



“Sentir el cuerpo”: subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1936)

Mercedes Arbaiza ¹

Recibido: 24-07-2017 / Aceptado: 17-03-2018

Resumen. El artículo reflexiona sobre las condiciones de aparición de los sujetos en la acción política asumiendo la centralidad del cuerpo como categoría de análisis. Partimos de la hipótesis de que el lenguaje de la política necesita un cuerpo en el que materializarse. Hay dos partes muy marcadas. En la primera, de carácter teórico, se repasan algunos hitos en la renovación del concepto de cuerpo y sus consecuencias en la conformación de la subjetividad. Se propone un concepto spinozista de cuerpo entendiendo este como espacio afectado en el que las emociones se materializan y, a la vez, como espacio activo en la producción del significado. En la segunda parte, se analiza un estudio de caso. La tesis es que la autoconciencia de "degeneración nacional" que envuelve el ambiente político de finales del s. XIX en España se conformó sobre el miedo al cuerpo contaminado, la difusión de la sensación del asco, así como la vergüenza y el estigma de la pobreza. Fueron emociones sociales que modelaron los cuerpos políticos de la sociedad de masas del s. XX. Más concretamente, el movimiento socialista que irrumpe como movimiento de masas en 1890 es el resultado de la politización de un cuerpo abyecto, el cuerpo obrero, como instancia receptora de signos y creadora de nuevos significados.

Palabras clave: teoría del cuerpo; cuerpo y emociones; subjetividad; política de las emociones; políticas de la diferencia; historia política; biopolítica.

[en] "Feeling the Body". Subjectivity and Politics in Spanish Mass Society (1890-1936)

Abstract. The article reflects on the forming conditions of the subjects in political action assuming the centrality of the body as a tool for the analysis. We assume the hypothesis that the language of politics needs a body to materialize. There are two substantial parts. In the first part of the article, more theoretical, we revise some of the key milestones for the renewal of the concepts and its consequences for the formation of subjectivity. We propose a Spinozist concept of body understanding the body as a set of emotions, as an affected space in which emotions are materialized and, at the same time, as an active space in the production of meaning. In the second part we analyze a case study. The thesis is that the self-consciousness of "national degeneration" that surrounded the political environment at the end of Nineteenth century in Spain was formed on the fear of the contaminated body, the dissemination of the feelings of disgust, or the shame and stigma of poverty. They were emotions that shaped the political bodies of the XX century mass society. More concretely, the socialist movement that broke into the political scene in 1890 as a mass movement is

¹ Universidad del País Vasco UPV/EHU (España).
E-mail: mercedes.arbaiza@ehu.eus

the result of the politicization of the abject body, the workers body, as a receiving and creating instance of signs and meanings.

Keywords: theory of the body; body and emotion; subjectivity; politics of emotions; politics of the difference; political history; biopolitics.

Cómo citar: Arbaiza, M. (2018): ““Sentir el cuerpo”: subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1936)”, *Política y Sociedad*, 55(1), pp. 71-92.

Sumario. 1. Introducción. 2. Cuerpo, subjetividad y agencia. 3. El cuerpo y las políticas de la diferencia. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Agradecimientos. El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto “La experiencia de la sociedad moderna en España: Emociones, relaciones de género y subjetividades (siglos XIX y XX)”, HAR2016-78223-C2-1-P, financiado por MINECO y FEDER, y del Grupo de Investigación Universitaria de la UPV/EHU “La experiencia de la sociedad moderna en España, 1870-1990, GIU14/22.

1. Introducción

El 15 de setiembre de 1928, Pío Baroja, a sus 58 años, afirma en un artículo titulado “El joven obrero” publicado en la *Gaceta Literaria*,

“una de las cosas importantes que ha conseguido el socialismo en Madrid ha sido extirpar la chulapería del pobre. Este joven obrero, que no tiene la chulapería, muy frecuente en sus ascendientes, y que es además fuerte, deportista y mecánico, está a la misma altura que el joven burgués; forma con él como una clase superior, que se caracteriza por la energía y por la inteligencia, la clase superior que en breve plazo ha de ponerse al frente de la sociedad”.

Sin saberlo, anunciaba el advenimiento de un nuevo tiempo, el de la República (1931-1936), el triunfo de un nuevo cuerpo político, y que Baroja lo entiende como un cuerpo “superior”. El escritor vasco reflexiona sobre el tema que me ocupa en este artículo, sobre las condiciones de aparición del sujeto para la acción política, asumiendo la centralidad del cuerpo en la política. Propone una forma de relación de los seres humanos no a través del lenguaje, sino de la incorporación. El lenguaje de la política es encarnado o, si se quiere, necesita un cuerpo en el que materializarse. Baroja participa en estos años en los que escribe de un momento barroco, o neorromántico, momentos de cultura que propone Díaz Freire (2015), que se caracterizan por un movimiento hacia el cuerpo como acceso al mundo y que también hoy define nuestra condición postmoderna. Es el cuerpo, y no la mente, el espacio en el que se produce la experiencia de los sujetos y, por lo tanto, es la instancia de subjetividad, tomando ambos términos, experiencia y subjetividad, como sinónimos.

El escritor vasco continúa en este mismo artículo hablando en primera persona del plural y, girándose sobre sí mismo, interpreta los tiempos de España a través de su propia experiencia personal, que la identifica con un yo colectivo.

“Nuestros padres fueron retóricos y hueros. Nosotros fuimos tristes, sentimentales y sin brío (...); estuvimos aplastados por la miseria de la época, por el mal concepto que tuvieron de nosotros (...). Es evidente que los jóvenes de hoy van teniendo una actitud (...) un poco más sonriente que la de sus padres”.

Baroja funde la historia de España con su sentir sobre la misma. Su comprensión del mundo es romántica y sitúa el sufrimiento y/o el deseo como síntomas de lo que está bien y de lo que está mal y, por lo tanto, como criterios para evaluar². Organiza los tiempos históricos según su forma de sentir la nación, a la que quiere. Es, por lo tanto, el sentimiento de sus padres, el suyo y el de las siguientes generaciones el que opera como instancia de verdad para la acción política. Aquellos viejos liberales del siglo diecinueve vivieron un régimen emocional propiamente burgués (Reddy, 2001), una forma de ser hombre a partir del dominio de la oratoria que ocultaba las pasiones, una masculinidad cuya reputación descansaba en la elocuencia como expresión de una virilidad autocontenida en sus sentimientos (Sierra, 2014). Los jóvenes de su generación, los de la España finisecular, compartieron un profundo malestar, fundamento de una antropología pesimista muy crítica con la razón utilitarista y con el liberalismo respetable decimonónico. Por el contrario, la siguiente generación, la de los años veinte, encarnaba una nueva subjetividad que sonreía y proyectaba sobre el futuro una emoción, la esperanza de volver a encarnar la promesa perdida, la de una nación fuerte y una nación inteligente.

¿Qué quiero señalar con todo esto? Quiero traer un concepto de experiencia sobre el que me interesa reflexionar, entendida como la fusión del sujeto (él mismo, sus padres) con el objeto, en este caso la nación. A Baroja le dolía España. El amor a la nación y a uno mismo tienen relación, como afirma Ahmed (2015:205), porque el objeto amado devuelve la imagen que uno tiene de sí mismo y de los suyos. Baroja participa de la necesidad de unificar el ser y el mundo y esta unión es una experiencia corporal que afecta a la materialidad de su ser. Es esta la cuestión sobre la que voy a profundizar en la primera parte de este artículo. Propongo un concepto spinozista de cuerpo, el cuerpo entendido como un conjunto de emociones, como espacio o locus que es afectado por el mundo y que afecta al mundo (Damasio, 1995; Díaz Freire, 2007; Lara y Enciso, 2013; Ahmed, 2015). Son los cambios en la forma de sentir el cuerpo y no los lenguajes los que producen cambios en la subjetividad, en los yoes. Abogo por la sustitución de la episteme “pienso luego existo” por la episteme “siento luego existo” o “siento luego soy”. Me distancio, por lo tanto, del concepto del cuerpo foucaultiano, como cuerpo siempre mediado por el lenguaje o constituido por los discursos hegemónicos, un cuerpo producido por el poder que los saberes expertos ejercen a través de la biopolítica, o política sobre la vida.

Este giro emocional lleva implícita una teoría sobre la forma de entender la relación del sujeto con el mundo y una revisión sobre la concepción misma del ser humano. Es una apuesta por la rematerialización del mundo y de la experiencia. A quienes desde la posición postmoderna nos acercamos a las emociones nos interesan como una forma de aprehensión del mundo, de comprensión y también de

² El título de su tesis, con la que obtuvo el grado de Doctor en Medicina, fue “*Dolor. Estudio de Psicofísica*” (1896).

conocimiento, es decir, por su carácter cognitivo. En este marco de interpretación, el cuerpo es concebido como instancia de subjetividad, un espacio alterado sensorialmente a través de un estímulo, exterior o interior, que aprehende un lenguaje o una narrativa política.

En la segunda parte del artículo abordaré las formas de corporización de la política desde 1890, con la irrupción de la sociedad de masas, hasta el nuevo tiempo de la República. Atendiendo a la temporalidad sentimental de la España barojiana, partiré de la “chulapería del pobre” a la que alude el escritor vasco, que no es más que la cualidad de “vicioso” que la burguesía atribuía a los trabajadores de finales del s. XIX. La hipótesis que sostengo es que la autoconciencia de “degeneración nacional”, que envuelve el ambiente político de finales del s. XIX y que orienta la política reformista del primer tercio del s. XX, se produjo sobre nuevas formas de sentir y de modelar los cuerpos. La reforma social politizó un nuevo régimen emocional basado en el miedo al cuerpo contaminado, en la difusión de la sensación de asco hacia los cuerpos diferentes, así como la humillación o vergüenza pública hacia los grupos considerados como sucios y abyectos (pobres, inmigrantes, homosexuales, mujeres). Este nuevo sentir, de origen burgués, produjo la escisión del cuerpo nacional como comunidad social.

Tomaré el socialismo como ejemplo de un movimiento político que libró su lucha en el terreno del cuerpo como espacio de legitimidad política. Desde una perspectiva temporal, el triunfo socialista en 1931 significó el acceso al poder de un cuerpo obrero considerado en su origen como “abyecto”. Este mismo movimiento, ya dentro de la coalición del Frente Popular, volvió a ganar las elecciones en 1936³. Sostengo que su éxito como movimiento de masas no fue tanto el resultado de la creación de un lenguaje de clase, porque la adhesión al movimiento social no es un acercamiento intelectual a una teoría política supuestamente superior, sino que fue debido a la capacidad de corporizar (materializar corporalmente) aquel nuevo régimen emocional higienista en su propuesta política.

2. Cuerpo, subjetividad y agencia

En este apartado se va a revisar el concepto de cuerpo y sus consecuencias en la teoría de lo social. La importancia del cuerpo como categoría de análisis ha ido cobrando una progresiva relevancia analítica, a la vez que su contenido ha sido renovado y discutido, produciendo un marco teórico difícil de abarcar en un texto de estas características. El estudio del cuerpo desde las ciencias sociales ha estado guiado por la preocupación por la agencia de los sujetos, así como por las formas de percepción de lo social. El cuerpo ha ido sustituyendo a la mente como categoría cognoscente o, si se quiere, como la entidad que conoce al experimentar el mundo. Según la definición que otorguemos a la categoría cuerpo estaremos concibiendo de una forma u otra al sujeto, una forma de ser en el mundo, una forma de relación con los otros y con uno mismo.

³ Zira Box (2017) demuestra cómo esta tensión de “corporización de la nación” se mantuvo hasta la Guerra Civil por parte de la cultura política del fascismo.

Como señala Díaz Freire (2007: 8), la necesidad de buscar un cuerpo al lenguaje es la forma de reconducir la deriva idealista del giro lingüístico. Se trata de romper la “jaula de hierro” que ha creado el lenguaje en la determinación de lo que es experimentable y lo que no lo es. En todo caso, el giro al cuerpo se sitúa dentro de un análisis social que no debe perder el carácter postmetafísico en el que lo situó Foucault; un postmaterialismo podríamos decir. Atendiendo a estas dos premisas, voy a seleccionar algunos de los hitos más importantes que explican la posición teórica desde donde analizaré, en la tercera parte de este artículo, la corporización de la política y la conformación de las identidades políticas en la sociedad de masas en España (1890-1939).

2.1. El cuerpo tiene historia: la política del cuerpo

La teoría social del cuerpo en estos últimos treinta años ha seguido básicamente la propuesta de Foucault sobre la regulación del cuerpo. Con Foucault, el cuerpo como categoría de análisis ha sido rescatado del lugar al que lo arrojaron las ciencias biomédicas. Al proclamar la radical historicidad del ser humano, el cuerpo abandona la condición de organismo y aparece como lo genuinamente humano, resultado de una relación con el mundo en términos de producción social. “El cuerpo humano existe en y a través del sistema político”, afirma el filósofo francés en *Vigilar y Castigar*. No hay una esencia humana, según él, sino que lo humano es el cuerpo mismo en movimiento, constituido dentro de una microfísica de poder. Esta posición presupone la total plasticidad del ser humano. “El hombre es una invención reciente”, afirma Foucault en su última página de *Las palabras y las cosas*, y, “si las disposiciones desaparecieran”, continúa, “podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.

Que la sexualidad como dispositivo o categoría normativa produzca el sexo como conjunto de prácticas corporales (*La historia de la sexualidad*) significa que el cuerpo pierde el carácter inmutable propio de las ciencias de la vida. Ya no se reduce a una entidad material fija y estable definida por sus propiedades fisiológicas, anatómicas o neuronales, es decir, por su carácter pre-social. Foucault saca al cuerpo de la naturaleza y lo introduce en la historia. El cuerpo se inestabiliza porque pertenece a la cultura y, por lo tanto, está sometido a la producción social de cada tiempo y espacio histórico.

Este concepto de cuerpo ampliamente utilizado desde el postestructuralismo y, sobre todo, desde el paradigma constructivista (Martínez Barreiro, 2004) está muy relacionado con la preocupación por las formas en el ejercicio del poder en las sociedades modernas. Se concibe el cuerpo como un signo en el que se inscriben las relaciones sociales, las formas de producción y de dominación. Por eso el cuerpo es hablado más que hablante; es un texto sobre las relaciones de poder a través del saber normativo, de la disciplina, de la organización productiva o de las tecnologías políticas del cuerpo. “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder, que lo explora, lo desarticula y lo recompone”, afirma Foucault (2005:141).

Foucault analiza las políticas sobre el cuerpo, la producción de la disciplina a través de las instituciones que las gobiernan (médicas, militares, escolares e industriales). Utiliza el concepto *anatomía política* aludiendo a las marcas que la aplicación de las disciplinas produce en los cuerpos, “cuerpos dóciles” y “cuerpos

útiles”, a través de la vigilancia y la sanción social. En definitiva, el cuerpo es el objeto de la política en las sociedades modernas. Comienza siendo la fuerza del poder Estado la que impone una relación de docilidad-utilidad y, con el tiempo, el poder sobre el cuerpo se desplaza hacia la biopolítica o política sobre la vida, que se ejerce de forma mucho más sutil. Los saberes expertos, en nombre de los “regímenes de verdad” científicos, someten los cuerpos a la presión de la adecuación y del encauzamiento a través de la observación pública de los mismos, del análisis de su comportamiento y de la intervención sobre los mismos.

Dentro de esta visión política del cuerpo como producto social de las relaciones sociales me interesa señalar la aportación de Bourdieu (1999), por cuanto sitúa al cuerpo no sólo como objeto de políticas sino, más bien, como categoría cognitiva. Bourdieu toma la forma de dominación de los hombres sobre las mujeres como campo de análisis y la interpreta en términos de *violencia simbólica*, un concepto que el autor extiende a otras formas de dominación como la etnia o la clase social, para proponer una forma de comprensión del poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos, al margen de cualquier coacción física. El poder, según él, no se juega en la lógica pura de la conciencia concedora, ni de la voluntad, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan una relación de conocimiento del mundo y de las relaciones sociales, profundamente oscura para la persona (p. 54). Las condiciones de realización del dominio se encuentran en el inmenso trabajo previo que es necesario para operar una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que desencadena y despierta. Los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo la forma de disposiciones.

Bourdieu contribuye con su reflexión a la dimensión subjetiva del cuerpo, a la corporalidad, o si se quiere, al “cuerpo vivido” en el que la experiencia del yo (la identidad) y la experiencia del cuerpo coinciden. El cuerpo es el lugar que percibe, que responde y reproduce las relaciones sociales en cada espacio y tiempo. Esto explicaría la enorme durabilidad de las formas de dominio (de clase, de género y de etnia), incluso cuando se han operado cambios en el campo legal y de los derechos. Porque, a juicio de Bourdieu, los cambios en las formas de dominio no se producen por cambios en el lenguaje y tampoco en los imaginarios. Este desajuste se explica porque el poder opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos. El poder de la incorporación o inscripción del poder en el cuerpo radica precisamente en la opacidad con la que se presenta y en la inercia que la sustenta. La naturalización de un proceso se lleva a cabo por incorporación y aceptación de la realidad como “siempre así”, del cual resulta difícil escapar. Por eso Bourdieu habla en términos de *pasiones del hábito dominante*, de *relación social somatizada*, de *ley social convertida en ley incorporada*.

2.2. La materialidad de los cuerpos

La teoría sobre el cuerpo del postestructuralismo francés ha sido especialmente productiva en la teoría feminista, que le ha dotado de un nuevo contenido epistémico. El feminismo postestructuralista hereda una concepción foucaultiana

del sexo como una norma o ideal regulatorio y, por eso mismo, el sexo como práctica reguladora produce los cuerpos que gobierna. Sin embargo, su preocupación por la cuestión de la diferencia sexual o, si se prefiere, por la materialidad del cuerpo, debido a su enorme carga política, le ha girado contra el constructivismo social, que es lo que me interesa señalar. En este sentido la obra de Butler *Cuerpos que importan* (1993) marca un hito en el que me voy a detener. La filósofa afirma que “el sexo no viene dado o no es algo que uno tiene, o una descripción estática de lo que uno es” (p. 19). Propone un cuerpo que no es totalmente exterior al lenguaje del yo, no es un ente pasivo o superficie estática e inerte sobre la que actúa el lenguaje (género), sino que se constituye en un referente, y esto es lo importante, “que *actúa todo el tiempo* sobre el lenguaje del yo” (p. 109) (la cursiva es mía). La relación entre lenguaje y materialidad siempre está constituida por la primera, pero “esto no significa que el cuerpo sea sencillamente materia lingüística”.

Por ello, la teoría feminista, en este punto, lleva a cabo una relectura de la propuesta que hace Freud en *El yo y el ello* (1923) sobre cómo se puede explicar la formación del yo, la subjetividad. “El yo es ante todo y principalmente un yo corporal” (Freud, citado en Butler 1993: 98). La indisolubilidad de lo psíquico y corporal es la conclusión a la que llega Butler a través de su lectura, interpretando al carácter fenomenológico, aunque evidentemente no buscado de la propuesta de Freud, el cuerpo es el sitio de operación de la psique, “aquello sin lo cual” no puede darse ninguna operación psíquica (p. 108). Pero, además, el cuerpo aparece, según Butler, como aquello sobre lo cual y a través de lo cual opera la psique o lo que invariable y persistentemente es el sitio de la operación de la psique; no la pizarra en blanco o medio pasivo sobre el que actúa la psique, antes bien, “la demanda constitutiva que moviliza la acción psíquica desde el comienzo, que es esa movilización misma, y en su forma corporal transmutada y proyectada, continúa siendo esa psique”. De nuevo recurre a Freud y a su afirmación de que “el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales⁴, principalmente de aquellas que surgen en la superficie del cuerpo (...)”. El yo deriva de la superficie proyectada del cuerpo y así, como afirma la feminista, el padre del psicoanálisis está estableciendo, sin advertirlo, las condiciones de la articulación del cuerpo como *morfología*. El yo, que es corporal, no es meramente una entidad de superficie, sino que es la proyección de una superficie. De modo que puede considerarse la psique o autoconciencia como una proyección mental de la superficie del cuerpo. Desde su posición postmoderna, Butler no admite una estructura psíquica ya constituida, un yo moderno. Por ello acude a Lacan para explicar la forma especular de constituirse los límites del cuerpo. “La imagen del cuerpo le da al sujeto la primera forma que le permite localizar lo que pertenece al yo y lo que no le pertenece” (p. 119). Es en la relación identificatoria con la imagen cuando se establece el yo.

⁴ Propone más concretamente el dolor corporal como la condición previa al autodescubrimiento de los límites corporales. Es decir, la sensorialidad corporal sería la condición para el conocimiento corporal abriendo una fisura, de carácter fenomenológico, a la concepción ilustrada de la separación entre sujeto/objeto, en este caso la separación entre mente y cuerpo. La formación del yo, de los límites del individuo, queda vinculada a una experiencia sensorial, que no al conocimiento racional del cuerpo; esta experiencia es histórica y anterior a la conformación del mismo yo.

Butler escapa al esencialismo de la afirmación de la diferencia sexual como un elemento primero y constitutivo del orden social, señalando que, aunque el cuerpo influya en el lenguaje *todo el tiempo*, no significa que el cuerpo aparezca como un referente estable en la identificación del yo. A su juicio la materialidad del cuerpo no debe darse por descontada, porque en cierto sentido se la adquiere, se la constituye mediante el desarrollo de la morfología (p. 113). Para ello una parte importante de su obra se refiere a cómo se establecen las fronteras o límites de los cuerpos, a cómo se materializa el cuerpo. En este sentido, Butler aborda la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, la diferencia sexual como algo que se impone y se logra mediante prácticas sumamente reguladas (..) que obran de manera performativa (p. 9), una noción central para la autora. La materialidad de los cuerpos es comprendida como efecto de sedimentación de una práctica reiterativa o ritual, que explica que el sexo (es decir, el cuerpo) adquiera su efecto naturalizado. Por eso los límites o contornos del cuerpo, su carácter aparentemente fijo y, por lo tanto, su dimensión material, son el resultado o efecto del poder, es más, sería “el efecto más productivo del poder”. Por ello, desde la teoría feminista, toda identidad genérica está necesariamente encarnada porque el espacio de la vivencia de género es el cuerpo. El “empoderamiento” social de las mujeres es y será siempre corporal o no será (Esteban, 2009).

2.3. El cuerpo como espacio emocional. La razón encarnada

El giro emocional ahonda en este giro material sobre las condiciones de creación de la diferencia social, basándose en una concepción fenomenológica de la subjetividad. La episteme afectiva propone un proceso cognitivo que nos interesa por cuanto dota a la experiencia de un significado corpóreo que performa la interpretación social, que la desborda y escapa al confinamiento lingüístico (Lara y Enciso, 2013: 103). El nuevo paradigma cognitivo se nutre de la evidencia de las neurociencias de que la emoción es el vínculo que actúa a modo link o canal de conocimiento y de percepción entre el sujeto y los objetos que habitan el mundo. Por eso la emoción rompe el binarismo moderno entre emoción/razón (Damasio, 1995). La episteme emocional aboga por conceptos como el de *cogmoción* o el de la razón encarnada o sentida. Se distancia de la teoría de la biopolítica de Foucault, al poner en discusión su visión del cuerpo como irreductiblemente mediado, o discursivamente constituido por las tecnologías de poder (Reddy, 1997; Labanyi, 2010).

Poner las emociones en el centro de la investigación desplaza el campo en el que se produce el significado y, por lo tanto, de la experiencia misma del ser humano. Complejiza la relación que media entre los signos y su significado, o sea, entre el lenguaje (y su capacidad performativa o materializadora) y la subjetividad, (entendida como la experiencia o modos de aprehensión del mundo). Esta relación signo/subjetividad no es directa, sino que estaría mediada por la afección o emoción, que vamos a utilizar de forma sinónima, a través de la cual los objetos, los otros y la vida social se incorporan y pasan a formar parte del sujeto. El giro afectivo rematerializa a la vez la experiencia (sujeto) y el mundo de los objetos, que cobran vida no por sus propiedades intrínsecas, tal y como propondría una

interpretación idealista metafísica (ontología metafísica), sino porque emocionalmente están vinculados a las personas.

Lo que me interesa subrayar del giro emocional, o también llamado *giro afectivo*, de cara a una concepción productiva de cuerpo, es que el carácter cognitivo de la emoción es *el efecto* y no *la causa*, de una percepción de carácter sensorial, prenarrativa, que no irracional. En el debate sobre el contenido de la categoría emoción, como forma de percepción, seguimos la teoría de William James, en *What is an emotion?* (1898), según la cual el cambio en el cuerpo se produce antes que la percepción del mismo. Desde un punto de vista estrictamente analítico, la emoción como proceso cognitivo contiene varios momentos: uno primero, que dura unos instantes, de alteración corporal y física ante los estímulos que provienen del exterior, algo así como una respuesta automática del organismo (llorar, sonrojarse, tener palpitaciones). Es la parte prerreflexiva, de recepción sensorial anterior a la misma explicación de lo acontecido (estado propiamente cognitivo). Un segundo momento en el que se percibe de forma consciente lo sucedido, se hace una lectura del cuerpo todavía de carácter intuitivo (estoy llorando, estoy nerviosa, me sonrojo). Una tercera parte del proceso emocional consiste en la interpretación de la alteración o del estado de liminalidad. Es la expresión de la emoción, el reconocimiento o lectura del evento ocurrido a modo de juicio e interpretación (estoy triste, estoy enamorada). Se produce entonces el significado del evento en el que intervienen los recuerdos, la historia personal y social y, en definitiva, mediada por experiencias pasadas (Ahmed, 2014). La emoción y la expresión de la misma aparecen como un todo; para los historiadores son inseparables: la emoción estaría sometida a un sistema de creencias sociales sobre lo bueno y lo malo para uno.

Una vez desbordado el binomio emoción/razón se entiende que las emociones son comprendidas como fundamento de los juicios de valor relativos a cosas importantes (Nussbaum, 2008), o como expresiones de malestar y bienestar que nacen de la evaluación de un evento (Reddy, 2000; Le Breton, 2012). Y, por lo tanto, son radicalmente históricas, culturales y contingentes. Las emociones tienen la singularidad de atribuir a un objeto externo, a personas o grupos que están fuera del control del sujeto, una gran relevancia para su bienestar. En este sentido lo importante de la episteme afectiva es que la emoción se desencadena de forma autónoma al sistema de diferenciación que rige las reglas del lenguaje. Se caracteriza por mostrar la vulnerabilidad del yo, la espontaneidad y, sobre todo, el grado de sinceridad en la valoración del mundo y de las relaciones sociales en las que se integra. Las emociones señalan las porciones del mundo que no controlamos a través de expresiones del sujeto (gestos, reacciones físicas, alocuciones, relatos...) que muestran la dimensión no instrumental de las personas, no calculada ni utilitaria.

Toda emoción, por lo tanto, tiene una dimensión corporal o material, y otra, la cognitiva o interpretativa, la experiencia subjetiva de esta emoción (Lara y Enciso 2013:109). Me interesa en nuestro argumento la primera, ya que tiene consecuencias teóricas importantes en la reformulación de la experiencia: la determinación de la sensorialidad en la producción de significado. No hay emoción sin un tránsito, un estado de liminalidad, de apertura a algo nuevo, inédito. Por eso guarda un enorme componente de virtualidad, de novedoso, de desbordamiento de

lo ya interpretado. La emoción tiene sin embargo una característica, y es su no transparencia. El afecto que se produce antes y de forma autónoma al lenguaje o interpretación de la percepción no coincide del todo con su expresión debido a la opacidad que le caracteriza. De forma que el afecto escapa al confinamiento de la propia expresión emocional, de la categoría que pretende interpretarlo.

Toda emoción en su dimensión afectiva o sensorial queda inscrita en el cuerpo, entendido como instancia de aprehensión del mundo, que es afectada por la vida social, por los objetos que la habitan. El cuerpo cambia según se experimenta la emoción, es afectado a través de la misma emoción (una suda o se sonroja o le palpita el corazón) y, además, actúa sobre el mundo en su misma expresión emocional (carácter performativo). La producción de la diferencia o, si quiere, la emergencia de una nueva subjetividad es el resultado de una alteración de la percepción del mundo, y esta alteración es corporal. Porque emoción y sensación corporal son partes indisolubles y constitutivas del conocimiento del mundo.

La episteme emocional contiene una concepción del cuerpo diferente a la constructivista. El cuerpo ya no es solo un signo o una representación; tampoco es un objeto sobre el que se ejerce el poder. Decía al comienzo cómo este giro toma una concepción spinozista del cuerpo como conjunto de emociones, como espacio afectado, lugar en el que las emociones se materializan moldeando la superficie de los cuerpos y, a la vez, como espacio que afecta, que tiene un papel activo en la producción de significado. Este cuerpo actúa sobre el mundo a través de su misma expresión corporal.

¿Cómo se modela el cuerpo? La cuestión de cómo se constituye el cuerpo tiene que ver, y aquí seguimos a Ahmed, quien ha intentado sistematizar una teoría del cuerpo muy acabada desde la perspectiva emocional, con establecer los límites del propio cuerpo, los bordes. Según ella los cuerpos adoptan la forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros. Ahmed (2015: cap.1) alude a la presión de una *impresión* para asociar la experiencia de tener una emoción con el efecto mismo de una superficie sobre otra, un efecto que deja marca o rastro⁵. Adopta la metáfora del escritor Paul Valéry, muy repetida entre los partidarios del giro afectivo: “lo más profundo que hay en el hombre es la piel”. Ahmed observa cómo es a través de las experiencias sensoriales, y especialmente a través del dolor, tomando de nuevo el mismo punto de partida que Butler, como llegamos a sentir nuestra piel como una superficie corpórea, como algo que nos mantiene separados de los otros y como algo que “media” la relación entre lo interno y lo externo, o el adentro y el afuera.

La formación del yo corporal está ligada a la superficie. Ahmed resignifica así lo que Butler ha llamado “materialización”, como el efecto frontera, permanencia y superficie (Ahmed 2014: 54), bajo la episteme emocional. Acude en su caso al efecto de la *intensificación* de las sensaciones como forma de materialización de la forma o *morphé*. “Las superficies corporales toman forma a través del reconocimiento o interpretación de las sensaciones, que son respuestas a las impresiones de objetos o de otros”. La propuesta de Ahmed es que las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos, que se materializan o toman forma

⁵ Ahmed utiliza este concepto de impresión para evitar las distinciones analíticas de la sensación corporal, emoción y pensamiento como si pudieran ser “experimentados” como ámbitos diferentes de la “experiencia humana”.

a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros.

La materialidad de la experiencia emocional también quedaría inscrita en el cuerpo y aflora a la superficie, según la historiadora Miren Llona (2012: 20), en la forma de recordar y de hacer memoria de la experiencia. La huella emocional es imprescindible en el proceso de fijación de un recuerdo. “El recuerdo no es un enlace mental, sino que queda grabado en el cuerpo y asociado a toda una serie de procesos inscritos en el mismo”. Para Llona, el concepto “enclave de la memoria” es sustancial en la forma en la que se producen los recuerdos que hacen inteligibles la experiencia. Es la huella emocional el territorio del “enclave” y, por lo tanto, el asiento de la experiencia.

¿Por qué este concepto de cuerpo es productivo para las relaciones sociales y políticas? Porque entendemos las emociones como vínculos entre sujetos o entre sujetos y cosas. Son relacionales, están en el exterior de las personas. Se suele utilizar la expresión de “las emociones hacen cosas” para subrayar que no son propiedades del ser humano, no hacen referencia a una manera de sentir o a un estado psíquico, sino que atraviesan a los sujetos y a los objetos. La dimensión política se desprende de una forma de entender las emociones con un fuerte contenido articulador de lo social, ya que las emociones son acerca de algo o alguien, un otro que se constituye en objeto, al cual la persona se acerca o se aleja, desde su propia subjetividad, y cobra importancia.

Además, las emociones son útiles como herramienta de análisis político, por las creencias y juicios de valor que de forma implícita expresan. De forma que su expresión no se explica dentro de una episteme científica, sobre lo verdadero o falso, sino que cobra sentido dentro de una valoración o forma de conocimiento de tipo moral, sobre lo bueno y lo malo. Por eso las emociones son compartidas y aprendidas socialmente y son profundamente políticas.

3. El cuerpo y las políticas de la diferencia

3.1. El fin de la promesa liberal: la crisis de la empatía y el cuerpo reificado

Partiendo del supuesto de que la política de las emociones y la regulación de los cuerpos son fenómenos similares, voy a mostrar la forma en que se llevó a cabo una nueva gestión de las emociones sociales a partir de la crisis finisecular que padeció España. Retomando el sentir de Baroja “sin brío aplastado por la miseria de la época”, la autoconciencia de “degeneración nacional” se produjo en una atmósfera social de enorme tristeza. Su expresión es propia de un romántico liberal que experimenta la pérdida de la promesa de plenitud, la del pueblo sintiente como cualidad de la nación, una promesa de futuro que ya no se espera. La crisis nacional tuvo un carácter social, la crisis del “pauperismo”, como se denominaba al enorme abismo entre una minoría ilustrada y “egoísta” y una mayoría “ignorante” y “sumida en la barbarie”. El pesimismo antropológico que caracteriza este periodo histórico se experimentó como una crisis de compasión o empatía como emoción política, así como la desaparición del sufrimiento entre iguales –“estuvimos aplastados por el mal concepto que tuvieron de nosotros”, afirmaba

Baroja-, el sustrato emocional sobre el que se había creado la experiencia de igualdad y la universalidad de los derechos humanos (Hunt, 2009, Moscoso, 2017). Se puede afirmar que se vivió un tiempo de fisura en la estructura de sentir del armonicismo liberal. La crisis de la nación decimonónica se asienta, a nuestro juicio, sobre formas de disposición a los demás muy alejadas de las emociones políticas que habían desencadenado los procesos revolucionarios liberales. Esta experiencia se fue haciendo patente en los distintos grupos sociales que, aun con posiciones políticas antagónicas, sin embargo, compartían el malestar de los efectos del egoísmo racional o utilitarismo como código moral tractor de la economía decimonónica. La consecuencia política fue que el cuerpo nacional se escindiera debido a que se había eclipsado la sentimentalidad que producía la fantasía de la desaparición de la desigualdad sobre la que se fundó la Modernidad.

Si analizamos los testimonios de los tipógrafos, los primeros socialistas, en su comparecencia ante la Comisión de Reforma Social en 1884, se evidencia un sentido común compartido, la ruptura del vínculo moral entre trabajadores y patronos. Los relatos sobre la primera huelga de 1882, contados en primera persona y con un lenguaje sentimental, respondían a una misma trama emocional que resume políticamente la pérdida de la confianza dentro de los talleres. Así, por ejemplo, los trabajadores, para justificar la necesidad de la huelga como una nueva forma de antagonismo, se remitían a experiencias anteriores, como la de 1878, cuando se dirigieron a los patronos para pedir aumento de salario, en estos términos: “y a pesar de haber ido con sombrero en la mano a pedir como de limosna lo que de derecho les correspondía y se les usurpaba (...) ¿sabéis el resultado que esto dio? Que los tipógrafos salieron con el bochorno que sobre ellos echaron los dueños de las imprentas, riéndose de nuestra candidez” (Castillo, 1985:78). La relación de dominio corporizada en forma de una *hexis* de sumisión y humillación transitaba en pocos años hacia una *hexis* de ira y de desafío al poder a través de la primera huelga, la de 1882, muy simbólica, ya que significaba “arrancar por la fuerza lo que por voluntad no se nos da”, una ruptura con el espíritu de colaboración que vinculaba personalmente a las partes, bien de forma cooperativa o bien cualquier otra relación social basada en el afecto (Arbaiza, 2015).

Años más tarde, en 1884, cuando se personaron ante la opinión pública para dar cuenta de “las condiciones económicas y morales de la clase obrera”, aducían las siguientes razones para cambiar el tipo de vínculo social: “¿qué les importa que a un obrero le dé un dolor de costado si es mercancía que sobra en el mercado y es fácil y barato encontrar otra?” (Castillo, 1985:160). Es la expresión emocional de la pérdida de la legitimidad contractualista que había inspirado el optimismo antropológico revolucionario. Las consecuencias fueron drásticas. Políticamente, significó la desidentificación de los trabajadores con el cuerpo social (nacional), debido a la incompreensión social que se mostraba hacia el sufrimiento que ellos padecían. Esta nueva forma de entender la relación social fue sancionada en términos de antagonismo social por parte de Pablo Iglesias, el líder del socialismo en 1886: “Y así como al patrono no le afectan las cuitas y dolores de los obreros, así estos permanecen impassibles ante las contrariedades o desdichas que puedan ocurrir a los burgueses”⁶. La experiencia de la cosificación del trabajo, despojado de todo contenido espiritual o propiamente humano, una relación despersonalizada,

⁶ *El Socialista*, núm. 1, 1886.

vacía de contenido moral, había producido un cuerpo reificado como espacio de experiencia (Arbaiza, 2013). Un antagonismo irreductible. La recepción del lenguaje de clase marxista en España se asentó sobre un cuerpo emocionalmente ya formado. En términos marxistas la lucha de clases parecía autoevidente; daba cuerpo científico y político a lo que era una experiencia, en primera persona del plural, la del cuerpo ya afectado, “alienado” cognitivamente, un lenguaje que se hacía inteligible.

Desde una posición radicalmente diferente a la socialista, el jurista e historiador Gumersindo de Azcárate, *alma mater* de la reforma social, fue muy rotundo en su frustración política: “se creyó que la proclamación de la libertad y la igualdad legal daría como resultado la igualdad social. El tiempo vino a mostrar cuán ilusoria era esta esperanza” (Cabrera, 2013:25). El entonces presidente del Consejo de Ministros de España, Cánovas del Castillo, un hombre conservador y católico, confirmaba este ambiente de pesimismo antropológico. “El *laissez faire, laissez passer* no es hoy sino una anticualla”, mostrando una actitud de desconfianza hacia el contrato social entre individuos “libres e iguales”. Podríamos afirmar que asistimos a un cambio en la subjetividad que definió la época revolucionaria sobre la que se constituye el fundamento de la Modernidad. Se habían derrumbado las bases emocionales que democratizaron la agencia política en los ciclos revolucionarios de carácter romántico.

Efectivamente, haciendo un *flash back*, quiero recordar cómo la alocución que hicieron los burgueses al rey o monarca, en pleno sentimentalismo dieciochesco, *laissez-nous faire, laissez passer* (1751) –“dejen-nos hacer, dejen-nos pasar”– fue un acto de habla en primera persona del plural (Reber 2012: 11) que contiene un cuerpo político, un “nosotros” sentido como un movimiento conducido por un flujo de afectos horizontal; o, si se quiere, un cuerpo autorregulado por un principio homeostático, el de que todos sentimos y por lo tanto nos autogobernamos porque somos iguales. El giro epistémico que fundó la Modernidad, la experiencia “todos sentimos” y, por lo tanto, “somos”, democratizó la agencia política (Hunt, 2009), a diferencia de la episteme cartesiana, ya que eludía la razón y la ciencia en cuanto que patrimonio de una élite y como condición para la ciudadanía. En este sentido, el descabezamiento del monarca en 1792 simbolizaba la desconfianza radical hacia el Estado, la cabeza pensante bajo el racionalismo cartesiano, como instancia vertical y jerárquica que ordenaba sobre el cuerpo irracional, “el pueblo”.

Es interesante comprobar cómo un siglo más tarde la crisis social se resolvía desde los sectores reformistas (conservadores, krausistas, católicos) impulsando la intervención del Estado como agente moralizador basándose en una desconfianza radical hacia el ser humano. “La sanción de la propia conciencia no basta para hacerle cumplir este deber, la sanción de la sociedad está en el caso imponérselo”, afirmaba Gumersindo de Azcárate para legitimar y aumentar el poder del Estado y su capacidad persuasiva (Cabrera, 2013: 48). Los vínculos sociales horizontales se ponían bajo sospecha.

3.2. El cuerpo de la nación y la corporización de la política

La crisis finisecular fue también una crisis nacional. En un contexto de depresión colectiva, el regeneracionismo en España movilizó nuevas emociones sociales que

rearticularon las relaciones políticas. La reforma social dio cuerpo político a un código emocional burgués que expresaba simultáneamente el miedo a la irrupción de las masas, junto con un sentimiento de conmiseración hacia los pobres propio del neocatolicismo conservador imperante en España, a la vez que, y de forma paradójica, un miedo físico al cuerpo de los obreros, en cuanto que extraño a la nación. La autoconciencia de “degeneración nacional” nació en una atmósfera biologicista que hacía necesario dotar a la nación de un cuerpo, pero no en su sentido metafórico, sino un tipo particular de cuerpo con el que identificarse, como espacio que pudiera ser habitado por otros. El miedo al cuerpo contaminado se fue deslizándose hacia la sensación del asco hacia los cuerpos pobres, que se convirtieron en objeto de vergüenza nacional y de reforma a través de la biopolítica. La reforma social que se llevó a cabo a lo largo del primer tercio del siglo XX movilizó toda esta trama emotiva sobre un objeto, la clase obrera, en cuanto culpable de la crisis, un cuerpo “abyecto” y “peligroso” desde el código emocional burgués.

Ciertamente, a partir de 1880 se vivió una crisis biológica que provocó un estallido emocional colectivo, una conciencia del “otro” a partir de una experiencia muy corporal, muy física, que transformó las relaciones sociales. En el contexto de la desorganización social de las nuevas ciudades industriales, irrumpieron epidemias muy mortíferas como el cólera en 1884, rebrotaron otras ya superadas, como la viruela, y se extendió la tuberculosis, “vergüenza de enfermedad social”. El miedo al contagio entre la población que vivía en las ciudades situó al cuerpo humano y todas las relaciones íntimas en el centro de la vida social. Los avances en la microbiología contribuyeron a crear este ambiente de miedo físico “al otro” al descubrir que la transmisión de los microorganismos (virus, bacterias u otros tipos) se producía a través de las relaciones físicas y del intercambio corporal (saliva, sudores, aguas fecales, alimentos pútridos, líquidos sexuales). Todos aquellos hábitos cotidianos relacionados con la higiene personal, las prácticas sexuales o las costumbres escatológicas, todo un campo de lo social que había sido privatizado en el siglo XIX como forma de civilización del cuerpo burgués, se hicieron obscenamente públicos. Podríamos pensar que se había producido un retroceso en el proceso civilizatorio. Desde luego así lo vivieron los contemporáneos.

La “policía” médica contribuyó a crear un estado de ánimo de auténtica aversión y rechazo sobre el cuerpo del enfermo como objeto sobre el que se proyecta el asco. Ciertamente, los médicos fueron activos propagandistas de los nuevos principios higiénicos a través de todos los medios de comunicación de la sociedad de masas: artículos en la prensa, conferencias en los Ateneos, Casas del Pueblo y centros sociales, además de abundante literatura pseudocientífica, las “topografías médicas”. Recrearon escenas e imágenes, dotando públicamente de todo un repertorio sensorial hacia el objeto contaminado. La prensa y las topografías se convirtieron en auténticos *realities* periodísticos con grandes dosis de sensacionalismo al describir las sensaciones que producían las infecciones más comunes (Arbaiza, 2015). Sirva de ejemplo⁷ la descripción que hacía el licenciado Coll García (1895: 147) sobre el caso de una niña de 12 años que murió de epidemia de viruela: “en aquel ambiente cargado de ponzoña, y por el estado de sus humores intoxicados, con las postulación reventada, con grandes trozos de

⁷ No es más que un ejemplo de los muchos recogidos en las topografías médicas consultadas y depositadas en la Real Academia de la Medicina de Madrid entre los años 1875 y 1905.

epidermis desprendidos, la coloración negruzca, el olor nauseabundo, y todo el cuadro de un estado pútrido, ¡pobre niña!”. Se ponían en juego aquellos sentidos como la vista, el tacto o el olfato que producían una reacción muy visceral, incluso física, de vómito.

En este sentido, y esto es lo importante, los médicos propusieron una modificación de las relaciones corporales y, por lo tanto, un nuevo modelo de vínculo social. Había que inculcar la repugnancia hacia el cuerpo enfermo para materializar o corporizar el rechazo al otro, marcando así la frontera del mismo cuerpo. Porque, como se lamentaba el mismo licenciado Coll García, el problema descansa en “*la falta de aprehensión* de los vecinos, por no tomarse medida alguna de aislamiento”, ya que el enfermo fue visto y visitado por gran número de vecinos de la misma calle y otras inmediatas, “*conducidos algunos por caridad*, lo que nos lleva a veces tras el peligro” (p.147) (la cursiva es mía). En un periodo de intensificación de las crisis epidémicas, y ante el aún escaso desarrollo de la medicina paliativa, las medidas consistieron en ir sustituyendo la compasión ante el dolor hacia el enfermo por un trato escrupuloso de separación física a través de una educación en el asco (la falta de aprehensión).

El higienismo participaba de una visión organicista que concibe a las personas como células de un mismo cuerpo y, por lo tanto, la acción preventiva consistía en actuar sobre todo el conjunto de la población, pero de una forma atomizada, ya que consideraba que al tratar las partes del cuerpo se estaba sanando al cuerpo mismo. Sin embargo, se puede afirmar que la práctica higienista (la biopolítica) produjo, en contra de lo que pretendió, la diferencia social. Desató emociones que transformaron las relaciones sociales, porque el asco no se limitó a su aspecto más primario o visceral, sino que se proyectó hacia “el otro” como grupo social. Porque, como afirma Rozin (Nussbaum 2006: 107), el asco está muy influido por la concepción del sujeto respecto al objeto y no por las propiedades sensoriales del objeto. El higienismo y su forma de concebir el cuerpo biológico como constitutivo del cuerpo social inspiró la reforma social que se emprendió en 1884 en España⁸.

El reformismo social de carácter higienista politizó el asco como emoción socialmente legítima con la que dirigir la nueva política de masas. Las expresiones que las minorías reformistas utilizaron en el ambiente preparatorio de “la cuestión social” desbordaban una fuerte carga de repudio hacia el objeto que pretendían reformar, la clase obrera. El influyente diario madrileño *El Imparcial*, cuyo director formará parte de la Comisión de Reformas Sociales, en 1882 dedicó varios números a la preparación de la reforma social que coincidía con “La cuestión obrera”:

“Se vive más en el patio o en la galería que en el hogar doméstico (..) Suele haber de vez en cuando tropiezos nauseabundos, porque no hay para todos más que un vertedero de aguas sucias ni más retrete que un asqueroso chiribitil, que bien merece entonces vulgarmente el nombre de lugar común (..). De aquellos rincones brotan todas las miserias de la calle y todos los desfallecimientos morales, así como las

⁸ Es extensísima la bibliografía sobre la influencia del higienismo en la reforma social. Cabe citar los trabajos de José María López Piñero, Eduardo Perdiguer Gil, Ricardo Campos Marín, Esteban Rodríguez Ocaña, entre otros.

deformidades de la depravación. No los describimos, porque nos repugnan los cuadros de costumbres del género de Zola”⁹.

La repugnancia como emoción contiene una aproximación cognitiva que señala a los cuerpos abyectos por sus prácticas más íntimas, expresa el rechazo al objeto contaminado al identificarlo con lo que se considera socialmente como un hábito vicioso. Desde la perspectiva social se colocan como objeto de aprehensión a las prácticas consideradas como viciosas, depravadas, degenerativas para el ser humano, que le animalizan. Lo abyecto divide, construye una oposición vigorosa entre el Yo y el Otro, porque marca los límites del cuerpo, establece las fronteras con lo otro, que se percibe como ajeno a uno, inhabitable, extraño al cuerpo propio (Butler, 2002: 20).

La recepción de la novela de Zola fue totalmente perturbadora para las clases medias; generó una reacción de rechazo y asco hacia la “obscenidad” de lo pobre como amenaza de destrucción del cuerpo. Si nos situamos desde una hermenéutica afectiva, el naturalismo que inauguraba el escritor, en cuanto que nuevo modelo de significación estética y social, desbordó las pretensiones con las que había surgido, que era mostrar lo íntimo, lo oscuro de la pobreza como forma de intervención política. La delineación de la forma creó un efecto de verosimilitud, de nuevo a través de la sensorialidad de “lo abyecto”, insoportable para el buen gusto burgués. En este sentido, la novela social que se popularizó en la “sociedad de masas” también contribuyó a marcar los límites de lo experimentado y experimentable. El asco se fue abriendo camino como emoción social muy poderosa en la constitución de la diferencia y en la segmentación social.

La repugnancia tiene una dimensión política, ya que establece una relación entre algo, el asco físico, y un peligro moral de destrucción del cuerpo social, en este caso, la nación. Como afirma Nussbaum (2006: 90), se presenta como motivo para la suspensión de una práctica social que se considera inmoral, viciosa. “Es la guía o instancia prepolítica que orienta y legitima las políticas legales que regulan los actos de inmoralidad que se consideran privados”. En este ambiente, el reformismo burgués llevó a cabo una gestión biopolítica de las emociones impulsando, por un lado, una segmentación urbanística, segregando los cuerpos “sanos” de los cuerpos “enfermos”, una nueva distribución de los cuerpos a lo largo del espacio urbano, que huía del contacto con lo abyecto. La nueva ciudad burguesa de finales del s. XIX, guiada por el sentir higienista, estableció un nuevo cordón sanitario sobre los cascos de las ciudades medievales donde vivían las clases populares. Así se produjo la diferencia social. Por otro lado, la biopolítica en esta fase interventora (Vázquez, 2009) propuso una corporización de la política, o política dirigida a darle forma al cuerpo, *la morphé*, a dotar de un nuevo cuerpo a la nación, una nueva frontera o superficie. Esta corporización entendida como la materialización física de un hábito o acción significaba modificar las prácticas sociales de las personas, entendiendo que tendrían efecto sobre la personalidad, el temperamento y sobre el mismo organismo en su naturaleza fisiológica. Una política orientada a modelar el cuerpo, atendiendo a una concepción del mismo muy holística, no lingüística sino emocional, como bien explica el higienista Busto y Blanco (1864: 241): “el hábito es la repetición regular de los mismos actos o la

⁹ “La cuestión obrera”, *El Imparcial*, 1-12-1882.

acción repetida de *las mismas impresiones en nuestro cuerpo*, que al cabo llega a poner en armonía con nuestros órganos estos actos (...) Por consiguiente la contrariedad de ciertos hábitos contraídos desde mucho tiempo y en ciertos individuos producen frecuentes males irremediables” (el subrayado es mío). La superficie y, en definitiva, la materialidad de los cuerpos no serían más que la expresión de la cultura, el resultado de las prácticas sociales y de las relaciones que un individuo tiene con su entorno –“el mal no está en las cosas sino en las mutuas relaciones”, afirmaba el higienista García Vergara (1904: 181)– y con los demás.

Las enfermedades adquirieron un profundo carácter social y fueron tratadas como epidemias sociales ya no sujetas a causas físicas de una localidad, como defendía la teoría ambientalista, sino a la misma cultura de los pueblos que la padecen (Campos Martín, 1995). En el cuadro de taxonomías que Rubio Galí propuso en *La Socio Patología* (Madrid, 1890) (Quintanas, 2011: 278) se categorizaron como patologías sociales aquellas relaciones sociales con un profundo contenido de clase y de género:

- *Vicios individuales trascendentes a la familia y a la sociedad.*- Alcoholismo, nicotismo, nepentismo, mendicidad, egoísmo, vagancia, prostitución, criminalidad.
- *Vicios sociales.*- Preocupaciones, ignorancia, fanatismo, sensualismo, caudillaje, caciquismo, parasitismo, pauperismo.
- *Contagios psíquicos.*- Neuropatías colectivas y sociales; antropofagomanía.
- *Trastornos funcionales.*- Huelgas, motines, revoluciones.

La clase obrera, a la que los mismos médicos se acercaban con asco¹⁰, aparecía médicamente diagnosticada como un grupo sucio, oscuro y peligroso. Se patologizaron todos y cada uno de los aspectos que caracterizaron su cultura, la obrera. Se atribuía a la taberna –se denominaba “socialismo de taberna” a la primera fase del movimiento socialista– un cuerpo alcoholizado; a la revolución como ideal socialista, un cuerpo encolerizado y criminal; a la increencia, propia del anticlericalismo socialista, un cuerpo blasfemo y maledicente. La clase obrera era la masa, las pasiones incontenidas, impulsada por sus instintos sexuales –el sensualismo y el amor libre eran práctica común entre las mujeres trabajadoras– por la indolencia de su ocio, alimentada por “el odio al rico”. Una de las acusaciones que más pesó fue la que afectaba al cuerpo prostituido de las obreras, “sus mujeres”, el comportamiento libertino e, incluso, la degradación de su cuerpo a través del “comercio sexual” (Arbaiza, 2014).

Sin embargo, el entramado emocional higienista, a pesar de su origen burgués, alcanzó una enorme legitimidad social entre las clases populares (Aresti, 2001: capítulo V). La razón no descansa tanto en el carácter de saber experto, ni en su contenido positivo y científico, sino en la dirección moral hacia la que apuntaba su concepción de la salud y del cuerpo. En este sentido, las soluciones que dieron los médicos a las crisis epidémicas e infecciosas tuvieron un impacto emocional intenso, ya que la responsabilidad recaía sobre los propios enfermos y sus prácticas sociales, en forma de culpa, una emoción de ira dirigida contra uno mismo por la percepción de haber cometido una injusticia o causado algún daño. La pobreza y la

¹⁰ El sentimiento de asco hacia los mineros del Gran Bilbao es expresado por el higienista García Vergara (Díaz Freire, 2003: 84).

enfermedad aparecían inscritas dentro de un código de relaciones muy moralizador, ya que “la fisiología, la higiene y la moral son una misma cosa”, como afirmaba el médico de la zona minera de Vizcaya, García Vergara. Los médicos fueron los nuevos sacerdotes del siglo XX. Bajo la apariencia de movimiento científico y positivo, secularizaron un sentimiento muy arraigado en la cultura católica, el del pecado, traduciendo la pobreza como una forma de culpa en las sociedades modernas. El nuevo cuerpo de la nación no sería más que la materialización de una nueva subjetividad, el *homo higienicus*, un cuerpo limpio, saludable, pulcro en sus hábitos, atemperado en sus pasiones, trabajador y morigerado, creyente en sus convicciones, bien dicente, y poco dado a las ensoñaciones.

3.3. Los nuevos cuerpos políticos: la subjetividad socialista

Dentro de este régimen emocional la conformación de los nuevos sujetos políticos que surgieron bajo "la crisis nacional", y que aparecen como movimientos de carácter regenerador, tuvo lugar en un terreno de disputa muy poderoso, la política sobre los cuerpos. La conciencia de la diferencia social aconteció sobre cuerpos "biológicamente" ya marcados como "contaminados" y, por consiguiente, "inmorales" y "degenerados". Experimentaron el cuerpo como instancia receptora de signos y creadora de nuevos significados. Estas subjetividades políticas constituyen los efectos no deseados de las políticas emocionales de la diferencia, una gestión biopolítica del miedo, el asco y la humillación por la vergüenza pública a la que somete al cuerpo abyecto o enfermo. Es el caso del primer nacionalismo vasco o *bizkaitarrismo*, analizado por Díaz Freire (2003:80), en puridad un antimaqueetismo, cuyo éxito radica en la capacidad que tuvo de crear una identidad vasca que se resumía en la producción de un "cuerpo vasco", un cuerpo ya diferenciado, que se entendía en peligro y, por lo tanto, se debía proteger aislándolo del "cuerpo *maqueto*", en cuanto que corrupto, decadente y degenerado.

Ciñéndonos a la nueva subjetividad obrera de signo socialista que nacía en torno a la huelga de 1890, la narrativa marxista fue aprehendida en sus orígenes por un cuerpo ya construido emocionalmente, una experiencia de reificación, de exteriorización de lo humano; una enajenación de la condición de humanidad, como diría Butler. Aquellos mineros que protagonizaron las primeras huelgas entre 1890 y 1914, los que fundaron el primer socialismo, encarnaron un nuevo lenguaje del cuerpo o, si se quiere, dotaron de un cuerpo al primer socialismo (Arbaiza, 2013 y 2015). “Queremos ser hombres”, es lo que clamaron cuando se manifestaban en Bilbao en la primera gran protesta obrera, la Fiesta del Trabajo, el 4 de Mayo de 1890. Interiorizaron un Yo desde su impureza e identificaron al Otro, desde el exterior, invirtiendo el binomio, desde una nueva lógica. El primer socialismo de masas fue un movimiento de indignación, paradójicamente con demandas de naturaleza liberal como la ansiada libertad de consumo en las cantinas y de los barracones, que tomó cuerpo dentro de una narrativa que parecía “desvelar” un antagonismo social irreductible, el de la clase obrera y la burguesía. El lenguaje de clase ordenó e hizo inteligible un conjunto de emociones de una comunidad corporalmente ya constituida. Categorías como la “lucha de clases”, o “Proletariado”, tan ajenas y peligrosas para las clases medias, adquirieron un

significado propio y particular, que no era necesario explicar a aquellos mineros del Gran Bilbao.

El político y escritor Julián Zugazagoitia abordó este mismo asunto de forma literaria precisamente en el mismo año en el que Baroja escribe el artículo con el que introducíamos el texto. Zugazagoitia llevó a cabo la autobiografía de la clase obrera a través de novelas de carácter histórico dentro del nuevo romanticismo de la época. Su obra literaria se entiende dentro del giro al cuerpo que caracteriza el tiempo barroco de los años veinte. Reconstruye así el universo emocional de los hombres socialistas de dos generaciones muy distintas. En su novela *El Asalto* (1928), el primer líder del socialismo de masas, Facundo Perezagua, es la encarnación del poder de la clase a través de una hexis corporal desafiante, de gestos políticos y de carácter subversivo. Así le describía el novelista cuando iba a negociar sus demandas: “pasos fuertes. Al frente la figura morisca de Perezagua, llena de gallardía. Trajes en derrota. Maneras rudas. Incapacidad para la cortesía y facilidad para el sarcasmo. El grupo, oscuro, se apretaba” (p.258). Su fisonomía, “talla normal, nariz acusada, color tostado, barba cubierta” (p.54), portaba un cuerpo oscuro, como el de cualquier minero o fundidor, de oratoria sarcástica y descarnada, representó el “socialismo de taberna”. El líder aparece como la encarnación del Proletariado o, si se prefiere, siguiendo una expresión del autor, el líder aparecía como “el verbo (*el Manifiesto*) hecho carne”. El carisma de Perezagua se inscribe dentro de su propia cultura, la obrera, y toma distancia, en esta primera etapa, de un aspecto central de la doctrina socialista, el acercamiento racional y científico al nuevo sistema de pensamiento. Perezagua lideró el tránsito de la vergüenza al orgullo de pertenencia del cuerpo oscuro, una forma de resistencia del cuerpo obrero a una inscripción negativa (Arbaiza, 2013).

Volviendo a Baroja, desde su experiencia profundamente higienista de la nación, no tuvo ningún reparo en considerar que el joven obrero de los años veinte no tenía nada que ver con el cuerpo abyecto del primer socialismo. La razón del éxito socialista, a su juicio, descansaba precisamente en la legitimidad política que le proporcionaba al joven obrero de los años veinte un nuevo cuerpo higiénico, “que se caracteriza por la energía y la inteligencia”, un cuerpo “superior”. Zugazagoitia abunda en esta misma interpretación en su segunda novela, *El Botín*, (1929), a partir del protagonista Antonio Zúñiga, inspirado en Tomás Meabe, el fundador de las Juventudes Socialistas y uno de los líderes más queridos del socialismo vasco. Con carácter y profundamente anticlerical, un buen vasco, leal y amante de sus padres, Antonio encarna la segunda generación del socialismo, la de los jóvenes que protagonizaron la huelga de 1917, contemporánea al mismo autor, y que llegarían al gobierno de la República en 1931¹¹. Un hombre con resolución y temple, con gusto por el trabajo, “trabajando llegaría pronto a ser un hombre útil y provechoso” (p. 57), un socialista de silueta blanca, pulcra y enérgica, que evocaba a su vez la de Pablo Iglesias. Zugazagoitia daba así cuerpo al nuevo socialismo, el que ganó la batalla al obrerismo minero en 1915. El mismo Meabe (reed. 2007: 34), en sus *Apuntes de un moribundo (1894-1915)*, expresa bien, al final de su vida, cómo debería adquirir su hijo el “carácter socialista”, dentro de una concepción del cuerpo abiertamente higienista:

¹¹ Aunque Tomás Meabe murió joven de tuberculosis, en 1915, lo cierto es que los líderes que se forjaron en esta segunda generación del socialismo, como el mismo Julián Zugazagoitia, fueron la nueva imagen de la política socialista en la República.

“Quisiera que nuestro hijo aprenda primeramente un oficio de esos que llaman, no sé por qué, manuales, con el que pueda el día de mañana defenderse de cualquier lugar del mundo. Quisiera esto por otras razones, para formar su carácter, para que comprenda y ame hondamente el esfuerzo, para que tenga mano y genio de constructor, para que sepa mejor lo que es la vida, para que no deje nunca de amar a los trabajadores y sentirse uno como ellos. Todo menos que salga un señorito más, un parlabarato intelectual, un vanistorio” (el subrayado es mío).

El cuerpo socialista de Meabe no es más que aquel joven obrero, “deportista, mecánico y fuerte” al que aludía Baroja, una clase “superior” según el escritor, que le facultaba para el ejercicio del gobierno en la España de los años treinta. Un cuerpo que encarna un “carácter” y que se caracterizaba por una interpretación particular de la masculinidad basada en una relación de dominio sobre el mundo material, en una exaltación del trabajo físico, la fuerza y la rudeza como valores, así como el dominio del mundo mecánico. El trabajo manual fue levantado como una barrera social frente al trabajo intelectual en la identidad obrera socialista. Pero Meabe, que anuncia el hombre moderno de la segunda generación, la que accederá al poder en 1931, encarna el cuerpo socialista que se fue modelando bajo los principios de la medicina social, la higiene como forma de vida y la salud corporal como expresión de la calidad moral de una nación y del progreso social. Concluimos este apartado afirmando que el socialismo se constituyó en un movimiento de regeneración social muy poderoso, consciente de que la legitimidad política estaba no solo en la superioridad de la teoría, sino en la constitución de un cuerpo moralmente superior.

4. Conclusiones

Confirmamos aquella intuición barojiana sobre la necesidad de dotarse de un cuerpo para la acción política, porque es el cuerpo, y no la mente, la instancia de subjetividad y experiencia. La corporización de la política, entendiendo el cuerpo como instancia emocional que no textual, se ha mostrado muy productiva en la conformación de las identidades políticas en la sociedad de las masas en la España de la Restauración.

En este sentido, la melancolía de la crisis de fin de siglo en España no es más que un síntoma de un tiempo nuevo, un tiempo que anuncia el fin del armonicismo liberal. La irrupción de una época de pesimismo antropológico, que se caracterizó por la quiebra social de la empatía como emoción política que había sustentado la promesa de igualdad de la nación liberal decimonónica. Este nuevo sentir, de origen burgués, produjo la escisión del cuerpo nacional, dando lugar en España a un proceso histórico de diferenciación nacional, social y de género.

Las nuevas culturas políticas que irrumpen en la sociedad de masas, en la España de la Restauración —me refiero sobre todo al movimiento socialista y a los nacionalismos— fueron el resultado de una nueva estructura de sentir que legitimaba aquellas emociones que separaban los cuerpos (el miedo y el asco hacia el cuerpo contaminado, la vergüenza nacional del cuerpo “abyecto”). Son emociones que abandonaron su carácter privado e irrumpieron como una forma

aceptable de vínculo social a través de las mismas prácticas higienistas orientadas en la profilaxis del cuerpo social. La gestión política de las mismas dio como resultado el efecto contrario al pretendido: el antagonismo social y la experiencia de la diferencia como un fenómeno irreductible. Se puede concluir que el higienismo de origen burgués fue el asiento de la política de la diferencia que condujo a la escisión del cuerpo nacional como comunidad social. La conciencia de la diferencia social aconteció sobre cuerpos "biológicamente" ya marcados como "contaminados" y, por consiguiente, "inmorales" y "degenerados". Fueron movimientos de separación y segregación del cuerpo social nacional. En este contexto, el éxito del socialismo como movimiento de masas se explica como una politización de una experiencia de la reificación del cuerpo en su primera fase, la más obrerista y en la corporización del *homo higienicus*, en su segunda generación, la que triunfa en 1931.

5. Bibliografía

- Ahmed, S. (2015): *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, edición en español.
- Arbaiza, M. (2013): "La formación emocional de la clase obrera, según Julián Zugazagoita", *Historia, Sociedad y Trabajo*, núm. 4, pp. 119-143.
- Arbaiza, M. (2014): "Obreras, amas de casa y mujeres liberadas. Trabajo, género e identidad obrera en España" en M. Nash, ed., *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*, Madrid, Alianza.
- Arbaiza, M. (2015): "Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890)", *Ayer*, 98(2), pp. 45-70.
- Aresti, N. (2001): *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de masculinidad y feminidad en el primer tercio del s.XX*, Bilbao, UPV/EHU.
- Barrera Sánchez, O. (2011): "El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault", *Iberforum. Revistas de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, VI(11), pp. 121-137.
- Bourdieu, P. (1999): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Box, Z. (2017): "The "corporealization" of the nation: notions of the unclean and viscosity in the nationalist discourse of Spanish fascism", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 18(1), pp. 1-19.
- Busto y Blanco, F. (1864): *Topografía médica de las Islas Canarias*, Sevilla.
- Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- Cabrera, M. A. (2013): "El reformismo social en España (1870-1900)" en *La ciudadanía social en España. Los orígenes históricos*, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 23-60.
- Campos Martín, R. (1995): "La Sociedad Enferma: Higiene y Moral en España en la Segunda Mitad del siglo XIX y Principios del XX", *Hispania. Revista Española de Historia*, LV/3(191), pp. 1093-1112.
- Castillo, S., ed., (1985): *Reformas Sociales. Información Oral y Escrita publicada de 1889 a 1893*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Tomo 1.
- Cleminson, R. (2000): "En torno a la sexualidad: "desviación sexual", raza y la construcción de la nación" *Reverso*, 3, pp. 41-80.

- Coll García, M. (1895): *Topografía médica de Peñaranda de Bracamonde*, Madrid.
- Damasio, A. (1995): *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Harper Perennial.
- Díaz Freire, J. J. (2003): "Cuerpos en conflicto. La construcción de la identidad y la diferencia en el País Vasco a finales del siglo XIX," en M. Nash, ed., *El desafío de la diferencia*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 59-94.
- Díaz Freire, J. J. (2007): "Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico", *Arenal*, 14(1), pp.5-29.
- Díaz Freire, J. J. (2015): "Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad", *Ayer*, 98(2), pp. 21-44.
- Esteban, M. L. (2009): "Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: los cuerpos como agentes", *Política y Sociedad*, 46(1 y 2), pp. 27-41.
- Foucault, M. (2005a): *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005b): *Vigilar y Castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- García Vergara, E. (1904): *Datos para la topografía médica de San Salvador del Valle*, Baracaldo, Imp. Bonifacio Guzmán.
- Hunt, L. (2009): *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets.
- Labanyi, J. (2010): "Doing things: Emotion, Affect, and Materiality", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11(3), pp. 223-233.
- Lara, A. y G. Enciso (2013): "El giro afectivo", *Athenea Digital*, 13(3), pp.101-119.
- Le Breton, D. (2012): "Por una antropología de las emociones", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10, pp. 69-79.
- Llona, M. (2012): *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, UPV/EHU.
- Martínez Barreiro, A. (2004): "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas", *Papers*, 73, pp. 127-152.
- Meabe, T. (2007 reed.): "Apuntes de un moribundo", en J. M. Calles, ed., *La palabra en la piedra*, Zaragoza, Lago Ediciones.
- Moscoso, J. (2017): *Promesas incumplidas. Una historia política de las pasiones*, Madrid, Taurus.
- Nussbaum, M. (2006): *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz.
- Nussbaum, M. (2012): *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós (trad. 2008, segunda edición).
- Quintanas, A. (2011): "Higienismo y medicina social: poderes de normalización y formas de sujeción de las clases populares", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 44, pp. 273-284.
- Reber, D. (2012): "Headless Capitalism: Affect as Free-Market Episteme", *Journal of Feminist Culture Studies*, 23(1), pp. 62-100.
- Reddy, W. (2001): *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge&New York, Cambridge of University Press.
- Sierra, M. (2014): *Género y emociones en el Romanticismo. El teatro de Bretón de los Herreros*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico".
- Vázquez, F. (2009): *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1900*, Madrid, Akal.