

Slavimir Stojanovic | Exprésate, 1996

TOMADA DEL LIBRO *DISEÑO DE PROTESTA* | MIRKO ILIC, MILTON GLASER | EDITORIAL GUSTAVO GILI

CUERPOS Y EMOCIONES EN *EL CAPITAL**

CORPOS E EMOÇÕES EM EL CAPITAL

BODIES AND EMOTIONS IN THE CAPITAL

Adrián Scribano **

Se muestran aquí las relaciones entre sentidos, músculos-cerebro y carne como ejes de las políticas de los cuerpos-emociones; se esquematiza la centralidad del disfrute-goce y la crueldad como claves de lectura de las sensibilidades capitalistas; y se argumenta la existencia de una sociología de los cuerpos-emociones en El capital. Este rastreo se efectúa a partir de la comprensión del capitalismo como religión y de los puntos nodales de la economía política de la moral. Se concluye que sin el lugar central de los cuerpos-emociones no es posible entender el capitalismo como régimen de relaciones sociales.

Palabras clave: cuerpo, emociones, carne, disfrute, goce, crueldad.

Aqui são mostradas as relações entre sentidos, músculos-cérebro e carne como eixos das políticas dos corpos-emoções; é esquematizada a centralidade do disfrute-goço e a crueldade como chaves de leitura das sensibilidades capitalistas; e é argumentada a existência de uma sociologia dos corpos-emoções em El Capital. Este rastreamento é efetuado a partir da compreensão do capitalismo como religião e dos pontos nodais da economia política da moral. Conclui-se que sem o lugar central dos corpos-emoções não é possível entender o capitalismo como regime de relações sociais.

Palavras-chave: corpo, emoções, carne, disfrute, gozo, crueldade.

It shows the relationships between senses, muscles-brain and flesh as axe of the policies of the bodies-emotions; it outlines the importance of enjoyment-pleasure and cruelty as keys to understanding the capitalistic sensibilities; and argues the existence of a kind of sociology of bodies-emotions in The capital. This trailing is possible through the understanding of capitalism as religion, and the node points of the moral's politic economy. It concludes that the understanding of capitalism as a system of social relationships is only possible by giving a central place to the bodies-emotions.

Key words: body, emotions, flesh, enjoyment, pleasure, cruelty.

* El presente artículo es parte de mis indagaciones en curso sobre “La sociología de los cuerpos/emociones en Marx” que hacen parte de mi plan de trabajo como investigador principal del Conicet.

** Diploma en Derechos Humanos, Licenciado en Ciencia Política y en Ciencias del Desarrollo y Doctor en Filosofía. Investigador Principal del Conicet, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Director del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (Argentina). E-mail: adrianscribano@gmail.com

Tal como venimos sosteniendo desde hace tiempo, ya es, al menos, innecesaria la separación tajante y objetivista entre una sociología de los cuerpos y otra de las emociones¹. En trabajos anteriores (Scribano, 2010, 2013b) hemos sostenido la existencia de una sociología de los cuerpos-emociones en los escritos de Marx, tomando como punto de partida los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, en los cuales hemos sostenido que dicha sociología cumple un rol fundamental en la crítica marxista sobre los procesos de depredación-desposesión.

Hasta el momento existe, según nuestro punto de vista, una gran laguna sobre un adecuado balance de los aportes de Marx como “pionero” de un análisis crítico de lo social desde el lugar que ocupan las relaciones entre cuerpos, emociones y sociedad². Es obvio que existen bibliotecas enteras sobre alienación y extrañamiento, cientos de reflexiones sobre el fetichismo (incluidas las que van desde Lacan hasta Žižek) y no menos trabajos sobre el contenido religioso del capitalismo, pero no sucede lo mismo respecto a una sociología de los cuerpos y las emociones. Incluso en los denominados *subcampos disciplinares* como la sociología del cuerpo y la sociología de las emociones, pueden encontrarse algunas pocas menciones o desarrollos parciales como los de Russell (2003) asociado con su idea de *trabajo emocional*, o alguna indicación menor como la realizada por Illouz (2007) en pro de su planteamiento sobre “capitalismo emocional”, o en presentaciones “marginales” que introducen la relación entre economía política y emociones como en el caso de Kemper (1987), o al subrayar algunos señalamientos sobre emociones puntuales como en el caso de Scheff (2011) respecto a la impotencia y la indignación.

Es en el contexto de esta ausencia que escribimos el presente trabajo, persuadidos de la importancia y centralidad de reparar en Marx como fundamento de una sociología de los cuerpos y las emociones.

En el presente artículo buscamos continuar nuestra exploración sumando más evidencia al respecto, ahora centrados en tanto vector analítico-hermenéutico, en un rastreo sobre el lugar que tienen en *El capital* (tomo I) las políticas de los cuerpos-emociones. En esa dirección, la identificación e interpretación de los textos³

aquí realizada se teje a través de lo que Marx elabora respecto al capitalismo como religión y los puntos nodales de la economía política de la moral⁴.

En otros trabajos (Scribano, 2010, 2012a, 2013a) hemos dado cuenta de las diversas formas de los principales enfoques y perspectivas en el campo de los estudios sociales sobre cuerpos-emociones tanto en Argentina como en un contexto más global. Aquí nos limitaremos a delinear algunos de los conceptos básicos que utilizamos en el presente trabajo como herramienta hermenéutica.

La argumentación que elaboramos puede sintetizarse del siguiente modo: a) se establecen muy sintéticamente los conceptos centrales que se usan para realizar la lectura propuesta; b) se muestran algunos de los nodos de las complejas relaciones entre sentidos, músculo-cerebro y carne en tanto ejes de las políticas de los cuerpos-emociones analizadas por Marx; c) se esquematiza la centralidad del disfrute-goce y de la crueldad como claves de lecturas de las sensibilidades capitalistas; d) se argumenta en base a lo expuesto la obvia existencia de una sociología de los cuerpos-emociones en *El capital*, con un rol fundamental en la elaboración de una crítica radical al capitalismo.

Sostendremos que la dialéctica de la presentación de Marx en *El capital* implica la trama de un triple juego entre a) la crítica a la economía política (de la moral) en sus contenidos “teóricos” como prácticas que devienen imperativos sociales, b) el análisis de las formas de explotación que se anclan en los cuerpos-emociones en tanto construcción de sensibilidades y c) un conjunto de prácticas del sentir que “encarnan” prácticas ideológicas.

El cuerpo constituye nuestra primera conexión con el mundo. Lo que sabemos de este último es por nuestros cuerpos y a través de éstos. Es desde este “punto” desde donde se elaboran los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones⁵.

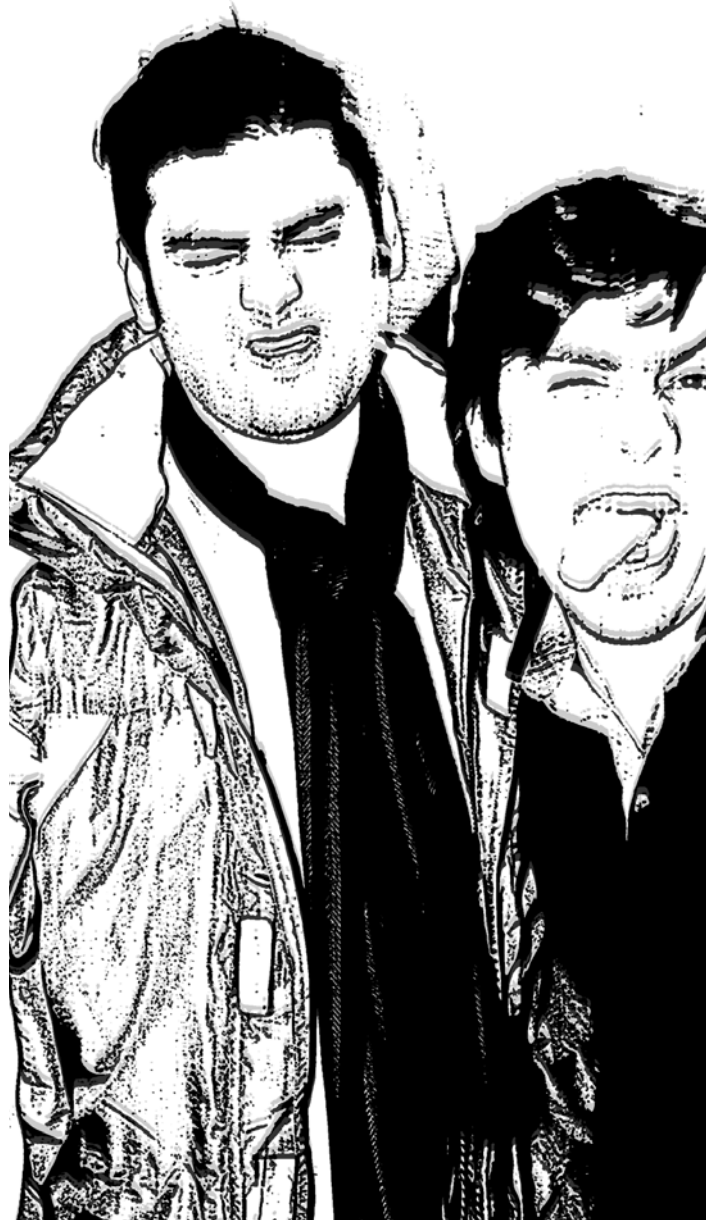
Los primeros naturalizan las condiciones de existencia de los actores, la vida se desarrolla como una cotidianidad, como un “siempre-así”. Los segundos, constituyen esquemas perceptuales que configuran las particulares maneras en que el mundo social es aprendido,

clasificado y seleccionado. En este contexto, toda sociedad elabora y gestiona unas políticas de los cuerpos y las emociones.

Las *políticas de los cuerpos* refieren a las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos en tanto parte de la estructuración social del poder. En este marco se desarrollan geometrías de los cuerpos particulares y situados. Lo que establece una geometría en tanto forma son las relaciones de distancia/proximidad que esos cuerpos tienen. Si se pretenden conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada, hay que analizar: a) cuáles son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, b) de qué manera los marca y c) de qué manera se hallan disponibles sus energías sociales. En los aludidos contextos, los sistemas de dominación existentes, tejidos entre las distancias establecidas, dan lugar a: a) los patrones de inercia de los cuerpos, b) su potencial desplazamiento, c) los modos sociales de su valoración y d) sus tipos de usos sociales aceptados.

Las *políticas de las emociones* se configuran en la articulación entre las formas de instanciar sociabilidades, vivencialidades y sensibilidades sociales. La sociabilidad es una manera de explicar los modos en que al interactuar los agentes viven y conviven. La vivencialidad es una manera de expresar los sentidos que adquiere el estar-en-cuerpo con otros como resultado del “experienciar” la dialéctica entre cuerpo e individuo, social y subjetivo, por un lado, y las lógicas de apropiación de las energías corporales y sociales, por otro. Las sensibilidades sociales actualizan las tramas emocionales surgidas de las formas aceptadas y aceptables de sensaciones. Son un “más acá” y “un más allá” en tanto *plus* de las interrelaciones entre sociabilidad y vivencialidad. Las sensibilidades se arman y rearman a partir de las superposiciones contingentes y estructurales de las heterogéneas formas de conexión/desconexión entre las diversas maneras de producir y reproducir las políticas de los cuerpos-emociones.

Existe pues una relación dialéctica entre políticas de los cuerpos y de las emociones que obedece a las tensiones mobesianas que se producen entre geometrías de los cuerpos, sociabilidades y vivencialidades tomando



Serie *Interiores I* | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

forma (en tanto resultado pero también como recurso) en las sensibilidades. Aparecen así, inscriptas en tiempos-espacios particulares, un conjunto de prácticas del sentir que implican acciones e interacciones que instancian estados específicos de los cuerpos-emociones.

Es, en desenvolvimiento de lo señalado, que conectados con los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones, adquiere una relevancia especial la configuración de fantasmas y fantasías sociales. Unas son el reverso de los otros, y

ambos hacen referencia a la denegación sistemática de los conflictos sociales. Mientras las fantasías ocluyen el conflicto, invierten (y consagran) el lugar de lo particular como un universal e imposibilitan la inclusión del sujeto en los terrenos fantaseados, los fantasmas repiten la pérdida conflictual, recuerdan el peso de la derrota, desvalorizan la posibilidad de la contra-acción ante la pérdida y el fracaso. Una de las astucias más relevantes de estos dispositivos es el no tener un carácter estructurado preposicionalmente: no están escritos ni dichos, son prácticas que traban y destraban la potencialidad del conflicto, sea como “sin-razón”, sea como amenaza. Fantasías y fantasmas nunca cierran, son contingentes pero siempre operan, se hacen prácticas. Desde esta perspectiva, los fantasmas y las fantasías sociales son parte de los “mecanismos del orden” y de los “dispositivos ideológicos” de una sociedad.

En este punto es importante enfatizar cómo, en tanto religión⁶, el capitalismo regula en profundos y prolongados procesos de estructuración social y a través de éstos, una economía política de la moral que “establece” los rasgos básicos de cómo percibir y sentir el mundo. El capitalismo, en tanto generador de mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones, apela a un conjunto de fantasmas y fantasías sociales que le otorgan a sí mismo una estructura religiosa.

Como hemos señalado ya, nuestra ruta de acceso hermenéutico al texto de Marx la emprendemos siguiendo una espiral que parte de lo fisiológico-orgánico-construido que aparece en los cuerpos-emociones, pasa por el disfrute-goce-crueldad como ejes de las sensibilidades, y llega (y vuelve a partir) al lugar que el mismo proceso descrito tiene en la elaboración de las políticas de los cuerpos y de las emociones como ariete teórico-analítico en *El capital*.

SENTIDOS, MÚSCULOS, CEREBRO Y CARNE

Con base en el pliegue y despliegue de diversas bandas mobesianas alrededor de lo que hay de orgánico-social en el cuerpo, Marx elabora una mirada sobre los puntos de partida y llegada de la constitución del sistema capitalista, anclada en los cuerpos-emociones.

Uno de los nodos de la trama de la perspectiva de Marx sobre el lugar de los cuerpos-emociones en la estructuración del capitalismo, se configura alrededor de los sentidos. La historia social de los sentidos abre la puerta para entender el lugar de los seres humanos en el desarrollo de las diversas formaciones sociales que estos construyen. Otro de los nodos se arma alrededor de las pistas que nuestro autor da sobre el peso de los músculos y el cerebro a la hora de analizar el trabajo asalariado.

Entre los pliegues de vida/muerte que el sistema de relaciones sociales establecidas por el capitalismo genera, Marx encuentra y referencia la tensión entre sentidos-músculos-cerebro como indicador de la estructuración social que dicho sistema social implica.

SENTIDOS

Los sentidos del ser humano están asociados privilegiadamente con la intervención del (sobre el) organismo humano y sus funciones en la construcción de la sociedad. Los sentidos se conectan también con la noción de *materialidad corpórea* que cobra valor en tanto aparece puesta-en-el-trabajo para otros y Otro.

Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad *fisiológica* incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo *humano* y que cada una de ellas, cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un *gasto* esencial de cerebro *humano*, de nervios, músculos, sentidos, etcétera (Marx, 2001: 37, cursivas en el original).

Esta indiferencia de la mercancía respecto a lo que hay de concreto en la *materialidad corpórea* de otra, la suple su poseedor con sus cinco y más sentidos (Marx, 2001: 37, cursivas en el original).

Es importante reparar en que (al igual que en los *Manuscritos*), para Marx, el ser humano comienza su conexión con el mundo en sus sentidos y a través de éstos, configurando sus percepciones de las formas so-

ciales entre las cuales se encuentra en sitial privilegiado la que tiene, en el sistema capitalista, del dinero. “Entre la circulación del dinero como capital y su circulación como dinero pura y simplemente, media, pues, como se ve, *una diferencia perceptible a través de los sentidos*” (Marx, 2001: 105, cursivas nuestras).

Hay que notar cómo Marx ve a las proximidades/distancias entre cuerpo, máquina y sentidos sociales de los seres humanos, como una clave de comprensión de las actividades productivas y de los modos de explotación.

Este aparato mecánico no viene a suplir un determinado instrumento, *sino la misma mano del hombre*, en las operaciones en que ésta da al material trabajado, el hierro por ejemplo, una determinada forma, manejando en distintos sentidos diversos instrumentos cortantes. De este modo, se consigue producir las formas geométricas de las distintas piezas de maquinaria, “con un grado de facilidad, precisión y rapidez que *ninguna experiencia acumulada* podía prestar a la mano del obrero más diestro” (Marx, 2001: 314-315, cursivas nuestras).

Los “ambientes” de trabajo son parte de las condiciones de existencia en tanto alteran todos los sentidos al poner-exponer al cuerpo del trabajador para la explotación (Marx, 2001: 352-353). La mirada de Marx sobre la explotación implica una conexión directa entre medios de producción en tanto “naturaleza” (recursos) y capital variable (naturaleza humana), ambos como objetos que se explotan y depredan.

Eran verdaderos experimentos *in corpore vili*, como los que en los laboratorios de anatomía se hacen con las ranas. “Aunque he apuntado —dice el inspector Redgrave— los ingresos reales de los obreros en muchas fábricas, no se crea que perciben estas mismas sumas semana tras semana. Los obreros se hallan sujetos a las mayores oscilaciones, *debidas al constante experimentar (experimentalizing)* de los fabricantes [...]” (Marx, 2001: 381).

La identificación, descripción y explicación del “estado-de-los-sentidos” es una clave fundamental para explicar el trabajo asalariado. Los cinco sentidos, en tanto superficie de inscripción de la explotación y las condiciones orgánicas del trabajador, son analizados en dos direcciones complementarias: a) como parte de una política de los cuerpos-emociones característica del capitalismo y b) como instrumento teórico-crítico.

MÚSCULOS-CEREBRO

Hay en Marx una constante respecto a describir el organismo humano usando el cerebro y los músculos, donde ambos cumplen un papel en las prácticas sociales, especialmente en el trabajo. Sea por negación o afirmación según el desarrollo de las fuerzas productivas, lo orgánico-cognitivo-afectivo que hilvana la fuerza viva de los músculos con la potencialidad creativa-productiva del cerebro (y sus conexiones) es visto como central en la estructuración social.

Una de las referencias permanentes de Marx cuando hace alusión al cerebro y los músculos tiene que ver con la conexión entre gasto de energía, medios de vida y trabajo (Marx, 2001: 124), por lo cual es evidente que el cuerpo humano es prioritario para hacer una crítica de la economía política.

Sin embargo, la fuerza de trabajo sólo se realiza ejercitándose, y sólo se ejercita *trabajando*. Al ejercitarse, al trabajar, se gasta una determinada cantidad de músculos, de nervios, de cerebro humano, etcétera, que es necesario reponer. Al intensificarse este gasto, tiene que intensificarse también, forzosamente, el ingreso. Después de haber trabajado hoy, el propietario de la fuerza de trabajo tiene que volver a repetir mañana el mismo proceso, en idénticas condiciones de fuerza y salud (Marx, 2001: 124, cursivas en el original).

Prescindiendo de algunas otras singularidades, no creemos que sea, por ejemplo, el precio del pan el que reaparezca en forma de nuevas *formas infundidas al hombre, sino sus sustancias alimenticias*. Y lo que reaparece como valor de esas fuerzas no son precisamente los víveres mismos, sino su valor. Si estos víveres sólo cuestan la mitad, producirán exactamente *la misma cantidad de músculos, de huesos, etcétera, en suma la misma fuerza, pero no una fuerza del mismo valor*. Claro está que este trueque de “valor” y “fuerza” y toda esta farisaica vaguedad no persigue más designio que encubrir el intento, inútil por lo demás, de explicar la plusvalía por la simple reaparición de los valores desembolsados (Marx, 2001: 157, nota 7, cursivas nuestras).

Existe una relación clara entre gasto de cuerpo y acumulación de riqueza, entre músculos, fuerza de trabajo

y plusvalía. En este contexto es importante resaltar que cuando debe ser descrita la situación de la clase obrera, se hace referencia inmediatamente al cuerpo, los medios necesarios para su reproducción (Marx, 2001) y las sensibilidades con ello asociadas.

Es evidente que el anclaje corporal del capitalismo está en relación directa con el industrialismo y el maquinismo y sus consecuencias para el cuerpo del obrero. Una de las claves del sistema fabril es la suplantación de la energía y la capacidad de los músculos como metáfora de la energía corporal.

La maquinaria, al hacer inútil la fuerza del músculo, permite emplear obreros sin fuerza muscular o sin un desarrollo físico completo, que posean, en cambio, una gran flexibilidad en sus miembros. *El trabajo de la mujer y del niño* fue, por tanto, el primer grito de la aplicación capitalista de la maquinaria. De este modo, aquel instrumento gigantesco creado para eliminar trabajo y obreros, se convertía inmediatamente en medio de *multiplicación del número de asalariados*, colocando a todos los individuos de la familia obrera,

sin distinción de edad ni sexo, bajo la dependencia inmediata del capital. Los trabajos forzados al servicio del capitalista vinieron a invadir y usurpar, no sólo el lugar reservado a los juegos infantiles, sino también el puesto del trabajo libre dentro de la esfera doméstica y, a romper con las barreras morales, invadiendo la órbita reservada incluso al mismo hogar (Marx, 2001: 323, cursivas nuestras).

En la fábrica, existe por encima de ellos un mecanismo muerto, al que se les incorpora como apéndices vivos. “Esa triste rutina de una tortura inacabable de trabajo, en la que se repite continuamente el mismo proceso mecánico, es como el tormento de Sísifo; la carga del trabajo rueda constantemente sobre el obrero agotado, como la roca de la fábula”. El trabajo mecánico afecta enormemente al sistema nervioso, ahoga el juego variado *de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual* del obrero. Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medios de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido (Marx, 2001: 340 cursivas nuestras).



Serie *En la calle 2* | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.

El capital produce “cuerpos-para-el-futuro” donde tendrán un lugar en la explotación y en el trabajo productivo... los músculos-cerebros dependen de los niveles de consumo de los medios de vida asociados directamente con los nutrientes-alimentos-hambre de un tiempo-espacio determinado.

Marx enfatiza el rol de la política de los cuerpos-emociones como política del hambre que conjuga una especial gramática entre instinto-hambre-energía, de forma que dicha relación se transforma en condición de posibilidad de la explotación.

LA “CARNE” EN TANTO ANALÍTICA DE LAS POLÍTICAS DE LOS CUERPOS/EMOCIONES⁷

La carne como metáfora-indicador de las posiciones de los cuerpos-emociones en la sociedad capitalista, es retomada una y otra vez por Marx en *El capital*. La carne deviene superficie de inscripción de la religión del capital, de las formas de explotación y de las geometrías de los cuerpos que están involucradas en las políticas de los cuerpos-emociones del capitalismo. La sociedad hecha carne, la carne del trabajador vuelta mercancía y espacio de obtención de plusvalía; la carne límite⁸ y posibilidad de las sensibilidades vuelve reiteradamente en *El capital*, delineando la sociología de los cuerpos-emociones de Marx.

El régimen de trabajo asalariado es descrito como “tráfico en carne de hombres”, dadas las condiciones de expropiación de energías corporales que ello demanda, los estados de sujeción incondicionada que comporta y su similitud con la esclavitud en tanto política de los cuerpos-emociones.

Es justamente el uso de la expresión *energías vitales del pueblo* asociada con el tráfico de carne humana la que indica claramente cómo Marx pensaba el sistema de expropiación de energías corporales como uno de los ejes de las formas de explotación capitalista.

La política de los cuerpos-emociones que implica el libre contrato de trabajo en tanto “defensa” de los derechos del trabajador, es señalado por Marx como aquello que impide la venta de la prole “como carne de muerte”.

El sistema, tal como lo ha descrito el rev. Montagu Valpy, es un sistema de esclavitud desenfadada en todos los sentidos, en el social, en el físico, en el moral y en el intelectual... ¿Qué pensar de una ciudad en la que se celebra una asamblea pública *para pedir que la jornada de trabajo de los hombres se reduzca ya 18 horas al día!*?... Nos hartamos de clamar contra los plantadores de Virginia y de las Carolinas. Pero, ¿es que sus mercados de negros, aun con todos los horrores del látigo y del tráfico en carne de hombres, son más abominables que esta lenta carnicería humana que se ha montado aquí para fabricar velos y cuellos de encaje en *provecho del capitalista?* (Marx, 2001: 188-189, cursivas en el original).

Este comercio regularizado, *este tráfico de carne humana*, seguía su curso, y aquellas gentes eran compradas y vendidas por los agentes de Manchester a los fabricantes manchesterianos con la misma regularidad con que se venden los negros a los plantadores de algodón de los estados del Sur [...] (Marx, 2001: 210, cursivas nuestras).

[...] ya que la enorme demanda de trabajo tropezaba en Irlanda con un movimiento de despoblación y en los distritos agrícolas de Inglaterra y Escocia con una corriente de emigración sin precedente hacia Australia y América, y además con el descenso positivo de la población en algunos distritos agrícolas ingleses, descenso originado, en parte, por quienes habían conseguido destrozarse las energías vitales del pueblo, y en parte por el agotamiento anterior de la población disponible gracias a los traficantes en carne humana (Marx, 2001: 210, nota 78).

Cerrado el trato, se descubre que el obrero no es “ningún agente libre”, que el momento en que se le deja en libertad para vender su fuerza de trabajo es precisamente el momento en que se ve obligado a venderla y que su vampiro no cesa en su empeño *“mientras quede un músculo, un tendón, una gota de sangre que chupar”*. Para “defenderse” contra la serpiente de sus tormentos, los obreros no tienen más remedio que apretar el cerco y arrancar, como clase, una ley del Estado, un obstáculo social insuperable que les impida a ellos mismos venderse y vender a su descendencia como carne de muerte y esclavitud mediante un contrato libre con el capital (Marx, 2001: 240-241, cursivas nuestras).

La carne y sangre del obrero portan los medios de vida adquiridos con el salario pagado por el capitalista, que opera al menos en dos sentidos una política de los cuerpos: a) transustancializa el “cordero” y lo vuelve garante con su carne de lo “ganado” aquí en la tierra y b)

transforma la vida en una continuidad religiosa de una existencia vivida como repetición.

La política del hambre como eje de la política de los cuerpos es asociada directamente por Marx con las conexiones entre nutrientes, energías y sensibilidades. Una “sociología de la carne” que deja ver el análisis de su producción-reproducción en su doble dirección como insumo (alimento) para el trabajador y como condición de posibilidad del capital.

El poseedor de la fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe, “como se perpetúa todo ser viviente, por la *procreación*”. Por lo menos, habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte. La suma de los medios de vida necesarios para la producción de la fuerza de trabajo incluye, por tanto, los medios de vida de los sustitutos, es decir, de los hijos de los obreros, para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado (Marx, 2001: 125, cursivas en el original).



Rutu Modan | TOMADA DE JAMILI Y OTRAS HISTORIAS DE ISRAEL, EL REY DE LAS ROSAS
NOVELA GRÁFICA | EDICIONES SINS SENTIDO

El carácter del capital es idéntico en todas partes, lo mismo bajo sus formas primitivas y rudimentarias que en sus manifestaciones más progresivas. En el Código que imponía al territorio de Nuevo México la influencia de los esclavistas, poco antes de que estalla-

se la Guerra de Secesión, se dice: el obrero, durante el tiempo que el capitalista ha comprado su fuerza de trabajo “es su dinero” (del capitalista) (*The labourer is his (the capitalist's) money*). Es la misma idea que profesaban los patricios romanos. El dinero prestado por ellos a los plebeyos se convertía, a través de los víveres comprados con él, en carne y sangre del deudor. Por tanto, “esta carne y esta sangre” era “su dinero”. De aquí la shylockiana ley de las XII Tablas. La hipótesis de Linguet, según la cual los acreedores patricios organizaban de tarde en tarde, del otro lado del Tíber, banquetes de carne asada de deudor, hay que ponerla tan en tela de juicio como la hipótesis de Daumer acerca de la última cena de Cristo (Marx, 2001: 228).

Durante tres generaciones de la raza inglesa, ha devorado nueve generaciones de obreros del algodón... Se redactaron y entregaron a estos agentes listas de obreros agrícolas. Los fabricantes corrieron a las oficinas y, después, de elegir lo que más les convenía, les fueron expedidas las familias desde el sur de Inglaterra. Estos *paquetes humanos* se facturaron, provistos de etiquetas como fardos de mercancías, por el Canal y en carros y camiones; algunos seguían a la expedición renqueando, a pie, y no pocos rondaban, perdidos y medio hambrientos, por los distritos industriales. De este modo, fue desarrollándose una verdadera rama comercial (Marx, 2001: 209, 210, cursivas nuestras).

Hay en la carne y sangre del obrero un indicador claro de tres fenómenos clave para el desarrollo del capitalismo: los límites de la producción de fuerza de trabajo, la visibilidad del régimen de explotación y la gestión de la población.

Sentidos, músculos-cerebro y carne elaboran unas especiales geometrías de los cuerpos en la explotación capitalista que se anudan y tensan con el disfrute, el goce y la crueldad como ejes de la sensibilidad capitalista.

DISFRUTE-GOCE Y CRUELDAD, EJES DE LA SENSIBILIDAD CAPITALISTA

Un elemento clave para la comprensión del lugar central de las políticas de los cuerpos-emociones en la obra de Marx, se constituye en torno a las tensiones y superposiciones de sus usos-descripciones respecto al

disfrute, goce, deseo y pasión. Aquí sólo exploramos las citas explícitas sobre disfrute-goce para tensionarlas con la posterior indagación sobre la crueldad, pero las cuatro prácticas del sentir deben ser analizadas en sus diferencias/proximidades dialécticas, dado su carácter estructurante de la sensibilidad capitalista.

DISFRUTE-GOCE

Marx inscribe el “disfrute” en las conexiones entre sentidos, sensibilidades y necesidades, conectándolo con los medios de vida. Es importante notar que la intención del autor es “separar” el conjunto de prácticas sociales que se vinculan con el valor de aquellas otras que directa o indirectamente se articulan con las necesidades en el proceso de su caracterización del mundo de la mercancía. En este contexto es muy relevante que Marx en su primera aproximación a las relaciones mercancía-necesidad cite a Nicolás Barbon: “Apetencia implica necesidad; es el apetito del espíritu, tan natural en éste como el hambre en el cuerpo... La mayoría (de las cosas) tiene un valor por el hecho de satisfacer las necesidades del espíritu” (Marx, 2001: 3, nota 2).

Una de las facetas de la “religión” del capital se hace evidente en las articulaciones entre ahorro ascético, placeres de la carne, abstención y avaricia como nodos centrales de la economía política de la moral. La dialéctica disfrute/abstención describe las tramas del sentir del imperativo de acumulación que regulan los mandatos de la ciencia económica en tanto moral-sensibilidad burguesa.

El primer eslabón de la mercantilización del trabajo es “ceder” a otro el disfrute de la fuerza de trabajo del obrero, cuestión que tanto en *El capital* como en los *Manuscritos* está asociada con el rasgo central del sistema de explotación: que el otro sea objeto de mi goce. Es en este momento “inaugural” de la venta de la fuerza del trabajo donde disfrute-goce se constituyen como elementos claves para comprender las sensibilidades hechas cuerpo en el régimen capitalista (Marx, 2001).

La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean. El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para

estos efectos. Ni interesa tampoco, desde este punto de vista, cómo ese objeto satisface las necesidades humanas, si directamente, como medio de vida, es decir como *objeto de disfrute*, o indirectamente, como medio de producción (Marx, 2001: 3, cursivas nuestras).

Para retener el oro como dinero, y, por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como medio de compra en *artículos de disfrute*. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los *placeres de la carne*. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancías. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, *sus virtudes cardinales*, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica (Marx, 2001: 91, cursivas nuestras).



Rutu Modan | TOMADA DE JAMILI Y OTRAS HISTORIAS DE ISRAEL, EL REY DE LAS ROSAS
NOVELA GRÁFICA | EDICIONES SINS SENTIDO

El trabajo asalariado, base fundamental del sistema capitalista, implica una política de los cuerpos-emociones bien delineada, que involucra la dialéctica entre lo cognitivo, lo afectivo y lo orgánico. Al esfuerzo orgánico debe sumarse el cognitivo, en tanto “atención” al trabajo, siendo la clave la disminución del disfrute de esa práctica por parte del obrero en tanto un juego de sus fuerzas físicas y espirituales.

El disfrute-disponibilidad de la fuerza de trabajo es el nodo central de la explotación capitalista y la creación de plusvalía: la lucha por la apropiación de la posibilidad del disfrute describe las relaciones de sujeción en el capitalismo (Marx, 2001).

Mientras permanezca trabajando, además de *esforzar los órganos que trabajan*, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin a que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, *cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales* (Marx, 2001: 131, cursivas nuestras).

El capitalista paga el valor o el precio —suponiendo que difiera de aquél— de la fuerza de trabajo, y obtiene a cambio de ello el derecho a disponer directamente de la fuerza de trabajo viva. *Su disfrute de esta fuerza de trabajo* se descompone en dos fases. Durante la primera, el obrero sólo produce un valor igual al valor de su fuerza de trabajo, es decir, un equivalente. De este modo, el capitalista obtiene, a cambio del precio que desembolsó por la fuerza de trabajo, un producto de precio igual. Es como si comprase el producto directamente en el mercado. En cambio, durante la segunda fase, la fase del trabajo excedente, *el disfrute de la fuerza de trabajo crea valor para el capitalista*, sin que este valor le cueste equivalente alguno. El capitalista percibe gratis este fruto de la fuerza de trabajo (Marx, 2001: 447, cursivas nuestras).

Marx realiza una crítica a la economía política que incluye en una posición no menor la tematización que ésta hace de las relaciones disfrute-deseo en conexión con el trabajo. Es el propio proceso de producción el que genera medios desiguales y diferenciales de disfrute, constituyendo éstos uno de los pilares de expropiación efectuada por el capital. Los medios de disfrute, en tanto medios de vida-confort, constituyen un factor central para la acumulación del capital, y configuran también la

estructuración de sociabilidades y vivencialidades diversas. Es así que la riqueza social se divide en medios de disfrute para los que no trabajan y en medios de producción donde el obrero no tiene ni voz ni voto.

La pobreza, ignorancia y miseria de los trabajadores constituyen la condición de posibilidad del disfrute en tanto efecto de la “evolución” de los medios de vida. Existe una política de las sensibilidades estructurada desde la relación entre frugalidad impuesta, necesidades y gastar-consumir, siendo esta última relación el engranaje básico para la explotación. Es por ello que el salario es explicado por Marx como un dispositivo del capital que puede disparar emociones y configurar sensibilidades: desesperación-desanimo e insolencia-vagancia.

Los hechos que sirven de base a este dogma son muy sencillos. En primer lugar, el obrero no tiene voz ni voto cuando llega la hora de dividir la riqueza social en *medios de disfrute para los que no trabajan y en medios de producción*. En segundo lugar, sólo en casos excepcionales y muy propicios puede aumentar el llamado “fondo de trabajo” a costa de la “renta” de los ricos (Marx, 2001: 509, cursivas nuestras).

De una parte, el proceso de producción transforma constantemente la riqueza material en capital, en medios de explotación de valores y en *medios de disfrute* por el capitalista... Y como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista que la adquiere, el producto del obrero no sólo se transforma constantemente en mercancía, sino también en capital, en valor que absorbe y se asimila la fuerza creadora de valor, *en medios de vida capaces de comprar personas*, en medios de producción aptos para emplear a quien los produce. Es decir, que el propio obrero produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como una potencia extraña a él, que le domina y le explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza, separada de sus mismos medios de realización y materialización, *como fuente abstracta que radica en la mera corporeidad del obrero*, o, para decirlo brevemente, el obrero como obrero asalariado. Esta constante reproducción o eternización del obrero es el *sine qua non* de la producción capitalista (Marx, 2001: 480, cursivas nuestras).

He aquí ahora cómo se expresaba Bernard de Mandeville a comienzos del siglo XVIII: “[...] Lo único que puede espolear el celo de un hombre trabajador es un salario prudencial. *Si el jornal es demasiado pequeño*

puede, según su temperamento, desanimarle o moverle a desesperación; si es demasiado grande, puede hacerle insolente y vago [...]. De lo dicho se desprende que en un país libre, en el que no se consiente la esclavitud, la riqueza más segura está en una muchedumbre de trabajadores pobres y aplicados. Aparte de que son la cantera inagotable que nutre las filas del ejército y la marina, sin ellos no habría disfrute posible ni podrían explotarse los productos de un país (Marx, 2001: 519, cursivas nuestras).

Desde una perspectiva paralela, Marx señala la conexión entre diversión y goce como formas existenciales de aquello que para Robinson queda fuera de las actividades dirigidas a satisfacer necesidades, por lo que aparece el ejemplo de “rezar” como un momento de dichas formas existenciales, y vuelve a asociar lo que hay de religioso en la contabilidad del buen inglés que él encarna. Marx, como buen hijo de su época, analiza la noción de *gocce* asociada con la de *disponer-disfrutar*, sentidos que son claves en la sociología de los cuerpos-emociones que se puede rastrear en *El capital*.

Es importante notar cómo en los momentos de análisis de la realidad de la explotación aparece el par goce-miseria en tanto formas de vivencialidad que dialectizan sensibilidades (Marx, 2001), y también cómo este emerger implica la elaboración mediante trazos complejos y mobesianos de unas políticas de los cuerpos-emociones asociadas con los fantasmas y fantasías incluidas en la economía política de la moral.

Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla. Pese a su *innata sobriedad*, Robinson tiene forzosamente que satisfacer toda una serie de necesidades que se le presentan, y esto le obliga a ejecutar diversos trabajos útiles: fabrica herramientas, construye muebles, domestica llamas, pesca, caza, etcétera. *Y no hablamos del rezar y de otras cosas por el estilo, pues nuestro Robinson se divierte con ello y considera esas tareas como un goce*. A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano. El mismo agobio en que vive le obliga a distribuir minuciosamente el tiempo entre sus diversas funciones. El que unas ocupan más sitio y otras menos, dentro de su actividad total, depende de las dificultades mayores o menores que tiene que vencer para

alcanzar el resultado útil apetecido. *La experiencia se lo enseña así, y nuestro Robinson que ha logrado salvar del naufragio reloj, libro de cuentas, tinta y pluma, se apresura, como buen inglés, a contabilizar su vida* (Marx, 2001: 41, cursivas nuestras).

Manía y dispositivo mecánico son algunos de los adjetivos usados para mostrar la red que la lógica práctica del capital impone al capitalista que lo personifique teniendo como origen la exclusión del goce. En consonancia con otros pasajes de *El capital*, la escena primera del capital se dibuja “por fuera” de lo que el goce como disponibilidad-disfrute implica.

La segunda escena de desarrollo del capitalismo que se desprende del pecado capital del gastar se concreta en las antípodas de la abstención la cual hace visible que para Marx la religiosidad del capital se imbrique con unas políticas de las sensibilidades.

Sólo cuando es capital personificado tiene el capitalista un valor ante la historia y ese derecho histórico a existir que, según el ingenioso Lichnowski, no data. Sólo entonces, su propia necesidad transitoria va implícita en la necesidad transitoria del régimen capitalista de producción. *Mas para ello no ha de tomar como impulso motor el valor de uso y el goce, sino el valor de cambio y su incrementación*. Como un fanático de la valorización del valor, el verdadero capitalista obliga implacablemente a la humanidad a producir por producir y, por tanto, a desarrollar las fuerzas sociales productivas y a crear las condiciones materiales de producción que son la única base real para una forma superior de sociedad cuyo principio fundamental es el desarrollo pleno y libre de todos los individuos. El capitalista sólo es respetable en cuanto personificación del capital. Como tal, comparte con el atesorador el *instinto absoluto de enriquecerse*. Pero lo que en éste no es más que una manía individual, *es en el capitalista el resultado del mecanismo social*, del que él no es más que un resorte (Marx, 2001: 499, cursivas nuestras).

Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una “ternura humana” por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del atesorador pasado de moda. El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatematiza todo lo que sea “abstenerse” de la acumulación; en cambio, *el*

capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la “abstinencia” y de la renuncia a su goce individual. “Dos almas moran, ¡ay!, en su pecho, pugnando por desprenderse la una de la otra” (Marx, 2001: 500, cursivas nuestras).

Felicidad, derroche, despilfarro como otros ejes del mundo de las pasiones del capital. Hay que buscar en la pasión el motor de las acciones, al igual que en los *Manuscritos* la sociología de la carne y los sentidos se complementa con el rol central de los impulsos entendidos como pasiones. Avaricia, ambición, acumulación son motores pasionales del enriquecimiento travestidos de imperativos morales y prácticas religiosas.

En los orígenes históricos del régimen capitalista de producción —y todo capitalista advenedizo pasa, individualmente, por esta fase histórica— imperan, como pasiones absolutas, la avaricia y la ambición de enriquecerse. Pero los progresos de la producción capitalista *no crean solamente un mundo de goces*. Con la especulación y el sistema de crédito, estos progresos abren mil posibilidades de enriquecerse de prisa. Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el “infeliz” capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital. Aparte de que el capitalista no se enriquece, como el acaudalado, en proporción a su trabajo personal y a lo que deja de gastar en su persona, sino en la medida en que absorbe la fuerza de trabajo de otros y obliga a sus obreros a abstenerse de todos los goces de la vida. Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca aquel carácter bien intencionado e inofensivo del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta, a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra. *De este modo, en el noble pecho del capitalista individual se va amasando un conflicto demoníaco entre el instinto de acumulación y el instinto de goce* (Marx, 2001: 500, cursivas nuestras).

La metáfora del pecho en tanto presencia de lo que aquí hemos denominado *sociología de la carne* junto a la metáfora de lo religioso a través de lo demoníaco, permite comprender las conexiones entre instintos, pasiones e impulsos en la sociología de los cuerpos-emociones en Marx y su importancia para analizar la sociedad capitalista.

Las prácticas asociadas con el disfrute y el goce abren/cierran un conjunto de bandas mobesianas que aparecen en *El capital* jugando un rol central: describir los estados de las sensibilidades que el desarrollo del capitalismo demanda y elabora configurando vivencialidades y sociabilidades. El disfrute-goce encontrará en la crueldad su anverso solidario en la construcción de lo que hay de religión en el capital.

LA CRUELDAD COMO RASGO DE LA VIDA DEL TRABAJADOR

Entre las muchas prácticas del sentir asociadas con la vida vivida de los obreros en el marco de la explotación capitalista, la crueldad se destaca por su persistencia y profundidad. Es usada por Marx como herramienta para describir la vivencia cotidiana de las formas de trabajo que configuran sensibilidades, vivencialidades y sociabilidades asociadas con la muerte. Las condiciones materiales de existencia son justamente las vivencias de un sistema que tejiendo una sociabilidad aceptable-aceptada, elabora sensibilidades que naturalizan la desposesión. Desde la comida y la política del hambre, pasando por las condiciones de trabajo hasta la educación inicial de los hijos de los obreros instancian institucionalmente la crueldad como par solidario del disfrute-goce-abstinencia en tanto mandato para el capitalista.

Las prácticas del sentir que hemos caracterizado en las complejas tramas entre disfrute y goce como ejes del estado de sensibilidad asociadas con la acumulación y explotación, se entrelazan con la crueldad como forma de sociabilidad y vivencialidad encarnada por el capitalista en su personificación del capital.

La crueldad de las condiciones de existencia y de venta de su fuerza de trabajo para el obrero representa-actualiza las fuerzas fantasmales de la fatalidad que impiden percibir otro camino diferente de la efectivización de dicha venta. Para el obrero su situación es una “cruel fatalidad” (Marx, 2001: 126).

Las crueldades del capital se entraman con diversas formas de abusos y expropiaciones que asemejan la situación del obrero con la del esclavo y la del indio de las colonias; es en este contexto que la ley debió salir al socorro del capitalista poniendo “límites” para continuar con la explotación.

La estructura de la crueldad en las fábricas lleva a sostener a Marx que “en esta manufactura, el Dante encontraría superadas sus fantasías infernales más crueles” (Marx, 2001: 191), con lo que es posible advertir que la crueldad, como una forma burguesa de sensibilidad, implica la naturalización de tormentos y despojos dignos del infierno que al tomar cuerpo en la sociabilidad del capitalismo, pasan a formar parte de lo que en éste hay de religión.

En consonancia con lo que ya hemos explorado, Marx asocia la explotación del obrero y la crueldad de esta práctica con las condiciones de los esclavos, transfiriendo los excesos coloniales a la situación de las clases obreras en las metrópolis; esta cuestión nos hace pensar una vez más en el rasgo de colonialidad de toda acción del capital.

Hasta aquí, hemos observado el instinto de prolongación de la jornada, el hambre insaciable de trabajo excedente, en un terreno en que los abusos desmedidos, no sobrepujados, como dice un economista burgués de Inglaterra, por las crueldades de los españoles contra los indios en América, obligaron por fin a atar el capital a las cadenas de la ley. Volvamos ahora

la vista a algunas ramas de la producción en que el estrujamiento de la fuerza de trabajo del obrero se halla aún, o se hallaba hasta hace poco, libre de toda traba (Marx, 2001: 188).

Las condiciones de explotación son tales que la crueldad que éstas implican pasa a ser para Marx inverosímil: va más allá de toda comprensión racional. La religiosidad de la crueldad como parte nodal de la economía política es uno de los rasgos que Marx destaca en su crítica de las prácticas burguesas (Marx, 2001). Para Marx existe una raíz de crueldad en los “métodos” de producción capitalista que no disminuyen con el maquinismo y la supuesta reducción de la jornada.

Los hechos reales, que el optimismo de ciertos economistas pretende disfrazar, son éstos: los obreros desplazados por la maquinaria se ven lanzados del taller al mercado de trabajo, donde van a aumentar el censo de las fuerzas de trabajo disponibles para la explotación capitalista. En la sección séptima, veremos que este efecto de la maquinaria, que se quiere presentar como una compensación para la clase obrera, es, por el contrario, *el látigo más cruel que azota a los trabajadores* (Marx, 2001: 265-366, cursivas nuestras).

Serie *En la calle 3* | Fotografía | DANIEL FAJARDO B. |





Pascal Blanchet | TOMADA DE *LA FUGA*, NOVELA GRÁFICA BARBARA FIORE EDITORA

Para Marx, los crueles y espantosos progresos de la muerte por hambre van a la par del desarrollo del maquinismo y la naturalización de las sensibilidades a aquéllos asociada. La crueldad es parte de una política de las emociones donde el capitalista opera desde la codicia y el egoísmo. Es obvio que las paradojas de la abstinencia en los dos escenarios de la personificación

del capital que ya hemos descrito, guardan una condición de anverso solidario y explicativo con la crueldad como forma de la fuente de ganancias.

El colonialismo como parte indisoluble del desarrollo del capital “embaraza” las políticas de las emociones del capitalismo instalando la crueldad como “forma de

trato” (sociabilidad), situación de vida (vivencialidad) y prácticas del sentir (sensibilidad).

El volumen de colonialidad inoculado en los procesos de acumulación originaria debe hacer pensar sobre el destino posterior de éstos al reaparecer bajo formas novedosas de crueldad pero que comparten la intensidad y los destinatarios (Marx, 2001).

La “crueldad espantosa” de las condiciones de vida de los obreros, mujeres y niños expoliados por el capital, constituye unas sensibilidades tejidas entre los suplicios, el hambre y la muerte como formas de las vivencialidades del capital.

La concurrencia prepotente de la máquina bate en retirada a los obreros manuales más flojos. En Londres, *los crueles y espantosos progresos de la muerte por hambre (death from starvation)* discurren, durante los últimos diez años, paralelamente con la expansión de la costura a máquina (Marx, 2001: 394, cursivas nuestras).

Pero todavía era peor la penuria reinante entre las categorías de obreros urbanos investigadas. “Están tan desnutridos que necesariamente tienen que presentarse muchísimos casos de cruel y malsana privación” (¡he ahí la “abstinencia” del capitalista, que en efecto se *abstiene de pagar* hasta los víveres indispensables para que los brazos que trabajan para él puedan llevar una existencia meramente vegetativa!) (Marx, 2001: 556, cursivas nuestras).

El efecto lógico de esto era una crueldad espantosa... En muchos distritos fabriles, sobre todo en Lancashire, estas criaturas inocentes y desgraciadas, consignadas al fabricante, eran sometidas a las más horribles torturas. Se les mataba trabajando [...] se les azotaba, se les cargaba de cadenas y se les atormentaba con los más escogidos refinamientos de crueldad; en muchas fábricas, andaban muertos de hambre y se les hacía trabajar a latigazos [...] (Marx, 2001: 645, cursivas nuestras).

La crueldad no es un resultado colateral del sistema de explotación, es la clave de los procesos de elaboración de las políticas de los cuerpos-emociones que dibujan el rostro religioso del capitalismo y constituye uno de los centros de la economía política de la moral. “Si el dinero, según Augier, ‘nace con manchas naturales de sangre en un carrillo’, el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza” (Marx, 2001: 646).

REAPERTURA: SOCIOLOGÍA DE LOS CUERPOS-EMOCIONES EN MARX

Como hemos hecho evidente, sin el lugar central y fundante de los cuerpos-emociones no es posible entender al capitalismo como un régimen de relaciones sociales que crea condiciones de sociabilidad, vivencialidad y sensibilidad para la explotación, la desposesión y la depredación.

Desde la gestión y moldeado de los sentidos que abren/cierran las posibilidades de los seres humanos para percibir el mundo, el capitalismo inaugura un sistema social basado en la captación excedentaria de energías “naturales”, corporales y sociales.

En la desposesión energética de las fuerzas creadoras que anida en el desgaste de los músculos y en el cerebro, el capitalismo crea y hace procrear un conjunto de clases de sujetos cuya desigualdad-diferencia se sostiene en sus capacidades/incapacidades cognitivo-afectivas.

En la sociedad hecha carne, las condiciones de existencia en tanto sensibilidades aceptadas y aceptables hace de la fuerza de trabajo no sólo la fuente de plusvalía, sino también y necesariamente la condición de posibilidad de la reproducción del capital y de una sociedad con específicas prácticas del sentir.

En los pliegues de la banda mobesiana que implica el disfrute y el goce, Marx encuentra un conjunto de prácticas donde el otro es creador y medio de disposición de una sociedad desigual que elabora su moral con base en las prácticas del mundo de las cosas, apoyada en la sacralización de la vida de desposesión.

Solidariamente con lo anterior, aparece la crueldad como un existencial del capital que hace evidentes las conexiones indisolubles entre el fantasma del hambre y la fantasía social de la libertad del contrato de trabajo.

La sociabilidad como prácticas sociales que se hacen carne en tanto límites/posibilidades de la autonomía de los seres humanos, comienza en la disciplina fabril, se traslada a las condiciones de habitabilidad y se condensa en los más básicos contextos de salud/enfermedad.

La vivencialidad como prácticas asociadas con las experiencias de mercantilización de la vida que incluyen el ceder, el disfrute del propio cuerpo por parte de otro y la soportabilidad de condiciones de crueldad que regresan las sensaciones a parámetros de animalidad.

Las sensibilidades que implican hacer carne la unilateralidad de la apropiación desigual del disfrute y la necesaria aceptación de la crueldad como trato social, se narran en *El capital* como formas sociales que facilitan la explotación y la desposesión.

Este juego entre sociabilidades, vivencialidades y sensibilidades se concreta en el esfuerzo puesto por Marx en hacernos entender que las políticas de los cuerpos-emociones ocupan un lugar central en la estructuración del sistema capitalista.

Las fábricas, los barrios de obreros, los hospitales, la vida vivida por mujeres y niños son territorios que instancian actualizando la expropiación de energías, experiencias de disciplina y condiciones de existencia.

El capital constituye una pieza clave para todos aquellos que queriendo construir una crítica radical de la sociedad, eligen como punto de partida los cuerpos-emociones. La exposición realizada por Marx en esta obra deja en claro que para poder explicar la expropiación excedentaria de la fuerza de trabajo y la plusvalía, para dar cuenta de los procesos de acumulación y las modalidades de reproducción del capital, el autor transita por una hermenéutica crítica de las políticas de los cuerpos y las emociones.



NOTAS

¹ Para una síntesis de nuestra argumentación al respecto, véase Scribano (2012a).

² En Latinoamérica se pueden encontrar muy pocas excepciones como la de Sossa Rojas (2009, 2010).

³ La razón del gran número de citas gira en torno a la necesidad, según nuestra opinión, de que los lectores puedan corroborar de forma tangible el sentido de nuestro argumento. Hemos intentando en todos los temas conservar un orden de citación que implica, al menos, un paneo de cada uno desde el “inicio” hasta el “final” del Tomo I (los números de páginas lo atestiguan); siempre que el énfasis no es el del texto original lo aclaramos. Es importante enfatizar que dado el espacio disponible, no hemos podido introducir todas las citas que hubiéramos querido.

⁴ Para un análisis de los procesos de sujeción y rebelión contemporáneas en base a las ideas expuestas en éste artículo, véase Scribano (2012c).

⁵ Para un desarrollo sobre muchos de los términos utilizados en este artículo, como *fantasmas y fantasías sociales*, *existenciaros*, *goce*, *tensiones moebesianas*, etcétera, véase Scribano (2010, 2012a, 2012b, 2012c, 2013a, 2013b).

⁶ Sobre el capitalismo como religión, véase Scribano (2012b).

⁷ Es muy interesante resaltar las proximidades/distancias que se pueden percibir en *El capital* con las ideas de Merleau-Ponty (1960) y Sennet (2007) respecto a las conexiones cuerpo-carne, dada la relevancia de estos últimos autores en los estudios sociales de los cuerpos y las emociones en la actualidad.

⁸ Para un análisis sobre el lugar de la carne en Merleau-Ponty, y poder así vislumbrar algunas proximidades/distancias con lo aquí sugerido, véase María Carmen López Sáenz (1996).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ILLOUZ, Eva, 2007, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Madrid, Katz.
2. KEMPER, Theodore, 1987, "How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components", en: *The American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 2, septiembre, pp. 263-289.
3. LÓPEZ, María, 1996, "La fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty y la sociología", en: *Papers*, 50, pp. 209-231.
4. MARX, Carl, 2001 [1867], *El capital*, Tomo I, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
5. MERLEAU-PONTY, Maurice, 1960, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.
6. RUSSELL, Arlie, 2003, *The Managed Heart. Commercialization on Human Feeling*, Berkeley, California, University of California Press.
7. SCRIBANO, Adrián, 2010, "Cuerpo, emociones y teoría social clásica. Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones", en: José Grosso y María Boito (comps.), *Cuerpos y emociones desde América Latina*, Córdoba, CEA-Conicet/Doctorado en Ciencias Humanas UNCa, pp. 15-38.
8. _____, 2012a, "Sociología de los cuerpos/emociones", en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 10, Año 4, diciembre 2012-marzo 2013, Argentina, pp. 91-111, Disponible en: <<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/224/143>>.
9. _____, 2012b, "Cuerpos, emociones y sociedad: una lectura desde Walter Benjamin", en: *Dossiê Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções da Revista Brasileira de Sociologia da Emoção (RBSE)*, Vol. 11, No. 33, diciembre, Paraíba, Brasil, pp. 674-696.
10. _____, 2012c, *Teorías sociales del Sur: una mirada post-independentista*, Buenos Aires, Estudios Sociológicos.
11. _____ (comp.), 2013a, *Teoría social, cuerpos y emociones*, Buenos Aires, Estudios Sociológicos.
12. _____, 2013b, "Una Sociología de los cuerpos y la emociones desde Carlos Marx", en: Adrián Scribano (comp.), *Teoría Social, Cuerpos y Emociones*, Buenos Aires, Estudios Sociológicos, p. 195.
13. SCHEFF, Thomas, 2011, "Social-Emotional World: Mapping a Continent", en: *Current Sociology*, Vol. 59 No. 3, pp. 347-361.
14. SENNET, Richard, 2007, *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza.
15. SOSSA, Alexis, 2009, "Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica. Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber", en: *Revista Cultura y Religión*, Vol. 3, No. 1, pp. 167-185.
16. _____, 2010, "La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de Utilidad", en: *Revista Ciencias Sociales*, No. 25, segundo semestre, Iquique, pp. 37-55.

