

Marx salvaje

¿Qué Marx da sentido a las luchas de liberación y a las búsquedas revolucionarias en el contexto contemporáneo de Brasil, de América Latina y del mundo?

Un diálogo entre el pensador europeo y las luchas-cosmologías amerindias permite concebir nuevas posibilidades del pensamiento de Marx. No se trata de buscar una unificación, sino encuentros entre mundos y razones-acciones radicales a partir de una reflexión sobre las convergencias y diferencias.

Un Marx interpelado y transformado por esas potentes vidas-luchas.

JEAN TIBLE

El brasileño, incluso el ateo brasileño, es un hombre de fe. Conozco varios marxistas que a la vez son macumberos. Y un pueblo que puede conciliar a Marx con Eshú está a salvo y, repito, automáticamente a salvo.

Nelson Rodrigues¹

■ Marx-lucha²

Ya decía Heiner Müller que usar y revitalizar a Bertolt Brecht sin criticarlo es traicionarlo. Se trata, aquí, de insertar a Marx en espacios, tiempos, concepciones y prácticas diferentes de los habituales, investigando sus afinidades,

Jean Tible: es militante y profesor de Ciencia Política en la Universidad de San Pablo (USP). Es autor de *Marx selvagem* (Autonomía Literária, San Pablo, 2018) y coeditor de *Junho: potência das ruas e das redes* (FES, San Pablo, 2014) y *Negri no trópico* (Autonomía Literária / Editora da Cidade / n-1 edições, San Pablo, 2017). Sus artículos y libros están disponibles en <<https://usp-br.academia.edu/JeanTible>>.

Palabras claves: cosmologías, fetichismo, luchas, naturaleza, yanomami, Karl Marx.

Nota: traducción del portugués de Cristian De Nápoli.

1. N. Rodrigues: *Flor de obsessão: as mil melhores frases de Nelson Rodrigues*, sel. y ed. de Ruy Castro, Companhia das Letras, San Pablo, 1997.

2. Este texto constituye una ampliación de argumentos de mi libro *Marx selvagem* (Autonomía Literária, San Pablo, 3ª edición, 2018), sobre la base de diálogos que siguieron a su publicación. Agradezco las recientes invitaciones a repensar colectivamente estos temas en el marco de actividades por el bicentenario del nacimiento de Marx en la Universidad Autónoma Metropolitana de México (UAM) (Luciano Concheiro), la Escola da Frelimo (Tina Hennecken) y el Salón del Libro Político en San Pablo (Editora Autonomía Literária). Agradezco también al Centro Takiwasi (Tarapoto, Perú), que me recibió en dos oportunidades para avanzar en mis investigaciones (2009 y 2018), y a Carlos Enrique Ruiz Ferreira.

tensiones, confluencias y diálogos-luchas con ciertas cosmologías amerindias; la América indígena se sitúa por debajo de América Latina –por ser una parte de esta– y además porque la antecede en el tiempo y la excede en el espacio³. Un esbozo de «otro Marx»: ¿cómo se transforma su pensamiento cuando se lo confronta con estas otras vidas-luchas? Se trata de un marxismo –siguiendo a Oswald de Andrade– «en contra de la copia, a favor de la invención y la sorpresa. Una nueva perspectiva»⁴. «Sabemos que el movimiento marxista en sus inicios era tan tropicalista que incorporó a todas las vanguardias: el constructivismo, el surrealismo, el dadaísmo, el cubismo, todo incorporado por la izquierda», nos dice el pensador y artista Rogério Duarte⁵. Un diálogo materialista, o sea, que parte de las luchas; las movilizaciones indígenas despertaron el interés y hasta la fascinación de Marx, que leyó con entusiasmo *La sociedad antigua* (1877) de Lewis Morgan.

2018 marca el bicentenario de Marx. Hay una cierta obsesión por decretar el fin de Marx (y del marxismo). En una frase que sería muy repetida, ya en 1907 el importante filósofo liberal italiano Benedetto Croce decía que Marx había muerto definitivamente para la humanidad⁶. Cuando aún no habían pasado 30 años de su fallecimiento, las clases dominantes y sus pensadores ya se proponían conjurar el «espectro» anunciado por Marx y Friedrich Engels: el espectro de la revolución. En 2018 también conmemoramos los 100 años de la revolución alemana, los 50 años de la «revolución global» de 1968 y los cinco años del Junio brasileño. ¿De qué manera siguen vivas esas explosiones? Muchos trataron de menospreciar esos acontecimientos diciendo que son del pasado, que no modificaron nada, que fueron derrotados. Pero tratan de quitarles importancia por temor.

¿A qué Marx estamos convocando e invocando aquí? Al militante internacionalista. Al pensador inventivo. Al investigador apasionado, cuyo lema preferido era *dudar de todo*, y que a los 60 años podía ponerse a estudiar ruso para comprender mejor una cuestión específica como la propiedad agraria, importante en el tercer tomo de *El capital*. Al filósofo que todo el tiempo estaba revisando y retomando ideas ya formuladas y que dejó una obra inconclusa por dos motivos: por un lado, no llegó a terminar buena parte de los

3. Beatriz Perrone-Moisés: «Mitos ameríndios e o princípio da diferença» en Adauto Novaes (ed.): *Oito visões da América Latina*, Senac, San Pablo, 2006.

4. O. de Andrade: «Manifesto da poesia pau-brasil» [1924] en Oswald de Andrade. *Obras completas 4: Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1970, p. 8.

5. R. Duarte: «Rogério Duarte se textifica» en *Encontros*, Azougue, Río de Janeiro, 2008, p. 105.

6. Michael Löwy: *A teoria da revolução no jovem Marx*, Vozes, Petrópolis, 2002, p. 16.

libros que se propuso escribir por una serie de dificultades materiales (con su compañera Jenny sufrieron el dolor absurdo de tener que enterrar a cuatro hijos y un nieto) y por la característica misma de las obras que iba escribiendo, que en cierto modo, debido a su ambición, eran interminables. Por otro lado, su trabajo quedó inconcluso también en un sentido más decisivo, que hace al vínculo entre la teoría y las luchas. La fuerza, la especificidad y la capacidad de transformación del pensamiento de Marx surgen de ese contacto permanente con ellas. Los momentos de cambio en su producción teórica coinciden con el des-punte de ciertas luchas: esto lo vemos respecto de las movilizaciones anticoloniales, las comunas rurales rusas y la organización política de los iroqueses, que liberan su pensamiento de sus facetas eurocéntricas. También es fuerte el impacto de los sucesos de 1848, de 1871 y de sus sucesivos exilios. Marx es el pensador de las luchas⁷. El suyo es un pensamiento-lucha. No trabajarlo desde esa perspectiva anula la subversión propia de su carácter y de su metodología.

La fuerza y la especificidad del pensamiento de Marx surgen de ese contacto permanente con las luchas ■

El marxismo (pensar con Marx nuestras cuestiones actuales) no es algo dado, sino algo que está en movimiento, tal como Marx y Engels definían el comunismo: un movimiento que tiende a la abolición del estado actual de las cosas⁸. De ahí su imperiosa conexión con la imprevisibilidad de nuevos saberes, nuevas técnicas, nuevas coyunturas políticas. A un conocimiento y una crítica externos (ya sean racionalistas o utopistas), el autor de *El capital* contrapone una crítica inmanente del presente. Marx expresa una insatisfacción con los filósofos por su incapacidad para dar cuenta de la praxis, y contra esto propone una inversión teoría/práctica, cuestionando la autonomía y la trascendencia que se otorga a sí misma la filosofía y que acaba limitándola. Por eso se preguntaba, en su tiempo, cómo elaborar una teoría que esté en contacto con la crítica práctica que constituyen las acciones revolucionarias de los obreros franceses, ingleses y alemanes. ¿Cuál o cuáles, entonces, son los sentidos de pensar y luchar *con* Marx hoy? Investigar, comprender y luchar, hacer ciencia a partir de (y junto con) las luchas y sus desobediencias, en vez de partir de las estabilidades del poder y de la ciencia burguesa.

7. En sus respuestas al cuestionario Proust que le hace su hija, Marx define su idea de la felicidad, la lucha, y su idea de miseria, la sumisión y el servilismo.

8. K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.

■ A partir de los escombros

El que quizás sea el principal marxista latinoamericano, el peruano José Carlos Mariátegui, escribió en el artículo «El hombre y el mito»:

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. (...) El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria.⁹

En las relaciones internacionales (europeas) de mediados del siglo XIX predominaban cinco actores: Prusia, Inglaterra, Francia, Rusia y el Imperio Austro-húngaro. Marx notaba que esos cinco actores estaban obsesionados con una «sexta potencia»¹⁰ que amenazaba a Europa: el movimiento, el espectro, la revolución, el comunismo. Podemos decir que esa idea, ese ímpetu y esa fe en la transformación profunda de las relaciones sociales lograron expandirse y calar en una parte considerable de la humanidad y dieron lugar a varias conquistas: derechos sociales, políticos, culturales y económicos, y el triunfo sobre el nazi-fascismo, entre otras. Sin embargo, estas victorias vinieron acompañadas de tragedias, ya que ninguna de las tres principales

**Vivimos en una
superposición general
de diversos «fines del
mundo», de esperanzas
no materializadas ■**

estrategias políticas de la izquierda (la socialdemocracia, el llamado «socialismo real», los procesos de liberación nacional) logró plasmar los sueños que alentó.

Pero esto no es algo que afecte solo a la izquierda. Vivimos en una superposición general de diversos «fines del mundo», de esperanzas no materializadas. Ya pocos creen en un capitalismo con democracia representativa, Estado de Bienestar e igualdad de oportunidades. El final del «capitalismo con rostro humano» se articula con otra cuestión fundamental, puesto que «de 1750 a hoy los derechos y libertades modernas se expandieron a partir del uso de combustibles fósiles. Nuestras libertades, así, son de un tipo concentrado en

9. J.C. Mariátegui: «El hombre y el mito» en *Mundial*, 16/1/1925.

10. Fred Halliday: *Repensando as relações internacionais*, Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2007.

torno de la energía»¹¹. Durante siglos hubo un fuerte consenso respecto de que los procesos naturales de la Tierra eran tan fuertes que ninguna acción humana podría transformarlos del todo. Pero logramos hacerlo. Lo logramos, destruyendo selvas y quemando combustibles fósiles, convertirnos en agentes geológicos: el nuestro es el *Antropoceno*. O mejor aún: nuestro modo de producción devino agente geológico: el nuestro es el *Capitaloceno*.

Estamos –como dijo Marx, para otro contexto, en el *Manifiesto comunista*– ante un hechicero que ya no controla sus hechizos. Pensar hoy *con* Marx nos desafía a un trabajo que parta de nuestro entorno y de estos distintos escombros y ruinas que ponen en riesgo nuestra vida. Estas ideas o sensaciones de «fin del mundo» son algo muy familiar para los pueblos indígenas, verdaderos especialistas en la materia, sobre todo desde finales del siglo xv¹². Por eso es bueno consultar, aprender de estos otros científicos –los indígenas– y de sus investigaciones¹³. Es algo que nos obliga a separarnos del enfoque racionalista que divide entre quienes saben («nosotros») y quienes creen («ellos»). Aprender de ese conocimiento colectivo, situado y encarnado; como sugiere Donna Haraway, solo una perspectiva parcial nos permite una visión objetiva, de ahí la importancia central de una política localizada¹⁴. Para vivificar el marxismo (a Marx), repoblarlo de determinados pueblos volviendo más ricos los significados de «mundo», «política», «naturaleza», «humanidad», «relaciones», «cultura»... ¿Qué Marx emerge del encuentro con las resistencias yanomami?

■ El pueblo de la mercancía

La lucha por la demarcación de la tierra yanomami –concretada en 1992– se liga al discurso ecológico de protección de la selva. El término *urihi* –tierra yanomami– tiene una veta jurídica, en el sentido de garantizar la demarcación, y otra ambientalista, en el sentido de proteger la selva¹⁵. Tal lucha es indisoluble de una perspectiva metafísica (en tanto la selva es algo vivo y habitado por espíritus), que incluye una trama de coordenadas sociales e intercambios

11. Dipesh Chakrabarty: «The Climate of History: Four Theses» en *Critical Inquiry* vol. 35 N° 2, invierno de 2009.

12. Ver Debora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro: *Há mundo por vir?*, Cultura e Barbárie / Instituto Socioambiental, Florianópolis, 2014.

13. Jeremy Narby: *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*, Takiwasi, Tarapoto, 1997.

14. D. Haraway: «Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial» en *Cadernos Pagu* N° 5, 1995.

15. Ver Bruce Albert: «O ouro canibal e a queda do céu» en B. Albert y Alcida Rita Ramos (eds.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, Editora da Unesp, San Pablo, 2002, p. 247.

cosmológicos que garantizan su existencia. La naturaleza no es inerte; por el contrario, «la selva es lo que nos anima»¹⁶. En este sentido, la naturaleza como dominio aislado, exterior a la humanidad, no existe: humanos y no humanos interactúan y forman colectivos. Los yanomamis, como los amerindios en general, rechazan el dualismo naturaleza-cultura y piensan en términos de subjetividades y «relaciones sociales» (de comunicación, trueque, agresión, seducción), que hacen que todo esté «ontológicamente asociado y distribuido en una misma economía de metamorfosis»¹⁷.

Davi Kopenawa habla de dos modos de vida antagónicos: uno se liga con una visión chamánica, que permite ver la imagen esencial (*utupë*), el soplo (*wixia*) y el principio de fertilidad (*në rope*) de la selva, mientras que el otro –el de los blancos– se limita al pensamiento «plantado en las mercancías»¹⁸. El objetivo de la cosmopolítica de Kopenawa (ya que no se puede disociar «política» y «naturaleza») es, por ende, denunciar el pensamiento-práctica y la ignorancia de los «comedores de tierraselva», caníbales blancos sedientos de riquezas y mercancías. En la tradición yanomami, al individuo lo guían espíritus chamánicos, guardianes de la selva, y sus pensamientos los fijan no las palabras, sino la selva misma.

Kopenawa contrapone un saber blanco vinculado a las mercancías y el saber yanomami. Los blancos dicen: «¡Somos los más ingeniosos! ¡Somos realmente el pueblo de la mercancía! ¡Podremos ser cada vez más numerosos sin pasar nunca necesidades!». Y así es como se abre el ímpetu de expansión: «Su pensamiento se hizo humo y lo invadió la noche. Terminó cerrándose a las demás cosas. Con palabras de mercancía, los blancos empezaron a cortar todos los árboles, a maltratar la tierra, a ensuciar el agua»¹⁹. Son ingeniosos, pero ignorantes de las cosas de la selva. Usan mucho las «pieles de papel» (libros), que es en donde «dibujan sus palabras»²⁰. «Los antiguos blancos les dibujaron sus leyes en las pieles de papel, ¡pero para ellos mismos son mentiras! ¡Solo les prestan atención a las palabras de la mercancía!»²¹. Esto habilita un paralelo con la crítica a la filosofía del derecho en Marx como crítica a la

16. Davi Kopenawa y B. Albert: «Les ancêtres animaux» en Hervé Chandès y B. Albert: *Yanomami: l'esprit de la forêt*, Fondation Cartier, París, 2003, p. 19.

17. B. Albert: «L'esprit de la forêt» en H. Chandès y B. Albert: ob. cit., pp. 46-47.

18. Ver D. Kopenawa: *Descobriendo os brancos*, 1998, disponible en <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/descobriendo_os_branco.pdf>.

19. D. Kopenawa y B. Albert: *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*, Plon, París, 2010, p. 432.

20. *Ibid.*, p. 50.

21. *Ibid.*, p. 465.



constitución de la propiedad privada, en tanto «el derecho a la explotación de la fuerza de trabajo es el primer derecho humano del capital»²². Tal es el pueblo de las mercancías para Kopenawa, y así es como «destruyeron su selva y ensuciaron sus ríos (...) y fue en ese momento cuando perdieron realmente toda sabiduría. Primero arruinaron su propia tierra antes de ir a trabajar en la de los otros para aumentar sus mercancías sin parar»²³.

En su comprensión del capitalismo, Kopenawa articula los modos de producir y de pensar cuando afirma que «los blancos nunca piensan en esas cosas que los chamanes conocen, y por eso es que ellos no tienen miedo. Su pensamiento está lleno de olvido. Siguen poniendo todo lo que piensan sin descanso en las mercancías»²⁴. Existe un exceso de poder predatorio por parte de los blancos, reforzado en el contexto de las andanzas tras el oro. Son imágenes que el mismo Marx usa en *El capital* cuando afirma que el capital es «trabajo muerto que, como un vampiro, solo revive chupando trabajo vivo y revive cuanto más chupa»²⁵; la suya es «una sed vampírica de la sangre viva del trabajo. Apropiarse de trabajo las 24 horas del día es, así, el impulso inmanente de la producción capitalista»²⁶.

La crítica de Kopenawa se emparenta con la crítica marxista del fetichismo de la mercancía. A primera vista, dice Marx en el libro I de *El capital*, la mercancía parece ser una cosa obvia, trivial, pero, al analizarla con mayor atención, percibimos que se trata de una cosa «muy complicada, llena de sutilezas metafísicas y caprichos teológicos». Cuando se la toma como valor de uso, no se capta su misterio, y lo que se percibe es su carácter de fruto de trabajo o de algo que satisface necesidades humanas. Sin embargo, prosigue Marx, no bien entra en escena su carácter de mercancía, ahí «se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible»²⁷.

Tal misterio se liga al hecho de que la mercancía les muestra a los seres humanos el carácter social de su trabajo –«como características objetivas inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas»– dándoles la imagen de la relación social que media entre los productores y el trabajo como una relación social entre los objetos, al margen de los

22. K. Marx: *El capital* libro I t. 1, FCE, Ciudad de México, 2014, p. 363.

23. D. Kopenawa: *Descubriendo os blancos*, cit.

24. *Ibíd.*

25. K. Marx: ob. cit., p. 179.

26. *Ibíd.*, p. 198.

27. *Ibíd.*, p. 87.

productores («es por medio de este *quid pro quo* como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles y sociales»). Marx relaciona esto con las «neblinosas comarcas del mundo religioso»²⁸, donde los productos humanos parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia. Y propone que se le dé a lo que ocurre en el mundo mercantil con los productos humanos el nombre de *fetichismo*, fetichismo de los productos del trabajo, de las mercancías.

El valor convierte «todo producto del trabajo en un jeroglífico social»²⁹. Se trata de una relación social de producción, aunque pretenda mostrarse bajo la forma de «cosas naturales dotadas de extrañas propiedades sociales»³⁰. Marx se imagina el punto de vista de las mercancías: «Si pudiesen hablar, lo harían de esta manera: puede ser que a los hombres les interese nuestro valor de uso. Eso no nos incumbe en cuanto cosas. Lo que nos concierne en cuanto cosas es nuestro valor (de cambio). Nuestro propio movimiento como cosas mercantiles lo demuestra»³¹.

El cambio es decisivo, pues ahí se realiza el valor de los productos del trabajo. Marx recurre al lenguaje del teatro al describir la aparición de la mercancía como una entrada en escena. Dirá Jacques Derrida: «La autonomía que se les presta a las mercancías responde a una proyección antropomórfica. Esta inspira a las mercancías, les insufla el espíritu, un espíritu humano, el espíritu de un habla y el espíritu de una *voluntad*»³². El capitalismo como producción de fantasmas, ilusiones, simulacros, apariciones. Marx recurre a todo un vocabulario espectral –la palabra *espectro* ya aparecía tres veces en los primeros párrafos del *Manifiesto*– y describe el dinero «mediante la imagen de la apariencia o del simulacro, más precisamente del fantasma»³³. En *El capital*, la emisión de papel moneda por parte del Estado es vista como «magia del dinero»³⁴, el Estado se percibe como «aparición» y el valor de cambio, como «visión, alucinación, una aparición *propiamente* espectral»³⁵.

Marx propone que se le dé a lo que ocurre en el mundo mercantil con los productos humanos el nombre de *fetichismo* ■

28. *Ibíd.*, p. 89.

29. *Ibíd.*, p. 91.

30. *Ibíd.*, p. 99.

31. *Ibíd.*, p. 100.

32. J. Derrida: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995, p. 176.

33. *Ibíd.*, p. 59.

34. K. Marx: *ob. cit.*, p. 113.

35. J. Derrida: *ob. cit.*, p. 60.

Derrida lee *La ideología alemana* como la más grande fantasmagoría de toda la historia de la filosofía.

■ Capitalismo hechicero (y sus contrahechizos)

Philippe Pignarre e Isabelle Stengers postulan que no es en el ámbito de los conceptos modernos donde se debe tratar de caracterizar el capitalismo, ya que «la modernidad nos cierra en categorías demasiado pobres, cuyo eje es el conocimiento, el error y la ilusión». ¿Cómo se hace para conjugar sujeción y libertad? Para estos autores, «eso es algo que encontramos en los pueblos más diversos, excepto entre nosotros, los modernos; en pueblos que conocen lo temible de la naturaleza y la necesidad de cultivar los medios apropiados para defenderse. Su nombre es hechicería»³⁶.

El capitalismo se configura como un sistema mágico sin hechiceros ■

El capitalismo se configura como un sistema mágico sin hechiceros y opera «en un mundo que cree que la hechicería no es más que una ‘creencia simple’, una superstición, y que por eso no necesitamos ningún medio de protección adecuado», con una nítida división entre quienes creen (bárbaros, salvajes) y quienes saben (modernos). Pero pensar que la protección no es necesaria es «la más peligrosa ingenuidad»³⁷. El colonialismo clásico pudo haber dejado de existir, pero la colonialidad está muy presente.

El mismo Marx aborda el capitalismo como un «mundo hechizado»³⁸, y tal «hipótesis hechicera» no sería rara si tenemos en cuenta que su objetivo fue justamente poner en evidencia la falsedad de las categorías burguesas, recubiertas de sus velos de abstracciones, consensos y opiniones libres, supuestamente sin esclavitud, en un mundo de trabajadores que venden libremente su fuerza de trabajo, remunerada de acuerdo con su precio (justo) de mercado. Un sistema que implica, por el contrario, menos «un pseudocontrato –tu tiempo de trabajo a cambio de un salario– que una «captura de cuerpo y alma»³⁹. La crítica de Marx se basó en el cuestionamiento de esas categorías vistas como normales y racionales, como así también en la denuncia de las abstracciones capitalistas, esas ficciones «que hechizan el pensamiento». Así, el papel de una crítica y una práctica inspirada en Marx conduce a «diagnosticar lo que

36. P. Pignarre e I. Stengers: *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, París, 2005, p. 54.

37. *Ibid.*, p. 59.

38. Cit. en Gilles Deleuze y Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, París, 1972, p. 17. [Hay edición en español: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985].

39. P. Pignarre e I. Stengers: *ob. cit.*, p. 182.

paraliza y aprisiona el pensamiento, y nos deja vulnerables a su captura»⁴⁰. El capitalismo es visto como un maestro ilusionista, ante el cual se planta el objetivo de Marx de explicitar sus procesos para abrir caminos de lucha. Si el capitalismo es un sistema hechicero, la lucha contra él puede ser vista como un contrahechizo, o una lucha por deshechizarse.

¿Cómo pensar entonces, en este ámbito, los procesos de *deshechizamiento* (en tanto lucha y pensamiento)? Tomando la crítica como un movimiento de pensar y sentir de otro modo; arrojando la normalidad como arma contra un ataque hechicero. Marx, evidentemente, no creía en hechizos, pero las categorías (e instrumentos de lucha) que propuso contribuyen decisivamente al desencantamiento de las armas capitalistas y su producción de consensos –son una «protección contra la operación de captura capitalista»⁴¹–. La lucha como herramienta clave –«El artesano del conocimiento histórico es, con la exclusión de cualquier otro, la clase oprimida que lucha», escribió Walter Benjamin en *Sobre el concepto de historia*– crea nuevas relaciones, nuevos planos, abre espacios, aborda nuevas cuestiones (algunas prohibidas hasta entonces), crea instrumentos y ángulos para verlos y aplicarlos. Es la revolución como deshechizamiento. Y para implementarla, para ritualizarla, para resistir y protegerse, un primer paso es aprender de las luchas cosmopolíticas. Kopenawa efectúa una de las críticas más contundentes al pueblo de la mercadería en clave cosmopolítica: los chamanes, después de consumir *yākoāna* y en estado de trance visionario, son capaces de hacer que desciendan y bailen las imágenes-espíritus *xapiripë* adquiridas en su iniciación, las cuales, junto con los espíritus de la selva (las imágenes de los árboles, de las hojas, de las lianas, pero también de la caza, de los peces, de las abejas, de las tortugas, de toda, en suma, la población de ese espacio), mantienen su flujo de vida.

Marx y el marxismo bautizaron históricamente al sujeto revolucionario: se trataba del obrero industrial (masculino, blanco, europeo). Sin duda este proletariado como sujeto mostró poseer una fuerza considerable, pero la perspectiva en cuestión era sumamente limitada y dejaba a un lado toda una riqueza de luchas. No tuvo en cuenta los nexos entre capitalismo y patriarcado (los inicios del capitalismo en relación con la caza de brujas y el control de los cuerpos de las mujeres⁴²), como tampoco entre capitalismo y esclavitud⁴³, capitalismo y racismo (las relaciones co-constitutivas entre raza y clase⁴⁴). Por eso no tomé

40. *Ibíd.*, p. 62.

41. *Ibíd.*, p. 76.

42. Silvia Federici: *Calibán y la bruja*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.

43. Eric Williams: *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012 [1944].

44. Achille Mbembe: *Crítica de la Razón Negra*, Futuro Anterior, Buenos Aires, 2016.

seriamente que las resistencias al capitalismo siempre involucran a múltiples sujetos (campesinos, mujeres, negros, colonizados, LGBTQI y muchos más) insubordinados contra esa destrucción y apropiación de formas de vida y de inteligencia colectiva que la expansión capitalista lleva a cabo –potencias de vida contra las fuerzas de muerte–.

La clase, para Marx, no es una abstracción sino una colectividad concreta, que pasa a existir en tanto se pone en movimiento al luchar. Se hace, se constituye en la lucha. La clase misma instala la cuestión de las diferencias de lucha (y de las luchas de diferencia). Toda época vive la posibilidad de liberar a los suyos y a los otros. Benjamin pensaba, en este sentido, el rol del proletariado como la «última clase esclavizada, la clase vengadora que, en nombre de generaciones de derrotados, completa la tarea de liberación»⁴⁵. El marxismo tendió siempre a guiarse por un universal (la clase) determinado. Pero a eso podemos oponerle un común, construido desde abajo, cuya base sería nuestra vulnerabilidad y precariedad compartidas⁴⁶. Por lo demás, y a partir del contexto brasileño, nos dice el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

Si miras la composición étnica, cultural, de la pobreza brasileña vas a ver quién es el pobre. Básicamente indios y negros. Lo que llamo indios incluye africanos. Incluye a los inmigrantes que fracasaron. Esa gente es esa mezcla: es indio, es negro, es inmigrante pobre, es brasileño libre, es el caboclo, es el mestizo, es el hijo de la empleada con el patrón, hijo de esclava con patrón. El inconsciente cultural de estos pobres brasileños es indio, en gran medida.⁴⁷

Ya el psiquiatra y militante argelino Frantz Fanon decía que «en las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial»⁴⁸. En distinto contexto, aunque planteando un similar desafío para el marxismo, Marisol de la Cadena⁴⁹ muestra el desentendimiento que había entre Mariátegui y los pueblos indígenas: si bien Mariátegui valorizaba el ayllu como elemento fundamental, pensaba que se trataba de un territorio (que era, para él, la base del comunismo inca), cuando en la visión

45. W. Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Itaca, Ciudad de México, 2008.

46. Judith Butler: *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós, Barcelona, 2017.

47. Eliane Brum: «Diálogos sobre el fin del mundo» (entrevista con Eduardo Viveiros de Castro) en *El País*, 1/10/2014.

48. F. Fanon: *Los condenados de la tierra*, FCE, Ciudad de México, 1967, p. 34.

49. M. de La Cadena: «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'» en *Cultural Anthropology* vol. 25 N° 2, 2010.

indígena la tierra no se desvincula de sus coordenadas sociocosmológicas, como vimos también en las palabras de Kopenawa.

■ Marx vital

Mariátegui, en un artículo ya citado, establece que «los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria»⁵⁰. Si alguna vez fue el horizonte insuperable de nuestro tiempo, cierta debilidad actual del marxismo se debe a su domesticación. Paradójicamente, parte de los movimientos y las elaboraciones marxistas reposaron su confianza en la burguesía, en su ciencia y su producción de conocimiento, como en su concepción de una naturaleza exterior o la idea de un sujeto universal depurado. En lugar de pensar la lucha de clases partiendo de las brujas, optaron por dejar a estas de lado para abrazar, en más de una ocasión, a sus cazadores... Y así el espectro se domesticó, lo que causó una enorme pérdida de potencial revolucionario.

Un marxismo vivo debe abrirse a la contaminación y a la materialidad de las luchas (y a los demás materialismos). Es curioso notar que, en sus *Cuadernos etnológicos*, Marx llegó a transcribir detalladamente las ceremonias y los ritos del consejo iroqués⁵¹. Imaginémonos a un Marx en la selva tomando *yãkoãna*, conectándose con los saberes ancestrales de cura y conocimiento. Algo que es mucho más actual en un universo capitalista como el nuestro, que hace padecer a las personas (en una auténtica epidemia de depresión y otras enfermedades contemporáneas) y al planeta. Las luchas curan⁵² y más aún las cosmopolíticas. Marx en un *terreiro* de candomblé. En el epígrafe de este texto, el genial escritor y dramaturgo que fue ese conservador llamado Nelson Rodrigues satirizaba proponiendo que hay lazos entre la macumba y el marxismo, y se me ocurre que su broma se puede tomar en serio. Marx y (el dios yoruba) Eshú. Un Marx no domesticado como combustible de luchas. Un Marx negro, feminista, indígena, obrero, campesino, trans. Un Marx salvaje. ☒

50. J.C. Mariátegui: ob. cit.

51. K. Marx y Lawrence Krader: *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1988.

52. Maria Rita Kehl, Guilherme Boulos e Tales Ab'Saber: «A luta que cura: psicanálise e militância», video en *YouTube*, 27/6/2018, <www.youtube.com/watch?reload=9&v=da9bcXpoCh0>.