

Racialización y Mercancía: una intersección entre Marx y Fanon

Lorena Souyris Oportot¹
(loreoportot@gmail.com)

Recibido: 28/10/2018

Aceptado: 15/11/2018

DOI: 10.5281/zenodo.2527940

Resumen:

El presente artículo busca hacer una intersección entre los procesos de racialización en relación al fetichismo de la mercancía para ver en dicha intersección cómo operan las formas de dominación, de opresión y de explotación en las figuras del intercambio y la redistribución aplicadas al sujeto contemporáneo. Para tal efecto, una geocolonialidad del poder ha permitido utilizar la categoría de “raza” como objeto mercantil para legitimar, a partir del trabajo abstracto dentro de la teoría del valor en el pensamiento de Marx, un fetichismo corporal, a saber, de la piel y del color en la figura del extranjero y del subalterno. Desde este punto de vista, la obra de Franz Fanon da luces para hacer una reflexión filosófica de la forma del trabajo abstracto donde el valor (de uso y de cambio) es la sustancia común del modo fetiche de la mercantilización racial. Finalmente, no se trata aquí de hacer un análisis comparativo entre Marx y Fanon, sino de “utilizar” sus teorías, como punto de partida y de apoyo, para poder hacer algunas intersecciones y poder interrogar filosóficamente la pertinencia de algunas nociones marxistas a la luz de su actualidad dentro de la contingencia racial contemporánea y, a su vez, examinar el significante racial para poder revelar a un “quien” singularizado y explotado devenido un fetiche mercantil.

Palabras clave: Raza - Trabajo abstracto - Fetichismo - Mercancía - Intersección

¹ Post-doctora en Filosofía, Ecole Normale Supérieure. Investigadora asociada sobre género y filosofía política LEGS (Laboratoire de genre et de sexualité), Université Paris 8, Université Nanterre, CNRS

Introducción

“La domination la plus totale de certains hommes sur d’autres n’est pas, chez lui, une conséquence, mais un présupposé de la vie sociale, et elle dépend strictement de l’ordre social qu’il feint parfois de vouer aux hégémonies.”² (Marx)

¿En qué se asemejan los conceptos de mercancía y de raza? Estoy tentada a decir que existe una intersección sorprendente si los analizamos a partir de la teoría del valor dentro del pensamiento de Marx. Para avanzar en el desarrollo de aquella pregunta, me detendré primeramente sobre la noción de intersección. La palabra “intersección”, en su significado que la nombra, parece tener la cualidad de circular “entre” lugares y conceptos cuyo objetivo es de generar confluencias que permitan nuevos cruces.

En este respecto, poner atención a los modos en que circula y se pone en marcha la “intersección” es observar las maneras en que ella es enunciada. Qué decimos cuando nombramos la intersección? a veces quiere decir hacer confluir lugares dentro de la circulación de una especificidad conceptual, en otras ocasiones, el nombre de la “intersección” se enuncia queriendo poner en evidencia una especial “política” de lo común de ciertos territorios disciplinares. Todo aquello, a través de la particularidad de algunas nociones que vuelvan necesario metonimias y nuevas orientaciones conceptuales. Metonimia y orientación que han puesto en escena, por ejemplo, la palabra racialización para examinar ahí sus distinciones entre las metonimias de cuerpo, de piel, de color, de extranjero, de subalterno y de dominación dentro de sus orientaciones bio-políticas y teóricas que la sostienen, colocando en tensión sus propios nombres.

Desde esta perspectiva, y de manera más específica, el intento de consagrar una intersección entre raza y mercancía no es algo poco estudiado y, a decir verdad, son muchas las investigaciones que, de manera transversal, apuntan a ciertos razonamientos de la sociedad capitalista cuyo acento estaría puesto en la clase, la raza, el género y las formas de dominación, de opresión y de explotación en la figura del intercambio y la redistribución. En tal sentido, y de modo tangencial, distintos autores han dedicado especial atención a esta encrucijada en tanto lugar común para pensar una geocolonialidad del poder. Sin embargo, poner en marcha una confluencia entre el fetichismo de la mercancía, tal como lo examina Marx, y los procesos de racialización a través de la intersección entre intercambio y trabajo abstracto, dentro de la teoría del valor, es el objetivo de este artículo.

En efecto, examinar la o las metonimias inscritas ahí, no obstante a veces invisibilizadas de estos cruces como son el intercambio, el trabajo abstracto y el fetichismo de la mercancía a la luz de los procesos de racialización, movilizan orientaciones que más que configurarse como conceptos socio-

² “La dominación más total de ciertos hombres sobre otros no es, en él, una consecuencia, sino un presupuesto de la vida social y ella depende estrictamente del orden social que finge a veces consagrar a las hegemonías”(Marx, El Capital I, 1968)

centristas/antropocentristas buscan referir la trama de las relaciones lógicas de dichas categorías en zonas que permitan una reflexión filosófica sobre el modo cómo se expresan socialmente. En otros términos, una reflexión filosófica de la forma del trabajo abstracto donde el valor (de uso y de cambio) es la sustancia común del modo fetiche de la mercantilización racial.

Desde este punto de vista, los planteamientos de Marx ocupan un lugar central en el análisis de este artículo en la medida que su plano de fondo teórico está formado por la crítica del valor y el análisis de la mercancía. De la misma manera, la obra de Frantz Fanon permite examinar el significativo racial para poder revelar a un “quien” singularizado mediante el fetichismo de la mercancía. Ahora bien, no se trata aquí de hacer un análisis comparativo entre Marx y Fanon, sino de “utilizar” sus teorías, como punto de partida y de apoyo, para poder hacer algunas intersecciones y poder interrogar filosóficamente la pertinencia de algunas nociones marxistas a la luz de su actualidad dentro de la contingencia racial contemporánea para, a su vez, buscar claves de sentido que relacionen ambos pensamientos pero al mismo tiempo dejarlos en los bordes de sus letras.

Sobre la producción de equivalencias y el devenir del valor mercancía

Bajo el cometido de cuestionar la economía política moderna, Marx ha interrogado a la mercancía desde el punto de vista de una crítica a los fundamentos y a las categorías que subyacen en la modernidad donde emerge el capitalismo. Ahora bien, y siguiendo a Anselm Jappe en su libro *Las aventuras de la mercancía*, “dicha crítica ha sido completamente descuidada tanto de los partidarios de Marx como de sus adversarios debido a que todo el “marxismo tradicional” ha aplicado empíricamente la teoría de Marx a partir de la reproducción del desarrollo de la sociedad mercantil”. (Jappe, 2016, 18).

En efecto -y concuerdo con Jappe- el así llamado “marxismo crítico” ha sido insuficiente para refutar la interpretación ortodoxa de Marx, ya que solo se ha quedado en el aspecto político de las luchas de clase (y el lugar que le otorgan a la violencia necesaria y, por cierto, dialéctica en la historia) y la crítica a la ideología; como también consideró la crítica a la economía política desde la especificidad de la noción de propiedad privada, de la apropiación de plusvalía como forma de explotación y la división de clases mediante el trabajo concreto y las formas de distribución, lo que conllevó diversas corrientes que tenían en común la no-referencia a la teoría del valor y de la mercancía como categorías claves para leer la crítica de Marx a la emergencia del capitalismo bajo la economía política y, más aún, para actualizarlo.

Precisamente, al respecto de la mercancía, se puede constatar que, para Marx, la mercancía es la “célula económica”³ y nuclear que aparece bajo la forma del fetichismo en tanto carácter mistificante de las relaciones de producción, lo que deja entrever que ella opera como un funcionamiento lógico de la sociedad moderna. Por consiguiente, la crítica a la economía política en Marx es un análisis a la articulación racional o, si se quiere, epistemológica de aquella sociedad moderna lo que quiere decir que su crítica es un examen a la teoría del valor en su forma mercancía. Entender esto es tomar distancia del marxismo tradicional de un cierto Marx “*exotérico*” (Jappe, 2016, 18) que todos

³Marx, Karl. *El Capital*, volumen 1. (Paris: Gallimard, 1968). 16

conocen, a saber, aquel del cientificismo que describía empíricamente a la sociedad, que buscaba el perfeccionamiento del trabajo industrializado por medio de la lucha proletaria, que analizaba la competencia capitalista basada en su misma reproducción y en sus procesos cíclicos de crisis de sobre-reproducción lo que permitía justificarse como un sistema estructuralmente inestable y que debido a dicha inestabilidad necesitaba recurrir cíclicamente al saqueo de la periferia, por un lado, y a la sobreexplotación de la mano de obra, por el otro; para detenerse en el “*Marx Esotérico*” (Jappe, 2016, 20), a saber, aquel que apunta a una crítica de los fundamentos teóricos de la modernidad.

Con los significados de valor y mercancía, recogidos en los diferentes periodos de la obra de Marx, es volver a hacerse cargo de la crítica marxiana “esotérica”, ya que esta crítica posibilita la presuposición de un análisis profundo; por una parte, de lo que son las formas de vida basadas en la fetichización mercantil, a saber, como cualidades de cosas (mercancías), cuya relación social es la producción de valor que objetiva las determinaciones sociales de producción y la personificación de las bases materiales de producción y; por otra parte, posibilita el desprendimiento de más de 150 años de interpretación marxista inscrita bajo la visión tradicional basada en un sociologismo (o sociocentrismo) científico, cuyo método es la descripción técnica a partir de la estratificación para llegar a resultados empíricos y del individualismo metodológico, es decir, una noción de sociedad basada en la articulación de individuos conectados entre sí, pero sin relación ni reciprocidad.

Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué es oportuno hoy examinar el significado político de estas nociones a la luz de los procesos de racialización? Mi respuesta inicial es porque los significados adscritos a aquellas nociones marxistas, podrían dar nuevos intersticios que permitan desplazamientos conceptuales, a saber, nuevas metonimias. Desde este punto de vista, los procesos de racialización, con todas las semánticas discriminatorias que dicha noción implica, han ido de la mano de la desintegración de la democracia tal como hasta hoy se conoce orientada a la fabricación productiva y a la mercantilización subjetiva y corporal desestimando la pluralidad del lenguaje y las diferencias. De suerte, que este escenario ha facilitado las violencias en contra de la alteridad y la diferencia poniendo el acento en las unificaciones o, si se quiere, en la economía de lo Uno (por ejemplo, los modos totalitarios de comunidad clásicos como son los nazismos, los crímenes del socialismo soviético y las formas de identidad nacionalistas con pretensión de universalidad; así como las guerras internas de los países contra los judíos, negros, musulmanes, argelinos, africanos, haitianos, peruanos y todo lo que implica la figura del extranjero y las minorías a través de un discurso basado en el odio y el temor al otro) que han hecho perder la singularidad.

Para ingresar al pensamiento de Marx parto por señalar, de manera cuidadosa, que los principales desafíos con los que se propone enfrentar Marx son aquellos vehiculizados por algunas concepciones modernas sobre lo social, la economía __y sus especificidades inscritas como mercancía, dinero y valor y circulación__ y la determinación de su distribución que regulan el intercambio y los intereses materiales entre los sujetos en la sociedad burguesa de su tiempo. A decir verdad, lo que define a la sociedad burguesa es aquella que considera el orden capitalista como la forma dominante, a-histórica y definitiva de la producción social⁴

⁴Ibid. P. 5

Desde este punto de vista, la preeminencia “natural” del capital, en tanto concepción universal y unificadora de las relaciones sociales, le sirvió a Marx para examinar esta “fabricación natural” situándose en la “anatomía de la sociedad civil”⁵ como condición material de la vida y que él la situó en la economía política, según lo señala en el prólogo de su libro *Contribución a la crítica de la economía política*. En esta condición material anatómica, él reconoce haber llegado a aquella conclusión haciendo una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho donde éste último plantea la idea de la “sociedad civil” de la cual emanan, concluye Marx, las relaciones materiales de producción social entre los sujetos y su “ser social que determina su conciencia” (Marx, 1989, 8).

En tal caso, el desenvolvimiento propio de dichas relaciones son fuerzas materiales que entran en contradicción y que se expresan como mercancías. Por consiguiente, la mercancía no solo es una “forma elemental de la riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista” (Marx, 1968, 23); sino igualmente, y tomando los planteamientos de Anselm Jappe, tiene una doble naturaleza, a saber, su valor de uso y su valor mismo que cuando entran en relación, ésta es de suyo conflictiva⁶.

En este respecto, pues, el contenido material de la mercancía es el valor, en tanto éste es la unidad sustancial que mantiene aquella relación contradictoria inscrita en la mercancía misma. Ahora bien, para precisar un poco más el asunto, la forma material del valor se concentra en todos los modos en que se expresan los “bienes” y objetos en las sociedades humanas atendiendo a una doble modalidad: su calidad y su cantidad que, a su vez, se manifiestan en su uso y su cambio. Para examinar el problema del valor, Marx ocupa la “voz” de la filosofía sin identificarse del todo con ella. En su estudio consagrado a la mercancía en la obra *El Capital I*, Marx define a la mercancía como un objeto que es producido por los seres humanos para satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, aquel objeto encarna peculiaridades como materialidades que se emplean según su uso y dentro de contextos históricos. En función de este contexto histórico, Marx plantea la emergencia de “medidas sociales” (Marx, 1968, 23) que determinan el intercambio en cantidades de los objetos útiles.

En tal sentido, la noción de utilidad no es pensada a partir de una posición económica sino, más bien, implica las cualidades materiales que tiene una mercancía. Desde este punto de vista, el uso de la mercancía, en tanto define su materialidad, es idéntica a si-misma lo que quiere decir que no es medible sino que es incommensurable. Dicho de otro modo, el valor en-si no se puede medir en el intercambio, es decir, no puede determinarse en diferencias cuantitativas, salvo cuando entra en la lógica de las equivalencias donde las relaciones sociales se han objetivado como cosas. Dada esta definición, sostengo que a lo largo de la historia humana los sujetos han creado ficciones de equivalencia. Y cuando digo “ficciones” no hago referencia a alguna cosa falsa, sino a producciones artificiales, y por esto mismo fetiches, que han permitido el intercambio entre cosas de manera “objetiva”. En efecto, cuando las sociedades comienzan a funcionar “como si hubiera equivalencias”, entonces se constituye un mercado y lo que define a un mercado es que dada una situación de intercambio, se

⁵Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. (México: Editorial Progreso, 1989). 7

⁶Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía (Les aventures de la marchandise)*. (España: Edición Pepitas de calabaza, 2016). 42

presume de forma artificiosa que hay intercambios equivalentes y estas equivalencias se establecen de acuerdo a un criterio de igualdad. Igualdad que, por cierto, ha sido desigual.

“Una determinada mercancía, un quarter de trigo por ejemplo, se cambia en las más diversas proporciones por otras mercancías v. gr.: por x betún, por y seda, por z oro, etc. Pero, como x betún, y seda, z oro, etc. representan el valor de cambio de un quarter de trigo, x betún, y seda, z oro, etc. tienen que ser necesariamente valores de cambio permutables los unos por los otros o iguales entre sí. De donde se sigue: primero, que los diversos valores de cambio de la misma mercancía expresan todos ellos algo igual; segundo, que el valor de cambio no es ni puede ser más que la expresión de un contenido diferenciable de él, su “forma de manifestarse”.⁷

En consecuencia, y tomando lo dicho respecto al valor, la mercancía contiene un valor en-si incommensurable y abstracto y un para-si concreto expresado en determinaciones cuantitativas y que adquieren una forma sensible a condición de relacionarse con otras mercancías. En síntesis, y he aquí la voz filosófica, el valor en-si sería la sustancia y el valor, en su expresión para-si, sería la forma de manifestación fenoménica expresada en el cambio. En función de esta forma de manifestación, Marx toma el modo de decir filosófico arrancado de Hegel para poder dar cuenta del valor y su análisis de la mercancía.

“La materialidad corpórea de la mercancía que sirve de equivalente rige siempre como encarnación del trabajo humano abstracto y es siempre producto de un determinado trabajo concreto, útil; es decir, que este trabajo concreto se convierte en expresión de trabajo humano abstracto”⁸

Pese a la declarada visión del concepto de trabajo en su carácter doble __como aquello que define la duración, en tanto el tiempo gastado, y cantidad de valor contenido en la creación de una mercancía__ al leer esta frase es innegable advertir la relación dialéctica entre el valor en-si como tiempo de trabajo abstracto y no medible y la especificidad concreta en que se expresa una mercancía. Esta última expresión solo puede ser medible por su diferencia cuantitativa entre mercancías y de modo empírico, a saber, objetivable. Del mismo modo, el carácter abstracto del valor, a saber, el tiempo de trabajo o cantidad durable del mismo, “contenido” en una mercancía, solo puede expresarse en-si pero de forma social, es decir, por la subjetividad contenida y manifestada. Ya, de hecho, Marx lo expone al decir que la peculiaridad de la lógica de equivalencias de las mercancías, mediadas por el intercambio, es el hecho de prescindir de su valor de uso respectivo.

En este sentido, Anselm Jappe, restablece el vínculo con la filosofía cuando señala que la reflexión de la mercancía, en tanto expresión del valor contenido a su vez por el tiempo abstracto de trabajo o “Le côté abstrait du travail” (Jappe, 2012,1), alude a un “*Ser-valor*” (Jappe, 2016, 35) propio del carácter abstracto del tiempo requerido para que una mercancía adquiera su valor en-si que sería la sustancia común. Desde este punto de vista, la sustancia común es una abstracción que no puede alcanzar una forma sensible más que de forma indirecta, a saber, en su correspondencia con otra mercancía.

⁷Marx, Karl. *El Capital I*. (Paris: Gallimard, 1968). 38

⁸ *Ibid*, P. 50.

“No decimos nada si afirmamos que veinte metros de tela “valen” veinte metros de tela. Pero podemos expresar su valor en el valor de otra mercancía, diciendo por ejemplo: veinte metros de tela tienen el valor en un vestido. En esta ecuación, la primera mercancía, que expresa su propio valor, desempeña un papel activo y “su valor se representa como valor relativo”; la segunda, en la que la primera expresa su valor, “funciona como equivalente”⁹

El efecto que conlleva el análisis de Marx es, a mi juicio, una política de pensamiento que ha reformulado las condiciones de la economía política clásica burguesa de su tiempo (Adams Smith y David Ricardo como sus principales teóricos), pero no en razón de su objeto sino en razón de un modo de pensar sus categorías. Categorías que devienen la expresión concreta y material de una abstracción, a saber, el valor en la forma mercancía. En efecto, el valor en-sí se representa concretamente, objetivándose, en el valor de cambio donde surge la lógica de la equivalencia y del intercambio en su modo social.

Ahora bien, no me detendré a analizar la especificidad de las formas del valor, es decir, su forma absoluta o general y la forma relativa o incluso su forma dinero, visto la extensión de las mismas y porque excedería el tratamiento explicativo de este artículo. No obstante, me interesa desarrollar estos tópicos del estatuto de la mercancía, a saber, su valor de uso y de cambio, para llegar a la noción de fetichismo tal como lo plantea Marx al final del capítulo sobre la mercancía en el Tomo 1 de *El Capital*.

Para indagar en el significado de fetichismo en el pensamiento de Marx es preciso hacer una reflexión en torno a la multiplicidad de sentidos que tiene la palabra fetiche. En muchas ocasiones este término ha sido usado y abusado en su modo explícito, por este motivo es necesario rastrearlo para poder constatar su condición de “parecer” en la apariencia “objetiva” de la mercancía y para esto tomo en cuenta las formulaciones mencionadas en el capítulo “*El fetichismo de la mercancía y su secreto*” del Tomo 1 de *El Capital*.

A decir verdad, cuando se habla de fetichismo se alude inmediatamente a la idea religiosa de adoración a un objeto sublimado, reificado. Ahora bien, quisiera precisar que el concepto de reificación aquí lo tomo de Georg Lukács, de su libro *Historia y consciencia de clase*, quien lo ha forjado para diagnosticar la formación social capitalista en la vida socialmente objetivada y que, evidentemente, nace de la noción de fetichismo y la forma-mercancía elaboradas por Marx. En tal sentido, el objetivo de Lukács era de fundar, en las formas y las categorías capitalistas, los fenómenos de racionalización y de burocratización inscritas en la estructura mercantil en tanto “problema central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales” (Lukács, 1970, 113). De suerte que, según Lukács, dicha formación social se ha estructurado a través de relaciones mercantiles que se han objetivado mediante modos de subjetivación cosificados, a saber, mercantilizados. Evidentemente, que se puede advertir ahí una radicalización, por parte de Lukács, de la perspectiva abierta del concepto marxiano de fetichismo.

⁹ Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía (Les aventures de la marchandise)*. (España: Pepitas de Calabaza, 2016). 35

“La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio, riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres.”¹⁰

Sobre el sentido común entre fetichismo y reificación que tienen como punto de partida la mercancía, tomo en cuenta las reformulaciones indicadas en la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1989). En el primer capítulo Marx analiza la mercancía de la misma manera que como lo había indicado en *El Capital* tomo I. Sin embargo, quiero destacar el tratamiento por el cual define lo que ya había dicho antes sobre la dualidad entre valor de uso y de cambio. En la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx define ambos procedimientos de la mercancía como contenido y forma. Donde el contenido hace referencia al “uso” y la forma al “cambio”, donde el contenido que contiene el uso es indiferente de su forma, salvo a condición que en la forma que adquiera comienza el proceso de relación de producción social. En consecuencia, el valor de uso, su contenido, es una “*base material*” (Marx, 1989, 13) para expresar la forma del cambio, es decir, su producción en la vida social y que Marx lo definiría como “*trabajo materializado*” (Marx, 1989, 13).

Por su parte, Lukács avanza su análisis de la cosificación explicando que el problema fundamental que se deriva del carácter fetichista es su forma de objetividad, es decir, el valor de cambio en su producción “natural y ajena” de la vida social y el condicionamiento subjetivo alienado que ello conlleva. Lo más importante, es la constatación que la forma del cambio, que viene dada por procesos de intercambio y de lógicas de equivalencias en la producción de la vida social manifestadas por el trabajo, adquiere un modo de dominación real sobre el conjunto de la sociedad. De esta manera, las relaciones intersubjetivas terminan cosificándose en contextos de relación comercial o, si se quiere, de intercambio, lo que moviliza formas de circulación y producción subjetivas objetivadas bajo modos de proyección de su propio trabajo en tanto carácter material de los productos del mismo trabajo. A este respecto, Marx dice:

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo conjunto fuese una relación social entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos suprasensibles aunque sensibles, o en cosas sociales... Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta entre los mismos hombres”¹¹

En este pequeño párrafo están las bases del modo fetichista en su expresión alienada o, en palabras de Lukács, cosificadas, reificadas. Al aseverar que la mercancía es un reflejo que crea una ilusión artificial de verdad material y objetiva de los mismos productos, en tanto “aparecen” como independientes del trabajo gastado por un sujeto que ha producido dichos objetos, confirma el estatuto fantasmagórico y, por lo mismo,

¹⁰ Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. (La Abana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro, 1970). 114.

¹¹ Marx, Karl. *El Capital I*. (Paris, Gallimard, 1968). 45

fetichista. Dado que es mediante la determinación del valor al momento de devenir forma-cambio, junto al tiempo de trabajo implicado ahí, que puede constituirse la relación social del intercambio mercantil fetichista. Es importante en este punto hacer notar que la forma cambio del valor de la mercancía y el estatuto fetiche que aquella forma asume, revelan la relación social del trabajo en su sentido abstracto.

En otros términos, la materia de un producto del trabajo por la cual un sujeto produce un objeto y le da un valor de uso para devenir valor de cambio, designa “ilusoriamente” o “misteriosamente” un valor “ideal” y suprasensible que oculta un doble carácter; por un lado, el hecho que son los mismos sujetos quienes lo han producido mediante su trabajo cualitativo y concreto; por otro lado, el hecho que su valor se funda en un proceso de valorización social e históricamente construido donde los sujetos no tienen consciencia de ello, ya que se expresa y se interioriza por medio de sus relaciones de intercambio como ley natural.

El valor social asignado al valor en-si abstracto no es otra cosa que la puesta en marcha de la relación del trabajo entre los sujetos en su forma objetiva, bajo una apariencia de igualdad del uso que se le da al producto. Ahora bien, es preciso destacar que no se trata aquí de una falsa representación de la realidad que oculta lo verdadero de la sociedad capitalista, es decir, lo verdadero de su estructura (tal como existen ciertas lecturas del concepto de ideología), sino, más bien se trata de una “inversión”, es decir, el fetichismo definido por Marx es “la inversión de la realidad misma”¹²

Con todo, podría agregar que el fetichismo de la mercancía es un fenómeno real en el sentido que se concretiza en los actos humanos que terminan naturalizándose y que se erigen en la objetividad inmediata de la cosa. En efecto, aquella objetividad de la cosa adquiere tal carácter debido, no a su relación material sino, más aún, a su relación social. Tal como señala Marx, el acto mismo del cambio genera un valor social de su materialidad de valor de uso en tanto productos del trabajo humano.

Sin embargo, el intento de Marx, a mi juicio, es de desnaturalizar esta peculiar “segunda naturaleza” que adquiere la mercancía a través de la noción de fetichismo. En virtud de aquello, Marx plantea una cierta superación del capitalismo mediante la superación de las categorías que sostienen su modo social, a saber, la mercancía y su carácter fetichista expresada por la teoría del valor y el trabajo abstracto.

De igual manera, al poner el acento en las “relaciones” cuando se habla de la “acción” humana de la producción mercantil, mediante el proceso del valor igualitario de la forma-cambio de una mercancía, lo que queda en entredicho es que el sujeto deja de ser un “agente” productor de su trabajo para devenir un objeto-cosa al interior de relaciones sociales materiales con vistas a una utilidad dentro de la dinámica del cambio. Se trataría ahí de una suerte de desdoblamiento o, si se quiere, de un proceso de enajenación fetiche donde el sujeto se vuelve objeto perdiendo, al mismo tiempo, toda consciencia del hecho que ha sido él mismo quien, a través de sus trabajos privados, alcanzado relaciones sociales en las cuales aquel trabajo privado se ha transformado en producto social útil y bajo condiciones de igualdad para los otros y entre los sujetos.

En este respecto Marx señala que se trata “de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de

¹²Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. (España: Pepitas de calabaza. 2016). 40

producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo”¹³

Esto deja entrever, así, que aquella igualdad no es más que la equivalencia común de un valor abstracto que se le atribuye a dicha “acción” humana. Dicho de otro modo, la “acción” humana tiene que ver con un “hacer” de los sujetos que, al momento de asemejar sus diferentes productos dentro del cambio o, más bien, del intercambio, lo que hacen es igualar sus trabajos otorgándoles un valor de trabajo humano necesario y natural. He ahí el desdoblamiento fetiche.

Esta doble situación __inscrita en la “acción” del “hacer” subjetivo que se expresa y materializa como “relación” de producción__ de lo concreto y lo abstracto, es decir, del “agente” de trabajo privado y la magnitud de valor que se eleva a un estatuto social de intercambio, supone que existe un nexo entre el valor y la mercancía, donde el “misterio o fetiche” estaría puesto en el carácter de igualdad del trabajo humano, a saber, en la lógica de equivalencias. En consecuencia, la actividad humana, es decir, su “hacer”, su “acción” quiere decir la representación de un valor manifestado como mercancía en sus mismas “relaciones” de cambio en la producción. Por último, aquel nexo entre valor y mercancía, que es donde nace el fetichismo, ha permitido un movimiento social que ha devenido en movimiento de cosas, en el sentido que el valor de cambio es la ley “natural” reguladora que controla los niveles de proporción social y cuya expresión es el tiempo de trabajo necesario para su producción y circulación.

“Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto”¹⁴

Dejando de lado la precisión del cristianismo en esta cita sostengo que, desde el punto de vista social, Marx plantea que los trabajos reales y concretos y las relaciones entre individuos se cristalizan en el trabajo abstracto, homogéneo y cuantitativamente definido, que son susceptibles de enajenarse en el equivalente de este trabajo, a saber, en el valor de las mercancías tomando la apariencia de una relación social entre las cosas. En efecto, hay ahí una reificación que se produce, reificación que se refiere al proceso en el cual el trabajo real (concreto) se hace el soporte simple fenomenal del trabajo social (abstracto) pero bajo un mismo movimiento dialéctico o expresado en una existencia doble.

Ahora bien, Marx hace la siguiente reflexión: “¿por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo, según el tiempo de su duración, se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo?”¹⁵ (Marx, 1968, 58) por que el valor es la temporalidad, la duración, de la actividad productiva manifestada como fetiche, donde el fetichismo es alguna cosa adherida al mundo de las mercancías, a saber, es la apariencia material de las condiciones sociales del trabajo.

¹³Marx, Karl. *Le Capital, Tome I.*(Paris: Gallimard, 1968). 56

¹⁴ *Ibíd.*, 60

¹⁵El signo de interrogación es personal.

En tal sentido, cobra importancia lo que plantea Lukács concerniente de la relación dialéctica entre objetividad/subjetividad en la expresión del trabajo en su modalidad, ciertamente dialéctica también, entre lo concreto/abstracto. Si bien, Marx destaca en el capítulo sobre la Mercancía, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, que los valores de uso son trabajos individualizados y, por esto mismo, diferenciados subjetivamente y concretamente, lo cierto es que cuando entran en la lógica del intercambio, a saber, en el modo de la equivalencia, que es el valor de cambio, dicha individualidad subjetivada se borra deviniendo una forma indiferenciada y generalizada, donde aquella subjetividad se cosifica en objetividad. En consecuencia, es este proceso de transformación lo que define el trabajo abstracto en su forma general, perdiendo toda particularidad pero también, denotando un modo de existencia cuantitativa determinado por el tiempo, es decir, por su duración manifestada en horas, días, etc. es decir, lo que se entiende por “trabajo social”.

“El tiempo de trabajo es la existencia viviente del trabajo, sin relación alguna con su forma, su contenido e individualidad; es la existencia viviente del trabajo en su forma cuantitativa, así como su medida inmanente. El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es a la vez la sustancia que hace de ellas valores de cambio y, por tanto, mercancías, así como mide la magnitud precisa de su valor. Las cantidades correlativas de diferentes valores de uso en que se materializa el mismo tiempo de trabajo son equivalentes, es decir, todos los valores de uso son equivalentes en las proporciones en que contienen el mismo tiempo de trabajo gastado, materializa-do. En cuanto valores de cambio, todas las mercancías son meramente cantidades de-terminadas de tiempo de trabajo congelado.”¹⁶

En el caso de la “cosificación” de Lukács, lo que se destaca es el proceso de enajenación de la actividad productiva del sujeto, en el sentido que la objetividad que se opera ahí es el mismo desenvolvimiento de la subjetividad cosificada en objetividad universal abstracta, mediada por el trabajo y que ha permitido la propia dominación del sujeto, bajo leyes propias.

Del mismo modo, para establecer la diferencia entre subjetivación y objetivación Lukács presta atención a la idea que la cosificación es un modo estructural fundamental que domina al individuo, sea objetivamente como subjetivamente. Dirá Lukács que, por una parte, objetivamente, existe un mundo de cosas y de sus relaciones entre ellas que define a la mercancía y al mercado y que poco a poco se va incorporando en los individuos adquiriendo una fuerza opositora que genera sus propios efectos y que, además, no permite, por parte del individuo que lo interioriza, ser modificado. Por otra parte, subjetivamente, la actividad productiva de los individuos se objetiva como mercancía, quedando sometida a la objetividad, a saber, a leyes sociales naturales ajenas al individuo, elevándose a un estatuto universal de la mercancía que condiciona todas las esferas de la individualidad, su subjetividad y la objetividad del modo social abstracto de su propia actividad.

Las conclusiones derivadas de este análisis, es que el principio que mueve el proceso de subjetividad y de objetividad es la igualdad inscrita de manera formal en lo abstracto-universal que adquiere el trabajo objetivado, en la medida que dicho principio hace de las mercancías objetos “iguales”, equivalentes perdiendo toda cualidad

¹⁶ Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. (México: Editorial Progreso, 1989). 14

particular de su uso, es decir, de su valor en-sí. De la misma manera, subjetivamente aquel principio de igualdad actúa como lo real efectivo de la producción de mercancías. Dicho de otro modo, sería como la “*abstracción real*” (Jappe, 2016, 41), esto es, como la materialización individual que engloba en-sí misma la diversidad de géneros específicos de los valores de uso; sería algo así como un Universal que se expresa en las diferencias específicas del valor y que no obsta, sin embargo, la producción ni la praxis sino, más bien, se centra en la efectividad concreta que tiene consecuencias en la realidad. Si bien, la relación mercantil, como una “acción” fetichista, es una relación invertida por la primacía concedida a lo abstracto y, al contrario, por una desvalorización de lo concreto; lo cierto es que esto se produce en los hechos, en el “hacer” que posibilita afectar la producción concreta confirmándose toda vez que un intercambio real se produce.

De lo que se trataría ahí, según Lukács, es de una creciente racionalización de la actividad del trabajo que ha ido de la mano de la eliminación de las cualidades particulares y subjetivas del trabajo mismo. Esto explica la figura de la fragmentación en el proceso del trabajo que ha dislocado la relación entre el individuo y el producto de su actividad, lo que ha generado un cálculo racional y mecánico que se torna empírico en el tiempo de trabajo socialmente necesario. Incluso, tomando el tema del valor de uso y del valor de cambio, el principio del cálculo -mediado por el proceso de racionalización del trabajo abstracto que ha capturado el trabajo concreto- crea las condiciones sociales para la no-coincidencia entre el valor mismo y el valor de cambio ya convertido en mercancía, lo que deja entrever que, en el proceso de socialización de la mercancía, el sujeto se convierte en el opuesto dialéctico de todas las modalidades de la forma-valor, es decir; por un lado, el sujeto aparece fenoménicamente como el cuerpo-mercancía que representa una cosa puramente social, a saber, como un “valor humano” indiferenciado; por otro lado, el sujeto trabajador concreto que elabora una mercancía, es el equivalente intercambiable por el modo del trabajo abstracto que crea no la mercancía misma, en tanto cuerpo sensible, sino su valor de cambio; finalmente, al momento en que el sujeto entra en el intercambio, su trabajo privado y concreto se vuelve el mismo trabajo portador de lo abstracto, sin distinción y generalizado, que el de todos los demás sujetos que participan de la circulación del intercambio del trabajo social.

Este movimiento sería la contradicción interna que media entre la objetividad/subjetividad expresada en la forma valor uso/cambio dentro del modo de trabajo abstracto/concreto donde el sujeto ya cosificado tiene existencia social a condición de servir a lo abstracto para darse una expresión sensible. A este respecto Lukács señala:

“Con la descomposición moderna «sicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esa mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: incluso sus propiedades sicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a ésta, a fin de poder ser integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador”¹⁷

En cierto modo, Lukács enfatiza en su análisis del trabajo abstracto y concreto, y con él el de la dialéctica subjetividad/objetividad, la idea de dos modalidades diferentes

¹⁷ Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. (La Abana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro, 1970). 115

de trabajo. En efecto, Lukács pone el acento en la noción de “abstracción” recalcando que es a causa del trabajo abstracto que se resalta cada vez más la división del trabajo en la sociedad capitalista. Desde este punto de vista, la idea de la fragmentación del individuo trabajador y el resultado de la actividad productiva terminan siendo dos estadios diferentes del mismo trabajo. Por el contrario, Marx habla del trabajo como el desdoblamiento de una forma de actividad productiva de mercancías y dicho desdoblamiento funciona al mismo tiempo: como abstracto y como concreto. Dos determinaciones contradictorias dialécticamente manifestadas en su relación al valor de uso y expresadas objetivamente en el cambio.

Por lo mismo, pensar la mercancía como inversión consiste en tomar la crítica de la circulación tal como se la encuentra en *Les Grundrisse*:

“La circulation est le mouvement où l’aliénation universelle apparaît comme appropriation universelle, et l’appropriation universelle comme aliénation universelle. Même si l’ensemble de ce mouvement apparaît comme un procès social, et si les moments singuliers de ce mouvement émanent de la volonté consciente et des fins particulières des individus, la totalité du procès n’en apparaît pas moins comme une connexion objective, qui naît de façon tout à fait naturelle ; totalité qui, certes, provient de l’interaction des individus conscients, mais ne se situe pas dans leur conscience, n’est pas subsumée comme totalité sous les individus. Leur propre entrechoquement produit une puissance sociale qui leur est *étrangère*, placée au-dessus d’eux; qui est leur relation réciproque comme procès et pouvoir indépendants d’eux.”¹⁸

Para precisar lo que la cita dice, en la circulación una objetivación se opera lo que quiere decir, primero que todo, que el intercambio moviliza relaciones sociales entre los productores de mercancía cuya forma de relación social es el trabajo. Luego, a partir del hecho que dicha forma de relación social adquiere un carácter de igualdad del trabajo mismo, esto conlleva una suerte de autonomía y objetividad, independiente del sujeto que lo realiza, cuya consecuencia es el proceso de la alienación. De suerte que la alienación deviene un proceso total, extraño al sujeto que circula en tanto totalidad y que adquiere una esfera de la realidad objetiva; no obstante, determina las relaciones de producción y a los sujetos, donde aquellas relaciones objetivadas, pero también alienadas, se elevan a un estatuto reificado, es decir, fetiche. En consecuencia, el examen de la alienación es la prueba que puede demostrar y exhibir la dimensión reificada y fetichizada de los sujetos, donde la circulación es el modo en que la mercancía se expresa pero no a un nivel empírico, sino a un nivel categorial que ha determinado material e inconscientemente a los sujetos, cuya consecuencia ha sido la desposesión de los sujetos concretos en la sociedad mercantil.

¿El sujeto autónomo o la alienada objetivación de la producción?

Marx sostiene una noción de sujeto donde son ellos mismos quienes han producido histórica y socialmente sus relaciones de producción; no obstante, también

¹⁸ Marx, Karl. *Grundrisse, I chapitre de l’argent*, p. 135
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.html> (consultado el 10 de octubre, 2018)

plantea que en la sociedad fetiche el sujeto ha devenido autómeta lo que quiere decir que el mismo sujeto ha ocupado el lugar del valor. En otros términos, el valor *es* el sujeto autómeta, a saber, que es la valorización del valor como trabajo muerto, a través de la absorción de trabajo vivo, y su acumulación en capital.

Ahora bien, la particularidad del fetichismo no es necesariamente el velo u ocultamiento del hecho que son los mismos sujetos quienes han creado sus relaciones de producción, es decir, los productos de sus trabajos sino, más aún, el fetichismo es un fenómeno real que reduce la vida social a la creación del valor mercancía. Por consiguiente, me atrevería a decir que no hay nada en el sujeto- mismo que no sea producido por un contexto social; de este modo, el sujeto- mismo es su producción como su anulación o absorción transformado en mercancía. Dicho de otro modo, la historia humana, considerada como sujeto, produce su propio exterior donde la realidad de las ideas es la materialidad manifestada de forma empírica, objetiva como también alienada. Ahora bien, según Marx, la valorización de la objetividad de las cosas, es decir, de la mercancía a conllevado la desvalorización del sujeto. Ya Marx lo dice en *Los Manuscritos económicos filosóficos de 1844*:

“La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a si mismo y al obrero como mercancía y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”¹⁹

En cierto modo, lo que subyace en esta cita es el análisis del valor inscrito en los modos de manifestación de la objetividad y la subjetividad. Por lo mismo, el desarrollo que establece Marx en su libro *Los Manuscritos de 1844*, particularmente, el capítulo consagrado a la enajenación demuestra la voz filosófica, en el sentido que dicha reflexión se enmarca en un tipo de narración hegeliana, a saber, que los significados que va ordenando se fundan en un modo dialéctico donde el sujeto pone su subjetividad en el objeto producido y donde aquel objeto se exterioriza por la subjetividad objetivada, no obstante, extrañada y ajena a si-misma. Una subjetividad que se manifiesta como obra y realidad. Es aquí que el sujeto encuentra su realización y su relación con un otro, sea un objeto como un sujeto.

Este procedimiento adquiere relevancia en el desarrollo del capítulo consagrado al trabajo enajenado de *Los Manuscritos económicos de 1844*, ya que aboca la reflexión a la dialéctica subjetividad/objetividad en su sentido filosófico para dar cuenta de la teoría del valor y la desvalorización. Ahora bien, no me detendré en la crítica que Marx hace a la Economía política respecto a las leyes del valor y el movimiento de la circulación como modo de introducción para llegar al momento de la alienación. Sin embargo, y de manera sucinta, me detendré en las nociones de acción y extrañamiento inscritas en aquella dialéctica para, desde ahí, comenzar la reflexión sobre la racialización de la mercancía.

Si bien, aquellas palabras, a saber la “acción” y el “extrañamiento”, son exploradas con rigor y extremo detalle en su decir, el concepto que comanda su indagación es “la objetivación de la producción” caracterizada por la pérdida del objeto

¹⁹ Marx, Karl. *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*. Fuente del texto digital: Biblioteca Virtual "Espartaco", enero de 2001. P. 56 (consultado el 15 de octubre, 2018)

producido por un sujeto, en el sentido que con la “objetivación de la producción” el producto, en tanto resultado del trabajo, se da una existencia exterior y fuera del sujeto que lo crea, cuya consecuencia es el proceso de enajenación y extrañamiento donde el objeto se enfrenta al sujeto. Inicialmente, se trata ahí de una “acción” en la medida que el producto del trabajo se fija en un objeto convirtiéndose en cosa, pero también habita ahí un modo de ser del sujeto productor que se define por un conjunto de acciones y de disposiciones a la acción.

Dicho de otra manera, el objeto extrañado frente a la “acción” del sujeto productor se relaciona como un modo de “comportarse frente a”, que tiene la particularidad central de ser experimentado, por parte del sujeto, como alguna cosa externa y extraña. Por su parte, y de manera correlativa, el sujeto productor es comprendido como un contexto de acciones, a saber, como un “comportarse” que tiene la particularidad de experimentar al objeto como no propio, sino de reconocerlo como pérdida deviniendo como objetivación. Marx advierte ahí que la objetivación, mientras más extraña al sujeto se comporta, cada vez más desrealiza la acción del sujeto mismo haciendo de éste un “objeto” sometido y sujetado a la producción del trabajo, a saber, a la mercancía.

“El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador”²⁰

El término que ayuda a comprender la dialéctica sujeto/objeto mediado por la alienación, es la “actividad” entendida, en cierto modo, como un “acto” en movimiento. Ahora bien, a propósito del “acto”, yo puedo preguntar cuánto le debe Marx al planteamiento de Hegel. No sólo de la dialéctica maestro/servidumbre donde se puede hacer la lectura del sujeto sometido y extrañado frente al objeto objetivado por el producto del trabajo, sino igualmente, por el tratamiento mismo del movimiento dialéctico en tanto una actividad, un acto que expresa la “acción” de la enajenación. En tal sentido, la enajenación no es solo la manifestación de un resultado, a saber, del producto objetivado sino, más aún, es la acción misma del acto de la producción donde el sujeto creador se va, al mismo tiempo, a si mismo enajenando. En esta perspectiva, la actualidad intempestiva del ejercicio de la enajenación ocupa un lugar matriz para entender el ejercicio del extrañamiento en el tratamiento mismo de su acción. A decir verdad, el “acto” en movimiento del extrañamiento es la enajenación activa, la enajenación de la actividad o la actividad de la enajenación, donde el sujeto se pierde a si-mismo debido precisamente que en el trabajo, el ejercicio de producción es ya una actividad de negación por parte del sujeto frente al objeto, un objeto que ya no le pertenece, sino al contrario, este objeto lo domina.

Sobre la base de las ideas expuestas, cabe preguntarse, entonces, cómo se produce la racialización de la mercancía? Incluso, de qué manera la objetivación de la mercancía se convierte en un fetichismo de la raza? Para precisar estas preguntas, que son las reflexiones que sostienen este artículo, las analizare en el pensamiento de Frantz Fanon.

²⁰ Ibídem. Pp:57-58

Análisis sobre la racialización de la mercancía

Primero que todo, Fanon interroga el estatuto de la violencia __a través del contexto colonial particularmente a partir de la guerra de Argelia__ para proponerla a la luz de un alcance liberador y, por lo mismo, revolucionario y decolonial. En tal sentido, la violencia no es entendida como una coacción o una agresión en su forma negativa, ni mucho menos es entendida desde el juicio moral que siempre opera como condenador del deber-ser sobre los actos de coerción. Sino, más bien, la violencia aquí adquiere un modo de resistencia en relación al binomio dominador/dominado y sus efectos que inscriben el sometimiento. Conviene destacar aquí que lo que moviliza aquel binomio del sometimiento es la legitimación del intercambio desigual de poder (punto de vista político), lo que ha conllevado un intercambio desigual de valor (punto de vista económico capitalista del modo de circulación), que es lo que define a la explotación. Ambos puntos de vista, de hecho, determinan a la opresión como una objetivación mercantil. Inclusive, es una opresión que es de suyo cultural cuyo resultado es el proceso de racialización solo expresada en un modo estructural de organización social. Desde esta perspectiva, Fanon resignifica la violencia para promover las condiciones de liberación, pero no solamente en la forma general de los pueblos y sus culturas, sino también en la particularidad del individuo, lo que quiere decir en su propia singularidad, partiendo por el psiquismo, es decir, *la décolonisation de l'être* (Fanon, 2002, 9).

En su «Conférence au congrès international des écrivains et artistes noirs» de 1956, titulada *Racisme et culture*, Fanon problematiza la noción de racismo señalando que su estatuto es simbólico/cultural, lo que permite aseverar que ahí subyace un relato dominador donde el colonizado no tiene lugar de enunciación. Se trataría ahí, de una ausencia de acto de habla que sitúa al colonizado en una posición racial, es decir, en una forma de existencia que ha sido determinada simbólicamente por un modelo social. De este modo, la interrogación por lo racial debe comprenderse como una forma de violencia inscrita en el pensamiento de una cultura, en su modo epistemológico de nombrar y pensar al dominado, partiendo de la base que la organización social de la estructura de dominación se ha vuelto algo natural.

Del mismo modo, una reflexión sobre las condiciones epistemológicas de la emergencia de un relato colonizador, debe necesariamente ocuparse de cómo se legitima el valor normativo y unilateral de las culturas y, tal como dice Fanon, de su presunta relativización. A este respecto, las formas de normativización devienen estados “naturales” de una sociedad, toda vez que se legitiman dentro de prácticas, hábitos y costumbres y que es lo que define al culturalismo. En este sentido, una sociedad colonialista se legitima en la medida que normativiza la raza dentro de lógicas que fundamentan estas formas epistemológicas de existencia que son, por un lado, binarias (dominador/dominado) y; por otro lado, asientan la violencia

Por su parte, en la definición de lo racial en relación a lo cultural, es decir, a lo construido por un relato dominador, Fanon advierte el modo como se ha desarrollado un cierto régimen colonialista que actúa bajo la dominación a través de la puesta en marcha de una racionalidad de “lo” oprimido legalizada por una lógica de la raza. En efecto, cabe destacar que en el estatuto del oprimido, el artículo neutro “lo” constataría el carácter de neutralidad del nombre propio y la singularidad. Por lo tanto, ya no es “el” oprimido, es decir, “la” persona singular, sino es la borradura del nombre propio en cuanto lugar de enunciación para devenir el enunciado del dominador, a saber, como la

desposesión singular invirtiendo su individualidad en cosificación fetichista racial, que no es otra cosa que la expresión de la voluntad propia de la sociedad mercantil y su forma de objetivar.

En el caso de Fanon, a mi modo de ver, él hace hincapié en el racismo para poner énfasis en la materialidad de la dominación y su práctica concreta de la abstracción real del modo fetiche, en el hecho de que la dominación misma y el racismo que lo sostiene pertenecen a un modo de *ser* inscrito, no solo inconscientemente sino social y culturalmente. En efecto, Fanon habla de una *aliénation mentale* (Fanon, 2002, 10) en la cual el significante racial ha devenido un efecto de significado que ha puesto el acento no en la “voz” sin voz del oprimido y, por esto mismo, del condenado sino en su grito. Así, el grito hace volcar aquella no-voz, o si se quiere la negación de la “voz”, más allá de la *sociogénie* (Fanon, 2013, 11) o de un cierto *racisme vulgare, primitif* (Fanon, 2002/1 N° 165-166. 78) basado en el discurso biológico, hacia la expresión pulsional de lo inarticulado.

Por su parte, dicho modo de *ser* es la manifestación de una forma de existir que se mueve entre legitimaciones y deslegitimaciones y que se ha expresado a través de la imposición de una lengua. Ahora bien, para Fanon, la declamación de la lengua es existir para un otro, es decir, es la expresión de maneras de ser adquiridas pero también impuestas, de tipos de acentos, de modos de pensar, de hablar y de moverse en el espacio, lo que conlleva aseverar que el racismo instituye formas de estar en el mundo, de interactuar con el otro y con el entorno.

Desde este punto de vista, en la lengua habita un acento que se pone en relación con los rasgos físicos, corporales que son juzgados “étnicos” y, siguiendo a Fanon, “sin” cultura. Como por ejemplo, la “apariencia musulmana”, la piel negra o el “autóctono” para ilustrar el modo de distinción del “extranjero” frente a la cultura dominante y jerarquizada que “no tendría color ni acento”. En las definiciones del colonialismo, dirá Fanon, el imaginario racista surge como una región encarnada en la práctica colonial/patriarcal cuya expresión es el síntoma de una forma de violencia que se inscribe en el lenguaje y que necesita al mismo tiempo, tomando las palabras de Rita Segato, de una “pedagogía de la crueldad para destruir y anular al otro” (Segato, 2016, 93) que lleva a la deshumanización del colonizado.

En efecto, esta puesta en marcha racista, surgida de una sociedad cuya lógica es explotadora en el sentido que la explotación, también, es un juicio interno respecto a lo que la propia sociedad y las clases dominantes aceptan, moviliza diversos tipos de violencias como son formas de agresión que se han naturalizado e interiorizado a través de mandatos y estructuras subordinadas institucionalizándose como ley, sea moral, cultura e incluso jurídica. Desde esta perspectiva, es menester detenerse en los detalles de la vida cotidiana para observar los tipos de agresión que no están tipificados como tal; sin embargo, van formando la naturalidad de la agresión generando, así, la materialización de la violencia.

“Il faut inlassablement rechercher les repercussions du racisme a tous les niveaux de sociabilite [...] Le racisme creve les yeux car precisement il entre dans un ensemble caracterise : celui de l'exploitation ehontee d'un groupe d'hommes par un autre [...] on a vu l' occupant legitimer sa domination par des arguments scientifiques, la « race inferieure » se nier en tant que race. Parce que nulle autre solution ne lui est laissee. le groupe social racialise

essaie d'imiter l'opresseur et par-la de se deracialiser. La race inferieure » se nie en tant que race differente. Elle partage avec la « race superieure » les convictions, doctrines et autres attendus la concernant²¹

Otro aspecto del racismo que permite interactuar con los planteamientos de Marx es la noción de alienación que Fanon lo desarrolla no solo en la conferencia *Racisme et Culture* sino además en su texto *Les damnés de la terre*. Para abordar este nexo, en este libro el autor interroga la alienación a través de la experiencia vivida de los dominados, lo que deja entrever que, para Fanon, la alienación es un “acto” en movimiento de subjetividades en sufrimiento. En tal sentido, en Fanon, existe un uso de la alienación en tanto figura en proceso que no permite, debido a su trama, pensar sujetos fuera de la historicidad, la historicidad misma de ese sujeto, y los escenarios de la imaginación cultural frente al problema del confinamiento y la apertura.

Por su parte, en la narración de la sociedad colonial de *Les damnés de la terre*, particularmente, el capítulo “De la violence” y la descripción de por qué el negro es un ser alienado en *Peau noire, masques blancs*, permite observar la crítica a la falta de reconocimiento, pero también a las luchas por el mismo. En efecto, el análisis entre el colono y el colonizado otorga un nivel de comprensión sobre la diferencia de valor, en la cual las estructuras materiales conforman a uno (el colono) dentro del proceso de valorización y desmerecen al otro (colonizado) expresado en la desvalorización (*Les damnés*, 2002. 33-37). Del mismo modo, la tragedia del negro, al estar fuera de toda ontología porque no ha podido habitar y ser habitado por un concepto de persona que lo incluya (*Peau noire*, 2013. 107/108) posibilita examinar, no solo lo que debe ser derrotado, sino igualmente, atiende al escenario de la alienación. En cierta manera, aquella diferencia en el intercambio de valor, expresada no solo en el trabajo humano de las estructuras materiales de la producción tal y como lo entiende Marx sino igualmente en la diferencia valorización/desvalorización, no solo se llama explotación sino es la actividad de una alienación que instala, en Fanon, un sujeto escindido.

A decir verdad, la figura de la alienación, en cuanto fundamento del oprimido, dice relación con el papel que desempeña la “raza”, que solo tiene su significación en los ritmos de la temporalidad colonial, es decir, en una contingencia específica sumergida en el problema del reconocimiento y el de la alienación. Sin embargo, aquella temporalidad tiene su relato, hoy en día, en términos de aumento de las desigualdades, de la exclusión y de la pérdida de los sujetos transformados en objetos, dicho de otra manera, transfigurados en fetiches. Según la interpretación de Alice Cherki, en el prefacio de *Les damnés de la terre*:

“Mais cette réalité en concerne pas seulement les pays dits “en voie de développement”. Elle concerne également l'accroissement des inégalités dans notre monde dit “développé”, qui inscrit la nécessité de la précarité et du chômage pour les plus déshérités, quitte à lui donner une place topique et non pas utopique: cette place est celle de l'exclusion”²²

En este sentido, Fanon analiza los procesos de lucha y de decolonización

²¹ Fanon, Frantz. *Racisme et Culture*. Cairn-Info Editions Présence Africaine «Présence Africaine» 2002/1 N° 165-166 , pages 77 à 84 - ISSN 0032-7638

²² Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. (Paris :La Découverte & Syros, 2002). 13

proponiendo que el modo de transformación de la situación colonial debe pasar necesariamente por el *Ser*. A este respecto, pues, se advierte ahí que es imprescindible un cambio sustancial, es decir, ontológico de la colonialidad para alcanzar la transformación de *Ser*. De este modo, los procesos de decolonialidad deben referirse a una subjetividad nueva y liberada. En efecto, para lograr aquello los sujetos sujetos y sometidos a la condena colonial, deben luchar internamente consigo mismo: este conflicto en-si para lograr un otro de-si es la forma de la violencia tal como Fanon la comprende, violencia necesaria para salir del estado de la alienación.

En mi opinión, el punto en que más insiste Fanon, y he ahí su originalidad, es el doble movimiento que contiene la des- sujeción o el des-sometimiento, en el sentido que ahí opera un conflicto, un desgarramiento que debe pasar necesariamente por el sujeto y su subjetividad para alcanzar la liberación. Dicho de otra manera, el movimiento de des-sujeción es en él mismo violento y conflictivo dialécticamente, lo que produce una liberación psíquica inconsciente e individual para, luego, llegar a la liberación colectiva de los pueblos. En consecuencia, para salir del estado de la alienación, es necesario pasar por el proceso de la violencia y comprenderla como un modo de ser que, así como llevo a los pueblos colonizados a su alienación, también es posible desde ella, des-alienarse. Para tal efecto, es necesario tomar la violencia y sus modos de interiorización para ver sus efectos, es decir, para comprender cómo articula una economía psíquica que permita la transformación de la misma violencia como arma liberadora.

Si bien, Fanon ocupa los argumentos de Marx para dar cuenta de los procesos de decolonialización mediante la teoría de la lucha de clases, el intento que yo hago es hacer una lectura de Fanon desde la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía. De suerte que, el tema de los antagonismos descritos por Fanon a partir del paradigma de la lucha de clases marxista, yo los leo a la luz del proceso contradictorio inscrito en los modos del valor y cómo eso se expresa en el fetichismo. Ya que, como había señalado al comienzo de este artículo, la idea es desprenderse de las lecturas de un Marx cientificista que han analizado el fetichismo como un aspecto menor de su obra o, más bien, oscura.

Ahora bien, reitero que Fanon define la colonialidad a partir de estructuras de dominación y de explotación, donde la decolonialidad sería el momento de oposición de las fuerzas antagónicas expresadas en el binomio colonizador/colonizado. A este respecto él dice:

“La décolonisation est toujours un phénomène violent [...] la décolonisation est très simplement le remplacement d’une “espece” d’hommes par une autre “espece” d’hommes [...] la décolonisation est la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent précisément leur originalité de cette sorte de substantification que secrète et au’alimente la situation coloniale”²³

En este estadio del argumento, y a partir de esta cita, yo quisiera hacer notar aún que Fanon toma el Marx de *l’Idéologie Allemande* para analizar al sujeto colonizado alienado debido a la estructura social de dominación. A decir verdad, el Marx de

²³ Ibid, Pp. 39-40

l'Idéologie Allemande en muchos puntos toca la lógica de la mercancía, pero esto se sostiene porque, a mi juicio, la tesis central que articula toda su obra y su pensamiento es, precisamente, la fetichización de la sociedad mercantil a través de la teoría del valor.

Desde esta perspectiva, la tesis de Fanon, respecto al significante racial, particularmente, la negritud advierte que, a pesar de sus afirmaciones iniciales, el negro no desempeña el papel del “otro” para el blanco, ni imaginaria ni simbólicamente. Ya que, en mi opinión, Fanon muestra que el colonizado tiene un papel diferente al de ser el “otro” del blanco, porque el colonialismo determina los límites en que se puede producir esa representación y para el negro, o para el colonizado, no hay posibilidad de acceso a esa otredad porque ella determinaría su condición de sujeto. Por el contrario, entonces, excluido del campo de la simbolización las consecuencias son el hecho de la pura objetivación, incluso de la cosificación de la que el negro no puede escapar. He aquí su forma fetiche. En ese contexto, el significante “blanco” nunca es un “no-negro”, porque en la trama colonial el significante se eleva más allá del concepto de raza convirtiéndose en un término auto transparente que no necesita de un signo externo “negro” que lo niegue para afirmar su identidad.

Finalmente, por esa razón Fanon a la vez que utiliza la dialéctica hegeliana del Maestro/Servidumbre, al mismo tiempo se separa de ella, pues en tanto el esclavo es reconocido como sujeto por el amo, en el caso del colonizado, no hay tal relación ni reconocimiento en el contexto colonial

Conclusiones

De acuerdo con lo dicho hasta el momento, retomo la pregunta de Anselm Jappe: *¿Peut-on s'émanciper du fétichisme?*²⁴. Ahora bien, yo agregaría a esta pregunta otras interrogaciones que tienen que ver con ciertas ideas que giran en torno a ¿cómo la *negritud* es una condición particular en la que debe ser acordado tanto el deseo de emancipación fetiche como su proyecto emergente en cuanto discurso de oposición en el escenario colonial?, o ¿es pertinente hablar de una colonialidad institucional del poder dentro de estructuras elementales psíquicas de la violencia? A decir verdad, en esta etapa del artículo no sé si es oportuno dar respuestas taxativas; sin embargo, intentare hacer trazados aproximativos para poder poner en marcha las intersecciones que aquí se juegan.

Primeramente, ya he subrayado cuales son los fenómenos concretos y visibles de la reducción de la vida social a la creación del valor-mercancía: la dominación, la explotación y, agrego ahora, la propiedad privada. Cabría destacar aquí que la sustancia del valor no perece en su transferencia de propiedad por lo que la raza y el cuerpo, en su modo material sensible, han operado como propiedad privada en la dialéctica valoración/desvaloración. Del mismo modo, esta propiedad privada es uno de los resultados concretos del trabajo vivo que ha creado el valor. Por lo tanto, el valor de la raza, y con ella del cuerpo, es la mantención de su desvaloración mediante la conservación de la propiedad privada sostenida por la lógica del mercado y la ganancia,

²⁴Jappe, Anselm. *¿Peut-on s'émanciper du fétichisme. blog : Critique de la valeur-dissociation. Repenser une théorie critique du capitalisme*

propio del trabajo abstracto/concreto cuya base teórica es la razón fetiche.

De suerte que, el factor del valor es central para reflexionar sobre lo que está en juego en los procesos de racialización. Por su importancia, cabe detenerse en la posibilidad de levantar una crítica profunda al desarrollo de la colonialidad, cuya teoría social permita examinar las categorías de base que mueven a la sociedad mercantil, es decir, a la sociedad capitalista. Dado que los asuntos humanos son problemas reales y concretos, es necesario problematizar sobre un pensamiento teórico político que examine cuán legítimos son los ordenamientos textuales, las definiciones de su campo y las genealogías críticas que han usado las nociones marxianas. Sostengo, que una condición necesaria para un proyecto emancipador pasa necesariamente por considerar la crítica a las categorías de base de la sociedad mercantil, a saber, la teoría del valor, del fetichismo y del trabajo abstracto. En otros términos, intentar elaborar una contribución a la crítica de la razón fetichista de la mercancía, vuelta empírica en los procesos de racialización, es la propuesta de este momento final del artículo. Ya que desde ahí, se puede tener una visión de conjunto de los problemas específicos de la desigualdad, las luchas por el reconocimiento y, en general, de la colonialización expresada en el racismo y la discriminación a las minorías, al subalterno y a todo Otro que habita en los márgenes del centrismo.

Un segundo punto a considerar, a propósito de la pregunta que interroga sobre la negritud y el deseo de emancipación, es aquel que gira en torno a una suerte de grado cero de la hibridez, es decir, a la idea “bartheana” del tercer elemento que se escapa a la dualidad de la polaridad en la escritura y, por esto mismo, es un lugar que posibilita la liberación del orden establecido y, en el caso que me convoca, de la relación dominador/dominado. Así, la hibridez se expresaría en la forma de actores sociales situados que otorgan un espacio para comprender los significados de la violencia, sean psíquicos individuales, como estructurales reproducidas por la vía de la discriminación.

Esta fórmula del grado cero de la hibridez, para pensar el espacio de la negritud y del Otro-excluido, faculta una reflexión sobre la exigencia del compromiso y la responsabilidad de otro modo. Según puedo advertir, lograr dicho grado cero de la hibridez es revisar la genealogía de las herencias coloniales, es abordar una analítica del poder para observar cómo se ha articulado todo aquello para lograr un pensamiento crítico/político de la decolonialidad que recoja aquella razón fetichista de la mercancía. La importancia política del compromiso y la responsabilidad, a través de una revisión crítica de la razón fetichista, para otorgar un lugar al Otro racializado mediante el “quien” singularizado que había enunciado en la introducción de este artículo, se debe a que ambas exigencias surgen del hecho mismo del actuar y tener una voz. Al reparar en aquello, se puede advertir en un marco político que ponga a prueba las formas naturalizadas de racialización y, desde ahí, las dificultades que tienen los actores sociales para reconocer y reconocerse, en especial, para nominar la violencia del fetichismo de la mercantilización, articulada de una forma casi imposible de desentrañar en los hábitos más arraigados de la vida comunitaria.

Por su parte, por qué pienso en estructuras elementales psíquicas de la violencia? Porque existe, específicamente, un universo del maltrato que particulariza el genérico de la violencia ejercida “en general” y que, podría especular que la mayoría de los sujetos no se sentirían violentados, debido justamente a la introyección de la violencia, a saber, su naturalización. Por el contrario, nombrar tipos específicos de maltrato que, al mismo

tiempo, están arraigados evidencia el carácter digerible del fenómeno, percibido y asimilado como parte de la “normalidad” o, lo que sería peor, como un fenómeno “normativo”, es decir, que participaría del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad. Desde este punto de vista, hablar de condiciones de producción de una economía psíquica estructural de la violencia no es sino establecer cuál es la lógica de producción de sus medios de producción y sus condiciones de circulación.

Finalmente, en el orden de los argumentos, existen condiciones materiales de la violencia expresadas en la dominación, la explotación y la desvalorización que, además se sustentan en una geocolonialidad del poder, cuyo discurso normativo vehicula efectos de poder. Por consiguiente, sostengo que las condiciones materiales de producción y circulación de la violencia estarían determinadas por formas de dominación que vienen, en un principio, por estructuras psíquicas de poder donde se alojaría la sujeción en la cadena signifiante y cuyos efectos materiales serían la constitución subjetiva del proceso de racialización.

Para concluir, el problema del poder en Marx es secundario respecto a la lógica de la explotación; sin embargo, históricamente los seres humanos han “elegido” la explotación como una forma de defenderse contra la escasez y han recurrido a la dominación como forma de mantener las relaciones de explotación. Por consiguiente, solo hay dominación en la medida que hay explotación. Pero igualmente, hay opresión cuando se impide la valorización. En tal sentido, la explotación es la extracción de valor y la opresión es el impedimento de dicho valor, es en esta encrucijada que se sitúa y ha emergido el proceso de racialización.

Bibliografía

- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Edición Akal, España, 2006
- De Oto, Alejandro. *Frantz Fanon : política y poética del sujeto postcolonial*. CEAA, Centro de Estudios de Asia y Africa, Mexico. 2003
- Fanon, Frantz. *Racisme et Culture*. Cairn-Info Editions Présence Africaine « Présence Africaine », 2002/1 N° 165-166, pages 77 à 84 - ISSN 0032-7638
- _____ *Les damnés de la terre*. Editions La Découverte/Poche. Paris, 2002
- _____ *Peau noire, Masques Blancs*. Editions Du Seuil. Paris, 2013
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Ediciones Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona. 1997
- Jappe, Anselm. *Les aventures de la marchandis: pour une critique de la valeur*. Editions la découverte/Poche. Paris, 2017
- _____ *Peut-on s'émanciper du fétichisme ? Blog: Critique de la valeur-dissociation. Repenser une théorie critique du capitalisme*.
- Lukàcs, Georg. *Historia y consciencia de clase: ensayo de dialéctica marxista*. . Instituto del libro, la Habana, 1970.
- Marx, Karl. *Le Capital, livre I*. Gallimard, Paris, 1968
- _____ *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial Progreso, España, 1989.
- _____ *Grundrisse, I chapitre de l'argent*.
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/ Grundrisse/index.html>
- _____ *Manuscrits de 1844*. Editions Flamarion, Paris, 1999
- _____ *L'idéologie allemande*. Editions sociales Geme. Paris. 2014
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003
- Spivak, Gayatri Chakravorty. ¿ Puede hablar el sujeto subalterno?. Revista, Memoria Académica. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 1998, año 3 no. 6, p. 175-235