esto se da en la medida que la correlación de las variables que da origen al sistema supone, como hemos dicho, que se produzca una despotenciación como condición de posibilidad de dicho emparejamiento de dos trayectorias de cambio. El potencial liberado en este proceso se ve expresado en la actualización de la materia que se puede dar dentro del sistema. Este potencial que lleva a una determinada configuración de elementos dentro del sistema es el cuarto de los funtores de la ciencia (Deleuze y Guattari, 1993: 122).

De esta manera, están dadas las condiciones para que se pueda dar la actualización de un determinado estado de cosas, una primera distribución de elementos que se manifiestan ya de manera actual. La quinta idea científica es el estado de cosas. En la medida que de esos elementos puedan derivarse un conjunto de relaciones precisas, podemos hablar de una determinada cosa que, en tanto adquiera una razón interna es considerado como un cuerpo. Estas últimas dos instancias constituyen el sexto y séptimo de los funtores (Deleuze y Guattari, 1993: 123).

Es decir, una vez instaurado un plano de referencia, el pensamiento está en condiciones de elaborar un sistema de ideas en el cual construye justamente las condiciones para referir la forma específica en que se da la trayectoria de cambio de un determinado ser. De esta forma se llega a la precisa relación que en el pensamiento de G. Deleuze y F. Guattari tienen el pensamiento y el conocimiento: conocer, para la ciencia, significa justamente pensar las condiciones en las cuales aquello pensado se actualiza en esa determinada configuración de elementos y relaciones.

Junto con la noción de plano y funtor, la terna de elementos en función de los cuales G. Deleuze y F. Guattari caracterizan cada una de las tres formas del pensamiento se completa con la noción de *intercesor*, que viene a dar cuenta del pensamiento en relación con dos cuestiones específicas y muy relevantes: la sensibilidad y la enunciación involucradas en esa relación entre ser y pensamiento (Deleuze y Guattari, 1993: 131). El intercesor científico recibe el nombre de *observador parcial*. Es en torno de la noción de observador parcial, entonces, que se puede desanudar lo relativo a la forma en que el pensamiento científico percibe y enuncia, ve y habla.

Es clave comenzar por establecer que el intercesor es, en sentido estricto, *ideal*. Que el observador parcial, es decir lo relativo a la sensibilidad y enunciación científicas, sean un problema ubicado al nivel del funtor quiere decir fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, que no se trata de algo que depende estrictamente del ser, sino del ser en tanto es pensado, esto es, depende del ser en tanto es sentido. En segundo lugar, que desde este punto de partida, el sujeto no es condición de posibilidad para que exista algo tal como una sensibilidad y una enunciación científicas, sino más bien que una subjetivación científica aparece como efecto de una determinada sensibilidad y una enunciación. Este aspecto resultará fundamental para el problema de la relación entre etnografía y subjetividad científica, tal como lo abordaremos en el último capítulo de este trabajo.

Aquello que el intercesor percibe y enuncia es aquello del ser que es pensado justamente a partir de la relación entre lo sentido y lo dicho. Es decir, la sensibilidad y enunciación científicas no son propias del ser que es objeto de su estudio, no dependen ni están dadas en él, sino que tienen que ver con la idea, entendida como el elemento del pensamiento que da cuenta de su encuentro con el ser y lo expresa.

Tampoco es la existencia del sujeto lo que posibilita u oficia de condición a la hora de enfrentar el problema de la sensibilidad y la enunciación. De la misma manera que no es estrictamente una cuestión del ser como tal -en tanto objeto- e implica la intervención del pensamiento en la creación de la idea, tampoco es una cuestión relativa al sujeto. En definitiva se trata, más bien, de una perspectiva de sensibilidad que se expresa *en* el ser pensado (Deleuze y Guattari, 1993: 133). El rol del observador parcial se despliega dentro de los

propios estados de cosas, cosas y cuerpos que el pensamiento crea dentro de un particular sistema de coordenadas, en la doble afección del pensamiento por el ser y del ser por el pensamiento.

El elemento de “parcial” que la noción implica, tiene que ver con que siendo la sensibilidad y enunciación de la propia idea, constituye a la vez un punto de vista que le es inherente. En este sentido, en la medida en que el intercesor habilita una perspectiva, un punto de vista, lo es en tanto es propio del ser pensado y no se sitúa a distancia de él. Es decir, el intercesor permite percibir y experimentar desde el propio lugar del ser que es pensado, *en* su lugar y no desde fuera de él. Más aún, la noción de parcialidad refiere necesariamente a un recorte, a una parte de aquello que se da a pensar, pero dentro de la cual el observador da cuenta de la totalidad de lo sensible. En función del concreto emplazamiento que la idea comporta, dentro de un sistema de coordenadas, el observador parcial proporciona la totalidad de lo que ese emplazamiento habilita en relación con el ser pensado.

Llegados a este punto, y en función del recorrido extremadamente sucinto que hemos hecho de los elementos fundamentales que constituyen el concepto de ciencia planteado a lo largo de la obra de G. Deleuze y F. Guattari, en la segunda parte de este trabajo vamos a proponer una imagen propia de *Naven*. Para ello, vamos a profundizar en el planteo de la Idea-problema, en función de la cual G. Bateson lleva adelante su reconstrucción de la cultura iatmul, a distancia de una concepción centrada en el problema de la adecuación. En base a eso plantearemos luego que su abordaje puede entenderse a partir de la noción de estado de cosas, para luego analizar el proceso etnográfico que da lugar a *Naven* en términos de la elaboración de un intercesor científico, en contraposición a la perspectiva que lo entiende como determinado en función del problema de la subjetividad científica.

IV

A lo largo de las páginas anteriores hemos repasado dos enfoques generales acerca de *Naven*, a la vez que hemos relacionado las tensiones entre ellos con los desplazamientos que se registran entre diferentes escuelas al interior de la antropología social norteamericana durante el siglo XX, a partir de las transformaciones que se dan a principios de los años '70. Hemos podido también relacionar esas tendencias generales con los elementos que retoman de dos grandes tradiciones filosóficas, una de origen anglosajón y otra de origen alemán, específicamente en cuanto a ciertos elementos que permiten configurar su imagen de lo científico. Dentro de este panorama, hemos señalado la importancia de distinguir un conjunto de autores que conforman una tercera tradición, de origen y despliegue en Francia, cuya especificidad nos permiten plantear otras preguntas a la hora de pensar lo científico. Dentro de este conjunto, tan heterogéneo como los otros dos, encontramos en la obra de G. Deleuze una serie de elementos que en esta segunda parte intentaremos aprovechar para desplegar nuestra propia imagen de *Naven* y, de este modo, de la etapa propiamente antropológica del pensamiento de G. Bateson. Vamos a concentrarnos en plantear algunas hipótesis de abordaje relacionadas con los aspectos considerados en los dos enfoques sobre *Naven* que hemos identificado en el primer capítulo, remitiéndonos a algunos aspectos centrales del pensamiento de G. Deleuze. En términos precisos, retomaremos la forma en que elabora, a partir de I. Kant, la importancia de la noción de Idea a la hora de caracterizar el conocimiento que la ciencia produce y, a través de D. Hume, la cuestión de la subjetividad respecto del problema de la experiencia.

Como ya hemos planteado, hacer un abordaje del pensamiento científico de G. Bateson a partir de G. Deleuze implica hacerlo, justamente, en tanto pensamiento. Ahora bien, llegados a este punto es necesario profundizar la caracterización de la relación entre pensamiento y conocimiento. Dicho brevemente, la Idea es el ámbito en el cual puede tener lugar el conocimiento, es decir, la Idea no conoce sino que es condición de posibilidad del conocimiento. Para poder determinar las implicancias de esta definición, es necesario remitirse a la particular concepción de *Idea* en que se sustenta el planteo de G. Deleuze, la cual deriva en gran medida de su crítica de I. Kant a

lo largo del capítulo 4 de *Diferencia y repetición*. El punto de partida de esta crítica es la consideración de la Idea en relación con la noción de *problema*: el planteo de la noción de Idea-problema o del carácter problemático de la Idea (Deleuze, 2006: 257).

Antes de desarrollar los términos de esta crítica, es necesario puntualizar un elemento determinante, y es que el planteo de la noción de Idea-problema como instancia fundamental del pensamiento, en este caso científico, supone atar su despliegue a las precisas condiciones en que ocurre. Ubicar el punto de partida de cualquier proceso de conocimiento en el pensamiento, tal como lo definimos en el capítulo anterior, implica remitirlo a la relación entre el pensamiento y el ser, en la instancia en que se ejerce una distinción entre la multiplicidad de cambios que se dan simultáneamente. Ese punto de quiebre, que determina una específica relación entre el pensamiento y aquello pensado, contiene en sí mismo las condiciones que permiten ponderar su valor. Es decir, permite abordar la cuestión del valor de ese movimiento del pensar en sus términos críticos: por qué y en qué condiciones se ejerce esa distinción. De esta forma, el primer elemento para considerar el conocimiento científico contiene en sí la necesaria consideración de todos aquellos elementos que van a determinar su desarrollo en relación con aquello que piensa. Entendido a partir de estas condiciones el conocer expresa desde su primer momento las condiciones no sólo lógicas y ontológicas, sino también éticas y políticas, que lo determinan. Y es en la relación de todos estos elementos que encontramos aquello sobre lo que vale la pena detenerse a pensar; la importancia del conocimiento, su valor, tiene que ver justamente con la relación que establece con su medio, en términos de cuáles son las condiciones que determinan su despliegue.

Esta postura supone el establecimiento de una distancia respecto de una serie de cuestiones canónicas en los estudios epistemológicos. La primera de ellas es la distinción entre los llamados contextos de descubrimiento y de justificación y, consecuentemente, entre las historias interna y externa de la ciencia. En función de lo que estamos planteando aquí, remitida a su consideración filosófica respecto de la ciencia, se trata no tanto de proponer la disolución de esa distinción como de incorporar ambas cuestiones efectivamente en un mismo punto de partida para el pensamiento científico

desde su misma concepción. En resumen, ubicado en el ámbito del pensamiento el conocimiento pasa a estar determinado desde el valor que tiene por su valor en un sentido amplio (lógico, ontológico y ético-político), antes que en su sentido estrictamente lógico, resolviendo la tensión entre ambos enfoques.

En segundo lugar, la implicancia más importante de la consideración del conocimiento científico en tanto pensamiento tiene que ver con ubicar a lo científico a distancia de la problemática del lenguaje, elemento que, como hemos visto, se ha vuelto central para el abordaje de lo científico a partir del giro lingüístico. Esto vale tanto para una concepción más bien logicista en el caso anglosajón, como simbolista en el caso alemán. Bajo las condiciones que estamos planteando, en cambio, lo científico se emplaza en el problema fundamental de la relación entre el ser y el pensamiento, cuestión que excede ampliamente el dominio del lenguaje. En definitiva, la cuestión crítica pasa a ser en qué consiste precisamente ese elemento que posibilita el conocimiento, en tanto materializa la relación entre el ser y el pensamiento, es decir, la Idea.

La noción de idea en G. Deleuze supone un punto importante en la influencia que reconoce de parte de I. Kant, en la medida en que es este último quien decididamente afirma el carácter problemático de las ideas. Esta relación entre idea y problema resulta de una implicación mutua: las ideas son problemáticas y los problemas son las ideas mismas. Ambas son instancias en las que la Razón constituye un espacio en el que reúne todos los procesos que el entendimiento realiza en relación con un conjunto de objetos (Deleuze, 2006: 258). En definitiva, los procedimientos autónomos, fragmentarios, del entendimiento en torno de una cantidad de objetos sólo pueden encontrar una unidad sistemática en la Razón (Deleuze, 2006: 259), aquella facultad que puede darle ese sentido de unidad en base al planteo de un problema que toma, entonces, la forma de una Idea. Los distintos resultados que el entendimiento puede producir sólo constituyen una solución en tanto configura un sistema, y esto supone la creación de un campo en el que puedan adquirir sentido esos diferentes resultados y sus relaciones (Deleuze, 2006: 275). Precisamente, la Idea es ese ámbito en el cual proliferan los diferentes casos de solución de un problema.

En un primer momento la constitución de ese campo se define por la indeterminación de su objeto. Es decir, el hecho de la indeterminación que

caracteriza al proceso del conocimiento no es un defecto sino la estructura misma que tiene la idea en su primera instancia. Aquello que se da a pensar se presenta fundamentalmente como algo indeterminado en el orden de la experiencia. Bajo estas condiciones el entendimiento no hace más que abordarlo organizando la percepción a partir de dos elementos. En primer lugar, un horizonte que permite efectuar una delimitación de los elementos y sus relaciones. En segundo lugar, un foco que otorga un principio de organización entre esos elementos (Deleuze, 2006: 260).

De esta manera la idea alcanza la determinación de su objeto en función de la relación que establece con los fenómenos de la experiencia, en base a ese doble movimiento de delimitación y orientación que lleva adelante el entendimiento. Este proceso se da por analogía con esos elementos: mientras les provee unidad, distinguiendo y organizándolos, recibe también de ellos una determinación que resulta análoga, en función de las relaciones que mantienen entre sí. Este proceso contiene en sí la aspiración a una determinación completa del objeto en la Idea, a partir de los conceptos del entendimiento.

G. Deleuze se sirve en gran medida de esta caracterización kantiana del proceso de conocimiento en la Idea y toma de él sus elementos fundamentales. Sin embargo, su matriz de lectura supone la articulación de este proceso con una ontología y una lógica de la diferencia. Si bien reconoce el valor de la afirmación que I. Kant hace de la idea como elemento que se define por su condición problemática, también señala los límites de aquella: el proceso que parte de lo indeterminado (en relación con los objetos de la experiencia), pasa por las instancias de lo determinable (en los conceptos del entendimiento) y alcanza la determinación completa (en la Idea) resulta completamente exterior al objeto. Para G. Deleuze, I. Kant se aferra a una perspectiva en la cual prima el condicionamiento de la Razón por parte de la experiencia y del entendimiento, en tanto la Idea no resulta determinable si no es en relación con los objetos de la experiencia y, eventualmente, los conceptos del entendimiento. En su lugar, propone explorar una noción de Idea que interiorice el proceso de determinación y en el que los caracteres de los cuales depende no le resulten exteriores. Para eso debe considerarse el elemento en función del cual, además del condicionamiento que ofrecen el horizonte y el foco, la Idea puede proveer un principio que de cuenta de la génesis de aquello que

distingue como elementos del objeto en la Idea. Se trata, entonces, de ubicar en la diferencia el principio que permite a la Idea brindar un principio genético de aquello que el entendimiento distingue y organiza.

Aquello que resuelve el problema del elemento propiamente genético de la Idea es, para G. Deleuze, la noción de *diferencial*. Esto supone fundamentalmente la recuperación de su valor como categoría metafísica (Deleuze, 2006: 269). En un esfuerzo por recuperar una perspectiva filosófica desde la potencialidad del cálculo como herramienta para pensar la diferencia, G. Deleuze reconstruye los principios de indeterminación, determinación recíproca y determinación completa que supone el proceso de determinación del objeto en la Idea, a partir de una teoría de la Idea como diferencial del pensamiento (Deleuze, 2006: 259).

Más allá de la caracterización propiamente matemática que G. Deleuze hace de la noción de idea-problema, lo que nos interesa precisar aquí son las implicancias de esto en relación con el conocimiento. Es decir, por una parte, ¿qué quiere decir que la Idea, además de orientar (foco) y delimitar (horizonte) los fenómenos de la experiencia, logra dar cuenta de la génesis de esos fenómenos? Y, por otra, ¿qué implica sostener que el hecho de lograr dar cuenta de la génesis de los fenómenos constituye el requisito de un pensamiento reconciliado con un ser entendido como diferencia?

Como hemos mencionado más arriba, el ser en la concepción deleuziana implica una diferencia que se define no de manera estática sino por una superposición de cambios: es una diferencia, que cambia, y que cambia en su forma de cambiar. Así concebido el ser, lo real se define por la noción de caos, sin que esto suponga un sentido ni estadístico ni metafórico. Antes bien, es una categoría ontológica que expresa la dinámica del ser, entendido en función de su cualidad de cambiar: la noción de diferencia aquí no tiene tanto que ver con *un ser que cambia*, sino con que *el ser* mismo se define por el cambio. Entendido de esta forma, aquello que el pensamiento enfrenta (en sentido estricto, aquello *sobre lo que se vuelve*), es un infinito de cambios dándose a la vez, cambiando y cambiando en su forma de cambiar. La condición caótica del ser tiene que ver con esta imposibilidad de abordarlo en términos de totalidad. Ahora bien, como ya planteamos en el capítulo anterior, *lo real* implica desde esta perspectiva una diferenciación entre dos dimensiones. Por un lado, esa

multiplicidad de cambios que se suceden de forma simultánea e instantánea, constituyen el ámbito de lo *virtual*, expresión del ser en toda su amplitud. Por otro lado, aquello del ser que se da a la percepción constituye el orden de lo *actual*. Lejos de todo idealismo, la distinción de estos dos órdenes de lo real tienen que ver justamente con el reconocimiento de que, por su condición de cambio radical, el ser no puede ser conocido de forma directa y absoluta. El ser es en su cambio simultáneo y radical, y en la medida que se relaciona con el pensamiento, puede ser constatado como actual. En base a estos elementos, conocer el ser es, en tanto pensarlo, expresar las condiciones en las cuales se actualiza.

Reuniendo esta concepción del ser en tanto diferencia y la teoría de la Idea a la que hemos llegado reconstruyendo la lectura deleuziana de I. Kant, la idea es la instancia en la que el pensamiento logra determinar un objeto no sólo al distinguir sus elementos y relaciones, sino en tanto logra dar cuenta de la génesis de esos elementos. Es en este sentido preciso que la Idea tiene un carácter genético, no de un actual a otro sino de un virtual en su actualización.

La ciencia conoce, entonces, en la medida que crea una Idea problemática, que permite la determinación completa de un objeto a partir de la experiencia, en la distinción y organización de los elementos y relaciones que lo componen, y su génesis en el sentido de su actualización.

El hecho de dotar a la Idea de un principio genético es fundamentalmente lo que la distingue de la noción matemática estándar de estructura. G. Deleuze sostiene que toda la tradición del cálculo que está detrás del estructuralismo desatiende la necesidad de dar cuenta genéticamente de los elementos con que trabaja (Deleuze, 2006: 269). La Idea, entendida desde la perspectiva ontológica de la diferencia, constituye una estructura cuyo principio fundamental reside en dar cuenta de la génesis de sus componentes y de cómo estos se encarnan en el fenómeno que es percibido. Este principio genético de la actualización es justamente lo que media entre una serie de elementos *diferenciales* y sus relaciones *ideales* en el plano virtual, y su actualización en una serie de elementos *actuales* y relaciones *reales* (Deleuze, 2006: 279).

El desplazamiento que implica en términos ontológicos la distinción de lo virtual y lo actual, comporta un desplazamiento fundamental en términos

epistemológicos. Dicho brevemente, se abre de esa manera un registro para el pensamiento, una tipificación del ámbito en que tiene lugar el conocimiento (cómo y en qué condiciones un virtual llega a actualizarse), que permite descentrar la cuestión del conocimiento respecto del problema de la adecuación. Esta tensión fundamental que tiende a organizar el problema del conocimiento científico, como hemos visto por ejemplo en el caso de la crítica de K. Wolff, es reunida bajo la afirmación de que en su heterogeneidad es donde tiene lugar una Idea. En tanto lo científico se fundamente en el terreno de la Idea, de lo que se trata no es de lograr una correcta representación de lo que se experimenta, sino de reconstruir las condiciones ideales y el proceso de su actualización de aquello que se da a la experiencia. En todo momento, el encuentro entre el ser y el pensamiento se da en el terreno de la Idea, y el conocer depende de la creación de un dispositivo que pueda dar cuenta de ese proceso en el que lo virtual deviene actual. En estos términos, conocer no depende de lograr una representación *adecuada* de lo real en el orden de lo mental, sino de crear una idea que dé cuenta de las condiciones en las cuales un virtual se actualiza bajo esa configuración específica que se da en la experiencia. La heterogeneidad entre el pensamiento y aquello que piensa cambia de sentido a partir de la noción de actualización, de manera que la cuestión del conocimiento puede ya no ser necesaria y fundamentalmente el problema de la verdad de una representación. La dimensión problemática de la Idea, en la que adquiere pleno sentido el rasgo propiamente creativo del pensar, alcanza así toda su dimensión, habilitando otras preguntas en función de las cuales establecer el valor de un determinado pensamiento (Deleuze, 2006: 289).

El proceso de determinación de un objeto, tal como lo hemos caracterizado respecto de la creación de una idea-problema, supone la determinación de una multiplicidad de configuraciones de elementos y relaciones que constituyen los diferentes casos de solución, los cuales se establecen en dominios específicos. El hecho de que el elemento fundamental en función del que se constituye la noción de Idea sea el de diferencial, muestra la naturaleza matemática del pensamiento (Deleuze, 2006: 276), no obstante lo cual su despliegue se da en dominios específicos: ideas matemáticas, ideas físico-químicas, ideas psicológicas, ideas sociológicas (Deleuze, 2006: 275). Lo que resta de este

trabajo se da a la tarea de efectuar una aproximación a la idea-problema (podríamos decir, antropológica), que G. Bateson elabora en *Naven*.

Lo primero que surge a la hora de abordar *Naven* acaso tenga que ver con que el libro expresa necesariamente la articulación que G. Bateson alcanza a hacer de las ideas que surgen a medida que realiza su trabajo. Desde el mismísimo subtítulo el autor nos advierte que la obra no expresa un único punto de vista, sino que despliega tres diferentes. A lo largo del texto se hace evidente cómo se van sucediendo las perspectivas desde las cuales piensa G. Bateson los diferentes aspectos que aborda, hasta llegar al epílogo de 1936 donde describe más explícitamente las diferentes etapas de su pensamiento. También advierte al llegar al final del trabajo cómo no sólo los puntos de vista van transformándose, sino que en medio de ese proceso el mismísimo fin del libro ha cambiado (Bateson, 1990: 282). Tanto es así que a partir de *Naven* el eje de su pensamiento estaría cada vez más dedicado a cuestiones epistemológicas. Es decir, el pensamiento de G. Bateson a partir de esta obra comienza a redefinirse a sí mismo, resultando un punto de quiebre en su despliegue intelectual. *Naven* es un conjunto de ideas sobre el travestismo latmul y su relación con el conjunto de la cultura, y es una expresión del devenir de ese mismo pensamiento y la explicitación de sus alcances. Las diferentes advertencias que G. Bateson realiza sobre los límites de su trabajo tienen que ver justamente con esto, ya sea en cuanto a la pertinencia de sus percepciones durante el proceso etnográfico o la productividad de sus hipótesis. De modo que este texto implica desde nuestro punto de vista, un genuino y valioso registro del proceso de experimentación con ideas que G. Bateson realiza a partir de los materiales que obtiene en su trabajo de campo. Para caracterizar este proceso, es preciso comenzar por cada uno de los conjuntos de ideas con el autor comienza a establecer su propio plano de referencia para la cuestión del travestismo y la cultura latmul.

El arsenal de ideas con el que G. Bateson encara el estudio del naven difícilmente puede caracterizarse sin considerar la especificidad de la época en que se despliega. A mediados de la década de los años '30 la antropología británica, dominada por el funcionalismo, tenía dos figuras excluyentes. A un lado, B. Malinowski con una perspectiva centrada en la cuestión de las necesidades psico-biológicas de los individuos y las funciones de las

diferentes instituciones sociales. Al otro lado, A. R. Radcliffe-Brown consolidando su perspectiva centrada en agregarle a aquella visión funcionalista estándar la noción de estructura, para referir el conjunto organizado de premisas y concepciones que rigen la organización social. En gran medida, *Naven* muestra la convivencia de estas dos grandes líneas internas de la antropología británica. En efecto, su capítulo 2° está dedicado a una presentación un tanto confusa y elíptica de todo aquello que de cada uno de los popes de la disciplina va eventualmente a retomar (más o menos críticamente) o descartar. A partir fundamentalmente de la reelaboración de las nociones de *estructura* y *función* G. Bateson reúne la noción más importante de cada variante del funcionalismo al momento de empezar a desplegar su propio trabajo. Como sucede con varios aspectos centrales de *Naven*, recién en el Epílogo se puede realmente comprender el proceso por el cual G. Bateson llega a armar su planteo, y sobre el final del libro es que es posible hacerse un panorama más claro de su sistema de ideas, cuya construcción a lo largo de la obra es de un carácter más bien errático.

El elemento que hace de punto de partida para el abordaje del ritual es la noción de *estructura*, entendida como *un término colectivo para designar el esquema "lógico" coherente que puede construir el científico encajando entre sí las diversas premisas de dicha cultura* (Bateson, 1990: 48). Esta es una definición que resulta diferente de la definición canónica que había dado A. R. Radcliffe-Brown, como el conjunto estructurado de relaciones sociales. Como él mismo menciona en el epílogo, fue el propio A. R. Radcliffe-Brown quien le hizo notar que su uso del concepto requería una re-definición, por lo cual pasa a llamarlo *estructura cultural*, constituyendo uno de los enfoques fundamentales del trabajo (Bateson, 1990: 286). La impronta estructural-funcionalista en el pensamiento de G. Bateson pasará en términos generales por esta reelaboración de la noción de estructura, orientada no hacia el conjunto de relaciones sociales *en sí*, sino al conjunto de premisas y formulaciones acerca del sistema de relaciones sociales que le da sustento, reelaboración en la que resuena nuevamente la atención de G. Bateson en no caer en la falacia de concreción.

Acaso donde G. Bateson ejerce una transformación más significativa es respecto de la noción de función, la cual es *subdividida* (Bateson, 1990: 48). En

sentido estricto, G. Bateson se refiere a la *función pragmática*, noción que B. Malinowski desarrolla para designar las *funciones de diferentes instituciones o aspectos de una cultura y el efecto que pueden tener en el conjunto de las relaciones sociales* (Bateson, 1990: 48). En un primer momento, el autor puntualiza como principal límite de esta noción su grado de generalidad e imprecisión a la hora de poder determinar la relación entre una determinada práctica o comportamiento, y el conjunto de la cultura (Bateson, 1990: 48). En este sentido, en el epílogo señala que para poder sacar provecho de la categoría de *función pragmática* se ve obligado a dividirla en dos grandes categorías: a un lado, la perspectiva propiamente sociológica, para caracterizar la forma en que las relaciones sociales de parentesco influyen en el comportamiento, y por otro lado, la noción de motivación, la cual se distingue fundamentalmente entre motivaciones de tipo emocional –*ethos*- y de tipo cognitivo –*eidos*- (Bateson, 1990: 287).

Esta distinción en torno de las motivaciones del comportamiento resulta clave para el despliegue de *Naven*, dado que lleva a la incorporación de elementos de la perspectiva de cultura y personalidad, el movimiento que R. Benedict y M. Mead habían consolidado dentro de la antropología norteamericana, en el contexto general de hegemonía de la escuela boasiana. Los fundamentos de este movimiento pasaban por desarrollar una perspectiva que incorporara la dimensión mental y psicológica en los estudios sobre la cultura, y las relaciones entre ambos órdenes.

Si bien la incorporación por parte de G. Bateson de elementos propios de la perspectiva de cultura y personalidad es algo completamente contingente, no por eso resulta menos significativo. En la situación de desconcierto en que nuestro autor se encontraba durante su trabajo de campo, poco antes de volverse a Inglaterra, el encuentro fortuito con M. Mead fue lo que lo puso frente a una perspectiva que ignoraba. A partir de este hecho, los problemas que encontraba en sus formulaciones pudieron ser destrabados, incorporado la perspectiva etológica y redefiniendo de esa forma su planteo general (Bateson, 1990: 15). Ahora bien, lo azaroso de este proceso no le quita valor al gesto intelectual de G. Bateson, que sin dudas produjo una amalgama superadora tanto del funcionalismo estándar de la época, como de las formulaciones teóricas de la escuela de cultura y personalidad que, al menos en su faceta

freudiana mostró sus falencias apenas unos años después (Harris 1998: 388). Concretamente, el concepto de *configuración* y, especialmente, el de *normalización* le permitieron a G. Bateson utilizar nociones que refieren a sentimientos para correlacionarlos con aspectos de orden cultural (Bateson, 1990: 137). En este punto implica una distinción clara y un desplazamiento fundamental respecto del funcionalismo clásico, reacio a considerar variables de tipo psicológico en el abordaje de lo social/cultural. De hecho, esto puede explicar el rodeo poco claro que tiene que hacer (sobre todo a partir de la categoría de *función pragmática*) para poder incorporar en su análisis las variables de tipo emocional/subjetivo que resultarán críticas para el abordaje del naven.

En síntesis, antes de abocarnos a analizar el planteo teórico de G. Bateson es fundamental dimensionar en qué medida parte de una reelaboración clara en las categorías de estructura y función dentro de la perspectiva funcionalista, y la incorporación de otras nociones a partir del configuracionismo de M. Mead. Es decir, mientras la estructura cultural consiste en un sistema de ideas o presupuestos que expresan el sistema de relaciones sociales, y en este sentido resulta relativamente coherente con el enfoque de A. R. Radcliffe-Brown, la noción de función pragmática, tiene que ver con la expresión o influencia de la estructura de relaciones sociales en el comportamiento. Ahí es donde la perspectiva de B. Malinowski no resulta satisfactoria por su generalidad y resulta preciso dividir esta noción en una caracterización de las relaciones sociales en sí, por un lado, y la motivación del comportamiento a nivel individual, por otro. Este segundo aspecto es el que se ve enriquecido una vez incorporadas las nociones de *ethos* y *eidos*, tomados del configuracionismo de M. Mead. Así es como quedan constituidos los tres aspectos que el trabajo elabora para el abordaje del *naven*: la estructura cultural, la estructura social y la etología, dado que en el ritual interviene fundamentalmente una motivación emocional. Por su parte, el *eidos* resulta un apéndice propiamente cognitivo de la perspectiva etológica, que tiene que ver con particularidades derivadas de la complejidad del sistema de parentesco iatmul.

El valor fundamental del pensamiento de G. Bateson respecto de las fuentes de las que parte es que logra postular una relación directa y variable entre el sujeto y su entorno cultural, a partir de la incorporación de un elemento más en

esa relación que surge (la dimensión pragmática de la cultura que propone B. Malinowski), el cual permite ver la particular activación de los aspectos que la cultura normaliza en los individuos *en el comportamiento concreto* del ritual. En *Naven* el aparato conceptual del funcionalismo es llevado a un punto en el que, junto con elementos propios del configuracionismo, puede efectivamente dar cuenta de la forma en que la cultura se expresa en el comportamiento, especialmente en el ritual.

De manera que, atendiendo a las relaciones que G. Bateson establece entre las nociones que incorpora de ambas vertientes del funcionalismo y de la escuela de cultura y personalidad, podemos plantear una hipótesis acerca de cuál es la idea-problema que constituye *Naven*. El propio proceso que el autor hace a lo largo de la obra muestra cómo su pensamiento está concentrado en *encontrar un dispositivo que permita vincular la dimensión cultural e individual que se ponen en juego en la vida social iatmul* y, concretamente, en su elemento más llamativo: en el ritual. Partiendo de allí, lo que resta del trabajo se trata justamente de ir articulando tres conjuntos de ideas para ir determinando los elementos y relaciones que dan cuenta del ritual del *naven*. En los términos en los que lo hemos planteado a lo largo de este capítulo, *Naven* muestra el proceso de determinación de la idea-problema que tiene ese ritual como foco, entendiéndolo como una instancia fundamental de expresión de la cultura y la estructura social iatmul. Por su parte, los tres abordajes propuestos suponen la delimitación de un horizonte heterogéneo en función del cual se distinguen los elementos que resultan pertinentes a esa determinación, desde el trazo más grueso de la estructura de relaciones sociales hasta la estructura cultural que lo completa, pasando por el enfoque etológico que permite proponer una forma en que ambas efectivamente se vinculan en el comportamiento concreto de las prácticas rituales. En el capítulo siguiente intentaremos caracterizar con más precisión estos diferentes abordajes que G. Bateson elabora para llevar adelante el proceso de determinación del ritual iatmul, para lo cual nos remitiremos a la noción deleuziana de *estado de cosas*.

V

Como señalamos antes, el concepto de ciencia que se despliega en el seno de la filosofía de G. Deleuze implica fundamentalmente definir lo científico en relación con la especificidad de las ideas que la ciencia crea para expresar aquello pensado. Esas ideas propias de la ciencia reciben el nombre de funtores y, dadas las características de este trabajo, los hemos apenas repasado brevemente. Nos hemos enfocado en caracterizar el proceso general de creación de una Idea científica, en tanto determinación de los objetos de la ciencia. En este capítulo caracterizaremos en estos términos el abordaje que G. Bateson propone para dar cuenta del ritual del *naven*, a partir de uno de los funtores que mencionamos antes: el *estado de cosas*. Esta noción refiere a la instancia en la que el pensamiento científico, una vez desplegado el sistema de coordenadas, se aviene a distinguir en su medio aquello de cuya actualización ese sistema permite dar cuenta. Es decir, aquello que el sistema de coordenadas elaborado primeramente permite distinguir en su interior (Deleuze y Guattari 1993: 122): la *materia* a partir de la cual se pueden determinar aquellos elementos y relaciones diferenciales que expresan con mayor afinidad el objeto pensado. A partir de precisar los estados de cosas que se pueden distinguir en su trabajo, intentaremos mostrar el despliegue del pensamiento de G. Bateson en tanto proceso de determinación de la Idea de *Naven*. A los efectos de una mejor caracterización de este proceso no vamos a desarrollar los diferentes elementos en el orden en que es presentado por el propio G. Bateson, sino en función de un criterio que permite comprender mejor la complejidad del despliegue que supone.

El estado de cosas más general que podemos distinguir en *Naven* está constituido por la perspectiva -que denomina- *sociológica* del ritual, la cual funciona en los hechos como una aproximación general al problema y que, en sentido estricto, supone un aporte relativamente menor que las otras dos. Es la aproximación de trazo más grueso y constituye el registro de elementos y relaciones más elemental que G. Bateson reúne para caracterizar el ritual *iatmul* derivada, como dijimos antes, de la noción de función pragmática de B. Malinowski.

Se trata de una perspectiva diferente respecto de las otras dos, a la que el autor señala como una *mirada desplegada desde fuera* de la cultura iatmul, ya que se trata de precisar la relación que el ritual guarda con la cuestión de la cohesión social. Es, al fin y al cabo, el problema que originalmente G. Bateson iba a explorar desde su bagaje estructural-funcionalista, antes de encontrarse con el ritual y su aspecto más sobresaliente, el travestismo. Desde este punto de vista, la redefinición del problema pasa por poder establecer en qué medida el ritual contribuye o no a la cohesión social iatmul, a partir de un reforzamiento de los lazos de afinidad entre el *wau* y su *laua*, *hermano de la madre e hijo de la hermana* en lengua iatmul, respectivamente (Bateson 1990: 106).

Para dar cuenta de esta cuestión, G. Bateson dirige su atención a las reglas que codifican los vínculos de casamiento entre clanes. Entre los iatmul G. Bateson distingue tres reglas de matrimonio según las cuales i) una mujer debe casarse con el hijo de la hermana del padre de su padre, ii) un hombre se casa con la hija de la hermana de su padre, o iii) un hombre entrega su hermana al hombre con cuya hermana se casa (Bateson, 1990: 109-10). G. Bateson sostiene que, desde el punto de vista formal, estas tres reglas son contradictorias, no tanto porque entren en colisión directa, sino porque se superponen y en los hechos no parecen guiar efectivamente las alianzas matrimoniales (Bateson, 1990: 112). En definitiva, la sociedad iatmul carece de un sistema repetitivo de reglas que determine claramente grupos de afinidad (Bateson, 1990: 111). Lo mismo sucede con las reglas que rigen el comportamiento de los individuos en términos de status, las cuales terminan por englobar a casi todo el poblado, generando un esquema en el que idealmente casi no debieran existir conflictos entre los diferentes grupos. Desde el punto de vista de lo que G. Bateson podía observar durante su permanencia entre los iatmul, obviamente ese ideal de integración social casi absoluta que se debía generar en base a las pautas de comportamiento adecuado no se cumplía.

Paralelamente, G. Bateson advierte que en la sociedad iatmul no existe un sistema centralizado de regulación legal centrípeta (Bateson, 1990: 127). Es decir, tal como se había mostrado en ciertas sociedades el sistema moral/legal no se estructura en torno de una serie de instituciones centralizadas, sino que supone un sistema horizontal con complejas reglas de compensación entre

grupos, en las que sólo en casos extremos alguna autoridad media para disolver la tensión. En este escenario, los conflictos se establecen en forma de una escalada de hostilidades entre grupos determinados por un criterio patrilineal. G. Bateson agrega que la consecuencia final de un proceso de este tipo es la fisión del grupo que habilita la separación de una parte del poblado y la fundación de una nueva aldea, siempre siguiendo un criterio de fisión por clanes patrilineales. En estos casos parte de los mecanismos de regulación tienen que ver con la existencia de grupos de afinidad transversales, que son los que pueden amortiguar o distender las espirales de vendettas que tienden a organizarse por un criterio patrilineal. Es decir, lo único que detiene esas escaladas de vendettas entre clanes son los lazos de afinidad que los entrelazan de forma transversal. En este sentido, entre los Iatmul G. Bateson distingue dos mecanismos claros de generación de grupos de afinidad: por un lado, un hombre considera como grupo de afines a los hombres que reciben parte del precio de la novia, dentro del clan de su esposa y, por otro lado, los que celebran *naven* para sus hijos (Bateson, 1990: 114). Al analizar quiénes eran los que llevan adelante el ritual, al menos en dos de los tres sitios donde realiza su trabajo de campo, son los *wau* clasificatorios los que realizan las *naven* (Bateson, 1990: 108).

De esta manera, ante un sistema formal que por su laxitud y superposición de pautas no genera criterios claros para definir grupos de afinidad en base a reglas matrimoniales o reglas de comportamiento, una especie de criterio transversal determina como grupos de afinidad a aquellos que dentro del clan de la esposa toman parte en el intercambio (y, por ende, reciben parte del precio de la novia) y, sobretodo, los que celebran el ritual *naven* para sus hijos. Todo lo anterior lleva a G. Bateson a pensar que lo que evita que las comunidades se fisionen es en gran medida el sistema *Naven*, ya que es el más importante de los dos sistemas de afinidad que se entrecruza con la organización patrilineal y que regula la lealtad en caso de conflicto. En un despliegue de perspectiva estructural-funcionalista bastante ortodoxa nuestro autor lleva adelante en forma resumida una aproximación del sentido que el *naven* puede tener en términos del mantenimiento de la cohesión social entre los Iatmul, casi como presupuesto del resto de las aproximaciones que el trabajo presenta.

Partiendo de que, como en muchas otras sociedades, la relación determinante para comprender la organización social basada en el parentesco iatmul es la del hermano de la madre y el hijo de la hermana, en este caso además resulta ser el vínculo central a la hora de entender el esquema ritual. Un segundo estado de cosas que explora G. Bateson para pensar el ritual del *Naven* es el de la llamada estructura cultural, el cual le permite armar un cuadro coherente de las premisas que rigen el *naven*, a partir de una reelaboración de un concepto de A.R Radcliffe-Brown. G. Bateson divide el abordaje de esta cuestión en dos bloques, por un lado, la descripción de esas premisas y, por otro lado, el análisis de la relación social que estas componen.

Las premisas fundamentales en la relación social entre *wau* y *laua* son las que tienen que ver con las diferentes características y aspectos que definen el vínculo *tipo* entre ellos, que se distingue del que puedan mantener con los demás integrantes del núcleo de parentesco, fundamentalmente la madre y el padre. Para dar cuenta de esto G. Bateson retoma un concepto clave del estructural-funcionalismo de A. R. Radcliffe-Brown, que es la noción de *identificación* que permite designar los casos en que un individuo asume el comportamiento de otro, aunque mantenga también aspectos del comportamiento que le son estrictamente propios (Bateson, 1990: 53). Es decir, un individuo se identifica con otro en tanto se comporta como él, como si hubiese llevado a cabo los mismos actos que él. En el conjunto de la sociedad iatmul, G. Bateson encuentra cuatro formas básicas de identificación, pero antes de describirlas plantea que es necesario comenzar distinguiendo la identificación del *laua* con el hermano de su madre y la identificación que tiene con su padre (extensivo al hermano del padre y el padre del padre), ya que cada una de ellas determina el vínculo que el muchacho iatmul tendrá con su clan materno o paterno respectivamente. Es decir, la identificación con el hermano de la madre es la forma en que se materializa la relación con el clan materno, y lo mismo sucede con el padre y el clan paterno. En el caso de los iatmul, en los contextos asociados a lo económico y los objetos de valor la identificación es más fuerte con el clan paterno, a través de la figura del padre, relación regida por una serie de tabúes rigen esa relación (Bateson, 1990: 56). Por su parte, las cuestiones relativas a los logros, progresos y éxitos del *laua*

están asociadas al clan materno, a través del hermano de la madre. Esta forma de identificación del *laua* con su *wau* y, a través suyo, con el clan materno es un elemento que resultará fundamental en relación con el *naven* (Bateson, 1990: 56).

En cuanto a las identificaciones principales, en primer lugar, la relación entre padre e hijo implica una identificación importante en lo que tiene que ver con la patrilinealidad del sistema de parentesco iatmul, lo cual es puesto de manifiesto por G. Bateson en base al análisis del sistema de nombres, que supone la incorporación del nombre del clan paterno en el nombre del sujeto (Bateson, 1990: 57). Sin embargo, esto no significa que el vínculo tenga un carácter íntimo sino que, por el contrario, son enfáticamente diferenciados y hasta con cierto rasgo de oposición. Esto se expresa en el hecho de que el padre ocupe un rol disciplinador, tenga estrictos tabúes respecto de obtener alguna clase de beneficio material a partir de su hijo y, sobretodo, en que la relación padre-hijo esté en parte caracterizada por un proceso de reemplazo/superación del padre por parte de su hijo, en lo que tiene que ver con el status.

En segundo lugar, existe una identificación del *laua* con su clan materno, la cual se evidencia también en un sistema de nombres que mediante un sufijo denota la caracterización de la máscara que usará en los rituales, representando los antecedentes del clan materno. Este sistema se suma al que mencionábamos más arriba, que refiere al clan paterno. Mientras éste último tiene que ver con la caracterización del individuo en sus condiciones reales más generales como *hombre, mujer, cuerpo*, etc. (Bateson, 1990: 63), la identificación con el clan materno se da fundamentalmente en torno de la caracterización que se tome en los rituales.

En tercer lugar, existe una identificación entre hermanos, la cual también se hace evidente en el sistema de nombres, en el que muchas veces dos hermanos comparten parte del nombre con diferente terminación que indica una diferencia de género (Bateson, 1990: 69). En este caso supone una serie de tabúes y pautas de comportamiento, fundamentalmente ritual, que guían la interacción entre hermanos de distinto sexo (Bateson, 1990: 69).

Finalmente, en cuarto lugar, G. Bateson menciona otras identificaciones más débiles, entre las que destaca aquellas que existen entre marido y mujer. En

este caso, la mujer obtiene algo del status de su marido, pero no es recíproco en función de la importancia que adquiere el principio de patrilocalidad.

Más allá de estas diferentes formas de identificación, lo central en cuanto a las premisas es cómo las relaciones del joven *iatmul* con el hermano de su madre, su madre y su padre, tienen que ver con qué aspecto se refuerza respecto de los dos clanes a los que el joven pertenece. En este sentido el vínculo con el hermano de la madre se destaca por su identificación con la celebración de logros y exposición de orgullo por los actos del hijo de la hermana, como una forma de realzar su pertenencia al clan materno.

Ahora bien, partiendo de todo lo anterior es posible distinguir las dos identificaciones más fuertes que actúan en la relación entre *wau* y *laua*, cuyos elementos les imprimen sus características fundamentales. Es decir, en términos de premisas culturales, la relación *wau-laua* puede pensarse bien como una relación entre cuñados a partir de una identificación hijo-padre, bien como una relación entre madre e hijo a partir de una identificación hermano-hermana (Bateson, 1990: 94).

En primer lugar, a partir de una identificación del hijo con su padre, el *wau* se dirige al *laua* como si fuera el marido de su hermana. Esto supone que los rasgos generales de comportamiento entre ellos sea el que existe entre cuñados el cual está atravesado, desde el punto de vista del *laua*, por el endeudamiento que sobreviene del intercambio de la hermana/esposa, la cooperación y la lealtad que el hombre tiene que tener para con el clan de su esposa.

En segundo lugar, a partir de una identificación del hermano de la madre con su propia hermana, el vínculo entre *wau* y *laua* toma los rasgos del vínculo entre madre e hijo. Según G. Bateson el comportamiento de una madre *iatmul* está determinado por tres elementos fundamentales: el sentimiento de responsabilidad en la alimentación del hijo, una actitud de orgullo y abnegación de sí misma, y el rol de brindar consuelo a su hijo. En el comportamiento del *wau* esto se ve acentuado y dramatizado respecto de su vínculo en general, y en el ritual en particular. Por su parte, el elemento que caracteriza el comportamiento del hijo para con su madre es el de la lealtad, cosa que también se acentúa con el *wau*. Lo mismo sucede con el alarde frente a él, cuando éste muestra orgullo por los logros del *laua*.

En resumen, la caracterización de las premisas y pautas de comportamiento iatmul, así como las diferentes identificaciones que G. Bateson distingue, permiten abordar el comportamiento ritual entre *wau* y *laua* como la alternancia entre dos modalidades fundamentales, que adquieren la forma de una relación entre cuñados (en la que el *laua* es identificado como su padre y, por lo tanto, como parte de otro clan), o como una relación entre madre e hijo (en la que el *wau* se identifica con su hermana, acentuando el vínculo del *laua* con el clan materno).

Sin embargo, hay algunos aspectos del comportamiento ritual, fundamentalmente del *wau*, que no necesariamente se derivan de los dos puntos anteriores. Llegado a este punto, G. Bateson se ve forzado a recurrir a elementos que no son los puramente estructurales (Bateson, 1990: 105), fundamentalmente a la hora de dar cuenta del aspecto que en primer lugar le había hecho que dirigiera su atención al ritual del *naven*: el travestismo y su carácter exagerado y burlesco.

Los estados de cosas sociológico y estructural -que podríamos definir como una perspectiva estándar a partir de un funcionalismo razonablemente expresado- permiten a un lado pensar el comportamiento ritual en base a la noción de identificación, conformando un sistema lógico que articula la interacción, y al otro lado, evaluar aunque sea especulativamente la función que eso cumple en el mantenimiento de la cohesión social en una cultura que por su estructura legal/moral no tiene otra forma de mantener cohesionados grupos que, organizados patrilinealmente, tienden a resquebrajarse en situaciones de conflicto. Ahora bien, la elaboración de un tercer estado de cosas tiene que ver fundamentalmente con que la perspectiva estructural-sociológica no permite dar cuenta del travestismo y el carácter burlesco y exagerado del ritual del *Naven* en general. G. Bateson menciona otras cuestiones que requieren extender el análisis, entre las cuales resalta el hecho de que las perspectivas desplegadas hasta el momento en el trabajo no dan cuenta de una serie de presupuestos básicos, por ejemplo que el *wau* desee la lealtad de su *laua* (Bateson, 1990: 130). En definitiva, para poder explicar tanto las condiciones generales -por ejemplo, el problema de la lealtad- como los

aspectos más concretos –el travestismo y el tono exagerado y bufonesco- del ritual, es necesario ir más allá de la descripción estructural, tanto en términos de las relaciones sociales en sí, como de la estructura de premisas culturales que le dan consistencia; resulta necesario avanzar en el abordaje de la motivación individual y las formas en que se expresa socialmente.

Dispuesto a profundizar en la motivación del comportamiento específicamente en términos emocionales, G. Bateson se focaliza en caracterizar el *ethos*, entendido como el sistema culturalmente normalizado de organización de los instintos y emociones de los individuos (Bateson, 1990: 139). Siendo que entre los iatmul no existen diferencias de clase o rango, el único factor de diferenciación social es el sexo (Bateson, 1990: 144), por lo que la caracterización de los *ethos* dentro de la sociedad itamul se da en función del género.

En el caso de los varones, el primer elemento que se advierte es que sus actividades características entre los iatmul se distinguen por la espectacularidad, el dramatismo y la violencia (Bateson, 1990: 144), y tienen lugar esencialmente en torno de la casa ceremonial. Concretamente, para desarrollar este elemento G. Bateson describe tres actividades fundamentales. El primer lugar, los debates que se dan en la casa ceremonial donde se pone en juego el orgullo individual y del clan totémico (Bateson, 1990: 148), en torno de una disputa por la pertenencia y apropiación de los nombres de los clanes, y en el que resalta el orgullo general por el tamaño y complejidad del sistema de nombres totémicos. En segundo lugar, el plano del ritual es el otro ámbito en el que, si bien la acción gira en torno de la rivalidad entre los hombres, hay una teatralización hacia afuera donde están presenciándolo las mujeres (Bateson, 1990: 149). El ritual que mejor permite a G. Bateson caracterizar el *ethos* masculino que se expresa en él es el de iniciación. En términos generales, los novicios son tratados como si fueran mujeres, el *ethos* femenino que traen de su crianza al compartir tiempo con su madre les es quitado a partir de la humillación y el maltrato de los mayores, y de esa manera se les impone el *ethos* masculino. Finalmente, un último elemento en que se manifiesta el *ethos* masculino es la caza de cabezas, donde se registra una tensión entre el orgullo de matar y la vergüenza en el caso de fracasar.

En el caso de las mujeres su rol es fundamentalmente productivo, en un entorno de mayor privacidad y austeridad. Sus actividades se despliegan esencialmente en la vivienda familiar y los huertos, ámbito en el que está bien visto que tengan iniciativa y donde ejercen el poder y la autoridad. No obstante, este rasgo fundamental de austeridad y perfil bajo, que contrasta con el *ethos* masculino, también se manifiesta en el ámbito ceremonial, a menos que se de públicamente delante de hombres, donde se realiza con una mayor ornamentación y porte orgulloso. El contraste observado entre los sexos tanto en la vida cotidiana como ceremonial es mucho más marcado cuando se trata de situaciones de fuerte contenido emocional, como la muerte.

El punto fundamental dentro de la perspectiva etológica que estamos desarrollando está, no tanto en la descripción minuciosa de los *ethos* masculino y femenino, sino justamente en el hecho de su contraste y en el proceso de diferenciación que determina *cómo se produce y mantiene*. G. Bateson descarta de plano elaborar esquemas analíticos en función de variables únicamente genético-biológicas o únicamente en términos culturales, pero como sólo se cuenta con elementos de juicio en términos culturales, dentro de esta perspectiva intenta ubicar los factores culturales y sociales que intervienen en la diferenciación y contraste de los *ethos* (Bateson, 1990: 194).

En función de estos elementos y de la cuestión del contraste entre los *ethos* masculino y femenino es que G. Bateson dirige su atención al travestismo, rasgo que persistía sin quedar explicado por el enfoque estructural. G. Bateson plantea que la situación del *naven* se caracteriza por dos elementos: la exhibición pública y la emoción personal por el acto ajeno (en este caso, el *laua*), dos elementos estos que caracterizan, respectivamente el *ethos* masculino y femenino. De esto se sigue que, al participar del ritual, cada sexo se sienta identificado con uno de esos aspectos, pero no con el otro. Esa diferencia es la fuerza dinámica que se expresa en el travestismo, como una forma de contrarrestar la situación de incomodidad y embarazo que genera en los individuos verse durante el ritual vinculados con un rasgo que les es ajeno (Bateson, 1990: 224). En el caso específico del *naven*, el travestismo del *wau* se explica en función de este elemento de distensión por llevar adelante una práctica que incluye caracteres propios del género femenino.

Una vez planteada esta hipótesis general sobre el travestismo, G. Bateson propone una serie de elementos para pensar otros detalles en relación con los rasgos llamativos del *naven*. En primer lugar, el componente burlón y bufonesco del travestismo masculino, que está relacionado con el desprecio que en general los varones sienten por el *ethos* femenino (Bateson, 1990: 222). En segundo lugar y en contraste con lo anterior, el hecho de que las mujeres al travestirse utilicen los mejores ornamentos masculinos y adopten sus vestimentas con orgullo, lo cual tiene que ver con que las mujeres no sienten ese desprecio y, contrariamente, encuentran un cierto agrado en asumir el rol de los varones durante el ritual (Bateson, 1990: 224). Más allá de la especificidad de estos planteos, lo importante a señalar aquí es cómo este nivel de caracterización que G. Bateson logra puede darse fundamentalmente a partir de enfocarse en el elemento de la motivación que se produce a partir de factores socioculturales, como manera de distinguir la forma en que lo estructural interviene en el plano del comportamiento individual.

Ahora bien, el cuadro general de caracterización del *naven* se completa con un análisis detallado de cómo se manifiesta el *ethos* en el caso de cada vínculo de parentesco en el contexto del ritual. La más importante entre los varones es la que tiene que ver con el *wau*, el cual asume una identificación como *madre* y *esposa* del *laua* en términos estructurales. En el ritual esto es simbolizado en escenas en las que el *wau da a luz* al *laua* o frota sus nalgas en la espalda del *laua*, respectivamente. Como se ha dicho antes, el sentido de esas identificaciones es poner de relieve la lealtad entre *wau* y *laua* que se corresponde con uno y otro vínculo. En sentido estricto, hay una doble representación ficcional, ya que el *wau* clasificatorio se comporta *como si fuera* el *wau* directo comportándose *como si fuera* la madre o esposa del *laua*. Es decir, existe i) la motivación real del *wau* clasificatorio (placer por la bufonería, la burla al *ethos* femenino, su dificultad para expresar su orgullo, su deseo de lealtad), y ii) las motivaciones del *wau* directo (acentuar los aspectos maternal o conyugal de su relación con el *laua*). Así como pueden darse determinadas inversiones en los roles a lo largo del ritual, existen también ciertas ambivalencias respecto del carácter que adopta el vínculo entre *wau* y *laua*. A modo de ejemplo, G. Bateson menciona tres mitos en relación con la cuestión del vínculo *wau-laua* en contexto del ritual, en los cuales el *wau* mata a su *laua*,

introduciendo un elemento de hostilidad. Esta ambivalencia en la relación *wau-laua* tiene que ver con el componente de identificación del *laua* con el marido de la hermana (su padre) que determina una relación *wau-laua* en tanto cuñados. En el caso de que la hazaña del *laua* implique un beneficio en términos materiales, esto también supone un rasgo de tensión respecto del tabú que impide al padre obtener beneficios económicos del vínculo con su hijo. Sin embargo, lo que en definitiva resulta determinante para este vínculo en el contexto ritual es hecho de que el logro del *laua* se considere motivo de orgullo de su clan materno.

En el caso de las mujeres el comportamiento se ve afectado por su posición estructural y su *ethos* femenino, pero no por los otros factores que afectan el *naven* del *wau* (la lealtad, la ambivalencia de la relación y la obtención de beneficio económico). Excepto los casos de la madre y la esposa, en términos generales el vínculo del *wau* con las demás mujeres de la aldea tiende a ser representado por escenas en las que éstas se tiran al suelo para que el héroe pase por encima de ellas. Según G. Bateson, de esto se sigue que en el caso femenino hay sólo una motivación relacionada con el género y no tanto con la posición estructural de parentesco, como en el caso masculino si se considera el rol fundamental de los *wau* clasificatorios. El rol fundamental en este caso es el de la madre, cuya participación en el ritual es una expresión directa de su orgullo maternal y en el cual la desnudez tiene que ver con la expresión extrema de abnegación, ya sea tanto por alegría como por tristeza.

Ahora bien, el problema de la motivación individual en el abordaje del comportamiento ritual no sólo se compone de la dimensión emocional que hemos esbozado, sino que incluye una dimensión estrictamente cognitiva a la que refiere la noción de *eidos*. En este caso el problema es la naturaleza compleja y crecientemente elaborada de la estructura cultural. Para G. Bateson, siendo que esto tiene que ver -más allá de que es una elaboración del etnógrafo- con una característica de la cultura *iatmul* y que las premisas de alguna forma están presentes en la mente de los nativos, es dable pensar que al fin y al cabo estamos tratando con la expresión cultural de aspectos cognitivos / intelectuales de la personalidad *iatmul* (Bateson, 1990: 242). El enfoque de G. Bateson sobre este punto enfatiza que no se trata de facultades, sino de estímulos (Bateson, 1990: 244): en qué medida la cultura estimula las

capacidades intelectuales de los individuos. En este sentido, entre los latmul hay un desarrollo especial de la memoria, no por aprendizaje repetitivo, sino por ciertos patrones visuales y cinestésicos que tienden a enfatizar la diagramación del esquema social -por ejemplo, en la disposición de los grupos en los debates o rituales de iniciación- (Bateson, 1990: 247), pero fundamentalmente por el ejercicio del debate sobre nombres totémicos, que ya hemos mencionado como un elemento importante en el *ethos* masculino. Para estas prácticas, si bien en mayor o menor medida todos los hombres participan de ellas, se designan especialistas en cada clan totémico, que son quienes desarrollan con mayor intensidad la capacidad de memorizar nombres de antepasados (Bateson, 1990: 248-9).

A lo largo de este capítulo hemos buscado describir sucintamente el proceso de experimentación de G. Bateson a la hora de pensar el ritual del *naven*. Hemos visto en un capítulo anterior cómo la noción de Idea-problema nos permite ubicar la forma en que nuestro autor se sirve de distintas perspectivas que van determinando los distintos elementos y relaciones, que conforman el *Naven*. Tanto aquellos aspectos que tienen que ver con la estructura cultural como los que refieren estrictamente a las relaciones sociales y su expresión en la motivación del comportamiento individual, van articulándose como el *horizonte* de elementos a tener en cuenta entre la diversidad de cuestiones que tienen que ver con la cultura latmul. Ahora bien, lo que resulta importante destacar a esta altura es en qué medida el problema que G. Bateson termina abordando a lo largo de su trabajo pasa a ser la cuestión de la expresión de todos esos elementos en la situación del ritual, la cual constituye el *foco* que otorga sentido a la articulación de elementos y relaciones mencionadas anteriormente, entre las cuales destaca la cuestión de la faceta emocional de la motivación. En función de esto es que G. Bateson termina dando respuesta a un tema caro a las ciencias sociales y a la antropología social en particular: el de las formas de articulación entre lo subjetivo y lo colectivo, la manera en que ambos registros se vinculan. Al fin y al cabo, con la noción de motivación, lo que se hace es proponer una forma de expresar la manera en que el conjunto de la cultura y la subjetividad de los individuos se vinculan en el ámbito del ritual. Lo que G. Bateson hace no es más que crear un *plano de referencia* para

abordar la cuestión del vínculo entre el comportamiento del individuo y el conjunto de su cultura, para el caso específico del *naven*, plano que se ve poblado por un conjunto de ideas (identificación, premisa cultural, *ethos*, *eidos*, etc.), que van determinando en función de sus relaciones una manera de dar cuenta de cómo el comportamiento puede verse afectado por un conjunto de elementos que exceden lo subjetivo, aunque se manifiestan a partir de ello. En términos precisos, este plano de referencia no hace más que incorporar los tres diferentes estados de cosas que hemos repasado, en función de los cuales se alcanza a determinar el fenómeno del ritual y su relación con el conjunto de la cultura latmul.

Sin embargo, todo ese sistema de Ideas, a su vez, se ve caracterizado en términos de su pauta de transformación. El conjunto de elementos y relaciones de las que G. Bateson se sirve para dar cuenta del ritual está planteado en función de la noción de *cismogénesis*, la cual refiere al aspecto genético de la Idea tal como lo proponíamos en el capítulo anterior. Con la idea de cismogénesis se acaba por dar un principio en función del cual entender cómo y en qué condiciones se llega a dar esa particular configuración de elementos y relaciones que expresa el ritual. En las páginas siguientes intentaremos repensar la problemática específicamente etnográfica en *Naven*, a partir de su relación con la noción de cismogénesis. Es decir, buscaremos caracterizar la dimensión propia del trabajo de campo a partir del cual G. Bateson llega a desplegar su abordaje del ritual en los términos que hemos desarrollado hasta aquí.

VI

La discusión de *Naven* en tanto etnografía resulta un eje fundamental para poder dar cuenta del pensamiento de G. Bateson en tanto antropólogo. Como hemos visto en el primer capítulo, constituye el aspecto en función del cual se despliega el enfoque de G. Marcus, concretamente respecto del problema de la escritura etnográfica. Este abordaje se realiza en base a una redefinición epistemológica más general que se referencia, en mayor o menor medida, en la hermenéutica. Así como antes planteamos un interrogante acerca del enfoque de K. Wolff en torno del problema de la adecuación, en este capítulo abordaremos la cuestión de lo etnográfico en torno del problema de su relación con la subjetividad.

En las últimas décadas, lo etnográfico tiende a vincularse casi de forma excluyente con el problema de la subjetividad: partiendo de una concepción de lo científico en términos de la relación entre sujeto y objeto, la pregunta fundamental pasa por el modo que tiende a adquirir esta relación en la investigación antropológica. El interrogante resulta ser hasta qué punto se afectan mutuamente, si el proceso de conocimiento supone una preponderancia del objeto y sus características o si depende más bien de la subjetividad que lo lleva adelante. Más allá de la diversidad de posturas que se despliegan entre estos extremos, el problema remite directamente a la cuestión de la experiencia y, en una de sus aristas más conflictivas, al problema de la verdad y el fundamento del conocimiento -en este caso, científico-. Así las cosas, de acuerdo con un abordaje de lo científico en tanto pensamiento, en este apartado intentaremos pensar la cuestión de la etnografía desde otras coordenadas. En cualquier caso, vamos a revisar primero la forma en que la cuestión de la subjetividad tiende a aparecer en el pensamiento de G. Deleuze, para luego sí intentar un abordaje que permita pensar la cuestión etnográfica en *Naven* desde otra perspectiva.

Como hemos señalado más arriba, uno de los ejes fundamentales de la crítica que se inicia en el seno del movimiento de la antropología simbólica norteamericana hacia fines de los '60, tiene que ver con la recusación de una serie de nociones y principios que se pueden resumir en la cuestión del realismo etnográfico clásico. Es decir, como hemos planteado en el segundo

capítulo, el clima de época signado por la percepción de una crisis en términos tanto de la inserción socio-histórica de la antropología social como de sus principios epistemológicos, llevó, en los Estados Unidos, al replanteo crítico de lo que había sido su cualidad distintiva. Desde B. Malinowski la antropología social se caracterizaba por desplegar una observación directa y *participante* en la realidad a estudiar, en las condiciones de supuesto aislamiento que las llamadas comunidades primitivas otorgaban. La situación etnográfica se consideraba la garantía de un conocimiento verdadero, centrado en la posibilidad de la recolección de datos de primera mano en el terreno.

Ahora bien, como hemos visto, el derrotero que comienza –entre otros factores– con la crítica simbólica a la nueva etnografía lleva en unos pocos años, en primera instancia, a una crítica de esa aspiración de objetividad científica de la antropología social con C. Geertz, y a una recusación más específica de la modalidad objetivista de la etnografía en particular unos años después con la antropología posmoderna. Lo que en C. Geertz estaba esbozado y no suponía una crítica frontal al realismo etnográfico en el contexto de un deslizamiento al interpretativismo, unos años después se volvió el eje de la crítica y el abordaje epistemológico. Las diferentes variantes del posmodernismo en antropología giran necesariamente en torno del problema etnográfico: la etnografía experimental, la crítica de la autoridad etnográfica, la etnografía dialógica, etc. (Reynoso 1992: 28).

Ahora bien, en todo este proceso es fundamental la profundización de la referencia a un conjunto de perspectivas vinculadas al interpretativismo, inspiradas en términos generales por corrientes filosóficas alemanas. Dentro de la concepción posmoderna, las transformaciones respecto del problema etnográfico en la antropología norteamericana sin dudas tiene como telón de fondo y referencia esporádica no sólo el conjunto heterogéneo y –como vimos– desarticulado de la *french theory* sino, fundamentalmente, un cambio de perspectiva que rescata a la antropología social del dominio cientificista del positivismo anglosajón para reposicionarlo en una matriz interpretativa. Esto significa un desplazamiento respecto del elemento principal de lo científico, ya que mientras en la concepción anglosajona la problemática del conocimiento se constituye en torno de la creencia como elemento fundamental (el conocimiento depende esencialmente de una creencia sobre la cual se operan una serie de

mecanismos de validación), dentro de la tradición alemana el elemento propio del cual depende el conocimiento es la vivencia (en términos de la instancia en función de la cual se constituye el sentido que se puede asignar a la experiencia). De esta manera, el fundamento del conocimiento deja de estar en un mecanismo de justificación que garantiza verdad, para pasar a estar en la pre-comprensión que el sujeto puede tener de su propia existencia; lo verdadero se sanciona no en función de un aparato de justificación sino en base a una comprensión previa, originaria, de la experiencia (Leyva 2012: 158). En este proceso de expansión de una concepción más vinculada con la hermenéutica desde principios de los años '80, se iría extendiendo un enfoque de la etnografía determinado por la vivencia que supone la experiencia de campo en términos simbólicos, poniendo en el primer plano la subjetividad del investigador como fundamento del conocimiento que ese proceso puede generar. Se operó, de esta manera, una profunda re-significación que lleva a valorizar el conocimiento no ya *a pesar* de su componente subjetivo, sino *en función* de él. De manera que, más allá de cómo evaluemos esta transformación, la crítica del realismo etnográfico terminó por invertir el elemento que resulta determinante en el proceso de construcción del conocimiento pasando, de intentar *preservar* el vínculo con el objeto de la interferencia subjetiva, a centrar el abordaje de lo cultural en la caracterización de esa interferencia y, en gran medida, su impacto en el propio sujeto. Las diferentes tendencias dentro del posmodernismo antropológico apostaban por una revalorización del rol de la subjetividad del investigador en el proceso de construcción del conocimiento, ya fuera reconociendo su incidencia en un diálogo con el informante –y, en el límite, con otra cultura–, elaborando un discurso descentrado que matizara las marcas autorales o, en general, promoviendo instancias etnográficas que se corrieran del modelo clásico del antropólogo foráneo en la aldea primitiva (cuestión ayudada, como hemos señalado antes, por los violentos procesos históricos que fueron cercenando las posibilidades de los investigadores norteamericanos y europeos de ir a hacer trabajo de campo al llamado tercer mundo). En este sentido, uno de los aspectos que G. Marcus rescata en G. Bateson, su condición de precursor de la reflexividad (Marcus, 1985:79), constituye uno de los grandes ítems de la etnografía posmoderna.

En términos concretos, el trasfondo que esta crítica implica no hizo más que reforzar el abordaje de la cuestión etnográfica y la observación antropológica esencialmente como una tensión entre sujeto y objeto. En función de esto, la discusión epistemológica con todas sus implicancias está determinada en gran medida por el problema de la subjetividad. Así como en la etapa anterior el foco tendía a estar fundamentalmente en el objeto en sí, en consonancia con una postura afín a la tradición anglosajona (Leyva 2012: 186), desde los años '80 el problema de la percepción, la observación y, en definitiva, el problema de la experiencia pasó a depender de la cuestión de la subjetividad. De manera que el problema del empirismo -en términos de la relación entre la experiencia y el conocimiento antropológico- y su inversión a partir de los años '80 resulta clave para pensar la cuestión etnográfica.

La cuestión de la subjetividad, en este caso, recibe en la obra de G. Deleuze un tratamiento particular y determinado en gran medida por su lectura de D. Hume. Si bien ubicar el problema del conocimiento científico en el dominio del pensamiento supone asumir que excede por completo la relación entre sujeto y objeto (Deleuze y Guattari 1993: 86), el problema de la subjetividad ocupa un lugar importante en el planteo. Es preciso señalar que existe un condicionamiento de lo científico a partir de la naturaleza de lo humano, pero ello no implica una subordinación de lo científico a esa naturaleza. La cuestión de la subjetividad aparece en términos de un abordaje, en un nivel más preciso, de la relación entre la invención científica y la constitución de la subjetividad, a partir de una lectura de D. Hume.

En primer lugar, para disponer el problema de la subjetividad en torno de su vínculo con la invención científica G. Deleuze se establece a distancia de una concepción cartesiana del sujeto indiferenciado y neutral. Por el contrario, justamente en términos generales, como veremos, parte de definir la cuestión de la subjetividad a partir de la dinámica de cambio que la experiencia imprime en ella (Gallego 2010: 59).

Planteado de esta forma, el problema de la experiencia no se circunscribe a la cuestión de la constitución de lo dado. Es decir, remitido al problema de la subjetividad, la experiencia no es exclusivamente una cuestión acerca de cómo lo dado se constituye ante quien percibe, sino que se trata de indagar la subjetividad, en este caso científica, como un ámbito que se constituye en esa

experiencia. Esto no tiene que ver con una determinación lineal de lo subjetivo por parte de lo dado, sino que se trata de explorar aquello que sucede en ese ámbito de la subjetividad que, a partir de lo dado, hace posible el conocimiento. El abordaje deleuziano del empirismo, entonces, se plantea en función de ampliar la noción de subjetividad hasta incluir ese espacio, de manera de pensar la experiencia como la instancia a partir de la cual lo subjetivo efectivamente se constituye más allá de aquello que se da a la percepción. En base a todo lo anterior se afirma que el empirismo es una filosofía de la imaginación antes que de la percepción y los sentidos (Gallego 2010: 59), en tanto el problema central pasa en sí por la dinámica que se desata en el ámbito de la subjetividad a partir de lo dado.

Dicho nuevamente, afirmar que la experiencia es la instancia a partir de la cual la subjetividad se constituye como tal supone antes una redefinición de la noción de subjetividad, que la afirmación de una determinación de ésta por parte de aquella. Entendida de esta forma la experiencia remite, por un lado, a una idea que es tanto *impresión de sensación* como, por otro lado, a la superación de esa idea en la *impresión de reflexión*, entendida como la circunstancia en la que el espíritu se ve, de hecho, *afectado*. Es decir, esa dualidad intrínseca a la noción de experiencia tiene que ver con la propia dualidad de la noción de impresión, que refiere tanto a la mera instancia sensible, no extensa, de la sensación, como al movimiento en el cual esa instancia se ve superada y se produce una afección del espíritu. En este sentido, el empirismo implica no sólo una teoría de las ideas, como ese punto no extenso que parte de una sensación, sino también una teoría acerca de las relaciones que se establecen entre esas ideas en función de las cuales tiene lugar una afección del espíritu. En definitiva, bajo este abordaje la cuestión fundamental pasa a ser distinguir qué es lo que determina esas relaciones.

En D. Hume, esa dimensión de superación de la idea, en tanto asociada a una impresión de sensación, ocurre en función de ciertos principios de asociación (contigüidad, semejanza y causalidad) y del principio de la pasión. Dicho brevemente, allí donde los principios de asociación explican que las ideas puedan conjugarse, los principios de pasión permiten dar cuenta de la razón según la cual ciertas ideas resultan asociadas en determinado momento. Más allá de lo que implican en sí, lo importante son elementos de la propia

naturaleza humana los que intervienen a la hora de que la mera impresión de sensación se vea superada y el espíritu resulte afectado.

Ahora bien, esto tiene fundamentalmente dos implicancias. La primera es que el propio espíritu debe ser considerado como inherentemente diverso. En tanto la especificidad de la relación entre las ideas no tiene que ver con las propiedades dadas de esas ideas en sí, sino que se ve determinada por los principios de asociación y de la pasión, el ámbito donde tiene lugar esa relación difícilmente puede concebirse como un algo fijo. Antes bien, y en segundo lugar, el espíritu debe ser considerado como el medio en el que se lleva adelante una cierta práctica que se ve determinada por esos principios. En resumen, la subjetividad es el ámbito en el que, a partir de lo dado, los principios de la naturaleza humana actúan, expresando en esa actividad el carácter dinámico que define al espíritu.

En efecto, si bien el hecho de que el espíritu se vea afectado es condición de posibilidad del conocimiento, este no se define por esa mera afección sino en tanto comporta una determinada práctica, en la que se alcanza una superación de lo dado. Si nos detenemos sobre este elemento práctico, el sujeto cognoscente básicamente realiza dos operaciones: una de *invención*, a partir de una particular disposición de la pasión, y otra de *creencia*, a partir de la inferencia de algo no dado a partir de lo dado (Gallego 2010: 65). Conocer, en términos de D. Hume, implica justamente inferir a partir de lo dado algo que no lo está y, por tanto, indagar *más allá* de la experiencia y a partir de ella.

Llegados a este punto estamos frente a la conclusión de que la cuestión del conocimiento en D. Hume no remite en última instancia a los sentidos o la percepción, sino a sus efectos: es un problema de la imaginación en tanto que actividad antes que de la percepción en sí misma. El conocimiento científico a partir de esta lectura de D. Hume, tiene que ver con ejercer en la creencia una síntesis a partir de lo dado, en cuyo proceso la subjetividad –científica, en este caso- se constituye como tal. Lo más importante aquí es que la subjetividad no es un presupuesto del conocimiento, sino más bien una instancia de su producción. Dicho de otro modo, no es una determinada subjetividad la que conoce, sino que es el conocimiento en su despliegue el que habilita la constitución de una determinada subjetividad.

Como hemos visto, el tratamiento humeano de la cuestión de la subjetividad resulta hasta aquí convergente con la concepción deleuziana al menos en dos puntos precisos. Por un lado, en concebir el conocimiento a partir de un elemento práctico. Por otro lado, en el abordaje de la cuestión de la experiencia como la instancia en la cual la subjetividad se constituye, antes que ser presupuesta. Desde este punto de vista, encontramos elementos suficientes como para postular, con D. Hume y G. Deleuze, que el abordaje de la etnografía esencialmente desde el punto de vista de la vivencia, tal como tiende a plantearse desde principios de los años '80, resulta cuanto menos incompleto. En efecto, la situación etnográfica permite pensar la cuestión de la subjetividad, pero difícilmente se las pueda identificar o reducir una en la otra. Si la etnografía es entendida como una circunstancia a partir de la cual la subjetividad se forja, es a partir de definir a ésta como el despliegue de una práctica que no deja de tener que completarse en el doble movimiento de la invención y la creencia, de la afirmación de algo más allá de lo dado, de la síntesis superadora de la experiencia. Al mismo tiempo, la subjetividad humeana, en tanto se constituye a partir de la práctica del conocimiento, no puede de ninguna manera venir pre-definida y, *eventualmente* afectada en la vivencia. En resumen, la noción de subjetividad científica que G. Deleuze elabora en base al empirismo de D. Hume resultaría *a priori* heterogénea respecto de aquella que se define previamente a la situación etnográfica en tanto vivencia, a la vez que afirma su condición problemática en torno de los límites de la relación con el objeto.

Ahora bien, en rigor si profundizamos el abordaje de lo etnográfico atendiendo a la especificidad del pensamiento de G. Deleuze, es preciso señalar que lo científico se concibe no como un problema al nivel de las creencias que un sujeto sostiene acerca de la naturaleza y la sociedad, sino por la capacidad del pensamiento de producir un tipo particular de ideas, las ideas científicas tal como las hemos caracterizado. Justamente este es el punto en el cual su concepción se encuentra a distancia de la perspectiva de D. Hume. De esta forma, si bien podemos encontrar en G. Deleuze elementos para pensar el problema de la subjetividad y la experiencia a partir de D. Hume, lo cierto es que dispuestos a pensar lo etnográfico desde una perspectiva deleuziana, debemos abordar la cuestión al nivel de la sensibilidad no de *un sujeto*, sino del

propio pensamiento y, por ello mismo, de unas determinadas ideas. Es decir, abordar la cuestión etnográfica desde la perspectiva que G. Deleuze despliega sobre lo científico, implica ubicarla en relación con la percepción y la enunciación que son propias del pensamiento y las ideas que ciencia produce y no con la experiencia del sujeto que piensa. Se trata menos de negar la incidencia de la subjetividad, que de situar el problema de la percepción, la sensibilidad y la enunciación científicas en función de la especificidad de sus ideas.

De manera que, dispuestos a pensar el problema de lo etnográfico en *Naven* desde las coordenadas que venimos desarrollando en este trabajo, difícilmente podemos vincularlo con la cuestión de la subjetividad tal como tiende a suceder en las últimas décadas en el ámbito norteamericano, en función de lo que hemos repasado respecto de la noción de vivencia y cómo nos brinda una imagen de pre-configuración de la subjetividad respecto de la experiencia. Pero, fundamentalmente, porque el principal desplazamiento que vienen a realizar G. Deleuze y F. Guattari tiene que ver con ubicar el problema de la percepción y la enunciación en relación con la noción de Idea.

Como planteamos antes, en términos precisos, la noción que viene a resolver la cuestión tanto de la sensibilidad como de la enunciación propias del pensamiento científico es la de *observador parcial* (Deleuze y Guattari, 1993: 129-30). En rigor, la noción fundamental es la de *intercesor*, la cual toma su modalidad específica también para las otras manifestaciones del pensamiento, el arte y la filosofía. El intercesor propiamente científico, el observador parcial, asume la función de establecer la instancia sensible de la idea, a la vez que es desde donde se constituye una enunciación que también le es propia (Deleuze y Guattari, 1993: 132). Aquello que una determinada idea permite sentir, aquellas afecciones que registra, es el ámbito del observador parcial.

Ubicar esta problemática al nivel de la idea genera en primera instancia una serie de desplazamientos y, al mismo tiempo, una serie de riesgos en cuanto a su correcta ponderación. En primer lugar, la cuestión fundamental es concebir el observador parcial como una percepción/enunciación que no es del sujeto, sino de cualidades desprovistas de cualquier subjetividad, de datos sensoriales diferentes de cualquier sensación (Deleuze y Guattari, 1993: 132). Se trata de emplazamientos establecidos *en* los estados de cosas, perspectivas vacías

pertencientes a las propias cosas, pedazos contraídos de espacio-tiempo que corresponden al conjunto o a las partes de una función (Deleuze y Guattari, 1993: 132). La ciencia no habla a partir de la vivencia del científico sino desde la perspectiva de aquellas ideas que el pensamiento científico crea para establecer algo tal como una referencia del ser.

En segundo lugar, sostener que la sensibilidad que importa en relación con la ciencia es la *de la idea*, del functor y no del sujeto, implica sostener en una nueva instancia que la cuestión del conocimiento y del pensamiento en general, exceden ampliamente los términos de una relación entre sujeto y objeto. Partiendo de esta base, sostener la idealidad de la instancia de percepción y enunciación no implica en absoluto sostener que el pensamiento *hace ser* al ser de su conocimiento. Antes bien, la cuestión fundamental pasa por darle pleno despliegue a la capacidad que una idea tiene de percibir y enunciar, en poner el énfasis y valorar una idea en función de aquello que puede o no percibir y enunciar. En sentido estricto, no hay idealismo en términos de la afirmación de una cierta preeminencia de un orden ideal sobre uno real, sino una afirmación del carácter literalmente ideal que tienen la percepción y enunciación científicas, en tanto instancia que expresa el vínculo preciso que se da entre el ser y el pensamiento.

El riesgo de concebir la condición ideal de la percepción y la enunciación científicas como un idealismo que hacer ser aquello que piensa, tiene directa relación con la cuestión del relativismo. En este punto también es crucial ubicar con precisión el sentido que adquiere la noción de observador parcial: no se trata de un *punto de vista*, sino del emplazamiento preciso de la idea en un sistema de referencia, y todo lo que desde ese emplazamiento se puede pensar en términos de la relación entre percepción y enunciación. Es decir, la condición de *parcial* no tiene que ver con un relativismo en tanto *pluralidad de miradas*, sino con asumir que aquello que una idea viene a percibir y enunciar es *finito*. Ahora bien, dentro del espectro de lo que resulta perceptible y enunciable para una idea, la determinación de estas dos facultades resulta absoluta en tanto dan cuenta de la totalidad de lo pensable en el ámbito así definido. En suma, la situación tanto de la observación como de la enunciación, no es en sí misma relativa sino que coincide con una única y precisa imbricación del límite en el caos: ambas remiten a un cierto functor pero el

lugar de dicho functor no resulta de ninguna manera indiferente, sino que está determinado por su condición problemática, tal como vimos en el capítulo cuarto.

De esta manera, la noción de observador parcial permite pensar la etnografía como la instancia en la que se constituyen una percepción y una enunciación propias de la antropología, ubicándola a distancia del problema de la subjetividad. Lo fundamental pasa por anclar la percepción y la enunciación específicas de la antropología no como un insumo o punto de partida para las ideas, sino como cualidades de esta. Es decir, lo que cuenta para nuestro trabajo con *Naven* es aquello que los diferentes estados de cosas *perciben* y *enuncian*. Entendida en función de estas coordenadas, la instancia etnográfica deja de estar determinada por la afección que produce sobre la mera subjetividad del investigador, para pasar a definirse como aquella instancia en que el pensamiento antropológico registra un emplazamiento propio para sus ideas, constituye una sensibilidad particular y habilita un modo de enunciación que le es propio. Estos dos dispositivos, por su parte, no determinan el proceso de conocimiento en sí, sino que son más bien efectos del emplazamiento que tiene el vínculo entre el pensamiento y el ser respecto de una idea en particular.

El proceso de creación de ideas, la organización y delimitación de elementos y relaciones que las constituye incluye, en función del observador parcial, el despliegue de un sentir y un hablar propios de esa estructura creada. Es preciso reiterar, no obstante, que el carácter ideal del emplazamiento de la sensibilidad y la enunciación científicas en absoluto supone una distancia o negación de las condiciones en que esa práctica se lleva a cabo. Por el contrario, es en la instancia misma de la formulación de la idea en tanto problema que el pensamiento se expresa en toda su amplitud incorporando en su despliegue no solo un aspecto ciertamente ontológico, sino también uno ético y político.

En el caso de *Naven*, el dispositivo de percepción y enunciación que G. Bateson despliega está determinado en gran medida por la noción de cismogénesis. Se trata de la idea que tiende a organizar la generalidad de elementos en función de los cuales se da cuenta del ritual, en tanto es lo que

termina por dotar de un rasgo genético que da sentido de unidad a aquellos elementos que se distinguen y organizan en los estados de cosas.

Desde el punto de vista de lo que permite pensar la noción de cismogénesis, en términos de cómo establece una forma específica de percibir la diversidad de situaciones que G. Bateson registra durante su trabajo de campo, es el punto de inflexión para dar cuenta del contraste entre *ethos* masculino y femenino, como rasgo fundamental para entender el comportamiento ritual. Después de caracterizar cada uno de estos elementos, lo que para el autor resulta fundamental pensar son las condiciones en función de las cuales la relación etológica entre los sexos es de un contraste tan marcado, en términos precisos, cómo se genera y mantiene. Este punto fundamental es lo que viene a aclarar la noción de cismogénesis, definida como el proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual que resulta de la interacción acumulativa entre individuos o grupos (Bateson 1990: 198). Es decir, la dinámica de interacción acumulativa *es lo que determina* el estado de cosas en el que G. Bateson encuentra dos *ethos* en contraste. Esta idea es lo que permite, en relación con las diferentes nociones que se vienen desplegando en el trabajo, desarrollar una percepción y una instancia enunciativa que le es única y que no es aportada por ninguno de los sistemas de ideas elaborados hasta ese punto. Entender la estructura cultural, el sistema de relaciones de parentesco y el *ethos* iatmul en términos del comportamiento ritual, es algo que G. Bateson alcanza a partir de poder dar cuenta del proceso de diferenciación que supone la cismogénesis.

Esta idea admite dos modalidades fundamentales. Por un lado, se trata de un proceso *complementario* si la relación entre los rasgos que codifica se define a partir de un patrón en el que la diferenciación vuelve *cada vez* más fuerte la relación de dependencia entre ambos. El ejemplo más utilizado por G. Bateson para señalar esto es el del par *dominación-sumisión*, donde un proceso cismogénico complementario tendería a volver cada vez más fuerte el carácter dependiente de la relación entre ambos rasgos. Por otro lado, la cismogénesis puede tener una modalidad *simétrica* si la relación entre ambos rasgos se intensifica en su cualidad reactiva. En este caso, el ejemplo predilecto en *Naven* es el del par *alardeo-alardeo*, donde un proceso simétrico tendería a hacer que cada vez cada uno de los participantes alardee *cada vez más*

conforme la reacción del otro. La cuestión fundamental es que la cismogénesis designa la trayectoria por la cual una relación dada entre dos rasgos varía en su intensidad, bien en términos de su complementariedad, bien en términos de su simetría. En definitiva, se trata de una trayectoria de retroalimentación en cuanto a su proceso de auto-diferenciación (Bateson 1990: 199-200). G. Bateson explora la sensibilidad propia de esta idea para cada uno de los diferentes estados de cosas que distingue, allí donde se constituyen por un proceso de diferenciación que deviene, de esta forma, enunciable.

El elemento central en el que se despliega la idea de cismogénesis tiene que ver con contraste complementario entre el exhibicionismo típico que caracteriza el comportamiento de los varones y la admiración con que las mujeres responden frente a ese comportamiento, y se estima que en general es el patrón de relación entre los *ethos* de ambos sexos. Los diferentes ámbitos en que se da la interacción social entre los iatmul, tanto de la vida cotidiana como ceremoniales, no hacen más que expresar y reforzar el carácter complementario de la relación entre los *ethos* de varones y mujeres. Por ejemplo, el hecho de que se cuente con una audiencia femenina resulta para G. Bateson determinante en el proceso por el cual *ethos* masculino se ve intensificado en su sentido exhibicionista y de alardeo en público, mientras de la misma forma ese comportamiento espectacular resulta un estímulo para reforzar el carácter de admiración que las mujeres suelen tener frente a ese espectáculo. En el contexto de la casa ceremonial de los hombres tiene lugar el preparativo, en la intimidad masculina, de las danzas y rituales espectaculares de festejo que luego serán puestos en escena a la vista de las mujeres que se reúnen en el exterior (Bateson, 1990: 149). De hecho, incluso rituales que se supone que deben permanecer en esa intimidad masculina suelen contener pasajes que resultan visibles y, sobretodo, audibles al público femenino congregado afuera y que debería en principio permanecer al margen (Bateson, 1990: 150). En cuanto al contexto cotidiano, la idea del contraste cismogénico entre los *ethos* también arroja luz sobre la complementariedad entre la distribución de tareas y espacios, ya que mientras entre los hombres se organizan estrictamente las tareas de caza, pesca, construcción de edificios, canoas y las actividades de guerra (Bateson, 1990: 150), entre las mujeres se concentran las tareas relacionadas con los huertos y la producción de la vida

familiar en un sentido amplio. Más allá de que la dimensión económica es una de las cuestiones que G. Bateson deliberadamente excluye de su trabajo, lo cierto es que la perspectiva de la cismogénesis bien permite pensar también el proceso de diferenciación en relación con la producción material de la vida entre los iatmul.

Otra de las situaciones que se expresan a partir de la noción de cismogénesis es el caso de la iniciación, en la cual hay un proceso cismogénico simétrico en el que las dos mitades rivalizan en los rituales de humillación y trato brutal hacia los novicios. En términos generales, dentro de la casa ceremonial y entre los grupos de varones organizados en clanes, el despliegue de los debates en los cuales se pone de manifiesto este sistema está también determinado por un proceso de cismogénesis simétrica. El hecho de que la toma de ciertas decisiones y la resolución de disputas esté en gran medida estructurado en torno de un contrapunto de exhibición del orgullo del propio clan, determina que tome la trayectoria de un proceso cismogénico en el cual a lo largo de su desarrollo se produzca una tendencia a la intensificación del elemento del orgullo y el alardeo acerca del propio origen (Bateson, 1990: 148). En el caso de la iniciación, se inflige sobre los jóvenes una serie de trato brutales dirigidos a doblegar espiritualmente a los muchachos, con el objeto de desestructurar su *ethos* que se concibe como femenino, siendo que hasta ese momento su vida transcurre en compañía de su madre y en el contexto que frecuentan las mujeres. De esta forma, una vez que se logra que abandone su *ethos* femenino, se le inculcan los valores del orgullo, la bufonería y el histrionismo que caracteriza a la interacción social masculina. Lo cierto es que, a lo largo de este proceso, los diferentes grupos que participan de él se incitan mutuamente a ir cada vez más allá en lo brutal del trato hacia los iniciados, lo cual no hace más que aumentar significativamente la intensidad del maltrato (Bateson, 1990: 152). Esta serie de rituales contemplan también una cismogénesis complementaria, ya no entre los grupos de iniciadores, sino en las relaciones que se establecen entre los iniciadores y los novicios, ya que el hecho de llevar al límite su condición etológica femenina a partir de la identificación con su madre pasa por intensificar dramáticamente situaciones en las cuales se expresa un rasgo de sumisión que se identifica con el *ethos* femenino (Bateson, 1990: 153).

Si bien hay otros ejemplos de procesos cismogénicos propuestos en el texto, G. Bateson destaca que la cuestión no depende tanto de identificar situaciones que parezcan cismogénicas, sino de investigar y poder dar cuenta de las condiciones en las cuales se dan esos procesos cismogénicos (Bateson, 1990: 205), lo cual permite ver hasta qué punto el valor de esta noción depende en gran medida de su relación con el sistema del que forma parte, en este caso los diferentes estados de cosas que se construyen a lo largo de la obra. En este sentido, explorar la totalidad del espacio que puede determinarse a partir de la noción de cismogénesis implica atender a la especialización/intensificación de los rasgos que determinan cada *ethos*, en un proceso que puede describirse matemáticamente como una curva exponencial en función del tiempo (Bateson, 1990: 212). Sin embargo, respecto de su importancia para la constitución de un observador parcial, implica una relación no sólo con el estado de cosas etológico en términos de la dimensión emocional del comportamiento, sino también respecto de su análisis estructural.

Hemos visto cómo en términos de la estructura social iatmul, G. Bateson analiza la forma en la que el sistema de parentesco determina su estabilidad sociodemográfica, en tanto la contradicción entre diferentes pautas de matrimonio constituye en la práctica la inexistencia de una forma precisa de establecer grupos de afinidad. Si a esto se le suma que la estructura social iatmul carece de organización en base a un poder central, G. Bateson descubre la importancia del *naven* para generar lazos de afinidad que resultan las líneas de generación de alianzas en situaciones de conflicto. Ahora bien, lo cierto es que esos procesos de escisión siguen un patrón de cismogénesis simétrica, de manera que las situaciones de conflicto entre grupos que mencionábamos a propósito de los debates que suceden en el contexto de la casa ceremonial masculina pueden llegar al extremo de la división de la aldea (Bateson, 1990: 148). El conjunto de elementos que G. Bateson despliega para dar cuenta de la cuestión de la estructura social, también se aviene a ser pensada en función de la idea de cismogénesis a la hora de ubicar su importancia en relación con el ritual y la caracterización del *plano de escisión* de la sociedad iatmul (Bateson, 1990: 291).

Ahora bien, el abordaje de este tipo de procesos en términos de la noción de cismogénesis implica la consideración de una serie de factores que intervienen directamente en su dinámica de cambio. Existen, por ejemplo, un conjunto de tabúes socialmente instituidos que regulan el grado de intensificación de ciertos rasgos y, de esta manera, actúan como *tope* al despliegue de las cismogénesis. Esto lleva a plantear que, evidentemente, antes que confluir inevitablemente en un colapso, estos procesos suelen más bien encontrar mecanismos regulatorios que lo mantienen en un equilibrio dinámico, variable entre diferentes contextos culturales.

El principal elemento que funciona como factor a la hora de sostener un proceso cismogénico dentro de un rango de variación que le otorga cierta estabilidad es el hecho de que, según G. Bateson, tengan lugar dentro de cada tipo de relación cismogénica elementos del tipo contrario que favorecen una cierta distensión. De esta forma, una relación con tendencia al progreso simétrico puede albergar ciertas situaciones en que se establezcan lazos de tipo complementario, lo cual ayuda a equilibrarla. Tal es el caso que G. Bateson señala, por ejemplo, para el énfasis masculino simétrico que adquiere el *ethos* femenino en el contexto ritual, generando una distensión en la relación fundamentalmente complementaria entre los sexos (Bateson, 1990: 216). Por otro lado, existen otros factores que influyen en el surgimiento de un equilibrio dinámico en un proceso cismogénico, como ser los cambios repentinos que se pueden dar en términos de un pico de tensión en el vínculo, o la interacción entre procesos cismogénicos que resultan contradictorios (Bateson, 1990: 216). Sin embargo, el elemento que en mayor medida afecta el devenir de una cismogénesis pasa por el hecho de que los grupos o individuos involucrados se vean de repente participando de una relación cismogénica más general que tienda a disipar la tensión entre ellos en favor de un elemento externo (Bateson, 1990: 217). Esto resulta de la mayor importancia para abordar las relaciones posibles entre procesos cismogénicos que ocurren a la vez dentro de y entre diferentes grupos, y la forma en que pueden influirse mutuamente a nivel de la organización social iatmul.

Llegados a este punto, es preciso señalar cómo G. Bateson instaura un abordaje dinámico de la cultura, a partir de los procesos de diferenciación en los patrones de comportamiento. Este hecho lo ubica a distancia del sesgo

estático que suele criticársele a la antropología estructural-funcionalista y, nuevamente, nos pone de frente a su condición de precursor. Con todo, la potencia que alcanza el sistema de ideas que se despliega en *Naven*, encuentra su punto crítico en la noción de cismogénesis como elemento que tiende a organizar y darle sentido de unidad. A lo largo de su trabajo G. Bateson plantea para los diferentes estados de cosas que distingue, una relación con la noción de cismogénesis en función de la cual establece las condiciones específicas de percepción y enunciación que finalmente permiten determinar el conjunto de elementos y relaciones que dan cuenta del ritual del naven. En función de esto cabe señalarla como la idea que oficia de condición de posibilidad del desarrollo de una percepción propia respecto del problema del ritual, y su vínculo con el conjunto de la cultura iatmul. Del mismo modo, resulta la instancia a partir de la que ese sistema de ideas puede constituirse en un dispositivo de enunciación. En definitiva, resulta el elemento que nos permite explorar en *Naven* un abordaje de lo etnográfico a una cierta distancia del problema de la subjetividad y enfocando lo relativo a la percepción y la enunciación científicas al nivel de la Idea que se elabora.

Conclusiones

A lo largo de las páginas anteriores hemos planteado algunos ejes que intentaron desplegar una lectura de *Naven* en términos epistemológicos. Para ello comenzamos por plantear un cierto contrapunto entre los trabajos de K. Wolff y G. Marcus, los cuales se enfocan más precisamente en aquellos aspectos del trabajo etnográfico de G. Bateson que tienen que ver con su concepción de lo científico. Sin embargo, hemos podido constatar que entre ambas críticas existe una serie de elementos divergentes, entre los cuales el más importante tiene que ver el eje en función del cual abordan la lectura de *Naven*: mientras K. Wolff se centra en el problema de la adecuación de las hipótesis planteadas en *Naven* en tanto teoría, G. Marcus lleva adelante un enfoque centrado en el problema de la escritura en tanto etnografía. En algún punto, esta divergencia entre ambos abordajes nos llevó a indagar, más allá de los propios elementos que tienen que ver con el pensamiento de G. Bateson y sus especificidades, cuánto de ella puede vincularse con las particularidades del ámbito de la antropología norteamericana, cuanto menos en las décadas que median entre la publicación de uno y otro trabajo. La cuestión pasa por dar cuenta de las condiciones en las cuales, antes que una confrontación directa acerca de los aspectos fundamentales del trabajo de G. Bateson lo que encontramos son abordajes que difieren ya desde el punto de partida y los elementos en función de los cuales lo abordan.

Por esta vía, llegamos a plantear que las divergencias entre las lecturas que llevan adelante K. Wolff y G. Marcus se pueden correlacionar con las tensiones que, dentro del campo de la antropología norteamericana, se estructuran en torno del giro interpretativo que se dio a partir de principios de los años '70. Este proceso se inicia con la crítica a la antropología cognitiva por parte de D. Schneider y C. Geertz a fines de la década de los '60 y se consolida a partir de la emergencia de la antropología posmoderna a principios de los años '80. En este sentido, las tensiones que planteábamos entre las críticas de *Naven* tienden a ubicarse de acuerdo con este proceso de reconfiguración que por momentos adquirió los matices de un verdadero cambio de época. En efecto, planteamos que este proceso se distingue de otras transformaciones hacia dentro del ámbito antropológico (incluso fuera de los Estados Unidos),

justamente en la medida que parece comportar una transformación significativa en términos epistemológicos. Los planteos críticos que se derivaron de C. Geertz primero, y la antropología posmoderna luego, se sustentaron en un cambio al nivel de la matriz filosófica que sirviera de fundamento a la práctica antropológica.

Llegados a este punto, comprobamos entonces que en efecto los cambios que se produjeron hacia dentro de la antropología norteamericana en términos epistemológicos se correlacionan con la estructura que, a grandes rasgos, tiende a adquirir el campo de los estudios filosóficos sobre la ciencia a lo largo del siglo XX. A partir de la crítica del programa logicista de G. Frege y en torno del giro lingüístico, el ámbito de la epistemología tiende a organizarse durante el siglo pasado en dos grandes tradiciones, una vinculada con la filosofía anglosajona y otra con la filosofía alemana. Las referencias aisladas del giro interpretativo que se da en antropología a partir de los años '70, justamente parecen ser solidarios con esta configuración del campo epistemológico.

De manera que, partiendo de constatar dos lecturas divergentes acerca de un clásico de la disciplina como *Naven*, hemos hilvanado una serie de hipótesis que nos llevan a vincular esas tensiones con elementos que resultan más propios del sistema de posiciones que se da hacia dentro del ámbito de la antropología norteamericana y la resonancia que adquieren en él ciertas tensiones propias del campo epistemológico durante el siglo XX. Así las cosas, hemos desandado ese camino, con el objetivo de volvernos sobre *Naven* para dar cuenta de su especificidad y su valor como expresión del pensamiento de G. Bateson. Para ello decidimos situarnos a una cierta distancia de aquel estado de cosas, partiendo de la hipótesis de que no existen tan sólo esas dos tradiciones mencionadas, sino que respecto de los enfoques en estudios filosóficos sobre ciencia corresponde hablar de tres tradiciones, distinguiendo el conjunto de autores y enfoques que tienen lugar en Francia. En términos más precisos, retomamos ciertos elementos de la filosofía de G. Deleuze justamente con el objetivo de brindar una imagen de *Naven* a partir de determinadas hipótesis acerca de lo científico que guardan una relativa independencia respecto de las discusiones y enfoques repasados.

Nuestro abordaje bajo estas condiciones se centró esencialmente en mostrar la importancia de precisar la Idea-problema que se elabora en *Naven*, la cual

comporta la articulación de un conjunto de ideas a lo largo del trabajo y supone un proceso de determinación de la manera en que se vinculan aspectos sociales y culturales en la motivación individual del comportamiento respecto del ritual. Esta forma de abordar el pensamiento de G. Bateson tal como se despliega en *Naven* supone, en términos generales, alentar una concepción de lo científico en tanto pensamiento y desde una matriz definida por el elemento de creación que supone dar cuenta de las relaciones que el propio pensamiento establece a la hora de vincularse con aquello que, de esa forma, conoce.

En términos precisos, el proceso de determinación del problema en *Naven* integra tres diferentes estados de cosas, en función de los cuales G. Bateson logra ubicar un horizonte para los elementos que permiten dar cuenta del fenómeno. De esta manera se articulan tanto elementos que tienen que ver con la estructura de relaciones sociales en sí, las pautas de comportamiento que le son solidarias y los aspectos propiamente emocionales que intervienen en la motivación individual. Todo esto, sin embargo, tiende a organizarse en torno del ritual, el cual constituye de esta forma el foco en función del cual la Idea comienza a determinarse. Finalmente, la noción de cismogénesis en relación con todos estos elementos en juego es lo que le da a la Idea que elabora G. Bateson un rasgo justamente genético, capaz de dar cuenta de los mecanismos a partir de los cuales se configura. Bajo estas condiciones, mostramos cómo se puede poner de manifiesto la riqueza que tiene *Naven* en términos de la creación de un sistema de ideas que expresa el problema del vínculo entre las dimensiones social e individual del comportamiento ritual.

Llegados a este punto, también nos volvimos sobre la dimensión propiamente etnográfica de *Naven*. Al respecto, nos permitimos plantear un enfoque de la cuestión de la experiencia a distancia del problema de la subjetividad, en tanto a partir de la noción de *observador parcial* la sensibilidad y la enunciación científica deviene una instancia propia de las ideas antes que una cualidad del sujeto que conoce. En este sentido, la noción de cismogénesis resulta ser la idea que aporta un registro específico de la percepción y la enunciación que se elaboran en *Naven*, a partir de cuyo vínculo la etnografía adquiere consistencia como tal.

En definitiva, a lo largo de estas páginas hemos intentado llevar adelante una lectura de *Naven* que ponga de relieve el valor que representa el pensamiento de G. Bateson, a partir de definir unas condiciones de abordaje que despejen ciertas tensiones que, hacia dentro del campo de la antropología norteamericana y como resonancia de otras que son propias de los estudios filosóficos sobre ciencia en general, pueden tender a dificultar la mejor determinación de su singularidad. En este sentido, comprobamos cómo en el abordaje de la cuestión del ritual G. Bateson despliega una idea-problema que logra dar cuenta de la manera en que variables del orden de lo social se articulan en la motivación individual del comportamiento.

Bibliografía

Bateson, G. 1990, *Naven. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*, Trad. Ramón M. Castellote, Ediciones Júcar, Barcelona.

Cusset, F. 2005, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. Mónica Silvia Nasi, Editorial Melusina, Barcelona.

Deleuze, G. 2006, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.

Deleuze, G. y Guattari, F. 1993, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama. Barcelona.

Echeverría, J. 1998, *Filosofía de la ciencia*, Akal Ediciones, Madrid.

Engler, S. y Gardiner, M. Q. 2012, "Re-Mapping Bateson's Frame", *Journal of ritual studies* Vol.26, Nro 2, Pittsburgh University.

Gallego, F. 2010, *El concepto de ciencia en la filosofía de G. Deleuze*, Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional de Buenos Aires. Director: Dr. Gregorio Kaminsky

Geertz, H. 1994, *Images of power: Balinese paintings made for Gregory Bateson and Margaret Mead.*: University of Hawaii Press, Honolulu.

Geertz, C. 1998 (1980), "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en Reynoso, C. comp. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa. Barcelona.

Harris, M. 2001 (1979) *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Barcelona.

Korsbaek, L. 2012 "Gregory Bateson, un antropólogo transatlántico e interdisciplinario", en *Ciencia ergo sum*, Vol. 19-2, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Pp. 181-190.

Leyva, G. 2012, "La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y la teoría social actual", en De la Garza Toledo, E. y Leyva, G., *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lipset, D. 1980, *Gregory Bateson: -The Legacy of a Scientist*, Prentice Hall, Nueva York.

Marcus, G.E, 1985, "A Timely Rereading of Naven: Gregory Bateson as Oracular Essayist", en *Representations*, No. 12, pp. 66-82, University of California Press

Mengue, P. 2005, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Las Cuarenta. Buenos Aires.

Montuori, A. 2005, "Gregory Bateson and the Promise of Transdisciplinarity", en *Cybernetics and Human Knowing* Vol. 12 Nos 1-2, pp. 147-158.

Reynoso, C. 1992, "Presentación" en Reynoso, C. comp. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa. Barcelona.

Reynoso, C. 1998, *Corrientes en antropología contemporánea*, Biblos. Buenos Aires.

Scavino, D. 2007 (1999), *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós. Buenos Aires.

Silverman, E.K. 2005, "Margaret Mead and Gregory Bateson in the Sepik, 1938: a timely polemic from a lost anthropological efflorescence", *Journal of Pacific Studies*, Vol. 28, Nos. 3/4, University of the South Pacific.

Thomas, F. N. et al 2007 "The influence of Gregory Bateson: legacy or vestige?", en *Kybernetes*, Vol. 36 Nos. 7/8, pp. 871 – 883

Velasco Gómez, A. 2012, "Hermenéutica y ciencias sociales", en De la Garza Toledo, E. y Leyva, G., *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Visser, M. 2003, "Gregory Bateson on deutero-learning and double bind: A brief conceptual history", en *Journal of History of Behavioral Sciences*, Vol. 39, Nro 3, pp. 269 – 278

Winkin, Y. comp. 1984, *La nueva comunicación*, Kairós. Barcelona.

Wolff, K. H. 1944, "A Critique of Bateson's Naven" en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.74, No. 1/2, pp. 59-74.

Zulaika, J. 1990, "Prólogo a la edición española" en Bateson, G., *Naven. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*, Trad. Ramón M. Castellote, Ediciones Júcar, Barcelona.