

# El diablo que no fue diablo. Comentarios críticos al libro de Aäron Moshowski Van Loon

*El diablo y Michael Taussig.  
La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea.  
INAH-SEC. 2017.*

Miguel Ángel Adame Cerón\*  
ENAH-INAH

*Tampoco en la filosofía se juzga de las intenciones, sino de los hechos,  
de la expresión objetivada de los pensamientos y de su acción históricamente necesaria.*

Georgy Lukács

*En la era de la simulación y los simulacros se liquidan los referentes y se desarrolla la  
'resurrección' artificial de los sistemas de signos, pues éstos son dúctiles a toda la 'álgebra'  
de sus combinatorias.*

Jean Baudrillard

*Abandonad la esperanza todo aquel que entre aquí.*

Dante Alighieri

1. El objetivo principal de este libro, dice Aäron Moshowski (en adelante, AM), es ofrecer un vistazo a la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea a partir del análisis y de la reconstrucción de la obra de más de 3 mil páginas publicadas por el antropólogo australiano Michael Taussig, desde una óptica fundamentada en los 14 libros que publicó entre 1975 y 2012 y en las 28 referencias bibliográficas directas de su obra. Además de la consulta de cerca de 500 reseñas, polémicas, textos y artículos, en sus idiomas originales, en torno a su obra y a producciones relacionadas con temáticas antropológicas, filosóficas y de ciencias sociales y humanidades pertinentes a la temática de "la antropología contemporánea". El libro está estructurado de la siguiente manera: Nota preliminar, Introducción, 7 capítulos con sus

---

\* adameguel@yahoo.com.mx

respectivos cinco apartados cada uno, Conclusiones y Bibliografía. Cabe enfatizar y agradecer que al final de cada capítulo (“Adenda”, en el apartado final de cada cual) se ofrezca un resumen conclusivo, lo que aclara y sintetiza los intrincados y a veces opacos argumentos y debates centrales vertidos a lo largo de ellos; lo mismo cabe decir para las Conclusiones. Sin embargo, es de notar que las posturas desarrolladas por el autor a lo largo de todo el libro, aunque explícitamente planteadas en primera persona, son constantemente rectificadas y matizadas, lo que hace que su estilo, aunque organizado, sea por momentos escurridizo y por tanto difícil de captar para el lector que no esté atento a los pormenores de sus hilos argumentales.

2. Para ubicar al primer Taussig (el de *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca y Destrucción y resistencia campesina*, e incluso, el de *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*), AM recurre a las propuestas de R. Firth y de S. Ortner de clasificar a la antropología marxista de los años 70 (y 80) en dos vertientes: el marxismo cerebral/estructural y marxismo visceral/economía política. Taussig, dice AM, queda más afín al “visceral”. Es decir, al de la economía política, en la que “ocupa un lugar modesto” [40]; pero, luego añade, “esto no impidió que se distanciara en la década de 1980, tajantemente de la antropología marxista y que atacara mordazmente algunos de sus íconos” [40]. De inicio y a propósito de esta postura, cabe mencionar 4 cuestiones aclaratorias. En primer lugar, la clasificación de Firth (más que la de Ortner) es caricaturesca; en segundo lugar, la clasificación reduccionista de Ortner atiende a una segunda corriente de economía política que para nada corresponde a Marx y Engels, pues éstos de manera enfática y precisa hicieron la *crítica* a la economía política; en tercer lugar, Taussig tuvo un arranque maoísta, manejando con cierta destreza, aunque de manera utilitaria, conceptos de Karl Marx (principalmente, el relacionado con el fetichismo de la mercancía) en los que nunca profundizó, así como nunca profundizó en la teoría y la praxis de este autor; en cuarto lugar, posteriormente atacó, pero también (como lo demuestran los propios conceptos referidos por AM) se valió de “íconos” del marxismo como Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer, e incluso, Bertolt Brecht.

Empero, suponiendo que Taussig en su primera etapa estuviera dentro de la “antropología marxista”, cabe preguntarse ¿por qué Taussig se alejó “tajantemente” de ella?, esta cuestión importante no la contesta explícitamente AM; ¿fueron acaso sus nocturnas experiencias psico-cosmo-yageceras en las sesiones chamánicas ochenteras con Santiago Mutumbajoy en el Putumayo?, o ¿fue este personaje el factor clave como su mentor?, ¿fueron las fascinaciones intelectuales que Taussig encontró en la etnografía y antropología experimental posmoderna, respecto del giro hacia lo textual, lo escritural,

lo representacional, etcétera, para dar cuenta (siempre posicionado en la tendencia de “la verdad como correspondencia”, según AM), a través del eclecticismo, el collage, el montaje y desmontaje, entre otros; de las realidades múltiples y tensionantes, captadas y vividas en sus iniciales áreas de estudio (neo) coloniales sudamericanas que luego extendió por todo el sistema nervioso (incluido el Estado) del “gigante en convulsiones”?, o ¿fue una combinación entrecruzada de las dos?, ¿o acaso también, o mejor, será que nunca se tomó en serio su “marxismo” desliziéndose hacia y dejándose atrapar por los encantos de la posmodernización, la posmodernidad, el posmodernismo y lo posmoderno, justo en la década de su auge a nivel de las metrópolis? Así, lo demás fue explorar, jugar, conectar, reacomodar y ampliar su repertorio de técnicas, temáticas, autores, etcétera, para perfeccionar su estilística retórica, mimética, epistémico-filosófica y hasta ontológica posmoderna y pos-posmoderna (o según AM, “reflexiva”); llegando así a convertirse en una *star* y en un *bestseller* radicaloso de la “antropología contemporánea”. Su inicial intención antropológica crítica hacia el neocolonialismo y al capitalismo se convirtió, no sin destellos de lucidez investigativa y analítica, en lo contrario.

3. Pero veamos ahora cómo maneja y entiende AM la categoría de “posmo”, aceptando que hay diferencias entre la posmodernización (económica), la posmodernidad (social) y el posmodernismo (estética); y también diferencias en el surgimiento histórico de ellas. Para AM [49-50], el fin de la modernidad y el nacimiento emblemático (por razones “meramente filosóficas”) de la posmodernidad fue en la Segunda Guerra Mundial con la creación de los campos nazis de concentración de Auschwitz (1940-1945), pues fue allí donde apareció el personaje del “musulmán” como figura de lo imposible, marcando el paso del Otro radical a la alteridad radical, y generando la experiencia vital pos-Auschwitz, que es “radicalmente” distinta de la experiencia vital moderna [51].

Entiende, entonces, *lo posmo*, principalmente como periodo histórico y antropológico y como categoría etno-filosófica y experiencial, por lo que desde, por lo menos, 1946, estaríamos viviendo dicha época; con lo cual —entre otras cosas significativas— se desvanecen los sucesos históricos esperanzadores de los 60 que para nada expresaron una actitud o experiencia vital posmoderna. Con ello también se plantea inadecuadamente el periodo anticolonialista o de liberación colonial moderno que comenzó propiamente después de la Segunda Guerra Mundial, pero sobre todo lo sucedido desde 1971-1973, que —según nosotros— es el verdadero punto de partida de la(s) posmodernidad(e)s. En donde se manifiesta la profunda crisis del “modelo” de acumulación capitalista habido hasta los años 60 y se echa a andar otro

“modelo” de acumulación “salvaje” y “flexible” (de producción y reproducción) con medidas contraofensivas neoliberales contra todas las mejoras adquiridas por las masas de trabajadores durante la época de oro del Estado keynesiano, lo que repercute en todas las dimensiones de la vida geopolítica, social, psicológica, ideológica, artística, moral y de vida cotidiana.

En mi libro *Crítica marxista a socioantropologías en la pos (sobre, trans e hiper) modernidad* [Adame 2013], explico cómo a partir de esa fecha comenzaron a expresarse los cambios promovidos desde la base económico-productiva hasta alcanzar todos los demás niveles y ya para los 80, su consolidación; se trató, en efecto, de un viraje multidimensional y global dentro del propio capitalismo, impulsando desgarradoramente la otra cara de la moneda capitalista y, por tanto, provocando transformaciones que repercutieron en todo el *corpus* de visiones, políticas, estructuraciones, comportamientos, actitudes, valores, experiencias y formas de ser y tener. En el capítulo 1 de dicho libro sintetizo en 25 atributos y artículos-apotegma la posmodernidad y la hipermodernidad como una extensión de ella [Adame 2013: 17-49]. Esto me interesa exponerlo aquí, porque noto esa seria carencia en la construcción de las reflexiones, críticas y explicaciones que aparecen en el arquitectónicamente bien estructurado texto de AM.

4. Así, la senda arquitectónica (más que fundamentacional) que AM decidió tratar de *conectar* con elementos heterogéneos (como antropólogos, conceptos, disciplinas, textos, etc.) para llegar a la “bitácora” de una investigación idiosincrática siguiendo la misma propuesta triádica que distingue a la antropología reflexiva posmoderna de la antropología positivista o modernista. A saber, considerar y vincular: 1. Las estrategias retóricas de su escritura etnográfica y antropológica. 2. Los supuestos filosóficos (epistemológicos-ontológicos) de los etnógrafos-antropólogos en sus investigaciones. 3. Las implicaciones éticas, políticas e institucionales de las mismas. Se trata, a mi parecer, de un triángulo donde sus caras funcionan a manera de espejos con reflejos retroalimentadores entre sí, pues no tiene verdadera base (lo político-ético-institucional es insuficiente como “base”), ni tampoco matriz o contexto; le falta tanto lo socioeconómico como lo histórico concreto, o como dice Lukács, lo históricamente necesario que propicia y condiciona dicha tríada.

6. Respecto del objetivo principal que se propone AM, de ofrecer un vistazo a la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea, considero que realmente se trata de un vistazo —aunque pormenorizado, en torno a la vertiente de la antropología posmoderna-reflexiva—, que no abarca la antropología contemporánea como tal. Si entendemos como antropología contemporánea todas las “nuevas” corrientes, modelos, subcorrientes y submodelos que se desplegaron o aparecieron con claridad desde aproximadamente 1975

a la fecha, hizo falta integrar y articular “arquitectónicamente” vertientes de la antropología o antrosociología que también participaron y participan de la antrosociología contemporánea dentro del mismo horizonte epocal. Me refiero, por ejemplo, a la sobremodernidad o antropologías de los mundos contemporáneos, a las teorías del caos y de la complejidad, a las ciberantropologías, a las neo-neoevolucionistas termodinámicas, a las sexo-genéricas, las neomarxistas, las anarquistas, etcétera; y otras subsidiarias y complementarias como los estudios subalternos, las inter-transdisciplinarias, las TAR, las del “sur”, las decoloniales, las perspectivistas, etc., etc. [véase Adame 2013: 183-214]. Claro se entiende que no se revisen, pues el eje del libro es la obra de Taussig, pero muchas de ellas ni siquiera se consideran ni se mencionan por su nombre. Aunque, cabe señalar, que sí se contemplan de manera muy general y de pasada en la Adenda del capítulo 6 que dice textualmente:

Como quiera que sea, en la actualidad la antropología reflexiva se encuentra muy lejos de la posición dominante que ocupó entre 1985 y 1995: y no es más que una corriente entre muchas que puebla el paisaje extremadamente fragmentado de la antropología contemporánea, el cual parece realmente posparadigmático y, en este sentido, mucho más posmoderna que la antropología reflexiva de la década de 1980 [224-225].

En efecto, el paisaje de la “antropología contemporánea” es extremadamente fragmentado y mucho más posmoderno, pero desde el 75 y sobre todo desde los 80, sigue hegemonizado/dominado por el conjunto de “familias” de antropologías pos, pos-pos e hipermodernas; aunque la antropo-etnografía reflexiva aparezca ahora como alicaída, otras retoman la batuta o se eclecticizan en extremo, porque precisamente esa es una de sus características acordes a la matriz y a la ecosistémica epocal que co-responde y se ancla en la base económica de la crisis-reestructuración-relanzamiento capitalista que se tecnoliquidiza. Por lo que el triángulo reflexivo propuesto para captar lo aportador y la articulación de la antropología-etnografía posmoderna-reflexiva, es insuficiente para entender el sentido de las “familias”; su fragmentación, pero también su semioculta “unidad”<sup>1</sup> como paradigma<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Para una propuesta de integración y clasificación de orden del “paisaje extremadamente fragmentado” de las socioantropologías posmos, véase Adame, 2013, capítulo 3: ¿falta registrar páginas aquí? (Checar con autor, por favor).

<sup>2</sup> Se trata de un “paradigma khuniano” ad hoc o si se quiere “a-khuniano”, pues son las “familias wittgensteinianas” en su conjunto las que dominan o hegemonizan. Por tanto, según mi argumento, no se trata de una situación posparadigmática, sino de una situación paradigmática pos(mo).

metateórico-teórico-metodológico-investigativo dominante, insuflado y alentado por la ecosistémica objetiva-subjetiva epocal neoliberal/pos-hiper moderna. De esta manera, considero que para comprender la dominancia múltiple (cual heroínas de las mil máscaras”) y “dúctil a toda la álgebra de sus combinatorias” (a modo de simulacro) de las antroposociologías y filosofías “contemporáneas” y en boga, hay que ir a esa matriz de la crisis epocal para armar un cuadrángulo, pero no cerrado, sino con ductos de entrada y salida.

7. Señalo que el paradigma incluye lo metateórico, porque este nivel no está exento de terrenalidad, al igual que lo teórico que no es un, ni será de suyo un mito (como dice AM que le señalan y él acepta, p. 21) cuando lo que hemos visto en toda la historia de las llamadas “ciencias del espíritu” y de las filosofías de las ciencias, ha sido una “guerra” de marcos teóricos y de marcos meta-teóricos. Asimismo, las magias, contramagias y contra-contramagias que menciona AM en el apartado 6.4 [véase específicamente Moszowski 2017: 223), donde se procede por niveles: de lo etnográfico a la filosofía de la ciencia, pasando por la antropología reflexiva; o si se quiere, la secuencia etnografía-metaetnografía-antropología-metantropología; todos esos aspectos o “acontecimientos arquitectónicos” participan de dicho cuadrángulo poroso y arterial. Si en el esforzado y bien documentado libro de nuestro autor, que aquí estamos comentando críticamente en relación con ciertas temáticas, éste se ubica principalmente en el nivel “superior”; dicha posición, considero, no lo exenta de la exigencia de “reflexionar” (dialécticamente y no sólo como “imágenes dialécticas”) los vasos comunicantes de dicho cuadrángulo y, por supuesto, sus raigambres e implicaciones socio-económicas-históricas. Esto, me invita a pensar, aunque AM se deslinde de hacer en su texto de filosofía de la ciencia (antropológica, en este caso) una sociología (p. 27) —o una economía histórica—, de la antropología contemporánea.

8. Esta problemática la volvemos a ver, por mencionar otro tema muy importante tratado en *El diablo y Michael Taussig*, en la “cuestión del otro”. El tratamiento etnográfico-metaetnográfico-antropológico-metantropológico que recibe en algunos de los capítulos y apartados del libro, especialmente en el 4.3 “El otro como un concepto filosófico” (pp. 148-157), es sintomático y testimonial de la importancia, pero al mismo tiempo, de la insuficiencia “filosófica”.

Desde un principio AM postula que uno de los problemas más apremiantes de la antropología contemporánea es “dar la voz al otro”, pero se dio cuenta —dice— que “la antropología realmente contemporánea no trata de resolver el problema”, sino de abrazar al “monstruo” (p. 21). Es decir, de “apapachar” el problema de la representación del otro y de la “voz del otro” (no de

resolverlo o colaborar al resolverlo). Pero hagamos la pregunta crucial: ¿realmente se puede resolver, o coadyuvar a resolverlo desde la etnografía, la antropología reflexiva o no reflexiva o desde la filosofía de la antropología reflexiva o no reflexiva? ¿Se puede, o no? ¿Por qué, de qué manera?

Los conceptos cuando cumplen su función ontológica-epistemológica o si se quiere metateórica-teórica, o incluso metodológica, sin duda, resultan fundamentales para esclarecer la realidad<sup>3</sup> y de esta manera contribuir a transformarla. El problema del otro (lo otro, con el otro, mi otro, en el otro, nuestro otro, etc.), o, mejor, el otro-mismidad u otros-nosotros, ha sido toral en la filosofía, las ciencias del “espíritu”, y particularmente en la antropología sociocultural. Así, AM hace una muy sucinta exposición conceptual en el apartado referido, siguiendo el planteo de W. Jacorzynski y específicamente el de L. Wittgenstein tardío y el de E. Lévinas, del otro cultural (con forma de vida distinta), el otro formal (con conducta sin regularidad) y el otro prójimo (actitud “hacia una alma”); así como el otro de Descartes (mi *cogito* reconoce a otro *cogito*), el otro de Hegel (hace posible mi propia conciencia para sí), el otro radical tanto de Husserl (algo que no puedo ser, en principio), Heidegger (coexistencia que sale de sí hacia lo otro) y Sartre (alguien cuyo juicio no puedo rehuir); igualmente el “absolutamente otro” de Lévinas (escapa a toda determinación), el otro histórico de R. Bartra (sufre mutaciones en cada época) y el otro plural oprimido de E. Dussel. En dicha breve revisión encontramos imperativos, condicionantes, limitaciones, reconocimientos, éticas, coexistencias, imposibilidades, malas fes, ininteligibilidades y hasta culpas; todas ellas en las interrelaciones-interacciones-convivencias entre humanos (o hasta con no humanos, como diría Latour). Se entiende la problemática, pues la historia de la especie humana hasta hoy día, ha sido una “prehistoria” contradictoria, llena de alianzas, reconocimientos, empatías, amistades, pacificidades, etcétera; pero colmada de desconocimientos, desconfianzas, competiciones, desgarramientos, confrontaciones, violencias, y demás oposiciones, entre individuos, comunidades y sociedades. Las definiciones de lo otro, principalmente desde el polo del “amo” (dominante), aunque también desde el “esclavo” (dominado) o del “tercero” (mediador), expresan de una u otra manera dichas contradictoriedades, inequidades y asimetrías entre personas y grupos humanos. Así que para la antropología “dar la voz al otro”, “montar la narratividad del otro”, “escuchar la voz del

<sup>3</sup> Encontrar y producir la “verdad por correspondencia”, pero no una correspondencia mecánica y reductiva, sino una crítico-dialéctica que conecta apariencia y esencia y que va de lo concreto simple a lo abstracto para retornar a lo abstracto-concreto determinado, así como sus mediaciones y rectificaciones.

otro”, “dialogar para comprender al otro”, “ponerse en el lugar del otro”, “ser el otro”, etc., etc.; o de plano —como pretende en algún momento el “vértigo mimético” de M. Taussig— diluir la polaridad “nosotros-ellos”; ha sido una empresa no sólo históricamente controversial sino en la era de la “antropología contemporánea” hegemónica por *lo posmo*, ha sido el incómodo y al mismo tiempo cómodo<sup>4</sup> problema central, pues al pretender combatir la esencialización (razón, occidental-colonialista) de dicha polaridad se le convierte en *fuzzy* y se pasa a la declaración de su desmantelamiento, recurriendo al arsenal de técnicas literarias, retóricas, dialógicas, heteroglósicas, hermenéuticas, miméticas, bricolageanas, mágicas, semiológicas, polifónicas, etcétera.

De esta manera tenemos que, aunque son necesarios e imprescindibles, no basta explorar los elementos y efectos filosóficos, epistemológicos, metantropológicos, etnográficos, culturales, entre muchos más; ni siquiera los políticos o ético-axiológicos, que participan de la polaridad “nosotros-los otros”. Mi perspectiva es que se tiene que indagar de manera vinculante, y desde allí dar respuestas dialéctico superadoras; por un lado, desde lo ontológico y transhistórico, y, por otro, lo socioeconómico e histórico, anudadas ambas dimensiones por lo prático. Respecto de lo primero, el carácter genérico-universal del ser humano (K. Marx) y la consustancialidad de la humanidad (H.G. Gadamer) que diría que “los otros somos nosotros y nosotros somos los otros”. Respecto de lo segundo, las condiciones histórico-concretas<sup>5</sup> en que se desarrollan y realizan las interacciones y convivencias entre personas y grupos humanos según sus diferentes condiciones socioeconómicas y geo-políticas: de recursos, clase, poder y dominio, nación, etnia, raza, orientación sexo-genérica, edad, etcétera. En el caso de Latinoamérica, por ejemplo, y desde la antropología actual estudiar con compromiso social las realidades concretas en que se encuentran las “otredades” explotadas y oprimidas y contribuir con ello a co-construir (junto a ellas) alternativas para fortalecer sus resistencias, sus autonomías, sus derechos, sus opciones de lucha, de vida y de liberación.

9. Para concluir, diremos que desde nuestra opinión, el libro (tesis de doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM) ganador de la mención honorífica

<sup>4</sup> Problema “incómodo y cómodo” porque se trata de una verdadera y literal *contradictio in subject*; incómodo particularmente para la antropología posmo porque tiene que enfrentar la identidad y lo común humano y reconocer sus semejanzas (esencia o sustancia), e incómodo porque para los posmos, la *diferentia*, lo diferente, la diferenciación, etcétera, es la llave clave del horizonte epocal actual.

<sup>5</sup> Digamos que, de los mencionados arriba por AM, R. Bartra y E. Dussel se acercarán más a tocar dichas condiciones.

en Etnología y Antropología Social, INAH 2016, *El diablo y Michael Taussig. La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*, tiene el mérito y la utilidad filosófico-antropológica de compendiar y reactualizar la arquitectura e incluso ciertas premisas de la antropología posmoderna en su vertiente “reflexiva”, siguiendo puntualmente la obra (y sus repercusiones) de este protagonista, un tanto cuanto “excéntrico” de la misma.

El antropólogo australiano M. Taussig quiso camuflajearse como el diablo “visceral” de la metaetnografía y la metantropología “reflexiva” (y de alguna manera, AM lo acompañó, aunque a cierta distancia, en esa aventura), empero, al traspasar el dintel del infierno de la “era posmo”, abandonó toda esperanza e hizo genuflexión ante este “nuevo” dios.