

Elementos para una escritura y una antropología rizomáticas

Roberto Carlos Garnica Castro*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: A partir del texto de Deleuze y Guattari titulado Rizoma se desarrollan algunas reflexiones en torno a la posibilidad de una escritura y una antropología rizomáticas. Para tal fin, se sigue el siguiente eje expositivo: 1) Teniendo presente el carácter *sui generis* de un texto como Rizoma (escrito a manera de meseta), se hacen algunas puntualizaciones de cómo podría abordarse dicho texto; 2) se explica y ejemplifica qué es un rizoma en general, 2.1) se desarrollan las características de un rizoma siguiendo el mismo mapa propuesto por Deleuze y Guattari: principios de conexión y heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcamonía; 3) se comentan algunas de las implicaciones que una concepción rizomática tendrían en la práctica científica; 4) se reflexiona en torno a la lectura, la escritura en general y la escritura etnográfica en particular, retomando la noción de libro expuesta por los autores; 5) se cuestiona en qué sentido la antropología es o podría ser rizomática; 6) se propone al capitalismo contemporáneo como tendenciosamente rizomático y, 7) se aconseja reserva frente a una postura pretenciosamente rizomática en el contexto académico.

PALABRAS CLAVE: *Rizoma, interdisciplinariedad, libro, metálogo, escritura etnográfica, antropología rizomática.*

Elements for rhizomatic writing and anthropology

ABSTRACT: From the text of Deleuze and Guattari, entitled Rhizome, some reflections are developed around the possibility of rhizomatic writing and anthropology. To this end, the following expository axis is followed: 1) bearing in mind the *sui generis* character of a text as a rhizome (written as a plateau), some points are made on how that text could be addressed; 2) a rhizome is explained and exemplified in general, 2.1) the characteristics of a rhizome are developed following the same map proposed by Deleuze and Guattari: principles of connection and heterogeneity, multiplicity, allocating rupture, cartography and decal, 3) some of the implications a rhizomatic conception

* robertocarlosgarnica@gmail.com

would have regarding scientific practice, 4) retaking the notion of the book set forth by the authors reflections on reading, writing in general and ethnographic writing in particular, 5) questions regarding in what sense anthropology is, or could be, rhizomatic, 6) contemporary capitalism is proposed as being tendentiously rhizomatic, and 7) reserve is advised against a posture pretentiously rhizomatic in the academic context.

KEYWORDS: Rhizome, metadiscourse, interdisciplinarity, book, ethnographic writing, rhizomatic anthropology.

What is the use of a book without pictures or conversations?

Lewis Carroll

ENTRE MESETAS ABORDANDO RIZOMA

Afirmar que *Rizoma* (en adelante, *R*) es un texto complejo y denso es una perogrullada. Sin embargo, nos remitimos¹ a su desmedida capacidad de condensación² para justificar que lo abordemos como pre-texto o punto focal de algunas reflexiones, más bien como *hipertexto* o línea de fuga para seguir dialogando. *R* es una cosa sobre la que se puede hablar mucho... y de hecho se ha dicho mucho incluso sin leerlo:³ contamos, como diría Geertz en otro contexto, con interpretaciones de *n* grado potencialmente infinitas.⁴ Nos parece que *R* se ha convertido en un texto manantial en torno al cual se ha desarrollado lo que Foucault denomina procedimiento o función de *comentario*: "discursos que están en el origen de cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos [...], discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir" [Foucault 2002: 26].

Podría abordarse *R* desde diferentes perspectivas relacionales.

¹ En este texto no utilizare(mos) la primera persona del plural por un afán impersonal academicista sino haciendo eco de la aseveración de quienes escribieron El *Anti-Edipo*: "Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos [Deleuze y Guattari 2002: 9].

² En la edición de *Pre-textos* apenas supera las veinte páginas (incluidas las notas).

³ Por no hablar de com-prenderlo. ¿*Rizoma* puede aprehenderse siendo su devenir inabarcable?

⁴ "El problema de los órdenes es ciertamente complejo. Los trabajos antropológicos basados en otros trabajos antropológicos (los de Lévi-Strauss, por ejemplo) pueden ciertamente ser de un cuarto orden o aún más" [Geertz 2000: 28 -el subrayado es nuestro-].

- Una lectura “interna” que consideraría a *R* como algo autónomo. Lectura posible y hasta natural pues dicho texto fue pensado originalmente para aparecer como *Rhizome* de manera independiente en 1976. Es importante aclarar que incluso una lectura de dicho tipo no debe ser cerrada, pues teniendo presente su *intertextualidad*, se remite a infinidad de textos “que se evocan consciente o inconscientemente o que se citan, ya sea parcial o totalmente, ya sea literalmente [...] , ya sea renovados y metamorfosados creativamente” [Beristáin 1995: 263]... y, que, a su vez, estallan como una sinfonía de fuegos artificiales. En este sentido, al mismo tiempo que exploramos la interioridad de *R*, deberíamos seguir la pista de la múltiple y heterogénea serie de autores mencionados en el texto, tales como Kleist, Kafka, Burroughs, Joyce, Goethe, Miller, Nietzsche, Mao, Castañeda, Bateson, Serres, Wunderlich, Chomsky, Wittfogel, Klein, Jacob, Kérouac, Chauvin, Boulez, Rose, Pacotte, entre otros, y dialogar con regímenes discursivos tan diversos como el de la literatura, la filosofía, la antropología, la lingüística, la semiótica, el psicoanálisis, la informática, la biología, la botánica, la genética, la psicofisiología, la neurología, etcétera.

—Una lectura que consideraría a *R* una parte (la obertura, o *Introducción* como Deleuze y Guattari la llaman)⁵ de un *cuerpo sin órganos* denominado *Mil Mesetas*. Hay que tener presente que dicha colección de *mesetas*⁶ es, a su vez, parte —junto con *El Anti Edipo*— de un todo artificial denominado *Capitalismo y esquizofrenia*. En este sentido, es pertinente rastrear los múltiples conceptos utilizados en *R*, y desarrollados a lo largo de *Capitalismo y esquizofrenia*, tales como *agenciamiento, múltiple, meseta, cuerpo sin órganos, estratos, esquizoanálisis*, entre otros. Los autores nos explican que como el libro “no está compuesto de capítulos sino de ‘mesetas’” [Deleuze y Guattari 2002: 8], y “una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio” [Deleuze y Guattari 2002: 26], puede leerse por cualquier parte y en cualquier orden... sin embargo, esto implica en realidad que una mejor comprensión

⁵ Vale la pena señalar, aunque sea de paso, que el tema de la denominación interesa particularmente a Deleuze: “¡No, eso ya es otra cosa! La canción se llama Vías y medios: pero esto es sólo cómo se llama, no la canción en sí misma, ¿lo ves?” [Deleuze 1994: 51 -quien cita a Lewis Carroll ¿o a Charles Lutwidge Dodgson? -].

⁶ Deleuze y Guattari [2002] denominan meseta “a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma” [26]. Es interesante señalar que, aun teniendo presente que “la palabra ‘meseta’ se emplea clásicamente en el estudio de los bulbos, tubérculos y rizomas” [Deleuze y Guattari: 32], nuestros autores retoman dicha noción de Bateson, para quien la palabra meseta designa “una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior” [Deleuze Guattari 2002: 26], tal como ocurre con el orgasmo o la guerra.

exige hermenéuticamente⁷ una perspectiva desde el “todo”, una lectura tradicionalmente unidireccional y circular, pero todavía mejor, a saltos y centrífuga.

—Una lectura que consideraría a *R* un fragmento tanto de la obra de Deleuze como de Guattari. Habría que interpretar *R*, entonces, como una nota⁸ antecedente, sucesiva y/o paralela a otras obras que escribieron juntos (como *¿Qué es la filosofía?*), de Deleuze (como *Lógica del sentido*) y de Guattari (como *Caosmosis*).

- Finalmente, una lectura universalista u holística que tomaría en cuenta no sólo lo anterior, sino también los comentarios que otros autores han desarrollado en torno a *R*. En este sentido habría que escuchar, entre otros, a Foucault, a Badiou y a Byung-Chul.⁹ Debemos reconocer, sin embargo, que una perspectiva total es inaccesible a un entendimiento finito y, por lo tanto, es necesario delimitar arbitrariamente nuestro universo. Siguiendo la intuición de Danto, una lectura efectivamente total debería tener presente no sólo todo lo escrito en torno a *R* sino lo que se está escribiendo y lo que se escribirá.¹⁰

¿ENSAYAR RIZOMA O CONSTRUIR ESTRUCTURA?

¿CÓMO HABLAR-ESCRIBIR SOBRE *R*?

Habiendo hecho estas consideraciones en torno a una posible lectura de *R* y teniendo la angustiosa convicción de que hizo falta mucho que leer,¹¹ toca puntualizar algunos detalles en torno a la escritura del presente artículo.

⁷ Desde una perspectiva hermenéutica, el círculo de la comprensión es un proceso asintótico (inagotable y dialéctico) que confronta enriquecedoramente al todo y sus partes: “La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo” [Gadamer 1996: 360].

⁸ Utilizo las metáforas musicales, tales como *interpretar* y *nota*, haciendo un guiño a la relevancia que los autores le dan a la música en su texto: ponen como ejemplo a Glenn Gould de cómo la velocidad puede transformar los puntos en líneas, la ilustración que abre *R* es un fragmento de una partitura de Sylvano Bussotti cuyas *transcripciones musicales* son auténticamente rizomáticas y, en suma, consideran que “la forma musical, hasta en sus rupturas y proliferaciones, es [...] un rizoma” [Deleuze y Guattari 2002: 17].

⁹ Este último, por ejemplo, considera “el modelo del rizoma [...] adecuado para describir determinados aspectos de la hipercultura” [Byung-Chul 2018: 21].

¹⁰ Según Danto, para comprender el sentido de la Historia y la relevancia relativa de cada suceso habría que disponer, como en el caso de una novela concluida, con “el conjunto de la historia” que “aborda más que la expresión ‘todo el pasado’” [Danto 1989: 33].

¹¹ Como confiesa Morin: “no he dejado de tropezar con la alternativa: continuar leyendo y por tanto dejar de escribir/continuar escribiendo y por tanto dejar de leer” [Morin 2006: 39].

Nos enfrentamos al siguiente dilema: ¿hay que intentar escribir rizomáticamente? Y el dilema consiste en que, por una parte, si no nos movemos rizomáticamente corremos el riesgo de que juzguen que no entendimos nada y, por otra, si lo realizamos podríamos quedar fuera de lugar. Por no hablar de que la misma explicación y ejemplificación de la praxis rizomática es lo que está en juego e, incluso, los mismos maestros confiesan “nosotros tampoco lo hemos conseguido” [Deleuze y Guattari 2002: 26].

Una elegante “solución” habría sido ensayar un *metálogo*. De acuerdo con Bateson, “un *metálogo* es una conversación sobre algún 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 1998: 17],¹² pero no habría sido ortodoxo.

Intentamos, en cambio, ofrecer un discurso estructurado y claro¹³ (sin embargo, es posible que, reappropriándonos en sentido inverso del reconocimiento antedicho, *nosotros tampoco lo hemos conseguido*). En un tono similar, los mismos autores de *R* presentan un texto que *aparece* ordenado y que cuenta con una nota aclaratoria que es, a su vez, el Prefacio de todo el libro [Deleuze y Guattari 2002: 8]: “este libro es la continuación y el fin de *Capitalismo y esquizofrenia* [...] No está compuesto de capítulos, sino de ‘mesetas’ [...] Fueron ya publicadas: ‘Rhizome’...” [Deleuze y Guattari 2002: 8]; una parte introductoria en la que plantean el problema y comparten algunas generalidades [9-13]: “Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano” [Deleuze y Guattari 2002: 9]. “Nosotros no hablamos de otra cosa: las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentariedades...” [Deleuze y Guattari 2002: 10]; la exposición incluso enumerada de las principales características del *rizoma* [13-25]: “somos conscientes de que no convenceremos a nadie si no enumeramos algunos caracteres generales del *rizoma*” [Deleuze y Guattari 2002: 13]; un resumen de lo expuesto [25-28]: “Resumamos los caracteres principales de un *rizoma*” [Deleuze y Guattari 2002: 25]; una enfática conclusión [28 y 29]: “¡Haced *rizoma* y no raíz, no plantéis nunca!” [Deleuze y Guattari 2002: 28]; y un conjunto de

¹² Bateson nos explica que “la historia de la teoría evolutiva es inevitablemente un *metálogo* entre el hombre y la naturaleza, en el que la creación e interacción de las ideas tiene que ejemplificar necesariamente un proceso evolutivo” [Bateson 1998: 7] y desarrolla, por ejemplo, un *metálogo* desordenado en el que se pregunta *¿Por qué se revuelven las cosas?*, y otro, a la vez lúdico y profundo, en el que diserta *Sobre los juegos y el ser serios*; en este sentido, escribir sobre *R* exigiría ser rizomáticos.

¹³ Incluso consideramos pertinente, siguiendo las recomendaciones de los dictaminadores del presente artículo, dividirlo en apartados y separarlos mediante subtítulos.

notas al final del capítulo [31 y 32]. Esta presentación esquemática es, por supuesto, una ficción analítica, pues en *R* se cruzan muchos otros temas tales como la naturaleza del libro, la historiografía,¹⁴ la contraposición entre China y “Occidente”, etcétera.

Puede ser que este eje sólo *aparezca* a nuestros ojos¹⁵ o que Deleuze y Guattari sólo jueguen e incluso se burlen. De cualquier manera, y a pesar de intentar *romper rizoma y bloquear cualquier salida*, como “no hay ninguna diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho” [Deleuze y Guattari 2002: 10], tal vez fuimos rizomáticos incluso sin desecharlo. En este ejercicio, pues, sólo retomamos algunos puntos susceptibles de sistematizarse y disparámos algunas reflexiones. Dialogar con *R* y escribir acerca de él es también dejarse llevar¹⁶ y acumular libremente algunas resonancias, aun a riesgo de dejarse atrapar por el demonio de la semejanza. Algunas de las resonancias que proponemos tal vez son impertinentes, pero igual que Deleuze y Guattari, a quienes se les reprocha que recurran demasiado a literatos, consideramos que “cuando se escribe, lo único verdaderamente importante es saber con qué otra máquina la máquina literaria puede ser conectada para que funcione” [Deleuze y Guattari 2002: 10] y que, finalmente, todo puede conectarse con todo. El recurso formal que utilizamos, cediendo a la dinámica rizomática, fueron las notas a pie de página que funcionan no sólo como comentarios al margen sino como auténticas líneas de fuga,¹⁷ y multitud de comentarios telegráficos.¹⁸

¹⁴ Deleuze y Guattari [2002] propondrán “una Nomadología, justo lo contrario de una historia” [27].

¹⁵ Y que estemos incluidos en el grupo señalado por Deleuze y Guattari: “Muchas personas tienen un árbol plantado en la cabeza” [Deleuze y Guattari 2002: 20].

¹⁶ “Acostumbramos a decir que ‘llevamos’ una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de ‘llevarla’ [...] una palabra conduce a la siguiente [...] y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos” [Gadamer 1996: 461].

¹⁷ Dichas (éstas) notas a pie de página, aun siendo excesivas, fueron menos de las que hubiéramos querido. En algunos momentos incluso consideramos colocar notas al pie de las notas a pie de página.

¹⁸ Reconocemos que nos hizo falta profundizar en varios puntos, pero siguiendo cierto espíritu deleuziano, preferimos tocar muchos puntos en lugar de concentrarnos en uno solo; citando a Michel Tournier, Deleuze denuncia: “extraña postura [...] la que valora ciegamente la profundidad a expensas de la superficie y quiere que *superficial* signifique no de *vasta dimensión*, sino de *poca profundidad*, mientras que *profundo* signifique por el contrario de *gran profundidad* y no de *débil superficie*” [Deleuze 1994: 34].

¿QUÉ ES UN RIZOMA?
DE ÁRBOLES, RAÍCES, RAICILLAS Y RIZOMAS

Pero ¿qué es un rizoma?¹⁹ Fieles a su estilo, Deleuze y Guattari [2002] no nos ofrecen una definición puntual de dicho *concepto*,²⁰ pero, por supuesto, a lo largo de *R* se presentan múltiples especificaciones y ejemplos. Un rizoma es un “tallos subterráneo” [12], “tiene formas muy diversas” [12], en él “hay lo mejor y lo peor” [13], “tiene múltiples entradas”²¹ [18], produce “tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños” [20], es acentrado y no sólo policentrado [26], “no empieza ni acaba, siempre está en el medio” [20], “está hecho de mesetas” [26], es antigenealógico [16]. Ejemplos de realidades rizomáticas son “los bulbos, los tubérculos” [12], “la patata y la grama, la mala hierba” [13], “la botánica” [12], “las hormigas” [15], “la avispa y la orquídea” [15], “el gato y el babuino” [29], “hasta los animales lo son cuando van en manada” [12], las ratas cuando “corren por encima de otras” [13], las madrigueras “en todas sus funciones de hábitat, de provisión, de desplazamiento, de guarida y de ruptura” [12], “la memoria corta” [21], “el pensamiento” [20], “el cerebro” [20], “los hombres” [17].²²

Es importante, además, comprender el rizoma en su oposición al árbol y la raíz que “inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento” [Deleuze y Guattari 2002: 21], imagen que ha dominado “todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero

¹⁹ De acuerdo con la RAE, un rizoma es un “tallos horizontal y subterráneo” y tiene la particularidad de que crece indefinidamente, ya que cuenta con varios nudos a partir de los cuales surgen múltiples brotes. Es curioso, por otra parte, que Deleuze y Guattari utilicen una metáfora biológica en tiempos que, como explica Geertz en *Géneros confusos*, “los instrumentos del razonamiento están cambiando, y la sociedad se representa cada vez menos como una máquina elaborada o como un cuasi-organismo” [Geertz 1994: 35], y más como un juego, un drama o un texto; nuestros autores, en cambio, consideran que “el espíritu está retrasado respecto a la naturaleza” [Deleuze y Guattari 2002: 11].

²⁰ Indudablemente *rizoma* es un auténtico *concepto* de acuerdo con la caracterización que Deleuze y Guattari [2005] desarrollan en *¿Qué es la filosofía?*

²¹ Y, por lo tanto, salidas.

²² En realidad, ésta es una sugerencia marginal digna de ser desarrollada que nos llevaría a concebir a la sociedad y a la cultura como rizomas compuestos de rizomas. Para la antropología fenomenológica, por ejemplo, la persona es un ser somatológico, psicológico y espiritual, individual y sociocultural, que cuenta con una interioridad, pero también se relaciona con el exterior mediante múltiples sentidos [cf. Wojtyla 1982].

también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía”²³ [Deleuze y Guattari 2002: 23], imagen de la que *estamos cansados y hasta nos ha hecho sufrir demasiado* [cf. Deleuze y Guattari 2002: 20]. Ya Descartes proponía una analogía arborescente de la filosofía y el conocimiento en general: “toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias” [Descartes 1989: 22]. Finalmente, debemos tener presente que la oposición entre rizoma *vs.* árbol-raíz no es absoluta²⁴ pues “en los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos” [Deleuze y Guattari 2002: 25].

De acuerdo con Deleuze y Guattari [2002], “algunos caracteres generales del rizoma” [13] son:

- **1 y 2 Conexión y heterogeneidad.** Estas dos cualidades se presentan intrínsecamente unidas. De manera analítica la conexión consistiría en la susceptibilidad de conectarlo todo con todo y la heterogeneidad en la especificación de que las cosas conectadas pueden ser de muy diversa naturaleza: “el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos” [Deleuze y Guattari 2002: 25]. Los eslabones semióticos, por ejemplo, pueden conectarse con cuestiones biológicas, políticas, económicas, artísticas, científicas, entre otras, “poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas” [Deleuze y Guattari 2002: 13], “un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos” [Deleuze y Guattari 2002: 13].²⁵ Es muy importante remarcar

²³ Para Deleuze y Guattari [2002] también han sido arborescentes la lingüística y el psicoanálisis.

²⁴ De hecho, nuestros autores consideran que todo dualismo es “el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos” [Deleuze y Guattari 2002: 25].

²⁵ Es heterogénea, por ejemplo, la serie citada por Foucault en la que se enumeran, entre otros, animales: “a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados”, “f) fabulosos”, “i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” [Foucault 1998: 1]; o el encuentro del paraguas y la máquina de coser sobre la mesa de disección [cf. Foucault 1998: 2]; vale la pena explicitar que la serie expuesta en “cierta enciclopedia china” la extrae Foucault de Borges y la imagen del paraguas, la máquina y la mesa se remite a los surrealistas (quienes a su vez la retomaron del Conde Lautréamont).

que la conexión entre las cosas no es ordenada o unidireccional y que pueden conectarse, aunque no se toquen.²⁶

- 3. Multiplicidad. El rizoma “no está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes” [Deleuze y Guattari 2002: 25], en él “no hay puntos o posiciones [...] sólo hay líneas” [Deleuze y Guattari 2002: 14] y, por tanto, “no se deja codificar” [Deleuze y Guattari 2002: 14]. La multiplicidad aumenta sus dimensiones por agenciamiento y “cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” [Deleuze y Guattari 2002: 14]. Es importante, además, tener presente que Deleuze y Guattari exigen comprender lo *múltiple* como sustantivo que no se deriva de *lo Uno*: “no hay unidad que sirva de pivote” [Deleuze y Guattari 2002: 14], más aún, “el rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple” [Deleuze y Guattari 2002: 25].

- 4. Ruptura asignificante. “Frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas y según otras” [Deleuze y Guattari 2002: 15]. Un rizoma puede ser “roto” por cualquier parte porque conecta todo con todo y de cada línea de fuga surgen nuevas líneas y conexiones, además, “no cesa de reconstituirse” [Deleuze y Guattari 2002: 15] en una continua dialéctica de desterritorialización y reterritorialización.

- 5 y 6. Cartografía y calcamonía. Hay que empezar aclarando que estas cualidades no funcionan tanto como conjunción sino como contraste: a diferencia del árbol que “articula y jerarquiza calcos [...] Muy distinto es el rizoma, *mapa* y no *calco*” [Deleuze y Guattari 2002: 17], “el eje genético o la estructura profunda son ante todo principios de *calco* [...]. La lógica del árbol es una lógica del calco y de la reproducción” [Deleuze y Guattari 2002: 17]. En cambio, “el mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes” [Deleuze y Guattari 2002: 18], “es un asunto de *performance*” [Deleuze y Guattari 2002: 18] y no de *competance*. Sin embargo, esta contraposición no es absoluta pues el mapa es susceptible de ser calcado, “siempre hay que volver a colocar el calco sobre el mapa” [Deleuze y Guattari 2002: 18], pero con el entendido de que “no es

²⁶ “Las erróneamente llamadas ‘dendritas’ no aseguran la conexión de las neuronas en un tejido continuo [...] la existencia de microfisuras sinápticas, el salto de cada mensaje por encima de esas fisuras, convierten el cerebro en una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia” [Deleuze y Guattari 2002: 20].

Me gusta apreciar cómo, para la ardilla que “corre” de copa en copa, los árboles están interconectados, aunque sus ramas no se toquen.

rigurosamente exacto que un calco reproduzca el mapa” [Deleuze y Guattari 2002: 18].²⁷

¿EPISTEMOLOGÍA Y/O METODOLOGÍA RIZOMÁTICAS? DISCIPLINA Y CONTRADISCIPLINA

Retomando lo expuesto, la consigna será, entonces, *¡hacer rizoma y no raíz!, ¡no sembrar sino horadar!, ¡no ser uno... ni múltiple!, ¡hacer la línea y no el punto!, ser nómadas, ser rápidos incluso sin movernos, tener ideas cortas, escribir a n-1 y con slogans, hacer mapas, renunciar a un general, ser como la pantera rosa, amar como la avispa y la orquídea, como el gato y el babuino* [cf. Deleuze y Guattari 2002: 28-29]. Se trata, en última instancia, de “un problema de semiótica perceptiva. No es fácil percibir las cosas por el medio, ni por arriba ni por abajo, o viceversa, ni de izquierda a derecha, o viceversa: intentadlo y veréis como todo cambia” [Deleuze y Guattari 2002: 27], se trata de “moverse entre las cosas, instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destituir el fundamento” [Deleuze y Guattari 2002: 29]. Estamos acostumbrados a considerar que, en la investigación y el aprendizaje en general, la concentración es tan difícil como necesaria, pero lo que falta a veces es un gran esfuerzo por desconcentrarnos, por sentir más y no sólo una cosa, por acercarnos, en la medida de lo posible, a la vivencia en tanto choque indiferenciado.²⁸

Este manifiesto promovería una práctica científica más espontánea, abierta y libre: “la ciencia sería una cosa muy loca si la dejaran hacer” [Deleuze y Guattari 2002: 28], en la que incluso sería infructuoso preguntar “¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar?”²⁹ [Deleuze y Guattari

²⁷ La contraposición e interrelación entre mapa y calco nos remite al problema de la representación que, en el contexto de la antropología posmoderna, cuestiona a la escritura en tanto ejercicio de *hablar por*: “la antropología posmoderna está muy preocupada en el *hablar por*, a tal grado que ha desatendido una dificultad originaria y más urgente: el *hablar con*” [Garnica 2007: 28]. Retomando nuevamente tanto a Carroll (*Silvia y Bruno*) como a Borges (*Del rigor de la ciencia*), cabe señalar que un mapa exacto (un calco) sería tan problemático como inútil.

²⁸ Aunque en otro orden de ideas, es necesario, como lo hace la fenomenología, atender más al fenómeno de la percepción, reconocer que “en cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido” [Merleau-Ponty 1993: 10] y preguntarnos si “la percepción atenta, la concentración del sujeto en un punto del campo visual [...], en vez de revelar la ‘sensación normal’, no sustituyen el fenómeno original con un montaje excepcional” [Merleau-Ponty 1993: 30].

²⁹ Se trata también del clamor de Foucault [1994]: “podría deciros que, después de todo, se trataba de pistas a seguir, importaba poco a donde condujesen, incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuviesen de antemano una dirección

2002: 29] y que, más allá de proponer metódica y pedagógicamente “hacer tabla rasa, partir [...] de cero, buscar un principio o un fundamento”³⁰ [Deleuze y Guattari 2002: 29], consideraría el conocimiento como un impredecible viaje. En su hipercrítica al pensamiento rizomático, Reynoso [2013] asevera que “hay un largo trecho entre el modo literario e incluso filosófico de tratar las ideas y los requerimientos del razonamiento científico” [2013: 74]; la ciencia (de hecho, conforme con un monismo metodológico, Reynoso habla de “cualquiera sea la ciencia que se trate” [74]), debe ser fiel a “un tratamiento dialógico de las fuentes, un examen sereno del estado de la cuestión, un régimen de adecuación descriptiva y un instrumental demostrativo” [Reynoso 2013: 74]; y esa misma es la tonada institucional que exige un *protocolo* de investigación para validar cualquier proyecto: hay que explicitar, entre otras cosas, la pregunta de investigación, la hipótesis, el marco teórico, la metodología y, por supuesto, delimitar muy bien el tema; con insistencia se pregoná: hay que especializarse y hasta hiperespecializarse; el que mucho abarca, poco aprieta, nada de andarse por las ramas.

En contraste, la epistemología y/o “metodología”³¹ rizomáticas, tendrían un carácter, por así decirlo, contradisciplinario y lúdico,³² no habría reglas rígidas y definidas ni un camino lineal, incluso, como cantaría Machado [2001], “no hay camino, se hace camino al andar” [239]. Desarrollar las similitudes y divergencias entre pensamiento complejo y dinámica rizomática³³ merecería un tratado aparte, pero me parece que, en sintonía con la denominada *nueva racionalidad* [Vilar 1997], la dinámica rizomática se inclina a la complejidad, exige complementariedad, no es disciplinaria, reduccionista ni jerárquica, “suma a los análisis las observaciones en síntesis” [Vilar 1997: 12], comprende “que en la naturaleza y en la sociedad, entre los humanos y los demás seres vivos, proliferan los desórdenes, que a veces son creadores de órdenes nuevos”

determinada” [126]; y de la justificación de Bateson [1998]: “lo que sucede es que no saben realmente qué es lo que estoy haciendo. ¿Cómo pueden saberlo, cuando yo mismo no lo sé?” [5].

³⁰ Como propusieron, a pesar de sus divergencias, tanto los empiristas como Descartes.

³¹ Parece contrasentido denominar “metodología” a una dinámica que tiene resonancias del *anarquismo epistemológico* de Feyerabend [1994], pero confío que se trate sólo de una manera de hablar, pues incluso Deleuze y Guattari [2002] recurren a la palabra método: “para lograr lo múltiple se necesita un método” [26], “un método de tipo rizoma sólo puede analizar el lenguaje descentrándolo” [13].

³² Siguiendo a Carroll, Deleuze [1994] habla de un juego ideal o puro que es muy movido e incluso no posee reglas preexistentes.

³³ De hecho, Vilar y Guattari dialogaron en torno a estas cuestiones: “quiero dejar constancia de mi recuerdo emocionado de mi amigo Félix Guattari, que formó equipo conmigo el primer año de estas tareas” [Vilar 1997: 8].

[Vilar 1997: 16], es reticular, integradora, imaginativa, inventiva, creativa, liberadora.

LIBRO RIZOMA ESCRITURA Y LECTURA POLIFÓNICAS

Estos apuntes que se remiten al pensamiento en general tienen particulares corolarios en nuestra manera de entender la lectura, la escritura y, por supuesto, el libro.

De manera marginal, aunque no menos significativa, Deleuze y Guattari [2002] comentan que escribieron a dúo y “como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos” [9], confiesan que conservaron sus nombres “únicamente por rutina” [Deleuze y Guattari 2002: 9], como una forma de hablar, y que desean “no llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo” [Deleuze y Guattari 2002: 9], incluso describen que tuvieron “experiencias alucinatorias, hemos visto líneas, como columnas de hormiguitas, abandonar una meseta para dirigirse a otra” [Deleuze y Guattari 2002: 26] y que cada mañana escribían “cinco líneas aquí, diez líneas más allá” [Deleuze y Guattari 2002: 26]. Esto exige deconstruir la noción de autor e incluso de individuo y preguntarnos si somos nosotros los que construimos un texto o sólo somos un médium para que las ideas-palabras se manifiesten. Isomórficamente, es necesario un lector que no pregunte “qué quiere decir un libro, significado o significante, en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya, con qué cuerpos sin órganos hace converger el suyo” [Deleuze y Guattari 2002: 10].

Paralelamente a la contraposición entre árbol, raicilla y rizoma, Deleuze y Guattari describen tres modelos de libro:

1) El libro-raíz: “El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, significante y subjetiva (los estratos del libro). El libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza” [Deleuze y Guattari 2002: 11].

2) El libro-raicilla o raíz fasciculada: “en este caso, la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad; en ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo. La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad sigue subsistiendo” [Deleuze y Guattari 2002: 11]. En este caso, ciertamente “el mundo ha devenido caos, pero el libro continúa

siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos raíz” [Deleuze y Guattari 2002: 12].

3) El libro-rizoma: si bien tiene “líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades”, también tiene “líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación” [Deleuze y Guattari 2002: 9-10], es inatribuible, es agenciamiento y multiplicidad, es un cuerpo sin órganos, no es calco sedentario, no está compuesto de capítulos sino “de mesetas que comunican con otras a través de microfisuras” [Deleuze y Guattari 2002: 26]. “Un libro no tiene objeto ni sujeto” [Deleuze y Guattari 2002: 9] y “sólo existe gracias al afuera y en el exterior” [Deleuze y Guattari 2002: 10]. El libro no es una imagen o representación del mundo, sino que hace rizoma con él, “hay una evolución aparalela del libro y del mundo” [Deleuze y Guattari 2002: 16] en una mutua desterritorialización y reterritorialización; en este sentido, “ya no hay tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro, y un campo de subjetividad, el autor” [Deleuze y Guattari 2002: 27]. Finalmente, el libro ideal sería capaz de distribuir “todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales” [Deleuze y Guattari 2002: 15].

Estas consideraciones no sólo apuntan a nuevas técnicas de escritura, sino isomórficamente, a nuevas técnicas de lectura. Deleuze y Guattari [2002] nos advierten que han escrito “este libro como un rizoma. Lo hemos compuesto de mesetas” y, por lo tanto, “cada meseta puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra” [26]. Esto nos lleva a comprender que, por lo menos cierto tipo de libros, deben abordarse como *opera aperta*,³⁴ tal es el caso de *Rayuela* que “a su manera [...] es muchos libros” [Cortázar 2019: 3] y cuyos capítulos (mesetas?) pueden leerse en diversos órdenes; *La historia interminable* que contiene muchos capítulos que arrojan auténticas líneas de fuga mediante un estribillo que incluso “cierra” el libro: “pero ésa es otra historia y debe ser contada en otra ocasión”³⁵ [Ende 1993: 419]; o, como sugiere Tyler, “una colección editada de textos de diversos autores, uno de esos libros sin autor producido por un comité, o un collage

³⁴ Describiendo un particular tipo de producciones musicales, Eco [1992] explica que una *obra abierta* posee “una particular autonomía ejecutiva concedida al intérprete, el cual no sólo es libre de entender según su propia sensibilidad las indicaciones del compositor [...] sino que debe intervenir francamente en la forma de la composición [...] en un acto de improvisación creadora” [32].

³⁵ En este libro también se experimenta con el uso de varios colores de tinta para jerarquizar ontológicamente lo narrado y se recurre a la recursividad para hacer rizoma entre el texto y el “mundo externo”.

accidental como una edición del *American Anthropologist*. Estos tres juntos, por cierto, caracterizan una forma etnográfica ubicua llamada el ‘periódico’” [Tyler 2003b: 301].

¿RE-PRESENTAR? ETNOGRAFÍA EXPERIMENTAL

El problema de la escritura y la representación también ha inquietado a los antropólogos. Ya en un texto contemporáneo de *R* (*Descripción densa*), Clifford Geertz, haciendo involuntariamente eco de la sorpresa del Jourdain de Molière,³⁶ aseveró categóricamente: “el etnógrafo escribe” [Geertz 2000: 31] o, más bien, *inscribe*,³⁷ pues “aun en los libros y artículos hay por supuesto fotografías, dibujos, diagramas, tablas, etc.” [Geertz 2000: 31] y, en dicha nota a pie de página que devino una auténtica línea de fuga,³⁸ acusa la falta de reflexión en torno a los modos de representación y la experimentación con ellos.

Años después, James Clifford reflexiona sobre la autoría y la autoridad etnográficas y se pregunta, “¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado?” [Clifford 2003: 144], siendo, además, dicha experiencia, “un encuentro transcultural, locuaz y sobrede-terminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales” [Clifford 2003: 144], es decir, ¿cómo recuperar lo rizomático de la experiencia de campo en un texto académico?, ¿cómo expresar la *heteroglosia*³⁹ en las páginas de un libro? De manera más bien temprana,⁴⁰ Bateson escribe *metálogos*, aunque sin pretensiones directamente etnográficas. Casi medio siglo después, Tedlock propondrá una antropología dialógica (más bien polifónica y multivocal), “no sólo durante el trabajo de campo, sino también en la publicación” [Tedlock 2003: 275]. Tyler reconocerá su simpatía por el diálogo en la antropología o como antropología, pero considera que debe irse más allá y renunciar a la representación, pues todo “acto de representación es un acto de represión política” [Tyler 2003a: 289].⁴¹

³⁶ “Entonces hace más de cuarenta años que hablo en prosa sin saberlo” [Molière].

³⁷ Geertz retoma la noción de Paul Ricoeur.

³⁸ Reynoso nos comenta que “algunos estudiosos, en efecto, remontan todo el posmodernismo antropológico a una nota al pie de página de la introducción de *La interpretación de las culturas*” [Reynoso 2003: 30].

³⁹ La noción de *heteroglosia* James Clifford la retoma explícitamente de Bajtín-Voloshinov.

⁴⁰ Algunos *metálogos* de Bateson se remontan a la década de los cuarenta... aunque aparecen compilados en un libro contemporáneo de *R*.

⁴¹ Tedlock [2003] revira y asegura que, en última instancia, “aún el discurso de un narrador solitario puede ser altamente dialógico en su carácter, produciendo una multiplicidad de voces” [296].

En otro texto, Tyler [2003b] desarrollará más su postura y nos explicará que “una etnografía posmoderna es un texto cooperativamente desenvuelto, consistente de fragmentos de discurso que pretenden evocar en las mentes del lector y del escritor una fantasía emergente [...] Es, en una palabra, poesía” [Tyler 2003b: 300]. Y aunque aclara que “los problemas de forma no son prioritarios, y que la forma misma emergerá del trabajo conjunto del etnógrafo y de sus socios nativos” [Tyler 2003b: 302], caracterizará a la etnografía posmoderna como evocativa, discursiva, dialógica, poética, polifónica y hermenéutica y propondrá a la Biblia como “modelo de la etnografía posmoderna” [Tyler 2003b: 302].

La música que suena al fondo de esta discusión posmoderna pertenece a Bajtín, cuya noción de enunciado armoniza con el principio rizomático de conexión.⁴² Bajtín propone la noción de *enunciado* en tanto unidad de la *comunicación discursiva* en oposición a la *oración* en tanto unidad de la *lengua*; el *enunciado*, a diferencia de la *oración*, tiene sentido, se delimita por el cambio de sujetos discursivos, tiene un contacto con la realidad, se relaciona con otros enunciados y determina una respuesta. El *enunciado*, a pesar de tener fronteras establecidas por el cambio de sujetos discursivos, en realidad está relacionado o conectado, “semejantemente a la mónada de Leibniz”⁴³ [Bajtín 1997: 284], con una infinidad de *enunciados* pasados, contemporáneos e incluso futuros. De tal manera que, por ejemplo, un libro como *Estética de la creación verbal*, posee resonancias que van, por una parte, de Saussure hasta Leibniz e incluso Platón y, por otra, de Voloshinov hasta Lotman e incluso Tyler, por no hablar de autores con los que quizás no exista contacto directo tales como Bateson y Deleuze. En este sentido, la conexión de todo con todo está presente en cualquier texto, pero es el lector el que puede —o no puede— desarrollar dicha potencialidad, de la misma manera que “una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas” [Leibniz 1983: 39].⁴⁴

⁴² Tanto Deleuze y Guattari como Bajtín critican los excesos de abstracción de cierta lingüística: “el locutor-oíente ideal no existe, ni tampoco la comunidad lingüística homogénea” [Deleuze y Guattari 2002: 13], “en la lingüística hasta ahora persisten tales ficciones como el ‘oyente’ y ‘el que comprende’” [Bajtín 1997: 257].

⁴³ Bajtín compara a los *enunciados* con las mónadas de Leibniz no porque estos no tengan ventanas “por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir” [Leibniz 1983: 23], sino porque hay un enlace o acomodamiento universal que “hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo vivo y perpetuo del universo” [Leibniz 1983: 39].

⁴⁴ En este sentido, una lectura rizomática y/o bajtiniana exigiría, “simplemente”, seguir la pista de cada una de las referencias explícitas del texto... labor extensa incluso en el caso de algo tan breve como *R*. De manera más estricta exigiría, además, descubrir las

¿ANTROPOLOGÍA RIZOMÁTICA?
¿PROYECTO O *ETHOS*?

Pero qué ocurre cuando, retomando una noción de texto “liberada así de la escritura” [Ricoeur 1990: 26], abordamos a la cultura como si fuera un *texto*.⁴⁵ Aunque ciertamente hay la posibilidad de entender y proponer una práctica antropológica excesivamente centrada y cerrada, los antropólogos entienden bien de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asinformante y cartografía, entienden bien de géneros confusos [Geertz 1994] y de correlación entre espadas y crisantemos [Benedict 1974], entre vacas, cerdos, guerras y brujas [Harris 1985]. Es cierto que en la academia el discurso antropológico puede alcanzar niveles insospechados de abstracción e incluso ficción, pero parafraseando a Bajtín, más de uno ha comprendido que *la antropología y la vida no son lo mismo, pero deben convertirse en mí en algo unitario, dentro de la unidad de mi responsabilidad*.⁴⁶ Es cierto que muchos textos antropológicos son monológicos, pero incluso muchos de ellos surgieron de un ejercicio polifónico en el que, por ejemplo: Turner, el antropólogo; Muchona, el curandero y Kaskinakaji, el profesor, dialogaban abiertamente en “una especie de seminario cotidiano de religión” [Turner 1999: 151]. Retomando nuevamente a Tyler, podemos destacar o proponer una práctica antropológica que “privilegia el ‘discurso’ por encima del ‘texto’, pone en primer término al diálogo y no al monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental” [Tyler 2003b: 301]. En este sentido podríamos seguir a Lévi-Strauss, Victor Turner y Clifford Geertz, pues realizaron trabajo de campo en pareja,⁴⁷ pero *falogocéntricamente*, ninguno de los tres específica la labor que su compañera tuvo en el desarrollo de su pensamiento.

resonancias implícitas, rastrear las nuevas referencias aparecidas en los textos fuente de las primeras referencias -y así indefinidamente-, dialogar con los textos contemporáneos (ya sea que hablen directa o indirectamente del tema) y considerar los textos futuros... labor, por supuesto, interminable.

⁴⁵ Retomando a Ricoeur, así lo entiende Geertz y aborda, por ejemplo, la riña de gallos balinesa: “la cultura de un pueblo es un conjunto de textos” [Geertz 2000: 372], “tratar la riña de gallos como un texto permite...” [Geertz 2000: 369].

⁴⁶ Bajtín [1997: 12] no habla, por supuesto, de antropología, sino de arte. Por otra parte, teniendo presente que “los antropólogos no estudian aldeas [sino] *en* aldeas” [Geertz 2000: 33], debería ser exigencia que la práctica antropológica nunca dejara de hacer rizoma con la vida.

⁴⁷ Cf. Lévi-Strauss [1988: 325], Turner [2002: 73] y Geertz [2000: 339].

De manera más fundamental, me parece que, por ejemplo, la noción de *hecho social total* empata bien, por lo menos, con los principios de conexión y heterogeneidad: “en este fenómeno social ‘total’, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales —en éstas tanto las políticas como las familiares— y económicas [...] y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos”⁴⁸ [Mauss 1979: 157]. Y un concepto semiótico de cultura que, retomando a Weber, considera al hombre “un animal inserto en tramas de significación” [Geertz 2000: 20], nos evoca una tela de araña y/o un rizoma: “los hilos de la marioneta, en tanto que rizoma o multiplicidad, no remiten a la supuesta voluntad del artista o el titiritero”⁴⁹ [Deleuze y Guattari 2002: 14].

En este mismo tenor, incluso una revisión somera de la biografía de muchos de los grandes clásicos de la antropología (Morgan, Tylor, Boas, Malinowski, Whorf, Lévi-Strauss, Turner, por mencionar sólo a algunos), nos permitiría reconocer una inclinación constante hacia la interdisciplinariedad, interés que no se restringe a ciencias sociales cercanas a la antropología tales como la psicología, la historia y la sociología (por no hablar de las subdisciplinas antropológicas como la lingüística, la arqueología y la antropología física), sino que se dirigió también a la filosofía y la literatura y, en algunos casos, incluso hacia las denominadas ciencias duras: biología, botánica, zoología, matemáticas y física. Particular mención merece Gregory Bateson, “personaje no fácilmente encasillable” [Lagos 2012: 1] que dialogó con variadas disciplinas como “comunicación, etnología y antropología, psiquiatría/psicología, genética, filosofía, biología, zoología, etología y etiología, cibernetica, etc.”⁵⁰ [Lagos 2012: 1] y que poseía “una libertad de reflexión” [Lagos 2012: 2], incluso transgresora y subversiva, producto de su particular “observación transdisciplinaria”⁵¹ [Lagos 2012: 3], y de quien, como ya mencionamos, Deleuze y Guattari retomaron la noción de *meseta*.

⁴⁸ Los antropólogos mexicanos comprendemos bien que, por ejemplo, una fiesta patronal es un fenómeno en principio religioso, pero también político, económico, estético, entre otros aspectos.

⁴⁹ Retomando a Jünger, Deleuze y Guattari utilizan también el término “trama” y consideran que “el juego se asemeja a la pura actividad de los tejedores” [Deleuze y Guattari 2002: 14].

⁵⁰ El mismo Bateson señala, en el *Prólogo a Pasos hacia una ecología de la mente*, que en dicho libro aborda diversas cuestiones relacionadas con la “antropología, psiquiatría, evolución y genética, y de la nueva epistemología que resulta de la teoría de los sistemas y de la ecología” [Bateson 1998: 7 y 8].

⁵¹ Por cierto, también Bateson realizó trabajo de campo a dúo (con su célebre esposa Margaret Mead).

CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA NEOLIBERALISMO RIZOMÁTICO

¿Y la sociedad contemporánea, posmoderna, posmetafísica e hipercultural? No podemos evitar recordar que, incluso antes de la publicación original de *R*, Foucault había aseverado: “tal vez un día el siglo será deleuziano” [Foucault 1995: 7]. La primera vez que oímos dicha frase creímos que se refería al universo académico —y quizás se refiera únicamente a él—, pero en los tiempos que corren dicho *enunciado* se ha resignificado. Efectivamente, el capitalismo que tanto criticaron Deleuze y Guattari en aras de un esquizaanálisis, se ha vuelto rizomático y transnacional, y exige vidas rizomáticas que no echen raíces, se dejen llevar y amen la superficie.

En este orden de ideas, no encuentro mejor ejemplo de rizoma que las redes sociales e Internet en general;⁵² más aún, evocando la frase de Paul Valéry referida por Deleuze: “lo más profundo, es la piel” [Deleuze 1994: 33], es posible considerar como libro ideal ése que, como más arriba mencionamos, es capaz de distribuir “todo ese plan de exterioridad, en una sola página” [Deleuze y Guattari 2002: 15], a la plana pantalla de la computadora, la *tablet* o incluso el celular, que nos permite navegar o, más bien, nos arrastra a través de un universo infinito que integra no sólo grafías multilingüísticas, sino hasta imágenes y sonidos...⁵³ y en el que uno encuentra, particularmente, lo que no esperaba ni buscaba.

EPÍGONO LA ETNOGRAFÍA INTERMINABLE

Iniciamos este recorrido parcial reconociendo cierta reserva para hablar y/o escribir acerca de *R*, breve texto complejo y denso sobre el que se ha hablado mucho; e inclusive, recursivamente, consideramos una paradoja la posibilidad de escribir en estilo rizomático el presente artículo. Desde ese primer momento sospechamos que un *metálogo* podría ser un elegante modo de hablar sobre *R* y, aun, presentar (no re-presentar) las cuestiones antropológicas.

⁵² Una muestra de cómo en los tiempos que corren están interconectadas millones de personas, incluso sin tocarse ni mirarse; es la manera, casi instantánea, en la que, vía Twitter, Facebook y/o Youtube, un comentario, una imagen o un video se viralizan. Hablando, pues, de redes, ¿podríamos aseverar que una investigación *netnográfica* exigiría, en sí misma, estrategias rizomáticas?

⁵³ Aunque es siempre un ejercicio ingenuo e inútil, no podemos dejar de preguntarnos: ¿qué pensaría Deleuze y Guattari si vivieran en los tiempos que corren?

Retomando explícitamente el texto de Deleuze y Guattari, esparcimos algunas de las peculiaridades de los rizomas: son multiformes, poseen múltiples entradas y salidas, son acentrados (que es más difuso que ser policentrado), no empiezan ni acaban, son antigenealógicos, están constituidos de mesetas. Así mismo, se mencionaron algunos ejemplos de entidades rizomáticas: los tubérculos, las hormigas, las madrigueras, el cerebro; y sugerimos que podría desarrollarse una concepción rizomática del ser humano en tanto entidad heterogénea (integración de tres instancias: somatológica, psicológica y espiritual), interconectada múltiplemente con su entorno, pero también con una rica vida interior; incluso se postuló a la cultura (esa *trama de significaciones*) como un rizoma compuesto de rizomas; explicitamos ahora algo que en distintos momentos quedó sólo insinuado: un diálogo auténtico (en el sentido gadameriano) y, en particular, una conversación informal y espontánea es rizomática, en tanto que no tiene propiamente, principio ni fin, toca múltiples y heterogéneos tópicos, y nos lleva por sendas insospechadas conectando libre y lúdicamente cualquier cosa. Posteriormente abordamos los *caracteres generales del rizoma* enumerados por los propios autores: conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcamonía, y se vislumbró desde ese momento que los más susceptibles de asociarse con la práctica antropológica son la conexión, la heterogeneidad, la multiplicidad y la ruptura asignificante.

Un caminar o navegar rizomáticos suscitarían una praxis científica más libre, lúdica y contradisciplinaria (por lo menos interdisciplinaria y/o transdisciplinaria); pero aunque a veces es preciso desgarrar la camisa de fuerza para crear, también los andamios disciplinarios son necesarios para construir. Entre un extremo que promovería una ciencia más loca y otro que aseveraría que lo concerniente a *R* “se halla [...] fractalmente errado y [...] apenas hay en su escritura componentes enunciativos en los que no anide algún error” [Reynoso 2013: 75], proponemos un principio de prudencia o *justo medio* aristotélico: aunque los ideales rizomáticos pueden ser saludables frente a ciertas concepciones demasiado rígidas, monológicas y monolíticas de la práctica disciplinar, hay que cuidarnos de quienes pretenden ser rizomáticos sólo por moda o falta de seriedad;⁵⁴ como bien declaran Deleuze y Guattari [2002], “no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque sea muy difícil lanzar ese grito” [12], no basta con proponer de manera compulsiva y acrítica la interdisciplina y hasta la transdisciplinariedad, pues, como explica Vilar, “al

⁵⁴ Vale considerar la invitación de Reynoso “a tomar compromiso con una reflexividad más honda, laboriosa y radical antes de promover preceptos del canon rizomático que hace treinta años [hoy serían casi cuarenta] sonaban agudos y liberadores” [Reynoso 2013: 75].

empezar a tratar de la inter- y de la transdisciplinariedad es preciso afirmar rotundamente que, con estos enfoques, no pretendemos de ningún modo que se suprima toda formación disciplinaria-especializada” [Vilar 1997: 31]. En suma, consideramos sospechosas las pretensiones de quienes aseveran: *mi discurso es de difícil comprensión porque soy muy complejo y rizomático*. Ya lo delató Nietzsche hace más de un siglo: son multitud los que “enturbian todas sus aguas para simular que son profundas” [Nietzsche 2010: 161].

Consideramos que, aunque es natural y hasta necesario que en la academia se promueva la disciplina y el protocolo (la ciencia normal en sentido kunhiano), la antropología está en permanente crisis, es revolucionaria, se inclina a la interdisciplinariedad y abraza, entre otros, los principios de conexión, heterogeneidad y ruptura asignificante.

De cualquier manera, y a pesar de que tanto la antropología interpretativa como la antropología posmoderna son ya viejas, sigue haciendo falta en antropología, mayor conciencia sobre los modos de representación y los experimentos con ellos; creemos que vale la pena reconocer el carácter esencialmente conversacional del trabajo de campo,⁵⁵ ensayar una escritura dialógica e incluso metalógica,⁵⁶ trabajar a dúo tanto en el campo como en la elaboración de los textos, reconocer la autoría de los actores sociales, recurrir a múltiples formas de inscripción e incluso explotar las tecnologías de información y comunicación. Retomando lo que comentamos en torno al *libro ideal*, imaginamos como auténtica etnografía rizomática un texto digital que incluya no sólo imágenes y diálogos, sino múltiples *links* a, por ejemplo, las obras citadas, fotografías e ilustraciones (propias y de otros autores), audios, videos, entre otros, y que, además, posea un carácter abierto que permita enriquecerse con los comentarios de los múltiples lectores (incluidas las personas sobre las que habla dicha etnografía) y exija contestación a dichos comentarios... sería un texto, pues, que nunca terminaría de leerse y ni siquiera de escribirse.

⁵⁵ “Superando una noción estrecha de la observación participante, que visualiza al etnógrafo como un investigador que sólo observa mientras dizque participa, me parece importante señalar que incluso *lo observado* adquiere sentido en la conversación” [Garnica 2007: 122].

⁵⁶ A punto de “concluir” este artículo aún lamentamos no habernos atrevido a escribirlo a modo de metálogo.

REFERENCIAS

Bajtín, Mijaíl

1997 *Estética de la creación verbal.* Siglo xxi. México.

Bateson, Gregory

1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre.* Lohlé-Lumen. Buenos Aires.

Benedict, Ruth

1974 *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa.* Alianza. Madrid.

Beristáin, Helena

1995 *Diccionario de Retórica y Poética.* Porrúa. México.

Byung-Chul, Han

2018 *Hiperculturalidad. Cultura y globalización.* Herder. Barcelona.

Clifford, James

2003 Sobre la autoridad etnográfica, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y Carlos Reynoso (coords.). Gedisa. Barcelona: 141-170.

Cortázar, Julio

2019 *Rayuela.* Real Academia Española. Barcelona.

Danto, Arthur

1989 *Historia y narración.* Paidós. Barcelona.

Deleuze, Gilles

1994 *Lógica del sentido.* Planeta-Agostini. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

2002 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Pre-Textos. Valencia.

2005 *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona.

Descartes, René

1989 *Sobre los principios de la filosofía.* Gredos. Madrid.

Eco, Umberto

1992 *Obra abierta.* Planeta-Agostini. Barcelona.

Ende, Michael

1993 *La historia interminable.* RBA. Barcelona.

Feyerabend, Paul

1994 *Contra el método.* Planeta-Agostini. Barcelona.

Foucault, Michel

1994 *Microfísica del poder.* Planeta-Agostini. Barcelona.

1995 *Theatrum Philosophicum.* Anagrama. Barcelona.

1998 *Las palabras y las cosas.* Siglo xxi. México.

2002 *El orden del discurso.* Tusquets. Barcelona.

Gadamer, Hans-Georg

1996 *Verdad y método I.* Sígueme. Salamanca.

Garnica, Roberto Carlos

2007 *Diálogo y experiencia de campo. Un análisis ético y epistemológico del quehacer antropológico*, tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Paidós. Barcelona.

2000 *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona.

Harris, Marvin

1985 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. os enigmas de la cultura.* Alianza. Madrid.

Lagos Garay, Guido

2012 Gregory Bateson: un pensamiento (complejo) para pensar la complejidad. Un intento de lectura/escritura terapéutica. *Polis Revista Latinoamericana* [En línea], 9 | 2004, Publicado el 29 de octubre 2012. <<http://journals.openedition.org/polis/7373>>. Consultado el 2 de diciembre de 2019.

Leibniz Gottfried

1983 *Monadología. Discurso de metafísica. Profesión de fe del filósofo.* Orbis. Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude

1988 *Tristes Trópicos.* Paidós. Barcelona.

Machado, Antonio

2001 *Poesías completas.* Espasa Calpe. Barcelona.

Merleau-Ponty, Maurice

1993 *Fenomenología de la percepción.* Planeta-Agostini. Barcelona.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y antropología.* Tecnos. Madrid.

Morin, Edgar

2006 *El método 3. El conocimiento del conocimiento.* Cátedra. Madrid.

Nietzsche, Friedrich

2010 *Así habló Zaratustra.* Gredos. Madrid.

Reynoso, Carlos

2003 Presentación, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz y James Clifford (coords.). Gedisa. Barcelona: 11-60.

2013 *Árboles y redes: crítica del pensamiento rizomático.* Desde Abajo. Buenos Aires.

Ricoeur Paul

1990 *Freud: una interpretación de la cultura.* Siglo xxi. México.

Tedlock, Dennis

- 2003 Preguntas concernientes a la antropología dialógica, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y Carlos Reynoso (coords.). Gedisa. Barcelona: 275-288.

Tyler, Stephen

- 2003a Acerca de la “descripción/desescritura” como un “hablar por”, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz y James Clifford (coords.). Gedisa. Barcelona: 289-294.
- 2003b La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y Carlos Reynoso (coords.). Gedisa. Barcelona: 297-313.

Turner, Victor

- 1999 *La selva de los símbolos*. Siglo xxi. México.
- 2002 *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.). CONACULTA/INAH. México.

Vilar, Sergio

- 1997 *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Kairós. Barcelona.

Wojtyla, Karol

- 1982 *Persona y acción*. BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.