

## El saco de Marx\*

*Marx's coat*

Peter Stallybrass\*\*

### Fetichizando mercancías, fetichizando cosas.

Marx define el capitalismo como el proceso de *universalización* de la producción de mercancías. Escribe en el prefacio de la primera edición de *El Capital* que “la *forma de valor* que reviste la mercancía *es la célula económica* de la sociedad burguesa”<sup>1</sup>. La “célula económica” de la que se ocupa el primer capítulo de *El Capital* toma la forma de un *saco*. El saco aparece no como un objeto que es hecho y es usado sino como una mercancía que es intercambiada. Y lo que define al saco como una mercancía, para Marx, es que podemos no usarlo y puede no abrigarnos. Pero, aunque la mercancía es una fría abstracción, ella se nutre, como un vampiro, del trabajo humano. Los humores contradictorios de *El Capital* de Marx son un intento por capturar el espíritu de contradicción del capitalismo mismo: la más abstracta sociedad que jamás ha existido y, a la vez, una sociedad que consume cada vez más cuerpos humanos concretos. La abstracción de esta sociedad está representada por la forma-mercancía. La mercancía deviene mercancía no como una cosa sino como un valor de cambio. Alcanza su pura forma, de hecho, cuando se vuelve más vaciada de particularidades y coseidad. Como una *mercancía*, el saco logra su destino como *equivalencia*: “20 varas de lienzo = 1 levita, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = 1 quarter de trigo, o = 2 onzas de oro, o = 1/2 tonelada de hierro”<sup>2</sup>. Fetichizar la mercancía es fetichizar el valor de cambio abstracto. Así se lo adora en el altar del *Financial Times* o en el *The Wall Street Journal*, en los que se decide cuántas tazas de cartón tendrás que pagar para un libro académico, el número de libros académicos que tendrás que pagar por una cocina, el número de cocinas que tendrás que pagar para tener un *jet-sky*. En *El Capital*, el saco de Marx aparece sólo para desaparecer otra vez, porque la naturaleza del capitalismo es

\* Traducido de Stallybrass, Peter. “Marx’s coat” en Spyer, Patricia. *Border fetishisms: material objects in unstable spaces*, Routledge, 1988, pp. 183-207.

Traducción Nicolás Quiroga

Revisión técnica Agustín Santella

\*\* Peter Stallybrass es Director de Historia del Libro en la University of Pennsylvania.

pstally@english.upenn.edu

---

<sup>1</sup> Marx, Karl *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, New York, Vintage, 1976 [1867], p. 90. Estoy en deuda con la Society for Humanities at Cornell University por la beca que me permitió comenzar con este proyecto, y por el apoyo y las críticas que recibí en mi estancia allí. Por otro lado, me vi beneficiado por las críticas y sugerencias de Crystal Bartolovich, Robert Foster, Webb Keane, Ann Rosalind Jones, Annelies Moors, Adela Pinch, Marc Shell y Patricia Spyer. Ante todo, estoy en deuda con el trabajo de Bill Pietz (citado más abajo) y con las conversaciones con Magreta de Grazia y Matthew Rowlinson. Se puede consultar además la fina meditación de Matthew Rowlinson sobre las relaciones entre dinero, mercancías y cosas en “Reading Capital with Little Nell”.

<sup>2</sup> Idem, p. 157.



producir un saco no como una particularidad material sino como un valor “suprasensible”.<sup>3</sup> El trabajo de *El Capital* consiste en seguir el rastro que el valor deja tras de sí, en todas las encrucijadas donde el trabajo humano apropiado produce capital.<sup>4</sup> Esto encamina teóricamente a Marx hacia la teoría del valor y a un análisis de la plusvalía. Lo dirige políticamente hacia las fábricas, las condiciones de trabajo, los espacios vitales, la comida y la vestimenta de aquellos que producen una riqueza que les es expropiada.

El saco –la mercancía con la que Marx comienza *El Capital*– tiene solamente una tenue relación con el saco que el mismo Marx lleva encima en su camino al Museo Británico para escribir *El Capital*, con el saco que Marx dejó y retiró de la casa de empeños. Ese saco tenía un uso muy específico: mantener caliente a Marx en invierno; convertirlo en un aceptable ciudadano para ser admitido en la Sala de Lectura. Pero el saco, cualquier saco, como valor de cambio está vaciado de cualquier función. Su existencia física es, como Marx lo dijo, “fantasmagórica”: “Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los elementos materiales y las formas que los convierten en tal valor de uso. [...] Todas sus propiedades materiales se habrán evaporado”.<sup>5</sup>

Pese a que la mercancía toma la forma de una cosa física, la “forma-mercancía” no tiene “absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales [dinglich] que de este carácter se derivan”.<sup>6</sup> Fetichizar mercancías es, en una de los chistes de Marx menos entendidos, revertir toda la historia del fetichismo.<sup>7</sup> Esto es: fetichizar lo invisible, lo inmaterial, lo suprasensible. El fetichismo de la mercancía inscribió la inmaterialidad en la definición del capitalismo.

Así, para Marx, el *fetichismo* no es el problema; el problema es el fetichismo de las *mercancías*. ¿Significa esto que el concepto de “fetichismo” continuó siendo utilizado principalmente de modo *negativo*, a menudo con la explícita invocación del uso marxiano del término? En primer lugar, está la marca de explotación que el término ha definido. Como William Pietz brillantemente argumentó, el “fetiche” surge a través de las relaciones comerciales

de los portugueses en África occidental durante los siglos XVI y XVII.<sup>8</sup> Pietz demostró que el fetiche en tanto concepto fue elaborado para demonizar el supuesto apego arbitrario de los africanos occidentales a los objetos materiales. El sujeto europeo se constituyó en oposición a ese demonizado fetichismo, a través de la *desautorización* del objeto. Resulta profundamente paradójico que la crítica ideológica que discute la modernidad europea comparta el supuesto de que la modernidad se caracteriza por un fuerte materialismo. La fortaleza de esa denuncia depende del presupuesto de la existencia de un lugar previo a la caída en el materialismo, de una sociedad donde la gente es espiritualmente pura e incontaminada por los objetos que la rodea.<sup>9</sup> Pero oponer el materialismo de la vida moderna a un pasado no materialista no es sólo un error, sino que también *invierte* la relación del capitalismo con los modos de producción previos o alternativos. Como Marcel Mauss escribió en *Ensayo sobre el don*, su libro fundacional sobre el intercambio precapitalista, los objetos en tales intercambios pueden “personificar seres que hablan y toman parte en el contrato. Ellos declaran su deseo de ser cedidos”. Cosas-como-dones no son “cosas indiferentes”; ellos tienen “un nombre, una personalidad, un pasado” (Mauss, 1967 [1925]: 55).<sup>10</sup> La radicalmente desmaterializada oposición entre el “individuo” y sus “posesiones” (entre sujeto y objeto) es una de las oposiciones ideológicas centrales de la sociedad capitalista. Como Igor Kopytoff advirtió, “esta polaridad conceptual de personas individuales y cosas mercantilizadas es reciente y, culturalmente hablando,

<sup>8</sup> Véase Pietz, William “The Problem of the Fetish, I”, en *Res*, 9, pp. 5-17; Pietz, William “The Problem of the Fetish, II”, en *Res*, 13, pp. 23-45.

<sup>9</sup> Para un análisis de la historia de las cambiantes relaciones entre sujeto y objeto en la temprana modernidad europea, véase De Grazia, Quilligan y Stallybrass “Introduction”, en *Subject and Object in Renaissance Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-13.

<sup>10</sup> Mauss, Marcel *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York, Norton, 1967 [1925], p. 55. Para el análisis crítico de la teoría maussiana, véase Gregory, Chris “Kula Gift Exchange and Capitalist Commodity Exchange: A Comparison”, en *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 103-17; Weiner, Annette “Inalienable Wealth”, en *American Ethnologist*, 12, pp. 52-65 y Weiner, Annette *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992; Appadurai, Arjun “Introduction: Commodities and the Politics of Value” en Arjun Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 3-63; Strathern, Marilyn *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988; Thomas, Nicholas *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1991; Derrida, Jacques *Given Time: I. Counterfeit Money*, Chicago, the University of Chicago Press, 1992, pp. 34-70.

<sup>3</sup> Idem, p. 165.

<sup>4</sup> Véase Scarry, Elaine *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford University Press, 1985.

<sup>5</sup> Marx, Karl *Capital*..., op. cit., p. 128.

<sup>6</sup> Idem, p. 165.

<sup>7</sup> Para Marx y el fetichismo de la mercancía véase Marx 1976 [1867], pp. 163-77. Para la aserción de Marx sobre la *necesidad* de la “alienación” en la forma positiva de imbuir a los objetos con la subjetividad a través de nuestro trabajo sobre ellos, y el modo de imbuir al sujeto con objetividad a través de nuestras materializaciones, ver su “On James Mill” en Marx 1977, pp. 114-23.



excepcional”.<sup>11</sup>

Un aspecto de esta desmaterializante polaridad fue el desarrollo del concepto de “fetiche”. El *fetisso*, como lo mostró Pietz, era menos la vieja desconfianza a las falsas manufacturas (en tanto opuesta a las “verdaderas” hostias e imágenes de la Iglesia Católica) que la sospecha tanto a la encarnación material misma cuanto a la “subjetivación del cuerpo humano...a la influencia de ciertos objetos materiales significantes que, aunque fuera del cuerpo, funcionan como si controlaran los órganos en ciertos momentos”.<sup>12</sup> El *fetisso* representó, así “una subversión al ideal del yo (*self*) autónomamente determinado”.<sup>13</sup> Es más, el fetiche (en contraste con el independiente ídolo) era asociado desde el principio con objetos *usados sobre el cuerpo* –bolsas de cuero, por ejemplo, usadas alrededor del cuello que contenían pasajes del Corán.<sup>14</sup> El concepto de “fetiche” fue desarrollado para, literalmente, *demonizar* el poder de los “extraños” objetos utilizados (a través de la asociación del *feitico* con la brujería). Y surgió junto con el sujeto europeo, el que simultáneamente subyugaba y esclavizaba otros sujetos a la par que proclamaba su independencia de los objetos materiales.

Esta desautorización del objeto a menudo ha sido leída como una mera estratagema. Desde ese punto de vista, los comerciantes europeos proclamaban su desapego de los objetos, mientras “fetichísticamente” los coleccionaban. Pero esta constante repetición de “fetichismo” como categoría de abuso más que iluminar, reproduce el problema. Los comerciantes europeos, al menos después de la etapa temprana del comercio, no fetichizaban los objetos; por el contrario: se interesaban en los objetos en la medida en que podían transformarlos en mercaderías y cambiarlos con beneficios en el mercado. Como término del abuso económico, el concepto de fetiche definió a aquellos con los que los comerciantes europeos traficaron en África y en las Américas como gente que adoraba tanto bagatelas (“meros” fetiches) como cosas “valiosas” (i.e. oro y plata). Esto significó que podían ser “engañados” (por ejemplo cuando lo que los europeos consideraban sin valor –abalorios, por ejemplo– podía ser cambiado por bienes “valiosos”). Esto también significó una nueva definición de lo que significaba ser europeo: esto es, un sujeto que no tenían fijación por los objetos, un sujeto que, habiendo reconocido el verdadero valor (i.e. de mercado) de los objetos en tanto mercancías, quedo fijado a los valores trascendentales que transformaban el oro en

barcos, los barcos en armas, las armas en tabaco, el tabaco en azúcar, el azúcar en oro, y todo ello en beneficios sonantes. Lo que era demonizado en el concepto de fetiche fue la posibilidad de que la historia, la memoria y el deseo pudieran ser materializados en objetos tocados, amados, llevados en el cuerpo.

Un subproducto de esa demonización fue el proyecto imposible del sujeto trascendental, un sujeto constituido en ningún lugar, por ningún objeto, por nada llevado en el cuerpo. “La palabra *fetiche*” escribió John Atkins en 1737, “es usada con un doble significado entre los *negros*: se aplica a la ropa y a los adornos, y es algo reverenciado como una divinidad”.<sup>15</sup> El sujeto europeo, por otro lado, “sabía el valor de las cosas” –esto es, negaba cualquier investidura de los objetos que no fuese la financiera–. Las ropas podían ser simplemente “moda” –como bienes removibles o descartables–, dejando cada vez más de ser vistas como objetos modeladores, como materializaciones de memoria, como objetos que trabajaban sobre el cuerpo de los que las vestían, transformándolos. Al concebir la noción de fetiche de la mercancía, Marx ridiculizó una sociedad que pensaba que había superado la “mera” adoración de objetos supuestamente característica de las “religiones primitivas”. Para Marx el fetichismo de la mercancía era una regresión del materialismo (ahora distorsionado) que fetichizaba el objeto. El problema para Marx era, pues, no el fetichismo en tanto tal, sino más bien, una forma específica de fetichismo que tomaba como su objeto no un objeto animado de amor y de trabajo humanos sino un no-objeto desalojado como fue el sitio del intercambio. En el lugar del saco había un valor trascendental que borraba tanto la hechura como el uso del saco. *El Capital* fue el intento de Marx de devolver el saco a su propietario.

### El saco de Marx

1852 fue otro año catastrófico para el hogar de Marx.<sup>16</sup> En los primeros meses de ese año, Marx estaba escribiendo *El dieciocho brumario*, una tentativa de explicar el fracaso de las revoluciones de 1848 y el triunfo de la reacción. Del

<sup>11</sup> Kopytoff, Igor “The Cultural Biography of Things”, en Arjun Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64-91.

<sup>12</sup> Pietz, William “The Problem of the Fetish, I”, op. cit., p. 10.

<sup>13</sup> Idem, p. 23.

<sup>14</sup> Pietz, William “The Problem of the Fetish, II”, op. cit., p.37.

<sup>15</sup> Citado en Pietz, William “The Problem of the Fetish, III”, en *Res* 16, pp.110.

<sup>16</sup> Mi relato del día a día del hogar de los Marx se basa sobre todo en el constante flujo de cartas de Marx a Engels, publicadas en Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, New York, International Publishers, 1982-1987 [1844-68], vols. 38, 39, 40, 41 y 42. Encontré además particularmente útil Draper, Hal *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1 of the Marx-Engels Cyclopeda, New York, Schocken, 1985; McLellan, David (ed.) *Karl Marx: Interviews and Recollections*, London, Macmillan, 1981; Marx, Karl *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Siegel, Jerrold *Marx's Fate: The Shape of a Life*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978; Padover, Saul K. *Karl Marx: An Intimate Biography*, New York, McGraw-Hill, 1978; Kapp, Yvonne *Eleanor Marx*, New York, Pantheon 1972.



2 al 24 de enero estuvo enfermo en cama, escribiendo con las mayores dificultades. Pero tenía que escribir, una vez que, junto con las donaciones de Engels que él no podía devolver, esa actividad constituía una fuente de renta para el hogar, un hogar constituido por cuatro niños y tres adultos. No se trataba solo del hecho de que Marx tenía que escribir; él tenía que escribir *periodismo*. En junio de 1850, Marx había obtenido un ticket para la sala de lectura del Museo Británico y había comenzado la pesquisa que sería la base para *El Capital*. Pero para financiar esa investigación él necesitaba escribir por dinero.<sup>17</sup> De todos modos, durante su dolencia no pudo ir al museo. Cuando se recuperó quiso pasar algún tiempo en la biblioteca, pero no pudo hacerlo. Su situación financiera se había tornado tan desesperada que no sólo había perdido el fiado con el carnicero y el verdulero sino que se había visto obligado a empeñar su saco de invierno<sup>18</sup>. El 27 febrero, Marx le escribió a Engels: “hace una semana alcancé el agradable estadio en el cual no puedo salir por causa de los sacos que tuve que empeñar”.<sup>19</sup> Sin su saco de invierno, Marx no podía ir al Museo Británico.<sup>20</sup> No creo que haya una simple respuesta para la causa por la cual él no podía ir al museo. Sin duda, no era aconsejable que un hombre enfermo enfrentase el invierno inglés sin su saco de invierno. Pero factores sociales e ideológicos eran probablemente igualmente importantes. En la sala de lectura no se aceptaba a *cualquiera* que llegase de la calle: y un hombre sin su saco, incluso si tenía un ticket, era precisamente *cualquiera*. Sin su saco, Marx no estaba, en una expresión cuya fuerza es difícil de reproducir, “vestido en condiciones de ser visto”.

El saco de invierno de Marx estaba destinado a entrar y salir de la casa de empeños durante toda la década de 1850 y los inicios de la década siguiente. Y su saco

determinaba directamente qué trabajo podía o no hacer. Si su saco estaba en la casa de empeños durante el invierno él no podía ir al Museo Británico, si no podía ir al Museo Británico, él no podía realizar la investigación para *El Capital*. Las ropas que Marx vestía determinaban así lo que él escribía. Existe aquí un nivel vulgar de determinación material que es difícil de considerar. Y eran esas vulgares determinaciones materiales la que precisamente Marx consideraba: todo el primer capítulo de *El Capital* traza los periplos de un saco, visto como una mercancía, en el interior del mercado capitalista. Naturalmente, si tenía su saco empeñado, Marx necesitaba parar sus investigaciones volver al periodismo. Sus pesquisas no traían dinero alguno; su periodismo traía un poco. Sólo a través de su trabajo como periodista (que obtuvo gracias al apoyo de Engels y de conocidos), Marx podía ganar el dinero necesario apenas para comer y para pagar el alquiler, pero también para retirar su saco de la casa de empeños: y solamente con su saco estaría vestido de forma apropiada para volver al Museo Británico. Pero había una conexión directa adicional entre la casa de empeños y la materia de los escritos de Marx. Incluso el periodismo, y particularmente el periodismo como lo entendía Marx, exigía materiales: diarios, libros, plumas, tinta y papel. En septiembre de ese mismo año el no pudo escribir sus artículos para el *New York Daily Times* porque no había podido comprar los diarios que precisaba leer para escribir sus artículos. En octubre Marx tuvo que empeñar “un saco de mis días en Liverpool a fin de comprar papel para escribir”.<sup>21</sup>

Una idea de cuán precaria era la vida económica de Marx durante ese período es sugerida por el relato de un espía prusiano, probablemente datado en otoño de 1852:

Marx vive en uno de los peores -y por lo tanto uno de los más baratos- barrios de Londres. Ocupa dos cuartos. El que da a la calle es la sala de estar; el dormitorio está en la parte de atrás. En todo el departamento no hay ningún mueble limpio y sólido. Todo está partido en pedazos, con media pulgada de polvo encima de todo. Hay una gran y antigua mesa cubierta con un mantel y ahí están sus manuscritos y libros y diarios así como los juguetes de los niños y los trapos y retazos de la cesta de costura de su esposa, diversas tasas con las asas quebradas, cuchillos, lámparas, un tintero, pipas holandesas, cajas de tabacos —en una palabra, todo desparramado en una misma mesa. Un vendedor de bienes de segunda, avergonzado, no sabría qué hacer con esa colección de cachivaches.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> El 20 de febrero, Marx escribió a Joseph Weydemeyer: “me encuentro asediado por mis problemas económicos, los que no me permiten continuar con mis investigaciones en la biblioteca”, Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 40.

<sup>18</sup> Acerca de los Marx, sus deudas y sus visitas a la casa de empeños durante 1850 y 1860, véase por ejemplo Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 38, New York, International Publishers, 1982 [1844-51], pp. 224, 402, 556-57; Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], pp. 181-82, 216, 385; Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 40, New York, International Publishers, 1983 [1856-59], pp. 70, 255, 328-30, 360; Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 41, New York, International Publishers, 1985 [1860-64], pp. 380, 399, 433, 442, 445, 570-71, 577; McLellan, David (ed.) *Karl Marx: Interviews and Recollections*, London, Macmillan 1981, pp. 22-29, 35-36, 149.

<sup>19</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 50.

<sup>20</sup> Draper, Hal *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1 of the Marx-Engels Cyclopedia, New York, Schocken, 1985, p. 61.

<sup>21</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 21; Draper, Hal *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1 of the Marx-Engels Cyclopedia, New York, Schocken, 1985, pp. 64-65.

<sup>22</sup> McLellan, David (ed.) *Karl Marx: Interviews and Recollections*, London, Macmillan 1981, p. 35.



Un negociante de objetos de segunda mano podría sentirse avergonzado, pero Marx no podía darse el lujo de sentirse avergonzado. Sus muebles quebrados, sus tasas, ollas y sartenes, sus herramientas, sus propias ropas, tenían un valor de cambio y ellos sabían exactamente cuál era ese valor, una vez que cada pieza de sus pertenencias hacía el viaje de ida y vuelta entre su casa y la casa de empeños.

Todo lo que la familia había heredado de los von Westphalen, la aristócrata familia de Jenny, había sido transformado en dinero. En 1850, Jenny empeñó la platería de su familia. De acuerdo con los recuerdos de Henry Hyndman, los intentos del propio Marx para empeñar más objetos de plata habían sido un desastre:

En cierta ocasión, el propio Marx, en un estado de gran necesidad, salió para empeñar algunas piezas domésticas de plata. Él no estaba particularmente bien vestido y su dominio del inglés no era tan bueno como lo fue más tarde. Las piezas de plata, infelizmente, como se descubrió, llevaban la marca de la familia del duque de Argyll, los Campbells, con cuya casa la esposa de Marx estaba directamente conectada. Marx llegó al Banco de los Tres Globos y presentó sus cucharas y tenedores. Noche de sábado, judío extranjero, ropa desordenada, cabello y barba groseramente peinados, bella platería, timbre noble: evidentemente, una transacción bastante sospechosa. Así pensó el dueño de la casa de empeños a la que Marx se dirigió. Por esa razón detuvo a Marx con algún pretexto, mientras llamaba a la policía. El policía tuvo la misma opinión que el dueño de la casa de empeños y llevó al pobre Marx al destacamento. Así, otra vez, las apariencias jugaron fuertemente contra él... De ese modo Marx recibió la desagradable hospitalidad de una celda policial mientras su ansiosa familia lamentaba su desaparición...<sup>23</sup>

Esa es una historia que la señora de Marx contó más adelante. Ella pudo haber condensado muchas tribulaciones en una única y vívida historia. Pero cualquiera sea la verdad literal de la historia, esa anécdota sintetiza la vida contradictoria de los Marx en los años de 1850, definida entonces no por su conexiones aristocráticas y con la clase media alemana, sino por sus pobres ropas, su condición de extranjeros y, en el caso de Marx, por ser judío.

En *El dieciocho brumario*, Marx analizó el poder y la inestabilidad de las ropas. El texto está verdaderamente suspendido entre dos diferentes explicaciones de la apropiación de las ropas. La primera explicación es una inversión casi exacta de la propia situación de Marx. Esto es, su propio proyecto estaba constantemente amenazado por la dispersión de sus ropas y por el empeño de su saco: con una creciente disminución de su

autoridad incluso para entrar al Museo Británico. Pero *El dieciocho brumario* comienza con los intentos de otros para asumir las ropas autorizadas del pasado de modo de crear autoridad en el presente. Si “la tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en el cerebro de los vivos”, fue a través del despertar de los muertos que las revoluciones previas se legitimaron a sí mismas. La revolución había, anteriormente, aparecido en “nombres” y “ropas” prestadas: Lutero se puso la “máscara” de San Pablo; la revolución de 1789-1814 se “vistió”, sucesivamente, como una República Romana y como un Imperio Romano; Danton, Robespierre, Napoleón “cumplieron una misión de su tiempo en ropa romanas”.<sup>24</sup> Estas son, naturalmente, metáforas. Pero son metáforas que han sido históricamente literalizadas. Esto es, los códigos de ropaje y la iconografía, tanto de la Revolución Francesa cuanto del Imperio Francés se basaron en los códigos de ropaje y la iconografía de la República Romana y del Imperio Romano. “Por muy poco heroica que sea la sociedad burguesa”, escribe Marx, en sus primeros y revolucionarios momentos ella se viste con el ropaje del pasado de forma de imaginarse a sí misma en términos de “una gran tragedia histórica”.<sup>25</sup>

Irónicamente, Marx encontraría su propio propósito histórico en la grotesca imagen de Luis Bonaparte vistiendo en su presente el espléndido ropaje del pasado, un revestir que desacreditaba tanto al pasado cuanto al presente. De ese modo Marx comenzó su polémica contra el ascenso de Luis Bonaparte, representándolo como una farsa grotesca (una “segunda edición” de la “tragedia” del dieciocho brumario, cuando Napoleón I llegó al poder)<sup>26</sup>. Marx concluye afirmando que la parodia de Luis desnuda el pasado. El presente es menos una historia de declinación (la decadencia que va de la tragedia a la farsa) que un desenmascaramiento del pasado como farsa. En la misma conclusión de *El dieciocho brumario*, Marx escribió que Luis revivió “el culto del manto napoleónico”. “Pero cuando el manto imperial finalmente caiga sobre los hombros de Luis Bonaparte, la estatua de bronce de Napoleón caerá de lo alto de la columna de Vendôme”.<sup>27</sup> Luis Bonaparte obtuvo así, por accidente, precisamente aquello que el propio Marx quería obtener: el dismantelamiento de las formas triunfalistas del estado.

El concepto de dismantelamiento ideológico o político era todavía, como el trabajo de Marx crecientemente argumentaba, inadecuado para lidiar con las fuerzas económicas que, de forma bastante literal, dismantelaban al proletariado y al lumpenproletariado, al mismo tiempo

<sup>24</sup> Marx, Karl *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York, International Publishers, (1963 [1852]), p. 16.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ídem*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ídem*, p. 135.

<sup>23</sup> *Ídem*, p. 149.



que vestían a la burguesía con las ropas prestadas del capitalismo emergente -las ropas que la burguesía adquirió a través del trabajo apropiado de aquellos que trabajaban, sobre todo, en las industrias textiles. Inglaterra, donde Marx entonces vivía, era el centro del capitalismo *porque* era el centro de las industrias textiles. Su riqueza se había basado, primero, en la lana y después en el algodón. El propio Engels había sido enviado a Inglaterra para, inicialmente, trabajar en la fábrica de algodón de Manchester de la cual su familia era socia y, después, para administrarla. Se puede decir que, en la medida en que los Marx sobrevivían gracias a la generosidad de Engels, ellos vivieron del lucro de la industria algodonera. Pero sobrevivieron, durante todos los años de la década de 1850 y la parte inicial de la década siguiente, apenas marginalmente. El padre de Engels insistía en que su hijo aprendiese el oficio desde abajo y, particularmente al comienzo de ese período, Engels no tenía mucho dinero para compartir. También él, para ganar lo poco que ganaba, tuvo que sacrificar sus propias ambiciones como periodista en Londres y seguir un oficio que rechazaba.<sup>28</sup> Estamos frente a una curiosa paradoja en la vida de Marx. Esto es, mientras estaba realizando, de una forma que nunca había sido hecho antes, un análisis del funcionamiento sistemático del capitalismo, el mismo dependía, principalmente, de prácticas precapitalistas o marginalmente capitalistas: pequeñas herencias; donaciones; la escritura del libro que frecuentemente tenía que ser subsidiada. Pero mientras él trabajaba principalmente fuera del mercado capitalista, vivió durante el período sobre el cual escribo en condiciones de vida que sólo puede ser denominada como proletaria y por momentos subproletaria.

Marx aprendió sobre el funcionamiento del capitalismo principalmente a partir del trabajo político, las conversaciones y sus lecturas en el Museo Británico, pero tuvo un aprendizaje de primera mano sobre el tipo de vida doméstica que las clases trabajadoras vivían. Era una vida vivida en cuartos abarrotados (en los años 1850, entre 6 y 8 personas de la familia Marx se dividieron dos y después tres cuartos)<sup>29</sup>, una vida de deudas con los panaderos, los verduleros y los carniceros<sup>30</sup>; una vida en la cual una compra frecuentemente tenía que ser compensada por la venta o por el empeño de algunas compras anteriormente hechas. Como en cualquier hogar de clase trabajadora, las esperanzas y la desesperanza de los Marx podían ser

descritas a través de sus viajes a la casa de empeños. Déjeme dar apenas una descripción bastante selectiva de las relaciones del hogar de los Marx con los dueños de las casas de empeños. En 1850, Jenny Marx empeñó objetos de plata en Francfort y vendió muebles en Colonia.<sup>31</sup> En 1852, Marx empeñó su saco de invierno para comprar papel para poder continuar escribiendo.<sup>32</sup> En 1850, “muchos de nuestros objetos absolutamente esenciales habían hecho su viaje a la casa de empeños y la familia había estado tan pobre que en los últimos diez días no se encontraba un centavo en la casa”.<sup>33</sup> En 1856, para financiar la mudanza hacia una nueva casa, los Marx no sólo precisaron de toda la ayuda de Engels sino también empeñar algunas posesiones domésticas.<sup>34</sup> En 1858, en otro período de dramática crisis financiera, Jenny Marx empeñó su mantilla y, al final del año, estaba afligida con cartas de cobranza de sus acreedores y fue forzada a “hacer excursiones a las casas de empeño de la ciudad”.<sup>35</sup> En abril de 1862, los Marx debían 20 libras de alquiler y tuvieron que empeñar las ropas de sus hijas y las de Helen Demuth, así como sus propias ropas.<sup>36</sup> Pero las recuperaron más tarde, en primavera, para luego empeñarlas, de nuevo, en junio. En enero del año siguiente, además de faltarle alimentación y leña, las ropas de sus hijas fueron, otra vez, empeñadas y las niñas no pudieron ir a la escuela. En 1866 la familia estaba en una situación afflictiva nuevamente, y después de haber empeñado todo lo posible, Marx no pudo comprar papel para escribir.<sup>37</sup>

La descripción más completa de su estado financiero durante ese período está en una carta de Marx a Engels de julio de 1858.<sup>38</sup> Él escribe que su situación es “absolutamente insostenible” y que está “completamente imposibilitado de realizar cualquier trabajo” por causa de sus problemas domésticos. Además de sus deudas con el panadero, el carnicero, el quesero, el verdulero, y tres libras y diez chelines para enaguas, vestidos, zapatos, y sombreros para sus hijas, él pagó tres libras de

<sup>31</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 38, New York, International Publishers, 1982 [1844-51], pp. 224, 402, 556-57; Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 38.

<sup>32</sup> Draper, Hal *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1 of the Marx-Engels Cyclopedia, New York, Schocken, 1985, p. 65.

<sup>33</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 385.

<sup>34</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 40, New York, International Publishers, 1983 [1856-59], p. 70.

<sup>35</sup> Ídem, pp. 255 y 360.

<sup>36</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1985 [1860-64], p. 380.

<sup>37</sup> Draper, Hal *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1 of the Marx-Engels Cyclopedia, New York, Schocken, 1985, p. 133.

<sup>38</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 40, New York, International Publishers, 1983 [1856-59], pp. 329-30.

<sup>28</sup> Véase McLellan, David *Friedrich Engels*, Harmondsworth, Penguin, 1978, pp. 21-29.

<sup>29</sup> Véase Padover, Saul K. *Karl Marx: An Intimate Biography*, New York, McGraw-Hill, 1978, p. 23.

<sup>30</sup> Para el detalle de sus cuentas hecho por el propio Marx en 1858, véase Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 40, New York, International Publishers, 1983 [1856-59], pp. 329-30.



intereses a la casa de empeños, y otras tres libras y diez chelines para recuperar lencería y otras cosas de la casa de empeños. Además de eso, Marx estaba pagando una cierta suma de dinero, semanalmente, para el vendedor a préstamos, por un saco y un calzoncillo para él. Los vendedores a préstamos y puerta a puerta eran, tal como un diccionario de términos comunes de 1700 indicaba, “intermediarios que dejan ropas a tasas moderadas para usar por semana, meses o años...” Un viejo panfleto, más duramente, sostenía que “ese inescrupuloso vendedor... nos deja mala mercadería por diez chelines...y con seguridad tendremos que pagarle veinte chelines con doce peniques a la semana”<sup>39</sup>. En otras palabras, mientras más pobre más cara la vida. Los tickets de empeño debían ser regularmente pagados si no querían perder lo empeñado. Y si no podían con esfuerzo comprar ropas, tenían que pagar mucho más para alquilarlas.

La vida doméstica de Marx dependía, pues, de “mínimos cálculos” que caracterizaban la vida de la clase obrera. Cualquier placer o lujo tenía que ser equilibrado con el sacrificio de otro placer o incluso de una necesidad. La “respetabilidad”, aquella virtud central en el siglo XVIII, era una cosa a ser comprada y, en tiempos de necesidad, empeñada. En *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, escrito en 1844, Engels describió tanto la materialidad cuanto la fragilidad de aquella respetabilidad. Él registró miles de pequeñas historias como la de la mujer procesada por los robos de sus hijos. Ella había vendido el armazón de su cama y empeñado la lencería para comprar alimentos.<sup>40</sup> La respetabilidad se traducía en una cama, lencería, utensilios de cocina, pero, por encima de todo, en ropas apropiadas. Las ropas, escribió Engels, eran las marcas visibles de clase:

Los trajes de los obreros están, en su mayor parte, en las peores condiciones. La tela que usan no es de la más apropiada, la lana y lino casi han desaparecido de sus armarios, sustituidos por el algodón; la camisa son de tela de algodón blanco o de color; igualmente, los vestidos de las mujeres son, en su mayor parte, de tela de algodón, generalmente estampada; vestidos de lana se ven muy raramente entre la ropa que se da a lavar. Los hombres, en general, tiene pantalones de pana de algodón y otras telas pesadas; manteles y chaquetas son de la misma tela. La pana de algodón (fustian) se ha vuelto, proverbialmente, el traje de los obreros; *fustian-jackets*, con tal nombre se denominan los obreros y se llaman entre sí, en contraposición a los ricos, que se visten con paño de lana (*broad-cloth*). Este último término es también empleado para designar a la clase media. Cuando Fergus O'Connor, el jefe de los artistas, durante la insurrección de 1842 llegó a Manchester,

apareció, entre los aplausos frenéticos de los obreros, con un traje de pana de algodón.<sup>41</sup>

Si las ropas de los pobres eran perseguidas por el espectro de la desposesión (por la transformación en efectivo en las casas de empeños), ellas podían también convertirse en la materialización de la resistencia de clase. La descripción que Engels hace de las ropas de franela de Fergus O'Connor señala la construcción de un discurso simbólico de clase, un discurso construido con los propios materiales de opresión de clase.

El *fustán* era una ropa grosera, hecha de sarga muy fina y poco trabajada. Su color era, en general, oliva, plumizo o de otro tono oscuro. En el siglo XIX, el fustán se asoció exclusivamente a las clases obreras. En 1861, Digby escribió sobre “los bribones vestidos con fustán y sus desaliñadas compañeras” y Hardy escribió en 1883 sobre los “embotados y enfranelados campesinos”<sup>42</sup>. Lo que fue impresionante en la actuación de Fergus O'Connor como cartista es que a pesar de sus pretensiones de ascendencia real irlandesa y de su independencia financiera, conscientemente, adoptó las ropas de sus seguidores. Cuando fue liberado de prisión en 1841, estaba, como registra el *Northern Star*

vestido como había prometido: en fustán. Él vestía un terno completo, hecho de una sola pieza, que había sido fabricado expresamente para la ocasión, presentado por aquellos que tenían responsabilidad no sólo por su bienestar sino que estaban imbuidos con sus principios y con su espíritu: las manos callosas y las chaquetas de fustán de Manchester.<sup>43</sup>

En su liberación, O'Connor explicó la importancia del significado de la clase de ropas que él vestía: “aparecí entre ustedes, hermanos artistas y obreros, vestido de fustán, el emblema de vuestra clase, a fin de convencerlos de una sola mirada, de que yo era la misma persona cuando los dejé y ahora cuando retorno a vuestro medio”. En verdad, la identificación de O'Connor con el fustán fue anterior a su liberación; sus contribuciones para el *Northern Star* habían sido constantemente dirigidas a los “chaquetas de fustán” y a los “manos callosas”. O'Connor sostenía que el fustán se había transformado de un material barato en un símbolo de la conciencia de clase radical. En agosto de 1841, un cartista de Preston escribió a O'Connor:

la principal razón por la cual yo estoy escribiéndole a usted es para saber con cuál color de fustán o de algodón usted quiere salir de prisión: si pobres diablos como

<sup>39</sup> Ambas citas están tomadas del OED (*Oxford English Dictionary*), “tallyman”.

<sup>40</sup> Engels, Friedrich *The Condition of the Working Class in England*, Harmondsworth, Penguin, 1987 [1845], p. 74.

<sup>41</sup> Ídem, pp.102-103

<sup>42</sup> Ambas citas están tomadas del OED (*Oxford English Dictionary*), “fustian”.

<sup>43</sup> Citado en Pickering, Paul A. “Class without Words: Symbolic Communication in the Chartist Movement” en *Past and Present*, 112, p.157.



nosotros podemos permitirnos tener una nueva chaqueta, nos gustaría que sea del mismo color que la suya.<sup>44</sup>

El fustán se tornó de ese modo en una memoria material, en la corporización de una política de clase que antecedía a un lenguaje político de clase.

Pero la experiencia cotidiana de las personas de clase obrera revela que tampoco la más pobre de las ropas –incluyendo el fustán–era un marcador estable de identidad social. Las ropas cambiaban constantemente. Los hombres de clase obrera podían comprar un saco de lana para el domingo, pero este era de la lana más barata, la así llamada “ropa hecha con el polvo del diablo”, que se rasgaba fácilmente y luego quedaba raída, o que había sido comprada a un negociante de ropa de segunda mano. Engels escribió que “la ropa de los hombres de clase obrera está, en la mayoría de los casos, en pésimas condiciones y existe la necesidad constantemente repetida de colocar las mejores piezas en las casas de empeño”.<sup>45</sup> “Los muebles, las ropas domingueras (cuando existen) y los utensilios de cocina son rescatados en masa de las casas de empeño en la noche del sábado apenas para volver a las mismas casas, casi siempre, antes del próximo miércoles...”<sup>46</sup> Las ropas, en verdad, y no los utensilios de cocina, eran el empeño usual. En una investigación de casas de empeño en 1826, las ropas eran responsables del más del 75% del total, los utensilios de metal (incluyendo relojes, anillos y medallas) constituían el 7.4% y las biblias el 1.6%.<sup>47</sup>

El patrón usual del comercio de empeños, como lo demostró Melaine Tebbutt, consistía en que los salarios recibidos el viernes o el sábado eran usados para recuperar las mejores ropas de las casas de empeño. Las ropas eran vestidas durante el domingo y después empeñadas, otra vez, el lunes (un día en el cual las casas de empeños recibían tres veces más empeños que cualquier otro día).<sup>48</sup> Y era un ciclo rápido: la mayoría de los ítems era empeñado y recuperado otra vez, semanal o mensualmente. La tasa de recuperación era, ella misma, un indicador de riqueza y pobreza. En dos casas de empeños, en Liverpool, en los años 1860, el 66% de los empeños más baratos eran recuperados en un período de una semana y el 82% del total en un período de un mes, mientras que en las casas de empeño que atendían a una clientela menos desfavorecida había una rotatividad menor, 33% de los empeños eran recuperados semanalmente y 62% mensualmente.<sup>49</sup> Un

carpintero que había empeñado sus herramientas por 15 chelines durante una huelga, empeñó sus mejores ropas para recuperarlas cuando la huelga terminó. El sábado llevó sus herramientas de vuelta a la casa de empeño, para recuperar sus mejores ropas, las que volvería a empeñar todos los lunes a cambio de sus herramientas. Por los 15 chelines que obtenía a cambio de sus empeños él tenía que pagar ocho peniques por semana (un interés de 4.5% a la semana, 19% al mes y 225% al año).<sup>50</sup> La extensión del tiempo en el que las mejores ropas de muchas familias habitaban la casa de empeño durante la mayor parte del año es sugerida por el aumento repentino de la tasa de recuperación en las principales fiestas tales como Semana Santa, que era cuando las personas se vestían de la mejor manera que podían para celebrar la primavera.<sup>51</sup>

Para los Marx, el empeño de su ropa delimitaba sensiblemente sus posibilidades sociales. En el invierno de 1866, Jenny Marx no podía salir porque toda su ropa respetable había sido empeñada.<sup>52</sup> Al año siguiente, sus tres hijas fueron convidadas a pasar una temporada de vacaciones en Bordeaux: no sólo tenían que calcular todos los gastos para el viaje sino que también tenían que recuperar la ropa de sus hijas de la casa de empeños para hacer que las niñas se pusieran presentables.<sup>53</sup> La felicidad era frecuentemente medida por la compra de nuevas ropas o por la recuperación de cosas de la casa de empeño. Cuando Wilhelm Wolff murió en 1864, dejando a Marx un legado considerable, Marx escribió: “me gustaría mucho comprar seda de Manchester para toda la familia.”<sup>54</sup> Una muerte, en verdad, producía la más contradictoria de las emociones. Si era alguien de la familia, un cajón tenía que ser comprado, y los Marx frecuentemente no tenían dinero para hacer frente a esos gastos.<sup>55</sup> Pero si un pariente con dinero moría, eso era causa de celebración.<sup>56</sup> Netas transacciones comerciales y el más íntimo de los lazos familiares se expresaban en la misma lengua: “tío” o “padrino” son designaciones utilizadas tanto para parientes cuanto para los dueños de las casas de empeño. Tanto “tío” cuanto “padrino” sugieren no sólo familiaridad con el dueño de la casa de empeños repetidamente visitada, sino también una concepción de

<sup>50</sup> Ídem, p. 33.

<sup>51</sup> Íbidem.

<sup>52</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 42, New York, International Publishers, 1987 [1864-68], p. 331.

<sup>53</sup> Ídem, p. 397.

<sup>54</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 41, New York, International Publishers, 1985 [1860-64], p. 527.

<sup>55</sup> Véase McLellan, David *Friedrich Engels*, Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 25.

<sup>56</sup> Véase, por ejemplo, la descripción de Marx de la muerte de la sobrina de su esposa en “a very happy event” [en inglés], Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 39, New York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 526.

<sup>44</sup> Ídem, p. 161.

<sup>45</sup> Engels, Friedrich *The Condition of the Working Class in England*, Harmondsworth, Penguin, 1987 [1845], p. 103.

<sup>46</sup> Ídem, p. 152.

<sup>47</sup> Tebbutt, Melanie *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*, Leicester, Leicester University Press, 1983, p. 33.

<sup>48</sup> Ídem, p. 6.

<sup>49</sup> Ídem, pp. 32-33.





un pariente como alguien de quien se espera obtener algún dinero, tal como se espera de los dueños de las casas de empeño. Para los Marx, tíos y “tíos” eran frecuentemente equivalentes, constituyendo, ambos, fuentes alternativas para su sobrevivencia financiera.

Pero las relaciones con el dueño de la casa de empeños eran estructuralmente conflictivas.<sup>57</sup> Pues era en la casa de empeños en la que la doble vida de las cosas aparecía en su forma más contradictoria. Las cosas para empeñar podían ser necesidades domésticas y símbolos de realización o éxito, pero ellas eran también, con frecuencia, un depósito de memoria. Empeñar un objeto es desnudarlo de memoria. Pues solamente un objeto que es desnudado de sus particularidades históricas puede nuevamente volverse una mercancía y un valor de cambio. En la perspectiva de la casa de empeño, cualquier valor que no sea valor de cambio, por ejemplo un valor *sentimental*, era un valor que debía ser removido del objeto para que este pudiera ser “libremente” cambiado en el mercado. Era en las casas de empeños y no en las fábricas (que se tornaban de forma creciente el motor de la producción capitalista) en las que la oposición entre la particularidad de una cosa y el valor de cambio de una mercancía era más visible. Si tuviéramos un pasado tan privilegiado como el de Jenny Marx, habríamos podido llevar, hasta lo del “tío”, finas servilletas provenientes de la Vieja Escocia.<sup>58</sup> Pero esa historia de familia, que era de una importancia indudable para Jenny Marx, no tenía ninguna importancia para el dueño de la casa de empeños, a menos que implicara un incremento en el valor de cambio de los objetos. El dueño de la casa de empeños no iba a pagar por las memorias de las personas o de las familias. En el lenguaje de las personas que trabajaban en la confección y arreglo de ropas durante el siglo XIX, las arrugas de los codos de una manga eran llamadas “memorias”. Esas arrugas recordaban el cuerpo que en su momento habitó esa vestimenta. Ellos memorizaban una interacción, una constitución mutua, entre personas y cosas.<sup>59</sup> Pero en la perspectiva del intercambio comercial,

cada arruga o “memoria” constituía una desvalorización de la mercadería.

Las memorias estaban, de ese modo, inscritas para los pobres en objetos que eran asechados por la pérdida; los objetos estaban constantemente prestos a desaparecer. El cálculo de los probables viajes de las ropas y otros objetos a la casa de empeños estaba prefigurado en el momento de su compra<sup>60</sup>. Como observa Ellen Ross, el “banco” de adornos (“*bank of ornaments*”) en una casa obrera era, realmente, un banco toda vez que representaba escasos recursos, pero recursos al fin, que podían ser empeñados y convertidos en dinero durante períodos de suma necesidad.<sup>61</sup> Para los pobres, los objetos y las memorias ligadas a estos no permanecían en un solo lugar, y raramente podían devenir bienes de familia. Los objetos usados como empeños podían ser cualquier cosa que tuviese valor de cambio. En la década de 1820, Charles Dickens, todavía un niño, fue a una casa de empeños con valiosos libros de familia: *Peregrine Pickle*, *Roderick Random*, *Tom Jones*, *Humphrey Clinker*.<sup>62</sup> Lo peor estaría por llegar. Su padre, quien había estado preso por una deuda de 40 libras, fue liberado e inmediatamente después se le abrió un proceso de insolvencia. “La ley indica que la ropa y los bienes personales de los deudores y sus dependientes no pueden exceder las 20 libras”.<sup>63</sup> Charles consecuentemente fue enviado a un tasador oficial para que sus ropas fueran tasadas. En ese momento estaba vistiendo un sombrero blanco, una chaqueta y unos pantalones de pana, nada de mucho valor, pero estaba dolorosamente consciente del reloj de plata de su abuelo que latía en su bolsillo.

*Yale Review*, 81, pp. 35-50.

<sup>60</sup> La inscripción de pérdida en el acto de la compra fue un asunto de todos los días para aquellos que regularmente utilizaban la casa de empeños. Melanie Tebbutt sostiene que los pobres “tenían, de hecho, un punto de vista cualitativamente diferente de los recursos materiales. Consideraban los productos como recursos tangibles, a los que se podía recurrir en períodos de dificultad financiera. Cuando compraban ciertos bienes, los pobres habitualmente preguntaban lo que valdrían si tuvieran que ser vendidos en una casa de empeños, y frecuentemente confesaban que ellos eran influenciados, en sus decisiones, por el valor potencial de empeño de los artículos” Tebbutt, *Melanie Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*, Leicester, Leicester University Press, 1983, p. 16. Véase también Moors, Annelies. “Wearing Gold” en Patricia Spyer (ed.) *Border Fetishisms*, New York, Routledge, 1998, pp. 208-23. Quien sostiene que las mujeres palestinas más ricas tienden a comprar cosas hechas de oro de valor relativamente bajo, pero que estén muy trabajadas, ya que precisarán obtener el valor más alto posibles por esos artículos cuando tengan que empeñarlos.

<sup>61</sup> Ross, *Ellen Love and Toil: Motherhood in Outcast London, 1870-1918*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 46.

<sup>62</sup> Johnson, *Edgar Charles Dickens: His Tragedy and Triumph*, vol. 1, New York, Simon and Schuster, 1952, p. 31.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Quiero subrayar que estoy analizando aquí la relación estructural entre el objeto y la mercancía. Las verdaderas relaciones entre los dueños de las casas de empeños y sus clientes fueron muy variables. Como Tebbutt sostiene, “el negocio de empeños estaba firmemente enraizado en la comunidad y realmente de una manera que las organizaciones externas [como los bancos] no tenían” Tebbutt, *Melanie Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*, Leicester, Leicester University Press, 1983, p. 17. Y a veces se respiraba un aire de carnaval los sábados de intercambio en las casas de empeños. Véase Ross, *Ellen Love and Toil: Motherhood in Outcast London, 1870-1918*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 47.

<sup>58</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works*, vol. 41, New York, International Publishers, 1985 [1860-64], pp. 570-71

<sup>59</sup> Acerca de las ropas y la memoria, véase Stallybrass, Peter “Worn Worlds: Clothes Mourning, and the Lite of Things”, en



La dolorosa conciencia que tenía Dickens de las relaciones entre memoria, valor de cambio y una casa de empeños determinaron la descripción que él hizo, más tarde, de una casa de empeños en *Sketchs By Boz*. Una joven mujer y su madre traen “una pequeña cadena de oro y un anillo de enamorados”, recibidos como regalos en mejores tiempos y muy valorados, tal vez, a causa de quien los regaló.<sup>64</sup> Las dos mujeres discuten con el dueño de la casa de empeños acerca del valor de los objetos. Esa descripción de la casa de empeños, por otra parte, no sólo se distancia apenas de las experiencias propias de Dickens, sino que también transforma, de forma violenta, la experiencia de género al asociar el intercambio de mercaderías con el hecho de ser mujer, pues las mujeres son descritas como prontas a convertirse en mercaderías. Eso está también figurado en el hecho de que se aparten con sus recuerdos “sin lucha alguna”.<sup>65</sup> En verdad, la descripción de Dickens es sentimentalista y al mismo tiempo demoniza la transacción. Como él mismo lo observó, las verduleras y las pescadoras mostraban lo que, en otro libro, denominó una “extraña premeditación”, comprando “gordos broches” e “inmensos anillos de plata” como futuras y convenientes prendas.<sup>66</sup> En contraste, las cosas ligadas a los recuerdos sólo eran empeñadas en circunstancias excepcionales. En 1884, un único dueño de casa de empeños de Suderland recibió, como empeños, 1500 anillos de novia y 3000 relojes, una señal evidente de una situación desesperada causada por la depresión económica. Una mujer recuerda haber visto otras mujeres llorando, mientras miraban sus propios anillos de novias en una vitrina, a los que no podían por ninguna forma recuperar.<sup>67</sup> No obstante, una posibilidad futura de empeño podía entrar en el cálculo de compra de un anillo recordatorio:

Una joven novia del tiempo de la guerra, que se crió en Jarrow en los años 1930, y que tenía vívidos recuerdos de cómo su madre había empeñado su propio anillo, durante la depresión hizo que su novio comprase el anillo más caro que podía comprar, como una garantía similar en relación a su futuro.<sup>68</sup>

Esa tensión endémica entre, por un lado, formas de recuerdo e identidad y, por el otro, formas de intercambio de mercancías, es tratada por Dickens en “La casa de empeños” sólo en términos de corrupción femenina. La ilustración de Cruikshank que acompaña al texto de

Dickens muestra una madre y a su hija teniendo, a un lado, “una mujer joven, cuyo atuendo era miserablemente pobre pero extremadamente vistoso, lamentablemente frío pero extravagantemente elegante, y que claramente denunciaba su clase” y, por el otro, a una mujer que era “la más baja de las bajas; sucia, desabotonada, ostentosa y desgarrada”.<sup>69</sup> Dickens disloca en las mujeres la relación entre la particularidad del objeto como memoria y la generalidad del objeto como mercancía; lo primero figurado como amor verdadero, y último como prostitución.

Dickens y Cruikshank representan de forma demonizada las verdaderamente generizadas relaciones en las casas de empeños. En estas, como mostró Ellen Ross, las transacciones eran generalmente conducidas por mujeres<sup>70</sup>. Escribe Ross:

El hecho de que un empeño era, en la Londres victoriana y eduardiana, un dominio tan fuertemente femenino, nos dice algo sobre los tipos de cosas comúnmente empeñadas –ropas y bienes domésticos– y también nos indica que el empeño era frecuentemente un estadio en la preparación de la comida.<sup>71</sup>

En ese punto, los empeños del hogar de Marx no eran diferentes. Fue Marx quien escribió sobre el funcionamiento del dinero, pero era su mujer, Jenny, y su criada, Helen Demuth quienes organizaban las finanzas de la casa y hacían las visitas a la casa de empeños. Wilhelm Liebknecht, un exiliado alemán que visitó a los Marx casi diariamente en los años 1850, observó todo el trabajo que Helen Demuth hacía: “yo recuerdo de usted las muchas visitas que le hacía a aquel pariente misterioso, profundamente odiado y aun así asiduamente cortejado y todo benevolente: el “tío” con los tres globos”.<sup>72</sup> Y también Jenny Marx estaba envuelta en ese vaivén entre su casa y la casa de empeños durante todos los años de 1850. Refiriéndose retrospectivamente a ese período, ella escribió en una carta a Liebknecht:

En todas esas luchas todo era más difícil porque las partes más insignificantes recaían sobre las mujeres. Mientras los hombres son fortalecidos por la lucha en el mundo exterior, vigorizados por estar cara a cara con el enemigo, aún si este es legión, nosotras estamos

<sup>69</sup> Dickens, Charles *Sketches by Boz and Other Early Papers...*, p. 192.

<sup>70</sup> Las mujeres no sólo hacía la mayor parte del empeño; eran sus propias ropas las que ellas comúnmente empeñaban para llevar dinero a casa. En un listado de ropas empeñadas de 1836, el 58% era ropas de mujeres, mientras que un porcentaje significativo del resto podría haber sido tanto de hombres como de mujeres. Véase Tebbutt, Melanie *Making Ends Meet...* op. cit., p. 33.

<sup>71</sup> Ross, Ellen *Love and Toil...*, op. cit., p. 47.

<sup>72</sup> McLellan, David *Friedrich Engels...*, op. cit., p. 59.

<sup>64</sup> Dickens, Charles *Sketches by Boz and Other Early Papers, 1833-39*, ed. Michael Slater, Columbus, Ohio State University Press, 1994 [1833-39], p. 192.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Citado en Tebbutt, Melanie *Making Ends Meet...* op. cit. p. 17.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Véase, para una fascinante analogía, otra vez el ensayo de Moors, Annelies “Wearing Gold”... op. cit.



sentadas en casa remendando medias.<sup>73</sup>

Ella podía haber agregado: “proveyendo las formas materiales de sobrevivencia, teniendo como recurso la casa de empeños”.

Con todo, el propio Marx nunca se hizo un costado de las crisis financieras domésticas, como testimonian sus infinitas y quejas cartas a Engels. Incluso las historias que contaba a sus hijas estaban ensombrecidas por los viajes de los objetos bajo la presión de la deuda. Cuando en 1895, Eleanor Marx recordó su vida con su padre, ella escribió:

de las muchas fábulas maravillosas que el Moro me contó, la más maravillosa, la más deliciosa fue la de “Hans Röckle”. Esa duró meses, era una serie entera de historias... el propio Hans Röckle era un mago tipo Hoffman que tenía una casa de juguetes y que estaba siempre sin una moneda. Su casa estaba llena de cosas maravillosas y de hombres y mujeres de madera, gigantes y enanos, reyes y reinas, ciervos y maestros, animales y pájaros tan numerosos como los que entraron en el Arca de Noé, mesas y sillas, carruajes, cajas de todos los tipos y tamaños. Y aunque era un mago, Hans nunca conseguía cumplir sus obligaciones ya sea con el demonio o con el carnicero, y era por lo tanto –muy contra su voluntad – constantemente obligado a vender sus juguetes al diablo. Esos juguetes pasaban, pues, por maravillosas aventuras, terminando, siempre, por volver a la casa de Hans Röckle.<sup>74</sup>

La casa de juguetes de Hans Röckle parece corporizar la plenitud del mundo de las cosas hechas. Y aquellas cosas, tal como su propietario, tenían poderes mágicos. Pero como Röckle estaba constantemente en deuda, estaba por siempre obligado a vender sus juguetes al diablo. El momento de la venta era el momento de la alienación, el momento en que los juguetes perdían su magia, en tanto ellos eran transformados en valores de cambio. Pero la historia contada por Marx rechaza la transformación de los juguetes en mercancías. Pese a que eran vendidos al diablo, este nunca se torna su poseedor, pues los juguetes tenían una vida propia, una vida que finalmente los lleva de vuelta a su punto de origen, Hans Röckle. Las historias que Marx contaba a su joven hija ciertamente constituyen una alegoría tanto de los momentos de falta absoluta de posesión cuanto de las visitas a la casa de empeños. Antes que Eleanor hubiese nacido, sus padres habían visto a oficiales de justicia entrar en su casa y llevarse todo, incluyendo “los mejores juguetes que pertenecían a nuestras hijas”; ellos habían observado a Jenny y a Laura llorar a causa de esa pérdida. Pero en esas historias, tal como en las visitas a la casa de empeños para rescatar objetos anteriormente empeñados, el momento de la

pérdida es desecho: los juguetes retornan.

Fue a ese deshacer sistemático de la pérdida al que Marx dedicó su vida entera. La pérdida, naturalmente, no era suya propia; era la pérdida de toda la clase obrera, alienada de los medios de producción. Aquella alienación significaba que ellos, los productores de la mayor multiplicidad de cosas que el mundo había conocido, estaban para siempre situados en el exterior de aquella plenitud material, sus rostros espiando a través de las vitrinas de la casa de juguetes lo que ellos mismos habían hecho pero que era, ahora, “propiedad privada”. La propiedad privada de la burguesía era comprada al precio de la desposesión de la clase obrera de las cosas de este mundo. Si la clase obrera tenía posesiones, las tenía de forma precaria. Si sus cosas eran algunas veces animadas por sus amores, por sus historias o sus caricias, también eran, frecuentemente, animadas por el funcionamiento del mercado, el cual tomaba de vuelta aquellas cosas y las desnudaba de sus amores y sus historias, las desvalorizaba por el hecho de que tenían que ser manipuladas. Pero, para Marx, la casa de empeños no podía ser el punto de partida para un análisis de las relaciones entre objeto y mercancía. Existen, creo, dos razones para eso. La primera es que el dueño de la casa de empeños es, en la perspectiva de Marx, un agente de consumo y de circulación de bienes y no de producción. La segunda es que, aunque en la casa de empeños asistamos a la transformación del objeto mercancía, esta transformación particular es una característica tanto de las formaciones precapitalistas cuanto de las capitalistas. No existe nada específicamente nuevo sobre el valor de cambio o acerca de los dueños de la casa de empeños. Y describir al dueño de la casa de empeños como capitalista lleva a todas las formas previsibles de ideología reaccionaria: el intermediario como explotador; el judío o el coreano como el origen de la opresión<sup>75</sup>. El dueño de la casa de empeños es, al mismo tiempo, anterior al capitalismo y relativamente marginal a él, al menos en sus manifestaciones posteriores.

Había, como sabía Marx, una especie de magia en las transformaciones materiales que el capitalismo hacía. Se trataba de una magia que Hans Christian Andersen capturó en su historia “El cuello de camisa”. Mientras estaba en el cesto de las ropas, un cuello se quiso casar y le propuso casamiento a una liga. Pero la liga no acepta; él propone, entonces, casamiento a una tijera. Esta también lo recusa, dirigiéndose a él de forma desdenosa: “¡harapo!” Finalmente, en la fábrica de papel, el cuello dice:

–¡Ya es tiempo de que me convierta en papel blanco!

<sup>75</sup> De hecho, pese a la ideológica asociación entre judíos y dueños de casas de empeños, los dueños de casas de empeños no fueron principalmente judíos en el siglo XIX inglés. Véase Hudson, Kenneth *Pawnbroking: An Aspect of British Social History*, London, The Bodley Head, 1982, p. 39.

<sup>73</sup> Padover, Saul K. *Karl Marx...*, op. cit., p. 42.

<sup>74</sup> McLellan, David (ed.) *Karl Marx...*, op. cit., pp. 100-101.



Y fue convertido en papel blanco, con todos los demás trapos; y el cuello es precisamente la hoja que aquí vemos, en la cual se imprimió su historia.<sup>76</sup>

Andersen devuelve a la idea de libro (que tenía que convertirse, crecientemente, en un medio “invisible” que juntaba las ideas inmateriales del escritor en la mente del lector) su literal materialidad y repone la participación de la literatura en el ciclo de vida de la ropa. Lo que Marx devuelve a la noción de libro, así como a cualquier otra mercancía, es el trabajo humano que fue apropiado en su fabricación, el trabajo que produjo el tejido de las camisas, las enaguas y las sábanas, el trabajo que transformó las sábanas en hojas de papel.

Marx, en verdad, escribió en un momento de crisis de ese proceso. El desarrollo extraordinario de la industria de papel (para producción de diarios, papel burocrático, novelas, papel de embalar, entre otros) había llevado a una demanda cada vez mayor por retazos, una demanda que no podía ser ya satisfecha. En 1851, el año que Marx comenzó a escribir *El dieciocho brumario*, Hughes Burgess y Charles Watt hicieron el primer papel comercialmente útil a partir de pulpa de madera (Hunter 1978:555).<sup>77</sup> De 1857 a 1860 hubo una búsqueda desesperada de materiales sustitutos para los retazos. Se importó alfalfa de Argelia y fue en papel hecho de esa vegetación que el *Illustrated London News*, el *Graphic* y el *Sphere* fueron impresos. El primer diario impreso enteramente en papel hecho a partir de pulpa de madera fue probablemente el *Boston Weekly Journal*, y eso no ocurrió antes de 1863.<sup>78</sup> Ya en 1860, los harapos aún constituían el 88% del total del material usado en la hechura del papel.<sup>79</sup> Recién en 1868, un año después de la publicación del primer volumen de *El Capital*, el papel estaba siendo usado para prácticamente cualquier uso concebible: cajas, copas, platos, palanganas, servilletas, cortinas, toallas, tapetes, correas mecánicas. En 1869, cajones funerarios de papel comenzaron a ser fabricados en los Estados Unidos.<sup>80</sup> Pero en ningún otro lugar las inversiones revolucionarias del capitalismo eran más visibles de lo que fueron en el papel que anteriormente fue hecho de residuos de tejido de ropas, residuos que ahora devinieron material para fabricar collares, chalecos, puños de camisa, delantales, botones, gorras, impermeables, zapatillas, enaguas. Los cuellos de papel de los hombres recibían nombres pomposos como “Lord Byron”, “Longfellow”, “Shakespeare” o “Dante”. En 1869, un cuello de papel fue nombrado en homenaje

al hermano de Harriet Beecher Stowe, “Henry Ward Beecher”. Henry Beecher fue quien por ese entonces promovió una campaña antiesclavista y el voto de las mujeres. El cuello era popularmente conocido como “garrote Beecher”.<sup>81</sup> En 1860 una canción llamada “La era del papel” se tornó popular en los salones musicales de Londres; era cantada por Howard Paul vestido en traje de papel.<sup>82</sup>

Pero si había una magia en esas transformaciones, había también una devastadora apropiación de los cuerpos de los vivos y de las ropas de los muertos. En 1855, el Dr. Isaías Deck, un cientista de Nueva York, sugería que el papel podría ser hecho de las tiras con las que eran enrolladas las momias egipcias. “Debido al período de sepultura”, escribió, “no es raro encontrar más de 15 kilos de envoltorios de lino en momias individuales”. Y continúa:

El reemplazo de retazos de lino no debería estar limitado sólo a las momias de la especie humana. Independientemente de que se pueda obtener esa fuente, una cantidad equivalente de tejido podría provenir de las momias de los toros sagrados, los cocodrilos, las aves y los gatos, en la medida en que todos esos animales fueron embalsamados y envueltos en un lino de superior calidad... algunas fajas, que tenían de cinco pulgadas a cinco pies de ancho y nueve yardas de largo, habían sido desatadas enteras de las momias sin rasgar...

La pregunta es: ¿vale la pena? Y puede ser rápidamente respondida si sabemos que el valor de los retazos va de 4 a 6 centavos por libra; en los Estados Unidos esto está considerablemente debajo del valor de mercado de los retazos de un lino de fina calidad.<sup>83</sup>

Un cierto Dr. Waite recordó que, cuando era joven, había hecho papel a partir de momias: observó que “las ropas enrolladas retenían la forma de momia, de modo que cuando los trabajadores intentaban enderezar o desenrollar el capullo, éste retornaba inmediatamente a la forma de momia que había tenido por tanto tiempo”.<sup>84</sup> Es en esas grotescas y surrealistas transformaciones que podemos trazar la emergencia de la mercancía a partir de la muerte de la memoria material. En *El Capital*, Marx intentó restaurar esa memoria material, una memoria literalmente corporizada en la mercancía, aunque suprimida en tanto memoria. En *El Capital*, Marx escribió sobre el saco visto como una mercancía —como una forma celular abstracta de capitalismo. Él rastreó el valor de aquella forma celular para el cuerpo poseído por el trabajo alienado. En el proceso de producción, argumentó, la mercancía adquiere una vida exótica, así como el cuerpo del trabajador es reducido a

<sup>76</sup> Andersen, Hans Christian *Eighty Fairy Tales*, New York, Pantheon, 1982 [1849], p. 231.

<sup>77</sup> Hunter, Dard *Papermaking: The History and Technique of an Ancient Craft*, New York, Dover, 1978, p. 555.

<sup>78</sup> Ídem, p. 565.

<sup>79</sup> Ídem, p. 564.

<sup>80</sup> Ídem, p. 568.

<sup>81</sup> Ídem, p. 385.

<sup>82</sup> Ídem, p. 388.

<sup>83</sup> Ídem, p. 384.

<sup>84</sup> Ídem, p. 383.



una abstracción. Pero los sacos reales de los trabajadores, como el del propio Marx, podían ser cualquier cosa menos abstracciones. Toda pequeña riqueza que los trabajadores tenían era almacenada no como *dinero* en *bancos*, sino como *cosas* en *casa*. O bien podía ser medida por las idas y venidas de esas cosas. Estar sin dinero significaba ser forzado a desnudar el cuerpo. Tener dinero significaba volver a vestirse. La extraordinaria intimidad con la casa de empeños y la absoluta importancia de las ropas pueden ser confirmadas a partir de las descripciones de un gran dueño de casa de empeños de Glasgow, en 1836. Él tenía tomado como empeños:

539 sacos masculinos; 355 chalecos; 288 pantalones; 84 pares de medias; 1980 vestidos femeninos; 540 enaguas; 132 ropas femeninas de otro tipo; 123 mantones; 90 capas; 240 pañuelos de seda; 294 camisas y trajes rectos; 60 sombreros; 84 acolchados; 108 almohadas; 206 frazadas, 300 sábanas; 162 colchas; 36 manteles; 48 paraguas; 102 biblias; 204 relojes; 216 anillos; 48 medallas de Waterloo.<sup>85</sup>

Para tener un techo sobre la cabeza y alimentos sobre la mesa, los materiales íntimos del cuerpo tenían que ser empeñados. Y algunas veces había que elegir entre la casa o el cuerpo. En julio de 1867, Marx decidió usar 45 libras que habían sido separadas para el alquiler, para recuperar las ropas y relojes de sus tres hijas, de modo que ellas pudieran estar con Paul Lafargue en Francia.<sup>86</sup> Llevar las propias ropas al dueño de la casa de empeños significaba estar al borde de la sobrevivencia social. Sin ropas apropiadas, Jenny Marx no podía salir a la calle; sin ropas apropiadas, Marx no podía trabajar en el Museo Británico; sin ropas apropiadas, un obrero desempleado no estaba con la apariencia apropiada para procurar un nuevo empleo. Tener un saco propio, cargar con sus costos, significaba apegarse a sí mismo, poseer su propio pasado y su propio futuro. Pero significaba también apegarse a un sistema de memoria que en un momento de crisis, podía ser transformado de nuevo en dinero:

Ayer empeñe un saco que se remontaba a mis días en Liverpool, a fin de comprar papel para escribir.<sup>87</sup>

Para Marx, así como para los obreros sobre los cuales él escribió, no había “meras” cosas. Las cosas eran los materiales –las ropas, las sábanas, los muebles– con los cuales se construía una vida; eran el suplemento cuyo deshacer significaba la aniquilación del yo.

Se ha vuelto un clisé decir que no debemos tratar a las personas como cosas. Pero se trata de un clisé equivocado.

<sup>85</sup> Hudson, Kenneth *Pawnbroking...*, op. cit., p. 44.

<sup>86</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works...*, op. cit., p. 397.

<sup>87</sup> Marx, Karl y Frederick Engels *Collected Works...*, op. cit., p. 221.