

Арон Мазовский Ван Лоон

## По поводу рефлексивной антропологии анархомарксизма

В краткой форме я реконструирую два непримиримых между собой фрагмента из обширного творчества антрополога гетеродокса Михаэля Тауссига (1940), автора *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, довольно ортодоксальной этнографии восьмидесятых годов, kuna etno-grafia relativamente ortodoxa de 1980 которая лежит на периферии истории политэкономии в антропологии, и *My Cocaine Museum*, затейливой этнографии, изданной в 2004 году и написанной в форме монтажа, что отражает постмодернистскую линию в современной рефлексивной антропологии, позволяющей выявить три линии, которые ее пронизывают: марксистская критика капитализма, анархистская критика государства, феноменологическая критика языка. Проведя различие между первым и вторым уровнями критики, связанными с формой, я стараюсь иначе высветить отношение марксизма к антропологии в целом и к рефлексивной антропологии в частности. Я не только стараюсь выявить необходимость дополнить критику первого порядка на уровне содержания критикой второго порядка на уровне формы, но и показать безответственность критической антропологии, ибо существует риск того, что производимый эффект может превратиться в противоположность желаемому результату.

**Ключевые слова:** Михаэль Тауссиг, антропология, марксизм, анархизм, феноменология, рефлексия

Арон Мазовский Ван Лоон – профессор-исследователь Национальной Школы Антропологии и Истории, Мехико, Мексика

Aäron Moszowski Van Loon

## On the anarchomarxism of a certain reflexive anthropology

At the 100 years anniversary of the Russian revolution, the Nikolai Berdiaev's studies about the Marxism, reveals many new elements to understand better the Marx's thinking and his messianic and religious backgrounds. In this small writing some contributions are taken into account that the author cited expresses in one of his little-known works in Latin America: *Christian Affirmation and Contemporary Social Reality* (1936), especially in his chapter entitled "Marxism and Religion". One of them is curiously the assertion that Russian Marxism would become deeply virulent against established religion because deep down it established itself as a new religion, within the mentality and vision of the Russian people. Russian Marxism is proposed as a new system of dogmas that, when presented as supreme, denies even human freedom. Both starting from the European social reality of the 19th century, and from the German Philosophy, the main postulates of Marx are presented. Based on these contributions, Berdiev to makes a contrast between the "scientific" Marxism, the objective pillars of the Marxism. To later, make a contrast with the subjective pillar of Marxism. Among the first is dialectical materialism or the exploitation of man by man. While among the latter he can point out the Hebrew messianic longing of which Marx himself was heir, though unconsciously. Exploring the philosophical roots of the Marx' thinking and the Hebraic legate in the Messianic Marx, the lector will can discover how do the dogmas conform that will permit see now the Marxism how a new religion, that looked at make disappear the Christianity. What new ways can acquire today this model discovered here by Berdiaev?

**Keywords:** Michael Taussig, anthropology, Marxism, anarchism, phenomenology, reflexivity

Aäron Moszowski Van Loon is  
researcher-professor of Na-  
tional School of Anthropology  
and History, Mexico

Aäron Moszowski Van Loon

## Del anarcomarxismo de cierta antropología reflexiva

A cien años de la revolución rusa, los estudios de Nikolai Berdiaev sobre el marxismo revelan muchos elementos nuevos para entender mejor el pensamiento de Marx y sus trasfondos mesiánicos y religiosos. En este escrito se toma en cuenta algunos aportes que el autor citado expresa en una de sus obras poco conocidas en América latina: *La afirmación cristiana y la realidad social contemporánea* (1936) sobre todo en el capítulo titulado "Marxismo y religión". Uno de ellos es la afirmación de que el marxismo ruso se volvería profundamente virulento contra la religión establecida porque en el fondo con el marxismo se introducía una nueva religión en correspondencia con la mentalidad y la visión del pueblo ruso. El marxismo ruso se planteó como un nuevo sistema de dogmas que al presentarse como un valor supremo negó la libertad del hombre. Partiendo de la realidad social del siglo XIX europeo y de la filosofía alemana, se generaron los principales postulados de Marx. Con base en estos aportes, Berdiev reveló los fundamentos objetivos del marxismo para después contrastarlos con los fundamentos subjetivos del mismo. Entre los primeros se presenta el materialismo dialéctico y la explotación del hombre por el hombre; y entre los segundos el anhelo mesiánico hebreo del cual el propio Marx fue heredero aunque de modo inconsciente. Explorando las raíces filosóficas de Marx como pensador y su herencia hebrea mesiánica, el autor trata de descubrir cómo se conforman los dogmas que le permitieron ver al marxismo como una nueva religión que intentó destituir al cristianismo. ¿En nuestros días, qué nuevos modos y ropajes puede adquirir éste disfrás descubierto por Berdiaev?

**Palabras-clave:** Michael Taussig, antropología, marxismo, anarquismo, fenomenología, reflexividad

Aäron Moszowski Van Loon es profesor-investigador of Escuela nacional de la Antropología e Historia, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### Introducción

Algunos, como William Roseberry (1988), sostienen que la década de 1970 fue la de la antropología marxista, que Raymond Firth (1975) subdividió en dos bloques: por un lado, el "marxismo cerebral", que coincide a grandes rasgos con el "marxismo estructural"; y, por otro, el "marxismo visceral", que coincide a grandes rasgos con la llamada "economía política en antropología". Otros, como Kirsten Hastrup (2005), aducen que la década de 1980 fue la del momento hermenéutico de la antropología posmoderna, que Carlos Reynoso (1998) subdividió en dos bloques: por un lado, la metaantropología de autores como James Clifford y George Marcus; y, por otro, la llamada "etnografía experimental". ¿Qué ocurrió en este lapso de tiempo? Aun cuando sin duda tiene sentido tratar de concebir el paso de la década de 1970 a la de 1980 en términos de una ruptura paradigmática, quisiera enfocarme en este escrito en las continuidades menos visibles pero no menos significativas.

Para ello, realizo un gesto doble. Para empezar, dirijo la mirada al marco mucho más amplio de la antropología reflexiva, cuyo desarrollo podría dividirse en tres: el momento pre-posmodernista de la década de 1970, marcado por los primeros intentos de unir el adjetivo "reflexivo", utilizado para referirse a aquellas prácticas que toman en cuenta su propia producción, al sustantivo "antropología"; el momento posmodernista de la

década de 1980, dominado por los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), quienes generaron un intenso intercambio crítico con el posmodernismo; y, por último, el momento pos-posmodernista de la década de 1990, marcada por la muerte del posmodernismo y la desatadura correspondiente de los hilos que ataron la antropología reflexiva a éste.

Por otro lado, para no perderme en el bosque sagrado de la antropología contemporánea, recurro a un atajo estratégico y reconstruyo dos fragmentos aparentemente irreconciliables de la obra del antropólogo Michael Taussig: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), una etnografía relativamente ortodoxa que ocupa un lugar periférico en la historia de la economía política en antropología (véase, por ejemplo, Roseberry, 1988: 178); y *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), una etnografía laberíntica escrita en forma de montaje que refleja el momento pos-posmodernista de la antropología reflexiva actual (véase también Moszowski, en prensa). Al revelar las tres vetas que atraviesan su obra —la crítica marxista del capitalismo, la crítica anarquista del Estado y la crítica fenomenológica del lenguaje—, espero arrojar una luz distinta sobre la relación del marxismo con la antropología en general y la antropología reflexiva en particular.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### **La crítica de primer orden al nivel del contenido**

El peso del argumento de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), una etnografía publicada en 1980, no recae en lo que “nosotros” expresamos acerca de “ellos”, sino en lo que “ellos” expresan acerca de “nosotros”. El concepto clave que permite realizar este movimiento es el de fetichismo, que en términos muy generales se refiere a aquellas situaciones en las que se atribuye autonomía, poder y vida a objetos inanimados.

Con base en el concepto, Taussig esboza una tipología binaria. En las sociedades precapitalistas el hombre es el fin de la producción. Se produce en función del valor de uso y el intercambio se rige según el principio de reciprocidad. Predomina la racionalidad analógica, que explora lo no familiar en términos de lo familiar y que define sus respectivos elementos a partir de la relación que establecen con el todo del que forman parte. Los productos se convierten en fetiches, porque encarnan al productor y su entorno social.

En cambio, en las sociedades capitalistas la producción es el fin del hombre. Se produce en función del valor de cambio y el interés propio determina el intercambio. Las relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas, que controlan y producen a los hombres. Prevalece una especie de racionalidad cartesiana, que reduce los fenómenos a sus

constituyentes atómicos, cuya identidad reside en sí mismos y entre los que se establecen relaciones causales. El fetichismo correspondiente es el que Marx introdujo al final del primer capítulo del primer volumen de *El Capital*: el “fetichismo de la mercancía”. Algo —un producto— que está intrínsecamente relacionado con otra cosa —el productor— y cuya identidad —en este caso, su valor de cambio— se define a partir de esta relación, que forma parte de un determinado modo de producción; se separa de ésta; y se percibe como una cosa-en-sí: se reifica. Pero como este algo, que es percibido como una cosa-en-sí, forma parte de un proceso dinámico, tiende a aparecer inevitablemente como un objeto animado: se fetichiza. Por más ficticia que sea, se trata de una ficción real y efectiva. Gracias al fetichismo de la mercancía, las sociedades capitalistas adquieren una “objetividad fantasmal”: el sistema en donde la producción se convirtió en el fin del hombre es visto como natural.

Ahora bien, con base en dos estudios de caso, uno sobre los jornaleros que trabajan en las plantaciones de caña en el sur de Colombia y otro sobre los mineros del altiplano boliviano, Taussig defiende la hipótesis cuestionable pero muy sugerente de que la imagen del diablo media el conflicto entre estos dos tipos de sociedades con modos de producción y modos de aprehensión de la realidad antagónicos: se trata de un fetiche crítico con el que los

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

miembros de las sociedades precapitalistas en proceso de proletarianización ponen al descubierto el carácter antinatural y maligno de un conjunto de prácticas que se consideran naturales en las sociedades capitalistas. Desde esta perspectiva, el poder redentor del diablo es afín al poder analítico del marxismo, cuya fuerza también depende de la razón analógica. Sin embargo, aclara Taussig, no se trata más que de un primer paso:

una conciencia de esta naturaleza es sólo el principio. Como una etapa en el desarrollo histórico, puede disiparse rápidamente cuando la producción de mercancías se intensifica. Y aun cuando sin ideales no hay ninguna esperanza, el idealismo no se puede combatir sólo con ideales. Además, ya que la liberación humana requiere de una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas y la sociedad, tanto el fetichismo precapitalista como el de la mercancía están condenados a desaparecer (Taussig, 1980: 230; traducción propia).

Sea como fuera, la etnografía de Taussig, que atrajo la atención del gremio antropológico, fue duramente criticada: algunos atacaron su marco maniqueo (véase, por ejemplo, Turner, 1986); otros pusieron en duda la calidad de sus datos etnográficos (véase, por ejemplo, Nash, 1989) o la plausibilidad de sus interpretaciones (véase, por ejemplo, Turner, 1986). Según Eric Hobsbawm (1980: 3-4), se trata de un libro extremadamente original

que idealiza excesivamente la forma en que sus informantes interpretan el mundo. Asimismo, según Michel-Rolph Trouillot,

encaja bastante bien dentro de la "ciencia normal" actual como una variante "marxista" del discurso sobre la reflexividad. [...] trata de Occidente [y es] la expresión de un Occidente insatisfecho (parcialmente) con el capitalismo, insatisfecho (también) con el marxismo, que pretende imponer la melancolía así engendrada a la realidad que otras personas experimentan. Supongo que muchos lectores liberales se sienten bien por su sabor rousseauiano. Y eso haría entendible su éxito comercial actual (Trouillot, 1986: 89; traducción propia).

Empero, cabe preguntarse si Jacques Chevalier (1987: 92-94) tiene razón al reprocharle a Taussig haber subordinado el contenido a la forma. La respuesta es negativa, aunque sin darse cuenta puso el dedo en la llaga. De hecho, como Taussig admitiría 28 años después, su primer libro en inglés se desvirtuó por haber elaborado un argumento demasiado "lógico", demasiado "sociológico" (Taussig, 2008: 52, 54). Es decir, el principal problema de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) es no haber sub-ordinado el contenido a la forma.

De hecho, como enfatizaron los autores de *Anthropology as Cultural Critique* al abordar indirectamente la problemática foucaultiana de cómo hablar en contra del poder sin salirse del

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

lenguaje del poder, "la eficacia de la crítica depende a menudo tanto de la manera en que el mensaje se transmite como de su contenido" (Marcus y Fischer, 1986: 137). ¿Qué lugar ocupa el autor de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) en esta discusión? Su posición es ciertamente ambigua: aun cuando se centra en los que "ellos" dicen acerca de "nosotros", su argumento es demasiado lógico y su retórica demasiado realista. Dos textos escritos algunos años después despejaron cualquier duda. En "The Rise and Fall of Marxist Anthropology" (Taussig, 1987) y "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature" (Taussig, 1989), rechazó el lenguaje reificado de la ciencia social positivista que, al adoptar un modo de representación que asume acríticamente la realidad del Otro y no cuestiona el acto de representar, se vinculó de tal forma con la ontología y la epistemología capitalistas que cavó su propia tumba.

**La crítica de segundo orden al nivel de la forma**

Quizás la mejor manera de presentar *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), una etnografía laberíntica escrita en forma de montaje, es replicando el gesto de Peter Redfield (2004: 357), quien al intentar inventariar los objetos expuestos en el museo de Taussig reunió los títulos de los 31 capítulos del libro en un solo bloque de texto:

Mi museo de cocaína. Color. Calor. Viento & tiempo. Lluvia. Aburrimiento. Buceo. Agua en el agua. La lápida de Julio Arboleda. Minas. Entropía. Aguardiente. La parte maldita. Un perro gruñe. La costa ya no está aburrida. La amante paramilitar. Cemento & velocidad. Miasma. Manglar. El derecho a ser perezoso. Playas. Relámpago. Bocanegra. Piedra. Mal de ojo. [El monstruo] Gorgona. [La isla] Gorgona. Islas. Montañas debajo del agua. El perezoso.

El museo imaginario de Taussig recupera dos historias cruzadas que el Museo de Oro del Banco de la República en Bogotá, creado por y para una burguesía desprovista de vida y experiencia, omite: la de los descendientes de los esclavos negros que trabajaron durante la época colonial en las minas de oro y la del oro que logró colocarse en el centro de la economía política del sistema mundial, al igual que la cocaína hoy en día. Dos objetivos se traslucen. Para empezar, se trata de hacerle justicia al desorden ordenado de la experiencia: sin negar la "historia real" (sic) del oro y la cocaína, Taussig esboza un "mundo inmanente" —"el mundo de la física y la química, del sexo y el silencio, de los sueños y las pesadillas" (Taussig, 2004: 314)— poblado de "sustancias transgresoras", que no sólo escapan a la lógica de causa y efecto, sino que son ontológicamente opacos. Apoyándose en un abanico variopinto de autores, entre los que se resaltan Georges Bataille, Walter Benjamin y William

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Burroughs, describe la violencia y el extraño encanto de los manglares, los ríos y las vetas de oro de la costa del Pacífico que en el siglo XVI atrajo a conquistadores como Francisco Pizarro; en el siglo XVII, a piratas británicos como Basil Ringrose; en el siglo XVIII, a propietarios de esclavos negros como Francisco José Arboleda; en el siglo XIX, a cartógrafos como Agustín Codazzi; a comienzos del siglo XX, a los ingenieros franceses de la *New Timbiquí Gold Mines Ltd.*; y, a finales del siglo XX, a mineros rusos, narco-traficantes, guerrilleros y paramilitares. Las voces de los habitantes afrocolombianos de Santa María, cuya pobreza extrema adquiere un matiz muy peculiar por la bonanza de oro que parece estar al alcance de la mano, animan el museo de Taussig. Aparte de trabajar en las minas legales e ilegales, las mujeres “batean” oro y los hombres se sumergen como “buzos” en el agua para explorar los lechos de los ríos. Las descripciones son centelleantes. Al terminar una visita a una mina, curiosamente empecé a sentirme cómodo en la mina, tal vez porque sabía que estaba saliendo y podía comenzar a reflexionar sobre esta experiencia que ahora te paso a ti. [...] Primero el ser humano está tan inmerso en la realidad, en este caso horrorosa, que ella o él no tiene conciencia ni autoconciencia. No hay un Otro, sólo el interior de la mina totalmente oscura que penetra el ser de uno. Luego viene la segunda parte de la historia. Las cosas empiezan a

diferenciarse paulatinamente. El sujeto se separa del objeto posibilitando la conciencia de sí. ¡Ajá! ¡Estoy teniendo una experiencia! (Taussig, 2004: 105; traducción propia).

Tal vez tenga sentido describir *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) como una especie de “Bruno Latour meets Martin Heidegger”, que privilegia la historia de larga duración, que fusiona los mitos y los hechos, sobre la historia de corta duración, que pretende separarlos a cualquier precio (véase también Oppenheim, 2007: 480-481). Mientras que aquellos interesados en los “hechos” sobre la cocaína, la guerrilla y los paramilitares, que hicieron estallar las tradiciones que se tejieron alrededor del oro, quedaron bastante decepcionados (véase, por ejemplo, Gill, 2004: 780), aquellos dispuestos a adentrarse en un universo reencantado en donde el aburrimiento, el calor, el color y la lluvia no son el trasfondo pasivo de una historia dramática, sino elementos de un paisaje insólito que diluye las fronteras entre la historia natural y la historia política, quedaron sumamente fascinados (véase, por ejemplo, Redfield, 2004: 362). De hecho, no es de sorprender que el nombre de Taussig aparece a veces al lado del nombre de Alphonso Lingis (véase, por ejemplo, Stewart, 2007: 6-7; Carlin, 2014: 37, nota 16), quien ha sido descrito como el “fenomenólogo por antonomasia” (Brogan y Risser, 2000: 95) que radicalizó la fenomenología materialista —el método— y el



**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

realismo encarnado —la ontología— de Maurice Merleau-Ponty (véase, por ejemplo, Vásquez, 2011: 77-85) y entre cuyos escritos se resaltan los peculiares ensamblajes de fotografías, micro-ensayos filosóficos y viñetas etnográficas (véase, por ejemplo, Lingis, 2000).

El segundo objetivo del autor de *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), que es difícil de disociar del primero, es similar al de sacerdotes kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta en el norte de Colombia como Mamo Luca, quien no deja de “ejercer su pensamiento, masticando coca, para entender por el bien de la comunidad los gastos en que la Madre Tierra ha incurrido debido a las maldades de los seres humanos” (Taussig, 2004: xiv), y Ramón Gil, quien para realizar la “limpia” (*cleansing*) del Museo de Oro solicitó muestras de la sangre menstrual del personal femenino y del semen del personal masculino, lo que le fue negado. Entre sus autores predilectos, uno vuelve a imponerse: Walter Benjamin. ¿Qué puede aportar un filósofo que, como expresó Lisa Fittko (citada en Taussig, 2006: 10), quien le ayudó a cruzar en 1940 la frontera entre la Francia ocupada y la España franquista, “no podía levantar una taza de té caliente sin haber desarrollado primero una teoría al respecto”? La respuesta se encuentra en su teoría de la historia, que pretende minar la objetividad fantasmal con la que el mundo capitalista contemporáneo se rodea. En efecto, se negaba a

abandonar los materiales brutos, los documentos mismos, por contar una buena historia. [No obstante,] no veneraba los ‘hechos en sí’, sino la yuxtaposición de los hechos con el presente. [Según él,] la historia se descomponía en imágenes, no en historias, y la tarea del historiador era localizar estas imágenes —las llamaba imágenes dialécticas— que redimirían el pasado por su resonancia con las circunstancias presentes. ¿Por qué “redimir” y a qué se refiere? Es como si el presente estuviera en deuda con el pasado, cualquiera de cuyos aspectos estuviera esperando a ser redimido [...] Tal operación de rescate podría tomar la forma de un despertar de la conciencia que se produciría a partir del mero mostrar. Era el método del montaje (Taussig, 2004: 90; traducción propia).

Ahora bien, falta explicitar la estrategia con la que enfrentó los objetivos anteriormente esbozados. Como admite Richard Kernaghan (2009: 267), uno de sus ex estudiantes de doctorado, “Mick [sic] me enseñó sobre todo a ser cada vez más exigente con mi escritura, ya que todo lo importante encontraría allí su última expresión”. En el caso del propio Taussig, este llamamiento condujo al desarrollo de una “escritura sistemática-mente nerviosa” (*Nervous System writing* o *NS writing*), que presta tanta atención a la escritura como a aquello sobre lo que se escribe y que rehúye la racionalidad cartesiana y los pronunciamientos programáticos de la “escritura

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

agroindustrial" (*agribusiness writing*) de la academia tradicional (véase también Taussig, 2015: 1-11). Los posdata de *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) son la excepción que confirma la regla:

he sido atento a las llamadas de la antropología reflexiva, ya que me parece evidente que ningún registro objetivo trasciende lo que primero ha sido recorrido y experimentado por el observador. Tal experiencia antecede a la representación, pero es la responsabilidad del autor frente al lector de explorar todos los medios y modos [de escritura] para enriquecer esta experiencia tanto como se pueda. [...] De hecho, ¿qué es la antropología sino una especie de traducción que será tanto más honesta, tanto más verídica y tanto más interesante si expone el exponer, es decir, si expone los medios de su producción? La tarea que tenemos enfrente es, pues, darnos cuenta de lo que ha hecho la antropología desde siempre; a saber, contar las historias de otros y, al desestimar la tarea del cuentacuentos, arruinar-los en el camino. No tenemos "informantes". Convivimos con cuentacuentos, que hemos traicionado demasiadas veces por el bien de una ciencia ilusoria. La tarea que tenemos enfrente es, pues, cruzar el puente y convertirse también en cuentacuentos, aclarando que, por lo menos en mi caso, se trata de un contar con un matiz "modernista", el tipo de entrega tartamudeante que Benjamin recomendó, receptáculo, sin duda,

de sus amadas "imágenes dialécticas" (Taussig, 2004: 313-314; traducción propia).

### **La disolución de las fronteras entre el contenido y la forma**

Sin negar el salto cualitativo de la crítica al nivel del contenido de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), su tercer libro, a la crítica al nivel de la forma de *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), su décimo libro, coincido con Matthew Carlin (2010: 30-66; 2014) en que hay por lo menos tres vetas que atraviesan la obra de Taussig, que ya abarca más de cuatro décadas: la crítica marxista del capitalismo, la crítica anarquista del Estado y la crítica fenomenológica del lenguaje. En cuanto a la primera, Taussig se alimenta del auto-declarado "marxismo vulgar" de Bertolt Brecht (véase, por ejemplo, Jameson, 1998: 24-25), el marxismo mesiánico de Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Goldstein, 2001), el marxismo hegeliano de Georges Bataille (véase, por ejemplo, Baugh, 2007: 379) y, sobre todo, las fisuras creadas por el propio Marx mediante la introducción de conceptos desestabilizadores como el de "fetichismo de la mercancía" (véase, por ejemplo, Carlin, 2010: 31-36; Carlin, 2014: 15-20).

Respecto a la segunda veta, ésta adquiere un lugar más prominente en los libros posteriores a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) en detrimento de la primera, que se caracteriza por su tendencia

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

hacia la abstracción y con la que el anarquismo suele entrar en una tensión incómoda pero productiva por su inclinación hacia lo particular. Como apunta el propio Taussig en una nota a pie de página sorprendentemente explícita que aparece en la versión original de "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (Taussig, 2012), pero no en la versión que fue incluida en *The Corn Wolf* (Taussig, 2015: 15-30),

A pesar de toda su preocupación por el trabajo, ni Marx ni Engels ni los marxistas en general tratan el trabajo al nivel íntimo de la interacción con las cosas, [...] el marxismo salta por encima de los detalles sucios de la vida y el trabajo para escalar las alturas heladas de la llamada teoría. Esta atracción por la abstracción es intrínseca al marxismo, siempre listo para sucumbir ante aquello que por lo demás critica, a saber, no el trabajo pero la fuerza de trabajo, el trabajo como una mercancía que encarna el "valor de cambio" [...] En cambio, el anarquismo parece acoplarse naturalmente al trabajo como una interacción compleja, cambiante y concreta entre la mano y el ojo. Éste es el resultado, me aventuraría a decir, de su empirismo intrínseco, su cimentación histórica en el oficio más que en la fábrica, y su realismo decidido (Taussig, 2012: s/p, nota 10; traducción propia).

En lo que concierne a Taussig, se nutre sobre todo del anarquismo romántico de, otra vez, Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Löwy, 1985), el anarquismo más individualista de

Jean Genet (véase, por ejemplo, White, 1993: 104-105), el anarquismo más comunitario del autor que se oculta tras el seudónimo de B. Traven (véase, por ejemplo, Guthke, 1991) y el "anarquismo posanarquista" de Hakim Bey (2011), también conocido como Peter Lamborn Wilson.

Respecto a la tercera veta, que parece estar en sintonía perfecta con la segunda, sus últimos libros en general y *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) en particular encuentran un claro eco en la filosofía encarnada de Alphonso Lingis, quien radicalizó la fenomenología materialista de Maurice Merleau-Ponty (véase, por ejemplo, Carlin, 2010: 45, 51-56; Carlin, 2014: 29, 35-39). William Burroughs, por último, merece una mención aparte, ya que llevó el *collage* o el montaje a aguas ignotas en sus *cut-ups* (véase, por ejemplo, Cran, 2014: 85-133). En efecto, de la misma forma que el montaje en general constituye, en las palabras de Clement Greenberg (1986: 259), "la clave singular más sucinta y directa de la estética del arte genuinamente moderno", el montaje literario en particular constituye la clave singular más sucinta y directa de la autodenominada "antropología preventiva-mente apocalíptica" de Taussig (2009: 255), clave que hizo que las vetas marxista, anarquista y fenómeno-lógica se unieran en una sola trenza.

En este contexto, cabe mencionar también a Bruno Latour, quien, aunque se distanció abierta-mente de la fenomenología (véase, por

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

ejemplo, Latour, 1995: 57-58), acuñó un concepto preñado de fuerza que resulta nada desdeñable para los fenomenólogos contemporáneos: el concepto de "factiche" (*faitiche* en francés, *factish* en inglés), un neologismo que une los términos de "hecho" (*fait* en francés, *fact* en inglés) y "fetiche" (*fétiche* en francés, *fetish* en inglés). En las palabras de Latour, que además ponen en perspectiva la supuesta iconoclasia de Taussig,

Yo, ¿un iconoclasta?! Nada me molesta más que ser presentado como un provocador o, incluso, como un crítico. [...] La amarga ironía es que a iconófilos [sic] como yo no nos queda de otra que defendernos de los iconoclastas. ¿Cómo hacer esto? [...] *Suspendiendo* el golpe demovedor del martillo. [...] Si añadimos a los hechos su fabricación en el laboratorio y si añadimos a los fetiches su fabricación explícita y reflexiva por parte de aquellos que los producen, los dos principales recursos de la crítica se esfuman: tanto el martillo como el yunque. [...] Lo que aparece en su lugar es aquello que fue roto por el gesto iconoclasta, pero que siempre había estado allí; aquello que siempre se tiene que esculpir de nuevo y que es indispensable para actuar y pensar. Esto es lo que llamo el *factiche* (Latour, 1999: 268, 273-274; traducción propia; cursivas en el original).

De hecho, a mi juicio, aun cuando el proyecto de Taussig está innegablemente en deuda con la teoría de la ideología de Philip Abrams (1988), que se basó

en *La ideología alemana* de Marx y Engels para exponer el poder ideológico de la idea del Estado, su teoría implícita del fetichismo es mucho más afín a la teoría del fetichismo implícita en la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés) de Latour (2005), porque en los libros posteriores a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) ya no aparece ningún rastro de una tesis que Abrams sin duda suscribiría: la tesis de que "la liberación humana requiere de una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas" (Taussig, 1980: 230). Empero, hasta aquí las similitudes: no sería fácil encontrar a dos "iconófilos" que discreparan más tajantemente en torno a la apuesta política subyacente de sus respectivos proyectos. En efecto, mientras que el primero no esconde su escepticismo radical frente a la extrema izquierda —refiriéndose a Slavoj Žižek, por ejemplo, señaló que se trata de "un viejo cretino, [...] fruto del agotamiento de la extrema izquierda, de su decadencia final" (Latour, 2013: s/p)— y reivindica al "factiche" a nombre de un "parlamento de las cosas" no moderno que paradójicamente tiene un sabor marcadamente habermasiano, el segundo abraza al "fetiche" en un gesto que reúne a Marx, Benjamin y Bataille, entre otros, para redimirnos a todos de una sociedad putrefacta que acuñó el concepto para distanciarse de sus Otros y rodearse a sí misma con una objetividad fantasmal. Pero no sólo eso. Como apunta

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Matthew Carlin en una nota a pie de página, que implícitamente pone en duda la congruencia de un abordaje no marxista del fetiche,

La obra de Taussig podría servir como el núcleo de un argumento más amplio; a saber, [el argumento de] que el concepto de fetichismo no sólo es el puente original entre Marx y la antropología, sino también el vínculo más natural entre ambos, a pesar del predominio de formas de análisis de economía política en esta disciplina. La adopción implícita de un método literario por parte de Marx, a saber, su uso de la metáfora, que se ejemplifica en su uso del fetiche para describir la mercancía y de la cámara oscura para describir la ideología, es la que establece el vínculo más fluido entre su obra y la orientación textual de la etnografía (Carlin, 2010: 35, nota 13; traducción propia; véase también Carlin 2014: 18, nota 4).

**Comentarios finales**

Lo anteriormente expuesto pone en tela de juicio aquellas historias canónicas de la antropología que describen el paso de la década de 1970 a la de 1980 como una ruptura paradigmática radical en donde las antropologías interpretativas se imponen sobre las explicativas (véase, por ejemplo, Reynoso, 1998). Aun cuando sin duda hay una continuidad entre, por ejemplo, la antropología interpretativa de Clifford Geertz y el proyecto de los nueve autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), la continuidad entre la antropología marxista de la

década de 1970 y la antropología reflexiva en general, que excede por mucho el ombliguismo posmodernista, es menos obvia pero no menos significativa. De hecho, este escrito no sólo puso al descubierto la necesidad de complementar la crítica de primer orden al nivel del contenido con la de segundo orden al nivel de la forma, sino también la irresponsabilidad de una antropología crítica que se limita a la primera, ya que existe el riesgo de que los efectos que produce sean opuestos a los deseados.

Respecto a Michael Taussig, el marxismo peculiar que se trasluce en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), una etnografía relativamente ortodoxa que fue elogiada, entre otros, por el conocido historiador marxista Eric Hobsbawm (1980: 3-4), es sin duda afín a lo que Raymond Firth (1975) propuso llamar el "marxismo visceral". Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene Michel-Rolph Trouillot (1986: 89), no se trata de una "variante 'marxista' del discurso sobre la reflexividad". Efectivamente, no es suficiente pasar de lo que "nosotros" expresamos acerca de "ellos" a lo que "ellos" expresan acerca de "nosotros". Desde esta perspectiva, *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) resulta más satisfactoria. De hecho, en esta etnografía desconcertante escrita en forma de montaje se resalta una veta fenomenológica que aleja a Taussig del marxismo y lo acerca al anarquismo. Sea

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

como fuere, el hecho de que suprimió una nota a pie de página sorprendentemente crítica del marxismo de la versión de "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (Taussig, 2012: s/p, nota 10) que fue incluida en *The Corn Wolf*

(Taussig, 2015: 15-30) parece indicar que está consciente de que no se trata de elegir entre el marxismo o el anarquismo, sino de mantener a raya la tensión incómoda pero productiva entre ambos.

**Bibliografía**

1. Abrams, Philip. 1988 [1977]. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89.
2. Baugh, Bruce. 2007. "The Hegelian Legacy". En *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Constantin V. Boundas, ed. Pp. 375-388. Edinburgh: Edinburgh University Press.
3. Bey, Hakim. 2011 [1987]. "Post-Anarchism Anarchy". En *Post-Anarchism: A Reader*. Duane Rousselle y Süreyyya (sic) Evren, eds. Pp. 69-71. Londres: Pluto Press.
4. Brogan, Walter, y James Risser, eds. 2000. *American Continental Philosophy: A Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
5. Carlin, Matthew. 2010. "The Image of the Anti-State: Magic, the Sacred, and Terrestrial Violence in the Zapatista Movement". Tesis de doctorado en Antropología y Educación, Columbia University, Nueva York.
6. Carlin, Matthew. 2014. "El fetiche etnográfico de Michael Taussig". *EntreDiversidades* 2: 13-44.
7. Chevalier, Jacques M. 1987. "The Chevalier-Taussig Debate: Who Will Rise to the Bait?" *Social Analysis* 21: 92-100.
8. Clifford, James, y George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
9. Cran, Rona. 2014. *Collage in Twentieth-Century Art, Literature, and Culture: Joseph Cornell, William Burroughs, Frank O'Hara, and Bob Dylan*. Farnham: Ashgate.
10. Gill, Lesley. 2004. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 106 (4): 780-781.
11. Goldstein, Warren S. 2001. "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization". *Critical Sociology* 27 (2): 246-281.
12. Greenberg, Clement. 1986. *The Collected Essays and Criticism*. Vol. 2: *Arrogant Purpose, 1945-1949*. John O'Brian, ed. Chicago: University of Chicago Press.
13. Guthke, Karl S. 1991 [1987]. *B. Traven: The Life behind the Legends*. Robert C. Sprung, trad. Nueva York: Lawrence Hill Books.
14. Hastrup, Kirsten. 2005. "Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment?" *Social Anthropology* 13 (2): 133-149.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

15. Hobsbawm, Eric. 1980. "Pact with the Devil". Reseña de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *New York Review of Books* 27 (20): 3-4.
16. Jameson, Fredric. 1998. *Brecht and Method*. Londres: Verso.
17. Kernaghan, Richard. 2009. *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford: Stanford University Press.
18. Latour, Bruno. 1995 [1991]. *We Have Never Been Modern*. 3ª reimp. Catherine Porter, trad. Cambridge: Harvard University Press.
19. Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
20. Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
21. Latour, Bruno. 2013. "No estaba escrito que la ecología fuera un partido". Entrevista de Miguel Mora a Bruno Latour. *El País Semanal*, 25 de marzo: s/p. Documento electrónico, <[http://elpais.com/elpais/2013/03/25/eps/1364208764\\_064054.html](http://elpais.com/elpais/2013/03/25/eps/1364208764_064054.html)>, consultado el 4 de enero de 2017.
22. Lingis, Alphonso. 2000. *Dangerous Emotions*. Berkeley: University of California Press.
23. Löwy, Michael. 1985. "Revolution against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism". *New Left Review* 152: 42-59.
24. Marcus, George E., y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
25. Moszowski Van Loon, Aäron. En prensa. *El diablo y Michael Taussig: La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
26. Nash, June. 1989. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *Medical Anthropology Quarterly* 3 (2): 193-196.
27. Oppenheim, Robert. 2007. "Actor-Network Theory and Anthropology After Science, Technology, and Society". *Anthropological Theory* 7 (4): 471-493.
28. Redfield, Peter. 2004. "A Few of His Favorite Things". Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *Anthropological Quarterly* 77 (2): 355-363.
29. Roseberry, William. 1988. "Political Economy". *Annual Review of Anthropology* 17: 161-185.
30. Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
31. Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
32. Taussig, Michael. 1987. "The Rise and Fall of Marxist Anthropology". *Social Analysis* 21: 101-113.
33. Taussig, Michael. 1989. "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature". Reseña de *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* de Sidney W. Mintz y *Europe and the People without History* de Eric R. Wolf. *Critique of Anthropology* 9 (1): 7-23.

**Symposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

34. Taussig, Michael. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press.
35. Taussig, Michael. 2006. *Walter Benjamin's Grave*. Chicago: University of Chicago Press.
36. Taussig, Michael. 2008. Transcripción de la entrevista de Martin Thomas a Michael Taussig, realizada el 2 de mayo de 2008. Oral History Collection, National Library of Australia, Canberra.
37. Taussig, Michael. 2009. *What Color Is the Sacred?* Chicago: University of Chicago Press.
38. Taussig, Michael. 2012. "The Stories Things Tell and Why They Tell Them". *E-flux Journal* 36: s/p. Documento electrónico, <<http://www.e-flux.com/journal/36/61256/the-stories-things-tell-and-why-they-tell-them>>, consultado el 4 de enero de 2017.
39. Taussig, Michael. 2015. *The Corn Wolf*. Chicago: University of Chicago Press.
40. Turner, Terence. 1986. "Production, Exploitation and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'." Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 91-115.
41. Vásquez, Manuel A. 2011. *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Nueva York: Oxford University Press.
42. White, Edmund. 1993. *Genet: A Biography*. Nueva York: Vintage Books.