

Gregory bateson, reunificador de mente y naturaleza

Jaime Arocha Rodríguez *

La epistemología de Gregory Bateson busca terminar con la escisión, creada por occidente, entre mente y cuerpo, palabra y gesto, razón y corazón. En la medida que uno de los supuestos de la postura de este antropólogo es considerar a la cultura como epistemologías locales, las posibilidades que ofrece para la comprensión de las identidades culturales en nuestro país son inmensas.

Epistemología de la integración

La importancia que el antropólogo británico Gregory Bateson le otorgó al discurso de la comunicación no verbal tiene que ver con esa especie de militancia que él desplegó por revertir el cisma entre razón y corazón que en occidente se volvió tajante a partir de Descartes. En su pensamiento he hallado infinidad de claves para penetrar los saberes de quienes no han hecho nuestra terrible escisión, los pueblos de indios, negros, y campesinos de campo y ciudad que por lo general estudian los antropólogos.

Fallecido en 1980, Bateson incursionó en las teorías de la cultura, comunicación, etología y cibernética. Psicoanalistas y psicólogos lo reconocen como el pionero de la terapia sistémica de la familia, y los etnógrafos, de la antropología visual y la teoría de cultura y personalidad, entre otros aportes. La materia común de ellos consiste en la epistemología que desarrolló y cuya meta fue la de integrar mente y naturaleza. No obstante la brevedad de las palabras con las cuales puede resumirse su proyecto, la complejidad del mismo es inconmesurable.

Su cumplimiento puede tener efectos sobre la vida personal de quien se propone hacerlo. Quizás éso se pueda decir de otras epistemologías y lo más honesto es que yo reconozca que entre los autores que he aproximado, Bateson es quien más instrumentos de autocuestionamiento me ha ofrecido y quien más respuestas me ha dado a interrogantes que por años permanecieron sin respuesta.

En más de una ocasión, con mis estudiantes, he comentado que incluso ofrece las bases de una nueva utopía que llenaría el vacío de horizontes de porvenir por el cual hoy atravesamos. Pero mi intención no es avanzar en ese rumbo, sino tratar de mostrar cómo me adentré en la epistemología batesoniana, y cuáles son sus distintivos fundamentales, tratando de aplicarlos a eventos y fenómenos de la realidad colombiana.

* PhD. Director del centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Asesor externo de investigación en el Departamento de Investigaciones de la Universidad Central.

La calibración del etnógrafo

Decía que Bateson ha sido una fuerza poderosa en mi autoconocimiento. Debo añadir que llegué a él buscando cómo hacer que las descripciones de mis sueños fueran fieles al recuerdo que guardaba de ellos. A su vez me venía interesando por esas narraciones desde que el sacerdote y sociólogo Alejandro Angulo me iniciara en el manejo la metodología de autoanálisis conocida como *Diario Intensivo*, la cual fue desarrollada por el psicólogo Ira Progoff. A su turno, mi contacto con Angulo tenía que ver con la autocalibración acerca de la cual el antropólogo Marvin Harris ha hecho tanto énfasis (1980).

Supongo que esta cadena de nombres tiene que parar en alguna parte. Y quizás éste sea el punto. Sin embargo, debo anticipar dos conceptos batesonianos que me ayudarán a explicar esto del «calibre». En primer lugar, para él cultura es *epistemología local* y *epistemología el agregado de presupuestos que subyacen a todas las interacciones y comunicaciones entre personas* [...] (Bateson y Bateson 1988: 97).

Hoy pocos dudan de las ventajas del método etnográfico para estudiar esas epistemologías locales. De hecho, técnicas suyas, como el diario de campo, ganan popularidad entre quienes no han sido entrenados en etnografía: trabajadores sociales, sociólogos y aún politólogos. Sin embargo, el método tiene limitaciones. Quizás la principal con-

sista en la descalibración del instrumento fundamental de observación—el propio etnógrafo—. Éste sufre la desorientación causada por el choque con gente que maneja el entorno mediante sistemas espacio-temporales distintos a los de él; de continuo lo retan valores y conocimientos opuestos a los suyos. Entrevista a personas con enormes capacidades para poner en tela de juicio sus puntos de vista (Harris 1980: 29) y hasta divertirse con las torpezas inevitables al tratar de llevar a cabo un trabajo investigativo comiendo, durmiendo, bañándose y cuidando el cuerpo con normas de etiqueta que pueden contradecir las propias (Chagnon 1968: 3).

Quizás la tarea más difícil para él sea la de reconocer que ha comenzado a imponer sobre la epistemología local, la epistemología de su ciencia. Mantenerse «calibrado» equivale a sostener óptimos márgenes de tolerancia hacia la diversidad, y para ello, el diario de campo es difícil de sustituir. Sus entradas sistemáticas no sólo versan sobre las observaciones de aquellos aspectos pertinentes para la prueba de las hipótesis del proyecto en cuestión, sino acerca de eventos cotidianos: sensaciones, percepciones, alegrías, tristezas, rabias, miedos y angustias experimentadas por quien se ha sometido a los meses de soledad y aislamiento que pueden provocar la separación de su propio grupo social (Arocha 1991c). El pasar al papel sentimientos y emociones representa un paso fundamental hacia su manejo. Al respecto, la doctora Von Haller, heroína del novelista canadiense Robertson Davies (1990: 320) cita a Ibsen del siguiente modo:

*To live is to battle with trolls
in the vaults of heart and brain
To write: that is to sit
in judgement over one's self¹*

Quizás esto explique por qué hay antropólogos que continúan llevando un diario, después de que ha terminado su investigación en el terreno. Yo me contaba en ese grupo, pero hubo un momento en el cual quise alcanzar mayor conocimiento del “titiritero” que nos mueve desde adentro². Sabía que los discípulos de Alejandro Angulo hablaban maravillas del *Diario Intensivo* y le pedí a él que me enterara sobre ese método.

Sería absurdo reducir el *Diario Intensivo* a una fórmula.

¹. Vivir es batallar con duendes/que habitan las bóvedas del corazón y el cerebro/Escribir: enfrentar el juicio de sí mismo.

². Le debo a la estudiante de antropología Marcela Salcedo esta metáfora del titiritero. La introdujo en uno de mis talleres de técnicas etnográficas, dentro del cual realizamos algunos ejercicios de Progoff.



Pero se impone que yo hable de sus características fundamentales. De otro modo lo que sigue de mi exposición no será muy inteligible. Además de una bitácora que resume las actividades diarias, hay tres grandes grupos de ejercicios. Uno de narración de sueños y ensoñaciones, como de la ampliación que uno haga de ambos. Otro, de lluvias espontáneas de imágenes, después de situarse en un punto comparable al de la vigila, mediante relajación mental y física. Y el tercero, de sistematización de los anteriores, mediante la escritura. Los tres se combinan para permitir que el diarista, vaya deshilvanando las hebras de su propia vida³. No se trata de alcanzar una biografía llana y simple, sino mucho más: conciliar lo que en su *Rebel Angels*, Robertson Davies llama la copa y la raíz.

Me explico: la heroína de la novela, María Magdalena Theotoky es candidata al doctorado en historia en uno de los *colleges* de la Universidad de Toronto. Aspira a ser una académica racional y fría, pero de continuo la traicionan sus raíces. Hija de un emigrante polaco y una gitana, porta una emotividad explosiva que debe controlar tanto como la tradición de hechizos, conjuros y robos que desde pequeña le vio practicar a su madre. Por fin, uno de sus *ángeles rebeldes* la reta para que escarbe su suelo, identifique los contornos de aquello que nutre la copa de su árbol y asuma la forma como, de todo aquello que ella quería esconder, dependía la vitalidad de su proyecto de futuro. Cuando María Magdalena inicia esa integración, se vuelve capaz de andar con la joyas estrafalarias de su madre, de descalzarse aún en ocasiones tan formales como la de su boda con un banquero aristócrata o de retar con más valor a su tutor.

Gramática y materia prima de los sueños

En enero de 1987, cuando comencé a trabajar en la Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia, había madurado casi todas las técnicas del diario. Sin embargo, ya avanzado el segundo semestre del año, tuve una pesadilla que me mostraba víctima de la violencia ejercida por un guardaespaldas nombrado por el Ministro de Gobierno para protegerme en mi calidad de miembro de la Comisión. Sería el inicio de una serie onírica perturbadora que coincidía con la ola represiva que por entonces se desató contra intelectuales y adalides en la defensa de los derechos humanos. Hallaba casi imposible vertir en palabras semejante riqueza icónica, tan efímera para la narración gramatical. Esa inquietud coincidió con una carta que Ale-

jandro Angulo me escribió desde Roma:

El gran descubrimiento ha sido el de Gregory Bateson: estoy metido en Steps to an Ecology of Mind y pienso continuar con Mind and Nature [...] Creo que seremos grandes amigos [...]

Bateson, Steps. ¿Dónde estará el libro? Lo hallé junto a Oh! what a Blow that Phantom Gave me de Edmund Carpenter, de Relations in Public de Irving Goffman y de The Homeless Mind de Perter Berger, Brigitte Berger y Hasnfried Kellner, no lejos de The Mountain People de Collin Turnbull. En fin, con las lecturas que hace 20 años me recomendó la ya desaparecida socióloga de las comunicaciones, Rose K. Goldsen. Páginas que, con las que ella escribió, contribuyeron a modelarme.

Steps estaba lleno de marcas y subrayados que no me recordaban lección alguna legada por su autor. Volví a hallarlo impenetrable y resolví posponer su relectura. La oportunidad se presentó, cuando—por mal tiempo—quedé varado 24 horas en Panamá, en el transcurso de un viaje a Costa Rica, donde debería de tomar parte en el simposio internacional Estado, Nación y Etnia. Pensado en la posibilidad de que tuviera que enfrentar una espera larga, había empacado el libro.

Sentado frente al despacho de Air Panamá, las nociones de redundancia y codificación comenzaron a tener sentidos inesperados que me hacían salir de la silla y caminar con pasos largos y entusiastas por los pasillos del aeropuerto. Descubrí, entendí y aprehendí que sin el discurso de la comunicación no verbal, sería muy difícil expresarle a otros nuestras emociones. También, que la impremeditación de ese discurso o la dificultad de controlarlo mediante la voluntad, permitía que sonrojarse, palidecer, temblar o traspasar delataran la verdad de nuestras emociones, así nosotros quisiéramos ocultarlas. Que era posible mentir con muecas, pero que ello requería del entrenamiento al cual se someten actores, declamadores, cantores y mimos. Pero que eso que ellos hacen puede tener significados estrechos que no se extienden por fuera de la epistemología que comparten el ejecutante y su público.

³. Bateson sostiene que la producción del conocimiento avanza gracias a un movimiento pendular entre las explosiones espontáneas de imágenes y el rigor (Friedemann, G 1992). Los usuarios del *Diario* llegan a cotidianizar esta práctica, refinándola, por lo tanto.



Sin embargo, los más retante fue ir hallando que los sueños, además de complejas cadenas icónicas, son metáforas que confunden la cosa nombrada con su nombre, que siempre expresan relaciones en tiempo presente y en ausencia de «noes». De

ahí el impedimento de traducirlos al lenguaje gramatical, que es lo opuesto, no sólo porque contiene partículas para decir «no» y ubicar la acción en el pasado o el porvenir, sino porque está hecho de una materia prima distinta, la de la razón y no la de la emoción, las dos formas de conocer que en occidente aprendimos a segregar, junto con vínculos como los de cuerpo-mente, mente-naturaleza, ego-entorno. Todo ello, gracias a la buena labor de cincelaje mental que hacen familia, sistema educativo y medios de comunicación de masas.

El pensamiento relacional

A partir del reexamen de la obra seminal de Bateson, mi trabajo con el *Diario Intensivo* se hizo más profundo, de modo tal que el materialista cultural⁴ exalumno de Marvin Harris pudo afianzarse mejor. La mención de estos dos antropólogos dentro de un mismo proceso podría parecer contradictoria, si no herética. Pero no es así. Muchos, incluyendo a la hija de Bateson, han tratado de mostrarlo a él como un idealista, cuando en realidad casi toda su obra la dedicó a sostener que ni el idealismo, ni el materialismo tenían las respuestas (Bateson y Bateson 1988: 50-64). Como tampoco las tenían el aprendizaje o la genética. Insistió en que la explicación se hallaba en el nexo entre lo primero y lo segundo (*ibíd.*: 110, 111):

[...] siempre me sorprende por la manera tan ligera como los científicos aseveran que las características del organismo se pueden explicar ya sea por el ambiente o por el genotipo. Déjenme ser bien claro, porque yo lo que creo es en la relación

entre estos dos sistemas explicativos; es precisamente en [el vínculo] entre los dos sistemas en donde se halla el verdadero sentido de las características del organismo [...]

Y ofrece un ejemplo:

[...] si nos ponemos al sol, nos bronceamos; eso es ambiental, pero la negrura que uno lleva [...] es genética; sin embargo, si uno es muy blanco y se expone muchas veces al sol, lo que hace es enseñarle a los genes a aprender; a aprender a broncear el cuerpo [...]

Su propuesta relacional puede apreciarse desde otra perspectiva (1991: 458):

[Lamarck] Concibió y formuló un buen número de ideas muy modernas: que no se [le] pueden atribuir a ningún ser capacidades [espirituales] para las cuales no tiene órganos, que los procesos mentales deben [de] tener siempre representación física y que la complejidad del sistema nervioso está relacionada con la complejidad de la mente.

Más adelante (*ibíd.*: 459) añade:

En la Segunda Guerra Mundial se descubrió qué grado de complejidad entrena la mente. Y desde ese descubrimiento, sabemos esto: que en cualquier lugar [donde] encontremos esa clase de complejidad,

⁴. El materialismo cultural es una estrategia de investigación que combina los aportes de George P. Murdock, Leslie White y Julian Steward con los de Marx y algunos evolucionistas del siglo XIX. Revalora el método comparativo, sin abandonar los estudios en el terreno y consolida nuevas visiones de la evolución sociocultural, partiendo de que (1) las causas de las diferencias y similitudes socioculturales son inteligibles, (2) el comportamiento humano presenta regularidades porque, con todo y la mayor opción de maniobra que ofrece la cultura, no deja de responder a leyes naturales, (3) el investigador debe tener conciencia acerca de las diferencias entre los datos que delimita apelando a la epistemología de los sujetos de estudio, y los que elabora apelando a la epistemología científica, y (4) hay más probabilidades de que la dirección causal de los fenómenos culturales vaya desde la relación entre la gente y la naturaleza, hacia la ideología, que en el sentido opuesto (Arocha 1990).

tenemos que habérmolas con fenómenos mentales.

En la edición original de *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, al final del último párrafo citado, aparece la frase «it's as materialistic as that» [es así de materialista] (1972: 428), y la cual ya fue omitida de la versión española. En *Mind and nature*, infortunadamente traducido como *Espíritu y Naturaleza*, desarrolla su noción de mente en término de agregado complejo de componentes interactuantes, capaces de procesar información, es decir de identificar diferencias que hacen la diferencia (1990:81-116). Desantropomorfizado el concepto, el materialista cultural puede «aterrizar» una noción como la de «cultura infrahumana», portada por leones, pinzones, chimpancés y gorilas, entre otros animales mencionados en la publicación de Harris que lo introduce a uno a la antropología general (1985). La idea también da las bases para aislar los circuitos que ligan a la gente con su entorno, conforme lo mostré en mi análisis sobre algunas características de la epistemología local de los afrobaudoseños (Arocha 1992d). De él extraigo los apartes pertinentes:

Chigorodó, alto Baudó, mayo 24 de 1992. Yarlecy se ha pasado toda la mañana y lo que va de la tarde al otro lado de un palo largo que atraviesa un costalito. Sobre el saco viejo hay extendidas al sol unas libras de arroz. El trabajo de la niña consiste en espantar patos, gallinas y palomas. Ella no pone a volar a los plumíferos moviendo el palo en todo momento, sino que espera a que por lo menos una pareja picotee más de tres veces. Los granitos ingeridos hacen la diferencia que hace la diferencia (Bateson 1990: 81-116), entre mantener el palo quieto o agitarlo. *Pero Yarlecy no es la única en practicar la técnica. Unos metros más adelante, la mujer de Grangelio hace lo mismo que la de Aquilino, localizada un poco más allá.*

De verlas, Bateson habría dicho que forman parte de un sistema al cual también pertenecen las aves, el arroz, los costales, los palos largos para espantar, el sol, la calle y la casa en cuyo frente sombreado, se sientan las espantapájaros, a su vez



«compuestas» por sus sistemas sensoriales y de transmisión de impulsos al cerebro, cerebelo, sistema muscular y una epistemología local que permite tanto la formación de la imagen percibida, como los límites tolerables en cuanto a número de animales que pueden acercarse a la pila y, como ya he dicho, número de picotazos permisible. El proceso mental que pone en marcha un día soleado circula por circuitos inmanentes, los cuales yacen por fuera de las espantadoras y de los espantados, pero que los conectan de manera intensa aunque no siempre consiente. Veamos:

Hay dos procesos inconscientes de formación de imágenes: el de las aves que ven el arroz al rayo del sol y el de las mujeres que perciben a las aves en movimiento y a los picos de ellas golpeando el arroz. Puede darse el caso de espantadoras que cuenten el número de picotazos. Sin embargo, lo más probable es que vean a los animales «por el rabito del ojo» para que éstos no se alejen antes de recibir el susto, pero que dentro de este procedimiento también haya operaciones en las cuales no interviene la conciencia. Hay dos formas de discurso de la comunicación no verbal cuyo aprendizaje y ejecución también son inconscientes: el de las mujeres al mover el palo y la de las aves para realizar una buena demostración de haber sido asustadas. Tanto las mujeres, como las aves están expresando emociones, sin el concurso de la conciencia.



«No creo que debas dar tantas explicaciones sobre el funcionamiento de la mente», me dijo un amigo al leer el primer borrador de este escrito. No le hallé la razón porque

creo que los procesos mentales, además de inmanentes, son sensibles a la verdad, y lo que éstos hacen con aquella concuerda con la tarea que me he propuesto aquí. Y una vez más, regreso a Bateson (1991: 460):

[...] las personas son sistemas autocorrectivos [...] contra la perturbación, y si lo obvio no es de una clase que puedan asimilar [con facilidad y] sin perturbación interna, sus mecanismos correctivos operan para desviarlo [por una] senda lateral, para ocultarlo, aun hasta el punto de cerrar los ojos [...] o de excluir distintas partes del proceso de percepción. La información puede ser modelada como una perla en crecimiento, para que no resulte molesta: y esta modelación se hará de acuerdo con la comprensión que el sistema [autocorrectivo] tenga de lo que es molesto. También esto—la premisa respecto [a] qué puede causar perturbación—es algo que se aprende y que luego se perpetúa o conserva.

Sinceridad, miedo y objetividad

Años más tarde, él hablaría de quienes contradicen al sistema autocorrectivo. Su hija Mary Catherine publicaría el libro cuyo título—El temor de los ángeles—se debe a estas personas: una subespecie humana que, en su empeño por decir la verdad, pese al dolor que cause, se atreven a llegar donde los Angeles temen.

Dentro de esa subespecie he puesto a Marvin Harris.

Opino que el hacer parte de esa agrupación de personas explica el facilismo como se descarta el aporte de él, así como el ocultamiento consciente de su contribución. Pensemos en que en el debate postmodernista (como hay que decir ahora) sobre la objetividad poco se menciona su nombre⁵. No obstante él habla de cómo la abstinencia en la expresión pertenencias tan personales como los valores, creencias y convicciones no es la fórmula hacia la objetividad. Así lo han propuesto casi todas las estrategias de

⁵. Y tampoco el de Bateson, lo cual llevó a Greta Friedemann a cuestionar a los principales exponentes del postmodernismo en la antropología y a resaltar la contribución batesoniana frente a los debates que han suscitado los exponentes de esta tendencia. Ver América Negra, # 4.

investigación antropológica, dentro de una tradición que se remonta a Durkheim. Harris adhiere a la alternativa que Carrithers (1990) llama búsqueda de consensos intersubjetivos sobre tales «pertenencias». Lo cual implica la comunicación pública de ellas.

En ese sentido, concuerda Bateson (1990: 22), insistiendo en que para su realización y comprensión, la actividad científica requiere la difusión de los presupuestos de los cuales parten sus realizadores. Y como Harris aborda el problema de la calibración, profundizándolo mediante su crítica a la noción de experiencia objetiva. Para Bateson, toda experiencia es subjetiva y va precedida por un proceso inconsciente de creación de imágenes, a su vez, guiado por la epistemología portada por quien percibe. Desde esta perspectiva, la formación de «consensos intersubjetivos» entre observadores de un mismo fenómeno tendría la función de explicitar las distintas maneras en las cuales ciertas creencias podrían modelar la aprehensión de la realidad.

Recordar este reto me devuelve al Diario de Progoff. Después de usarlo durante seis años, descubrí que es un instrumento poderoso para acceder al inconsciente, debido a los ejercicios basados, el uno, en lluvias espontáneas de imágenes y asociaciones icónicas, y el otro en la sistematización de ellas. Por otra parte, su enfoque dialogal desemboca en aproximaciones sistémicas a ego. Para apreciarlo, explico que cuando el diarista se ha vuelto virtuoso en los ejercicios acerca de los cuales he hablado, está listo para iniciar otro nivel. En él, luego de buscar un estado mental comparable al de la vigilia, uno se imagina que tiene ante sí una persona. Puede ser quien más ha influido en su vida o quien se la ha hecho imposible, pero también puede tratarse de una personificación del propio cuerpo, de un sueño, de un evento importante, de una obra o de un objeto. Identificado el interlocutor, uno reconstruye la biografía de esa persona o personificación y, en seguida, ambos inician una conversación sobre el tema que de manera espontánea surja. Al lado, un cuaderno, un lápiz y una mano que va transcribiendo lo que le dicen los ojos entreabiertos. Al cabo de varias prácticas se pueden tener muchos diálogos con «x», donde «x» toma los valores sueño, ensoñación, cuerpo, familia, amigos, compañeros de trabajo, política, religión y objetos cotidianos. La suma de esos diálogos tiende a mostrar un yo relacional. Añadiendo la relación entre el yo y la naturaleza, puede realizarse el ejercicio que propone Donaldson (Bateson 1992:

xiv, xv):

[...] Cierre los ojos e imagínese creciendo (un reto que de hecho ya logró, pero que no puede asociar con facilidad al pronombre «usted»). Imagínese todas las ramificaciones y las auto-diferenciaciones, que de manera indispensable tienen lugar en el proceso y, las cuales, de manera imaginativa se identifican con el mismo.

Si hace el ejercicio con seriedad, quizás descubra qué tan iluminante puede ser entrar en contacto con ese «usted». ¿Por qué? , ¿Qué le dice esta experiencia acerca del sentido de decir «yo»?

Deténgase ahora en la noción de que el «usted» en el cual usted mismo se convirtió tiene análogos en todas las formas vivientes, en las ecologías de las cosas que viven y en toda la evolución orgánica, como también en la evolución de las ideas, en el sentido más estricto de la palabra.

Este ejercicio puede ayudarle a desatar el inicio de una comprensión más profunda sobre las implicaciones de la epistemología batesoniana. También puede ofrecerle una base vivencial desde la cual pueda discutir los «saberes incorporados» (vs. el saber acerca de), la posibilidad de la empatía con otras criaturas y aún con los procesos orgánicos y ecológicos, la humildad potencial que



PROGOF, 1992

semejante entendimiento ampliado de sí mismo puede proveer para la noción más limitada de «ser» y, lo más importante, la noción de integrar muchas partes y niveles de la mente. (Donaldson 1992: XIV, XV).

Número, cantidad y discriminación sociorracial⁶

Quizás valga la pena detenerse aun más en la relación entre creencia y percepción. La insistencia de Bateson en la subjetividad vivencial tiene que ver con la idea de que hay creencias capaces de determinar la percepción, a su vez consolidada después de participar en una serie de experimentos que el optómetra Adalbert Ames montó en su laboratorio para demostrar que la percepción estaba precedida por un complejo proceso inconsciente de formación de imágenes y que éste, a su vez, dependía de aprendizajes tempranos sobre manejo de brillo, perspectiva, paralelaje visual, superposición y movimiento de imágenes (1990: 27-34). Pese a estar muy bien descritos, estos experimentos quizás tengan que ser vividos por el lector del libro, para que éste pueda comprender su sentido. Sin embargo, en el Baudó tuve experiencias que me ayudaron a darle la razón a Bateson.

En las casas, el ámbito cálido y oscuro de las salas iluminadas mediante mecheros de keroseno inducía el letargo, algunas veces en momentos que requerían estar alerta: una reunión de vecinos o una novena de muerto. En esos casos, hallé conveniente, si ello era posible, caminar a lo largo de los respectivos recintos. La primera vez que lo hice, me sobrevino un mareo ligero. Me senté pensando que quizás era por el humo de tabaco que cargaba la atmósfera. En la segunda ocasión, persistí en caminar después de que me comenzara el mareo. Segundos más tarde, sentía como si el piso no fuera de casa, sino de canoa bamboleada por el oleaje. la sensación de movimiento persistió al sentarme y en el tercer caso, se prolongó media hora más. Hallé que los pisos presentaban pequeños desniveles, incompensables en la penumbra de los mecheros, pero corregibles ya fuera de día o con iluminación eléctrica. Como consecuencia de ellos, al andar, el cuerpo comienza a ladearse de un modo que evoca el zarandeo marino de la canoa. Como yo he viajado en ellas con el mar bien picado, he aprendido a que las enmiendas respectivas para no caer, se introducen mejor viajando de pies y que la sensación de movimiento pendular persiste

en tierra porque el cerebro insiste en continuar compensando el badeo marino. Creo que en las penumbras baudoseñas, mi cerebro reprodujo las alteraciones que había aprendido a desencadenar para la situación marina, ocasionándome la sensación de mareo e inestabilidad que describo.

Entre otros ejemplos de percepciones determinadas por creencias figuran la de sentirse moviéndose hacia adelante, cuando se está dentro de un tren, frente a otro que retrocede. Sin embargo, es en la vida social que se hace más evidente esta capacidad determinante de las creencias. Para comprender mejor lo que quizás sucede, me parece adecuado recordar algo de la posición de Bateson frente al problema de la tipificación lógica (Bateson y Bateson 1988: 21):

El mapa no es el territorio.

El nombre no es el objeto nombrado.

El nombre del nombre no es el nombre (¿Recuerda qué le dijo el Caballero Blanco a Alicia? Alicia está más bien cansada de oír canciones y, al ofrecérsele otra, pregunta su nombre. «El nombre de la canción se llama Haddocks Eyes», dice el Caballero Blanco. «¿Es ese el nombre de la canción?» dice Alicia. «No, tu no entiendes», dice el Caballero Blanco, «ese no es el nombre de la canción, sino lo que llaman al nombre».) [...]

⁶. En su libro *Espíritu y Naturaleza*, al analizar las continuidades del proceso evolutivo, el antropólogo británico Gregory Bateson halló pertinente diferenciar los números de las cantidades porque (pág. 44),

[los primeros] son el producto del recuento; las [segundas,] de la medición. [Éstos son...] exactos, porque existe una discontinuidad entre cada entero y el siguiente: entre dos y tres hay un salto; pero en el caso de [aquéllas...], no existe ese salto, y por eso [no son exactas...]. Puedes tener [...] tres tomates, pero jamás podrás tener exactamente tres litros de agua.[...]

[...] el número es el mundo de la pauta, [...] y el cálculo digital; la cantidad es el mundo del cálculo analógico y probabilístico.

Durante la colonia, en lo que hoy es Colombia imperó una tipología analógica y probabilística para designar las diferencias fenotípicas. Consistía en un intrincado conjunto de denominaciones que daba cuenta de tonalidades de piel, formas de nariz, pelo, ojos y estatura. Discernía cómo los tipos físicos se alejaban o acercaban del blanco europeo. Al analizar el tratamiento que le concedía a los descendientes de los esclavos negros traídos desde Africa, la antropóloga Nina S. de Friedemann (1991) habla de términos como el de *quinterón* o *cuarterón* que se usaban para denominar a los descendientes de blancos que tuvieran ya fuera la quinta o la cuarta parte de «sangre» negra. Agrega ella que calificaban la ascendencia mediante taxones como el de *tente en el aire*, para el hijo de un *quinterón* con una *cuarterona*, y el de *saltatrás*, descendiente de un *quinterón* y una *mulata*. El de *negro ladino* no sólo precisaba la «pureza racial» del observado, sino que calificaba el dominio que esa persona tuviera de la cultura peninsular.

No piense el lector que intento adherirme a la taxonomía hispano-lusitana. Ella tuvo la infortunada misión de darle vida a un sistema vertical de castas socioraciales, tan impermeable que indios, negros, o mulatos podían ser sancionados con todo el peso de la ley si no usaban las prendas prescritas o se atrevían a arrodillarse en los reclinatorios de las iglesias (Friedemann y Arocha 1986: 185-197). Me interesa subrayar dos aspectos. Primero, las ventajas que representó la adopción de terminologías que permitieran distinguir tonalidades. Taxones basados en operaciones más complejas que las de suma y resta numérica que facultaban manejar grados de diversidad física, correlacionarlos con grados de diversidad cultural y, por lo tanto, otorgarle peso y funciones a la identidad dentro de los transcurso cotidianos y políticos. Y en segundo lugar, que este instrumento para reconocer y salvaguardar lo diverso se fue perdiendo con los movimientos de independencia.

Hoy tenemos una taxonomía muy próxima al cálculo digital, dentro de la cual se distinguen dos polos «mestizo», con valor de 1, gente, y el de «indio», que tiende a cero, no gente. Este nuevo «mapa» implica serias dificultades para manejar tipos mixtos y otras formas de diversidad. Sin embargo, el principal problema con su adopción tiene que ver con la presunción de que ésta también eliminó las formas y patrones de discriminación que imperaron mientras estuvo vigente el sistema antiguo. En el lenguaje de la



tipificación lógica diríamos que (1) se confundió el mapa sociorracial de Colombia con el territorio de la discriminación, y (2) que eliminado el mapa, se supuso que también desaparecía el territorio. Sin embargo, la realidad es que el territorio sigue existiendo, pero está mal denominado y, en algunos casos, carece de denominaciones.

Tomar conciencia de los efectos de este fenómeno resulta difícil, en especial porque desde niños hemos sido adoctrinados en los productos democratizantes de la mestización y en que la nuestra es una nación de iguales dentro de la cual no priman las formas de segregación que pueden identificarse en el sur de los Estados Unidos o en otros lugares del mundo. La sutileza implícita es norma que vuelve intrincada la lucha contra la asimetría en el trato de las diferencias étnicas. Al respecto vale la pena considerar el punto de vista de los violentólogos que prepararon el libro *Pacificar la paz* (De Roux et al. 1992: 145, 146):

Durante años la sociedad colombiana ha estado marcada por pautas de exclusión en relación con las aspiraciones de los sectores menos favorecidos de la población [...]

[...] Admitir que todos los colombianos sin excepción tienen los mismos derechos, algo que casi nadie se atreve a negar en



teoría, ha sido traumático y difícil de asumir en la práctica de las relaciones cotidianas, salpicadas de notorias diferencias de cultura y de fisonomía, diferencias que a veces se repugnan.

Esta mentalidad de discriminación, todavía presente en la sociedad colombiana, existe también en los agentes del Estado encargados de velar por la seguridad ciudadana. Imbuidos de esa concepción en el uso de las armas oficiales, su actitud discriminatoria se ve reforzada al enfrentarse a diario con individuos provenientes de sectores desvalidos de la población, que estadísticamente constituyen el grueso de personas capturadas en actos de delincuencia.

Hábito y Economía de Pensamiento

Los autores que cito consideran que la discriminación que subyace muchas formas de violencia depende de un «condicionamiento mental colectivo» (*ibíd.*), cuya erradicación sería indispensable para acercarse hacia la paz. Pero, ¿cómo lograr esa tarea?

Con frecuencia uno oye de las «pedagogías para la paz» y un buen número de quienes las proponen hablan de establecer en colegios y escuelas cátedras sobre derechos humanos, entre otras que hagan referencia al valor de la vida humana (Programa por la paz 1991). Empero la tarea reviste mucha más complejidad.

Retorno a Bateson para cimentar mis argumentos. Comienzo recordando que en el *metálogo*⁷ que llamó *¿Por qué los franceses?* (1991: 35-40), define la comunicación humana como *palabras simples* multiplicadas por *otra cosa*—incluyendo cinesis (gestos, muecas y ademanes), paralenguaje icónico (cambios en la coloración de la piel, temblores en las manos, sudoración), entonación de la voz, además de poesía, música, leyenda, mito y demás expresiones cuyos elementos constitutivos comparten la materia prima de sueños y ensoñaciones: expresión de relaciones mediante metáforas; ricos encadenamientos incónicos que carecen de negativos simples y que siempre se expresan en tiempo presente. Esa «otra cosa» no sólo evolucionó para especializarse en la expresión de «[...] asuntos de relación—amor, odio, respeto, temor [y] dependencia [...]—entre ego y [otros]» (Bateson 1972: 412), sino que desempeña un papel fundamental en el aumento de la eficiencia del aprendizaje. Si no es que lo hace posible: gracias a los íconos paralingüísticos, podemos traducir las palabras conscientes a una materia prima que ya puede almacenarse en el subconsciente.

Para dehilvanar este aspecto de la propuesta batesoniana, es necesario reflexionar que otra de sus luchas fue contra la noción de instinto, empleada para explicar conductas repetitivas y mecánicas, aún entre los humanos. Demostró que la noción aclaraba poco y que más bien valía la pena recurrir a la de *hábito* o *patrón en el tiempo*, cuyo arraigo en lo profundo de la epistemología local se alcanza mediante el aprendizaje. La característica fundamental de éste último aparece en una de las conversaciones climáticas del *metálogo* sobre el instinto:

Hija: [Papi:] ¿Los hábitos se aprenden dos veces?

⁷. Un *metálogo* es una conversación sobre un tema problemático. La conversación tiene que ser tal, que no sólo los participantes discutan efectivamente el problema sino que la estructura de la conversación en su totalidad sea también pertinente al mismo tema [...] (Bateson 1991: 27).

Padre: ¿Qué quieres decir?

H: Quiero decir...cuando aprendo una combinación de cuerdas en la guitarra, primero [...] las encuentro; y luego, cuando practico, formo el hábito de tocarlas de esa manera [...] (Bateson 1991: 71)

La gente aprende más para aprender mejor. Practica rutinas o repite preceptos y cadenas de conceptos para traducir parte de ambas al paralenguaje icónico, y así «delegarle» al subconsciente segmentos sustanciales de la ejecución de un oficio. Tuviera la razón que dar cuenta de todas las órdenes que para ejecutar una obra el cerebro le debe emitir a ojos, oídos, brazos y piernas, es posible que ésta no se pudiera realizar.

El hecho de que entre los humanos, para aprender sea necesario repasar y practicar, tiene que ver con el sumergimiento en el subconsciente tanto los pasos de las tareas que llevan a cabo, como de las instrucciones que guían sus relaciones con otros (Arocha 1989b).

El hábito [...] constituye una de las más importantes economías de pensamiento consciente. Podemos hacer cosas sin pensar [...] en ellas [...] (Bateson 1991: 169; también, págs.: 70-71).

En una entrevista sobre inteligencia artificial, Abraham Guttman decía «la gente no sabe cómo sabe las cosas». El éxito de aprender depende de una forma particular de «olvido». Bateson sostiene que hay una relación inversa entre aprendizaje y accesibilidad: entre más diestro el aprendiz, más inaccesible la información verbal sobre la mecánica de lo aprendido (ibíd.: 162). Uno de los diálogos del metálogo ¿Por qué un cisne? aborda el problema, a partir de una inquietud que se le presenta a la niña, cuando su padre ha dicho que la bailarina puede llegar a involucrarse tanto con su personaje, que su representación deja de ser metafórica, para convertirse en sacramental. Entonces ella pregunta (Bateson 1991: 62, 62):

¿Cómo explicas la diferencia [...] entre un sacramento y una metáfora?

Padre: Aguarda un momento. Estamos, después de todo, hablando del ejecutante o artista o el poeta o un miembro deter-

minado del público espectador. Me preguntas cómo establezco la diferencia entre un sacramento y una metáfora. Pero mi respuesta tiene que referirse a la persona y no al mensaje. Me preguntas cómo decidiría si cierta danza, en cierto día, es o no es sacramental para un bailarín en particular.

H: De acuerdo, pero vayamos a ello.

P: Bueno...pienso que es una especie de secreto.

H: ¿Te refieres a que no me lo quieres decir?

P: No no es ese tipo de secreto. No es algo que no deba decir. Es algo que uno no puede decir.

H: ¿A qué te refieres?

P: Supongamos que yo le preguntara a la bailarina: «Señorita X, dígame, la danza que usted ejecuta, ¿es para usted un sacramento o una metáfora»? E imagínemos que puedo hacer esa pregunta inteligible. Tal vez se escape diciéndome; «Usted vio: a usted le toca decidir, si lo desea, si es o no sacramental para usted». O podría decir: «Algunas veces lo es y otras no». O ¿Qué tal estuvo la última noche»? Pero en cualquier caso puede no tener control directo sobre el asunto.

H: ¿Quieres decir que cualquiera que conociese ese secreto tendría el poder de ser un gran bailarín o un gran poeta?

P: No, no, no. No se trata de eso. Me refero en primer término a que el gran arte y la religión y todo lo restante giran sobre este secreto, pero conocer el secreto de una manera consciente no daría control al conocedor[...] (62, 63)

El reto que para el investigador plantea la inaccesibilidad no sólo tiene que ver con el aprendizaje. Desde que el analista se preocupe por la comunicación, está confrontado con los obstáculos de acceso. Pensemos que la conciencia es tan sólo un caso especial entre todos los que conforman los sistemas de información y que, por su parte, ella no es posible sin la formación de la imagen y que éste proceso, a su turno, es un proceso mental. Percibi-

mos las imágenes que la mente le irradia al cerebro, con base en preconcepciones culturales sobre perspectiva, profundidad, forma y movimiento, para mencionar tan sólo algunos aspectos de la percepción. Ésta ocurre de manera inconsciente. Tuviéramos que darnos cuenta de los mecanismos de formación de imágenes, se haría imposible la conciencia (ver Bateson 1988: 88-101). Pero además de que no vemos para creer, sino creemos para ver, las emociones también influyen sobre nuestra visión del mundo que nos rodea. De ahí la relación entre sinceridad, miedo y objetividad a la cual ya hice referencia.

El Muerto de Prueba

Los estudios sobre accesibilidad deberían de ser centrales dentro de la violentología contemporánea. Sin embargo, el grueso de la politología de hoy en día se concentra en la conciencia, sin siquiera imaginar otras opciones para procesar información y comunicarla. A mi parecer, la noción de inaccesibilidad contiene parte de las claves para descifrar la persistencia de ciertas formas de violencia. A lo largo de su niñez y adolescencia el violento puede ha-

ber llegado a serlo, repasando miles de veces la noción de que ante el conflicto no obra el arbitraje, sino la solución por mano propia y que—dada la generalización de la impunidad—ésta será más eficiente en la medida en que sea más radical. Perdido el acceso a las reglas que rigen tales nociones sobre lo que para él sería el funcionamiento normal del mundo, la persona actuará de una manera tan mecánica que se parecerá a la instintiva. Y la desactivación de esa conducta será tan difícil como la que corresponde al código genético. Ello porque quien la practica no puede acceder con facilidad a sus normas.

Los formadores de combatientes tienen que haber comprendido el enorme poder de esta paradoja. De ahí que aspiren a un profesionalismo que en la mayoría de los casos incluye el modelaje sistemático de estereotipos acerca del enemigo. Obran en el sentido contrario de aquella noción de Homo sapiens especie de cisne que enfoca el metáfora sobre el Lago de los Cisnes para explicar la metamorfosis de la bailarina (Bateson 1991: 59-64). Reducciones al absurdo como las de jap (como los norteamericanos llamaban a los japoneses), cong (de Viet Cong), cachiporro o chusmero parecerían desembocar en el taxon Homo sapiens especie de no homo. En otra publicación, he sos-



tenido que la apropiación e interiorización de tales «comprimidos» parece aumentar la eficiencia con la cual el dedo que oprime el gatillo, recibe la orden cerebral (Arocha 1987).

Habíamos tolerado que estos aprendizajes ocurrieran en las escuelas militares y en los campamentos guerrilleros. Sin embargo, no teníamos tanta conciencia acerca del abismo al cual nos precipitamos, hasta que la revista *Semana* publicó el Dossier Paramilitar, deletreando los horrores de la pedagogía de la muerte.

Mostró a civiles adinerados por el narcotráfico montando centros especializados en el estudio, pero sobretodo, el repaso de distintas formas de eliminar a otros. Los alumnos no sólo aparecían practicando en el polígono, sino ejecutando ejercicios que los *habituaban* a matar de un modo tal que el hacerlo fuera tan mecánico como el instinto. Pensemos en el llamado muerto de prueba, definido por un detective de la siguiente manera (Varios 1989: 34):

Volverse un sicario certificado depende de dispararle a la víctima en un lugar público con testigos y a quemarropa, mirándole a los ojos. [Quien no pase el «examen»,] tiene que volver a empezar con alguien más.

Empero, los márgenes de cotidianización del asesinato no sólo se han ampliado mediante «ejercicios prácticos». Los fundadores de las escuelas que fabrican técnicos del homicidio le han dado carácter formal a pedagogías similares a las de cualquier centro académico. Tenían (¿tienen?) exámenes de admisión, con preguntas como la siguiente (*ibíd.*: 26):

¿Es capaz de matar a papá, mamá o hermano si comprueba que éstos son guerrilleros?

En adición era requisito que los reclutas pasaran por ámbitos rituales donde hacían lo que haría cualquier miembro de una cultura ágrafa para recordar su historia o la de sus antepasados: cantar himnos y repetir estribillos. Veamos:

*Un día fuimos comunistas
obligados a luchar
por doctrinas que llegaron
y están contra la paz (*ibíd.*).*

Sentipensamiento y futuro

El cincelaje de estereotipos en lo más profundo de la inconsciencia, repito, tiene el propósito de mecanizar el asesinato. Y este proceso, a su vez, parece consecuente con una epistemología que pone de un lado la mente y del otro la naturaleza. El alma trascendente asciende al cielo y por eso quizás no importa tanto lo que le pase al cuerpo desechable. Pero hay otras epistemologías dentro de las cuales aún no se ha aceptado la trascendencia de la mente, sino que más le rinden culto a unas almas de cuya inmanencia acerca de la cual parecería haber hablado Bateson:

[...] Es comprensible que en una civilización [como la nuestra] que separa mente y cuerpo, tratemos de olvidar la muerte o de elaborar mitologías sobre la sobrevivencia de la mente trascendente. Pero si la mente es inmanente, no sólo a los caminos que transportan información dentro de nuestro cuerpo, sino a las rutas que están por fuera de él, entonces, la muerte toma una forma distinta. El nexo individual de caminos [informativos] llamado «yo» deja de ser tan precioso, porque ese vínculo tan sólo es parte de una mente mayor [...] (Bateson en Donaldson 1992: xvi).

En el alto Baudó, las palmas de Cristo se siembran en los cementerios sobre el lugar donde se depositó el cadáver, pero hablan de la permanencia de por lo menos una de las almas del antepasado. Su presencia explica el que esa persona pueda seguir influyendo sobre los vivos y que el trato con otros muertos sea tan respetuoso. La mente de los afrobaudoseños no sólo incluye la de los antepasados, sino recuerdos vívidos de los árboles que sembraron ellos o las herramientas que usaron. Portan percepciones más holísticas y no enfocan todas sus acciones para lograr metas concretas, sino que más bien se dejan llevar por la intuición. Quizás por ello, no resulten haciendo lo que nosotros si hacemos, como mitificar un reduccionismo y una compartamentalización que desembocan en la supresión de «[...] la sabiduría de largo plazo [en favor de] lo expedito, aunque exista una nebulosa conciencia de que lo expedito nunca proporcionará una solución a largo plazo [...]» (1991: 467).

Y nuestro inmediatismo ha llevado a que el apoyo del propósito consciente en la tecnología desemboque en un verdadero holocausto ambiental. De ahí la propuesta de una epistemología alternativa global, amplia, a largo plazo y capaz de integrar mente y cuerpo, palabra y gesto, pensamiento y sentimiento. De ahí que uno imagine que quizás él se hubiera regocijado al leer en el Libro de los Abrazos, a Eduardo Galeano mencionar (pág. 107) a unos pescadores colombianos «[...] que inventaron la palabra *sentipensante* para definir al lenguaje que dice la verdad [...]», porque rompe el divorcio que en occidente hemos creado entre el alma y el cuerpo, y la razón y el corazón.

La opción batesoniana va en contravía de las nociones más difundidas de «evolución» y «progreso». Dentro de ella, los pueblos «sentipensantes» figurarían como los más avanzados, desplazando de ese escalafón a los más «racionales». Y criterios tan caros en las cuantificaciones de los fenómenos sociales y económicos, como eficiencia y productividad, tendrían que sustituirse por aquellos que dieran cuenta de la capacidad de una cultura para preservar la diversidad de las formas de vida y sociedad y, por lo tanto, salvaguardar la sobrevivencia futura (Jacob 1981).

Bibliografía

- Arocha Rodríguez, Jaime
1987 El Proceso de Paz en Colombia y los Grupos Étnicos. Sotavento, vol. I, N° 1. Bogotá: Facultad de Administración de Empresas, Universidad Externado de Colombia.
- 1990 Ambiente, Sociedad y Cultura. Ciencias Sociales y Medio Ambiente. Angel Maya, Augusto Coordinador. Bogotá: Icfes, págs.: 93-108.
- 1992a. Mentira Cinética, Violencia y Paz en Colombia. América Negra, N° 2 (en prensa).
- 1992b. Afro-Colombia Denied. The Black Americas, 1492-1992, Report on the Americas, vol. XXV, N° 4, págs.: 28-31, 46, 47.
- 1992c. Los Negros ante la Nueva Constitución Colombiana de 1991. América Negra, N° 3.
- 1992d. El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia. Simposio La Construcción de las Américas, VI Congreso Nacional de Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Bateson, Gregory
1958 Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view. Londres: Oxford University Press.
- 1988 [con Mary Catherine Bateson] Angel's Fear. Nueva York: Bantan, New Age Books.
- 1990 [orig. 1979] Espíritu y Naturaleza. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- 1991 [orig. 1971] Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires: Ediciones Planeta-Carlos Lohlé.
1992. [Editado por Rodney Donaldson] Sacred unity. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- Carrithers, Michael
1990 Is anthropology art or science? Current anthropology, vol. 31, N° 3, June, págs.: 263-282.
- Chagnon, Napoleón
1968 Yanomamö: the fierce people. Nueva York: Holt, Reinhart and Winston.
- Donaldson, Rodney
1992. Introduction. Bateson, Gregory. 1992. [Editado por Rodney Donaldson] Sacred unity. Nueva York: Harper Collins Publishers, págs.: viii-xix.
- Davies, Robertson
1990. The Bedford Trilogy. Nueva York: Penguin Books.
1992. [Rebel Angels] The Cornish Trilogy. Nueva York: Penguin Books.
- Friedemann, Nina S. de
1989 Criele criele son: Del Pacífico Negro. Bogotá: Planeta Editorial.
- 1991 Presencia Africana en Colombia. México, en prensa.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha Rodríguez, Jaime
1985 Herederos del jaguar y la anaconda. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
1986. De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta editorial de Colombia.
- Galeano, Eduardo
1989 El libro de los abrazos. Bogotá, Siglo XXI Editores.
- Harris, Marvin
1968 The rise of anthropological theory. Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- 1980 Cultural materialism. Nueva York: Vintage Books.
- 1985 Introducción a la Antropología General. Madrid: Alianza Universidad, capítulos 1-3.
- Pineda Camacho, Roberto
1987 El método etnográfico: un enfoque cualitativo de investigación social. Texto y contexto, N° 11, mayo-agosto, págs.: 97-107.
- Programa por la Paz
1991 Artesanos de la Paz. Bogotá: Seminario Interdisciplinar sobre Violencia y Paz, Programa por la Paz. Varios
1989 El Dossier Paramilitar. Semana, N° 363, abril 11-17, págs.: 22-34.