

Elkarrizketa

Entrevista

Entretien



ankulegi



Michael Taussig (Sidney, Australia, 1940).

Michael Taussig: el arte de narrar y el poder transformador de la escritura¹

Lidia Montesinos Llinares

Fundación Cristina Enea

lidiamontesinos@gmail.com

Olatz González Abrisketa

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

olatz.gonzalez@ehu.eus

Michael Taussig (Sidney, Australia, 1940) es antropólogo y profesor de la Universidad de Columbia, Nueva York. Su producción es ingente y relevante, además de por su eclecticismo, por su pulsión creativa y su investigación en torno a la escritura antropológica. Ha desarrollado trabajo de campo principalmente en las áreas rurales de Colombia, Bolivia y México, zonas que afrontan situaciones de extrema violencia derivadas del colonialismo, el capitalismo y el narcotráfico. Con un planteamiento reflexivo y en búsqueda de perspectivas críticas, Taussig presenta los sistemas de explotación a los que están sometidas estas poblaciones defendiendo que las motivaciones económicas no son siempre suficientes para comprenderlos. Un ejemplo destacable es el libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, en el que Taussig muestra cómo la tortura ejercida contra los putumayos por parte de los europeos no era un medio para conseguir una extracción más eficiente de caucho, sino que respondía a la lógica recurrente del terror, que se alimenta de su propio ejercicio.

Además de esta etnografía, están traducidas al castellano *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* y *Mi museo de la cocaína*. Contamos también con obras en las que hace dialogar al pensamiento indígena con la obra de filósofos como Walter Benjamin o George Bataille. Son destacables *Mímesis y alteridad* o *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. La

¹ Queremos agradecer a Enara Eizagirre su buen hacer e implicación en la transcripción de la entrevista, a Oier Etxeberria todas las facilidades para su realización y al propio Michael Taussig su disposición y cercanía.

importancia del relato corporal y la presencia del investigador en sus primeras descripciones, así como sus reivindicaciones más recientes en torno al poder del dibujo y de las notas de campo para la investigación antropológica, lo han situado siempre a la vanguardia de la disciplina.

Realizamos esta entrevista con Michael Taussig a raíz del atraque en el puerto de San Sebastián del velero *Christiana*, procedente de Oslo (Noruega), el 9 de mayo de 2017. En este barco llegó la tripulación del *Seed Journey*, un “viaje de semillas” marítimo conectado con un proyecto artístico. La tripulación y su carga de semillas fueron agentes de un programa público organizado por la Fundación Cristina Enea —desde su proyecto *Haziera*, archivo de semillas— y por *Tabakalera* —en el marco del programa *Estimulantes, Circulación y Euforia*—. Entre el equipo rotatorio de artistas, antropólogos, biólogos, activistas, marineros y agricultores, tanto hombres como mujeres, que se van uniendo al viaje, se encuentra Michael Taussig, enamorado confeso de la filosofía que pone en práctica la tripulación del *Seed Journey*, y colaborador en el proyecto².

A lo largo de cuatro días, en los que hubo presentaciones, encuentros, comidas y excursiones³ pudimos intercambiar con Taussig y con toda la tripulación conocimientos, materiales e impresiones sobre las problemáticas agroecológicas contemporáneas, sobre las prácticas y formas de vida que operan contra las (bio)políticas de industrialización y mercantilización de nuestras vidas e infinidad de otros temas. El cierre de su estancia, el 11 de mayo, fue una conferencia magistral de Taussig en *Tabakalera*, titulada “La magia de la venganza del cadáver y su curiosa desaparición”⁴. En ella, Taussig respondía a una urgencia narrativa, la que le provocan las estadísticas de asesinatos de afroamericanos en Estados Unidos, un promedio de tres al día, así como las cifras de encarcelamiento de afroamericanos, latinos e indígenas. Daba continuidad de este modo a la conferencia que impartió en Santiago de Chile en 2014, en el coloquio internacional *Narco-Mundo*, en la que abordó las implicaciones y consecuencias de la llamada “guerra contra las drogas”. Estas aportaciones actualizan el compromiso ético y político de su trayectoria de investigación en torno a la ayahuasca o la cocaína, pero también su mirada anticolonial, muy crítica con la sociedad occidental, norteamericana en este caso.

Acordamos con Michael que esa misma mañana, antes de ir a comer, conversaríamos con él para registrar su visita en formato entrevista. Así lo hicimos, e iniciamos un diálogo distendido en *Tabakalera* que continuó posteriormente en la librería *Kaxilda*. Seguramente se echen de menos algunos temas y otros no aparezcan más desarrollados, pero nos dio la impresión de que había algo de deliberado en esto. Para comprender el sentido del humor de Taussig podemos decir que, tras hablar con nosotras, canceló una segunda entrevista, alegando que no era bueno para el karma hablar tanto de uno mismo.

² Más información sobre el proyecto *Seed Journey*, desarrollado por el colectivo de artistas *Future Farmers* de San Francisco, en el siguiente enlace: <http://futurefarmers.com/seedjourney/>.

³ El programa completo puede consultarse en la web de la Fundación Cristina Enea: www.cristinaenea.eus.

⁴ Resumen de la conferencia: “La renovada ‘guerra contra las drogas’ que se está llevando a cabo en los Estados Unidos funciona como la excusa perfecta para encarcelar a la población negra, sin olvidar que la policía mata un promedio de tres negros por día. En las sociedades llamadas ‘primitivas’ el asesinato de una persona o un animal conlleva la formación de una ligadura entre la víctima y el asesino. Me gustaría hablar sobre esta unión y preguntarme sobre su presencia, o ausencia, en el asesinato de afroamericanos por la policía en los Estados Unidos de la actualidad”.

Michael, si te parece, empecemos recordando tu infancia, tu adolescencia..., a ver si es posible identificar algo en ellas que te llevara a la antropología. Primero te decantas por la medicina... ¿Qué te impulsó a acercarte a la antropología?

Bueno, yo nací en Sídney, aunque mis padres eran de Austria y Checoslovaquia. A la familia por parte de mi padre los nazis la significaron como judía, aunque no eran practicantes, y tuvieron que emigrar. Yo nací allá. Me gustaba mucho Australia para vivir en esa época de mi vida. De joven tuve fiebre reumática como cinco veces y pasé mucho tiempo en la cama, en el hospital. Por eso leí mucho en aquella época. También me interesaba la medicina, la profesión, y no tenía deseo de hacer otra cosa. Tampoco es que estuviera seguro, pero tenía curiosidad, así que me puse a ello.

Y cuando estaba terminando mis estudios, la guerra en Vietnam estaba en pleno apogeo. Los años sesenta fueron clave para los cambios culturales, los desafíos al racismo, empezando en los Estados Unidos, con Martin Luther King y todo eso... Entonces, todo el mundo estaba en eso... Para una persona medio sensible como yo fue muy electrificante, estimulante, porque había una pasión muy grande por cambiar la política general. Por ejemplo, el maoísmo, el campesinado contra la ciudad, que me interesó bastante... A nivel mundial, la Revolución Cubana y todo eso. Yo pertenecía a un grupo de anarquistas, filósofos más que todo, en Sídney⁵. Este medio era opuesto al de los mé-

⁵ Se refiere al grupo Sydney Push, formado por anarquistas y filósofos, mayormente de la Universidad de Sídney, y que marcó mucho su forma de pensar. *Push* es un término en argot australiano que significa pandilla o banda, tal y como explica el propio Taussig en

dicos, que eran muy burgueses y apolíticos. Entonces, yo sentía una tensión muy grande por vivir entre estos dos mundos. Me gradué en el 64 o 65 y trabajé en un hospital en Sídney.

Con aquel historial de enfermedades me puse a pensar: "Tengo que tomar una decisión y hacer alguna cosa interesante, importante, profunda. Que tenga sentido, que signifique algo más que esta vida de médicos aburridos, con sus corbatas de rayas y su fútbol, su rugby y muchas cervezas". Gente sin cerebro, por decirlo así. Buena gente, pero sin mayores inquietudes. Entonces, los anarquistas filósofos tenían mucho interés en la antropología y había varios profesores de antropología en este grupo. Y, poco a poco, me acerqué a esto. Tenía una amiga que se marchó a Londres para estudiar, como muchos australianos hacían en esa época. Después se fue a París. Y entonces yo fui a Inglaterra a estudiar sociología, en la London School of Economics. La sociología estaba más de moda en esa época, en los años sesenta: Marx, Weber, etcétera. Hicimos un grupo que se reunía para hablar de la revolución en Cuba, de Vietnam y de los acontecimientos del 68. Me impliqué en la política estudiantil... Y al tiempo se me prohibió regresar a la London School of Economics. Hasta hoy, por unas pendejadas con la policía, la Administración y todo eso.

Entonces yo quería ir a Colombia, porque parecía que allí había una revolución social, sin ser del todo cierto, pero parecía; con aquella violencia entre el Partido Conservador y el Partido Liberal, disturbios generales... Tenían una connotación de clase, pero aquello no era revolucionario. Más bien

la entrevista que le hizo John Cline en 2013: "I Swear I Read This: John Cline interviews Michael Taussig" [en línea].

se puede calificar como de falsas ideologías, ¿no? Los azules y los rojos. Conservadores contra liberales. Aquello tenía sentido únicamente en las particularidades de la Colombia del siglo XIX en adelante, pero bueno, era un gran choque político. Y por eso me fui a Colombia: a entender mejor aquel conflicto. Pero también fui con la idea de que, tal vez, como médico, podía ayudar a los grupos con los que simpatizaba.

De tus primeros trabajos e investigaciones lo que más se ha destacado son tus reflexiones en torno al concepto de fetichismo de la mercancía. ¿Cuál crees que fue tu aportación en este sentido? ¿Qué destacarías del concepto y del debate marxista en aquellos años, tú que estabas más vinculado a grupos anarquistas?

Los anarquistas simpatizaban con algunos textos de Marx. Estaban en contra de los partidos comunistas por su jerarquía, por su autoritarismo, por su dogma, pero leían a Marx. Cuando llegué a Inglaterra fue un *shock* para mí, porque había muchos partidos de izquierda con muchos simpatizantes, y tenían otro modo de pensar, de hablar... Con la guerra en Vietnam aumentó el interés por los estudios y los discursos marxistas anticolonialistas. Y entonces yo profundicé más en el marxismo.

Después, en Colombia, empecé a escuchar esas historias sobre el dinero y sobre contratos con el diablo para conseguirlo. Y, claro, eran puros cuentos, chismes, creencias, pero muy interesantes, ¡eso sí! Y de golpe me vino la idea de unir, de acoplar las dos cosas, el dinero y el diablo con la idea del fetichismo de la mercancía. La idea se me ocurrió de pronto, después de unos años en Colombia. Y es que en el marxismo que yo estudié, en inglés, no se había elaborado mucho discurso en torno

al fetichismo de la mercancía. No se había reflexionado sobre eso. Marx era sobre todo economista, no ortodoxo, pero economista, y ese capítulo pequeño sobre el fetichismo era poco conocido. Y yo creo que abrió muchos campos interesantes, extraños también. En alemán fue distinto, porque estaban los trabajos de Lukács, en 1924, de Karl Korsh, después la Escuela de Frankfurt... El pobre Benjamin trató de integrar algunas ideas sobre el fetichismo, pero creo que no entendía del todo a Marx, que no lo había leído mucho, sino que tomaba sus ideas de segunda mano, de otros. Pero, bueno, ese es otro punto. El caso es que en inglés era un campo nuevo y fascinante. Y la mayoría de los marxistas eran muy ortodoxos, y les gustaba reducir, simplificar, siguiendo el esquema de la superestructura, la infraestructura... Era horrible tratar con esa gente. El único, en mi época, que estaba fuera de eso fue E. P. Thompson, que siempre trataba cuestiones religiosas, la cultura, el sentimiento, dándoles su propia autonomía. La realidad no se puede reducir a un formulario matemático-económico. Entonces, la lectura que hice del fetichismo de la mercancía fue una brecha bastante interesante, importante.

Mi entusiasmo con la idea que tuve sobre el fetichismo de la mercancía era porque [aun dentro de los debates marxistas] me permitía pensar en cosas extrañas, en atmósferas, cuentos, magia... Y cuando empecé a hacer trabajo de campo con los chamanes en el Putumayo (en la frontera con Ecuador, en la Tierra Baja), con Santiago Mutumabjoy especialmente, traté de crear un esquema conceptual del fetichismo⁶. Pensaba que

⁶ Aquí Taussig se refiere a su siguiente trabajo, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (1987); en español, *Chamanismo, colo-*



los de abajo eran los maestros del ayahuasca —que allá dicen *yagé*—, y que los indígenas en la Tierra Alta conseguían a través del *yagé* una protección mágica para poder meterse en asuntos de brujería, para conseguir dinero en toda Colombia, en Panamá, Ecuador, Venezuela... La clave para conseguir dinero y adaptarse a los nuevos sistemas de producción y al trabajo asalariado era su conexión con los de abajo. Entonces, yo tenía todo un esquema: que los de abajo eran explotados por los de arriba, y que los de arriba convertían ese poder mágico en dinero y en mercancías. Pero después de un tiempo, dos años, tres años, no sé, me di cuenta de que eso era muy simplista, si no erróneo.

nialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación (2002). A partir de aquí empezará a ampliar y cuestionar más claramente la dogmática marxista.

Y recuerdo muchos relatos que ilustran esto. Por ejemplo, cuando pregunté a don Santiago “¿Cómo aprendiste este *yagé*?”, me dijo que cuando tenía catorce o quince años se había metido con un grupo del chamán Patricio, en Umbría yo creo, o en Caquetá. Y me contó que en una ocasión había varias personas tomando *yagé* y Patricio preguntó al primero: “¿Y qué quiere usted?” —entregando *yagé* en el mate—. Y este decía: “Yo quiero suerte, suerte para la lotería, para la plata [el dinero]”. Y le entregó *yagé* a otro y le preguntó: “¿Y usted? ¿Qué quiere usted?”. Y este le dijo: “Yo quiero suerte para las cacerías”. Y Patricio le contestó: “¡Ah! ¡Qué bien! Eso es muy bueno. Porque con eso viene la plata”⁷.

⁷ Al escuchar a ambos indígenas, Taussig pensaba, dentro de su esquema simplificado, que el primero iba a ser reprendido por su ambición de dinero, mien-

Entonces, yo creo que el mundo, este mundo es mucho más complicado que el mundo de Marx, de las mercancías. Y entonces tuve que abandonar un poco esta idea del fetichismo. Pero siempre me ha gustado, por eso de que los objetos tienen un valor animístico o espiritual. Y esto tiene mucha historia en la filosofía occidental, miles de años. Entonces, cuando digo que lo abandoné, en realidad no lo abandoné, pero cambié la fuerza y la dirección. Y lo importante es que abre la imaginación, es una idea que da para pensar de forma amplia.

Actualmente, ciertos autores marxistas —como Comaroff y Comaroff, por ejemplo— cifran la cuestión del fetichismo en la relación social entre sujetos y mercancías, pero tal como tú pensaste el fetichismo es el propio objeto el que está poseído de una magia, de un poder oculto (en el caso de las sociedades capitalistas).

Sí, porque en Marx esa fuerza animística viene del mercado y es el mercado el que desplaza las relaciones, en beneficio de las mercancías, las cosas. Entonces el entendimiento agudo de las relaciones sociales lo desplaza al mercado y son las cosas las que tienen re-

tras que el segundo, que se mantenía fiel a la magia vinculada a la caza, podía ser recompensado. Sin embargo, el chamán Patricio igualaba ambas peticiones, porque ambas traían dinero. De esta forma, con este tipo de relatos, se dio cuenta de las interpretaciones tan simples que hacía, dividiendo el mundo en dos categorías, el mundo de la ciudad y el de la jungla, cuando en realidad, parecía que aquellos indios eran más bien nietzscheanos, dionisiacos. ¡Podían tenerlo todo! Por eso, Taussig insiste en recordar estas historias, porque muestran una forma dionisiaca de tomar drogas, muy imbricada de humor y que trascendía cualquier intento clasificatorio. (Véase *Ayahuasca and Shamanism: Michael Taussig interviewed by Peter Lamborn Wilson*, 2002 [en línea]).

lación entre ellas, como seres sociales. No sé concretamente el papel de los Comaroff, pero en general el concepto nunca salió del estructural-funcionalismo, de una antropología más o menos estancada. Trataban de entrar, pero era siempre lo mismo. Los eventos, los comportamientos, todas las cosas se explicaban en relación con la función que desempeñaban para mantener la totalidad, aunque la totalidad pudiera ser dinámica o cambiante. En mi caso, la magia se encuentra en el análisis concreto. Se puede hablar en un nivel abstracto, teórico, por un rato, pero después es un suicidio intelectual. Si no tenemos personas, eventos, cosas; aquello que llama la atención al narrador, no tenemos nada. Y el arte de narrar, para mí, es el arte de la antropología. Lo más importante.

En ese sentido, a ti se te reconoce como antropólogo y te reconoces como antropólogo, pero tu genealogía teórica es más bien filosófica: Benjamin, Bataille, Marcuse, incluso Freud. Aunque también utilizas datos de la antropología "clásica", Malinowski o Evans Pritchard, parece que no tienes una genealogía dentro de la antropología. ¿Qué genealogía sientes como antropólogo?

No, bueno, es porque tuvimos que escapar. Primero, del marxismo. El marxismo antropológico a mí me parece bastante débil; Terence Turner y Maurice Godelier... A mí me parecen muy superficiales y dogmáticos. Estaba asustado con ese marxismo antropológico de los años ochenta. Pero, aparte de eso, hablando de genealogías en antropología, me interesaba mucho la cuestión del colonialismo. En los años ochenta yo sentía —como otros—, que tenía que haber otra antropología, que casi toda la antropología estaba escrita desde un territorio —inconsciente, tal

vez— colonialista, y que no había un interés por la antropología de la colonia. No había un interés por las relaciones entre Europa y lo que llamábamos el tercer mundo, entre la gente de Europa y la gente del tercer mundo. Entonces, a mí me interesaba deconstruir los textos antropológicos, utilizar sus datos, a veces riquísimos, para mostrar e intentar ayudar a entender aquella relación. Una antropología de la colonia, pero sin ser moralista ni nada de eso.

Entonces, al utilizar la palabra “colonialista”, entre comillas, tenía que pensar en la presencia del antropólogo/antropóloga en el campo. Pero, muchas veces, la mayoría de las veces, esto estaba oculto. No existían las reflexiones sobre el papel del investigador. Hablaban del otro, pero nunca hablaban de sí mismos. Y, si uno trataba de hablar de sí mismo, se burlaban: “¡Ah! ¡Eso es antropología reflexiva! ¡Eso es mirarse el ombligo! ¡Narcisismo!”. Todas esas cosas. Yo sufrí mucho eso: aquellas burlas, de machos, se puede decir, que no podían hablar de sí mismos. Y a mí me parecía mucho más científico incluir al observador en lo observado, al que mira con los mirados.

Sí, claro, quizás en tu caso tu relación con Austria, el haber migrado, te ha hecho ser más consciente de tu propia relación de raza, del poder colonial, de la relación entre investigador y “objeto de estudio”.

Claro, esas son fuerzas críticas, fuerzas contra la genealogía, acercándome a vuestra pregunta. Pero, además, el tercer punto era un interés, una fascinación, por la vieja antropología —pongamos de finales del siglo XIX hasta 1930, o algo así—, la antropología de sociedades primitivas, o sociedades muy distintas, sociedades exóticas. Este era otro problema que había, con la corrección política,

de antisistemas, anticolonialismo, etcétera; había un moralismo puritano, un puritanismo muy fuerte, yo creo, contra el llamado exoticismo. Y yo le decía a la gente: pero ¿por qué eres antropólogo si no te interesa lo exótico? ¡Lo exótico es fantástico! Va a cambiar tu modo de pensar, de comer, de vestir, etcétera. Para mí esto era muy hipócrita. A mí me encantaba leer sobre aborígenes en Australia, por ejemplo. Malinowski, obviamente, fue una fuente muy importante y los grandes libros que utilizaba Lévi-Strauss sobre los indígenas de los Estados Unidos. Son inmensas estas etnografías de finales del siglo XIX y principios del XX y son un tesoro para criticar la cultura occidental y meterse con las obras filosóficas y lo social de Occidente. Y no es contra Occidente, es para integrar, para cambiar...

Y esto sería, más o menos, mi genealogía... Aunque no es genealogía, pero es otro modo de hablar de genealogía. Y por eso me fascinó tanto, al principio, cuando encontré en inglés el libro de *Le Collège de Sociologie*, de Denis Hollier⁸. Aquel grupo: Leiris, Bataille, Caillois, más otros antropólogos... Les debo mucho a ellos, sí. Y al ensayo de James Clifford sobre surrealismo etnográfico, ese también lo incluyo fuertemente en mi genealogía. Aquel ensayo fue para mí una sacudida⁹.

⁸ Se refiere al libro de Denis Hollier (ed.) *Le Collège de Sociologie*, 1937-1939 (París, Gallimard, 1979), traducido al inglés en 1987 como *The College of Sociology*, 1937-39 (Minneapolis, University of Minnesota Press).

⁹ “Sobre el surrealismo etnográfico” está recogido en el libro de James Clifford *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (Barcelona, Gedisa Editorial, 1995, 149-188). El original en inglés es *The Predicament of Culture* (Harvard University Press, 1998).

Y, en ese sentido, respecto a las relaciones entre personas y cosas, sujeto y objeto de investigación... ¿Cómo ves los debates en relación con lo que en antropología se suele llamar el "giro ontológico"? ¿Qué te parece Viveiros de Castro, la escuela brasileña...? ¿Cómo te sientes ahí?

Viveiros de Castro, sí. Yo creo que él está en este camino. Yo aprendo mucho de los escritos que he leído, mucho. Utiliza las filosofías del nativo, en este caso del indígena, para reescribir la filosofía occidental. Pero me parece muy exagerado. No creo que haya únicamente una filosofía indígena. Esto es absurdo. Él habla ciertas cosas desde Canadá hasta Tierra del Fuego. Bueno, vale, puede haber cosas comunes, pero también muchas diferencias. Pero, bueno, es muy inteligente y piensa bien. Me gusta mucho su etnografía sobre los araweté¹⁰. Es muy fino.

Siempre te han interesado los espacios de excepción, e incluso la cuestión del terror, de lo oculto... De hecho, hoy hablarás de la muerte, del asesinato de afroamericanos en Estados Unidos. ¿Hay una continuidad entre la idea del fetichismo de la mercancía, la magia, el ritual y cómo has empezado a pensar las muertes sacrificiales, el terror, la cuestión del narcotráfico? Porque en el capitalismo contemporáneo son los cuerpos, las vidas las que se han convertido en mercancías, por ejemplo, en el caso de los asesinatos vinculados al narcotráfico y el poder que ejercen esos sacrificios. De hecho, ya lo han apuntado algunas pensadoras feministas, como la antropóloga Rita Laura Segato, respecto

¹⁰ Eduardo Viveiros de Castro (1992) *From the enemy's point of view*, Chicago, The University of Chicago Press.

a los feminicidios y el cuerpo de las mujeres. Son las propias vidas, los cuerpos, que se convierten en mercancías y son sacrificables.

Ese es otro asunto, yo creo que es otro. Marx cuando hablaba de la violencia, él hablaba de la dureza de la fábrica, de que el famoso liberalismo termina en la puerta de la fábrica, de los *enclosures*, de los cercamientos que quitaban la tierra a los campesinos, y todo eso. Pero creo que nuestro enfoque sobre la violencia, desde Auschwitz, pongamos, es muy distinto. Y parece que hay fundamentos de la violencia en los últimos cien años que no se pueden simplificar. Existe esa idea de que hay una cierta autonomía entre víctima y victimario, entre el que tortura y su víctima. Los marxistas querían integrarlos, pero a mí eso también me parece violento.

Yo empiezo a pensar la violencia en mi libro sobre chamanismo: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. En este libro traté el tema de la violencia en la zona cauchera, en el Putumayo. Era la primera vez que me ponía a pensar en la violencia y fue muy surreal. En las cartas del cónsul británico, Roger Casement¹¹, el sadismo era muy explícito, por ejemplo. Y a mí me parecía que el motivo de las atrocidades era más el placer de cometer crueldades que obtener el mismo caucho. Y cuando se lee la literatura que hay en torno al famoso "peonaje por deudas", que yo utilizo mucho para hablar de América Latina, es todo confuso y difícil de entender, especial-

¹¹ El cónsul anglo-irlandés fue enviado al Putumayo para reunir evidencias sobre las atrocidades que allí se cometían porque había capital británico involucrado en la empresa peruano-amazónica. Taussig habla de las cartas que escribía a sir Edward Grey, el ministro de Relaciones Exteriores británico y que recoge en su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*.

mente desde una perspectiva exclusivamente económica.

En ese sentido, saliendo de un análisis puramente económico, en ese mismo libro hiciste un estudio sobre “las limpiezas espirituales” en Colombia, y la relación entre la curación y el terror, entre matar a la población y las limpiezas del cuerpo.

Sí, sí. La salud se consigue tras acoplar las dos vertientes, sí. Empecé a pensar la violencia a partir de eso y también a partir de Foucault y la cuestión de la disciplina. Me da tristeza que Foucault nunca pensara en una forma creativa de hacer un contradiscurso. Es típicamente, científicamente, un análisis sobre la cosa; pero nunca ofrece imágenes, textos, películas, para poder salir, escapar de la violencia. Es siempre *gung, gung, gung* [emite un sonido seco, repetitivo], es todo puro machaque. Sus textos son muy pesimistas, para mí no ofrecen escape. Un punto fundamental para mí sobre la cuestión de la violencia es que es como una trampa. Yo pienso que la gran mayoría de escritos sobre la violencia, sus representaciones, no tienen ningún efecto y que incluso corren el riesgo de ponerlo peor. Entonces yo creo que es mejor frenar, o no hablar, o no representar, o, si se hace, si se tiene la posibilidad de hacerlo, no entrar más en ello. Soy muy crítico con esto, con la gente que se mete más y más, y más, en las violencias. Pienso que es una trampa psicológica y cultural.

De hecho, en tu forma de escribir, el cuerpo aparece de una manera catártica. El relato corporal de lo que se siente en los espacios de violencia, de lo que sucede cuando se hacen estas limpiezas, etcétera, aparece de manera muy encarnada. ¿Hay una reflexividad o una intención en eso?

Sí, yo quiero enfatizar eso. Para mí, la finalidad del trabajo de campo es hacer textos que, en sí mismos, como formas de escritura, combatan. No son únicamente información o datos, el mismo texto tiene que contener en sí otra visión. Otra, pongamos, cosmovisión. Y, si no tiene eso, es un fallo. Y, para mí, la antropología como sensibilidad, pongamos, cultural —por falta de otra manera de expresarme— debe acoplarse con la retórica, con la poesía y la escritura. Es otro artefacto, en el sentido antropológico. Producimos artefactos que son, en sí, líricos, o que cambian la ruta de los ojos, del escritor tanto como del lector. Yo creo que esto es lo más importante; para mí lo es desde los últimos diez-veinte años. Es mi contribución más significativa, o que más me interesa y me llama la atención. La manera de inscribirnos en un campo de poder, así, el poder de contener esas imágenes.

Aparte, apelas al sentido dionisiaco y, a veces, parece que quieres hacer una transformación mágica, no solo del lector, sino del mundo. Con tu escritura intentas provocar un hechizo, un hechizo que transforme la realidad.

Oh, sí, sí, sí. Perfecto.

Porque ¿tienes tu lado chamán? ¿Intenta tu escritura hacer un procedimiento chamánico de transformación?

Claro, pero no podemos imitar. Porque eso es un estimulante, pero yo, como persona de la ciudad, persona con tal historia, tengo mi propia responsabilidad. No puedo imitar.

Sí, pero en cierto modo ejerces un rol de mediador, ¿no?

Sí. Sí, eso estimula mucho. Y sin eso yo no podría ser como soy, o escribir como escribo.

En ese sentido, reclamas el dibujo como una forma de mirar diferente, como una herramienta importante para pensar la antropología.

¡Me gusta! Sí, me gustó mucho en una época. Sí, sí. Pero bueno, es un poco más amplio, porque es un énfasis sobre la libreta, sobre el cuaderno etnográfico. Pienso que es un texto en sí mismo, con los dibujos, con los recorres. Y en lugar de ser secundario, un instrumento, un libro publicado por una editorial, ¿por qué no consideramos el cuaderno etnográfico como un fin en sí mismo?

Después de San Sebastián vas a Venecia a hablar sobre Jean Rouch. En cambio, en tu libro sobre los dibujos dices que la fotografía y el vídeo no tienen el estatuto que tiene el dibujo, es decir que "toman", captan la imagen, mientras que el dibujo o la pintura "hacen", crean imágenes.

Sí, sí, es menos romántico. El dibujo es más orgánico.

¿Y cómo entiendes el cine, entonces, o los materiales audiovisuales como los de Jean Rouch?

No estoy tan entusiasmado como muchos jóvenes. ¡Hay tantos vídeos aburridísimos! Y el problema con el vídeo es que tienes que mirarlo de principio a fin, mientras que con un libro el lector tiene su autonomía, empieza donde quiere. Muy pocas películas o vídeos valen la pena, creo. Pero eso es obvio. Segundo punto; esas imágenes con el teléfono, algo que es más o menos nuevo, inclusive los vídeos del teléfono, en los últimos diez años, ¡son algo muy potente! Hay mucho poder en eso, yo creo. Y ahora la gente se está acostumbrando a vivir en ese mundo de imágenes del teléfono celular. Y esos escritos que hice yo

sobre dibujos y cuadernos¹², creo que están un poco anticuados, quedaron obsoletos, porque no contienen nada sobre el uso de esos teléfonos que capturan imágenes. Muy importante. Parece que no tenemos una manera de hablar bien del impacto de las imágenes. Pero estoy pensando más en eso, en qué fuerza tienen sobre el cuerpo. Tal vez Benjamin, con toda su locura, en su famoso ensayo sobre el surrealismo, hablando del *image space* y *body space*, espacio de la imagen y espacio del cuerpo, que se integran... Y para él, en su época, ese cuerpo era un cuerpo colectivo. Obviamente, es una frase un poco alarmante, ¿no? Casi fascista. Pero esta vinculación del cuerpo con la imagen tal vez es lo que tenemos que entender mejor. Inventando nuestros análisis y reacciones a las imágenes. Esto es de una importancia enorme, creo, en el mundo social actual. Y desplaza la palabra.

Yo creo que Rouch es casi único, en su manera de *free willing*. Su manera de hacer trabajo de campo con la cámara. Y no repite nada, solo un disparo, no más. Y la cámara se mete dentro de la gente, es parte de la acción. Ya sea en África o en París, con la *Crónica de un verano*. Es muy interesante. Pero, francamente no conozco todo... John Cassavetes, no sé si lo conocen. Él hizo lo mismo con *Shadows*, sombras. Pero muy poca gente hace cosas así. Se necesita mucho talento, o mucha personalidad, ser atrevido. Y parece que Rouch fue muy egoísta, narcisista, encantador, tenía mucho sentido del humor, mucha confianza... Es muy difícil decir que eso es un método.

¹² Michael Taussig (2011) *Fieldwork Notebooks: 100 Notes, 100 Thoughts*, Documenta Series 001. Hatje Cantz y Taussig (2011) *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*, University of Chicago Press.

Nos gustaría hacer una relación un poco loca entre tu concepto de *The mastery of non-mastery*...

¡Ah! Ese es mi favorito. Una belleza.

Encontramos una relación con Carlos Castaneda, con el *not-doing* de Carlos Castaneda y don Juan.

Ah, ¿sí? ¡Ah! ¡Yo no sabía!

¿Leíste alguna vez o tienes relación con los escritos de Castaneda?

No, lo que me ocurrió es que leí las primeras treinta-cuarenta páginas del primer libro cuando regresé del Putumayo y lo cerré, cerré el libro y lo dejé. Porque dije: “Este hombre es cien por cien correcto, preciso, y no puedo leer más porque va a influirme”.

¿Y cómo hiciste eso? ¿Porque igual su escritura te inhibía? ¿Dijiste: “Él lo ha hecho muy bien y yo necesito probar mi propia experiencia”?

Eso precisamente. Tenía miedo.

¡Ah! Pues tienes que revisar el concepto de *not-doing* en *Viaje a Ixtlán*, su tercer libro.

Porque hay algo muy semejante, que tiene sus diferencias también, todo un camino empezando con Nietzsche, del *Knowing what not to know*. En inglés es muy bonito. En español: saber lo que no se sabe. ¿Es igual, o no?

Bueno, el *not-doing* tiene más que ver con no provocar, o sea, con no ir más allá de cómo estamos configurados dentro de una descripción del mundo, en una forma de mirar el mundo. Cualquier intento por ir hacia algo diferente provoca una especie de colonialidad del saber, entonces el objetivo del *not-doing* es contener,

intentar contener o modular tu forma de pensar para dejar que el otro te afecte. Hay similitudes con tu idea de *mastery of non-mastery*.

Por ejemplo —voy acoplando esto con el principio de la conversación, esta cuestión colonial—, la idea clave del libro sobre chamanismo fue que el mismo colonizador, ese pobre blanco, mestizo, negro, que entra a estas partes selváticas y quiere meterse con el indígena chamán, trae su propia magia. Y se superpone sobre el chamán. Y sale curado. Esta es mi idea. Para mí el énfasis está en cómo nosotros nos curamos con estas ideas que superponemos. Entonces, el indígena... Santiago Mutumabjoy, otra vez, como Rouch —persona muy especial, muy chistoso, muy relajado—, vive en el momento, no para el futuro, etcétera. Se puede decir que él es *master of non-mastery*, porque él tiene que navegar entre esos polos. Qué bueno, ellos me estiman, quizás por razones falsas, pongamos, pero yo tengo ese poder. ¿Qué voy a hacer con ese poder? ¿Este don que me dan?

Cuando un viejo, viejo-joven, un mestizo de Boyacá, viaja al otro lado del país, lejísimos, y pasa semanas ayudando en la finca y todo eso, escribe una nota: “La magia que quiero que me enseñe”. Una lista así, ¿no?, muy larga: encontrar cosas perdidas, separarse de no sé quién, que cuando las vacas están brincando mucho no sé qué... Bueno, una lista muy larga. Y Mutumabjoy, que no puede leer, o tiene los ojos malos, o ambas cosas, dice: “No, no, no puedo leer, léamelo usted”. Y lo escucha, escucha la lista y dice: “Ah, me dobló el trabajo”. ¡Así es! Pero mi énfasis está en la lista¹³.

¹³ Este planteamiento un tanto enigmático de Taussig refiere a que el poder de Mutumabjoy radica en su maestría de la no maestría, en hacer de catalizador

En todo lo que nos cuentas aparece una doble vertiente, por un lado, la magia, el poder de transformación, de los propios textos incluso, la idea del *mastery of non-mastery*..., y luego una vertiente más política, más comprometida, que se sumerge en temas de violencia y muerte. Has hablado de Foucault, a quien consideras pesimista, y destacas la dimensión narrativa, el poder transformador de la narración, pero lo estás pensando a partir de realidades que son muy duras, donde se da una violencia extrema: Colombia, Perú, más recientemente Kobane¹⁴, Estados Unidos... ¿Cómo podemos afrontar realidades con esos niveles de violencia y de dureza? ¿Puede ayudarnos esa dimensión mágica, poetizada, de transformar la manera de acercarnos a esa realidad?

Bueno, todo, la vida cotidiana... Pero sí, ya... ¿Conocéis los trabajos de Samuel Beckett, por ejemplo? Beckett es pesimista y yo creo que su arte, o su fuerza política —si se pueden decir así— es tener otra visión de la vida. Contiene esa vía dolorosa, nunca pone un *happy ending*, nunca; y es otra estética, otra filosofía de la vida. Es un buen ejemplo de *mastery of non-mastery*. Por todos los niveles de su trabajo, pero especialmente por su teatro. Con la cara de los actores y la posesión de sus cuerpos, todo es “¡guau!”, es muy fuerte.

para los deseos del mestizo, quien ha dado un paso determinante para alcanzarlos con la mera configuración de la lista. Sin hacer “nada”, Mutumabjoy sirve de vehículo mágico para lograr la eficacia simbólica del procedimiento. Taussig desarrolla someramente este concepto en *The Corn Wolf*. (The University of Chicago Press, 2015, 143-145). Al parecer, tiene ya un manuscrito inédito sobre esta cuestión.

¹⁴ *The Mastery of Non-Mastery. A report and reflections from Kobane*, 7 de agosto de 2015 [en línea].

Yo creo que es una discusión larga, esa cuestión. Yo estoy muy en contra de las instituciones y contra la institución del conocimiento y su vocabulario especialmente. Creo que en nuestro propio mundo, en nuestro propio trabajo, en nuestra vida cotidiana como intelectuales académicos, hay mucho por cambiar. No estoy de acuerdo con esa forma de presentar la realidad. Y no es únicamente la Administración y sus rutinas, son también las revistas, los libros, los modos de analizar. Porque mucha gente busca soluciones ahí, ¿no? Y a mí me parecen muy falsos, rutinarios, que no ayudan. Pues la cosa sigue igual. Yo empezaría, sobre todo con nuestra práctica, dentro de nuestros propios medios. La manera de hablar, de trabajar, la visión del mundo en su lenguaje.

Y, sobre Foucault, tengo que clarificar lo que he dicho, esto de que sea “pesimista”. Es decir, admiro mucho su tenacidad, pero me da miedo cómo la utiliza, por ejemplo, para analizar fórmulas y formas burocráticas en la cárcel, en el hospital, en el ejército, etcétera. Me da miedo esta forma de analizar, porque para mí es un espejo total de lo que está criticando. Le admiro y, al mismo tiempo, también me da miedo.

Por ejemplo, cuando Trump ganó en Estados Unidos, unas antropólogas decidieron hacer una lectura de *Defender la sociedad*, capítulo 11. Había unas diez personas y cada persona se puso a leer; entonces el otro, el otro, el otro, con espectadores. Y a mí me pareció lo más absurdo que se puede imaginar. Esto fue muy ritual, en el sentido infantil. Yo pensaba: ¿por qué no leen algún texto —que los hay— que trate concretamente este asunto de Trump? Y, si no, hay un texto increíblemente fuerte sobre la desobediencia civil, de Henry David Thoreau: *Ensayo sobre la desobediencia civil*. Eso hubiera sido mucho más estimulante.

O, por ejemplo, tengo un ensayo sobre Occupy que se basa en los carteles, en los mensajes y pancartas que hacía la gente. El título es muy bonito, se llama *I am so Angry I Made a Sign*¹⁵ (Estoy tan enojado que hice un cartel). Esto fue porque todo el mundo tenía su propio cartel y este era uno de los mensajes que vi, ¡y me gustó muchísimo!

Habiendo vivido el 68 y Occupy Wall Street, ¿qué diferencias ves?

Es lo mismo. Sí. Aunque tal vez Occupy fue más creativo. Yo creo que sí. La cuestión del feminismo, del racismo... Todo esto se ve mucho más en Occupy. En Europa, en el año 68, esto estaba todavía empezando. Yo creo que vivimos tiempos muy interesantes, porque la cuestión del hombre blanco como experto en todo parece estar en peligro... Aunque cuando miro quién tiene el poder todavía, entonces ya no sé qué pasa...

¹⁵ "I am so Angry I Made a Sign", en *Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, 39 (1, Autumn 2012): 56-88 {en línea}.