

Preliminares

Desde hace más de dos décadas, el tema de la historia de las emociones ocupa un lugar cada vez más visible en las reflexiones sobre la historia de la subjetividad y la cultura. No es un tema nuevo. Desde los años veinte y treinta, trabajos como los de Johan Huizinga, Norbert Elias y Lucien Febvre fijaron preguntas y paradigmas sobre la forma en que el mundo de las emociones expresa y, a la vez, configura los planos de subjetividad que definen a las diferentes esferas de un orden social y cultural. Durante décadas, permanecieron como trabajos aislados y solitarios, mientras la historia de lo social y lo político se mantenía separada de las interrogantes por su relación con los espacios de producción de subjetividad. El *giro cultural* de los años ochenta trajo un nuevo interés por el estudio de la función que desempeñan las emociones en la constitución de los procesos de sociabilidad en distintas épocas y culturas. En la actualidad, se ha transformado en un complejo campo de investigaciones y debates que siguen cuatro direcciones distintas.

En primer lugar, la crítica al constructivismo histórico, que desligaba las formas de percepción, conocimiento y diseminación de los sistemas de “afeccionamiento” en los que anclan

los espacios de todo lazo social. William Reddy, historiador y antropólogo, en su artículo “Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions”¹ plantea que el *emotion talk* (el habla emocional) y los gestos emocionales no son tomados en cuenta por la noción de discurso tal y como aparece en la teoría de Foucault, ni por el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu y Giddens. Estos conceptos no lograrían “captar” el sentido ambivalente de los enunciados, las declaraciones y los actos emocionales, ni su capacidad única de alterar o cambiar aquello a lo cual se refieren o cuya representación trazan. Esta capacidad de transformar el estado emocional del sujeto de donde emanan, hace que dichos enunciados y gestos no puedan ser considerados “declaraciones constatativas ni performativas, sino otro tipo de actos comunicativos”, cualitativamente diferentes. De ahí la necesidad de desarrollar la noción de *emotives* (e-motivos), que se entiende como una declaración e-motiva (*emotion statement*) hecha por “un sujeto que ofrece una interpretación de algo que solo es observable para el declarante”. El referente del *emotive statement* cambia en virtud de la propia declaración, ya que el enunciado e-motivo incide en el mundo, actúa sobre él, no es pasivo. Los “e-motivos” (declaraciones emotivas) representan “instrumentos que directamente cambian, construyen, esconden e intensifican las emociones”.² Pero la emoción tiene una dimensión corporal que no puede ser representada más que imperfectamente, ya que las sensaciones vividas durante una declaración emotiva escapan a todo intento de reducción. Están encarnadas en el sujeto y operan en y sobre el mundo. Así, se reintroduce a la discusión la cuestión de la capacidad de “agencia” tanto de los individuos como de los grupos sociales.

¹ William Reddy, “Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 3, junio de 1997, pp. 327-332, y 338-340. Vid. del mismo autor, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge Cambridge University Press, 2001.

² *Idem*.

Aún están por desarrollarse las bases para el estudio de la cartografía de la forma en cómo la esfera de las emociones cambia entre un época y otra y, sobre todo, la función que una sociedad les adscribe. El estudio del tema se ha revelado como un plano de reflexiones paradigmáticas para interpretar la transformación de los regímenes de subjetividad.

En segundo lugar, la nueva consideración del antiguo principio estoico de que “no son los hechos, sino las palabras con las que se narran los hechos lo que conmueve a la gente”. La configuración de los paradigmas de la historia de la subjetividad requería de un nuevo examen de las complejas relaciones que se establecen entre las diferentes formas discursivas y de representación y los territorios que definen las miradas codificadas por los niveles emocionales de la experiencia.

En tercer lugar, la singularización de los espacios de la memoria como un territorio específico de estudio ha reintroducido la esfera de las emociones como un plano en el que la fijación de impresiones, imágenes de pensamiento y órdenes simbólicos define la distribución de latencias y archivos en los sistemas de afeccionamiento social.

Y, por último, las relaciones entre ciertos dispositivos de poder y los regímenes de control de las emociones. Por Norbert Elias sabemos que la codificación de las emociones es uno de los espacios en que los dispositivos de visibilidad y reconocimiento, de inclusión y exclusión, de distinción y consenso, actúan produciendo estatutos de normalidad y marginación. Un lugar social puede ser definido, entre otras formas, como un régimen de control de emociones que conforma los límites de su legitimidad. Estudios como los de Martha Nussbaum sobre la ley y la repulsión, o los de otras investigaciones sobre los mecanismos de distinción y aversión, ejemplifican las potencialidades de este tipo de investigaciones. Lo mismo, las reflexiones sobre el momento de seducción en que se despliegan las estrategias del poder.

En un sentido amplio, la emoción puede ser entendida, según lo señala Norman Denizen en *Understanding Emotion*, como

[...] una experiencia vivida, creída, situada espacial y temporalmente, encarnada en el sujeto que irradia a través de la conciencia de la persona, es sentida en y a través del cuerpo, y en el proceso de ser vivida sumerge a la persona y sus asociados en una realidad nueva y transformada — la realidad de un mundo que está siendo constituido por la experiencia emocional.³

La emoción mueve a las personas, cambia sus percepciones, altera y disloca sus sentimientos culturalmente construidos. Sitúa al sujeto en interacción con otros, lo sumerge en un mundo de relaciones sociales intersubjetivas, experimentadas y vividas corporalmente.

Los trabajos reunidos en este expediente abordan diversas problemáticas inscritas en el campo de la historia de las emociones.

El texto de Joan Ramon Resina, “El agotamiento del pacto de la transición: historización y violencia simbólica”, es un estudio sobre la forma en cómo la transición española a la democracia supuso la deliberada neutralización de una memoria que aún estaba viva a mediados de los años setenta. Los acontecimientos que desembocarían en las reformas políticas de esos años no produjeron tanto la caída de una tiranía sino la transfiguración de un régimen que autosobrevivió gracias a la pasividad de la mayor parte de la población y la complicidad (o la complacencia) de la parte más significativa de su sociedad política. La transición española no significó, según Resina, una reestructuración democrática del Estado, sino un traspaso provisional de instituciones a fin de asegurar la continuidad de sus funciones. La nueva constitución española equivaldría, desde esta perspectiva, a lo que Freud llamó una me-

⊞

³ Norman Denizen, *Understanding Emotion*, Londres, Transaction Publishers, 2009, p. 66).

moria-filtro, metáfora de un conocimiento censurado que debe reprimirse incesantemente a fin de que no emerja a la luz pública. En esta tarea colaboraron tanto los historiadores conservadores como los liberales para erradicar las memorias heteronacionales y deslegitimar así la vigencia de derechos reivindicables.

El trabajo de Larisa Medina Brenner, “Prendas de emoción y política: tradición y modernidad en la revista femenina *El Hogar* en la década de 1920”, analiza cómo la comunidad de lectoras y escritoras de la revista, configurada por un tipo muy específico de mujer (conservadora, citadina, lectora), era todavía una comunidad emocional que se basaba en prácticas tradicionales que pueden ser ejemplificadas con labores femeninas como el tejido. Dichas prácticas producían prendas que, a su vez, sirvieron en un principio como medio de expresión de nuevas ideas “modernas” —como el feminismo— y que, poco a poco, crearon un resquebrajamiento en los modos de expresión tradicional hasta integrarse en el ámbito del lenguaje político, antiguamente reservado para la esfera pública, es decir, masculina.

En “Para una historia de la soledad”, Javier Rico se pregunta: ¿se puede historiar la soledad? Si bien es cierto —escribe— que algunos historiadores han incursionado en la historicidad de objetos hasta entonces inéditos en su campo de estudio, en especial los vinculados con las emociones, debe reconocerse que fenómenos como el amor, el llanto o la soledad no son realidades o fenómenos cuya significación o sentido sea empíricamente observable. Todo parece indicar que una historia de la soledad solo puede abordarse tratando de captar la forma en la cual, en distintas épocas, se expresan ciertas vivencias de la soledad. Es posible encontrar estas manifestaciones en distintos ámbitos de la experiencia religiosa, los mitos y la producción literaria, así como en las aproximaciones a la soledad desde la antropología, la filosofía y la psicología.

El trabajo de Marisol López Menéndez “La monja enferma y la virgen rota: la dimensión sociopolítica de dos milagros en la ciudad de México, 1916-1923”, estudia dos casos distintos de

milagros reportados en la arquidiócesis de la Ciudad de México en 1923. Uno en el medio rural y otro en el urbano; uno desde el interior de la estructura eclesiástico católica, en un convento de monjas, y el otro en el entorno popular de una imagen pueblerina. La autora plantea que el milagro ha sido definido como una forma de mensaje entre el creyente y la divinidad. Lo divino se manifiesta a través de lo extraordinario. El milagro se asocia con “la ruptura de las leyes naturales”, y este evento se convierte en un poderoso discurso de legitimación de la Iglesia como intermediario entre el creyente y la divinidad, promueve “una movilización emocional” de los fieles, quienes sienten que el milagro es respuesta a sus plegarias y prueba fehaciente de la validez de sus creencias. Renueva su fe a través de una experiencia religiosa hondamente sentida y vivida. Experiencia que da sentido a su particular forma de estar en el mundo. Pero el reconocimiento del milagro también reafirma, como diría Max Weber, la legitimidad carismática de la Iglesia en un contexto de su confrontación y redefinición frente al Estado nacional laico de los años veinte en México. En ese contexto, como afirma la autora, el milagro se vuelve un acontecimiento “público” sumamente politizado, en el que la jerarquía eclesiástica certifica una curación médica dudosa como prueba de la santidad papal en un discurso frente a la modernidad y un pueblo empobrecido; subraya su marianismo popular a través de su renovado devoción a una imagen de la virgen María maltrecha, a la cual le atribuían poderes milagrosos de curación y amparo en un escenario de abandono eclesial e incertidumbre de vida. López Menéndez plantea que los milagros, aunque son actos de fe, sirven a diversos sentidos políticos.

Jane Dale Lloyd e Ilán Semo