



# **APECTOS Y EMOCIONES, ¿UNA DISTINCIÓN ÚTIL?**

***AFFECTS AND EMOTIONS,  
AN USEFUL DISTINCTION?***

**AUTORA**

**Mariela Solana**

Universidad Nacional Arturo Jauretche/Universidad  
Nacional de Buenos Aires/CONICET

**Cómo citar este artículo:** Solana, M. (2020).  
Afectos y emociones. ¿una distinción útil? *Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 29-40.

**Artículo**

Recibido: 20 de mayo de 2020

Aprobado: 15 de junio de 2020

## RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es explorar por qué una vertiente del giro afectivo crea una división fuerte entre afectos y emociones así como determinar si esto es útil para las humanidades y las ciencias sociales. La tesis que aquí se defiende es que el problema no es la diferencia entre sensaciones no-concientes (afectos) y expresiones discursivas (emociones) sino lo que se construye sobre ella. Lo controversial de los afectos es que funcionan como un caballo de Troya: tras la fachada de una defensa inocente de las sensaciones se esconde una visión errónea de lo emocional, de lo social y del lenguaje así como una celebración unilateral de la espontaneidad del cuerpo. Para demostrar eso, se toma como objeto de análisis principal las primeras partes de *Parables for the Virtual* (2002) de Brian Massumi.

## PALABRAS CLAVE: ENTUSIASMO; AFECTOS; HISTORIA

## ABSTRACT

The main goal of this paper is to explore why a part of the affective turn creates a strong division between affects and emotions and to determine if this is useful for the humanities and social sciences. The main argument of this article is that the problem is not the difference between non conscious sensations (affects) and linguistic expressions (emotions), but rather what gets smuggled with this. What is controversial about affects is that they play the role of a Trojan horse: behind the facade of an innocent defense of sensations, there is a wrong conception of emotions, society and language and a unidirectional celebration of the spontaneity of the body. In order to prove this, I shall examine the first parts of *Parables for the Virtual* (2002) by Brian Massumi.

## KEY WORDS: ENTHUSIASM; AFFECTS; HISTORY

## APECTOS Y EMOCIONES, ¿UNA DISTINCIÓN ÚTIL?

Cada vez que miro *Mar borrascoso* algo se comprime dentro de mí, es una sensación entre el pecho y la tráquea, como una ligera mordedura. He llegado a respetar esa puntada, a prestarle atención, porque mi cuerpo alcanza conclusiones antes que mi mente. Más tarde, rezagado, llega a la escena mi intelecto con su incompleto kit de herramientas.

María Gainza, *El nervio óptico*

Las ciencias sociales y las humanidades, en los últimos tiempos, fueron testigos de una proliferación de trabajos que acuden a las emociones, los afectos y los sentimientos para repensar la constitución del cuerpo, la subjetividad y las relaciones sociales (Gregg y Seigworth, 2010; Clough, 2007; Macón y Solana, 2015). Este giro afectivo, como suele ser denominado, parte de la premisa de que los cuerpos están definidos por su capacidad de afectar y ser afectados (Gregg y Seigworth, 2010; Massumi, 1995 y 2002; Gould, 2010; Slaby, 2019; Macón, 2013; López, 2014). Los afectos, en términos generales, “designan específicamente aquellos encuentros entre cuerpos que involucran cambio —ya sea una mejoría o una disminución— en sus respectivas capacidades corporales o micropoderes”<sup>1</sup> (Slaby y Mühlhoff, 2019: 27). Esta forma de concebir al cuerpo, enfatiza su naturaleza relacional, dinámica y fluida. Los cuerpos (orgánicos e inorgánicos, humanos e inhumanos) son caracterizados ya no como entidades sino procesos; su constitución, organización y transformación se gesta a partir del contacto con otros cuerpos.

Si la reivindicación del valor teórico del cuerpo parece ser una constante del giro afectivo, el modo en que se definen los afectos y el modo en que se caracteriza su relación con lo emocional (su supuesta contraparte) ha generado divergencias. El objetivo principal de este artículo es explorar por qué una vertiente del giro afectivo crea una división fuerte entre afectos y emociones así como determinar si esta división es útil para las humanidades y las ciencias sociales. La conclusión a la que se arriba es que es una distinción, en principio, adecuada y productiva pero se vuelve problemática cuando trae aparejada toda una serie de definiciones ulteriores que malinterpretan no solo lo que son los afectos sino también las emociones, la cultura y el discurso. En síntesis, el problema no es la división en sí sino lo que se trafica con la misma.

Cabe aclarar que el objeto de mi crítica no es el giro afectivo en su totalidad. De hecho, gran parte de sus exponentes utilizan afectos y emociones como sinónimos y/o cuestiona el modo en que se distingue entre ambas nociones (Ahmed y Schmitz, 2014; Hemmings, 2005; Wetherell 2012, Leys, 2017). Al final del artículo, recuperaré algunas de estas perspectivas para mostrar que hay formas de caracterizar la relación entre lo sensible y lo discursivo que son más interesantes. La línea que sí será objeto de análisis en las próximas páginas, considera que la promesa teórica y política de los afectos radica, justamente, en que son algo diferente a las emociones (Massumi, 1995 y 2002; Gregg y Seigworth, 2010; Gould, 2010, Thrift, 2004). Según esta perspectiva, las emociones son secundarias y derivadas de los afectos y si la teoría cultural no puede dar cuenta de esta prioridad, en términos ontológicos, está condenada al fracaso.

En particular, se analizará la primera parte de *Parables for the Virtual* (2002) de Brian Massumi. Allí, se incluye el ensayo “The Autonomy of Affect”, publicado originalmente en 1995. Este texto es ampliamente citado en la literatura del giro afectivo y es muchas veces considerado uno de sus trabajos fundadores (Gregg y Seigworth, 2010; Clough, 2007).<sup>2</sup>

Antes de avanzar al análisis de esta obra, quisiera presentar una serie de citas de distintos autorxs del giro afectivo con el fin de dar una imagen general de qué se entiende por afectos:

El afecto, en su mirada más antropomórfica, es el nombre que le damos a aquellas fuerzas —fuerzas viscerales por debajo, junto o generalmente *diferentes* al conocimiento conciente, fuerzas vitales que insisten más allá de la emoción— que pueden servir para impulsarnos al movimiento, al pensamiento y a la extensión, que pueden también suspendernos (como en punto muerto) sobre una acumulación de relaciones de fuerza casi no registradas [...] (Gregg y Seigworth, 2010: 1).

[A]fecto refiere generalmente a capacidades corporales de afectar y ser afectadx o el aumento o disminución de la capacidad de un cuerpo de actuar, comprometerse y conectarse [...]. El *afecto* constituye una complejidad no lineal a partir de la cual la narración de estados concientes como la emoción es sustraída pero siempre con un “resto autónomo que nunca será conciente” (Clough, 2007: 2).

<sup>1</sup> Todas las citas del inglés al español fueron realizadas por la autora de este artículo.

<sup>2</sup> Además de Massumi, la otra figura que suele ser recuperada por quienes distinguen entre afectos y emociones es Silvan Tomkins, especialmente a partir de su lectura por parte de Eve Kosofsky Sedwick y Adam Frank (1995).

Para tener una mejor idea del afecto, consideremos cómo a veces experimentamos nuestros sentimientos como opacos, como algo para lo que no tenemos lenguaje, algo que no podemos comprender o expresar completamente pero que sin embargo juega un rol, algo que es generado a partir de la interacción con el mundo y que afecta a nuestro ser corporizado y a nuestras acciones subsiguientes. Llamo a esta experiencia sensorial, corporal, inarticulada y no-del-todo-conciente, afecto (Gould, 2010: 26).

De cara a un agrupamiento indiferenciado de emoción y afecto, quisiera aclarar la diferencia entre ambos términos. Una distinción básica es que la emoción refiere a expresiones culturales y sociales mientras que los afectos son de una naturaleza biológica y fisiológica (Probyn, 2005: 11).

En esta selección, encontramos algunas ideas recurrentes: los afectos son fuerzas o intensidades corporales, no concientes, sensoriales, indeterminadas, complejas, no lineales, que evaden cualquier configuración narrativa. Los afectos aumentan o debilitan la capacidad de acción y conexión de un cuerpo. Son el tejido vivo a partir del cual las emociones y otros estados concientes emergen. Las emociones, por su parte, actualizan, determinan, dan sentido, vuelven concientes y codifican, según normas culturales, esa potencia indeterminada que son los afectos.

Si bien no toda la bibliografía sobre los afectos adhiere a la filosofía de Baruch Spinoza, en varios textos se retoma una de sus ideas más popularizadas: nadie sabe lo que puede un cuerpo (Massumi, 2002; Gregg y Seigworth, 2010; Gould, 2010; López, 2014). Lo que garantiza esta indeterminación y potencia inacabable del cuerpo son justamente los afectos y su resistencia a ser domesticados por las convenciones discursivas que estructuran las emociones.

Como se adelantó, la obra de Brian Massumi fue central para apuntalar este corte conceptual fuerte entre afectos y emociones. Este autor proporcionó varios de los argumentos que serán recuperados por la vertiente del giro afectivo que defiende la autonomía de los afectos. En lo que sigue, haré un resumen de los aspectos centrales de su teoría de los afectos para, posteriormente, detenerme en algunos nudos problemáticos.

## MOVIMIENTO, SENSACIÓN Y POTENCIAL DE CAMBIO

*Parables for the Virtual* comienza con un gesto radical: identificando todos los errores de los estudios culturales hasta entonces y mostrando cómo la nueva ontología que el libro propone puede remediar esos males. El problema de la

teoría cultural es que, a pesar de estar interesada en el cuerpo, es incapaz de entender su movimiento, su potencial para transformarse y sus sensaciones. En primer lugar, Massumi sostiene que la teoría cultural está más interesada en la posición que en el movimiento. El análisis de la formación de la subjetividad —el tema central para estas teorías— se ve reducido a identificar la posición de un cuerpo en una grilla cultural conocida: “La grilla fue concebida como un marco oposicional de significaciones culturalmente construidas: masculino versus femenino, negro versus blanco, gay versus heterosexual, etc.” (Massumi, 2002: 2). Si bien un cuerpo puede ocupar múltiples sitios, y si bien esos sitios pueden desplazarse, esa multiplicidad y ese desplazamiento no son verdaderamente novedosos sino opciones ya determinadas por la grilla misma: “¿No están las posibilidades de toda la gama de emplazamientos culturales, incluyendo 'las subversivas', precodificadas en la estructura ideológica general? [...] ¿Dónde ha ido a parar el potencial para el cambio?” (Massumi, 2002: 3). El punto de Massumi es que si concebimos al cuerpo solo a partir de las definiciones y significados sociales, lo estamos encasillando en un lugar de un mapa cultural no solo conocido sino predecible.

Para profundizar sobre la diferencia entre cambio real y mero desplazamiento, el autor demarca entre lo posible y lo potencial. Mientras lo posible remite a variaciones que son esperables de un cuerpo por su propia definición (por ejemplo, pasar de la niñez a la adultez) o que se siguen lógicamente de la estructura social (como los actos paródicos que resignifican las normas existentes), lo potencial no sigue guiones, es impredecible e ingobernable. Este es el campo de emergencia a partir del cual las posibilidades toman forma. Lo potencial, así, es anterior ontológicamente a lo posible ya que sin este fondo virtual, no habría ninguna actualidad.

Si queremos dar lugar al movimiento, a lo indeterminado y a lo verdaderamente novedosos, tenemos que cambiar el modo en que pensamos al cuerpo. Para Massumi, el cuerpo no debe ser definido por sus posiciones sino por sus procesos y pasajes. Al igual que lo potencial, el movimiento tiene primacía ontológica sobre la posición ya que esta se deriva de él, es una cualidad emergente del movimiento. La posición es la forma que tiene el pensamiento de capturar y detener una trayectoria que es, en sí, indivisible. En este nuevo modelo que Massumi promueve, “el énfasis está puesto en el proceso antes de que en el significado o código. Estos últimos no son falsos o irreales. Son verdaderas y reales operaciones de detenimiento” (Massumi, 2002: 7). La teoría cultural que solo logra analizar posiciones no es incorrecta sino insuficiente: comprende lo fijo, no el movimiento.

Para propiciar este cambio de paradigma, es central atender al tercer elemento que Massumi busca reivindicar: la sensación. Según el autor, la sensación también es un punto ciego de la teoría cultural de las últimas décadas ya que remite a una experiencia no mediada. El miedo a caer

en el realismo o en el subjetivismo, condujo a que todos aquellos fenómenos materiales que no están mediados por los sentidos culturales sean excluidos del estudio de la corporalidad. Cabe aclarar que Massumi rechaza que su perspectiva reflote una idea de naturaleza cruda, innata y pre-social. El carácter no mediado de la sensación implica que hay un nivel de la experiencia que no es conciente, que no puede ser expresado por los símbolos culturales pero esto no significa que la historia pasada de ese cuerpo no haga mella en sus estados afectivos. El cuerpo puede desarrollar hábitos y respuestas automáticas por debajo del umbral de la conciencia. Estos residen en el cuerpo, son aprendidos y nos impulsan a actuar pero antes de que la mente pueda intervenir. En realidad, lo que al autor le molesta no es tanto la sociabilidad sino la determinación social: “El campo de emergencia no es presocial. Es social con un final abierto [*open-endedly social*]. Es social de una manera 'anterior' a la separación entre individuos y las agrupaciones identificables en las que se terminan encasillando [...]. Una sociabilidad sin fronteras determinadas: sociabilidad 'pura'” (Massumi, 2002: 9). Por eso, cuando el autor remarca que los afectos son asociales, no hay que pensarlos como presociales sino como independientes de lo que los significados sociales permiten conocer y predecir.

Otro riesgo que Massumi quiere evitar es formular una teoría binaria. Si bien él sostiene que el movimiento es anterior a la posición y que lo posible es secundario respecto a lo potencial, es necesario entenderlos como unidades dinámicas en las que una realidad deviene otra cosa. En sus palabras: “‘Devenir’ no es un binarismo. ‘Emerger’ no es un binarismo. [...] Las clases de distinciones que son aquí sugeridas conciernen a continuidades bajo transformaciones cualitativas.” (Massumi, 2002: 8). Cambio y detenimiento, pasaje y posición, indeterminación procesual y determinación social, son diferentes pero inseparables.

Ahora bien, ¿cómo aparecen los afectos en este mapa teórico que propone Massumi? Afecto, según el autor, remite a aquellas intensidades corporales pre- o no-concientes que surgen de la percepción de imágenes, palabras, sonidos, etc. Afecto, así, es otro modo de nombrar aquellas sensaciones y reacciones corporales que funcionan independientemente de la reflexión y la cognición. Cuando estas intensidades son articuladas, reconocidas y codificadas según símbolos y convenciones sociales, se transforman en emociones. Afectos y emociones, así, remiten a dos niveles independientes que entran en juego simultáneamente cuando percibimos un evento: el nivel de la intensidad (energía y fuerza corporal automática, no conciente, impredecible, sin metas, móvil, opaca, innombrable) y el nivel de la clasificación (que puede incluir reacciones corporales automáticas pero que es fundamentalmente conciente, personal y se sirve de discursos y convenciones sociales para entender y organizar el flujo de sensaciones). Las emociones logran ponerle nombre, llevar a la conciencia, darle un significado, volver

familiar y expresar lo que un cuerpo siente en un momento particular: “Una emoción es un contenido subjetivo, la fijación sociolingüística de la cualidad de una experiencia que es partir de ese momento definida como personal [...]. Es la intensidad adueñada y reconocida” (Massumi, 2002: 28).

Si bien Massumi afirma que la relación entre ambos niveles no es de oposición sino de resonancia o interferencia (la emoción puede interferir con los afectos, bajando su intensidad, o resonar con ellos, amplificando sus efectos), la gran mayoría de las veces que el autor caracteriza la relación entre ambos, prima la retórica negativa de la captura, la domesticación y la reducción: “La voluntad y la conciencia son sustractivas. Son funciones derivadas, limitativas que reducen una complejidad demasiado rica como para ser funcionalmente expresada” (Massumi, 2002: 29). En la emoción, lo indeterminado se determina, lo prepersonal se vuelve personal, lo potencial es actualizado, lo no conciente es reconocido, las reacciones automáticas adquieren significado, la riqueza sensorial es limitada y lo caótico es domesticado por nuestras narrativas y convenciones. No obstante, siempre queda un resto indómito que no es capturado por las emociones. Sin ese resto, exceso o escape, el universo no tendría potencial, no habría movimiento ni cambio, solo la muerte.

Un punto clave de Massumi es que si bien no podemos percibir los afectos —cuando se vuelven concientes, dejan de ser afecto— sí podemos advertir ese resto:

El escape del afecto *no puede dejar de ser percibido* junto a las percepciones que lo capturan. Esta percepción lateral puede ser puntual, localizada en un evento (como el darse cuenta repentinamente que la felicidad y la tristeza son algo más de lo que son) [...]. Pero también es continua, como una percepción de fondo que acompaña cada evento por más cotidiano que sea. Cuando la continuidad del escape afectivo es puesta en palabras, tiende a adoptar connotaciones positivas, ya que es nada menos que la *percepción de la propia vitalidad*, la sensación de estar vivx, de poder cambiar (a veces llamada 'libertad') (Massumi, 2002: 36).

Un punto a tener en cuenta es que, para Massumi, no basta con recuperar las filosofías de Spinoza, Simondon, Bergson o Deleuze sino que es necesario recurrir a conceptos y ejemplos de las neurociencias, la matemática, la física cuántica y otras ramas de las ciencias naturales. Según el autor, las humanidades necesitan a las ciencias naturales “mucho más de lo que las ciencias necesitan a las humanidades” (Massumi, 2002: 21) para reinstalar un empirismo que logre dar cuenta de la dimensión sensible. Massumi usa a las ciencias naturales como fuente de ejemplos. Esto no es caprichoso. Dada la naturaleza imperceptible de los afectos, las parábolas (de ahí el título del libro) son el material que

contamos para dar cuenta de ellos. Las parábolas son el tipo de género literario que usa al ejemplo como una singularidad que se pertenece y explica a sí misma pero también como una enseñanza general que se extiende a todo aquello a lo que el ejemplo esté conectado.

Los ejemplos científicos que el autor selecciona en “The Autonomy of Affect” son dos: un experimento con infantes que ven un video y el famoso experimento de Benjamin Libet sobre la decisión de flexionar un dedo. El primer experimento examina las reacciones de un grupo de niños de nueve años a un video corto producido para la televisión alemana. En el filme, un hombre construye un muñeco de nieve, lo pone en su techo y empieza a derretirse. El hombre entonces lo lleva a una montaña nevada, donde deja de derretirse, lo saluda y se va. Para el experimento se usaron tres versiones del video: la versión original, una versión llamada factual (en la que una vez en *off* describe qué hacía el hombre), y una tercera, llamada emocional (igual a la factual pero en la que además la voz describía el tono emocional de algunas escenas). Los infantes tenían que declarar qué versión era la más placentera y el video original, sin voces, fue victorioso. También tenían que establecer qué partes del video eran más o menos placenteras y qué partes más o menos felices. Lo que Massumi recupera del experimento es que, sorprendentemente, el grupo señaló como más placenteras las imágenes más tristes. Esta incongruencia le permite afirmar que la percepción de una imagen tiene dos niveles: el del contenido o clasificación (una escena feliz o triste) y el del efecto o intensidad (placer o displacer). Hay una brecha entre estos dos niveles que hace que el efecto de la imagen no se siga lógicamente de su contenido. Mientras el contenido está estructurado por significados sociales, en el nivel de la intensidad los cables semánticos se cruzan (lo triste da placer).<sup>3</sup> Para los fines de este artículo, solo quisiera notar que Massumi no parece admitir que el contenido mismo pueda ser contradictorio; para dar cuenta de la incongruencia debe sumar el nivel de la intensidad. No parece haber lugar en este modelo para los cortocircuitos o contradicciones en el plano simbólico.

El segundo experimento prueba que la mente llega medio segundo más tarde que las respuestas cerebrales. Se trata de uno de los experimentos desarrollados por el famoso científico estadounidense Benjamin Libet en el que se le pidió a una serie de participantes no solo que flexionen un dedo sino que registren el momento en que toman la decisión de hacerlo. Los resultados del electroencefalograma que detectaba la actividad cerebral antes y después de flexionar el dedo mostró que hay actividad cerebral medio

segundo antes de que los sujetos registren su voluntad de querer mover el dedo. La conclusión a la que llega Massumi es que la mente (cognición, voluntad y conciencia) no es la verdadera responsable de iniciar el movimiento porque llega más tarde que el evento corporal mismo. Es el cuerpo el que actúa y la mente, medio segundo más tarde, reacciona ya sea anulando o afirmando la decisión inicial. Citando a Libet, Massumi afirma que “ejercemos libre albedrío no iniciando intenciones sino vetando, coincidiendo o de alguna forma respondiendo a ellas luego de que surgen” (citado en Massumi 2002: 29).<sup>4</sup> En este ejemplo vemos que, a pesar de querer evitar el binarismo, la estrategia de Massumi no es disolverlo sino revalorizar el costado desdeñado (en este caso, el cuerpo-cerebro), otorgándole mayor responsabilidad que al elemento tradicionalmente privilegiado (en este caso, la mente-voluntad).

Ambos ejemplos le sirven a Massumi para afirmar que analizar las emociones, las representaciones, los discursos y las decisiones concientes es insuficiente. Su objetivo, empero, no es dejar atrás estos enfoques sino complementarlos con el análisis afectivo. Su propuesta, dicho de otro modo, es limitar el ámbito de aplicabilidad de la teoría cultural tal como se viene desarrollando: “las leyes culturales de posicionamiento e ideología son acertadas en ciertas esferas (donde la tendencia a detenerse domina)” (Massumi, 2002: 7).

La teoría cultural se beneficiaría de incorporar el estudio de los afectos por un motivo ulterior: los afectos son una herramienta indispensable para entender al costado menos visible pero más fundamental de la política. La política no es una mera cuestión de convencimiento ideológico sino de resonancias afectivas. Massumi da el ejemplo de la victoria electoral del ex presidente estadounidense Ronald Reagan. Según el autor, Reagan era no solo incapaz de producir un discurso llamativo sino que sus gestos y expresiones no verbales también eran defectuosas —solo su tono de voz era atractivo. Sin embargo, “fue capaz de producir efectos ideológicos por medios no ideológicos [...]. Sus medios eran afectivos. De nuevo: afectivo como opuesto a emocional. No se trató de empatía ni de identificación emotiva ni de ninguna forma de identificación” (Massumi, 2002: 40). Este hombre sin contenido y sin cualidades ganó las elecciones porque del otro lado fue llenado de contenido y cualidades. Fue el electorado quien actualizó la virtualidad incipiente del político con un contenido particular. Reagan no ganó por sus propuestas ni por su carisma sino por cómo logró resonar afectivamente con quienes lo votaron. Para esto, la circulación de imágenes mediáticas y el papel de la iglesia, la familia y la escuela fueron clave pero no en términos ideológicos sino que

---

<sup>3</sup> Ruth Leys hace un trabajo detallado de relectura y análisis de ambos experimentos utilizados por Massumi para demostrar que las conclusiones que el autor saca no solo no se siguen de los experimentos mismos sino que constituyen una deformación de los resultados originales (Leys, 2017).

---

<sup>4</sup> Sorprendentemente, como señala Leys, Massumi no da cuenta que quienes participaron en el experimento ya habían tomado una decisión conciente de levantar el dedo cuando aceptaron ser parte del mismo (Leys, 2017: 327).

“actuaron como parte del sistema nervioso de un nuevo y temible cuerpo político reaccionario” (Massumi, 2002: 41).

Deborah Gould, una seguidora de Massumi, también defiende el valor de lo afectivo para pensar la política. La autora quiere entender cómo puede ser que, a veces, una no esté del todo de acuerdo con una figura política pero, así y todo, verse atraída, convencida e interpelada por ella. Quizás lo que cautiva es su tono de voz, su mirada, su optimismo más que sus ideas. La autora reconoce que hay procesos cognitivos, hábitos y una historia pasada que habilitan esos estados afectivos (nuevamente, no se trata de una naturaleza pura), “pero [lo afectivo] puede volverse independiente, incluso moverse en direcciones opuestas a tu pensamiento y razonamiento contemporáneo” (Gould, 2010: 29).

Según este modelo teórico, hay formas de poder que interpelan al cuerpo a nivel sensorial, circunvalando el pensamiento conciente y la razón. Los medios, las campañas políticas y los discursos tienen una línea directa con nuestro cuerpo, sin pasar por la mediación de la reflexión. Atender a los afectos, al nivel sensorial, prestar atención no solo a lo que se dice sino a los eventos corporales que se producen en los actos políticos —cambio de tono, de ritmo cardíaco, risas, llantos, gemidos, temblores— nos permitirá tener una idea más cabal de cómo funciona la política.

## CRÍTICAS A LA DISTINCIÓN ENTRE AFECTOS Y EMOCIONES

Como remarqué previamente, la distinción entre afectos y emociones ha dado lugar a varias polémicas. Son varixs lxs autorxs que han criticado no solo el modo en que se define cada uno de esos términos sino también el valor metodológico y político de establecer tal distinción (Ahmed, 2014 y 2015; Hemmings, 2005; Leys, 2017; Papoulias y Callard, 2010; Solana: 2017; Wetherell, 2012).

Lo que me pregunto en este apartado es cuáles son las ventajas y los problemas de establecer una distinción fuerte entre afectos y emociones. Mi tesis es que esta distinción es, en principio, adecuada y teóricamente productiva. Pero las caracterizaciones sobre el cuerpo, la cultura y la política que se erigen sobre la misma merecen ser cuestionada. Los afectos, así, funcionan como un caballo de Troya: tras la fachada de una defensa inocente de las sensaciones se esconde una visión, a mi entender errónea, de lo emotivo, de lo social y del lenguaje como espacios deterministas, predecibles y políticamente limitados. También se esconde una celebración unilateral de la espontaneidad del cuerpo que creo, debe ser revisada.

Pero empezaré con lo positivo. Creo que es posible y teóricamente útil distinguir entre sensaciones no concientes y experiencias concientes. Existe todo un costado sensible, imposible de poner en palabras, inarticulado e irreductible a la razón que esta vertiente del giro afectivo no solo reconoce sino que valora en términos analíticos. No todas las

relaciones sociales y políticas se juegan a nivel de intercambios verbales y reconocer este exceso, ese fondo barroso, visceral y caótico, permite dar una mirada más cabal de las prácticas humanas.<sup>5</sup> Este énfasis en lo sensible no es nuevo ni necesariamente contradictorio con el análisis cultural y discursivo —y en este punto difiere de la postura de Massumi. Sin embargo, el llamado a atender cómo la vida social se compone no solo de ideas, valores y normas sino de respuestas y “pensamientos” corporales por debajo de nuestros juicios y representaciones concientes es estimulante.

Gould ofrece un ejemplo de la importancia de reconocer que nuestras ataduras afectivas no se derivan lógicamente de nuestros razonamientos concientes. La autora afirma que empezó a interesarse por los afectos a partir de su trabajo historiográfico sobre el grupo ACT-UP.<sup>6</sup> Uno de los puntos que la autora advirtió es que, a pesar de que muchxs activistas gays de este colectivo estaban en contra de la idea de que eran ellxs la causa del SIDA, afectivamente todo era más complicado. Ellxs reconocían que había una campaña para hacer de la homosexualidad la fuente de todos los males, y la rechazan concientemente. Así y todo la homofobia generalizada, y fogueada mediáticamente, tuvo un impacto negativo en sus formas de sentir y autoperibirse: “estos sentimientos negativos, que tenían consecuencias políticas, operaban más a nivel de intensidades corporales, incipientes pero apremiantes, más que a nivel de las cogniciones” (Gould, 2010: 31). Este ejemplo nos muestra que no podemos limitar el trabajo de campo a lo que los sujetos expresan verbalmente sino que es necesario atender a las sensaciones que complican, y pueden entrar en contradicción, con las narrativas en juego. Sin embargo, lo que me resulta sorprendente es que ni Gould ni Massumi parecen reconocer que puede haber ambivalencias y contradicciones a nivel cognitivo, simbólico y conciente.

Así y todo, creo que es valioso su llamado a crear modelos analíticos que logren comprender simultáneamente que ideas y cuerpos, discursos y resonancias afectivas son parte de la vida política. Y es valioso no solo porque complejiza el análisis sino también porque pone en jaque la creencia ingenua de que solo a través del convencimiento ideológico llegaremos a la transformación política. Quizás esto no sea suficiente; quizás haya que buscar modos creativos de

<sup>5</sup> A esta altura es claro, aunque no está de más explicitarlo, que el tipo de análisis aquí privilegiado se centra en explorar la utilidad de distinguir afectos y emociones para pensar las relaciones humanas. Para un análisis de cómo estudiar los afectos puede resignificar la teoría política al descentrar la primacía de lo humano, recomiendo el libro *Vibrant Matter* de Jane Bennet (2010).

<sup>6</sup> Act up (AIDS Coalition to Unleash Power) es un grupo activista creado en marzo de 1987 en el Centro Comunitario Lesbiano y Gay de Nueva York. Su fin es combatir la epidemia del SIDA, desnaturalizar la asociación entre las personas LGBT y la pandemia así como mejorar la vida de quienes viven con esa enfermedad.

apelar a la sensibilidad, a los saberes viscerales, a los hábitos automatizados en el cuerpo.

El problema es todo lo que se construye y trafica a partir de esto. El primer punto que podemos revisar son los epítetos de inmediatez y autonomía que se asocian a los afectos. Los afectos no solo son sensaciones corporales por debajo del umbral de la conciencia sino que además son directos y constituyen un sistema independiente. Esto ha sido criticado por autoras como Ahmed (2015), Hemmings (2005) y Wetherell (2012) ya que la idea de inmediatez y autonomía parece despojar a los afectos no solo de la conciencia sino de las historias pasadas que habilitan que ciertos afectos se formen en primer lugar. Según Ahmed, por ejemplo, “este modelo crea una distinción entre reconocimiento conciente y sentimiento ‘directo’, que en sí mismo niega cómo aquello que no se experimenta conscientemente puede verse mediado por experiencias pasadas” (Ahmed, 2015: 55). Recordemos, no obstante, que Massumi no quiere apelar a un innatismo ni a una naturaleza cruda. Entonces, ¿por qué habla de inmediatez y autonomía? La lectura que propongo, frente a las críticas, es que ambas nociones apuntan a una independencia respecto a la conciencia presente pero no respecto a experiencias pasadas. Habiendo dicho esto, coincido en que el problema es el vocabulario. Hablar de inmediatez y autonomía puede llevar a confusiones ya que claramente hay una mediación pasada que habilita la generación de estados afectivos si bien estos son diferentes e irreductibles a posteriores actualizaciones concientes. Ahora, aunque la emergencia de cierto afecto esté vinculada a experiencias pasadas, la idea de autonomía implica que una vez que aparecen, los afectos pueden seguir su propio camino, un camino que no está predeterminado por los sentidos sociales presentes ni pasados. Aquí aparece el otro fantasma que esta vertiente del giro afectivo quiere evitar: el determinismo. Si bien las historias pasadas hacen mella en qué afectos sentimos, estos no son efectos de las historias pasadas en términos causales. Es por eso que se resaltan su naturaleza impredecible: no se siguen lógicamente de lo anterior, son contingentes.

Lo preocupante, a mi entender, no es tanto la idea de inmediatez —siempre y cuando no se la defina de modo independiente a los encuentros del pasado— sino cómo esta imagen de los afectos deja mal parada a las emociones (al mismo tiempo que constituye una mirada reduccionista de los afectos, como veremos en breve). Si lo interesante de los afectos es que son no-deterministas y contingentes, ¿esto significa que el pensamiento conciente es determinista y que las emociones con deducciones lógicas de premisas sociales? Las emociones no solo implican sensaciones<sup>7</sup>

sino que pueden ser ambivalentes, sorprendentes y contingentes a pesar de estar codificadas por el lenguaje. Que las emociones estén estructuradas por patrones culturales no implica que estén determinadas por ellas. Quizás sea conveniente despojar no solo a los afectos sino también a las emociones de cualquier asociación al determinismo.

Ahmed advierte sobre el problema de cómo la introducción de una nueva categoría (especialmente una a la que se le adosan valores positivos) funciona como una forma de malinterpretar aquello a lo que se le opone: “si de repente introducís un nuevo término, ‘afecto’, que es relacional y no intencional, no funciona porque entonces la emoción es comprendida simplemente como intencionalidad” (Ahmed y Schmitz, 2014: 98). Como afirma la autora, la fenomenología no piensa a las emociones solo como intencionalidades sino como respuestas sensibles de los cuerpos a su inserción en un mundo. La introducción de la idea de afecto con su énfasis en las sensaciones, la novedad y lo inarticulado, dificulta entender que las emociones también involucran respuestas corporales que no son deducciones lógicas a partir de guiones y convenciones sociales.

Algo similar sucede cuando se repite como un mantra que *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. Quizás nadie sabe eso parece que *todo el mundo sabe lo que puede la cultura y el discurso*. Cuando se habla de los afectos prima la retórica de la indeterminación, lo extraño, lo inarticulado, lo espontáneo, lo impredecible, lo que está libre de ataduras culturales. En cambio, cuando se habla de lo cultural, lo social y el significado, prima la retórica de la captura, la fijación, la reducción, lo establecido, lo conocido, lo predecible. Es por eso que esta vertiente hace un llamado a estudiar los afectos: “el foco en el afecto hace avanzar nuestra investigación al obligarnos a ocuparnos de la complejidad e indeterminación del pensamiento y sentimiento humano y de lo impredecible que se introduce en el comportamiento político” (Gould, 2010: 29). La teoría cultural centrada en el lenguaje y las posiciones sociales solo podría entender el detenimiento y la fijación. Incluso las prácticas culturales de resistencia, que la teoría cultural analiza, solo son un desplazamiento pero no una verdadera transformación de lo social. A pesar de que estas teorías reivindican el papel del cuerpo en estos desplazamientos, siguen postulando un cuerpo cuya politicidad depende de su capacidad de confrontar un significado (el hegemónico) con otro (el abyecto). Frente a esto, Massumi se pregunta:

¿Cómo puede un cuerpo salir del marco definicional que es responsable no solo de su propia “construcción” sino que parece prescribir cada

<sup>7</sup> En este punto difiero del modo en que Probyn construye la distinción entre afectos y emociones. Como vimos en la primera serie de citas, ella afirma que emoción remite a expresiones culturales mientras que

los afectos son de naturaleza biológica. Esto parecería indicar que las emociones no incluyen aspectos biológicos, lo cual, a mi entender, es una forma demasiado cognitiva de concebirlas.

movimiento significativo y contrasignificante como una selección a partir de un repertorio de permutaciones posibles en una serie limitada de términos predeterminados? (Massumi, 2002: 3).

La salida la ofrece el cuerpo no mediado, las sensaciones no concientes, las fuerzas viscerales autónomas. Lo que tenemos, en síntesis, es un paisaje dual en el que las sensaciones corporales no mediadas por la conciencia, la voluntad y la cognición son indeterminadas, impredecibles y origen del cambio y en el que lo social, lingüístico y cultural aparece asociado a desplazamientos predeterminados, fijeza, captura de sentido y falta de vitalidad. Esto es problemático en dos sentidos: por cómo entiende lo social y por cómo entiende los afectos. ¿Es necesario postular algo por debajo de los significados sociales para poder dar cuenta de la transformación política? ¿No hay posibilidad de contingencia, sorpresa e impredecibilidad en las batallas por los sentidos? Y con respecto a los afectos, el énfasis en su espontaneidad, ¿no limita la comprensión de aquellos hábitos y respuestas automáticas del cuerpo que, a pesar de no estar mediadas por la conciencia, son así y todo predecibles?

Creo que hay un elemento valioso de la apuesta de Massumi: el señalamiento de que no toda referencia a lo fisiológico y sensorial implica un determinismo biológico. Decir que algo es biológico ya no significa que es fijo, innato y necesario. Este tipo de teoría construye una imagen dinámica y contingente de la biología que merece ser celebrada. Sin embargo, reconocer la capacidad mutable e indeterminada de la corporalidad es solo una parte del asunto: también hay que atender a todos aquellos fenómenos somáticos que dan testimonio de su estabilidad, su habitualidad, sus reacciones esperables. Algo similar puede ser dicho de lo social y cultural: son espacios de reproducción de lo establecido *pero también* de subversiones, y cambios reales (en el sentido massuminiano: contingentes, imposibles de ser deducidos lógicamente de lo anterior). A pesar de querer evitar los binarismos, creo que solo desde una teoría fuertemente dualista se vuelve imposible concebir el cambio inmanente. Si abandonamos ese dualismo, ya no es necesario recurrir a algo ajeno al lenguaje, el significado y las prácticas culturales para encontrar la fuente de la novedad.

Lo que sugiero, en síntesis, es que la transformación y la reproducción, la novedad y la repetición, el movimiento y la posición no son lugares establecidos en un mapa ontológico que divide entre afectos y emociones o entre sensaciones y representaciones o entre lo no conciente y lo conciente. Las sensaciones corporales no siempre son espontáneas e indeterminadas ni las prácticas culturales son tan fácilmente predecibles. Puede haber tendencias al detenimiento o impulsos transformadores en ambos lados. Esto no es algo que se pueda determinar *a priori* sino que debe ser el resultado de la investigación. Si una práctica afectivo-emocional cita experiencias pasadas, da lugar a algo novedoso o hace

ambas cosas al mismo tiempo es algo que solo lo sabremos analizando la práctica en cuestión. Massumi tiene razón al defender al cuerpo y los afectos como campos contingente frente a quienes temen que apelar a la biología conduce al determinismo biológico. Pero no debería trasladar la acusación de determinismo al plano cultural y lingüístico. Es necesario revisar esta demarcación tan clara entre afectos y emociones porque dificulta capturar la complejidad de la experiencia de los cuerpos humanos: cuerpos que sienten, piensan, repiten hábitos, improvisan, generan sorpresas y, muchas veces, hacen todo esto al mismo tiempo.

## CIERRE

En estas páginas se propuso que el interés reciente en estudiar los afectos es productivo ya que funciona como un llamado a atender al plano sensorial, no conciente y difícil de articular en palabras de la vida social y política. Las sensaciones y sentimientos no son un epifenómeno de las prácticas sociales sino un elemento constitutivo y, por ende, merecen nuestra atención analítica. Este foco en las sensaciones no significa caer en un determinismo biológico porque se basa en una concepción de la biología como sistema dinámico, abierto y relacional.

Sin embargo, también se argumentó que la división entre los afectos (entendidos como intensidades corporales no concientes) y las emociones (definidas como actualizaciones de afectos que dependen de narrativas y símbolos comunes) es útil hasta cierto punto. Cuando además de una distinción entre niveles de conciencia y articulaciones verbales se empieza a construir una ontología binaria que deja a lo novedoso, impredecible, mutable, contradictorio, complejo y fluido del otro lado de lo social, emotivo, discursivo y cultural creo que es problemático y reduccionista. El proceso corporal-discursivo, afectivo-emotivo y sensorial-cognitivo de la vida social incluye tanto prácticas que tienden a reforzar lo establecido como actos que logran trastocar lo heredado. Es imposible saber de antemano si una acción será meramente reiterativa, fuente de novedades o si hace ambas cosas al mismo tiempo. En lugar de armar mapas ontológicos binarios a partir de los cuales poder situar la fijeza y el cambio, es preferible que estas valoraciones surjan de la investigación de fenómenos sociales específicos.

Incluso si aceptáramos que los afectos son diferentes a las emociones, creo que es contraproducente crear una distinción si no va acompañada de un concepto que logre dar cuenta de la relación entre lo que se distingue. Dicho de otro modo, si vamos a separar lo que está unido, hay que explicar cómo se produce esa unión. La retórica de la captura, la domesticación y la determinación no es del todo útil para caracterizar lo que las emociones hacen con los afectos porque sobredimensiona la libertad de los afectos y la fijeza de lo emocional. Tal vez, en lugar de pensar la relación entre los afectos y las emociones en términos antagonistas,

podamos considerar que las emociones *completan* los afectos, que los expresan o que los *traducen* (Wetherell, 2012).

Las ideas de emergencia o de devenir que a veces utiliza Massumi son más interesantes, especialmente si las pensamos no de modo unilateral (i.e. la emoción emerge del afecto) sino como parte de un circuito constante en el que las sensaciones y la conciencia resuenan y se modulan entre sí. Esto es lo que hace, por ejemplo, Hemmings cuando afirma que el ciclo afectivo-emocional no sigue el esquema “cuerpo-afecto-emoción” sino que se trata de “una cadena constante y gradualmente alternante —cuerpo-afecto-emoción-afecto-cuerpo— que se duplica en el cuerpo e influencia la capacidad del individuo de actuar” (Hemmings, 2005: 564).

Asimismo, es importante reconocer que existen varias autoras que no adoptan esta división entre afectos y emociones y que, sin embargo, han hecho un trabajo importante a la hora de revalorizar lo sensible y de pensar la relación entre lo corporal y el significado. Cvetkovich, por ejemplo, afirma que ella prefiere hablar de sentimiento en vez de afecto o emoción “porque es [un término] intencionalmente impreciso, mantiene la ambigüedad entre los sentimientos como sensaciones corporales y sentimientos como experiencias psíquicas y cognitivas” (Cvetkovich, 2010: 4). Ahmed, por su parte, no renuncia al término emoción pero aclara que lo emplea para referirse al mismo tiempo a la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado así como a los valores y juicios que acompañan a las sensaciones físicas: “no se puede pensar las emociones sin pensar sobre el sudor y el sentido de existir en un cuerpo” (Ahmed, 2014: 99).

A mi entender, una de las autoras que mejor logra capturar que los afectos incluyen sensibilidad y significado, mutabilidad y habitualidad es Margaret Wetherell en el libro *Affect and Emotion* (2012). Allí presenta la noción de *práctica afectiva* que constituye un buen ejemplo de cómo, en lugar de crear divisiones, se puede desarrollar un concepto que capture su inseparabilidad. La idea de práctica le permite pensar las acciones sociales como en constante movimiento pero reconociendo que el pasado condiciona las posibilidades del presente. Las prácticas implican cierta repetición, al mismo tiempo que dan lugar a la improvisación. También permite entender que hay acciones que organizan tanto ideas como movimientos corporales:

Afecto es sobre el sentido pero también sobre la sensibilidad. Es práctico, comunicativo y organizado. En las prácticas afectivas, pedazos del cuerpo (e.g. músculos faciales, senderos cerebrales del tálamo y las amígdalas, ritmo cardíaco, regiones de la corteza prefrontal, glándulas sudoríparas, etc.) entran en un patrón junto a sentimientos y pensamientos, patrones de interacción y relación, narrativas y repertorios interpretativos, relaciones sociales, historias personales y formas de vida (Wetherell, 2012: 13-14).

La noción de práctica afectiva le permite pensar en unísono lo biológico y lo cultural y argumentar que hay

afectos que se ordenan, codifican y siguen ciertos patrones al mismo tiempo que pueden generar caos, desorden y sorpresa. Uno de los ejemplos que ofrece la autora es la plaga de baile que sacudió a Estrasburgo a principios del siglo XVI. La autora explica que en julio de 1518 Frau Troffea empezó a bailar desafortadamente y sin poder parar; no sonaba música y nadie entendía que le pasaba. Muchas personas se unieron al baile. Después de varios días, y a causa de ataques epilépticos, infartos y agotamiento general, muchas de ellas murieron. La plaga de baile es un misterio de la historiografía pero también fue misterioso para sus contemporáneos. Algunos textos de historia hablan de un ataque de histeria colectivo mientras otros culpan a una intoxicación alimentaria. La creencia generalizada en el poder de lo sobrenatural suele ser invocada en los análisis históricos: los habitantes de Estrasburgo explicaban los eventos cotidianos en términos de una batalla entre el Bien y el Mal y eso los hacía permeables a la acción de demonios y espíritus. El punto de la autora, es que lo inusual e inexplicable del baile de Frau Troffea demuestra que un análisis centrado en las emociones es insuficiente: “[sus] acciones no parecen ajustarse a ninguna lista estándar de emociones en los manuales de psicología” (Wetherell, 2012: 6). Sin embargo, hubo cuerpos organizados y hubo comunicación. Ni un interés en lo impredecible ni un foco en los patrones sociales parecen ser suficientes. Sin negar lo extraordinario del fenómeno hay aspectos de la vida ordinaria que permiten entender los recursos simbólicos que el baile reestructura: “narrativas existentes y repertorios discursivos sobre la batalla sobrenatural entre los santos y los demonios, y entre los santos y los obstinados ciudadanos mundanos fueron personalizados y reformulados como parte de esta nueva escena, generando y reforzándola” (Wetherell, 2012: 20). Estos recursos, no obstante, fueron citados de un modo antes impensado. No hace falta privilegiar ni lo sorprendente ni lo recurrente para comprender la plaga del baile; es necesario atender tanto a las reverberaciones corporales increíbles como a las creencias comunes, tanto al desorden, caos y frenesí como a los patrones, códigos y comunicaciones.

El énfasis en los afectos puede servir como un recordatorio de que es insuficiente atender al discurso, la cognición y la conciencia sin prestar atención a las fuerzas viscerales, a las sensaciones inarticuladas, a lo que no puede expresarse por medio de la palabra y al modo en que el cuerpo reacciona, a veces, antes de que la mente intervenga. Pero para hacer esto no hace falta reducir los afectos a su costado impredecible ni concebir a lo social como un campo determinista. De hecho, como vimos con Wetherell, Cvetkovich y Ahmed, ni siquiera hace falta asumir la distinción entre afectos y emociones.

A diferencia de lo que plantea Massumi, creo que el desafío de las ciencias sociales y las humanidades, hoy en

día, no es recuperar el cuerpo, las sensaciones y los afectos sino crear imágenes, modelos y conceptos que logren capturar, de modo no dicotómico, el complejo entretejido entre cuerpo y mente, naturaleza y cultura y afectos y emociones.



## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG.
- Ahmed, S. y Schmitz, S. (2014). Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. *Freiburger Zeitschrift für Geschlechter Studie*, V. 20, N. 2, pp. 97-108.
- Bennet, J. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Clough, P. T. (2007). *The Affective Turn*. Durham: Duke University Press.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Gainza, M. (2014). *El nervio óptico*. Buenos Aires: Anagrama.
- Gould, D. (2010). On Affect and Protest. En Staiger, J., Cvetkovich, A. y Reynolds, A. (eds.), *Political Emotions* (pp. 18-44). Nueva York: Routledge.
- Gregg, M. y Seigworth, G. (2010). An Inventory of Shimmers. En Gregg, M. y Seigworth, G. (eds.), *The Affect Theory Reader* (pp. 1-25). Durham: Duke University Press.
- Hemmings, C. (2005). Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn. *Cultural Studies*, V. 19, N. 5, pp. 548-567.
- Leys, R. (2017). The Turn to Affect: A Critique. En *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique* (pp. 307-349). Chicago: University Chicago Press.
- López, H. (2014). Emociones, afectividad, feminismo. En Sabido, O. y García, A. (eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea* (pp. 257-275). México: UAM-A.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, V. 2, N. 6, pp. 1-32.
- Macón, C. y Solana, M. (2015). Introducción. En Macón, C. y Solana, M. (eds.), *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-40). Buenos Aires: Título.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, Minneapolis, N. 31, parte II, pp. 83-109.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- Papoulias, C. y Callard, F. (2010). Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect. *Body & Society*, V. 16, N. 1, pp. 29-56.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler B: Human Geography*, V. 86, N. 1, pp. 57-78.
- Sedgwick, E. K. y Frank, A. (1995). Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, V. 21, N. 2, pp. 496-522.
- Solana, M. (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, N. 69, pp. 87-103.
- Slaby, J. y Mühlhoff, R. (2019). Affect. En Slaby, J. y von Scheve, C. (eds.), *Affective Societies. Key Concepts* (pp. 27-41). Nueva York: Routledge.
- Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. Londres: Sage Publications.

## SOBRE LA AUTORA

Mariela Solana es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora asistente del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Su investigación versa sobre la relación entre afectos, lenguaje y corporalidad en estudios feministas y queer. Es Jefa de Trabajos Prácticos de Prácticas Culturales en la Universidad Nacional Arturo Jauretche y responsable de las capacitaciones en género por Ley Micaela en esa misma universidad. Es autora del libro *La noción de subversión en Judith Butler* (Buenos Aires: Teseo, 2017) y editó, junto a Cecilia Macón, el libro *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Buenos Aires: Título, 2015). Participa del equipo de investigación SEGAP (Seminario sobre Género, Afectos y Política) de la UBA y es miembro del Programa de Estudios de Género de la UNAJ.