

## **Historia, emociones y psicoanálisis: exploraciones teóricas**

### **History, Emotions, and Psychoanalysis: Theoretical Explorations**

Facundo Sebastián Macías  
Universidad de Buenos Aires.  
CONICET (República Argentina)  
maciasfs@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-5032-018X

#### **Resumen**

El presente artículo busca presentar los primeros pasos hacia un abordaje teórico-metodológico en el campo de la Historia de las emociones. Como su título indica, el mismo busca interrelacionar la Historia con el Psicoanálisis para, en un encuentro crítico que esperamos fructífero, diseñar una propuesta coherente y sólida desde la cual abordar el problema de las emociones en la Historia. Con ello nos proponemos no solamente ubicar el inconsciente en la Historia, sino, además, poner en escena una forma de trabajar las subjetividades y agencias pretéritas que rompa con la proyección irreal de un individuo-indivisible cerrado sobre sí mismo y exprese la irrelevancia de buscar una frontera entre la interioridad y la exterioridad de la experiencia humana.

#### **Palabras clave**

Psicoanálisis, historiografía, Historia de las emociones, deseo, interioridad-exterioridad, emociones

#### **Abstract**

This article offers the first steps toward a theoretical and methodological approach to the History of emotions. As the title suggests, it brings History into dialogue with Psychoanalysis to design – through a critical yet, we hope, productive encounter – a coherent and robust framework for addressing the problem of emotions in historical inquiry. Our aim is not only to locate the unconscious within History but also to model a way of working with past subjectivities and agencies that disrupts the unrealistic projection of an indivisible individual closed in upon themselves, and underscores the irrelevance of drawing a boundary between the interiority and exteriority of human experience.

#### **Keywords**

Psychoanalysis, historiography, History of emotions, desire, interiority-exteriority, emotions

En una sentencia de su edición latina del *In Canticum canticorum* (1580), el fraile agustino Luis de León (1528-1591) –cuya silueta escultural posa frente a la fachada plateresca de la Universidad de Salamanca– expresaba su dolor por creer que nunca había atravesado por una experiencia de unión contemplativa (una unidad espiritual momentánea entre el Creador del imaginario cristiano y su creatura).<sup>1</sup> Una expresión verbal simple (Luis expresa su dolor por medio del verbo *dolo*) que, sin embargo, permite abrir una serie de interrogantes mucho más profundos y que escapan a la mera reproducción semánticas de sentidos *a priori* evidentes. ¿De qué dolor habla? ¿Qué es eso que duele? ¿El dolor se refiere solo a lo que nombra o también a lo innombrado? Lo que no se nombra ¿Es por él conocido? En definitiva: ¿qué quiere expresar Luis y qué transmite sin siquiera proponérselo?

La lista de preguntas delineadas arriba está lejos de ser exhaustiva. No obstante, sirven como excusa para plantear la cuestión de cómo podemos pensar la construcción de subjetividades políticamente situadas y, por tanto, de agentes condicionados por su propio y heterogéneo universo representacional. Abren, entonces, un abanico de problemas para poder pensar la relación de una persona con su mundo que son urgentes si pretendemos abordar la complejidad de sus experiencias y la relación entre ellas y su entorno: ¿cuál es el límite entre el adentro y el afuera? ¿Dónde se puede ubicar? Más aún, ¿se puede ubicar? ¿Existe acaso ese límite? ¿Podemos hallar realmente algo que fronterice la interioridad construida y la exterioridad que brinda los elementos para esa construcción? Esa construcción, por otro lado, ¿se produce en el vacío? ¿Dónde se construye y cómo? Las preguntas son varias. Las respuestas seguramente también.

El presente trabajo no tiene por objetivo responder ninguno de esos interrogantes de manera concreta. En cambio, sugerirá respuestas abiertas. Se interesa por delinear y compartir una propuesta teórica-metodológica que, articulando historia, emociones y psicoanálisis, nos permita ahondar en los conflictos emocionales, tanto individuales como colectivos, que dinamizan las sociedades. El fin no es presentar un esquema unívoco, cerrado, ni excluyente, sino una herramienta alternativa que posibilite pensar la constante construcción de agencias históricamente situadas.

Sin dudas, es en el campo de la Historia de las Emociones donde estos problemas pueden encontrar una posible respuesta. Un campo historiográfico que se ha mostrado sumamente prolífico en las últimas décadas, especialmente en el universo anglosajón.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre la expresión luisiana véase Facundo Sebastián Macías, “Emoción y escritura: Luis de León y la construcción de una santa *para sí*”, *Chronica Nova*, 48 (2022): 277-296; y Facundo Sebastián Macías, *Palabras del más aquí y del más allá: Teresa de Ávila, sus primeros biógrafos y el diseño de la santidad católica en la Europa de la Contrarreforma (1562-1614)* (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2022), 236-274.

<sup>2</sup> La historiografía sobre las emociones es actualmente muy amplia. Baste como referencias teórico-metodológicas los siguientes trabajos: Peter Stearns y Carol Stearns, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *American Historical Review*, 90 (1985): 813-836; William Reddy, *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 2006); Monique Scheer, “Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?): A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, *Theory and History*

Un nombre de peso en ese campo, que remite directamente al problema de lo *psico*, y que resulta un punto de partida muy útil para los problemas que vamos a trabajar, es el estudio hecho por William Reddy (2001).<sup>3</sup> Claro que lo *psico*, en su caso, no refiere al psicoanálisis, sino a los estudios de la psicología cognitiva. Aquí, el foco de análisis es puesto en los modos de conocer. La relación con las emociones conlleva, desde esta perspectiva, un proceso cognitivo marcado igualmente por lo emotivo: es decir, el proceso de cognición supone igualmente un proceso de emoción. Esto se produciría por medio de los *emotives*, locuciones con un efecto prescriptivo y exploratorio: es un intento de nombrar la emoción expresada y de sentir lo que uno dice que siente. Ese proceso daba lugar a la posibilidad de navegar emocionalmente (maniobrar entre diferentes y conflictivos objetivos emocionales) los regímenes emocionales de cada sociedad.<sup>4</sup> La emoción quedaba, así, ligada fuertemente al mundo del acto lingüístico: se conoce-siente porque se enuncia. O, mejor dicho, se produce el conocimiento de la emoción por la propia puesta en acción de la elocución emotiva que tendría efectos tanto prescriptivos como creativos.

La perspectiva de Reddy tiene la ventaja de quitar las emociones del mundo de las sombras y poner en escena que todo actuar humano está teñido de lo emocional. Las emociones son parte constitutiva de cómo vemos, entendemos y pensamos el mundo. No obstante, como han señalado con atino varios especialistas, su propuesta queda fuertemente anclada en el acto del lenguaje –y ello a pesar de que el mismo Reddy afirma que los *emotives* pueden relacionarse con aspecto no lingüísticos– por sobre otros aspectos prácticos, corporales o innominados.<sup>5</sup> Eso es lo que nos interpela, pues podemos afirmar con certeza que deja de lado algo tan importante como lo narrado: lo que no se pudo (o no se supo cómo) narrar.

51 (2012): 193-220; Javier Moscoso, “Poétique, réthorique et politique des émotions: le drame de l’expérience”, in Frédérique Langue y Luc Capdeville (coords.), *Le passé des émotions. D’une Histoire à vif en Espagne et Amérique Latine* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014), 15-25; Jan Plamper, *The History of Emotions: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Rob Boddice, *The History of Emotions* (Manchester: Manchester University Press, 2018). En cuanto a la cuestión que nos interesa en el presente artículo, el vínculo historia, emociones y psicoanálisis, hemos elegido centrarnos en textos nodales del campo durante los últimos treinta años. Por ello, aun cuando aparezcan mencionados en algunos pasajes o notas a pie de página en el presente artículo, no profundizaremos sobre algunos trabajos seminales en la materia de las emociones y la psicología, tales como Lucien Febvre, “La Sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale*, 3, 1/2 (1941): 5-20; y Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).

<sup>3</sup> William Reddy, *The Navigation of Feelings*.

<sup>4</sup> Para Reddy cada “régimen emocional” supone espacios de “refugios emocionales”. Mientras menos de ellos existan, mayor “sufriimiento emocional” encontrarán las personas. Mientras más espacio para el refugio encuentren, mayor “libertad emocional” marcará sus días. Ello lo llevó a diferenciar entre regímenes estrictos, centrados en la norma y que evitan las desviaciones, y regímenes más flexibles, los cuales imponen normatividades relativamente rígidas solo en espacios concretos (escuela, ejército). Desde allí, Reddy creía encontrar un espacio seguro a partir del cual evitar el relativismo del constructivismo social antropológico y poder evaluar moralmente los regímenes del pasado. Barbara Rosenwein, *Emotional communities*, 23-24, le ha criticado que sus regímenes emocionales están sumamente inspirados en los modernos Estados nacionales y piensa que la división entre “régimen emocional” y “refugio emocional” permite solamente dos alternativas que difícilmente logren captar la diversidad realmente existente de posturas emocionales. Además, es fácilmente perceptible que su criterio moral para evaluar sociedades pretéritas se sostiene en un ideal liberal del individuo, la sociedad y el Estado. Véase Jan Plamper, *The History of Emotions*, 261-262.

<sup>5</sup> Barbara Rosenwein, *Emotional communities*; Monique Scheer, “Are Emotions a Kind of Practice”.

Detrás de esto se halla el interrogante que más nos desvela: aquel sobre los supuestos límites entre la interioridad y la exterioridad. Y para intentar hablar de ello, un concepto clave del psicoanálisis nos puede ayudar a desatar el nudo: el deseo. En efecto, es en el deseo donde finalmente los caminos entre la Historia, las emociones y el psicoanálisis comienzan a cruzarse.<sup>6</sup> La búsqueda de una definición del deseo, de lo deseado, deja a la vista un sendero hacia lo innombrado; mas no necesariamente sobre lo innombrable; sobre aquello que está adentro y se vincula con el afuera y cuyos límites son difusos por las propias manifestaciones sintomáticas con las que se muestra. ¿Qué queremos decir? Que el deseo es, en principio, ignoto. Pero ello no significa que deba quedar, al menos en gran parte, perdido en las profundidades del desconocimiento.

Entonces, ¿Qué es el deseo? ¿Cómo podemos definirlo? ¿Cómo pensarlo? Más complicado aún: ¿Cómo podemos abordarlo con el trabajo de fuentes en universos culturales pretéritos? Entendemos el deseo como aquella pulsión desiderativa del *ellos* que, aunque delatado sintomáticamente en expresiones escritas, habladas y practicadas, pervive en el inconsciente, incapaz de hallarse expresada en el plano consciente del lenguaje, de encontrar un significante relativo que le otorgue sentido.<sup>7</sup> Como pueden apreciar, a pesar de un ligero matiz lacaniano en términos lingüísticos, la impronta freudiana es clara: el deseo habita en el *ellos*, aquel espacio hundido en el inconsciente y cuyas pulsiones pujan contra el campo superyoico en su lucha por encontrar expresión, por un lado, y reprimirlas, por el otro. El deseo es pura latencia: es un sentido que no termina de develarse, pero que está, aunque nos resulte imperceptible.

¿Y cómo podemos abordarlo en las fuentes del pasado? No podemos más que insinuar la posibilidad de hacerlo por una palabra prestada: indicios. Sin presumir que este sea el único camino, no hay dudas que el paradigma indiciario propuesto por el historiador italiano Carlo Ginzburg aparece, al menos de momento, como el mejor método para intentar encontrar algo de lo innombrado.<sup>8</sup> Debemos, entonces, rastrear expresiones sintomáticas en apariencia intrascendentes que nos permitirán el acercamiento a las profundidades de los agentes del pasado en su contexto, para lograr

---

<sup>6</sup> Muy buenos ejemplos de la aplicación de la teoría psicoanalítica al análisis histórico son Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002); Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999); y los trabajos de Lyndal Roper, entre ellos: *Martín Lutero: renegado y profeta* (Madrid: Taurus, 2017); *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany* (New Haven: Yale University Press, 2004); *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (London: Routledge, 1994). También son muy estimulantes, por un lado, el estudio sostenido principalmente en la psicología cultural de Frank Graziano, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima* (Oxford: Oxford University Press, 2004); por el otro, el trabajo estructurado en torno a la escucha psicológica de Laura Kounine, *Imagining the Witch: Emotion, Gender and Selfhood in Early Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

<sup>7</sup> Mencionemos como referencia dos textos fundamentales: Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, Vols. 4-5 (Buenos Aires: Amorrortu, 1991); “El yo y el *ellos*”, en *Obras completas*, Vol. 19 (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 13-59; Jacques Lacan, *Seminario 6: el deseo y su interpretación 1958-1959* (Buenos Aires: Paidós, 2015). La teoría psicodinámica propuesta por Freud en *El yo y el Ellos* informa la base teórica psicoanalítica del presente trabajo.

<sup>8</sup> Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa, 1989), 138-175. De hecho, Freud y el psicoanálisis son colocados por el historiador italiano como una de las expresiones de la reaparición del paradigma indiciado hacia finales del siglo XIX.

entender cómo es que lo uno y lo otro se mezcla y relaciona. Y para ello resulta indispensable pensar en los indicios como símbolos del lenguaje. Aquí es menester resaltar la distinción entre signo y símbolo propuesta por el filósofo galo Paul Ricoeur: mientras el primero es una región del lenguaje que expresa un sentido inmediato, unívoco y comprendido, el símbolo es el espacio del doble sentido, uno multívoco, que se da y oculta al mismo tiempo, sólo explicitado a través del acto hermenéutico. Es por la acción de interpretar que el signo se vuelve símbolo.<sup>9</sup> Esto nos interpela a rastrear indicios, síntomas y huellas dejadas por nuestros antecesores. Y, desde allí, indagar en la caracterización multívoca del símbolo en la búsqueda de ese otro sentido que se da y se oculta simultáneamente. Un sentido que se escondería no solo de nosotros, sino también de los agentes del pretérito. Claro que, a diferencia de Ricoeur, no nos interesa poner en acto una hermenéutica de la escucha, sino tan solo de la sospecha (o, en todo caso, subordinar la escucha al objetivo mayor de la sospecha).<sup>10</sup>

Ahora bien, sabemos que uno de los grandes problemas para los historiadores, a la hora de pensar por medio del armado teórico psicoanalítico, es su pretensión universalista. Los historiadores solemos pensar en términos de espacio-tiempo, con una clara formación profesional que, aun cuando reconoce continuidades –algunos con más ganas que otros–, tiende a destacar las singularidades del pasado en relación al presente, estableciendo una separación tajante entre el antes objeto de estudio y el ahora del investigador. El psicoanálisis, en cambio, emergió como un campo disciplinar que clamaba –no exento de legitimar su propio espacio del saber– un conocimiento científico universal, sostenido en la identificación de un aparato psíquico igualmente aplicable a todo tiempo y lugar –aun cuando el mismo Freud intentó usar los principios psicoanalíticos para la explicación de los problemas históricos y sociales, atando el desarrollo del individuo (ontogénesis) al proceso de desarrollo de la especie (filogénesis) (*Tótem y Tabú*, 1912-1913; *El malestar en la cultura*, 1930)–; en este sentido, el peso de su formación médica y el énfasis biológico es claro. En ese proceso, el psicoanálisis freudiano estableció una temporalidad en la que el pasado, en realidad, resultaba siempre presente, agazapado, en las sombras del inconsciente. Como ha afirmado Michel de Certeau, el psicoanálisis y la historia tienen dos maneras distintas de pensar la relación

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1990), 7-21. Debemos aclarar que el concepto de Ricoeur está pensado como un símbolo del lenguaje. Que el libro en que lo propone sea dedicado a Freud –para quien el lenguaje es la herramienta del psicoanálisis– no es casual.

<sup>10</sup> La interpretación es otro motivo que moviliza el tratado de Ricoeur. En Paul Ricoeur, *Freud*, 22-52, el filósofo francés señala dos escuelas hermenéuticas: la de la *escucha* y la de la *sospecha*. La *escucha* busca restaurar, recolectar el sentido. Es una hermenéutica fenomenológica que estaría basada en la fe. Es una interpretación que, afirma, cree para comprender y comprende para creer. Busca entonces la palabra revelada. El sentido otro es un sentido oculto que se manifiesta por medio de la revelación. Es un “algo” que se dirige hacia el intérprete. La escuela de la *sospecha*, en cambio, apuntaría a develar las ilusiones de la conciencia. La búsqueda de sentido ya no es la descripción de la conciencia –su *escucha*–, sino su desciframiento para llegar a su verdad. Ricoeur propone para el que hacer filosófico un punto medio entre ambas escuelas a partir de su concepto de reflexión: “la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo” (*Ibid.*, 40). La misma supone un vínculo de interrelación hacia el símbolo y desde el símbolo. La revelación nos permitiría situarnos y tomar conciencia de nosotros mismos por medio de nuestros actos que se objetivan. Y a partir de allí la reflexión demandaría una interpretación para “descifrar sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura” (*Ibid.*, 44).

del pasado con el presente, “la primera reconoce a uno *en* el otro; la segunda pone a uno *al lado del otro*”.<sup>11</sup>

¿Qué hacer ante tales pretensiones? ¿Acaso debemos eliminar, sin más, cualquier expectativa de vincularnos? Claramente, la respuesta al último interrogante es negativa. Las aspiraciones fundantes de la teoría psicoanalítica no deben asustarnos ni desviar nuestra mirada. Debemos verla, leerla. Y debemos hacerlo con nuestra propia formación disciplinar; como historiadores. No solo para historizar la emergencia del psicoanálisis como una disciplina de los sectores burgueses de la Viena de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en donde el floreciente capitalismo se reproducía en la conformación de la individualidad moderna. Sino también para reapropiarnos de ese aparto teórico con los límites que, en cuanto especialistas de la aproximación al pasado, somos capaces de levantar.<sup>12</sup> Es decir, partir de las tensiones que el encuentro entre disciplinas genera para desarrollar desde allí las herramientas necesarias de abordaje del pasado con una mirada necesariamente crítica hacia nuestra propia disciplina.<sup>13</sup>

Coloquemos entonces una distancia enriquecedora. A diferencia de la teoría psicoanalítica clásica, no entendemos al deseo solamente como el producto reprimido durante los primeros años de la infancia –momento en que se conformaría la personalidad por medio de la composición de los elementos del aparato psíquico en la historia de vida de cada existencia singular–. Aceptamos pensar que existen deseos reprimidos en el *ellos*

<sup>11</sup> Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 24. Véase igualmente 25-29, en donde asegura que Freud tuvo interés en vincular psicoanálisis e historia, aunque, desprovisto del andamiaje profesional suficiente, habría dejado el reto por vincular ambas disciplinas a las generaciones futuras. Intento también señalado por Lynn Hunt, “Psychology, Psychoanalysis, and Historical Thought”, en Lloyd Kramer and Sarah Maza (eds.), *A Companion to Western Historical Thought* (Oxford: Blackwell, 2002), 338. Más recientemente, Omar Acha, *Freud y el problema de la historia* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), 9, comienza su libro afirmando que “El problema de la historia fue un interés constitutivo de la trayectoria inaugural del saber psicoanalítico, porque éste se configuró a través de la elaboración de un singular concepto de tiempo en la experiencia subjetiva… La interpretación fue una narración situada y el pasado, más que un repositorio traumático a inventariar, fue concebido como un opaco mundo a desentrañar en su actualidad”. Para el análisis de Michel de Certeau sobre la escritura freudiana, véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 273-334. Por ejemplo, en 298 señala: “La ficción freudiana no se presta a esta distinción espacial de la historiografía donde al sujeto del saber se le da un lugar, el ‘presente’, separado del lugar de su objeto, definido como ‘pasado’. En Freud, pasado y presente se agitan en un mismo lugar, polivalente”. Puede verse esa relación del pasado *en* el presente dentro de la escritura freudiana con claridad tanto en Sigmund Freud, “Tótém y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras completas*, Vol. 13 (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-162; y su “Moisés y la religión monoteísta”, en Idem, *Obras completas*, Vol. 23 (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-132. Lo reprimido siempre se desplaza y vuelve a hacerse presente bajo otras figuras sucesivas.

<sup>12</sup> Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 25, afirma: “los cruzamientos y los debates de estas dos estrategias [del tiempo y la relación del presente con el pasado] desde Freud (1856-1939) precisan las posibilidades y los límites de renovación que su reencuentro ofrece a la historiografía”.

<sup>13</sup> Joan Scott, “The Incommensurability of Psychoanalysis and History”, *History and Theory*, 51 (2012): 63-83, asegura que el encuentro entre los campos del saber debe darse a partir de la incommensurabilidad; es decir, desde el encuentro productivo producido por el choque entre metodologías dispares e, incluso, antagónicas. Scott retoma la idea de incommensurabilidad de Elizabeth Wilson, “Another Neurological Scene”, *History of the Present*, 1, 2 (2011): 149-169 y las precisiones hechas por Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 271-334. A similar conclusión llega Mariano Ben Plotkin, “Historia y Psicoanálisis: encuentros y desencuentros”, *Culturas Psi*, 1 (2013): 25-44. En cambio, véase el trabajo de Peter Gay, *Freud for Historians* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

que nos habitan desde nuestros primeros años. Pero, lejos de la psicohistoria que proliferó hacia mediados del siglo XX –centrada en establecer diagnósticos, trabajar sobre biografías individuales (psicobiografía), definir el desarrollo del individuo a partir de distintas etapas etarias que conformarían la evolución del aparato psíquico y derivar de allí explicaciones causales sobre grandes procesos históricos–, afirmamos que los deseos se construyen y arraigan en el *ellos* dentro de la dinámica social en la cual los sujetos viven.<sup>14</sup> Partimos del supuesto de que el *yo*, en su calidad de rasgo superficial del aparato psíquico que, no obstante, enraíza hasta las profundidades del inconsciente, nos abre las puertas para pensar una dinámica de efectos multívocos sobre y desde el *ellos* –espacio del deseo reprimido y habitante del inconsciente– y el *superyo* –instancia moral y enjuiciadora que habita entre el mundo de la conciencia y la inconsciencia–. Un vínculo que se retroalimenta y genera nuevas presiones y cambios en las tres mencionadas instancias que constituyen un aparato psíquico espacio-temporalmente situado.<sup>15</sup> En este sentido, como ha afirmado Hervé Mazurel, tenemos la certeza de que lo “invariable” varía; que el inconsciente tiene Historia.<sup>16</sup>

Y aquí es donde hacemos lugar a las emociones. ¿Por qué? ¿Qué son las emociones? Antes de proponer una posible conceptualización, es menester aclarar que nuestra intención no es pensar la emoción como un simple epifenómeno sintomático de una realidad más profunda. Más bien pensamos que la relación deseo-emoción es una más estrecha, amplia y menos unidireccional. Primero, el deseo, como cualquier emoción, puede movilizarnos. Luego, es cierto que no accedemos a él más que por huellas discursivas o prácticas. Pero lo que nos interesa es pensar la relación deseo-emoción como un vínculo dialéctico: el deseo puede expresarse sintomáticamente en emociones diversas, pero al mismo tiempo las emociones mismas pueden tener efectos sobre el deseo.

Es cierto que el pensamiento psicoanalítico en sus orígenes, como ha mostrado la historiadora Barbara Rosenwein, entra en lo que llama un “modelo hidráulico” de las emociones: estas son como líquidos dentro de cada persona, agitados y ansiosos por salir. La teoría de las energías que influyó el pensamiento de Freud, como bien señala, cabe

<sup>14</sup> Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil*, 227 nota 77, también se distancia de una lectura reduccionista de los sentidos psíquicos basada únicamente en las prácticas de crianza. Como ejemplos de aquella pretérita mirada psicohistórica puede consultarse el clásico trabajo del psicoanalista Erik Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1958). Para una defensa de la psicohistoria consultese Lloyd DeMause, *Foundations of Psychohistory* (New York: Creative Roots, 1982); y Peter Loewenberg, *Decoding the Past: The Psychohistorical Approach* (New York: Knopf, 1983). Para críticas sobre la aproximación psicohistórica, véase como ejemplo Gerald Izenberg, “Psychohistory and Intellectual History”, *History and Theory*, 14, 2 (1975): 139-155; y David Stannard, *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory* (Oxford: Oxford University Press, 1980). Para una breve síntesis del errado derrotero de la psicohistoria y de las dificultades para el encuentro entre psicología, psicoanálisis e historia, consultese los ya citados textos de Lynn Hunt, “Psychology, Psychoanalysis, and Historical Thought”, 337-356; Joan Scott, “The Incommensurability”, 63-77; y Omar Acha, *Freud y el problema de la historia*, 147-148.

<sup>15</sup> Idea similar ya fue sostenida por Dominick LaCapra, “History and Psychoanalysis”, *Critical Inquiry*, 13, 2 (1987): 243.

<sup>16</sup> Hervé Mazurel, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire: profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris: La Découverte, 2021). No obstante, a diferencia de Mazurel, quien interpreta esta variación en la *Larga Duración* a partir del esquema civilizatorio de Norbert Elias, nosotros entendemos los cambios del inconsciente en la dinámica vital de corta y mediana duración.

dentro de ese modelo (en definitiva –y a tono con su formación médica–, para Freud el aparato psíquico enraíza en la naturaleza humana). En este esquema hidráulico, prosigue la autora, la presión se constituye y debe ser encausada de algún modo. Este supone, además, que las emociones son universales. Si se les reconoce historia, afirma, solo se lo hace para destacar que ellas están “encendidas” o “apagadas”.<sup>17</sup> Su diagnóstico es acertado. Sin embargo, como dijimos con anterioridad, nosotros no concebimos a la emoción como un epifenómeno del deseo ni mucho menos como un líquido que puja enérgicamente por exteriorizarse emocionalmente de forma lineal. En primer lugar, es menester tener presente que la pulsión desiderativa no deriva en una salida diáfana: lo reprimido siempre retorna a través de representaciones que lo constituyen en nuevas e inesperadas imágenes fantasmáticas que se expresan como síntomas.<sup>18</sup> Por otro lado, si bien podemos establecer una distinción entre el deseo y la emoción que nos permite ubicar a esta última en su propio contexto político y cultural, también es necesario reafirmar que entre estos componentes existe un vínculo dialéctico y no unilateral. Así, aun reconociendo la profundidad del deseo, es necesario señalar enfáticamente que las emociones no son una mera eyección externa de un contenido hidráulico interno. Ellas, en cambio, se hacen en la dinámica entre los sentimientos, los cuerpos, las palabras, las prácticas y el entramado cultural en el que se manifiestan; la dinámica entre un adentro y un afuera.<sup>19</sup> Y este proceso de producción emocional puede mantener al deseo intacto, llevarlo a una reformulación parcial, o a su eliminación total.<sup>20</sup>

Pensemos, por ejemplo, en el amor y su forma verbal (amar). ¿Por qué amamos a alguien? ¿Acaso porque una red semántica supra agencial construye lo amado y nos apresa en esa construcción?<sup>21</sup> ¿O porque al utilizar ese verbo para nombrar un vínculo

<sup>17</sup> Barbara Rosenwein, “Worrying about Emotions in History”, *American Historical Review*, 107, 3 (2002): 834-836; Idem, *Emotional Communities*, 13. La idea de una “matéfora hidráulica” proviene de Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, and Modern Sexualities* (London: Routledge, 1985).

<sup>18</sup> Omar Acha, *Freud y el problema de la historia*, 74-75.

<sup>19</sup> Debemos tener presente aquí la idea dinámica de subjetividad propuesta por Lyndal Roper, “Beyond Discourse Theory”, *Women’s History Review*, 19, 2 (2010): 312. Para ella, la subjetividad supone las formas por las cuales los individuos mental y emocionalmente organizan su experiencia. Ahora bien, esta subjetividad, afirma, está en parte culturalmente creada (imágenes visuales, palabras y tendencias culturales). Pero está también conformada por el modo impredecible en que la mente humana interactúa con la experiencia. Su concepto de subjetividad no es casual, dado su fuerte anclaje teórico psicoanalítico. Como afirma Omar Acha (*Freud y el problema de la historia*, 148), el psicoanálisis enfatiza el sujeto sobre el individuo, ya que el primero “está siempre dividido entre las relaciones sociales donde se constituye y es constituido... El punto de vista psicoanalítico no es, pues, ‘individualista’. Esa inclinación es propia de la psicología que parte de nociones como personalidad o yo”. En este último aspecto se refiere a la psicología del yo, más atenta a los caracteres individuales y centrados en las operaciones constructivas de la personalidad por medio de la conciencia. Según Joan Scott (“The Incommensurability”, 75), este enfoque de la psicología del yo habría predominado entre los psicohistoriadores.

<sup>20</sup> En este sentido, no se trata, como sugería Peter Loewenberg (*Decoding the Past*, 16), que las fantasías subjetivas, más que los significados adscriptos externamente, constituyen el determinante relevante del sentido emocional de un evento, símbolo o imagen. En rigor, lo verdaderamente importante es la dinámica que (re)conforma tanto el deseo y su censura como la emoción, en donde la distinción excluyente entre un adentro y un afuera es absolutamente irrelevante. Véase igualmente en *Ibid.*, 15, en donde se puede apreciar como Loewenberg señala el enfoque genético de la psicohistórica enfatizando el desarrollo etario de los individuos.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, la perspectiva constructivista, nutrida marcadamente por el giro lingüístico, de las antropólogas Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz (coords.), *Language and the Politics of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

con alguien nos sentiríamos afectados y navegaríamos las emociones para comprender y conformar la propia cognición emotiva?<sup>22</sup> ¿O es porque la experiencia cultural indica que determinadas sensibilidades corporales deben, acto seguido, nombrarse así? Podríamos hablar de la representación del amor. Ejercicio no solo válido, sino también necesario. No se puede entender el amor sin la representación del mismo. Pero ¿Y si hay algo más? ¿Algo que escapa, incluso, a la siempre menesterosa tarea de indicar las intenciones subjetivas? ¿Y si en ese nominar el amor dejamos trazos de algo que no logramos poner en palabras pero que afecta la nominación y la representación de ese amor? ¿Un algo que no está simplemente en la cultura, sino en la persona culturalmente situada? ¿Y si el amor es también una fantasía?<sup>23</sup> Lo que queremos afirmar es que, a la hora de trabajar agencias, siempre es posible encontrar algo que va más allá de lo dicho y lo no dicho. Algo que escapa a lo buscado y nominado para hundirse en el plano de lo inintencionado; de la *irracionalidad*. Podemos indagar sobre lo que no se dice, pero se percibe, ya no solamente del mundo que rodea a la persona, sino en ella misma. Básicamente pensamos en la siguiente pregunta: ¿Cómo los sujetos de deseo proyectan sobre otros agentes u objetos, de modo inconsciente, presiones del *ello* o represiones superyoicas en el acto verbal de amar? ¿Cómo el vínculo que se gesta entre los puntos físicos conectados por ese verbo afecta la triada del *yo-ello-superyo*? En suma, lo que estamos insinuando es que la dirección de la dinámica entre deseo y emoción, así como entre el *yo-ello-superyo* no es únicamente de adentro hacia afuera. Es un ir y venir constante que vuelve la distinción entre un interior y un exterior poco relevante.

Tomemos brevemente como caso a la monja carmelita descalza Teresa de Ávila (1515-1582).<sup>24</sup> Toda su obra espiritual retrata su acto de amor hacia el Dios a quien le profesa fidelidad. Teresa lo ama. Pero, ¿Ama algo más? La respuesta, incluso en el plano representacional, debe responderse por la afirmativa. Su amor hacia Dios se entronca en la *charitas* cristiana. Su amor y su acto de amar a la divinidad supone un amor hacia el prójimo y viceversa. De todos modos, ¿Qué nos dice eso del deseo? ¿Hay algo inscripto más allá del lenguaje del amor? ¿Cómo se conecta ese amor-*charitas* con lo innombrado? Sin lugar a dudas, su trayecto religioso adulto se enmarca en la búsqueda de encontrarse con Aquel a quien concibe como el Creador. La unión divina, expresada diáfanaamente tanto en su autobiografía espiritual como en otros textos de teología mística (*Camino de Perfección*, 1562-1566 y 1569; *Moradas del Castillo Interior*, 1577) expresan claramente su esfuerzo por la experiencia transitoria de lo inefable. Sin embargo, ello delata algo que logra procesar discursivamente solo como inquietud: su deseo de ser santa.<sup>25</sup> En cuanto

<sup>22</sup> Como propone William Reddy, *The Navigation of Feelings*.

<sup>23</sup> Véase Lyndal Roper, *Witch Craze*, 10. Los elementos constituyentes de una fantasía, enraizada en el inconsciente, estructuran emociones que no hallan palabras para expresarse, dentro de una narrativa reconocible.

<sup>24</sup> Para una biografía de la religiosa puede consultarse Efrén De la Madre de Dios y Otger Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, segunda edición revisada y aumentada (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977); Rosa Rossi, *Teresa d'Avila: biografia di una scrittrice* (Roma: Riuniti, 1983); Jodi Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-century City* (Ithaca: Cornell University Press, 1989); Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Elena Carrera, *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain* (Oxford: Legenda, 2005); Rosa María Alabrus y Ricardo García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina* (Madrid: Cátedra, 2015); Facundo Sebastián Macías, *Palabras del más aquí y del más allá*.

<sup>25</sup> Teresa de Jesús, “Libro de la Vida”, en *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967), 103: “Una cosa querría preguntar a vuestra merced: ¿cómo en comenzando el Señor a hacer

religiosa en los tiempos de la Contrarreforma, esos anhelos escondidos, desplazados hacia la oscuridad de lo no dicho, no son monopolio de Teresa. Lo que sí le corresponde es el modo en que agenció sus deseos y resolvió las tensiones desiderativas y censoras que la presionaban, le generaban tanto angustias como alegrías, y la exponían al peligro inquisitorial. Resulta menester advertir lo siguiente: no creemos que ese deseo sea una mera interiorización reprimida durante su niñez, como podríamos deducir mecánicamente –dentro de su esquema narrativo providencial– en el *Libro de la Vida* (1565), en donde menciona sus juegos infantiles de ermitaña y sueños de martirio–. Aun cuando ese deseo podría proyectarse hacia sus tiernos años, lo realmente importante es cómo el andamiaje cultural es reapropiado desiderativamente por la mujer joven y adulta a través de su vuelco activo a la vida monástica y su reformulación amatoria hacia Dios con la fogosidad de los *Cantares*. No interesa pensar el deseo como un elemento estático en un inconsciente atemporal. Al contrario, importa ver un deseo que muta en un inconsciente en la Historia. Y en ese proceso de cambio la emoción juega un papel primordial.

¿Cómo afecta la emoción del amor su deseo? La saca de los muros del convento. Si algo caracterizó a la religiosa fue su impulso reformista de la Orden carmelita hacia la descalcez, iniciado en 1562. Su amor en cuanto *charitas* no podía dejarla encerrada esperando cumplimentar su santidad tan solo cuando su cuerpo yaciera inerte dentro del claustro. Su amor caritativo la lleva a realizar su expectativa providencial más allá de las paredes del encierro. Por supuesto, esto le valió aceptaciones y rechazos. Pero su amor por la vida religiosa y su papel asumido dentro de un imaginado orden divinamente planeado no lograron frenarla dentro de su recámara. Deseaba ser santa. Y su resolución entre deseo y represión la llevaron a romper los límites establecidos para las monjas dentro de la Iglesia de la Contrarreforma que, desde Trento, tenían prohibido salir al mundo.<sup>26</sup> De algún modo, podemos afirmar que sus fundaciones son síntomas de su deseo. Igualmente, podemos sugerir que su emoción amorosa afectó ese deseo, haciendo que este se refuerce. En la resolución entre lo deseado, la emoción, la cultura y la política, Teresa fue forjando un sendero que, más allá de sus intenciones volitivas, le valieron en el mediano plazo –disputas mediante– su aureola. Aquí eximimos la conciencia en un doble sentido: no solo porque su pulsión desiderativa la llevaba más allá de lo que podía nombrar, sino también porque la resolución canónica a su favor no dependió solo de ella, sino de las conformaciones jurídicas y literarias que, con motivos propios, fueron moldeando su figura *post mortem*.<sup>27</sup>

Llegados hasta aquí, proponemos pensar a las emociones como la producción dialéctica dentro del *continuum* interioridad-exterioridad cultural del agente afectado. Las sensaciones interiores, desatadas por la experiencia vivida (aquí la impronta experiencial resaltada por Javier Moscoso es importante), aunque alimentadas por la respuesta interna

mercedes a un alma tan subida, como es ponerla en perfecta contemplación, que de razón havía de quedar perfecta del todo luego... pues, por qué en arrobamiento, y en cuanto está ya el alma más habituada a recibir mercedes, parece que trai consigo los efectos tan más subidos, y mientras más, más desasida, pues en un punto que el Señor llega la pude dejar santificada?; ¿cómo después, andando el tiempo, la deja el mismo Señor con perfección en las virtudes?".

<sup>26</sup> La XXV sesión del concilio tridentino, celebrada el 3 de diciembre de 1563, prescribió el restablecimiento de la clausura total del monacato femenino a través de su decreto *De regularibus et monialibus*, capítulo 5, *Clausuræ, et custodiæ Monialium providetur*.

<sup>27</sup> Para las construcciones hagiográficas políticamente situadas sobre su figura, consultese la segunda parte de Facundo Sebastián Macías, *Palabras del más aquí y del más allá*.

del propio agente, encuentran una traducción narrada y/o actuada gracias al entorno cultural y relacional en donde se desarrolla y con quienes interactúa. Aunque subyace ahí algo todavía más importante: la relación entre la conciencia y la producción de determinada emoción entra en un vínculo indisoluble con los deseos y represiones inconscientes de la persona afectada. Esto nos permite esquivar una transmisión analógica entre individuo y sociedad (o, en términos freudianos, entre ontogénesis y filogénesis), para abordar la especificidad de un proceso histórico fuera de un marco evolutivo como el paradigma del proceso civilizatorio o la evolución de la especie.<sup>28</sup>

En este sentido, si bien la temporalidad freudiana se articula en gran medida en torno al retorno de lo reprimido –a una confusión indistinguible, como diría Joan Scott, entre el pasado y el presente–, los historiadores no debemos reducir nuestro abordaje a ese retorno o, mejor dicho, a la manifestación sintomática de una latencia ocultamente presente desde tiempos vitales tempranos, ya que no abarcaríamos la totalidad de las expresiones del inconsciente ni de la experiencia de lo humano a lo largo del tiempo.<sup>29</sup> No se trata de negarlo, sino de entender cómo se conforma esa represión, cómo cambia, cómo se mueve en la temporalidad historiográfica que circunscribe la construcción de cualquier “principio de realidad”. No debemos ver los indicios rastreados por nuestro qué hacer historiográfico solo como la relación inevitable entre un pasado recordado-desfigurado-ocultado y un presente que actúa como espacio de narración y sitio de la defensa del *yo* que lo reconfigura (la confusión pasado-presente y los recuerdos encubridores), sino también cómo un presente (una sociedad, una cultura) que es capaz tanto de producir nuevos deseos y deseos substitutos como así alimentar nuevos mecanismos de ocultamiento. De alguna manera, se trata de buscar los medios por los cuales enfrentar y, al mismo tiempo, cruzar la temporalidad psicoanalítica y la temporalidad historiográfica; la existencia, retomando nuevamente a Michel de Certeau, de lo uno *en* lo otro y de lo uno *al lado* del otro.<sup>30</sup>

Lo interesante de este *continuum* es que nos permite trazar puentes entre el sustrato teórico psicoanalítico y la sociología. Un claro ejemplo es el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu. El sociólogo francés lo definía como una disposición generadora y organizadora “de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta *sin suponer el propósito consciente* de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos”<sup>31</sup>. Es la historia interiorizada y naturalizada; esquemas de percepciones, acciones y pensamientos.<sup>32</sup> Como podemos ver, el *habitus* supone operaciones por fuera de la conciencia. Claro que Bourdieu está pensando en la impronta social sobre los individuos. En definitiva, es la historia la que se interioriza y naturaliza y permite la reproducción social. Sin embargo, esa misma interiorización y las prácticas que la ponen en escena nos permiten pensar en el camino continuo desde el

<sup>28</sup> Dominick LaCapra, “History and Psychoanalysis”, 242, quien, no obstante, sugiere luego, en 245-246, que en el proceso histórico se intentaría gestar, desde los espacios de poder, un *superyo* cuya represión de las expresiones culturales populares darían lugar a “algo así” como un *ellos* colectivo.

<sup>29</sup> Joan Scott, “The Incommensurability”, 67.

<sup>30</sup> Sobre la temporalidad de lo inconsciente y sobre el problema de la temporalidad historiográfica frente al psicoanálisis, véase Omar Acha, *Freud y el problema de la historia*, 13-34, 144-147 y 150, respectivamente.

<sup>31</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010), 86. El destacado es mío.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 88 y 91-92.

afuera hacia adentro y viceversa. Lo que queremos decir es que hay *habitus* porque hay inconsciente. Así como hay inconsciente porque hay sociedad.<sup>33</sup>

Ahora bien, así como nos distanciamos de la psicología cognitiva, lo propuesto en este trabajo también se opone, claramente, a la crítica postestructuralista sobre el uso del andamiaje psicoanalítico en la historia. Tomemos una oposición explícita: la hecha por Stephen Greenblatt (1990).<sup>34</sup> Si bien hace ya tiempo que el estudioso norteamericano redactó su trabajo, vale la pena tenerlo presente porque los esquemas foucaultianos que lo alimentan aún continúan vigentes –en algunos aspectos, con justicia-. Greenblatt señala que el ser freudiano se encuentra ahí, en un cuerpo; un ser que, aun cuando subyace inestable y perdido, está realmente presente en cada uno de los sujetos. Para Greenblatt ello supone siempre una posesión del ser, aunque no pueda ser plenamente realizada. Así, para él existiría en la teoría freudiana una individualización cargada con una identidad irreducible. Por ello, desde la crítica literaria que él defiende, el psicoanálisis depende de una noción del *yo* que, muy al contrario, estaría recién en proceso de creación durante el período temprano moderno (para Greenblatt el psicoanálisis es el final de un proceso que iniciaría en los tiempos del Renacimiento). En consecuencia, no podríamos aplicar la teoría psicoanalítica a personas que concibieron al sujeto de una manera radicalmente distinta. Ahora bien, como advierte con lucidez Lyndal Roper, la subjetividad para Greenblatt se basa en la articulación de acciones y transacciones: el lenguaje no es el medio del *yo* sino su tejido (lo teje), un tejido permeable al lenguaje de la convención y del poder.<sup>35</sup> En efecto, según Greenblatt hay una fabricación social de la identidad, la cual, en última instancia, es conformada por medio del discurso público e institucional (en el caso del Arnaud du Tilh, quien impostaría la persona de Martin Guerre, se percibiría cómo la existencia individual depende de instituciones que limitan y, de ser necesario, exterminan una movilidad amenazante; la posesión segura de un cuerpo no es el origen de la identidad, sino una de las consecuencias de la compulsiva estabilización cultural).<sup>36</sup>

Sin negar ese factor externo, creemos que resulta innecesario dejar de mirar la inestable conformación de un despliegue dinámico y continuo entre lo que el agente transita en su interior (tanto conocido como ignoto) y aquellos artilugios del poder que buscan constituirlo desde afuera. Que se conforme un aparato psíquico no significa, necesariamente, que se posea algo. No hay que entenderlo en términos de posesión, sino de relación. Es que, efectivamente, eso que inestablemente nos constituye, tan solo lo hace en tanto y cuanto está en relación con sus instancias propias como aquellas que, por fuera, le son –a falta de una palabra mejor– “ajenas”. Y esa constitución no es fija, es dinámica; es decir, está en movimiento: lo que hoy “somos/hacemos”, puede que mañana

<sup>33</sup> No debe sorprender para nada que, desde el campo de la teoría de la práctica inspirado en Pierre Bourdieu, haya salido un excelente trabajo que intenta proponer un enfoque propio para la Historia de las Emociones. Me refiero al ya citado artículo de Monique Scheer, “Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?)”.

<sup>34</sup> Stephen Greenblatt, *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture* (London: Routledge, 2007), 176-195.

<sup>35</sup> Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil*, 10-11.

<sup>36</sup> Esto recuerda a la idea de alma que propone Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 36. Para el filósofo francés el alma es producida por el poder; el castigo, la vigilancia y la coacción. Un alma real e incorpórea que no es substancia, como quisiera la teología cristiana, sino el elemento en donde se articulan los efectos del poder-saber. Tanto en Foucault como en Greenblatt es un poder externo lo que define lo interno (un alma; una identidad).

“no lo seamos/no lo hagamos más”. Y con ello lo que sentimos y la forma de nombrar (o no) eso que sentimos.

Dicho todo esto, quisiéramos detenernos nuevamente sobre la cuestión central: los límites entre la interioridad y la exterioridad. Y ello para decir lo siguiente: quizás no hay que buscar un límite entre el adentro y el afuera. Simplemente no existe. La interioridad que nos constituye está reconstruyéndose dialécticamente con su contexto continuamente. Buscar su límite resulta una tarea infructuosa. Es más interesante e importante entender cómo se gestan los caminos que van desde un lado hacia el otro; aquellos trazos que unen ese *continuum* del adentro y del afuera. Y cómo, en cada ir y venir incesante, el aparato psíquico se encuentra en movimiento. Lejos de una entidad psíquica estable e irreductible desde nuestros tiernos años en las profundidades del ser, varía dentro de la dinámica política, económica y cultural en la Historia.

A modo de final abierto, señalemos que en el presente ensayo proponemos una breve navegación teórica que trace vínculos entre el saber historiográfico, la historia de las emociones y la teoría psicoanalítica freudiana. El mismo no se concibe como excluyente. No creemos que este sea el único camino para continuar incentivando el diálogo entre las disciplinas, ni mucho menos que la Historia deba reducirse a esta práctica historiográfica. Lo que sí afirmamos es que la disciplina requiere dar lugar, como ha señalado Lyndal Roper, a una Historia que haga justicia a las experiencias somáticas y emocionales de los agentes del pasado, incluyendo lo inconsciente como territorio histórico y la conciencia del investigador sobre la tensión entre las categorías nativas para describir sus experiencias y las nuestras.<sup>37</sup> En este sentido, las líneas aquí propuestas intentan generar un esquema metódico para afrontar ese problema, sin negar la primacía al campo de la Historia. Todo esto, además, tiene otra ventaja: la de no dejarnos presos a las grandes narrativas –que siguen el hilo de Norbert Elias y su *proceso de civilización*– que buscan construir una entidad superyoica social.<sup>38</sup> Una aproximación que en su conformación originaria asimiló peyorativamente la Edad Media con una etapa impulsiva e infantil en la historia humana -analogía del desarrollo psíquico-etario con el social.<sup>39</sup> La autoridad moral que pueda hegemonizar una cultura no es única ni se impone unidireccionalmente –y mucho menos podemos afirmar que en el pasado se encontraban en etapas infantiles de evolución-. Como intentamos mostrar, lo importante es cómo la estructura psíquica puede mostrarse operativa en su triple funcionalidad, pero distinta en su aspecto relacional: su conformación y acción histórica se da bajo condiciones sociales, relaciones y culturales específicas y por las cuales adquiere una singularidad situada. En este sentido, aquello que constituye a las personas no es un ser fijo en una interioridad aislada del entorno. Es, en cambio, un ser en movimiento, con sentidos cambiantes.<sup>40</sup> Es una agencia que busca resolver las tensiones censoras y desiderativas en un entorno relacional (nunca es un yo aislado; siempre es un yo y un/os otro/s) que condiciona su

---

<sup>37</sup> Lyndal Roper, “Beyond Discourse Theory”, 311 y 314.

<sup>38</sup> Este esquema de interiorización emocional frente a las restricciones sociales aparece también en paso también señalado por Lucien Febvre, “La Sensibilité”, que veía a las emociones desbordadas como un estadio previo que poco a poco fue sometido –aunque nunca por completo– por la actividad racional e intelectual.

<sup>39</sup> Véase sobre todo Barbara Rosenwein, *Emotional communities*, 5-10, quien también advierte que esto sigue la huella dejada por *El otoño de la Edad Media* (1919) de Johan Huizinga, quien veía la Edad Media como la infancia del hombre.

<sup>40</sup> Véase Laura Kounine, *Imagining the Witch*, 124-77, especialmente, 131-132.

proceder, pero sobre el cual puede actuar para acomodar y/o modificarlo. En ese espacio la experiencia emocional no es mera expulsión pulsional: es un elemento transitivo que permite dar voz (o no) a lo (in)nombrado. Y, en ese espacio-tiempo del sentir, afectar la interioridad con la cual se vincula indisociablemente.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, y Lutz, Catherine (coords.), *Language and the Politics of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Acha, Omar, *Freud y el problema de la historia* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).
- Alabrus, Rosa María, y García Cárcel, Ricardo, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina* (Madrid: Cátedra, 2015).
- Bilinkoff, Jodi, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-century City* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- Boddice, Rob, *The History of Emotions* (Manchester: Manchester University Press, 2018).
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010).
- Carrera, Elena, *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain* (Oxford: Legenda, 2005).
- Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción* (México: Universidad Iberoamericana, 2007).
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 2006).
- De la Madre de Dios, Efrén, y Steggink, Otger, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, segunda edición revisada y aumentada).
- DeMause, Lloyd, *Foundations of Psychohistory* (New York: Creative Roots, 1982).
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).
- Elliott, Dyan, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).
- Erikson, Erik, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1958).

Febvre, Lucien, “La Sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale*, 3, 1/2 (1941): 5-20.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002).

Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, Vols. 4-5 (Buenos Aires: Amorrortu, 1991).

Freud, Sigmund, “Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras completas*, Vol. 13 (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-162.

Freud, Sigmund, “Moisés y la religión monoteísta”, *Obras completas*, Vol. 23 (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-132.

Freud, Sigmund, “El yo y el ello”, en *Obras completas*, Vol. 19 (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 13-59.

Gay, Peter, *Freud for Historians* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa, 1989).

Graziano, Frank, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Greenblatt, Stephen, *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture* (London: Routledge, 2007).

Hunt, Lynn, “Psychology, Psychoanalysis, and Historical Thought”, en Lloyd Kramer and Sarah Maza (eds.) *A Companion to Western Historical Thought* (Oxford: Blackwell, 2002), 337-356.

Izenberg, Gerald, “Psychohistory and Intellectual History”, *History and Theory*, 14, 2 (1975): 139-155.

Jacques Lacan, *Seminario 6: el deseo y su interpretación 1958-1959* (Buenos Aires: Paidós, 2015).

Kounine, Laura, *Imagining the Witch: Emotion, Gender and Selfhood in Early Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

LaCapra, Dominick, “History and Psychoanalysis,” *Critical Inquiry*, 13, 2 (1987): 222-251.

Loewenberg, Peter, *Decoding the Past: The Psychohistorical Approach* (New York: Knopf, 1983).

Macías, Facundo Sebastián, “Emoción y escritura: Luis de León y la construcción de una santa para sí”, *Chronica Nova*, 48 (2022): 277-296.

Macías, Facundo Sebastián, *Palabras del más aquí y del más allá: Teresa de Ávila, sus primeros biógrafos y el diseño de la santidad católica en la Europa de la Contrarreforma (1562-1614)* (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2022).

Mazurel, Hervé, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire: profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris: La Découverte, 2021).

Moscoso, Javier, “Poétique, rhétorique et politique des émotions: le drame de l’expérience”, en Frédérique Langue y Luc Capdeville (coords), *Le passé des émotions. D'une Histoire à vif en Espagne et Amérique Latine* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014), 15-25.

Plamper, Jan, *The History of Emotions: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

Plotkin, Mariano Ben, “Historia y Psicoanálisis: encuentros y desencuentros”, *Culturas Psi*, 1 (2013): 25-44.

Reddy, William, *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1990).

Roper, Lyndal, “Beyond Discourse Theory”, *Women's History Review*, 19, 2 (2010): 307-319.

Roper, Lyndal, *Martín Lutero: renegado y profeta* (Madrid: Taurus, 2017).

Roper, Lyndal, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany* (New Haven: Yale University Press, 2004).

Roper, Lyndal, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (London: Routledge, 1994).

Rosenwein, Barbara, “Worrying about Emotions in History”, *American Historical Review*, 107, 3 (2002): 821-845.

Rosenwein, Barbara, *Emotional communities in the Early Middle Ages* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 2006).

Rossi, Rosa, *Teresa d'Avila: biografia di una scrittrice* (Roma: Riuniti, 1983).

Scheer, Monique, “Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History?): A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, *Theory and History* 51 (2012): 193-220.

Scott, Joan, “The Incommensurability of Psychoanalysis and History”, *History and Theory*, 51 (2012): 63-83.

Stannard, David, *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Stearns, Peter y Stearns, Carol, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *American Historical Review*, 90 (1985): 813-836.

Stephens, Walter, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002).

Teresa de Jesús, *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967).

Weber, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

Weeks, Jeffrey, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, and Modern Sexualities* (London: Routledge, 1985).

Wilson, Elizabeth, “Another Neurological Scene”, *History of the Present*, 1, 2 (2011): 149-169.

## Perfil Académico

Facundo Sebastián Macías es Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y actualmente es becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina). Sus investigaciones, publicadas en distintas revistas especializadas de múltiples países, se centran la historia cultural de los problemas políticos-religiosos de los siglos XVI-XVII. En los últimos años se ha centrado en el problema de las emociones y en la formación dinámica de las subjetividades entre el mundo de la cultura y la interioridad de los agentes del pasado.

## Academic Profile

Facundo Sebastián Macías holds a PhD in History from the University of Buenos Aires (Argentina) and is currently a postdoctoral fellow of the National Scientific and Technical Research Council (CONICET-Argentina). His research, published in various specialized journals in multiple countries, focuses on the cultural history of the political and religious problems of the sixteenth and seventeenth centuries. In recent years, he has concentrated

on the problem of emotions and the dynamic formation of subjectivities between the world of culture and the inner lives of past agencies.

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2025.

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2025.

Publicación: 31 diciembre de 2025.

Para citar este artículo, Facundo Sebastián Macías, “Historia, emociones y psicoanálisis: exploraciones teóricas”, *Historiografías*, 30 (julio-diciembre 2025), pp. 25-42.