

Palabras para el dolor: legibilidad, traducción, poder

Words for Pain: Legibility, Translation, Power

Renata Prati

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Correo electrónico: renataprati@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-3206>



Resumen: El presente trabajo busca intervenir en una de las discusiones centrales del giro afectivo, la distinción entre afectos y emociones, especialmente en su relación con la cuestión del lenguaje. Para ello, aborda ciertos problemas relativos a la relación compleja pero crucial que hay entre el dolor y las palabras, poniendo el foco en el problema de la depresión. Necesitamos palabras para el dolor, pero las palabras también pueden profundizarlo. No solo se trata de que no faltan las palabras, sino de que hay muchas, en muchos casos compitiendo entre sí: no da lo mismo qué palabras usamos para nombrar el dolor. Con aportes de la tradición filosófica feminista y queer, y del campo interdisciplinario de estudios de traducción, el artículo plantea discusiones filosóficas y políticas sobre la pluralidad de las lenguas a la hora de nombrar, entender y experimentar el malestar, y sus implicancias para la distinción entre afectos y emociones.

Palabras clave: Giro afectivo, feminismo, depresión, ira, injusticia epistémica

Abstract: The aim of this paper is to contribute to one of the central discussions of the affective turn, the distinction between affect and emotion, especially regarding its relationship to language. To do so, it addresses some questions concerning the complex but crucial relationship between language and negative feelings, focusing on the problem of depression. We need words for pain, but words can also deepen it. There are words for pain, there are indeed too many, often in competition with each other: thus, it certainly matters which words we use to name our pain. Drawing on feminist philosophical traditions and the interdisciplinary field of translation studies, I will explore some philosophical and political discussions on the plurality of languages when it comes to naming, understanding, and experiencing negative feelings, and its implications for the distinction between affect and emotion.

Keywords: Affective Turn, Feminism, Depression, Anger, Epistemic Injustice

Fecha de recepción del artículo: 20/02/2024 **Fecha de aceptación del artículo:** 23/05/2024

Para citación de este artículo: Prati, Renata (2024). Palabras para el dolor: legibilidad, traducción, poder. *Anacronismo e Irrupción* 14 (26), 155-186.

Identificador DOI: 10.62174/aei.9672

Las palabras son etiquetas;
o monedas, o mejor, enjambres de abejas.
Anne Sexton

En 2008, Sally Brampton –fundadora de la edición británica de la revista *Elle*– publicó una memoria de su depresión, titulada *Shoot the Damn Dog*, en la que describe uno de sus síntomas más dolorosos y desconcertantes con la metáfora de un “monstruo en la garganta” que no la deja comer, no la deja hablar, apenas si la deja respirar. Darle nombre, dice, es una apuesta por “reducir sus horrores” (2008, p. 30), pero no alcanza para espantarlo, y su psiquiatra le acerca otro nombre para el intruso, el bulto, el nudo en la garganta: *globus hystericus*, el término popular en tiempos de Freud. Se lo explica con una expresión preocupada, quizás porque sabe que ella “resiente esa asociación de la histeria con las mujeres” (2008, p. 30). Hoy, como revela enseguida una búsqueda en Google, se prefiere en efecto la expresión más neutra y aséptica de “globo faríngeo”.

El presente trabajo sondea la relación complicada, pero crucial, que hay entre el malestar y el lenguaje para intervenir en una de las discusiones centrales del giro afectivo: la controvertida distinción entre afectos y emociones. La escena de Brampton condensa bien ciertos problemas de esa relación: el modo en que la pena y el dolor profundos pueden dejarnos, muy literalmente, “sin palabras”; las maneras en que ponerle palabras al malestar son formas de aliviarlo, domesticarlo, quizás incluso convertirlo en otra cosa; pero también, en fin, el hecho de que el lenguaje nunca pertenece, y que las palabras que usamos para nombrar, aliviar y transformar el dolor provienen las más de las veces de contextos externos, diferentes, ajenos. Los límites del lenguaje para hablar del dolor son un motivo conocido y recurrente (el ejemplo clásico es Scarry, 1985; ver también Bernhardt, 2021), pero lo cierto es que Brampton tiene a disposición más de una lengua para describir el dolor de su depresión, incluidos sus silencios:

desde la lengua literaria de la metáfora hasta los diversos idiomas del psicoanálisis y la nueva psiquiatría científica, pasando incluso por sus discusiones feministas. Necesitamos palabras para el dolor, pero las palabras también pueden profundizarlo, y las palabras pueden también, paradójicamente, reforzar el aislamiento del dolor. No da lo mismo qué palabras usamos para nombrar el dolor. No es solo que no faltan las palabras, sino que hay muchas, en muchos casos compitiendo entre sí, y la operación de cambiar una palabra por otra no puede no dejar huellas en la materialidad de lo sentido.

A mediados de los años noventa, la escena pública estadounidense se vio tomada por debates sobre la depresión. Había ingresado al mercado una nueva clase de fármacos antidepresivos, con el Prozac (fluoxetina) a la cabeza, y su auge parecía dar una nueva base al viejo motivo de la infabilidad del dolor, inscribiéndola en la oposición entre pastillas y palabras, biología y lenguaje. Alrededor de los mismos años, una discusión curiosamente resonante marcó la academia norteamericana: con sendos artículos de Brian Massumi (1995) y de Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank (2018, orig. 1995), las humanidades reclamaron un acercamiento a las ciencias de la vida, a la materia y lo biológico, al afecto entendido como más allá o más acá del lenguaje, de lo cultural y de lo social. Lo que hoy se conoce ya como el giro afectivo es un campo disciplinario que desborda este “giro al afecto” fundacional, retomando la etiqueta crítica que acuñó Sara Ahmed (2017, p. 309). En efecto, los debates en torno a la pertinencia de la distinción entre afecto y emociones, en términos de una oposición entre biología y lenguaje, han sido álgidos y nutridos; no tendría sentido repetirlos aquí¹. Por lo demás, mi propia posición en las discusiones es parcial: si de lo que se trata es de comprender los modos en que los sentimientos y los malestares se traman en las experiencias complejas y determinadas del mundo en que vivimos, lo que hace falta no es una separación clara y distinta entre lo visceral y lo lingüístico, sino más bien un trabajo profundo y comprometido con sus

¹ Ver, por ejemplo, Hemmings (2005), Leys (2011) y Solana (2017; 2020).

entrecruzamientos y confusiones. La apuesta del presente artículo es que la depresión resulta un buen lugar para explorar estos debates.

Desde la antropología y la psiquiatría cultural, se ha argumentado que la depresión es un “idioma del malestar” que ha ganado terreno y predominancia en las últimas décadas (Kaiser y Weaver, 2019; Sadowsky, 2021)². Esto implica, sin embargo, que debe haber otros idiomas posibles para el malestar, pero ¿cómo deben entenderse las relaciones entre estas distintas lenguas? La metáfora lingüística implícita en el concepto de idioma del malestar conduce a pensar la traducción, una idea que sin embargo suele invocarse demasiado seguido desde una óptica optimista, algo *naïve*, de conexiones, empatía, “puentes”. Escenas como la de Brampton apuntan a algo diferente, sugiriendo que, en cuanto idioma del malestar, la depresión es uno bastante particular: busca presentarse como el idioma definitivo, el idioma que por fin vendría a terminar con la ignorancia, el estigma, la incompreensión; el idioma para terminar con todos los idiomas. En este sentido, el presente trabajo enfatiza el carácter conflictivo inherente a la multiplicidad de lenguas: las distintas metáforas e idiomas para el dolor y sus silencios no tienen todos el mismo efecto, en parte porque no vienen todos del mismo lugar ni gozan del mismo estatus.

En el vínculo entre las palabras y el dolor hay cuestiones de legibilidad, cuestiones de traducción y cuestiones de poder; para explorarlas, el recorrido de este trabajo se organiza en tres momentos. En la primera sección, retomo de la tradición feminista una discusión en torno al contraste entre la depresión y la ira, como dos idiomas del malestar en principio muy diferentes, pero también, en ciertos sentidos, traducibles entre sí: la depresión ha sido entendida como ira introvertida; la ira, como una negación, superación o traducción activa del dolor.

²Curiosamente, el concepto de *idiom of distress* encierra ya una dificultad de traducción: en inglés, *idiom* quiere decir no solo un modo particular de hablar (un idioma, un dialecto, una jerga), sino sobre todo un modismo, una frase hecha, un giro del lenguaje cuyo sentido no se deriva del significado de sus componentes (lo que hace de los *idioms* en sí, por lo general, desafíos de traducción). Aunque aquí opto por traducirlo como “idioma”, debe tenerse presente que es una solución limitada.

La segunda sección incorpora aportes de la lingüística y los estudios de traducción para reconstruir de forma somera el proceso de consagración del idioma biomédico de la depresión. En la tercera sección, retomando brevemente aportes de epistemologías sociales y feministas, y la historia del activismo queer en torno al sida, vuelvo sobre la pregunta inicial sobre la utilidad y los prejuicios de nombrar el malestar. En este punto, a modo de conclusión, el recorrido de las secciones anteriores desemboca en los dos argumentos centrales y emparentados del artículo. En primer lugar, que es necesario prestar más atención a las desigualdades entre los idiomas que tenemos disponibles para nombrar, entender y sentir los malestares, porque esos idiomas moldean de formas profundas los modos en que los nombramos, entendemos y sentimos. No solo hay diferentes maneras de decir y comprender el malestar, sino que los idiomas del malestar a su vez también moldean la forma misma del sufrimiento, la “cosa” misma del malestar. En otras palabras, la experiencia misma es idiomática. Y esto porque, y en segundo lugar, los sentimientos no son entidades discretas, preexistentes, independientes del lenguaje; la legibilidad y la traducibilidad de los sentimientos están intrínsecamente atadas al poder relativo de los distintos idiomas disponibles para nombrarlos.

1. La tristeza y el enojo

Los diagnósticos, como el de depresión, son una especie de palabras. Su particularidad radica en que cuentan con el respaldo de los discursos médicos en las sociedades contemporáneas, que buscan fundar su prestigio y su autonomía profesional en el control monopólico sobre lo que nombran (Scull, 1975, pp. 218-219). Los diagnósticos son, así, nombres que aspiran a un estatus privado, a una inmunidad al escrutinio y el debate público. Esta primera sección muestra el carácter necesariamente imperfecto de esta aspiración: los diagnósticos, incluido el de la depresión, son criaturas públicas, intrínsecamente políticas, al igual que todos los nombres, al igual que todo lenguaje.

En el contexto específico de los diagnósticos psi, la tradición feminista ha sido una de las más lúcidas para señalarlo. Ya a comienzos de los años setenta, Phyllis Chesler denunciaba la “doble vara” de la salud mental: lo que es deseable en la mujer se considera patológico en un hombre y, a la inversa, lo que resulta deseable en el hombre indica un trastorno en la mujer (2018, pp. 128-129). Si la salud mental precisa de una adaptación a la sociedad, y si la sociedad exige la subordinación de las mujeres, entonces los criterios para la salud de las mujeres son contradictorios, y la doble vara conlleva también un doble vínculo: tanto si se acepta el rol femenino –de subordinación, sumisión y debilidad– como si se lo rechaza –aspirando a valores masculinos de independencia y autonomía–, las mujeres están siempre más cerca de la patologización (Ussher, 1992, p. 168). Este dilema puede reconocerse con mucha claridad en discusiones en torno a la depresión, una categoría diagnóstica marcadamente femenina: uno de los puntos más repetidos en los discursos sobre la depresión es que afecta más a las mujeres³.

Este es el primer cuerno del dilema de género en salud mental: en los roles e identidades femeninas, los sentimientos se tiñen fácilmente de enfermedad, las pasiones se deslizan hacia la patología. En 1995, para ilustrar una nota sobre la depresión, la tapa de la revista *Time* usó un cuadro de Edward Hopper en el que se ve a una mujer sentada en un bar frente a una taza de café: como observó la historiadora Laura Hirshbein, la elección de la imagen parece sugerir que, si una mujer está sola en público sin una sonrisa en la cara, debe de estar deprimida (2009, p. 3). Los efectos de esta asociación pueden verse bien en un estudio de Lisa Feldman Barrett y Eliza Bliss-Moreau (2009) sobre la tendencia a conectar con rasgos de carácter la expresión emocional observada en rostros femeninos (tanto reales como simulados digitalmente, con mínimas marcas de género), mientras que, en los rostros masculinos, las mismas expresiones tienden a atribuirse a factores contextuales; esta tendencia a la “atribución disposicional”

³ Ver, por ejemplo, OMS (2021).

se acentúa con las expresiones de tristeza. Las autoras concluían que “se trata al comportamiento emocional de las mujeres como evidencia de su naturaleza emocional, mientras que el comportamiento emocional de los hombres es visto como evidencia de una situación que lo justifica” (2009, p. 650). Cuando se ubican los sentimientos de las mujeres dentro de ellas, desde el comienzo y con los mismos datos que para los sentimientos de los hombres (el experimento ofrecía información contextual en ambos casos), se los desconecta de todo contexto y se los define incluso por esa desconexión. Los malestares de las mujeres son leídos como un signo o un factor de riesgo de enfermedad, mientras que los de los hombres “son comprensibles” (Ussher, 2011, p. 80).

Desconectados de la situación, atados a un interior que se piensa como ya dado y defectuoso, los sentimientos de las mujeres se vuelven mudos e ilegibles. De este modo, los sentimientos de las mujeres se ven privados de una cualidad crucial de los sentimientos: su carácter social, su rol comunicativo y activo en las relaciones con el mundo. En efecto, esto es precisamente lo que sucede cuando una persona es diagnosticada con un trastorno del estado de ánimo: sus emociones dejan de funcionar como tales, porque el diagnóstico habilita que se las lea fuera de contexto. Como argumentó con lucidez Emily Martin, las expresiones emocionales de quienes viven bajo un diagnóstico psiquiátrico no se leen ya como mensajes acerca del mundo sino siempre, por regla, como mensajes que provienen de adentro, síntomas de una falla interna (2007, p. 49). El diagnóstico es así el caso paradigmático o extremo de la atribución disposicional y, en los sentimientos de las mujeres, pareciera que el camino hacia el diagnóstico está ya siempre empezado: si la misma emoción que en un rostro masculino suele leerse como una tristeza contextual y pasajera es interpretada, en un rostro femenino, como señal de una disposición más emocional, eso implica que para las mujeres el diagnóstico de trastorno del estado de ánimo será mucho más probable que para los hombres.

Si en el primer cuerno del dilema hay una cercanía peligrosa de los sentimientos femeninos “sanos” y los enfermos, el segundo cuerno muestra que desviarse de los roles y estereotipos femeninos también conduce al mismo lugar: la enfermedad. Para pasar a este punto me gustaría evocar una escena que podría leerse como el doble o el reverso de la tapa de la revista *Time*, en la que, como observó Hirshbein, si una mujer no sonríe, automáticamente se la lee como deprimida. En 1970, en un pasaje célebre de *La dialéctica del sexo*, Shulamith Firestone denunció que, si una mujer no le sonríe a un hombre cualquiera que la aborda por la calle, se expone a que la lean como enojada y trastornada (como una “*bitch*”, dice el original, o “algo peor”), y se expone por lo demás a la violencia que viene con eso, que se justifica de ese modo (1976, pp. 112-114). Esto es: cuando las mujeres se atreven a querer algo distinto de lo guionado para ellas, se exponen a la patologización, cuando no a la violencia abierta; pero la ambición y el espíritu aventurero nunca les estuvieron vedados a los hombres, al contrario: son rasgos alentados y premiados en ellos, parte integral de la definición misma de masculinidad.

En las mujeres, los dos polos de este dilema, la tristeza y el enojo, toman la forma de “enfermedades de los sentimientos”⁴, retomando una expresión de Sue Campbell: formas políticamente estratégicas y particularmente arteras de desestimar los problemas y las quejas de las mujeres caracterizando “como enfermizas” sus vidas emocionales (1994, pp. 47, 49). La tristeza y el enojo –así como la depresión y la furia– tienen entonces un parentesco soterrado. Las dos son emociones negativas, y las dos pueden entenderse como reacciones, incluso razonables, a estados negativos del mundo. Aunque son por supuesto muy distintas en tono, en dirección, en sentidos y representaciones, muchas veces

⁴*Diseases of the affections*: traduzco *affections* por “sentimientos” en lugar de por el más patológico “afecciones”, que aquí resultaría redundante. Campbell precisó tres de estas enfermedades: las dos primeras (emocionalidad y sentimentalidad) se corresponden con el primer cuerno del dilema, y la tercera (*bitterness*, resentimiento), emparentada con la ira, puede entenderse en línea con el segundo.

aparecen juntas, y las dos han sabido patologizarse en las mujeres, solo que por vías diferentes: la ira muestra, en efecto, que no todas las emociones son femeninas. Como argumentó Elizabeth Spelman, se espera de las mujeres que sean más emocionales y sensibles en el sentido de “que se nos dé fácilmente la tristeza [...], pero la ira no es apropiada en las mujeres, y cualquier cosa que se le parezca probablemente quedará redescrita como histeria o furia” (1989, p. 264). En su estudio, Feldman Barrett y Bliss-Moreau observaron dificultades en el reconocimiento de la ira en los rostros femeninos, salvo –curiosamente– cuando se la comparaba con la misma expresión en un rostro masculino (2009, p. 652). Tanto en la depresión como en la rabia hay una tendencia a una interiorización patologizante del malestar, pero, si en el primer caso se explotaba el continuum, la lógica del segundo trata en cambio de derechos y exclusiones.

Spelman abría su ensayo con una cita aristotélica: “los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando deben o con los que deben son tenidos por necios” (Aristóteles, trad. 2008, pp. 116; 1126a4). El masculino no es para nada “genérico” aquí: es en los hombres que sienta mal antes el defecto que el exceso en la capacidad de enojarse y de defenderse. En los hombres, la ira es una emoción claramente moral y política; indica que se ha producido una falta o una injusticia, por lo que no ser capaces de mostrarla los hace parecer serviles, “necios”. Pero el hecho de que en las mujeres la ira se patologicice –esto es, que tenga tachado su estatus de emoción moral– no elimina en verdad el fondo político de la situación: negarle a un sujeto la posibilidad de enojarse es intentar negarlo como agente moral y político. Como argumentaba Spelman, “en la medida en que los grupos dominantes buscan limitar los tipos de respuesta emocional que son apropiados para los grupos subordinados, están intentando excluirlos de la categoría de agentes morales” (1989, p. 270). La rabia de las mujeres ha de ser patológica, porque en rigor no puede ser suya; esta es una manera más de, reconduciendo el malestar a lo privado, desestimarlos como

protesta política, un mecanismo quizás más directo que la atribución de emocionalidad (Campbell, 1994, p. 57).

Según Marilyn Frye, para que la ira pueda ser leída como tal, para que acceda al estatus de emoción moral y política, es preciso que se reciba “aprehensión”, *uptake*, un concepto que retoma de la teoría de los actos de habla de John L. Austin. “Privada de aprehensión, la ira de la mujer queda reducida a un brote de sentimiento individual. Simplemente no tiene lugar como acto social, acto de comunicación”, y la mujer que se enoja se expone, en fin, a ser tachada de “*crazy bitch*” (Frye, 1983, p. 89). Si no se le da cabida en la interacción social, la rabia queda reconducida a un interior defectuoso y culpable y se vuelve ininteligible como tal. Esto nos conduce a un punto de contacto importante y más o menos velado entre la tristeza y el enojo: la depresión se ha comprendido muchas veces como ira introvertida, en la formulación que se remonta a Karl Abraham y Sigmund Freud, ira silenciada (Jack, 2003, p. 63), tapada (Scheman, 1980, p. 25) o enfriada (Frye, 1983, p. 12). ¿La depresión es una forma malograda e impotente del enojo, una traducción menor de la ira? En el ensayo de Frye, para que una situación frustrante nos enoje en lugar de (“meramente”) desilusionarnos o deprimirnos deben darse dos condiciones: por un lado, el obstáculo debe percibirse como una injusticia, no solo una situación desafortunada (1983, p. 85) y, por el otro, la persona debe poder percibirse a sí misma, y ser percibida por les demás, como alguien con derecho a enojarse (1983, p. 86). “Enojarse es afirmar implícitamente que una es un cierto tipo de ser”, enfatizó Frye (1983, p. 90), y es ahí donde radica la potencia política que tiene la ira y que, para ella, falta en la depresión: “expandir el alcance de inteligibilidad de la propia rabia es cambiar el lugar que una ocupa en el universo” (1983, p. 92).

En *Moving Politics*, Deborah Gould subrayó la productividad política de este “trabajo emocional” [*emotion work*] realizado por el movimiento feminista, en particular en los grupos de concienciación de los años sesenta: ese trabajo interpretativo “animó a las mujeres a entender sus situaciones y a sí mismas de

nuevas maneras, y en efecto a sentir de forma diferente, a sentirse enojadas antes que deprimidas” (Gould, 2009, p. 28, énfasis añadido). Volveré sobre estas escenas en la tercera sección; por el momento, sin embargo, me interesa sugerir que esta tradición feminista de trabajo sobre la ira parece implicar una valoración negativa y casi automática de la depresión como la versión fallada de una forma más noble de emoción. Es decir, los modelos de la depresión como ira introvertida –o, a la inversa, de la ira como depresión extrovertida, pena disfrazada (Tavris, 1989, p. 107)– parecen suponer una comprensión de los sentimientos como entidades estables, fijas, que puedan dirigirse intactas o bien hacia adentro o bien hacia afuera, lo que desde mi punto de vista constituye un problema grave. Volviendo a las dos condiciones de Frye, cabe preguntar, por ejemplo, si acaso la falta de confianza en la propia posición para quejarnos no puede volvernos incapaces de percibir una injusticia como tal, y si una negación persistente de la aprehensión no socava también nuestra confianza en nuestra propia posición. En esta vía, la depresión podría entenderse ya no como aquello que sentimos en situaciones solo frustrantes, sino como lo que sentimos frente a una injusticia que no logra percibirse como tal, una injusticia especialmente hábil en el disimulo. Como argumentaba Campbell,

si nadie se toma mi enojo en serio [...], sino que, en cambio, me caracterizan como una persona alterada y demasiado sensible, puede que yo misma, en retrospectiva, no esté segura de cuál es la mejor descripción de mi comportamiento (1994, p. 49).

Lo que es también decir que, si a una persona sistemáticamente se le deniega la aprehensión de algunos de sus sentimientos, “será imposible incluso para esa persona tener claro qué es lo que está sintiendo”(1994, p. 55).

En otras palabras, un primer paso en la argumentación de este trabajo es que, para entender los sentimientos, incluso aquellos sentimientos que se han interiorizado y patologizado, es crucial pensarlos como sentimientos públicos de principio a fin: la medida en que tengan “aprehensión”, *uptake*, es decisiva para la

conformación misma del sentimiento. No es una instancia posterior o accesorio, sino que forma parte intrínseca de cómo llega a conformarse y sentirse el sentimiento mismo. No hay sentimientos más originarios y verdaderos que otros, porque no son entidades discretas que pueden trasladarse sin transformarse; como enfatizó Scheman, “la idea de que existe un contexto en el que podemos ‘conectarnos con nuestros sentimientos’, libres de la influencia de otras personas o de cuestiones políticas, es un mito peligroso” (1980, p. 34). Con respecto a la depresión, en particular, esto significa que la cuestión aparentemente técnica de la línea de corte entre tristeza y depresión, malestar y trastorno, es inseparable de la partición misma entre lo público y lo privado que resulta crucial en la exclusión, la opresión y el silenciamiento de las mujeres. La modulación de los recursos y los repertorios afectivos –la feminización de expresiones emocionales asociadas habitualmente a lo involuntario, como el llanto, el rubor o la sonrisa, o la exclusión de la ira del repertorio afectivo de las mujeres– es una estrategia y un arma política. Forma parte de la constitución de la dicotomía entre lo privado y lo público que, como ha argumentado la teoría feminista, no es una separación entre las emociones y la razón, sino más bien una distribución de estilos emocionales femeninos y masculinos en que las formas sancionadas, masculinas de la emocionalidad acceden al rango de la “razón”.

Si, como decía Frye, la ira “puede servir de instrumento cartográfico” (1983, pp. 93-94), ayudándonos a orientarnos en el mundo como una especie de “brújula emocional”, al decir de Jack (2003, p. 68), pero también enseñándonos a reconocer su ordenamiento topológico según cómo resuena nuestra rabia en cada situación, es posible que con la depresión pase algo parecido. Tal vez, en algunos o en muchos casos, la depresión no sea tanto una ira enfriada o introvertida como una forma ininteligible de la rabia, que se ha vuelto ininteligible incluso para quien la siente, y cuya ilegibilidad tiene no poco que ver con el hecho de que sea un nombre ajeno, un idioma impuesto. Hay una situación que nos lastima, pero no logramos verla como injusta, o no logramos vernos o hacernos ver como

dignas de la rabia, o no logramos encontrar el vocabulario para articular como rabia esta maraña compleja que sentimos. Como señaló con lucidez María Lugones: “La ira que atraviesa mundos de sentido puede hacer eco como ira o puede reverberar como miedo o incluso tristeza” (2021, p. 182). La diferencia con la ira es, quizás, que nos resistimos más a los mensajes de la depresión, en parte por la misma efectividad y disimulo del dispositivo. Aun así, cuando lo que sentimos frente a una situación injusta no logra cuajar como enojo sino se nos presenta o es leído en cambio como un trastorno depresivo, eso puede estar hablando del mundo, no solo de la persona deprimida.

2. El imperio de la depresión

Algo se interpuso en la historia de las discusiones feministas sobre el malestar de las mujeres, algo que impidió, de algún modo, ir a fondo en una comprensión radicalmente pública de los sentimientos: en los años ochenta, aunque venía preparándose desde antes, la categoría diagnóstica de la depresión hizo su sorpresivo y avasallante desembarco en la escena estadounidense, primero, para luego difundirse en buena parte del mundo. Si la depresión ha erigido un “imperio”, como sugirió hace poco el historiador Jonathan Sadowsky (2021, p. 13), el lenguaje es un lugar privilegiado para discutirlo: todo imperialismo implica una política de la lengua, una política de imposición o implantación lingüística. “La dominación, es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos”, apuntaba Jacques Derrida, lo que puede llevarse a cabo de forma “abierta, legal, armada o bien solapada, disimulada bajo las coartadas del humanismo ‘universal’” (1997, p. 57). En esta segunda sección, me propongo tomar como marco ciertos aportes de la lingüística y los estudios de traducción para abordar las relaciones entre los distintos “idiomas” del malestar, los diferentes vocabularios y lenguajes que se disputan entre sí el poder de gobernar la comprensión contemporánea del dolor, ese terreno supuestamente tan refractario al lenguaje.

La historia del imperio de la depresión es a la vez más corta y más larga de lo que suele creerse: en general no se percibe cuán reciente es la categoría de depresión tal como la conocemos, pero tampoco suelen entenderse bien sus orígenes en las ruinas de la comprensión humoral de la melancolía⁵. En este sentido, podrían identificarse dos momentos cruciales en esta historia: uno en el desplazamiento de la antigua melancolía, el otro en la conformación reciente y expansión global de la categoría de depresión. El primero tiene lugar en la Revolución Científica, que desplaza el paradigma antiguo en que se apuntalaba la noción de melancolía sentando así las bases para un nuevo modo de comprender el cuerpo, los afectos, sus trastornos. En germen al menos, la depresión nace junto con la lengua de la ciencia, tempranamente identificada con el inglés y su “estilo llano y autoritativo” (Venuti, 1995, p. 5). El capital simbólico de la lengua de la depresión se alimenta de la autoridad de la nueva lengua de la ciencia y sus relatos legitimadores del progreso como el triunfo de la verdad por sobre el mito, los datos por sobre el dogma. En una interesante sinergia, el lenguaje científico surge y evoluciona hablando inglés (esto es, nace como una forma particular del inglés como lengua natural); a su vez, la lengua inglesa gana autoridad y capital simbólico asociándose estrechamente con el discurso científico.

Pero, por supuesto, lo que estos relatos legitimadores buscan disimular ante todo es que tanto el lenguaje de la ciencia como el estilo llano y autoritativo del inglés como lenguaje científico por excelencia son lenguajes. Como señalaron, ya desde la primera línea de su *Writing Science*, los lingüistas Michael A. K. Halliday y James R. Martin, el lenguaje científico no suele presentarse como tal, como un lenguaje entre otros, una manera entre otros de ver el mundo (1993, p. 2), sino que, desde sus orígenes, el lenguaje científico aspira a ser el lenguaje, o el lenguaje prioritario, en virtud de su supuesta transparencia y objetividad. Desde la perspectiva de la ciencia naciente, el lenguaje no es más que una herramienta (1993, p. 4) que puede en principio afinarse a la perfección. El mito de la

⁵ Para un panorama, puede verse Sadowsky (2021).

transparencia es ante todo una excelente forma de acumular autoridad, prestigio y, en suma, capital simbólico. Es un modo de lo que Donna Haraway llamó el “truco divino” (1995, pp. 325-326): un intento de borrar el arraigo de donde emerge todo conocimiento. “No es demasiado descabellado decir que el lenguaje de la ciencia ha transformado por completo nuestro modo de ver el mundo”, sostuvieron Halliday y Martin. El lenguaje científico

se ha erigido de a poco en el modo dominante de interpretar la existencia humana. Cada texto, desde los discursos de la tecnocracia y la burocracia hasta la revista de la televisión y los anuncios en las cajas de cereales, se ha visto de alguna manera afectado por los modos de significación que evolucionaron como los andamios del conocimiento científico. [...] Lo que surgió como una especie particular de lenguaje escrito ha conquistado el lugar de modelo y de norma (1993, p. 12).

Según la traductóloga Karen Bennett, los rasgos principales del discurso científico actual y del “estilo llano autoritativo” del inglés (2007, pp. 152-153; 2011, p. 190) son: la transparencia, entendida como el predominio de la dimensión referencial del lenguaje por sobre la escena interpersonal; la prioridad del razonamiento lógico por sobre las estrategias emocionales; y la nominalización de la gramática, que para Halliday y Martin fue una de las transformaciones lingüísticas más importantes para la Revolución Científica (Bennett, 2011, pp. 191-193; Halliday y Martin, 1993, p. 8). Estos rasgos contrastan no solo con los estilos anteriores del saber –afianzados en la palabra, la retórica, las autoridades tradicionales–, sino también con las epistemologías implícitas en las lenguas naturales (de ahí, por ejemplo, la alusión de Halliday y Martin a la capacidad de los niños para reconocer la extrañeza del lenguaje científico). Tanto el mito de la transparencia como la noción del lenguaje como herramienta perfectible es la que subyace a la idea de una traducción simple y sin pérdidas desde la melancolía hacia la depresión como un mero trueque de palabras, un

pase superficial que representa un progreso en el conocimiento pero que no expresa ni provoca ningún cambio más profundo en la experiencia nombrada⁶.

La nominalización de la gramática –esto es, el pasaje desde una gramática organizada en torno a los verbos a una gramática centrada en los sustantivos– se condice bien con la importancia del vocabulario técnico. La genealogía de este proceso puede remontarse hasta el surgimiento del pensamiento científico en la antigua Grecia, pero se profundiza radicalmente con la Revolución Científica del siglo XVII y se difunde en los siglos siguientes con la globalización avasallante del inglés. Sus efectos son profundos, ya que replantea los fenómenos y acontecimientos en términos de objetos –que son el “significado prototípico” de los sustantivos (Halliday y Martin, 1993, p. 16)– y “proyecta la imagen de un mundo estático hecho por completo de cosas” (Bennett, 2011, p. 193):

En sí mismas, las instancias aisladas de este proceso no son importantes; pero cuando sucede a una escala masiva el efecto es una reconstrucción de la naturaleza de la experiencia en su conjunto. Mientras que la “lengua materna” cotidiana del conocimiento de sentido común plantea la realidad como una tensión equilibrada de cosas y procesos, el registro elaborado del conocimiento científico la replantea como un edificio de cosas. Mantiene a la realidad quieta, para poder observarla y experimentar con ella, y de este modo la interpreta no como algo que cambia con el tiempo (como lo hace la gramática de las cláusulas) sino como algo que persiste –o, más bien, una persistencia– en el tiempo, que es el modo de ser de un nombre (Halliday y Martin, 1993, p. 17).

De la física a otras disciplinas y hasta las ciencias sociales y humanas, del discurso científico a otros géneros, del inglés a otros lenguajes, el proceso de expansión de la lengua de la Revolución Científica sigue claramente las pautas de un proceso colonizador, en el que los rasgos de la lengua dominante se van imponiendo a las demás, obliterando sus diferencias, hasta que las lenguas dominadas se convierten en “espejos” de la dominante, en la imagen fuerte de Michael Cronin (2003, p. 141).

⁶Sobre esta tendencia historiográfica, ver Sadowsky (2021, pp. 25, 165-168).

Con esto nos acercamos ya al segundo momento crucial en la genealogía del imperio de la depresión: la difusión global de este idioma marcadamente estadounidense a partir de las últimas décadas del siglo XX⁷. Bennett describe la influencia del inglés en los medios académicos de otras lenguas en términos de un “proceso de calco” que comprende diversas actividades de traducción, de imitación espontánea y, finalmente, de imposición, reglamentación y estandarización por parte también de la cultura de destino, que también quiere o necesita participar de los diversos beneficios que promete la ciencia (Bennett, 2011, p. 190). En efecto, la palabra depresión y el lenguaje psiquiátrico del que forma parte son un buen ejemplo de estos procesos de calco, tanto más elocuente por su capacidad para implantarse –no sin tensiones– incluso en contextos muy hostiles al paradigma biomédico y científico. En el estudio etnográfico de Andrew Lakoff (2005) sobre la Buenos Aires psicoanalítica aparecen por ejemplo conflictos bastante similares a los que observa Bennett (2007) en su comentario de los choques con el avance del inglés en la academia portuguesa. Sin ir más lejos, Bennett cita un testimonio que bien podría haber figurado en las páginas del estudio de Lakoff:

El discurso inglés es pobre y dogmático. Las preguntas que se plantean al comienzo son simplistas, se las formula de un modo tal que requieren respuestas de tipo SÍ/NO, basadas en modelos matemáticos que dicen muy poco sobre la realidad. Así es como legitiman su ciencia, basándola en la lógica del positivismo (Bennett, 2007, p. 164).

De hecho, en un pasaje interesante Lakoff recoge el enojo de un psicoanalista argentino con el uso creciente del DSM: “así como estamos hablando en inglés, estamos pensando en inglés”. En verdad “siguen hablando en español”, acota Lakoff, “lo que quiere decir es que los términos usados, como ‘trastorno bipolar’, vienen de un sistema diagnóstico del idioma inglés. Lo que objeta es que se usen esos términos en lugar de los términos psicoanalíticos, como neurosis y psicosis”

⁷Para una reconstrucción de esta historia, puede verse Prati (2023).

(2005, p. 60). Más allá de la aclaración de Lakoff, hay una gran lucidez en este reconocimiento enojado de lo hondo que cala el lenguaje: siguen hablando español, pero el español, de hecho, ya no es el mismo. Sin embargo, términos como *neurosis* tampoco fueron nunca autóctonos en la Argentina; la retórica antiimperialista de los psicoanalistas entrevistados por Lakoff a menudo olvida que tanto el francés como el propio psicoanálisis fueron en algún momento lenguas centrales. Aunque en la época de su estudio la bandera del psicoanálisis se enarbolara no tanto como “un tributo a la vieja civilización”, sino más bien “en defensa de la democracia social”, con un espíritu de “contramodernidad secular” (2005, pp. 61, 72), la insistencia en mantener intactos los idiomas psicoanalíticos (la negativa a traducirlos, podría decirse) redundaba más bien en un aislamiento con respecto a otras voces del campo de la salud mental que los hace más vulnerables al avance de otros discursos, como los “basados en la evidencia”. Marginales en la época del estudio de Lakoff, estos discursos son cada vez más populares en la escena porteña; en un giro algo irónico, puede que hoy sean estos discursos los que alzan la bandera secular de la democracia y la sensibilidad social contra lo que ven como el elitismo y la ausencia de controles del psicoanálisis. Como la lengua francesa, quizás, el psicoanálisis no parece poder tomarse con ligereza su caída en desgracia por la jerarquía de las lenguas, aunque también es cierto lo que señala Cronin: “La impotencia de quienes tienen menos poder siempre parecerá, a ojos de quienes sí lo tienen, una forma de estar ‘a la defensiva’. La prensa inglesa, por ejemplo, se burla todo el tiempo de los franceses por sus intentos de controlar la difusión de anglicismos en su lengua” (2003, p. 148).

Por supuesto, los anglicismos son un caso particular de extranjerismos, es decir que son calcos, préstamos. Si bien, como informa el DRAE, la etimología de la palabra *depresión* se remonta al latín, en un sentido importante se la puede ver más bien como un anglicismo, uno tan incorporado y adaptado que no se percibe como tal, que tal vez nunca se percibió como tal. *Depression* en inglés,

dépression en francés, *depresyon* en turco; *depressie* en neerlandés, *depressione* en italiano, *depressio* en finés; *depressão* en portugués, *depresszió* en húngaro, *depresión* en nuestra lengua. Varía apenas una s, alguna tilde, la cadencia de la pronunciación. Ahora bien: esos lenguajes, no cabe duda, ya disponían de otros términos para nombrar el malestar. En las *Investigaciones filosóficas*, Ludwig Wittgenstein no usaba aún la palabra *Depression*, hoy de mucha frecuencia en el alemán, sino la más antigua *Betrübnis*, o el verbo *bedrücken*, pero en las primeras (e influyentes) traducciones al inglés, ambos se convirtieron en variantes de *depression*⁸. La depresión se propagó por el mundo de la mano del inglés y prácticamente como un intraducible, en el sentido específico de Emily Apter: “término que se deja sin traducir en su transferencia de lenguaje a lenguaje” (2014, p. 7). Esta es una manera bastante contraintuitiva de pensar los intraducibles; solemos entenderlos como curiosidades de lenguas extrañas (como *tsundoku*, del japonés, para comprar más libros de los que se llegan a leer o, en el vocabulario de los sentimientos, la famosa *saudade* del portugués), y así nos olvidamos de que las lenguas dominantes también pueden ser intraducibles, solo que lidian con su intraducibilidad de un modo muy diferente. Si hoy casi todo el mundo entiende palabras “intraducibles” del inglés, no es porque hayamos logrado en todos los casos en efecto “traducirlas” a nuestras lenguas, a nuestros marcos, sino porque el marco del inglés –sus vocabularios, su gramática, su manera de ver el mundo– se ha impuesto también a las demás lenguas. Este es el segundo paso fundamental de la argumentación de este trabajo: cuando se trata de traducción y del contacto entre lenguas, entre idiomas, es crucial contar con el contexto, las direcciones, el poder de cada lengua involucrada.

El imperio de la depresión, en este sentido, tal vez podría comprenderse como el trasplante subrepticio y masivo de algo que, en última instancia, nunca

⁸En ediciones revisadas de la traducción al inglés, *Betrübnis* se vierte como *dejection*, pero *bedrückt* sigue siendo *depressed* (Wittgenstein, 1958, pp. 59, 224; 2009, pp. 65, 235). En el diccionario alemán en línea DWDS puede observarse la evolución en el tiempo de las respectivas frecuencias de uso de *Betrübnis*, *bedrücken* y *Depression*.

fue sino un idioma particular del malestar, uno entre muchos, incontables, imprevisibles otros. Por un lado, podría argumentarse que hay algo intrínsecamente dañino en esta tendencia monolingüe; según Eva Illouz, por ejemplo, las narrativas terapéuticas han “aplanado nuestra imaginación y nuestra experiencia emocional” (2010, p. 299). Por otro lado, la crítica podría apuntar a rasgos más específicos de la lengua dominante, como su carácter autoritativo, la expansión del modo de discurso de la ciencia a todas las otras áreas de la vida y de la vida en común. Como advirtió David Karp, los discursos expertos “han ‘colonizado’ con éxito todo el ciclo vital”, lo que implica problemas profundos con respecto a la libertad y la democracia (2017, p. 20). En un estudio sobre los usos discursivos del modelo biomédico por parte de mujeres deprimidas, el problema aparece planteado en términos muy similares: una “consecuencia inesperada” de adoptar el idioma biomédico de la depresión es que implica “traspasar la propiedad del problema” de modo que queda fuera del alcance de la persona afectada, por completo en manos de la profesión médica (Schreiber y Hartrick, 2002, p. 100). Algo de este traspaso puede ser reconfortante, como librarse de una carga pesada, pero la expropiación no suele detenerse ahí. En “Black Swans”, un ensayo anterior a *Prozac Diary*, su popular memoria de la depresión, Lauren Slater dijo de uno de sus psiquiatras: “Parecía tan seguro de sí mismo que por un momento estuve de vuelta con el lenguaje, solo que esta vez era su lenguaje, sus palabras dándome forma” (1996, p. 34). Las negociaciones, sincrónicas e incluso íntimas, entre los distintos idiomas del malestar no pueden dar lo mismo; tal vez, incluso, la competencia redunde en otros modos del silencio.

3. El problema que no tenía nombre

Estas páginas han recorrido varias formas diferentes de traducción del malestar: la conversión afectiva entre la tristeza y el enojo, la depresión y la rabia; el desplazamiento histórico de la melancolía en la depresión; la imposición de un

imperio de la depresión, o la depresión como un anglicismo mal traducido y ampliamente difundido. En los distintos contextos, busqué preparar el terreno para dos argumentos clave que desafían la distinción habitual entre afectos y emociones: que la experiencia afectiva misma es idiomática, y que la multiplicidad de las lenguas, conflictiva y atravesada de desigualdades y poder, moldea también de forma profunda y compleja la materia misma del malestar.

Para apuntalar estos argumentos, quisiera introducir, en lo que resta del trabajo, dos escenas adicionales de traducción, que de todos modos ya se dejaban presentir en el recorrido anterior. Primero, me interesa volver sobre la traducción de la depresión en enojo en el trabajo emocional de los grupos de concienciación: tomando como puntapié la famosa frase de Betty Friedan (2017) a la que alude el título de esta sección, ese malestar que hoy llamamos depresión todavía no tenía nombre a principios de los sesenta. Las feministas de la segunda ola desafiaron ese silencio, discutiendo las etiquetas que sí estaban disponibles, como la de la histeria, y reclamando nombres más precisos para poder percibir el malestar, para poder volverlo público y transformarlo. Entrados los ochenta, sin embargo, la depresión era ya un nombre tan difundido y popular que hasta se la apodó “el resfrío común” de la salud mental (Hirshbein, 2009, p. 27). Ahora bien: ¿acaso esto cuenta como una victoria para el feminismo?

El ejemplo más conocido de los que Miranda Fricker propone al presentar el concepto de injusticia hermenéutica –aquella forma de injusticia epistémica que se caracteriza por la privación de herramientas para dar sentido a la experiencia– es el del acoso sexual, con el caso de Carmita Wood. Pero el primer ejemplo que pone, de hecho, involucra a la depresión y al feminismo; al igual que el de Carmita, está tomado de las memorias de Susan Brownmiller sobre el movimiento de mujeres en los sesenta. Si el caso de Carmita ha llegado a ser paradigmático de la injusticia hermenéutica, el ejemplo de la depresión es bastante más complejo de lo que parece en una primera mirada, incluso de lo que tal vez le pareció a la propia Fricker. Se trata de la historia de Wendy Sanford

quien, deprimida tras dar a luz a su hijo, decide seguir el consejo de una amiga y acercarse por primera vez a un grupo de concienciación:

En ese solo período de cuarenta y cinco minutos me di cuenta de que eso por lo que me había estado culpando a mí misma, por lo que mi marido me había culpado, no era un defecto personal. Era una mezcla de cosas fisiológicas y algo social verdadero, un aislamiento. Fue uno de esos momentos que te hacen feminista para siempre (Brownmiller, 1999, p. 182; cit. en Fricker, 2007, p. 149).

Lo que debe haber seducido a Fricker de este testimonio, sin duda, es la fuerza del momento de comprensión que le cambia la vida a Wendy Sanford; ese instante en que un acomodo puramente epistémico permite que se levante la “oscuridad hermenéutica” (Fricker 2007, p. 149), una oscuridad que era colectiva y que se supera, también, de forma colectiva, a través del esfuerzo conjunto de estas mujeres reunidas. El clic de la luz. Pero, en su entusiasmo, Fricker no parece percatarse de que, a diferencia del caso de Carmita Wood, la nueva herramienta hermenéutica que supuestamente viene a despejar la oscuridad –el concepto de depresión posparto– no nació de ellas. Viene de otra parte, lo que tal vez incluso tenga que ver con su fuerza.

Encontrar un nombre, una herramienta hermenéutica, para algo que nos está doliendo de formas confusas e injustas –porque hay prejuicios trabajando en contra nuestro, que leen el malestar como culpa nuestra, nuestro defecto– puede ser algo muy poderoso, incluso aunque el nombre no sea perfecto. No quiero desmerecer la importancia de esta reorientación epistémica; lo que me interesa señalar es que la discusión no debería detenerse ahí. Hay muchas más preguntas relevantes, quizás bastante más complejas, además de la cuestión de si faltan o no los conceptos; cuando encontramos un nombre, nada garantiza que no hayamos solo disminuido la injusticia hermenéutica, o cambiado apenas una forma por otra. Es más, es posible que la idea de privación conceptual no resulte del todo

adecuada ni siquiera para los casos paradigmáticos: en definitiva, es bastante difícil no contar con ninguna herramienta para entender una experiencia, lo que suele suceder, más bien, es que disponemos de ideas inadecuadas y parciales, o no bien comprendidas por el resto, o nos imponen nociones prejuiciosas y dañinas, como a todas luces sucedía en los casos de Sanford y Wood, en los que había en juego estereotipos negativos que ubicaban la culpa en características atribuidas a las mujeres. El problema no suele ser tanto la falta de conceptos sino, más bien, el choque entre “formas distintas de ver el mundo” (Romdenh-Romluc, 2017, p. 2). Esta precisión permite ver, además, que hay situaciones donde las víctimas de una injusticia hermenéutica sí que cuentan con herramientas conceptuales para dar sentido a sus experiencias: lo injusto, lo dañino, es que esas herramientas no son reconocidas por las voces dominantes de su comunidad epistémica⁹. Retomando los términos de Frye, no se les da *uptake*, se las silencia. Por otro lado, con esto también se hace manifiesta la necesidad de encontrar alguna piedra de toque para evaluar las ventajas y miserias de estas formas distintas de ver el mundo. Necesitamos ser capaces de percibir las diferencias entre distintas herramientas hermenéuticas, de dónde provienen, cómo se conformaron, para qué y a quiénes sirven en cada contexto.

Unas pocas páginas más adelante, Fricker introduce el caso hipotético de “alguien con una condición médica que afecta su conducta social en un momento histórico en que esa condición todavía no se entiende ni se diagnostica bien” (2007, p. 152). Aunque Fricker no lo dice, es difícil no ver a Wendy Sanford en este ejemplo, que enseguida se contrasta con el de Carmita Wood:

A diferencia de nuestro ejemplo de una persona con una condición que la ciencia médica todavía no puede diagnosticar, lo que mujeres como Carmita Wood debieron enfrentar no fue solo mala suerte epistémica, porque no fue ningún accidente que su experiencia quedara en los márgenes hermenéuticos. Mientras ellas luchaban aisladas para dar un sentido

⁹Varies autores han señalado este punto (Mason, 2011; Medina, 2013); Kristie Dotson propuso el nombre de “injusticia contribuyente” para esta forma de injusticia epistémica, por la cual quienes controlan los recursos hermenéuticos dominantes niegan *uptake* a las voces alternativas (2012, p. 40).

adecuado a sus diversas experiencias de acoso, toda la maquinaria del sentido social colectivo apuntaba efectivamente a mantener ocultas estas experiencias. La razón más profunda por la que la incapacidad cognitiva de Carmita Wood constituye una injusticia es su participación hermenéutica desigual (2007, p. 153; las cursivas son propias).

El modo en que Fricker compara estos ejemplos da a entender que, en el caso de Wendy Sanford, el problema está solo en los prejuicios asociados al género: en el hecho de que su marido la culpara y ella se culpara a sí misma, no en los malestares de la depresión ni en el diagnóstico en sí, cuando finalmente llega. Fricker no parece creer que “toda la maquinaria” social estuviera trabajando en contra de Sanford; al contrario, la herramienta hermenéutica llega precisamente desde las instituciones epistémicas dominantes, sin necesidad de volverse objeto de la lucha de mujeres “aisladas”.

Pero la “participación hermenéutica desigual” se mantiene, y no solo para las mujeres. Cité in extenso el pasaje de Fricker porque considero que, si bien su confianza en cierta noción de progreso científico parece vedarla, los elementos para una comprensión alternativa están igual ahí. Incluso con los “avances” de las nosologías psiquiátricas, incluso con el desarrollo de cuestionarios y ensayos clínicos, incluso con la proliferación de memorias y relatos en primera persona, las voces y experiencias de las personas deprimidas siguen en los márgenes hermenéuticos. No valen lo mismo, no tienen el mismo lugar: “participan de forma desigual en las prácticas por las que se producen los sentidos sociales” (Fricker, 2007, p. 6). La “ciencia médica” no debería tener un pase libre para producir conocimientos de forma unilateral, mucho menos en contextos tan volátiles como las condiciones emocionales o que afectan la “conducta social”. La línea entre el sentimiento y el trastorno, entre lo lógico y lo patológico, lo comprensible y lo desproporcionado, se sigue decidiendo en condiciones de desigualdad epistémica, en condiciones de exclusión y silenciamiento. En lo que hace a esa línea, toda la maquinaria del sentido social

sigue apuntando contra esas experiencias de malestar, con tanta efectividad que es extremadamente difícil percibirlo.

Los sesenta fueron una época de una apertura de sentidos amplia y radical: un poco tal vez como Adán en el Paraíso, parecía que todas las cosas podían ser nombradas de cero, de nuevo. Claro que la diferencia principal entre el gesto adánico y el empuje del movimiento feminista es el carácter colectivo del segundo, por eso me parece tan significativo que no percibamos que el nombre “depresión” no es, nunca fue, un sentido ganado colectivamente¹⁰. No solo, o no ante todo, al menos, porque tampoco es casualidad que la categoría feminizada de depresión tomara forma precisamente después de la segunda ola; aunque no surge del movimiento de mujeres, no deja de ser un intento de responder o reaccionar al pedido de Friedan: el malestar necesitaba un nombre. Como observó Jeanne Marecek, la depresión de las mujeres –que por lo demás es, como vimos, la depresión paradigmática, el molde de la categoría misma– solo “se convirtió en objeto de la curiosidad científica porque un grupo pionero de psicólogas feministas se negó a aceptar la infelicidad de las mujeres como la norma” (2006, p. 301). Pero esta es también la “amarga ironía” de la historia de la depresión: “hacia 1980, la infelicidad de una mujer había quedado ubicada solo adentro de ella [...] y la depresión como diagnóstico tenía el apoyo de las feministas” (Hirshbein 2009, p. 131).

En este punto, el contraste con la segunda y última escena de traducción afectiva que quisiera visitar en este trabajo puede resultar instructivo, ya que no solo retoma y reactualiza los aprendizajes de los sesenta, sino que también implica una confrontación y un diálogo con la institución médica. Me refiero a la conversión del duelo y la desesperanza en enojo y acciones directas, desafiantes y políticamente creativas por parte del activismo en torno al sida de la organización ACT UP a fines de los ochenta y principios de los noventa, tal como

¹⁰Aunque por razones de espacio no puedo desarrollarlo aquí, es importante señalar que la famosa crítica de bell hooks a Friedan apuntó tempranamente a los límites de los nombres y a las debilidades y puntos ciegos de esos procesos que se pretendían colectivos (hooks, 2020, pp. 27-28).

lo analizó en detalle *Moving Politics*, de Gould (2009). Esta conversión, argumentaba Gould, se volvió posible solo con un profundo trabajo emocional colectivo, que logró transformar las sensibilidades y el habitus emocional del movimiento queer y ensanchar el horizonte político, esto es, el repertorio de acciones que resultan imaginables en cada contexto histórico. Y es que para traducir la tristeza en enojo era necesario poner en cuestión, en efecto, toda una maquinaria de sentido social que trabajaba para excluir las expresiones de ira del repertorio afectivo disponible por entonces a las comunidades queer. En *The Epistemology of Protest*, José Medina resaltó que este trabajo emocional de conversión o traducción afectiva en el activismo queer en torno al sida puede entenderse como la articulación emocional de una crítica radical, una lucha a la vez expresiva, hermenéutica y política que constituyó performativamente un sujeto político, una nueva sensibilidad, un horizonte político diferente (Medina, 2023, pp. 346, 352). El activismo de ACT UP, además, logró intervenir de forma amplia y duradera en la investigación y la práctica médica, algo de particular interés en el marco de este trabajo. No solo desafiaron la sensibilidad y el habitus emocional dominantes, también cuestionaron y efectivamente sortearon uno de los mecanismos más arraigados de la injusticia epistémica en la ciencia médica: la exclusión de los pacientes de la producción de conocimiento sobre sus enfermedades.

Es notable que, si bien Gould retoma la distinción entre afecto y emociones de Massumi como marco teórico y terminológico, sus análisis muestran ante todo la imbricación de estas dos dimensiones, enfatizando en todo momento el rol fundamental del lenguaje y la expresión lingüística para dar forma a todo el arco de sentimientos (Medina, 2023, p. 316, 335). Y también es interesante de su discusión el modo en que no reduce nunca la importancia de la ambivalencia, la disonancia, lo que se pierde o lo que sobra en el proceso de traducción. Es cierto que el logro de nombrar los sentimientos negativos resulta crucial para dar filo y eficacia política a los malestares; pero esta traducción no

agota la historia. Por un lado, todo trabajo lingüístico con los sentimientos deja huellas en la forma misma en que se los siente; por el otro, la traducción de afectos en emociones y de emociones en acciones no es un proceso lineal o simple, sino que está siempre plagado de contradicciones y ambigüedades. La tensión entre la tristeza y el enojo, la depresión y la rabia, como salidas alternativas pero emparentadas para el malestar, está presente en todo el arco histórico de ACT UP, nunca del todo resuelta: si en los primeros años la tristeza alimenta y da lugar a la rabia y la acción directa, hacia mediados de los noventa la desesperanza empieza a signar el declive de la organización (Gould, 2009, p. 396). Esto sucede, es decir, más o menos por los mismos años en que, como vimos, empieza a ganar terreno una nueva manera de entender la tristeza, un nuevo idioma del malestar que explícita y decididamente lo patologiza y lo desconecta de historias políticas más amplias: la depresión. ¿Y si estos desarrollos en los vocabularios disponibles para el malestar, contemporáneos pero no tematizados, incidieron en el giro desmovilizador de la tristeza en el activismo de ACT UP?

“El sentido de disonancia”, dice Fricker, la sensación de que algo no encaja entre lo que sentimos y las herramientas disponibles para comprenderlo, “es el punto de partida para el pensamiento crítico y la valentía moral-intelectual necesarios para rebelarse” (2007, p. 167). Pero esa disonancia no es para nada cómoda. Una vía de entrada fundamental para los discursos terapéuticos es, en efecto, ofrecer un consuelo para esa disonancia, una contención bajo la forma de una lengua común: la lengua altamente abreviada, estandarizada y codificada del diagnóstico psiquiátrico. La disponibilidad de estos vocabularios efectivamente facilita la comprensión, expresión y conversación sobre los sentimientos y malestares (Metzl, 2003, p. 31). Sin embargo, para cumplir ese rol, el lenguaje del diagnóstico hace también algo más: sirve “de manto”, “de protección” o “escudo” para el escrutinio amenazante de los otros, excusándonos de revelar la intimidad, excusándonos también de explorarla más allá del casillero del diagnóstico (Martin, 2007, pp. 140-141).

Como todo discurso, como toda lengua, el idioma de la depresión habilita ciertos modos de hablar, pero restringe otros. El problema es que silencia justo esos modos de hablar que son necesarios para fortalecer el carácter colectivo del aparato hermenéutico afectivo, la objetividad social del conocimiento acerca de los malestares y los sentimientos; y es un idioma que aspira al estatus de conocimiento, al grado más alto, incluso, del conocimiento científico. Por la autoridad a la que aspira, y que en general se le admite, sus puntos ciegos son elevados a verdades que, aun si no surgen de una conversación colectiva, se imponen todo a lo ancho del tejido social. En su aspiración monolingüe, el discurso científico de la depresión produce una “monocultura” (Bennett, 2015), con toda la aridez y la chatura que tarde o temprano implican los monocultivos. Pero el terreno de los sentimientos es diverso, enredado, ambiguo; no nos hace bien hacerlo encajar en unas pocas parcelas. Y, sobre todo, no se desafía una monocultura con otra, un monolingüismo por otro, la expansión del inglés por una defensa esencialista de una lengua sin extranjerismos, sin contactos, sin otredad. No se trata sin más de reemplazar el idioma de la depresión por alguna otra lengua “mejor” o más “verdadera”, porque ¿cómo llegar a una lengua más adecuada si no usando la que tenemos, dando las discusiones necesarias en el terreno en el que estamos?

Lo que necesitamos, como argumentó Medina en *The Epistemology of Resistance*, es precisamente –siguiendo con la metáfora agrícola– cultivar sensibilidades plurales, polifónicas, abiertas a experiencias diferentes, que pueden tanto enriquecernos como incomodarnos, y también ambas cosas al mismo tiempo. Recuperar los hilos de conceptos previos, como la melancolía o la acedia¹¹, es importante para pluralizar los imaginarios y para desarmar la amnesia en torno al origen de la depresión, pero la melancolía no es más “nuestra” que la depresión. La depresión, con todos sus problemas, por todos sus problemas, es nuestro escenario y nuestro campo de batalla: apurarnos a

¹¹Algo que hace también Cvetkovich (2012).

reemplazarla por la melancolía no es sino abandonar la discusión. Esto no quiere decir que debemos aceptar los términos del debate tal como vienen. En lugar de un rechazo especular, difractar e interrogar, como rezaría tal vez una máxima harawayana (Haraway, 2021, p. 358). La fricción es para Medina un componente esencial de una vida democrática, así como también de la objetividad científica: “el mejoramiento epistémico y el sociopolítico van de la mano; una falta de apertura a la interacción y la negociación produce un déficit doble: la falta de objetividad y la falta de justicia” (Medina, 2013, p. 301).

Para fortalecer el debate público, es necesario empujar los límites de la imaginación social, expandir los vocabularios que la apuntalan, cultivando una imaginación resistente, “pluralizada, polifónica y experimental” (Medina, 2013, p. 252), y esto implica, ante todo, la tarea de “aprender a recordar cómo los sujetos corporizados llegan a estar heridos, lo que requiere que aprendamos a leer ese dolor”, como reclamó Sara Ahmed (2017, p. 263), devolviéndole sus historias, sus conflictos, sus sentidos alternativos. Apenas unas líneas más abajo Ahmed recurría a otro uso habitual de la traducción como metáfora: “La tarea sería no solo leer e interpretar el dolor como sobredeterminado, sino también hacer el trabajo de traducción, mediante el cual el dolor se lleva hacia el ámbito público y, al moverse, se transforma” (2017, p. 263). Traducir el malestar es politizarlo: darle nombre a un malestar es hacerlo público porque los nombres son públicos, lo que implica, también, que hacer público un malestar es abrirlo a la discusión, a las disputas que son la materia misma de la que está hecho lo público. Esto vale incluso si ese nombre es un diagnóstico, con todo el peso privatizante de este juego de lenguaje que aspira al control monopólico de la psiquiatría como institución autorizada: el carácter público y político del lenguaje es irreductible. Ahora bien, lo político no empieza solo una vez que hemos traducido el sentimiento en palabras y acciones: el modo mismo en que traducimos ya es político, ya está atravesado de poder y conflicto. Si hay una distinción analítica potencialmente útil entre afectos y emociones, entre formas

de sentir más amorfas, viscerales e indeterminadas y otras más explícitamente moldeadas y nombradas, en suma, esta distinción no debería equipararse con una separación ni oposición entre materia y forma, biología y lenguaje, naturaleza y cultura. Lo que sea que sentimos frente a una injusticia solo toma forma en la arena irreductiblemente pública del lenguaje, de los lenguajes.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2017). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- Apter, Emily (2014). Preface. En Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra y Michael Wood (Eds.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press.
- Aristóteles (2008). *Ética nicomáquea*. RBA/Del Nuevo Extremo.
- Barrett, Lisa Feldman y Bliss-Moreau, Eliza (2009). She's Emotional. He's Having a Bad Day: Attributional Explanations for Emotion Stereotypes. *Emotion*, 9(5), 649-658.
- Bennett, Karen (2007). Epistemicide!: The Tale of a Predatory Discourse. *The Translator*, 13(2), 151-169.
- Bennett, Karen (2011). The Scientific Revolution and Its Repercussions on the Translation of Technical Discourse. *The Translator*, 17(2), 189-210.
- Bennett, Karen (2015). Towards an Epistemological Monoculture: Mechanisms of Epistemicide in European Research Publication. En Ramón Plo Alastrué y Carmen Pérez-Llantada (Eds.), *English as a Scientific and Research Language: Debates and Discourses. English in Europe, Volume 2*. De Gruyter.
- Bernhardt, Fabian (2021). Unseen Wounds: On the Epistemic Dimension of Vulnerability. *Philosophy Today*, 65(1), 21-36.
- Brampton, Sally (2008). *Shoot the Damn Dog. A Memoir of Depression*. Bloomsbury.
- Brownmiller, Susan (1999). *In Our Time. Memoir of a Revolution*. Dial Press.
- Campbell, Sue (1994). Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression. *Hypatia*, 9(3), 46-65.
- Chesler, Phillys (2018). *Women and Madness*. Lawrence Hill Books.
- Cronin, Michael (2003). *Translation and Globalization*. Routledge.
- Cvetkovich, Ann (2012). *Depression. A Public Feeling*. Duke University Press.
- Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro*. Manantial.
- Dotson, Kristie (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24.
- Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Kairós.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Friedan, Betty (2017). *La mística de la feminidad*. Cátedra.
- Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*. Crossing Press.

- Gould, Deborah B. (2009) *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight Against AIDS*. University of Chicago Press.
- Halliday, Michael A. K. y Martin, J. R. (1993). *Writing Science. Literacy and Discursive Power*. Routledge.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Cátedra.
- Haraway, Donna J. (2021). Testigo_Modesto@Segundo_Milenio .HombreHembra@_Conoce_OncoRat a®. *Feminismo y tecnociencia*. Rara Avis.
- Hemmings, Clare (2005). Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn. *Cultural Studies*, 19(5), 548-567.
- Hirshbein, Laura D. (2009). *American Melancholy. Constructions of Depression in the Twentieth Century*. Rutgers University Press.
- hooks, bell (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Traficantes de Sueños.
- Illouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz.
- Jack, Dana Crowley (2003). The Anger of Hope and the Anger of Despair. En Janet M. Stoppard y Linda M. McMullen (Eds.), *Situating Sadness. Women and Depression in Social Context*. New York University Press.
- Kaiser, Bonnie N. y Weaver, Leslie Jo (2019). Culture-bound Syndromes, Idioms of Distress, and Cultural Concepts of Distress: New Directions for an Old Concept in Psychological Anthropology. *Transcultural Psychiatry*, 56(4), 589-598.
- Karp, David A. (2017). *Speaking of Sadness. Depression, Disconnection, and the Meanings of Illness*. Oxford University Press.
- Lakoff, Andrew (2005). *Pharmaceutical Reason. Knowledge and Value in Global Psychiatry*. Cambridge University Press.
- Leys, Ruth (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, 37(3), 434-472.
- Lugones, María (2021). La ira desbordante. En *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones* (pp. 165-185). Del Signo.
- Massumi, Brian (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- Marecek, Jeanne (2006). Social Suffering, Gender, and Women's Depression. En Corey L. M. Keyes y Sherryl H. Goodman (Eds.), *Women and Depression* (pp. 283-308). Cambridge University Press.
- Martin, Emily (2007). *Bipolar Expeditions. Mania and Depression in American Culture*. Princeton University Press.
- Mason, Rebecca (2011). Two Kinds of Unknowing. *Hypatia*, 26(2), 294-307.
- Medina, José (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Medina, José (2023). *The Epistemology of Protest. Silencing, Epistemic Activism, and the Communicative Life of Resistance*. Oxford University Press.
- Metzl, Jonathan (2003). *Prozac on the Couch. Prescribing Gender in the Era of Wonder Drugs*. Duke University Press.

- OMS (2021). Depresión. Datos y cifras. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/depression>
- Prati, Renata (2023). La vida exterior del Prozac: depresión y tecnociencia. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, "Primero Online". <https://ojs.revistacts.net/index.php/CTS/article/view/441>
- Romdenh-Romluc, Komarine (2017). Hermeneutical Injustice and the Problem of Authority. *Feminist Philosophy Quarterly*, 3(3).
- Sadowsky, Jonathan Hal (2021). *The Empire of Depression. A New History*. Polity.
- Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press.
- Scheman, Naomi (1980). Anger and the Politics of Naming. En Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman (Eds.), *Women and Language in Literature and Society* (pp. 22-35). Praeger.
- Schreiber, Rita y Hartrick, Gwen (2002). Keeping it Together: How Women Use the Biomedical Explanatory Model to Manage the Stigma of Depression. *Issues in Mental Health Nursing*, 23(2), 91-105.
- Scull, Andrew (1975). From Madness to Mental Illness: Medical Men as Moral Entrepreneurs. *European Journal of Sociology*, 16(2), 218-261.
- Sedgwick, Eve Kosofsky y Frank, Adam (2018). La vergüenza en el pliegue cibernético: una lectura de Silvan Tomkins. En Eve Kosofsky Sedgwick, *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad* (pp. 97-126). Alpuerto.
- Slater, Lauren (1996). Black Swans. *The Missouri Review*, 19(1), 29-46.
- Solana, Mariela (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de Filosofía*, 68, 87-103.
- Solana, Mariela (2020). Afectos y emociones. ¿una distinción útil? *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 10, 29-40.
- Spelman, Elizabeth V. (1989). Anger and Insubordination. En Ann Garry y Marilyn Pearsall (Eds.), *Women, Knowledge and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge.
- Tavris, Carol (1989). *Anger. The Misunderstood Emotion*. Simon y Schuster.
- Ussher, Jane M. (1992). *Women's Madness. Misogyny or Mental Illness?* University of Massachusetts Press.
- Ussher, Jane M. (2011). *The Madness of Women. Myth and Experience*. Routledge.
- Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*. Wiley-Blackwell.