

El fetichismo de la mercancía: ¿Una religión para el mundo moderno?

Gustavo Blázquez

Gustavo Blázquez es alumno de la
Maestría en Investigación Educativa del
Centro de Estudios Avanzados

ESTUDIOS • Nº 6
Junio 1995 - Junio 1996
Centro de Estudios Avanzados de la
Universidad Nacional de Córdoba

Era una ciudad de ladrillo rojo, es decir de ladrillo que habría sido rojo si el humo y la ceniza se lo hubiesen consentido; como no era así, la ciudad tenía un extraño color rojinegro, parecido al que usan los salvajes para embadurnarse la cara... Estas características de Coketown eran, en lo fundamental inseparables de la clase de trabajo en que hallaba el sustento; como contrapartida producía ciertas mercancías para la vida que hallaban colocación en todo el mundo...

Charles Dickens, Hard Times

El título del artículo nos remite directamente a Marx, específicamente a su obra considerada magna, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, de la cual suele olvidarse, generalmente, el subtítulo. Hoy, hablar de Marx aparece como una tarea que puede llegar a entenderse bien de sepulturero, bien de necrófilo. Pareciera como si los sucesos de los últimos años hubieran acabado con Marx, y como si hoy hubiera que dedicarse a socorrerlo, expulsando la *paja* stalinista para quedarnos con el *auténtico* Marx, o bien arrojar todo por la borda.

Creo que es necesario hacer a un lado estos falsos debates, y trabajar con los textos de Marx, sin buscar salvarlo ni condenarlo, tan sólo pensar en/con él de la misma manera que pensamos y leemos, por ejemplo, a Durkheim o Weber.

Por eso, intentaré dar cuenta del fetichismo de la mercancía como concepto central de la obra de Marx, relacionarlo con su trabajo acerca de la religión y ponerlo en conexión con otros fetichismos.

La Antropología y sus visiones religiosas

El término fetiche introducido en Europa por los marineros portugueses que recorrían las costas africanas, para describir supuestas creencias en objetos que almacenaban el poder de los dioses, aparece en la literatura científica en el siglo XIX como engaño, ilusión, falsa conciencia, reco-

giendo así la crítica de la religión inaugurada por la Ilustración.

La ciencia social ilustrada marca una ruptura con ciertos conceptos renacentistas-medievales; como plantea Foucault,¹ se produce un cambio de episteme, que dará por resultado el predominio de la representación sobre la similitud y la analogía. La Ilustración se va a preocupar por la uniformidad y la regularidad que se encuentran por debajo de las diferencias, intentando reconocer el canon, la norma de acuerdo a la cual cualquier especie puede clasificarse como una variación. El triunfo de la *mathe-sis* y la *taxinomia*.²

La ciencia social victoriana, hija de las Luces, retoma los cánones ilustrados pero los inserta en una continuidad o desarrollo evolutivo al que erróneamente denominó historia. Las ficciones decimonónicas pueden entenderse como un intento de descripción del otro, como imagen invertida, antítesis, de la representación que de sí mismos se forjaran. De esta manera, si la sociedad victoriana consagraba la monogamia y los otros debían caracterizarse por el matrimonio colectivo, frente al monoteísmo se encontraba el fetichismo y el politeísmo. Nos hallamos así de cara al problema de la representación del otro, problema que recorre toda la historia de la ciencia antropológica, y que hoy ha irrumpido con toda su fuerza en el campo de las ciencias sociales. Estas ficciones victorianas de las cuales, quizás, una de las más representativas sea la construida por Sir James Frazer,³ pueden entenderse como la búsqueda de la legitimación de los valores de la época así como una crítica a esos mismos valores. En este contexto surge la antropología "científica", uno de cuyos principales intereses, y no por casualidad, serán las ideas y creencias de los pueblos relacionadas con el mundo sobrenatural.

Estos antropólogos de salón/sillón introducen –retomando a Comte– el fetichismo como uno de los estadios evolutivos por los que atraviesa la humanidad en su largo camino hacia el monoteísmo.⁴ Estos planteos marcan una crítica a la religión como tal y un intento de descubrir la falsedad de la religión como idea revelada. En este sentido Frazer⁵ es sumamente claro; él plantea que la humanidad ha pasado por tres estadios caracterizados por el reinado de la magia, luego la religión y por último la ciencia. En su visión, la magia y la ciencia son aproximaciones correctas a lo real, no así la religión, pero la magia se equivoca al tomar relaciones ideales por relaciones reales.

Las teorías decimonónicas sobre la religión suelen dividirse en dos grandes grupos;

1.- Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

2.- Un estudio muy interesante sobre el cambio de episteme y la descripción etnográfica es el que realiza James Boon en *Otras tribus, otros escribas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, en el cual compara las visiones renacentistas-medievales con las ilustradas sobre los supuestos gigantes patagónicos.

3.- Sobre la obra de Frazer y la representación del otro pueden leerse dos interesantes trabajos. Uno de ellos, el texto citado de James Boon, quien postula que la falta de actualidad en Frazer se debe a la aparición de un nuevo género, la monografía malinowskiana, que codifica de manera diferente los modos de representación. El otro perteneciente a Marilyn Strahern, "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología", en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1992, quien retoma algunos de los planteos de Boon.

4.- Es John Lubbock quien en su obra *The origin of civilization*, publicada en 1870 introduce el concepto de fetichismo. Ver Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

5.- James Frazer, *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

por una parte aquellas que suponen que la religión es producto de ciertos sentimientos como el miedo o de ciertos estados psíquicos como el sueño y el trance. Esta vertiente que se ha dado en llamar psicologista encuentra en Tylor⁶ uno de sus más importantes representantes. Por otra parte Durkheim,⁷ figura emblemática de las llamadas teorías sociológicas, planteaba que la explicación de un hecho social como la religión debía realizarse mediante otro hecho social. Las creencias religiosas son entendidas como el producto de la proyección de lo social; los hombres (y las mujeres) adoran a la sociedad cuando adoran a sus dioses. Ambos tipos de teorías fueron hasta el mundo "primitivo" –viaje que no necesitó de equipajes y aprendizaje de lenguas extrañas sino de bibliotecas y relatos de viajeros–, en búsqueda del origen de la religión. Unos, como Tylor, buscaban el origen cronológico, otros como Durkheim, estaban más interesados en el origen lógico, aunque no obstante éste decidiera fijarse en una de las sociedades más "simples" del planeta: las tribus australianas.

Más allá de la posible verdad contenida en estas teorías, nos encontramos frente a una auténtica experiencia antropológica: transformar lo exótico en familiar a la vez que se transforma lo familiar en exótico. Los antropólogos introducen en el lenguaje de Occidente, términos "exóticos" como *mana*, *orenda*, *tabú*, *tótem*, etc., que les sirven no sólo para describir y explicar las religiones primitivas, sino también para realizar una crítica de las creencias religiosas de Occidente. Esta labor antropológica está íntimamente relacionada con la lectura crítica de la Biblia y los debates acerca de la verdad en ella contenida realizada por los eruditos victorianos. Si la verdad es definida como adecuación a los hechos empíricos, alguien miente: Darwin o el Génesis, el Pentateuco o la Geología. La verdad es una y sólo una, y se encuentra del lado de la ciencia. La religión es tan solo una falsa conciencia que nos impide conocer el mundo tal cual es. Es necesario abandonar toda explicación y creencia religiosa, el auténtico científico ha de ser agnóstico, proclamaba el siglo XIX.

Pero, ¿Adónde iremos a parar si se apaga la luz divina? Esta pregunta está presente en los teóricos sociales franceses, como Saint Simon, Comte y Durkheim. Lo que la religión nos dice es falso pero, al decir, logra crear una comunidad, un grupo social cohesionado, por lo tanto hay que acabar con la religión pero a la vez hay que tener una, una que sea secular y humanista. Saint Simon crea su propia religión y elabora su *Nouveau Christianisme*. Comte también intenta crear una iglesia con su figura como sumo sacerdote, incluso le escribe a los jesuitas para que se conviertan al nuevo credo. Durkheim, tan preocupado por la instauración del orden social, postula a lo largo de toda su obra, la necesidad de una religión secular. En sus trabajos sobre la educación, en los cuales critica la tarea de los religiosos, plantea que el maestro debe ser un sacerdote, el nuevo sacerdote del nuevo orden.⁸ De la misma manera hacia el final de *Las formas elementales de la vida religiosa*, postula la necesidad de una iglesia secular.

6.- Edward Tylor, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977.

7.- Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

8.- "El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales", en Emile Durkheim, *Educación como socialización*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1976.

Marx cínico

Marx, con un tono cínico, nos dice que no hay que seguir buscando: la modernidad ha encontrado su religión, ella misma la ha producido y esta nueva religión no es otra que el fetichismo de la mercancía. Las mercancías que han devenido productos autónomos son los nuevos dioses de la modernidad y el mercado el lugar donde acontece el rito sagrado.

Esta idea que aparece en *El Capital. Crítica de la economía política*, reconoce como antecedentes toda la crítica a la religión que realiza Marx. En este sentido nuestro autor, hijo de su época, comparte la preocupación de filósofos y filósofos sociales tanto ingleses cuanto franceses y alemanes. Pero es necesario destacar cómo, y esto es fundamental, su crítica no se detiene en la religión, sino que nos plantea la necesidad de ir más allá, dado que la superación de la religión es tan sólo una emancipación parcial. En el pensamiento marxiano el problema no se ubica en el campo de las ideas religiosas sino en cómo éstas ocultan la miseria real del mundo. Por lo tanto, la destrucción de la religión no soluciona de por sí estas miserias.

El problema religioso preocupa a Marx desde sus primeros escritos. En *La cuestión judía*,⁹ escrito publicado en los *Anales Franco-Alemanes* en 1844, se plantea el “problema” judío en términos de una crítica y una superación de la religión semita dado que el dios de Israel se llama Dinero. “¿Cuál es la base profana del judaísmo? Las necesidades prácticas, sus intereses. ¿Cuál es el culto profano del judío? La usura, el chalanero. ¿Cuál es su Dios profano? El dinero”.¹⁰ El judío es en la visión de Marx la encarnación del burgués, de los ideales de esta clase social; pero un judío no se define religiosa o étnicamente, dado que son los cristianos quienes han devenido judíos. El dinero es el dios de Israel pero es gracias a que los cristianos adoptan a este dios que puede llegar a reinar en el mundo. Nos encontramos aquí con un Marx que toma todo un vocabulario y una matriz conceptual relativos al judaísmo propios de su época.¹¹ Por ejemplo, en 1842, Bruno Bauer, escribió sobre la cuestión judía,¹² pero proponiendo como solución la conversión del judío al cristianismo; Marx nuevamente en un tono cínico nos dice que esto sólo puede aumentar el problema dado que la cuestión no gira en torno a Israel sino que el eje se encuentra en el dios-dinero.

La relación de Marx con la religión se nos aclara más aún con la lectura de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*.¹³ Nuestro autor retoma a Feuerbach, para quien la religión era un engaño, dado que la humanidad ha creado a sus propios dioses. Dios recoge una serie de predicados pero posteriormente se pro-

9.- Karl Marx, *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

10.- *Ibidem*, pág. 55.

11.- Matriz conceptual aún vigente. Para todo aquel que desconfíe lo invito a buscar los sinónimos de judío que aparecen en el diccionario del programa Microsoft Word 2.0. Apriete la tecla correspondiente y obtendrá: avaro.

12.- Es a partir de los escritos de Bauer, “La cuestión judía” y “¿Son capaces de libertad los judíos y cristianos actuales?”, que Marx elabora sus escritos sobre el judaísmo.

13.- Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel”, en los *Anales Franco-Alemanes*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970.

duce una inversión entre el sujeto que predica y lo predicado. De este modo las categorías elaboradas por el grupo social y que dicen a dios, pasan a dominarlo predicando al mismo sujeto que los creó. La salida se encuentra en la antropología feuerbachiana en el abandono de la religión dada su esencia mistificadora. Mujeres y hombres se superarán en la medida que arranquen de sus ojos esta venda, que más que ocultar desfigura la percepción de la realidad social.¹⁴

Marx se ubica más allá de Feuerbach, dado que él no propone la supresión de la religión sino su crítica. El concepto de crítica de la ideología tiene en todo el pensamiento marxiano una importancia fundamental que aquí no podemos desarrollar, pero debemos señalar que la crítica implica separar los contenidos de verdad de los falsos en las representaciones que ha creado la sociedad. La religión es entendida como una falsa conciencia que promete una felicidad ilusoria ubicada en el más allá, pero al prometer esto nos habla a su vez de este *valle de lágrimas* en que vivimos. “La miseria religiosa es, por un lado la expresión de la miseria real y, por otro la protesta contra la miseria real”.¹⁵ La religión es un opio para los pueblos en tanto evasión de lo real; pero para el científico social, para los críticos, esta evasión les obliga a pensar en cuáles son las condiciones sociales que fuerzan a los grupos sociales a dormirse tranquilos gracias a los efectos del opio. La superación de las condiciones de existencia no puede realizarse en la superación de la religión sino en su crítica que implica, como ya dijéramos, el reconocimiento de sus contenidos de verdad. “La misión histórica consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar el más acá”.¹⁶

El reconocer el contenido de verdad existente en la religión, no conduce a nuestro autor a plantear, como Saint Simon o Comte, la necesidad de una nueva religión sino, por el contrario, la superación de las condiciones de existencia. De manera tal que ya no sea necesaria una felicidad ideal porque la felicidad real es posible y no en el más allá sino aquí. Marx, siguiendo a su amigo Moses Hess,¹⁷ ve en la religión tan sólo una alienación secundaria efecto de la alienación del trabajo, razón por la cual el problema no se encuentra en la destrucción de dios sino en la de las mercancías o las condiciones que permiten la producción de las mismas, dado que éstas engendran, entre otras, una mercancía muy particular que hemos de llamar *dios*.¹⁸

Es interesante rescatar cómo Marx adopta para dar cuenta de la alienación primera, términos descriptivos y analogías de la alienación segunda. Este recurso retórico será utilizado por Marx a lo largo de toda su obra. Por ejemplo en los *Grundrisse*, nos plantea cómo la producción y el intercambio privado priva a los sujetos del control de lo producido de modo tal que las relaciones entre ellos son relaciones artificiales que

14.- Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1976.

15.- Karl Marx, *Contribución a la crítica...*, op. cit., pág. 102.

16.- *ibidem*, pág. 103.

17.- Hess era un intelectual que publicó algunos trabajos en los *Anales Franco-Alemanes*. Entre estos trabajos se encuentra "Sobre la esencia del dinero", que sirvió de inspiración a Marx.

18.- Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

necesitan de un mediador, al que se denomina dinero. Y, en otra obra, nos dice que “el oro es la riqueza universal individualizada. Bajo su aspecto de mediador de la circulación sufrió toda clase de afrentas, fue roído, aplastado hasta el extremo de llegar a ser un pedazo de papel simbólico. Como moneda vuelve a adquirir su esplendor de oro. De servidor se convierte en amo. De simple peón llega a ser el dios de las mercancías”.¹⁹

Este concepto es retomado y profundizado en *El Capital. Crítica de la economía política*. Esta obra se abre con el análisis de la mercancía, la que “es en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean”.²⁰ La mercancía se caracteriza también por su doble naturaleza, posee dos caras: por una parte es un valor de uso y por otra un valor de cambio. Marx, quien recoge la distinción que ya planteara Aristóteles en *La Política* al sostener que un zapato, el mismo zapato, sirve para ponérselo en los pies y también para intercambiarlo, señala que en el capitalismo los valores de uso son, además del contenido material de la riqueza, el soporte material del valor de cambio. Todo objeto producido con el fin de satisfacer una necesidad aparece como un valor de uso, pero no todo valor de uso se transforma en mercancía. Nuestro autor sostiene que “para producir mercancías no basta producir valores de uso, sino que es necesario producir *valores de uso para otros, valores de uso sociales*”.²¹ Esto puede llevarnos a errores porque obviamente cualquier producto satisface necesidades sociales y, por otra parte, el productor no produce para sí sino que está siempre orientando su producción de acuerdo a lo social, basta con recordar a Malinowski y el kula. Marx aclara posteriormente, en una frase que Engels se encargó de poner entre paréntesis, “y no para otros pura y simplemente (...). Para ser mercancía el producto ha de pasar a manos de otro, del que lo consume, *por medio de un acto de cambio*”;²² siendo necesario aclarar que de un tipo particular de cambio, el que se produce en el mercado. Esta diferenciación es fundamental en la teoría marxiana del valor. Marx critica a los economistas clásicos no haber entendido que la forma valor no es algo exterior e independiente de la mercancía, sino el constituyente de la mercancía. La mercancía no está naturalmente dada sino que es producto de un cierto sistema de producción e intercambio. El valor de cambio no es como pensaban los economistas clásicos una propiedad de las cosas en sí, sino un atributo que adquieren los productos bajo las condiciones de producción que el mercado implica. Del mismo modo el trabajo representado por las mercancías reproduce esta doble naturaleza. El problema del valor es un problema constante de la ciencia económica, de la teoría marxista y fundamentalmente del sistema capitalista, y Marx vuelve sobre el mismo tema en sus *Notas marginales al Tratado de Economía Política de Adolph Wagner*.²³

19.- Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón Ed. Madrid, 1970, págs. 166.

20.- Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pág. 3.

21.- *Ibidem*, pág. 5.

22.- *Ib.* pág. 8.

23.- Karl Marx, *Notas marginales al Tratado de Economía Política de Adolph Wagner*.

Este doble carácter que tienen las cosas, los objetos, en el capitalismo, es lo que nos permite hablar de mercancías, que parecen “objetos evidentes y triviales”. Pero, analizándolas, “vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y resabios teológicos”.²⁴ Las mercancías se encuentran en el centro del panteón cosmológico capitalista, son el eje de la metafísica capitalista. ¿En qué consiste esta metafísica? En considerar las relaciones entre los sujetos como si fuesen relaciones entre cosas y las relaciones entre cosas como si fueran relaciones entre sujetos. O como señala en los *Grundrisse*, “en el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas”,²⁵ de allí que los sujetos confíen en las cosas porque ellas “son una relación reificada entre las personas”.²⁶ Esta inversión operada en la conciencia de los sujetos define las creencias capitalistas, de modo tal que somos socialmente obligados a pensar los objetos como entidades con una identidad propia y autónoma. Los objetos devienen independientes unos de otros y la única relación que mantienen entre sí es la de poder ser intercambiados en el mercado.

En el mercado anónimo e impersonal, “verdadero paraíso de los derechos del hombre”,²⁷ los productores de las mercancías o sus guardianes concurren a intercambiarlas. Esta forma de intercambio no puede equipararse a cualquier otra forma de intercambio, dadas las particulares condiciones sociales que la sostienen. El mercado exige que el productor no se reconozca en el objeto producido dado que no hay o no debe haber nada de él en la mercancía. El surgimiento del capitalismo necesitó de la constitución de un grupo social que concurriera al mercado a vender *libremente* su fuerza de trabajo, que se constituyó así en una mercancía más. A cambio de su fuerza de trabajo, el obrero recibe un salario que cancela la deuda contraída por el empleador pero que, además, dota a la mercancía de vida propia. Las mercancías libres de toda sujeción circulan por el mundo del mercado. El mercado es el ritual gracias al cual los productos son eliminados de la cosa producida, gracias a la exorcización que produce el salario. De este modo el mercado se opone a otros rituales pertenecientes a otras formas de intercambio, en los cuales el ritual no sólo no elimina la relación entre lo producido y su productor, sino que por el contrario viene a reafirmar este lazo.

Levi-Strauss y antes que él, Marcel Mauss, se interesaron por el intercambio y sus rituales en otras sociedades. Mauss²⁸ nos explica cómo a través del juego de dones y contradones las sociedades aumentan su solidaridad, que es consagrada a través de los rituales. Cuando este autor estudia las formas de intercambio entre los maoríes, postula la existencia de una fuerza en los objetos intercambiados que él denomina, tomando las categorías negativas, como *hau*. El *hau* presente en los objetos marca la presencia del productor en lo producido, dotando a las cosas de una fuerza que obli-

24.-Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pág. 36.

25.-Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pág. 85.

26.-*Ib.*, pág. 88.

27.-Karl Marx, *El Capital...*, op. cit., Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pág. 128.

28.-Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

ga al que las recibe a devolver otros productos.

Otro tanto ocurre con los planteos de Levi-Strauss²⁹ acerca del intercambio de mujeres y la exogamia. Las mujeres en tanto signos, están marcadas, llevan inscripta, incluso en su carne a través del tatuaje y la esclarificación, su pertenencia a un grupo social diferente al de su marido, el consumidor.

Ambas formas de intercambio son hechos sociales por excelencia que se encuentran basados en el principio de reciprocidad, conformando un sistema de prestaciones totales. Esta dinámica no se juega totalmente en la cultura capitalista, dado que el intercambio no se basa en la confianza mutua entre los productores sino en la compra-venta de la fuerza de trabajo. El intercambio no consagra la alianza entre grupos sino el contrato. Este implica la existencia de un salario que funciona como fórmula mágica que expulsa el *hau*. Las mercancías adoptan formas fantasmagóricas porque han perdido su conexión con lo social, su *hau*.

En otros fetichismos los objetos están cargados de energía y son tomados como lugar de residencia de fuerzas superiores, lo Otro se expresa en el fetiche, la mercancía en cambio no expresa más que a sí misma. En ella no puede reconocerse a simple vista las relaciones de producción que se dan entre los hombres, que quedan ocultas. De este modo adquieren esas formas fantasmagóricas que no son otra cosa más que la de ser objetos aislados de la producción, es decir objetos producidos bajo determinadas condiciones sociales.

Esta metafísica capitalista, de la cual la prosa de Marx se encarga muy bien de dar cuenta (espejismos, espectros, formas fantasmagóricas, guardianes de las mercancías que les cuelgan unos cartoncitos proclamando sus precios ante el mundo exterior, etc.), elabora sus propias creencias y prácticas que suelen aparecer por ejemplo, en el periódico.

Este nos anuncia que “Tras un febrero negro, la Bolsa abrió marzo con caída del 5,49%”, “las petroacciones tuvieron una magra *performance*, el BCRA continuó aumentando la inyección de liquidez”, o “se derrotó a la hiperinflación”. La publicidad toma esta metafísica y la expande de modo tal que los productos anunciados pasan a ser valiosos en sí mismos y nos transportan a dorados paraísos terrenales donde toda relación social es puesta al margen. Quizás uno de los mejores ejemplos sea la publicidad de una famosa tarjeta de crédito que, repitiendo la iconografía cristiana y utilizando como fondo musical un *spiritual*, nos dice que podemos tener al mundo en nuestras manos. O también aquella de una fábrica de electrodomésticos, en el cual un lavarropas se transforma mágicamente, con un simple toque, en un immaculado abrigo.

Otros fetichistas

Marx no fue el único en extraer el fetichismo del ámbito de la religión y reseman-

29.- Claude Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

tizarlo, o de arrancar el fetiche de las sociedades "primitivas" y lanzárselo a Occidente. Freud, figura emblemática del cambio de siglo, también se volvió a la antropología de su época, especialmente a la obra de J.J. Atkinson, para dar cuenta de su sociedad. Esto no sólo en *Totem y Tabú*, sino también en su comparación de las prácticas religiosas de los "primitivos" con las de los obsesivos. Freud se plantea el tema del fetichismo en sus famosos *Tres Ensayos de teoría sexual*, en los cuales recorre la galería de las "aberraciones" sexuales con una mirada iluminada/iluminista, al considerar los diferentes comportamientos sexuales como un apartarse de la norma, intentando postular una interpretación de las mismas así como del desarrollo de la sexualidad infantil.

El fetichista, nos dice Freud,³⁰ ha desviado la meta sexual al transgredir la zona del cuerpo destinada a la unión sexual; una serie de procesos psíquicos hicieron que abandonara el objeto sexual y se resignara, sin mayores sufrimientos, con un representante: el fetiche.

En 1927, Freud nos ofrece su visión más completa de esta aberración sexual en su artículo "Fetichismo",³¹ en el cual retoma y reelabora ciertas ideas acerca de esta práctica sexual. El fetiche es desde el punto de vista fenomenológico el último objeto que el sujeto ve antes de advertir la castración femenina, en tanto que visto desde la perspectiva metapsicológica es el sustituto del falo materno. Este objeto sustituto le permite al sujeto reconocer la castración (porque ésta existe aparece el fetiche), así como negarla, dado que al recurrir a ésta evita tomar conocimiento de aquélla. En verdad, el interés de Freud por el fetichismo no está dado tanto por la práctica sexual en sí, que como él mismo admite rara vez es causa de consulta, sino en que a través del fetichismo vislumbra el problema de la desmentida (*verleugnung*) que retomará posteriormente en artículos como *El desdoblamiento del yo en el proceso de defensa*.³²

El fetiche y su adoración, sea bajo la forma de mercancía, sea bajo la forma de falo materno, aparece como un auténtico síntoma epocal y Europa como una cultura identificada con su síntoma (identificación histérica, nos diría Freud). A partir de esta identificación producirá, por ejemplo, la sociología positivista que fetichiza el dato, lo observable, la encuesta y la medición; la antropología funcionalista que fetichiza la experiencia del trabajo de campo, la observación empírica "pura" y la etnografía como representación objetiva del otro cultural; la psicología behaviorista que fetichiza las conductas observables, etcétera.

Por otra parte, la denuncia de las prácticas fetichistas puede entenderse como el síntoma de una sociedad que empieza a sospechar de su propia racionalidad; una sociedad que empieza a descubrir en sus propias prácticas la irracionalidad atribuida a las sociedades primitivas y en estas culturas la racionalidad antes denegada. Una sociedad que, a partir de la sospecha, generará la sociología crítica, la antropología que

30.- Sigmund Freud, "Tres Ensayos de teoría sexual", en *Obras Completas*, Tomo 7, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

31.- *Ibidem*, "Fetichismo", en *Obras Completas*, Tomo 21, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

32.- *Ib.*, "El desdoblamiento del yo en el proceso de defensa", en *Obras Completas*, Tomo 23, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

entiende a la etnografía como una forma de análisis social, la epistemología anarquista, el psicoanálisis, el movimiento dadaísta, etcétera.

Otros autores después de Marx retoman el tema del fetichismo, entre ellos Lukács a través de su concepto de *cosificación*³³ y Walter Benjamin, en su trabajo incompleto sobre Baudelaire y la ciudad.³⁴

En el terreno de la antropología contemporánea Michel Taussig, un antropólogo australiano actualmente profesor en New York, se encuentra también preocupado por el fetichismo y decide seguir a Marx descendiendo hacia otras formas de producción para demostrarnos cómo se desvanece la adoración de las mercancías. Taussig parece también concordar con el Marx que afirma: "Nosotros no transformamos los problemas profanos en problemas teológicos. Transformamos los problemas teológicos en problemas profanos. Y puesto que durante mucho tiempo la historia ha sido reducida a la superstición, nosotros reducimos la superstición a la historia".³⁵

Fetichismo, diablos y terror

Taussig se plantea en *The Devil and the Commodity Fetishism in South America* indagar cómo los campesinos del valle del Cauca en Colombia y los mineros bolivianos enfrentan el avance capitalista y su fetichismo. También se pregunta cuál es el sentido, en este contexto, de una serie de creencias y prácticas religiosas que tiene al diablo como centro temático.

En la visión de Taussig, estos grupos sociales realizan a través de sus prácticas religiosas una crítica al modo de producción capitalista en que se ven envueltos dado que pueden verlo, al igual que Marx, no como expresión de ciertas leyes naturales sino como un proceso artificial, socialmente construido. El capitalismo y las formas de relación que éste genera aparecen para ellos como no naturales; pudiéndose considerar de alguna manera equivalente la tarea de los sujetos estudiados con la de los críticos occidentales del sistema capitalista. Ambos comparten la visión del mercado como instancia artificial que produce la alienación del sujeto. Esta labor crítica que compartirían ciertos intelectuales y determinados grupos sociales, le permite a nuestro autor plantearse no sólo comprender otras formas de vida, tarea clásica de la ciencia antropológica, sino también pensar cómo las prácticas culturales "exóticas" iluminan nuestras propias culturales, de modo tal que "estas investigaciones nos provean de alguna capacidad crítica con las cuales acceder y comprender las suposiciones sacrosantas e inconscientes que se construyen y surgen de nuestras formas sociales".³⁶

En relación a los campesinos y mineros sudamericanos Taussig entiende que la oposición, el choque entre culturas basadas en valores de uso y otras basadas en va-

33.- György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.

34.- Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1988.

35.- Citado en M. Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, págs. 71-72.

36.- Michel Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, 1980, pág. 12.

lores de cambio, dan origen a un modo diferente de entender el mundo, una mítica particular que no debe entenderse como un mero atavismo cultural o una repetición de la tradición en búsqueda de paraísos perdidos como suelen suponer muchos antropólogos.

En el valle del Cauca, donde realizó su trabajo de campo en los años '70, estudia los tipos de prácticas. Una de ellas es el *contrato con el diablo* que realizan los trabajadores asalariados en las plantaciones de caña de azúcar. Este contrato que solamente es realizado por los hombres, les permite obtener riquezas en abundancia, pero riquezas que no pueden reinvertir en la producción. El dinero que se obtiene es en sí "estéril" y sólo puede utilizarse para gastos superfluos, triviales, suntuarios. Pero, a causa de dicho contrato, la caña de azúcar no prospera y se seca, disminuyendo así la producción. Esta es la razón por la cual nunca es realizado por los pequeños productores, y muy temido por los empleadores, dueños de las grandes plantaciones. Las mujeres no toman parte en el contrato dado que las convertiría, al igual que el dinero y los campos, en estériles. ¿Cómo explicar estas creencias y prácticas? Podríamos pensar, dice Taussig, en el diablo como encarnación del mal, antítesis de dios, pero también podríamos relacionarlo con ciertas lecturas como la de Foster y la suposición del "bien limitado", pero es necesario ir más allá, leer estas prácticas como textos sagrados, en el sentido propuesto por Benjamin.

Estos campesinos entienden al dinero como un simple medio de intercambio o como capital; en tanto medio de intercambio es productivo, pero el dinero en sí mismo, esto es como capital, es estéril, improductivo. Esta visión del mundo basada en una economía centrada en los valores de uso, es contradicha por la realidad en que ellos se encuentran sumergidos, dado que según pueden ver, la producción se acrecienta bajo el capitalismo, que transforma al capital en productivo y fértil.

Así tenemos que de la analogía dinero : capital :: productivo : destructivo característica de economías basadas en valores de uso se pasa a la analogía dinero : capital :: estéril : productivo.

Este cambio no es percibido por los trabajadores de la caña de azúcar como el producto de una evolución natural, sino como el fruto de la intervención del diablo. El diablo permite que "el conjunto natural de relaciones que se debería obtener de acuerdo con el paradigma de los valores de uso, se puede transformar en relaciones capitalistas que desafían las analogías de los valores de uso".³⁷

La otra creencia que estudia Taussig es el denominado "bautismo del dinero". Esta práctica consiste en ocultar un billete en un niño cuando es bautizado, de modo tal que es el billete y no el niño el que recibe la bendición sagrada. El billete así transformado volverá a su dueño acompañado de más dinero. Esta operación mágica tiene una importante consecuencia: priva al niño de la bendición de Dios y no le permite formar parte del pueblo cristiano.

37.- *Ib.*, pág. 284.

Estas creencias pueden explicarse como un modo de entender las características que tiene el dinero en la economía capitalista. Es, nos enseña Taussig, una formulación exótica de la fórmula de circulación capitalista, esto es D-M-D', o más específicamente D-D', como oposición a la circulación en el modo de producción campesino (M-D-M). Estas prácticas campesinas nos están enseñando la no naturalidad de la capacidad reproductiva del dinero tan cara a la economía capitalista, dado que para que la reproducción del capital necesita del "sacrificio" de un niño. Esta misma formulación exótica de la circulación capitalista y la "magia" del dinero se ha observado en la Fiesta del Señor del Gran Poder (La Paz, Bolivia), que estudiáramos entre los años 1992-1994.³⁸

En la tercera parte del libro el autor explica las creencias en el diablo de los mineros de Bolivia. En su visión, los rituales de los mineros resignifican los rituales de producción (chíalla) de los campesinos. Mientras que los rituales campesinos vienen a asegurar el intercambio recíproco, los de los mineros son una exigencia de los imperativos éticos de reciprocidad que la producción de mercancías les niega. Los rituales plantean cómo el intercambio con el espíritu de las minas (un espíritu de la tierra) es distorsionado por el intercambio de mercancías y cómo el paso del trueque al mercado no es producto de una evolución natural. Los ritos son una exigencia ética y un arma política, destinados a mantener viva la contradicción entre una economía basada en valores de uso y otra en valores de cambio.

Más allá de lo controvertido que puedan resultar estas explicaciones, su importancia y valor están dados en plantear a las prácticas religiosas y estéticas no como vestigios de una época pasada, añoranza de un tiempo en que todo era mejor, búsqueda de las raíces, verdaderas raíces culturales, sino como producciones culturales que actúan la historia y discuten activamente la racionalidad occidental.

En la otra obra de Taussig que consideraremos aquí, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, el autor se plantea la misión de construir un discurso que no sólo dé cuenta del terror sino que también se encuentra preocupado por escribir efectivamente contra el terror, construir una contra-representación del terror. Esta preocupación por la textualidad lo lleva a interesarse por el problema de la representación del otro en el texto etnográfico ubicándose así en el plano de la escritura experimental. Ambas problemáticas se encuentran hoy en plena discusión en la Antropología luego del derumbe del objetivismo y poseen un importante valor como instrumentos de desfeti-chización.

Estas inquietudes lo conducen a concentrarse no sólo en el terror sino también en las prácticas de sanación, y "el modo en que la sanación puede movilizar al terror con el objetivo de subvertirlo, no a través de la catarsis celestial sino a través de poner en

38.- Las conclusiones se encuentran desarrolladas en Gustavo Blázquez y Marcelo Nusenovich, "La Morenada: una representación de lo negro en la fiesta del Gran Poder", *paper* presentado en el IV Congreso Argentino de Antropología, Olavarría, 1994.

falta al poder en su propia confusión”.³⁹ Estos intereses llevan a Taussig a trabajar con una serie de informes de época que discuten el *boom* del caucho en el Amazonas noroccidental, con material de su propio trabajo de campo en el valle del Cauca, así como una serie de fuentes literarias (Joseph Conrad y *El corazón en las Tinieblas*; *Prisionero sin nombre*, *Celda sin número* de Jacobo Timmerman, las obras inscriptas dentro del realismo mágico) y con sus autores favoritos (Karl Marx, Walter Benjamin, Bertolt Brecht y Antonin Artaud).

En esta obra Taussig vuelve sobre su tema predilecto: cómo el otro cultural nos permite realizar una crítica de la sociedad occidental. Para ello retoma entre otras cosas el fetichismo de la mercancía y su relación con el “primitivismo” y el surgimiento de la antropología.

El terror, al que considera no sólo como un estado psicológico sino también social, es entendido como el mediador por excelencia de la situación colonial a la que define como “el espacio de la muerte donde indios, africanos y blancos dieron lugar al nacimiento del Nuevo Mundo”.⁴⁰ En este espacio, y citando a Artaud, se ha producido una ruptura entre las cosas y las palabras, entre los signos y su representación, ruptura semejante, equiparable a la denunciada por Marx a través del fetichismo de la mercancía. “En la historia moderna el fetichismo de la mercancía rejuvenece la densidad mítica del espacio de muerte- con la muerte del sujeto así como con la nueva arbitrariedad del signo por medio del cual un resurgente animismo hace a las cosas humanas y a los humanos cosas”.⁴¹

En la lectura que realiza de las diferentes narraciones de la explotación de los indios en la selva peruana utilizados en la producción de caucho, especialmente la de Roger Casement, Taussig plantea la existencia de un fetichismo de la deuda y no la de un fetichismo de la mercancía. Esto porque las condiciones sociales que generaron ese particular espacio de muerte (la selva), no permitían la existencia de un mercado en el cual el trabajador pudiera vender su trabajo. El trabajo no podía ser convertido en una mercancía.⁴²

Las formas de reclutamiento de mano de obra, eran fundamentalmente la “caza” de los indios, el concubinato con mujeres indígenas y la venta de niños para el servicio doméstico en Iquitos. La “caza” consistía en dar a los indios un presente, el cual una vez aceptado transformaba al indio en un deudor y para pagar tal deuda, el indio debía trabajar para la compañía de caucho. Taussig señala aquí la importancia de la creación y mantenimiento de esta ficción, “en la cual el indio no era ni un esclavo, ni un asalariado sino un deudor con la inflexible obligación de pagar el adelanto”.⁴³ El siste-

39.- Michel Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, The University of Chicago Press, 1987, pág. xiii.

40.- *Ib.*, pág. 5.

41.- *Ib.*

42.- Marx menciona en la nota 41 del capítulo IV del primer tomo de *El Capital*. Crítica de la economía política, el sistema de peonaje al que considera una forma de esclavitud dando como ejemplos el México anterior a Juárez y ciertas provincias del Danubio.

43.- Michel Taussig, *Shamanism, Colonialism...*, op. cit., pág. 65.

ma dependía de esta apariencia, ficción de un trato comercial que origina deudores y acreedores, de modo tal que “Así como el fetichismo de la mercancía fue el discurso de los economistas políticos de la Inglaterra y Francia de Marx y el folklore del capitalismo allí, en el corazón del imperio, así debemos decir que el “fetichismo de la deuda” fue el discurso de los colonizadores y colonizados del *boom* del caucho en Putumayo”.⁴⁴

El análisis de Taussig nos lleva a pensar en situaciones actuales en las cuales se emplean trabajadores de países vecinos o de Oriente, que están siempre intentando pagar las deudas contraídas con su empleador. La primera deuda contraída es el pasaje que los trajo aquí y los sobornos que permitieron su entrada ilegal al país. Estas formas de sujeción y explotación han sido definidas y tratadas como nuevos esclavismos. Creemos que esta denominación no permite reconocer una serie de elementos presentes en la relación, como la deuda y el terror, y que el concepto de fetichismo de la deuda nos permitirá comprender mejor estos fenómenos.

La obra de Michel Taussig es mucho más compleja de lo que aquí presentamos y recorre caminos que este artículo no tiene por objetivo recorrer. Sólo queremos rescatar el valor de una noción como la de fetichismo de la mercancía y sus posibilidades para comprender y explicar ciertas prácticas sociales como la magia, la creencia en los pactos con el diablo, etc., a partir de las condiciones materiales de existencia sin caer en burdos reduccionismos materialistas como lo hace Harris.⁴⁵

Para concluir

Como señaláramos al principio del artículo nuestro objetivo era pensar como Marx. Así el fetichismo de la mercancía, religión de la modernidad, se nos aparece como un concepto altamente productivo. Este, como otros conceptos marxianos, no sólo nos permite realizar una crítica de la sociedad occidental, sino también en transformar a las culturas en sistemas mutuamente inteligibles, dislocando nuestra subjetividad al descubrir lo exótico en lo familiar y lo familiar en lo exótico, o como también plantea Roberto da Mata “admitir –romanticismo y *anthropological blues* aparte– que el hombre no se discierne solo. Y que precisa del otro como su espejo y su guía”.⁴⁶ ■

44.- *Ib.*, pág. 70.

45.- Marvin Harris, *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1985.

46.- Roberto da Mata, “O ofício de Etnólogo, ou como ter ‘Anthropological Blues’”, *Comunicação*, núm. 1, Museu Nacional, UFRJ, septiembre, 1974.