

## Emociones y sentidos territoriales. Una perspectiva sociosemiótica<sup>1</sup>

**Cristina Peñamarín**

Universidad Complutense de Madrid

e-mail: cpberis@ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5015-2235><https://dx.doi.org/10.5209/ciyc.102550>

Enviado: 1/05/2025 • Aceptado: 28/05/2025

Para Gonzalo Abril por aquellas inagotables  
conversaciones semióticas

**ES Resumen:** Las emociones afectan siempre al sentido, a su producción e interpretación. Pero también es cierto que el sentido forma parte siempre del proceso emocional. Partiendo de este doble supuesto el artículo discute las concepciones del sujeto, del cuerpo y de la emoción que permitirían avanzar en la reflexión sobre este ámbito de cuestiones. Y se centra en las emociones territoriales, las emociones del formar parte del mundo, para observar cómo nos apropiamos de -o nos apegamos a- lugares, personas, objetos, expresiones, valores, para convertirlos en territorios o en asientos, más duraderos o más fugaces, de nuestro punto de vista, en aquello que nos proporciona un lugar en el mundo.

**Palabras clave:** emociones, sentido, sociosemiótica, emociones territoriales, territorialización.

## ENG Emotions and territorial senses. A socio-semiotical perspective

**Abstract:** Emotions always affect meaning, its production and interpretation. But it is also true that meaning is always part of the emotional process. Starting from this double assumption, the article discusses the conceptions of the subject, the body and the emotion that would allow to advance in the thinking about this field of questions. And it focuses on territorial emotions, the emotions of being part of the world, to observe how we appropriate - or become attached to - places, people, objects, expressions, values, to turn them into territories or seats, more lasting or more fleeting, of our point of view, in that which provides us with a place in the world.

**Key words:** emotions, meaning, sociosemiotics, territorial emotions, territorialization.

**Sumario:** 1. Introducción. Los afectos y el sentido. 2. El cuerpo y las emociones en la semiótica de la vida social. 3. El territorio y los afectos territoriales. 4. La formación de algo propio. Relatos de territorialización. 4.1. Territorialización individual. 4.2. Procesos colectivos de territorialización. 5. Apego y territorio afectivo. 6. Conclusiones. Referencias.

<sup>1</sup> Una versión de este artículo ha sido publicada como: Peñamarín, Cristina 2025, « Affects, sens et territoires : une perspective sociosémiotique », Biglari, Amir (ed.) *La sémiotique et ses potentiels*. Paris, l'Harmattan.

**Como citar:** Peñamarín, C. (2025). Emociones y sentidos territoriales. Una perspectiva sociosemiótica, en *Cuadernos de Información y Comunicación* 30, 93-105.

## 1. Introducción. Los afectos y el sentido

En este momento de proliferación de los estudios sobre lo emocional y afectivo en semiótica y en ciencias humanas y sociales, querría preguntarme cómo puede la semiótica, en cuanto reflexión sobre el sentido, dialogar con esas otras ciencias sociales y contribuir al conocimiento y a las discusiones que se están produciendo sobre cómo intervienen las emociones en el sentido que damos al mundo y a nuestra vida.

Tanto Greimas como Peirce, desde perspectivas muy diferentes, han entendido las emociones como componente fundamental del sentido. En la semiótica generativa se parte del proyecto de abordar las pasiones y los sentimientos (emociones o afectos, términos que no distinguiré aquí) textualizados, como temas y motivos observables en los textos. Pero, según Basso-Fossali, el libro *Semiotique des passions* (Greimas y Fontanille 1991) ya muestra la decisión de indagar la dimensión afectiva de la significación y de comprender cómo afecta a la constitución de los valores. Más adelante, la emoción será vista en esta tradición como una instancia de la enunciación, “que decide *in vivo* de la constitución de modalizaciones y valores” (Basso-Fossali, 2017: 32). Fontanille señala que para Greimas, en *De l'Imperfection*, “el afecto es el punto de origen de las semiosis en formación y, por consiguiente, de sus enunciaciones” (Fontanille 2017b: 23). Desde la semiótica pragmática, para Charles S. Peirce, la interpretación está siempre orientada afectivamente, ya que el interpretante primero es emocional y media todo posible efecto de sentido del signo (ver Peirce CP 5.475; Montes, 2016).

Hoy estudiar la dimensión significativa de la emoción me parece más pertinente que nunca, incluyendo, por supuesto, la enunciación como fundamental en las relaciones de sentido y en las emociones. Las emociones entran en el estudio de la significación cuando consideramos que el acto de enunciar no puede ser separado del cuerpo, de la relación interlocutiva en que se da y de la interpretación de un destinatario situado particular. Esta reflexión querría contribuir a una perspectiva relacional y pragmática que comprenda, entre otros aspectos, la emoción como efecto de sentido (Montes 2016: 181; Fabbri 2000: 70).

El objetivo no es tanto complejizar el estudio de la emoción para introducir cuantas aportaciones semióticas podamos alegar. Pero sí repensar la cuestión del sentido en relación con las emociones. Por ejemplo, el sentido es clave en un importante debate actual en torno al “giro afectivo”, que ha dominado los estudios culturales y sociales en las últimas décadas, sobre todo en ámbito anglosajón. Esta poderosa corriente se forma en parte como reacción al “giro textual”, a la supuesta primacía de lo discursivo, y sostiene que los comportamientos y las acciones están determinados por disposiciones afectivas que son independientes de la conciencia y del control de la mente: puras potencialidades que eluden forma, conocimiento y significado (Arfuch, 2016: 252). Señala Ruth Leys que, en esta línea, influida por las ciencias neurológicas y por la teoría de las emociones básicas de Tomkins y Ekman, la emoción se define de forma extremadamente nebulosa. Se centra en el afecto, teorizado como una “intensidad” subpersonal, independiente de la cognición, de la razón y del sentido (Leys 2021: 128). Para esta autora, en cambio, las emociones “tienen sentido porque están en vinculadas a objetos del mundo”, porque son intencionales (son “acerca de” algo) (Leys 2021: 126). Respaldando a Leys, Reddy defiende que “cada emoción, incluso las que parecen más naturales, corporales o neurofisiológicas en origen, posee un sentido evidente, porque es ‘acerca de’ algo” (Reddy, 2020: 174). El debate repercute en los supuestos en que se basan numerosas investigaciones sobre las emociones.

Aquí nos interesa pensar cómo puede la semiótica abordar la relación entre emociones y sentido, incluyendo la perspectiva intencional sobre la emoción, el hecho de que ésta es “acerca de” algo y por tanto implica los sentidos y las creencias asociados con tal objeto. Pero para

avanzar en esta línea hemos de aclarar los conceptos de sujeto, de cuerpo y de emoción en que nos basamos.

¿Qué hace la emoción? disponernos, inclinarnos hacia o contra algo. “Todo ser vivo, inscrito en un medio, « se siente » a sí mismo y reacciona a su entorno, El ser vivo es considerado como « un sistema de atracciones y repulsiones” (Greimas 1983: 93). Deleuze, interpretando a Spinoza, tiene otra manera de verlo. Las emociones se juegan en la diferencia no entre atracción y repulsión, sino entre alegría y tristeza. Cada cuerpo, cosa, animal, ustedes o yo, dice Deleuze, está constituido por un conjunto de relaciones. Mis “relaciones constitutivas” no dejan de componerse y descomponerse entre sí, de las formas más complejas a las más simples (2008: 54). No somos sustancias, somos paquetes de relaciones, pero hay lo bueno y lo malo para mí, lo que me da alegría, porque se compone con mis relaciones en modos que me convienen, y lo que, por las razones opuestas, me produce tristeza. La alegría aumenta mi potencia para establecer relaciones, la tristeza la disminuye. Pero son precisamente las relaciones que me permiten formar parte de algo mayor las que hacen crecer mi potencia (Deleuze 2008: 88). “Pongo la música que me gusta. Todo mi cuerpo y mi alma —va de suyo— componen sus relaciones con las relaciones sonoras (...) se constituye un tercer individuo del cual la música y yo no somos más que una parte” (2008: 88). Para este autor, el bienestar o la alegría que me aporta esa música implica que ha crecido mi capacidad de formar parte de los destinatarios de tal música, de quienes la disfrutan y valoran (y con ella, fragmentos de una cultura, de una sensibilidad, etc.)

Esta perspectiva sugiere que todas las relaciones tienen un tono afectivo, pues todas me producen más o menos alegría o tristeza según se acuerden mejor o peor con mis relaciones constitutivas y accidentales. Si la definición de la emoción de Greimas parte de la unidad del sujeto que siente, la concepción de Deleuze parte de la diversidad de las relaciones con el mundo y consigo mismo que componen el sujeto y de la intrínseca movilidad, variabilidad de estas relaciones y de sus modos de afectarnos. Pero podemos preguntarnos si la pluralidad de relaciones que componen el sujeto deleuziano no ha de sentirse y comportarse a menudo como uno, un cuerpo, un sistema de sistemas, una voz, tanto en sus relaciones consigo como con el mundo y los otros. Pensar si lo uno y lo múltiple no necesariamente son incompatibles en la vida social y en los procesos de enunciación.

## 2. El cuerpo y las emociones en la semiótica de la vida social

Las emociones marcan nuestra relación con lo propio y lo otro, nos muestran como seres intrínsecamente relacionales, seres dependientes de su relación con el entorno y con otros. J. Butler señala que la vulnerabilidad no es una circunstancia contingente. Nuestra existencia es relacional. Como seres corpóreos no somos autosuficientes, somos dependientes de otros y de un mundo que nos sostiene (2012: 136). Nuestro sistema de alerta afectiva ha de estar siempre dispuesto a responder al carácter de esa relación con todo lo que nos puede afectar y dañar. Despret escribe sobre la capacidad de ser un agente autónomo, “la agencia no es independencia. (...) Ser un agente requiere dependencia de muchos otros seres; ser autónomo significa ser pluri-heterónimo” (Despret 2013: 44). Estudiar las emociones implica enfocar la dimensión relacional que nos constituye como seres sensibles.

Esa dimensión relacional ha sido clave para el interés de las ciencias sociales y de la comunicación por las emociones. Los nombres que damos a las emociones son “abstracciones referidas a pautas de relación”, sostiene G. Bateson (1973: 113). Al introducir esta cita de Bateson, Ian Burkitt añade que “Las emociones y los afectos son ejemplos de cómo el cuerpo y las sensaciones corporales siempre se unen con sentidos sociales en las pautas relacionales de nuestros encuentros sociales inmediatos” (2014: 8). Sin embargo, califica la suya como “una comprensión estética de la emoción” porque estudia “cómo los humanos hacen y experimentan el sentido, y cómo el cuerpo es un elemento fundamental en ello” (Burkitt 2014:8). Desde la semiótica no deja de causar perplejidad que este autor considere estético, en lugar de semiótico, el estudio de cómo creamos y experimentamos el sentido, incluyendo la intervención del cuerpo, o la emoción, en ello. Querría proponer una discusión sobre una sociosemiótica que aspire a convertir ese

objeto de estudio en netamente semiótico, que considere que no se puede desgajar lo emocional de las formas de dar sentido

En todos los casos se entiende que el sentir tiene una clara localización corporal, si bien es asimismo adecuado decir que cierta emoción inclina “nuestro ánimo” en algún sentido. A su modo, la emoción realiza o plasma la unión de cuerpo y mente, introduce una sensación corporal que es también un estado de ánimo regido por ciertas ideas y pensamientos. ¿Cómo entender a qué llamamos cuerpo? Hemos aprendido en muchos de los estudios antes mencionados que el sentir es con frecuencia espontáneo, pre-reflexivo, en el sujeto, pero está pautado en la cultura. La atención a lo corporal no expulsa lo social y cultural, sino lo requiere, porque nuestras emociones más preconscientes adquieren forma por obra de los hábitos personales y sociales, las experiencias, los discursos, los valores de los que nos apropiamos. Por ello podemos hablar, como se hace a menudo en historia y sociología, de construcción sociocultural de las emociones, sin dejar de considerar esas emociones un fenómeno corporal, a la vez que mental y social.

La fluctuación entre la atracción y el rechazo, o la alegría y la tristeza, tiene sentido a partir de un espacio de indiferencia, donde el sujeto está en algún punto intermedio alejado de los extremos. Esa indiferencia es elaborada mediante la habitualidad y la reiteración, claves del aprendizaje por “incorporación”, que permite al sujeto cierta estabilización de sus afectos respecto a entornos, relaciones u objetos consabidos, “familiares”. La importante operación semiótica consistente en “naturalizar”, como decía Barthes, ciertas ideas, sentimientos y valores y hacerlos así socialmente incuestionables, pasa por elaborar nuestras emociones y en particular, la indiferencia, el hábito de no sentirse afectado por algo.

Lo que llamo “cuerpo” no es sinónimo de una sustancia distintiva o de una forma fija; es un ensamblaje de afectos o modos de ser que constituye un hábito. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, hay por tanto algo intermedio (Viveiros de Castro 2012: 113 Traducción mía C.P.)

Desde esta perspectiva “intermedia”, atender a la dimensión corporal del sentido requiere observar cómo se componen y se habitualizan los afectos formando modos de ser y (apuntaremos también) cómo enlazan con los afectos de otros cuerpos. La emoción muestra lo que es relevante para el sujeto en cada momento. Marca en cada paso cómo su sistema psico-físico de alerta, o sistema afectivo, dotado de memoria y de hábitos, evalúa (generalmente por debajo del nivel de la consciencia, como dice Damasio) de forma positiva, neutra o negativa, la situación en que se encuentra. La reacción corporal-mental, una sensación del cuerpo-con-memoria, valora la situación presente, e incluye también una anticipación de su potencial futuro, que la emoción percibe y define como temible, deseable, etc. El cuerpo y los hábitos están insertos en mundos de sentido, o semiosferas, de modo que las emociones, el miedo, el amor o el honor, se sienten, nombran y elaboran de forma muy diversa en las diferentes culturas y subculturas humanas (Lotman 1996; Pezzini 2019).

La influencia de la etología toca a la concepción del cuerpo y el afecto de Deleuze, que entiende que Uexküll (pionero de esa disciplina) busca los “afectos activos y pasivos” que permiten a un animal formar parte de algo. Los cuerpos no son considerados, en esta perspectiva, en términos de su forma o función, sino en términos de cómo pueden afectar y ser afectados y cómo pueden transformarse (Buchanan 2008: 156). Deleuze y Guattari retoman la fórmula de Spinoza para sostener que “No sabemos nada de un cuerpo hasta que no sabemos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden componerse o no con otros afectos, con los afectos de otros cuerpos, sea para destruirlo o para ser destruido por él, sea para intercambiar con él acciones y pasiones, sea para componer con él un cuerpo más potente” (1980: 314). En este sentido, los afectos potencian o destruyen nuestra capacidad de relacionarnos y vincularnos, de formar parte de algo; implican a nuestro cuerpo-persona en una constante tensión en la frontera yo/lo otro.

Observar las emociones nos lleva a centrarnos en las experiencias de los sujetos, sean presentes, recordadas o imaginadas y, aunque nunca podamos captar enteramente ni traducir una experiencia singular, podemos orientar nuestra atención al punto de vista de quien experimenta esa emoción. Como hizo la etología, que prescindió de la visión neutral, “objetiva”, sobre el

entorno para observar los diferentes *umwelt* que resultaban al adoptar “el punto de vista de los animales”, lo que ha inspirado a muchos estudiosos y también afecta a este trabajo. Según Uexküll, los animales sólo perciben aquello que tiene sentido para ellos. Lo que no les afecta queda fuera de su percepción, de su mundo “subjetivo”, su *umwelt* (Despret 2013: 38). En ese sentido, aproximarse al punto de vista de alguien requiere tener en cuenta lo que le importa, lo que encierra y da sentido a su percepción porque es vital para esa persona o grupo.

Hablar de emoción como experiencia nos obliga a aceptar que la emoción es algo que “nos ocurre” con independencia de nuestra voluntad consciente. Esa reacción de nuestro cuerpo es generalmente opaca, extraña para nosotros mismos y a menudo es también difícil de comprender en otros. Esta falta de transparencia ha hecho en todos los tiempos a las emociones (que además se encabalgan de formas no siempre coherentes) interesantes como objetos de reflexión, de elaboración ficcional, dramática, poética (pues los humanos han tratado siempre, con mayor o menor éxito, de comprender y además de incidir en sus emociones). En el uso cotidiano del lenguaje, hemos de reconocer que a menudo quien nombra o expresa una emoción, como dice Reddy, lo que hace es explorar una posible definición de su sentir o descubrir algo nuevo sobre ello (en Plamper 2010: 240). Dado que la emoción afecta a nuestras relaciones con el mundo y los otros solemos tratar de comprenderla, además de mediante la introspección, a partir de la observación del comportamiento y las actitudes que la emoción suscita. Así propone Merleau-Ponty abordar el estudio del sentimiento propio, “como un comportamiento, como una modificación de mis relaciones con los otros y con el mundo” (1966 : 94). De nuevo la dimensión relacional está en el centro de la emoción.

Sólo en entornos que nos son conocidos podemos aspirar a comprender algo de los movimientos afectivos observando las relaciones y los comportamientos de los sujetos, que interpretamos considerando sus mundos de sentido y valor y sus puntos de vista. Pero el punto de vista, afirma Viveiros, no es una propiedad del espíritu, no es sólo cognitivo o visual, sino que está ubicado en el cuerpo (2012: 112), en el conjunto de afectos, modos de ser y hábitos. Como dice Colas-Blaise, no hemos de subordinar el punto de vista inmediatamente a la consciencia, sino verlo como constitutivo de los seres provistos de un modo de existencia (2020: 28). Los hábitos, tanto los prácticos como los mentales y emocionales (las formas de vida y la cultura emocional, en otros términos), junto con los vínculos, apegos y rechazos, sean adquiridos previamente o sean generados en las relaciones en curso, inciden en la primera emoción del sujeto, lo que “le importa”, lo que le afecta e interesa, clave fundamental de su punto de vista.

Sostiene Pezzini (2008: 12) que las configuraciones pasionales examinadas por Lotman y Greimas en sus estudios sobre la vergüenza, el miedo, el honor, la cólera, la nostalgia, “se han centrado en la cuestión del valor del sujeto en relación a sí mismo y a los demás, en su reconocimiento y en los signos en los que se materializa ese reconocimiento”. Indagaremos si el reconocimiento y el respeto son fundamentales en la vida afectiva, como sostiene Pezzini, en las relaciones sociales y en la propia autovaloración del sujeto (Appiah 2010). Las reglas de trato existen en todas las sociedades humanas (y en muchas animales) quizá porque somos dependientes del respeto, el reconocimiento y el aprecio de otros que nos ayudan a respetarnos a nosotros mismos.

### 3. El territorio y los afectos territoriales

Las emociones nos muestran no sólo que necesitamos la relación con los otros, sino también que ciertos otros son “parte de mí”. Señala Aristóteles que la ira nos surge cuando sufrimos un desprecio innmercedo dirigido “contra uno mismo o contra los que nos son próximos” (*Retórica*, Libro II). Seguramente nos parece razonable también hoy dar por supuesto que sentimos la ofensa contra “los míos” del mismo modo que la que se dirige a uno mismo. El sujeto es afectado por algo que ocurre más allá de su cuerpo o su persona, siente de forma espontánea rabia ante una ofensa a otro, si este es su próximo, parte de su grupo, o son sus intereses vitales los menospreciados (señala poco después Aristóteles). Podemos hablar de otros fenómenos afectivos (empatía, amor, apego, etc.) en que el cuerpo propio se une en su sentir con otros cuerpos. Nos abren

la posibilidad de ver el sujeto como centro (origen y destino) de la emoción y al tiempo como incompleto, necesitado de vinculación con algo, y muestran la frontera entre yo y otro, entre lo propio y lo ajeno, como capaz de ampliarse para abarcar más que uno mismo. (Sentimos con otros pero no con cualesquiera otros, la indiferencia e incluso la repugnancia ante ciertos otros define en cada cultura y cada persona sus “mapas de empatía” o mapas emocionales, como dice Hochschild, 2019: 11)

La capacidad de ser constantemente afectado por el entorno y los otros supone una vulnerabilidad que requiere un lugar de estabilidad, un centro del yo que me permite decir “aquí estoy yo”, o “esto soy yo”. Sin embargo, este territorio, lugar de pausa y estabilización, es necesariamente transitorio, ya que forma parte del dinamismo propio de las relaciones con el entorno. Cuando habitamos mundos plurales e inciertos los territorios se desplazan y renuevan sin cesar. Precisamente porque nuestros entornos, nuestras preferencias y adhesiones son cambiantes, adquiere valor poder decir en cada momento “esto soy yo” (y esto no).

Sabemos la importancia que tienen en los animales las actividades que consisten en formar territorios, abandonarlos o salir de ellos, e incluso rehacer territorio sobre algo que es de otra naturaleza (el etólogo dice que el compañero o el amigo de un animal “vale por un estar en casa”, o que la familia es un territorio móvil). (...) Hay que ver como cada uno, en toda edad, en las más pequeñas cosas como en las grandes pruebas, se busca un territorio, soporta o realiza desterritorializaciones, y se reterritorializa casi sobre cualquier cosa, recuerdo, fetiche o sueño. Los estribillos expresan esos poderosos dinamismos.

(Deleuze, G., Guattari, F., *Qu'est que la philosophie?*  
Paris, Minuit, 1991: 66. Traducción mía C.P.)

La perspectiva de Deleuze y Guattari destaca el dinamismo del hacer y deshacer el territorio como una actividad constante de los humanos y otros animales, así como el hecho de que los objetos en que se “territorializa” el ser humano pueden ser de cualquier naturaleza o sustancia (compañero, amigo, recuerdo, fetiche, sueño...). Nos hacen ver que cualesquiera objetos materiales, humanos, imaginarios, simbólicos, adquieren un carácter semiótico particular cuando el sujeto se “territorializa” gracias a ellos, ganan entonces un sentido corporizado que afecta de modo particular al sentir del sujeto.

Un compañero, un amigo, un recuerdo, nos hacen sentirnos “en casa”. Este aparece como un primer rasgo básico del territorio, su poder de albergar, de hacer sentirse en casa al sujeto, es decir, cómodo, acogido y seguro (al punto que la expresión “sentirse fuera de lugar” es un claro índice de malestar). Si bien ese “espacio de confort” nunca es definitivo o inamovible, como insisten Deleuze y Guattari, lo recreamos constantemente, quizá porque nos aporta el límite necesario para poder distinguir en todo momento yo / no-yo. “Pertenecer no es un estado, sino una tensión variable”, señala Fabbri (1995: 114).

El dinamismo continuo del hacer y deshacer el territorio nos remite a la que para Fontanille es la cuestión básica en la semiótica del cuerpo, la diferencia propio /no propio (2017a: 24). Al interrogarnos sobre el territorio nos orientamos a captar cómo lo propio se hace y se deshace, a entender el dinamismo de esta frontera semiótica, que requiere observar cómo intervienen los afectos en las formas de construcción y destrucción de pertenencias y límites territoriales. En estas transformaciones están implicados los procesos de cierre y apertura que, al tiempo que el territorio, pautan la formación del sujeto en los diferentes momentos de su relación con lo otro, ya que, desde la perspectiva etológica, el sujeto y su mundo se construyen y definen recíprocamente (Renoue 2019: 36).

En la afectividad humana podemos observar interesantes diferencias entre entorno habitual, hogar y territorio. Una niña puede estar habituada a su escuela o a su hogar, por ejemplo, a sus rituales, lenguajes, etc., pero puede no sentir esos entornos como territorio propio y, en cambio, elegir otros objetos, compañeros, actividades o expresiones como aquello que le hace sentirse “en casa”. Cuando, “en la era de la información, el yo se ha dispersado, descentrado y multiplicado, ha sido conducido a una permanente inestabilidad” (Abril 2003: 15), nos preguntamos qué hace sentir algo como parte del propio territorio y darle ese sentido; qué cualidades percibidas

convierten a una relación con entornos, objetos, personas, en tan fundamental para la persona que sin ellas se sentirá fuera de lugar, descentrada y posiblemente sin valor.

Para abordar como problema este continuo ubicarse, (des) territorializarse, buscarse un territorio en cada situación, como dicen Deleuze y Guattari, necesitamos observar los afectos implicados en la relación con el mundo, en particular el movimiento de apropiarse / desprenderse, aproximarse / distanciarse de algo, como parte de un dinamismo básico del sentir que nos lleva a pensar a los humanos como seres territoriales.

## 4. La formación de algo propio. Relatos de territorialización

### 4.1. Territorialización individual

A la hora de aproximarse al punto de vista de alguien implicado en un proceso afectivo de territorialización, los relatos revelan su poder para acercarnos al modo de sentir y a la situación vital de un personaje. Mi primer ejemplo de relato autobiográfico, *Una mujer en Berlín*, es uno de los más potentes en este sentido.

Su autora, Anónima, trata de una situación extrema que se ha convertido en la vida cotidiana de las personas atrapadas por la guerra en su propia ciudad, Berlín. Una situación, por desgracia, no tan excepcional hoy en muchos lugares. Tras tres años de guerra, destrucción, penalidades y hambre para la población, en 1945 Berlín es tomado por los soldados rusos, gracias a cuyo descontrolado comportamiento en pocas semanas prácticamente no quedan mujeres alemanas que no hayan padecido múltiples violaciones. La narradora de este relato y la amiga con la que comparte su precario apartamento en un edificio semiderruido sobreviven como pueden al horror, el dolor y la humillación de las violaciones reiteradas y en ocasiones se complacen recurriendo entre ellas a un lenguaje “desvergonzado”, “procaz”, y a un humor abiertamente sexual. Cuando se presenta en la casa el novio de la narradora, Gerd, desaparecido desde el comienzo de la guerra, las amigas lo festejan con ese humor ya familiar entre ellas.

Vi como Gerd se quedaba algo extrañado. Entre frase y frase se iba enfriando cada vez más. (...) Teníamos roces continuos los dos (...) Si estaba yo de buen humor y me ponía a contar historias de las que nos tocó vivir durante las últimas semanas, entonces se montaba una buena, con muchas voces. Gerd: “Os habéis vuelto desvergonzadas como las perras, todas aquí en esta casa. ¿No os dais cuenta?” Poniendo cara de asco: “Es horrible tratar con vosotras. Habéis perdido todo el sentido de la compostura”.

(Anónima. *Una mujer en Berlín*. Barcelona, Anagrama, 2007: 325)

Las amigas de Berlín han sufrido una violencia extrema. Se han sentido humilladas y maltratadas, privadas del control autónomo de su cuerpo, fuera del mundo, que no les da ningún amparo, e incapaces de reconocerse a sí mismas. Pues en estas formas de violencia el dolor corporal se asocia con la indefensión y con un menosprecio que lesiona la confianza en el propio cuerpo, en sí mismo y en el mundo (Honnet, 1997: 161-62). Privadas de territorio propio, de la más básica seguridad, en la situación más dura, han logrado sobrevivir, lo que ha implicado pactar. Pronto han suplicado para tener sólo un violador, en lugar de varios en grupo, y han terminado convirtiéndose en la amiga o la “protegida” de un oficial ruso que las ampara del resto de posibles violadores. Como protegidas pasan a ser privilegiadas y prostitutas.

En esos duros momentos, la risa, la alegría entre las amigas surge de una anécdota que una cuenta a la otra sobre uno de los violadores. La cuenta repitiendo el gesto y las palabras de él, pero *resignificándolas*, dándoles una expresión y un tono que los convierten más en ridículos que en temibles y esa degradación del poderoso les produce una nueva experiencia, una sensación de liberación y placer. Esa expresión humorística crea la distancia que les permite salir de los roles obligados por la situación (presa, protegida), y verla desde otro lugar, otro punto de vista desde donde captar y compartir su lado ridículo y risible. Por medio de esas bromas ellas adquieren un territorio de expresión y lenguaje, un territorio material-simbólico ‘otro’ y un placer que surge del compartirlo. Las amigas sin duda se aportan una forma particular de mutuo reconocimiento, que incluye su actual forma de vida y de experiencia corporal.

La reiteración de los gestos y expresiones “desvergonzadas”, incluso después de que Gerd expresase su rechazo hacia las mismas, muestra el comportamiento característico del hacer territorio. Este ha de ser re-enunciado, reafirmado, marcado continuamente para seguir existiendo como tal territorio (Fontanille 2014: 5). Lo entendemos como territorio de lenguaje (dotado de cualidades simbólicas, valorativas y afectivas para sus usuarios, como ve Bajtin todo lenguaje) porque consigue aportarles la sensación de “estar en casa”, la experiencia de sentirse a gusto “en su propia piel”. La transformación que introduce ese lenguaje atañe a la vergüenza. En el lenguaje anterior, que sigue siendo el de Gerd, su experiencia quedaba enmudecida y soterrada. Con su nueva expresión, eso que les ha ocurrido y forma parte de ellas ya no está oculto, avergonzándolas, está ahí fuera, compartido, gesticulado, hablado; objetivado y reconocido en una forma en que no las asusta ni las degrada, al menos a sus propios ojos. Este cambio en la definición de su valor como sujetos y en la visión de los valores es una transformación moral que Gerd detecta inmediatamente como desvergonzada y como propia de “zorras”.

Las amigas se han convertido en extrañas para quienes eran sus próximos, como el novio de la narradora. Se han adaptado al entorno de convivencia con sus violadores y finalmente han encontrado un “compañero”, que diría la etología, una amiga con la que han logrado crear una relación cómplice y un lenguaje común. En las relaciones humanas se diría que la amistad y el lenguaje son ámbitos centrales de territorialización de cualquier sujeto.

En ese encuentro de las mujeres berlinesas se da una forma de unión –que no fusión– en la que, como escribe Landowski, “emerge entre los participantes una manera de estar y de hacer que no pertenecía inicialmente a ninguno de ellos pero que han sabido inventar juntos, en acto”. Algo nuevo e inédito: una obra común, fruto del ajuste entre los cuerpos-sujetos a la vez autónomos y unidos (2004: 136). El ajuste de los cuerpos de estas mujeres pasa por una creación común en un ámbito material-simbólico, como el lenguaje y la expresión corporal, que se convierte en el territorio que les permite la alegría, una experiencia de placer unida a un reconocerse a sí mismas y sus experiencias recientes.

En Gerd observamos un proceso de territorialización diferente. A pesar del afecto que siente por su novia, el hombre no puede participar de la comunicación y de la perspectiva humorística que esta comparte con su amiga. Él no se reconoce en esa actitud hacia las normas de expresión. Se siente ofendido y amenazado, como si aquello que daba por descontado fuera a desaparecer. Su resistencia a esa pérdida, en la forma incluso violenta y agresiva que adopta, manifiesta su adhesión a un territorio de valores básico para la idea de sí mismo y de la forma de vida que quiere, o a la que no puede renunciar. Y permite observar cómo se entrelazan en esa adhesión sentidos y valores sociales, normas y emociones y cómo se funden sentimientos morales, como la ofensa indignada o la indignación moral, con sensaciones físicas, como el asco. Incluso en las situaciones más extremas, diríamos que el humano, para ser, necesita reconocerse en algo, ser como algo o con algo que le resulta irrenunciable. Poder decirse yo soy esto, ésta es mi frontera.

Gerd se repliega en un territorio propio, se re-territorializa en el sistema de sentido y valor anterior al cambio que se ha producido en ellas. En un territorio que cree compartir con otros, una comunidad virtual de personas dignas, no degradadas por la desvergüenza. Ese territorio transubjetivo de ideas, imágenes, valores es lo que siente como una irrenunciable parte de sí mismo. Señalar a las mujeres como extrañas le permite reconocerse a sí mismo y sentir su pertenencia al territorio de quienes no son como ellas. Su ira muestra su apego y su disposición a luchar por el territorio simbólico en el que se reconoce y por los valores irrenunciables, para él, que implica.

La corporalidad es en la emoción inseparable de lo relacional, lo simbólico y social, ya que la emoción surge en cada cuerpo-persona singular al ser afectado por (cómo interpreta, a nivel consciente y preconsciente) su situación en la relación con los otros y lo otro. Y, como sugerían Deleuze y Guatari, las relaciones emocionales ponen en juego constantemente la frontera yo-otro, el movimiento íntimo de aproximarse y apropiarse de cualidades ajenas vs alejarse y diferenciarse. La frontera semiótica (o semioemocional), a la vez corporal y social, implicada en cada relación.

## 4.2. Procesos colectivos de territorialización

Es también interesante observar otra forma de territorialización, que se realiza a partir de un encuentro con algo atractivo, fascinante o interesante que hace sentir al sujeto “eso soy yo”, que produce el auto-descubrimiento propio de la admiración estética (según H.R. Jauss). Es el caso de las generaciones de jóvenes y sus territorios colectivos de identidad de los que habla Appadurai, también en modo autobiográfico

En mi juventud en Bombay, mi experiencia de la modernidad fue sobre todo sinestésica y fundamentalmente preteórica. Descubrí la imagen y el aroma de la modernidad leyendo *Life* y catálogos de colegios universitarios estadounidenses en la biblioteca del Servicio de Información de los Estados Unidos, yendo al cine Eros, a sólo cinco cuerdas de mi edificio de departamentos, donde se proyectaban películas de clase B (y algunas de clase A) provenientes de Hollywood. Le rogaba a mi hermano, que al principio de la década del sesenta estaba en la Universidad de Stanford, que me trajera pantalones vaqueros y que a su regreso me trajera un poquito del aire de aquel lugar, de aquella época en su bolsillo. De esta manera fui perdiendo la Inglaterra que había mamado en mis textos escolares Victorianos, en rumores de compañeros de liceo que habían conseguido la beca de la Fundación Rhodes, en libros de Billy Bunter and Biggles que devoraba en forma indiscriminada, lo mismo que los libros de Richmal Crompton y Enid Blyton. Franny y Zooey, Molden Caulfield y Rabbit Angstrom fueron erosionando lentamente aquella parte de mí que hasta ese momento había sido la Inglaterra eterna. En fin, tales fueron las pequeñas derrotas que explican por qué Inglaterra perdió el Imperio en la Bombay poscolonial.

(A. Appadurai, *La modernidad desbordada*, Traducción de Gustavo Remedi. Trilce, FCE; Montevideo, Buenos Aires, 2001: 5)

Appadurai relata algo que le ocurrió a él y a muchas otras personas de su edad, que en muy diferentes lugares del mundo se sintieron atraídas por las mismas figuras y admiraron similares creaciones o gestos “modernos”. Apropiándose de esos elementos, varias generaciones de jóvenes compusieron un territorio de experiencia estética y de identidad de su elección, mientras rechazaban decididamente lo que se les ofrecía a cambio.

Entendemos que la emoción compartida, la atracción y admiración estética, impulsa la formación del territorio colectivo. En este caso muchas personas dispersas sentían una atracción por las mismas producciones artísticas y culturales, compartían una emoción de forma “distribuida”. Y ocasionalmente, en los conciertos y encuentros multitudinarios, compartían también emociones de forma “agregativa”, es decir, sentían simultáneamente la misma emoción (Kaufmann y Queré, 2020: 21). Así crearon un territorio colectivo que hizo posibles nuevas experiencias para cada persona particular y las puso en escena en el espacio común. Experiencias afectivas y simbólicas que conforman un territorio, una “parte de sí”, dice Appadurai, antes identificada con el imperio británico, que se cambia por el territorio más atractivo de la cultura de EEUU, la base de su poder “soft”. Las dinámicas de adhesión-distancia, atracción-rechazo, aparecen como básicas en la constitución de lo subjetivo (de lo que el sujeto individual se apropia, hace propio) y de lo colectivo, de los territorios afectivos y simbólicos britanizados o americanizados de millones de personas.

K. A. Appiah aporta otro ejemplo de cambio semio-emocional colectivo. Estudia en *Honor Code* las “grandes revoluciones morales” que acabaron con la celebración de duelos en Inglaterra, con el comercio de esclavos en el Atlántico y con la mutilación de los pies femeninos en China, como revoluciones que implican el honor, es decir, no sólo el respeto y reconocimiento que alguien recibe, sino sobre todo el que “cree merecer”. Por qué, se pregunta, la costumbre de vender-mutilar los pies de las niñas y jóvenes, que perduró en China durante casi un milenio -desde finales del Siglo X hasta comienzos del siglo XX- afectando al 99% de la población femenina, desapareció en el curso de una generación (Appiah 2010: 73). Los “pies de loto”, de 7,5 cm de longitud máxima, eran no sólo un signo de belleza femenina originado en las clases altas, sino sobre todo un signo que hacía posible el honor de la familia, ya que ningún joven “digno” se

casaría con una muchacha que excediera esas medidas (si bien a las que tenían que trabajar se les consentían otros 7 cm más). El honor corresponde, para Appiah, a la “necesidad humana” de reconocimiento y respeto (2010: 18), que podemos traducir como la necesidad de sentirnos parte de un entorno social de reconocimiento y reciprocidad que afecta a la consideración de sí, porque una persona de honor se preocupa, además de por ser respetada, por ser “merecedora” de respeto, como insiste este autor. Appiah atribuye el cambio en las reglas del honor, no a los argumentos morales en contra de tales prácticas, que eran bien conocidos desde mucho antes, sino al cambio en la forma que adquiere la necesidad humana de respeto, que se produce cuando las personas se valoran “en un campo de honor más amplio” (2010: 107).

Necesitamos una perspectiva semiótica que permita precisar ese “campo de honor más amplio” no sólo como una cuestión de percepción visual o cognitiva ampliada (verse o imaginarse en otro mapa de referencia), sino como un cambio en los afectos y valores que incide en el punto de vista de los sujetos. Durante siglos, cómo valoraran los extranjeros la costumbre china de miniatu- rizar los pies femeninos les había sido indiferente a los padres que buscaban ser dignos del respeto de su comunidad. Esa indiferencia frente a los valores del otro, del extranjero, es lo que cambia a comienzos del siglo XX, en los chinos, e incide decisivamente en el modo en que dan sentido y valor a su comportamiento.

Este no es un aspecto que desarrolle Appiah, aunque sí detalla cómo China sufrió en los siglos XVIII y XIX importantes derrotas de las potencias occidentales de entonces, sobre todo de Gran Bretaña y Francia, y hubo de rendir sustanciales derechos de acceso a sus puertos, a su comercio, etc. Entendemos que estas potencias no podían ya ser ignoradas por los chinos, como lo habían sido cuando éstos se sentían superiores a todos sus enemigos, así como tampoco el hecho de que su armamento, buques, ejércitos, etc., eran más poderosos y avanzados que los propios. Este doloroso contraste de valor hizo que pasaran a percibirse como relevantes las voces que en el interior de China apuntaban al retraso tecnológico, cultural y social del país como causa de sus derrotas. A partir de aquí los chinos entran en diálogo con la “modernidad occidental” y se hibridan y transforman en cierto modo.

La percepción por parte del sujeto de su valor “en relación a sí mismo y a los demás”, clave en tantas emociones, como señala Pezzini, depende, para esta perspectiva semiótica, del sistema de sentido y valor del que se ha apropiado, o en el que se ha territorializado, el sujeto y que concibe, por un tiempo al menos, como fundamental para sí. Pero esa opción por un sistema de valor a su vez depende de cómo se configuran y qué valoran “los otros significativos” (que diría G.H. Mead) desde los que el sujeto considera su propio valor (También para Goffman, que ha dedicado importantes estudios a la cuestión del territorio, los diferentes tipos de otros son claves en el modo en que los sujetos valoran a su propio comportamiento).

## 5. Apego y territorio afectivo

Hemos observado que el territorio tiene un cuerpo material-simbólico. Está cargado de figuras y sentidos propios de los que el sujeto se puede apropiar. Como objeto de identificación (‘yo soy eso’) o de apropiación (‘eso es parte de mí’), el territorio puede hacerse inherente al sujeto y por ello permite definir la frontera yo/otro, activar las posibilidades de cierre y apertura respecto a lo otro. El sujeto actúa, señala como propio el territorio, lo marca, reitera o refuerza los signos que lo distinguen, o abandona un territorio para hacerse otro, cuando no se adecúa a su entorno de relación o pierde atractivo frente a otras opciones. El territorio es deíctico, señala Fontanille (2014: 11), separa lo mío de lo de otros, aquí de allí. Le permite, además, al sujeto tener un punto de vista sobre la situación y sobre los mundos posibles que se abren en ella. Un punto de vista que no es sólo una perspectiva cognitiva, sino, como dice Viveiros, es corporal, es un lugar sensible desde el que comprender, valorar y sentir. Hay que tener en cuenta que el territorio no es un objeto inerte, tiene un valor y da valor al sujeto. Le da algo que le afecta, le aporta el poder fundamental de ser algo que no sería sin ello (como si ambos, sujeto y territorio, fueran algo sólo conjuntamente, se hicieran recíprocamente, como diría Landowski) y le permite auto reconocerse.

Estos dos aspectos del sentimiento de pertenencia son complementarios pero diferentes. De una parte, el sujeto se apropia de un valor, o se une a él como a algo indispensable. De otra parte, es el valor de la propia vida o la propia persona lo que resulta cualificado por esa posesión. El valor que da sentido a una vida (Greimas) ha de ser a su vez evaluado afectivamente, sentido como valioso y por ello apropiado. Latour apunta aspectos centrales para comprender la complejidad del apego. Señala la ruptura introducida en ciertos puntos por el advenimiento del valor. Ocurre cuando “uno ya no puede prescindir” de algo (2013: 409). Ese tipo de valor se distingue porque no es intercambiable. “Si hay algo que no puede reducirse a una transferencia de equivalentes, es precisamente la irrupción del valor” (2013: 415). El apego es asociado así a un valor irrenunciable. Esta perspectiva nos llevaría a esquivar esa filosofía (de la identidad, de la esencia) que, según Latour, “nos habría obligado a no confesar nunca nuestro apego a las cosas capaces de darnos propiedades que no sabíamos que poseíamos” (2013: 406).

Además de definir este tipo de valor, Latour añade las “propiedades” que el objeto de apego da al sujeto, que éste no poseía ni podía haber previsto. Coincidiendo de nuevo con la noción del territorio que aquí sostengo, que da al sujeto algo que no tendría sin él. Pero a diferencia de Latour, que no incluye el apego entre las emociones, sino que lo separa como un “modo de existencia” diferente, aquí considero el apego como parte fundamental de la vida afectiva y de los procesos de territorialización.

Más que a estados de apego podemos referirnos a los procesos de hacer y deshacer apegos, implicados en los de hacer y deshacer territorios. Se ha observado que en las primeras semanas y meses de vida de la criatura humana la seguridad afectiva es clave. Inspirado por K. Lorenz y la etología, el psiquiatra infantil y psicólogo John Bowlby (1979) advirtió que es fundamental para el bebé sentirse seguro de la estabilidad del vínculo con la madre, o persona que asuma ese papel. Desde esa “base segura”, lugar de reciprocidad afectiva -donde es posible no sólo recibir, también, e igualmente importante, dar afecto-, la criatura necesita así mismo abrirse al mundo, ejercitar su curiosidad, explorar otras relaciones. Como decía D. Winnicott, la criatura debe adquirir la confianza en la seguridad del afecto materno, pero (para no caer en la angustia ante la posible pérdida de ese vínculo) también debe aprender a “estar sola”, a conjugar la fusión y la separación (Winnicott, 1954: 844). Estos autores nos sugieren que la reciprocidad del reconocimiento corporal-afectivo es, junto con la seguridad y la apertura de ese vínculo básico de apego, el fundamento de la “confianza en sí mismo” (como la llamó Erikson) y lo que hace posible el reconocimiento de los propios afectos.

El encuentro con un territorio en el que sentirse “en casa” es clave en ciertas situaciones extremas. Las mujeres maltratadas nos hacen pensar en sus semejanzas y diferencias con las amigas de Berlín de 1945. La falta de un vínculo básico de reconocimiento y de reciprocidad es clave en la experiencia de las mujeres maltratadas por su esposo o su pareja. En este caso, el agresor aísla siempre a la mujer de toda relación personal próxima, fuera del entorno de violencia que él domina (Aparici y Estarellas (2010: 324) señalan que todas las mujeres maltratadas que estudian refieren “el hecho de estar aisladas, es decir, no contar con una red social o familiar que les apoye”). Ese agresor destruye progresivamente en ella, junto con su seguridad básica, su elemental confianza en sí por la vía de imposibilitar que ella tenga alguna relación de reciprocidad afectiva y un territorio propio donde sentirse segura, respetada y apreciada. Para recuperarse plenamente, e incluso para tomar la decisión de salir de la relación de maltrato, estas mujeres necesitan percibir la proximidad y el apoyo de una o más personas que les hagan sentir que algo las une afectivamente a un mundo exterior al entorno de violencia. Ese afecto las atrae y las saca del papel de sumisión total en el que se sienten degradadas, no merecedoras del respeto de otros. Así pueden empezar a construir de nuevo un territorio simbólico y afectivo propio desde el que dar sentido y valor a su vida (Peñamarín y Fernández 2022). Esta recuperación de un territorio semiótico (es decir, semioafectivo) propio parece estar ligada a una relación de proximidad afectiva o de simpatía. A algo similar apunta Sánchez Leyva (2023: 7) cuando se refiere a ciertas escritoras que narran de tal manera sus experiencias, que permiten a sus lectoras reconocer su propia experiencia. Esta literatura “a todos, pero sobre todo a las mujeres, les permite explicarse, conocerse, deshacerse, aclararse, dolerse”. Encontrar una relación de proximidad afectiva ayuda

a las mujeres sometidas a la violencia a deshacerse, desterritorializarse de un vínculo fatal, para abrirse a territorios que consientan el autorreconocimiento.

## 6. Conclusiones

He sugerido en este texto ciertas cuestiones que me parecen relevantes a la hora de poner lo emocional en el centro del estudio del sentido. Me pregunto si tales cuestiones (sociosemióticas) pueden ser útiles a otras disciplinas de las ciencias humanas y sociales que se interesan por la dimensión emocional de la vida humana.

Estas disciplinas insisten en que las emociones han de comprenderse siempre en contextos históricos y relaciones socioculturales particulares, una exigencia en principio traducible a los términos semióticos de las semiosferas y las enciclopedias. Pero además, esa obligación de pensar en sistemas de sentido y en formas de afecto singulares en cada caso, nos impone el estudio de y el diálogo con esas ciencias humanas y sociales. La semiótica necesita hallar el lenguaje adecuado para ese diálogo. Para tramar conjuntamente con esas disciplinas una forma de agenciamiento colectivo que permita una reflexión en profundidad sobre conceptos ya compartidos o compartibles, como los de perspectiva, relato, hábito, emoción, forma de vida... (Peñamarín 2015) Y sobre otras nociones, como las de cuerpo, territorio o punto de vista corporal, que amplían la posibilidad de articular las dimensiones material y mental, afectiva y simbólica de las relaciones y conflictos.

Me he apropiado de una concepción de la emoción como la dimensión relacional y sensible de la vida humana y una idea de sujeto como comprensible a partir de sus relaciones y afectos, ya que no puede no ser afectado por las relaciones con los otros y no puede no afectarles. Establecer vínculos y perderlos; formar parte de algo o sentirse carente de lugar son afectos básicos en un sujeto frágil, interdependiente. Los procesos de apropiarse-desprenderse, aproximarse-distanciarse, de crear fronteras y conjunciones entre lo propio y lo ajeno, fundamentales en el sentir humano, inciden en la formación de imaginarios y territorios afectivo-simbólicos individuales y colectivos y, por ello, en las relaciones de poder.

Esta visión del territorio me ha llevado a asociar “la necesidad humana básica” de reconocimiento y respeto con los procesos de apropiación de objetos y valores antes extraños gracias a los cuales nos reconocemos. Podemos así estudiar cómo cada sujeto elabora su subjetividad en las diferentes situaciones -personales, sociales, políticas- implicando sus emociones (y pensamientos) que le llevan a aceptar, naturalizar, apropiarse de, o bien a contestar, rechazar, los objetos, valores, reglas, de los territorios posibles del sentido y del sentir.

Para enunciar algo, y así también enunciarse, un sujeto se territorializa, se vincula afectivamente con alguien o algo, y en particular con ciertos lenguajes y formas de expresión, como si fueran “parte de sí” y se distancia de alguien o algo para crear una discontinuidad, una frontera de aversión. O bien matiza su distancia graduando su apropiación y rechazo de los valores, lenguajes, enciclopedias y perspectivas en juego. Son importantes las conjunciones, los ensamblajes o agenciamientos plurales que resultan de estos vínculos y territorializaciones, si bien requieren un sujeto que modula, orienta su vinculación con las formas de lo colectivo. Siempre enunciamos con otros, repetimos los lugares comunes, es cierto, pero éstos han de ser enunciados en cada ocasión particular “de algún modo” que singulariza la enunciación y su sujeto. Lo colectivo y lo individual no se contraponen, más bien se integran en cada enunciación y en los afectos implicados.

## Referencias

- Abril, G. (2003). “El séptimo día. Notas sobre la comunicación en la era digital”. *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, N° 1.
- Aparici Benegas, E., & Estarellas Rullán, C. (2010). *Historias de vida, historias de violencia: Si mi pareja me hace daño, ¿por qué sigo con ella?* Barcelona, Aresta.
- Appiah, K. A. (2010) *The honor code. How moral revolutions happen*. Norton & Company, New York & London.

- Arfuch, L. (2016). "El "giro afectivo". Emociones, subjetividad y política". *DeSignis*, 24.
- Aristóteles, *Retórica*. 1990, Madrid, Gredos.
- Basso Fossali, P. (2017). *Vers une écologie sémiotique de la culture*, Limoges, Lambert-Lucas.
- Bateson, G. (1973). *Steps to an ecology of Mind*. St Albans, Paladin.
- Bowlby, J. (1979). *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, London, Tavistock.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-ethologies : the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York, State University of New York.
- Butler, J. (2012). "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation". *The Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 26, n° 2, p. 134-151.
- Colas-Blaise, M. (2020). « La sémiotique au risque de Souriau: de la phénoménologie à une ontologie réaliste ». *Estudos semióticos*, vol. 16, n. 3, p. 18-44.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit.
- Despret, V. (2013). "From secret agents to interagency". *History and Theory*, Theme Issue 52. p. 29-44.
- Fabbri, P. (1995). *Tácticas de los signos*, Barcelona, Gedisa.
- Fabbri, P. (2000). *El giro semiótico*. Barcelona, Gedisa.
- Fontanille, J. (2014). « Territoire : du lieu à la forme de vie », *Actes Sémiotiques* [En ligne], n° 117.
- Fontanille, J. (2017<sup>a</sup>). *Cuerpo y sentido*. Lima, Universidad de Lima.
- Fontanille, J. (2017<sup>b</sup>). « Les voies (voix) de l'affect ». *Actes sémiotiques* [En ligne], n° 120.
- Greimas, A. J. (1983). *Du sens II*. Paris, Seuil.
- Hochschild, A. R. (2019). "Emotions and society", *Emotions and Society*, vol 1 n° 1, p. 9-13.
- Honneth, A- [1992] (1997). *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Kaufmann, L. et Quere, L. (Eds.) (2020). *Les émotions collectives*. Éditions de l'ÉHESS.
- Landowski, E. (2004). *Passions sans nom*. Paris, PUF.
- Latour, B., [2012] (2013). *Investigación sobre los modos de existencia*, Barcelona, Paidós.
- Leys, R. (2021). "The Trouble With Affect", *History of Psychology*, Vol. 24, No. 2, p. 126-129.
- Lotman, I. [1985] (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Sens et non-sens*. Paris, Nagel.
- Montes, M. A. (2016). "De la semiótica de las pasiones a las emociones como efectos: la dimensión afectiva vista desde una mirada pragmatista". *Linguagem em (Dis)curso - LemD*, v. 16, n. 1, p. 181-201.
- Peñamarín, C. (2015) "Creatività e trasformazione culturale. Il dinamismo dei sistemi di significazione", *VS. Versus. Quaderni di studi semiotici*, 121.
- Peñamarín, C. y Fernández Romero, D. (2022) "La dimensión emocional del sentido de sí. Autobiografías de maltrato sexista". *DeSignis* 36, p. 63-78.
- Peirce, C. S. [1931-1958]. *Collected Papers*. Hartshorne C., Weiss P.; Burks A.W. (Eds.), Vols. 1-8. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Pezzini, I. (2010). "Passioni, segni e valori nei modelli della cultura", *Incidenti ed esplosioni. A.J. Greimas e J.M. Lotman. Per una semiotica della cultura*, Migliore, Tiziana (éd.), Roma, Aracne, p. 171-190.
- Pezzini, I. (2019). "Patemi e enunciazioni appassionate: il modello semiolinguistico riformulato" *RIFL* (2019), p. 78-93.
- Plamper, J. (2010). "The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns". *History and Theory*, 49, p. 237-265.
- Reddy, W. M. (2020). "The Unavoidable Intentionality of Affect: The History of Emotions and the Neurosciences of the Present Day", *Emotion Review*, Vol. 12 No. 3, p. 168-178.
- Renoue, M. (2019). « Discourir avec l'autre ? », Biglari, Amir (éd.) *La sémiotique et son autre*. Paris, Kimé, p. 25-40.
- Sánchez Leyva, M. J. (2023). "La experiencia del deseo de ser: vínculo de resistencia para las mujeres". *Human Review: International Humanities Review*, 16 (6).
- Viveiros de Castro, E. (2012). "Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere". *HAU Masterclass series*. Cambridge, p. 45-168.
- Winnicott, D. [1958] (2002). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires, Paidós.