



EL MALESTAR QUE SÍ TIENE NOMBRE FEMINISMOS Y DEPRESIÓN EN EL SIGLO XXI

***THE PROBLEM THAT DOES HAVE A NAME
FEMINISMS AND DEPRESSION IN THE 21ST CENTURY.***

AUTORA

Renata Prati

Universidad Nacional de Buenos Aires/CONICET

Cómo citar este artículo:

Prati, R. (2020). El malestar que sí tiene nombre. Feminismos y depresión en el siglo XXI.
Revista Diferencia(s), N. 10, pp. 77-88.

Artículo

Recibido: 13 de mayo de 2020

Aprobado: 23 de junio de 2020

RESUMEN

Con su politización del dolor, con su cuestionamiento de las ideas mismas de lo privado, de la locura, de la enfermedad, con su esfuerzo por dar nombre a los malestares, el feminismo de la segunda ola es un antecedente crucial para el renovado interés en la dimensión afectiva que se produce hoy tanto en los feminismos como en general en la reflexión de las ciencias sociales y las humanidades. El presente artículo se propone así indagar en las relaciones entre los feminismos y la problematización del malestar y los afectos negativos. Mucho ha pasado desde los años sesenta; hoy el nombre “depresión” ha llegado a ser casi omnipresente, y se impone con mayor fuerza sobre todo entre las mujeres. ¿Qué consecuencias tiene este desarrollo, y qué discusiones despierta? ¿Cuáles son las tareas (y las oportunidades) de los feminismos contemporáneos, de las críticas teóricas, filosóficas y culturales, frente a ese malestar al que hoy se le dice depresión?

PALABRAS CLAVE: DEPRESIÓN; AFECTOS; FEMINISMOS; GÉNERO; MELANCOLÍA

ABSTRACT

Some of the key concerns of second wave feminism were the politicization of suffering, the questioning of the ideas of the private, madness, and illness, and naming some of the problems afflicting women. As such, it is a crucial precedent of the renewed interest in the affective dimension that today is so central both in feminist studies and, more broadly, in the humanities and social sciences. The present article aims to explore the interactions between feminist thought and the problematization of sorrow and negative affects. Much has changed since the sixties; in the 21st century, the name “depression” has nearly become pervasive, and its sway is even greater among women. What are the consequences of this development, and what kinds of debates has it catalyzed? What are the tasks (and the opportunities) of contemporary feminisms, as well as of philosophical and cultural criticism, in the face of this problem that today carries the name of depression?

KEY WORDS: DEPRESSION; AFFECT; FEMINISMS; GENDER; MELANCHOLIA

EL MALESTAR QUE SÍ TIENE NOMBRE FEMINISMOS Y DEPRESIÓN EN EL SIGLO XXI

“A medida que los vamos conociendo y aceptando, nuestros sentimientos, y la honesta indagación sobre ellos, se convierten en santuario y refugio y semillero de ideas radicales y audaces.”

Audre Lorde

En 1963, el mismo año en que se publica en los Estados Unidos el libro de Betty Friedan al que alude mi título, se suicida en Londres Sylvia Plath, poco después de publicar bajo un seudónimo su única novela, muy autobiográfica. Más tarde, tanto Friedan como Plath quedarían envueltas en diversas y encendidas polémicas en torno a la naturaleza del malestar de las mujeres, en torno a las tareas y las responsabilidades del feminismo, en torno a lo que este develaba y a lo que seguía estando ciego. No quiero desconocer esas discusiones: el feminismo no es nunca simple ni uno solo. Pero, antes de eso, quisiera detenerme un momento en el peso de ese año en que vieron la luz dos influyentes imágenes sobre el malestar de las mujeres. En 1963, se reventaba el forúnculo, se resquebrajaba *la campana de cristal*; se empezaba a hablar y a nombrar. Un malestar privado se hacía público.

El feminismo no es uno solo, en principio en el sentido más obvio de que tiene lugares, nombres, momentos, “olas”. Pero tampoco es uno solo ese al que llamamos el feminismo (anglófono) de la segunda ola. Solemos englobar a distintas pensadoras y activistas bajo esa sola etiqueta, pero no deberíamos perder de vista que conforman una unidad no exenta de tensión, de contradicciones, de complejidad, y que ahí radica su riqueza. Con su politización del dolor, con su cuestionamiento de las ideas mismas de lo privado, de la locura, de la enfermedad, con su exposición del malestar personal como un problema público, el feminismo de la segunda ola es un antecedente crucial para el renovado interés en la dimensión afectiva que se produce hoy tanto en los feminismos como en general en la reflexión de las ciencias sociales y las humanidades. Con sus muchas falencias y contradicciones, las feministas de la segunda ola cuestionaron el silencio que recubría, y quizás aún recubre, las ideas de dolor y enfermedad psíquicas. Afirmaron que poder nombrar el malestar, romper con el tabú y que lo privado irrumpa en el espacio público, era un paso irrenunciable para sanar y para la transformación, y entendieron esos procesos como a la vez e indisolublemente personales y colectivos. Si en los años sesenta las feministas politizaron lo personal, con ese mismo gesto también lo problematizaron, lo volvieron un lugar de discusión. Así, heredar al feminismo de la segunda ola es, me parece, heredarlo en sus contradicciones y oscuridades iluminadoras; porque, como ya decía Audre Lorde: “No es

necesario que idealicemos el pasado para ser conscientes de que es la semilla del presente” (Lorde, 2003: 158).

Nuestro tiempo es muy distinto. A principios de los años sesenta, en verdad, el malestar al que hoy se le dice depresión y que afligía a Plath y a las amas de casa de Friedan, entre muchas otras personas, hacía solo muy pocos años que tenía nombre. El nombre “depresión” solo se instalaría con la fuerza y extensión que hoy le conocemos luego de la invención del Prozac, el antidepresivo por excelencia, que no saldría al mercado sino hacia fines de los años ochenta. Luego del ocaso del paradigma humoral, que con variaciones y de diversas maneras había regido la comprensión de los afectos y los trastornos desde la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII, se produjo una suerte de vacío clasificatorio que provocó —como por una suerte de *horror vacui*— una gran proliferación de nombres y teorías; y esto, al menos en lo que respecta a lo que solía ser entendido como melancolía, se estabilizaría recién en la segunda mitad del siglo XX. Basta pensar en el ya clásico ensayo de Freud sobre el tema, escrito en 1915: a pesar de que hoy seguramente sea el más conocido y difundido de los malestares psicológicos, ni Freud ni Lacan usaron el concepto ni el nombre de depresión, y solo en 1980 se incorporó como un trastorno independiente al DSM-III, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, la “biblia” de la psiquiatría norteamericana.

En el siglo XXI, la depresión ha llegado a ser casi omnipresente. Su campo semántico y su imaginario permea los vínculos y el vocabulario cotidiano, y su popularidad no deja de aumentar en los registros heterogéneos de las noticias, la divulgación, las ciencias médicas y sociales, las humanidades. Según la OMS (2018), la depresión es la principal causa de discapacidad en el mundo, y sus cifras siguen creciendo, con proporciones marcadamente superiores entre las mujeres que entre los hombres. Se la suele entender como su heredera, pero la depresión no es la melancolía: ningún cambio de nombre deja inalterado a su supuesto referente. Comparada con la melancolía, la depresión parece cristalizarse de manera más clara como una enfermedad, algo por fuera y por debajo de lo normal y deseable, antes que un temperamento o un estado de ánimo, que puede ser pasajero o meramente idiosincrático, que puede incluso ser un signo de grandeza, de distinción. Susan Sontag escribió una vez que la depresión “es la melancolía sin sus encantos, sin su animación ni sus rachas” (Sontag, 2012): lejos de inspirar admiración o respeto, la idea actual de depresión remite a una condición patológica, biológica, clínica, siempre y meramente negativa, cuando no banal. La depresión es la melancolía despojada de su valor, la expresión de la devaluación de los afectos negativos en la sociedad contemporánea.

Hoy sí tenemos nombres para nuestros malestares. Tenemos muchos nombres a disposición: varios los pusimos colectivamente, otros nos fueron impuestos. ¿Qué hacemos frente a esto, como feministas, como investigadoras?

¿Cuáles son las tareas (y las oportunidades) de nuestros feminismos, de nuestras críticas teóricas, filosóficas y culturales, frente a ese malestar al que hoy se le dice depresión?

EL MELANCÓLICO Y LA DEPRESIVA

La melancolía supo ser un mal a la moda, signo de hombres excepcionales, artistas, políticos, pensadores; de la depresión, a lo sumo, podría decirse que está de moda diagnosticarla; y, según las estadísticas, sobre todo en mujeres. Seguramente haya muchas y muy diversas razones que contribuyan a explicar la marcada desproporción por género en las cifras de la depresión, a la que las mujeres son dos veces más vulnerables que los hombres. Me interesa mantenerme, sin embargo, en el plano de las representaciones, y para eso la figura de Sylvia Plath puede ser útil para comenzar. También a Al Alvarez le sirvió para comenzar: *El dios salvaje*, su obra sobre el suicidio, se abre con un prólogo conmovedor sobre la poeta, su amiga. Alvarez dice que la considera “un genio” (de una genialidad que no tiene nada que ver con la romántica, aclara), y aborda sus dificultades y su suicidio con una mirada sensible y atenta; pero, a lo largo de toda la indagación que emprende sobre las relaciones entre el suicidio y la literatura, ¿no resulta algo extraño que Sylvia Plath sea la única mujer?

En *The Gendering of Melancholia*, Juliana Schiesari parte de una constatación similar: la abrumadora ausencia de mujeres entre los cánones clásicos de grandes melancólicos. Las mujeres, en los raros casos en que aparecen, suelen hacerlo con el anonimato de los casos clínicos, y con las etiquetas más “banales y desprestigiadas” del duelo, la histeria o la depresión. En su caracterización de Plath, Alvarez —y no es el único, por cierto— recurre sin dudarlo al campo semántico de la depresión, incluso explícitamente de la enfermedad; si bien es cierto que no lo reserva exclusivamente para ella, sino que es una de las categorías con las que el crítico inglés construye toda su argumentación, no deja de ser llamativo el desplazamiento entre los imaginarios que los distintos campos convocan. Como explica Schiesari, “mientras que el gran melancólico de antaño podrá haber sido un genio, torturado pero creativo, el estereotipo de persona deprimida de hoy es una mujer infeliz e improductiva” (Schiesari, 1992: 16).

En el plano cultural, el de los imaginarios y las representaciones, la melancolía remite a una figura masculina mientras que la depresión tiene más bien rostro de mujer. Así, el melancólico es un ser excepcional —*perittoi* en griego, en la tradición por mucho tiempo atribuida a Aristóteles— y la depresiva es típica; el melancólico es un genio creativo, sensible y expresivo, o un intelectual que, como dice Freud, “capta la verdad con más claridad” (Freud, 1976: 244), y la depresiva es improductiva, y las más de las veces incapaz de articular o sublimar en lenguaje o en obras ese dolor que siente. La “persona deprimida”, que da nombre a un relato

de David Foster Wallace, es en efecto una mujer, y ya en el primer párrafo se dice que “la imposibilidad de compartir o manifestar esa angustia era en sí misma un componente de la angustia y un factor que contribuía a su horror especial” (Foster Wallace, 2001). Con una tercera persona inquietantemente pegada a la persona deprimida, en un flujo de consciencia y ruido mental insistente y cansador, enfatizado por la repetición irónica y machacona del sujeto “la persona deprimida”, Foster Wallace construye un personaje monótono, resentido, pequeño, patético, en fin, repulsivo, como lo confiesa el título del libro en que fue incluido el texto. La depresión de esta mujer está muy lejos de la genial melancolía romántica: su dolor no es signo de distinción, sino motivo de vergüenza. El discurso tradicional del melancólico giraba en torno a la tristeza del mundo, el hondo misterio de las estrellas en el cielo negro, el amor imposible; el discurso de la deprimida se pliega en cambio sobre sí misma, sobre su tristeza, su incapacidad, su deficiencia, sus falencias. “Muy deprimida hoy. Incapaz de escribir nada”, anota Plath en su diario, en una entrada bastante larga y triste de octubre de 1959 (que evidente y efectivamente sí fue capaz de escribir) en la que se lamenta y se castiga por distintas “incapacidades” que ve en sí misma: que no puede escribir, que no puede sentirse parte del mundo “cálido, terrenal” de los demás, que no puede salir de sí misma y perderse “en un personaje, en una situación”, que no produce, que no está preparada “para nada más”, que no tiene intereses reales, que se olvida de todo, que no puede reconciliarse con las cosas pequeñas... que debería “aprender” del ejemplo de su marido Ted, su “salvación”, dice. Se reprocha, se acusa: “Es mi culpa, por supuesto” (Plath, 2000: 517).

En esta línea, Schiesari argumenta que mientras la melancolía era, para los hombres, un *ethos* habilitador, una imagen por la cual validarse a sí mismos a la vez que un tema inspirador, misterioso, hondo y elevado, para las mujeres la depresión es un *pathos* incapacitante. La falta de un mecanismo compensatorio —como el que cumple la asociación de la melancolía con la creatividad, la excepcionalidad— contribuye a empujar a la depresión más hacia el lado de la enfermedad, a subordinar sus sentidos de estado de ánimo, humor o temperamento a la acepción de patología. Ese mecanismo compensatorio con el que cuenta el melancólico puede verse, por ejemplo, en el temperamento “saturnino” de Benjamin, que Sontag señala se define en desdén de las categorías psicológicas modernas, es un temperamento con una cierta aura, un aire característico de intelectuales, artistas y mártires, incluso “bueno” para ellos (Sontag, 2007: 125-126). O pensemos sino en Kristeva: si bien en sentido estricto para ella no hay una distinción fuerte o esencial entre melancolía y depresión, llama la atención que, en su clásico *Sol negro*, la única mujer que aparece, entre las grandes figuras de artistas melancólicos, con la dignidad de ser introducida con nombre y apellido, sea Marguerite Duras, a la que presenta con el sintagma “la enfermedad del dolor”.

En la melancolía, el dolor permitía hablar de una ética; en la depresión, reenvía a una patología.

Esto obedece, según Schiesari, a lo que ella llama una “política de la falta”, *politics of lack*, en una formulación que resuena con las políticas de la pérdida y del duelo que activistas e intelectuales queer han sabido poner sobre la mesa. La política de la falta, como las políticas del duelo, tiene que ver con qué faltas y qué pérdidas se reconocen como dignas de ser lloradas, con el valor diferencial que se atribuye a las faltas y las pérdidas de distintos sujetos; si todos los sujetos están en relación con la falta, esta política determina que algunos de ellos puedan ver algún valor en su falta, y otros (u otras, u otrxs) no. El genio melancólico renacentista o romántico sabía que al menos siempre tendría su dolor para afianzarse en él, para sacar arte de la dificultad; la depresiva de la modernidad tardía, aun si es artista, vive el dolor como algo incapacitante, algo que debe esconder, disimular y superar, y mejor si lo hace en soledad. Esa entrada del diario de Plath se cierra con ella dándose órdenes a sí misma: “Debo trabajar por mi independencia. Hacer que se sienta orgulloso de mí. Guardarme mis angustias y desánimos. Trabajar y trabajar por la autoestima” (Plath, 2000: 518).

Sin embargo, esta desvalorización no impide que la falta femenina, las diversas formas de pena femenina —Schiesari piensa sobre todo en el duelo y en los rituales colectivos de duelo— sirvan de “metáfora para la pena masculina”, en una operación ulterior de apropiación de esa representación femenina devaluada en la que la figura masculina sale ganando aun en la pérdida. En esta línea comprende Schiesari que la melancolía en el Renacimiento se representara tantas veces como una “dama”: el dolor que despliega el genio melancólico depende, en su expresión, de las formas culturales devaluadas, y por tanto apropiables, de la pena y el duelo femeninos; recordemos, sin ir más lejos, la tan famosa figura de Dürero, femenina y angelical. Y es también en estos términos como Schiesari describe el funcionamiento del yo y el superyó en “Duelo y melancolía”, puesto que, según ella sostiene, el psicoanálisis freudiano cumple un “rol pivotal” al rescatar la herencia renacentista, sobre todo en el paradigma de Ficino, para marcar a partir de ahí la pauta de las discusiones contemporáneas. El esquema freudiano es bien conocido: como reacción a una pérdida, se produce en el yo una suerte de fractura interna, por la que “una parte del yo se contraponen a la otra, la aprecia críticamente, la toma por objeto” (Freud, 1976: 245). Esa instancia crítica, que Freud llama conciencia moral y luego superyó, es lo que permite al melancólico afirmarse en su narcisismo, afianzarse en su superioridad moral. La “sospecha feminista” que Schiesari alberga frente a este esquema es que quizás “este objeto, a la vez difamado, deseado y juzgado por una instancia ‘superior y moral’, se encuentre ubicado de la misma manera que las mujeres en el falocentrismo clásico: a saber, como un objeto devaluado, abyecto y en falta”. De esta manera, “incluso en el malestar, el ego masculino se preser-

va e incluso se afirma” (Schiesari, 1992: 8-10); el melancólico freudiano, aun en su automartirio, no siente vergüenza ni tiene dificultades para expresar su pena o sublimarla, todo lo contrario: hasta parece que “capta la verdad con más claridad que otros” (Freud, 1976: 244). No solo sucede que los rasgos melancólicos se revalorizan como signos de excepcionalidad, sino que también —o quizás sean el mismo gesto, la misma historia— eso se hace por medio de la devaluación de la pena femenina (1992: 12-13). En otras palabras, la romantización de la melancolía masculina se lleva a cabo por una devaluación, una banalización y una introyección —quizás incluso una represión, en el sentido psicoanalítico de la palabra— de la figura de la depresiva.¹

Lo que *The Gendering of Melancholia* no termina de explicar es cuáles son los motivos y los mecanismos concretos de esta devaluación de la pena femenina, cómo se produce y se sostiene esta atribución desigual de valor y reconocimiento social. Puede que una línea importante de indagación radique en la cuestión del superyó; pero me parece que hay otro elemento, tal vez incluso más relevante, para explicar la devaluación de la depresión frente a la melancolía, al que Schiesari no le presta tanta atención.² Pienso en la asociación más estrecha que, en el marco biomédico imperante, une a la depresión con lo corporal material, biológico, hereditario, sobre lo que volveré en el próximo apartado. Patologizada y devaluada, hoy la depresión es entendida por lo general como una enfermedad que debe ser tratada; en el mejor de los casos, aun cuando se la entienda como un estado de ánimo o un sentimiento pasajero, no deja de un “sentimiento feo”, por retomar la expresión de Sianne Ngai (2005) para los afectos menores, desprestigiados, amorales y no catárticos, de los que nada bueno parece que pueda salir. De hecho, afirma Schiesari, “depresión es otra palabra para la pérdida de valor” (Schiesari, 1992: 61). La palabra *melancolía* remitía a la teoría humoral (*melaina chole*, bilis negra), y portaba en sí, encriptada como su origen, una tradición amplia, rica y antigua; la palabra *depresión*, en cambio, sugiere en su misma etimología de manera mucho más clara y explícita la imagen de una presión descendente, una opresión incluso. Para Schiesari, frente a este panorama, una de las principales tareas de la crítica feminista —y dice explícitamente “tarea”— es cuando menos cuestionar esta valoración diferencial, reclamar para la pena de las mujeres por lo menos el mismo valor que ha tenido históricamente la pena masculina: “rescatar las causas de la depresión, darle a la depresión de las mujeres el valor y la dignidad tradi-

¹ Por lo demás, lo irónico es que, aunque lo que se buscaba era una apropiación controladora de esa doliente otredad femenina, así el yo melancólico masculino se vuelve dependiente de eso mismo que introyectó.

² Esto puede explicarse en parte por su tema y por su marco teórico, pero también porque piensa la depresión en línea con el duelo, y con las prácticas femeninas rituales y comunitarias de practicarlo.

cionalmente concedidas a la melancolía de los hombres” (Schiesari, 1992: 93).

¿UNA NUEVA HISTERIZACIÓN DEL CUERPO DE LAS MUJERES?

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault identificaba, como uno de los grandes conjuntos de dispositivos de saber y de poder desplegados a partir del siglo XVIII, la “histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –cualificado y descualificado– como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad” (Foucault, 2009: 100). Es significativo el período que Foucault consigna: la histerización del cuerpo femenino coincide *grosso modo* con la decadencia del paradigma humoral y, con él, de la noción de melancolía como organizadora de las pasiones tristes. Así, durante los mismos siglos en que se producía parte del pasaje desde el genio melancólico hacia la improductiva y fastidiosa persona deprimida, se consumaba también la atadura de la mujer al cuerpo, una atadura por lo menos más estrecha que el vínculo del hombre con su corporalidad.

En varios sentidos, Foucault fue una fuente importante de inspiración y de discusión para los feminismos, en especial para el feminismo de la segunda ola, el de “lo personal es político”, contemporáneo de la antipsiquiatría y muchas veces en diálogo con ella. Foucault ayudaba a revelar el carácter construido de las ideas sobre la histeria y en general sobre los cuerpos de las mujeres, lo que permitía ante todo denunciar la manera en que las mujeres quedaban demasiado pegadas al cuerpo, la manera en que el cuerpo se volvía un medio de opresión. Como señala Elizabeth Grosz en su libro sobre el feminismo y el cuerpo, la opresión de las mujeres “se justifica a sí misma, al menos en parte, por medio de una conexión estrecha de la mujer a la corporalidad, mucho más estrecha que la del hombre” (Grosz, 1994: 14-15). Este proceso de atar o pegar a la mujer a lo corporal, sexual, biológico o “natural”, que en la cita de Foucault aparece como la “histerización” del cuerpo de las mujeres, parece encontrar un correlato en la comprensión actual de la depresión, sobre todo si atendemos a la dimensión de género discutida en el apartado anterior. Es decir que la idea de la mujer como más atada a su cuerpo, coincide con la visión biomédica y fuertemente corporal de la depresión, frente a la noción más espiritual y creativa de la melancolía. El problema de la corporalidad se sobreimprime así a la dicotomía entre el melancólico y la depresiva: ¿acaso están relacionados? ¿Quizás el eslabón perdido, necesario para comprender el desplazamiento de la melancolía a la depresión, no sea otro que la famosa histeria? ¿Será que la depresión, con sus cifras y representaciones tan feminizadas, representa al fin una nueva histerización del cuerpo de las mujeres?

Las figuras de la histérica y de la loca (e incluso de la bruja, si quisiéramos remontarnos un poco más lejos en la genealogía de estas mujeres descarriadas), fueron íconos vitales y muy valiosos para los feminismos de las últimas décadas del siglo XX. Creo que, en el trabajo sobre estas figuras, aun en su reivindicación, se conjugaban estas dos cuestiones, estas dos reacciones de resistencia a lo que las feministas reconocieron como operaciones entrelazadas de esencialización disciplinante: fueron reacciones tanto a la asociación con el cuerpo, como a la vinculación con la enfermedad, la deficiencia y la locura. La articulación entre ambas es importante. En una entrevista de 1961, Foucault afirma que “el siglo XX atrapa a la locura, la reduce a un fenómeno natural”; y la denuncia de los feminismos de la segunda ola podría entenderse en un esquema muy similar: la mujer está atrapada en su cuerpo, se la reduce a un fenómeno natural. Es en gran medida esta conjugación la que marca la pauta de las discusiones venideras en torno al cuerpo y el malestar: estos últimos solo podrán ser reivindicados partiendo de una resistencia a su “reducción” a lo natural. Las mujeres pudimos reivindicar nuestro cuerpo, el disfrute del cuerpo, la autonomía corporal, partiendo de la afirmación de que no son naturales, esenciales; el malestar, la enfermedad, la locura, pueden volverse políticos solo si se los aleja del dominio de lo natural y se los emplaza en el terreno de lo construido. Todas estas batallas fueron muy significativas e importantes; pero aquí quisiera explorar otras posibilidades: los caminos que se abren cuando se sospecha de esa idea de lo natural como una “reducción”.

El gesto no es del todo original o, mejor dicho (y felizmente), no estoy sola en esto. En un ensayo de 1995, y ya desde las primeras líneas, Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank cargaban las tintas contra el “hábito heurístico” de imponerse y valorar como a priori positiva “la distancia de todo tipo de análisis de base biológica”, que funciona incluso como garantía —o manto— de validez y justicia en la teoría y en la reflexión crítica (Sedgwick y Frank, 1995: 1). En una línea similar, la australiana Elizabeth A. Wilson viene trabajando hace varios años en lo que ella llama un “feminismo de las entrañas”, una idea con la que busca contrarrestar o desmontar el antibiologicismo duro y prejuicioso que le reprocha sobre todo a los feminismos de la segunda ola. Es por lo demás significativo que tanto Sedgwick y Frank como Wilson se sitúen, para formular estas críticas, en el terreno de lo afectivo. La pregunta por los afectos y concretamente, en el caso de Wilson, por los problemas de la histeria, la melancolía y la depresión, ocupa un lugar clave en la discusión en torno a la biología, el cuerpo y el dualismo.

En *Gut Feminism*, Wilson recupera de otra autora, Judith Kegan Gardiner, una anécdota muy elocuente de una escena bastante típica en un congreso de estudios de género: luego de discutir convencidas en las sesiones acerca del carácter construido de las identidades y demás, en la pausa del café las investigadoras intercambian consejos sobre los

medicamentos antidepresivos que ellas toman y los que les dan a sus hijos con diagnóstico de déficit de atención (Wilson, 2015: 12). Hay un hiato muy problemático, dicen tanto Gardiner como Wilson, entre lo que estamos pensando y lo que hacemos sin pensar: en el plano de la investigación, la norma es criticar todo lo biológico como esencializante, mientras que en nuestras vidas cotidianas incorporamos cada vez más elementos biotecnológicos. Esta manera “bifurcada” de encarar lo biológico y lo afectivo, como la caracteriza Wilson (2015: 8), no puede sino conducir a un impasse; no hay manera de abordar de verdad lo biológico si, como muchas feministas piensan, lo biológico se entiende como sinónimo sin más de reduccionismo, si la biología no es más que “materialidad reductiva despojada de la animación que le imprimen la cultura y lo social” (Wilson, 2004: 3).

Pero esta crítica de Wilson, como tampoco la de Sedgwick y Frank, no deben leerse como si lo que reclamaran fuera contrarrestar sin más el antibiologicismo heredado con un anti-antibiologicismo, con una fe crédula en la biología. Lo que en su momento fue criticado con acierto era el esencialismo, la fijeza con que se comprendía lo natural y lo biológico, pero esa crítica terminó por traspasarse a lo natural y lo biológico en sí mismos. Esa amalgama de lo natural, lo biológico y lo esencial obedece a un proceso histórico, señalan Sedgwick y Frank (1995: 17); sin embargo, no hay nada de esencial, nada de fijo o inmutable, en lo biológico ni en lo natural *per se*. El problema crítico hoy es el dualismo, no tanto el bando que se elija. Así, de la misma manera en que desesencializar no es sinónimo de antibiologicismo, despatologizar la depresión tampoco debería impedirnos pensar a fondo lo biológico, lo natural, lo visceral de la experiencia afectiva.

Y es que, a mi entender, lo que la experiencia de la depresión pone de manifiesto es precisamente la fisicalidad, la densa tridimensionalidad del afecto. El dolor se hace carne, las ideas tristes pesan en el cuerpo. El cuerpo, lo biológico, lo físico, lo natural, la materia habla en la experiencia de la depresión, tiene voz en las experiencias afectivas, tiene una forma de agencia, por más que intentemos minimizarla, por más que por momentos pueda darnos una especie de vértigo o alergia reconocerla. Habilitar una indagación sobre la manera en que lo biológico y lo neurológico nos afectan, nos constituyen, no es lo mismo que caer o recaer en un determinismo esencialista. Si entendemos lo biológico como contingente, mutable, como parte del enriedo inseparable de una “naturocultura”, por retomar la potente expresión de Donna Haraway, entonces es preciso admitir que el peligro del determinismo queda fuera de lugar, o mejor, como dice Wilson, que se ha visto “desplazado” como problema crítico (2004: 23). En otras palabras, no solo es importante, en una época en que el malestar se define desde el paradigma biomédico, manejar las herramientas necesarias para poder ingresar de lleno en la discusión; poder pensar la biología sin rodeos, sin miedos ni dualismos, tiene que ver sobre

todo con hacerle por fin justicia a la complejidad de nuestras existencias encarnadas, o al menos intentar avanzar en esa dirección. Y el primer paso es reconocer que lo biológico está lejos de ser un medio inerte en el que —y sobre el cual— se alza la vida del alma.

El problema de la depresión es un buen lugar, aunque seguramente solo uno entre varios, para enmarcar esta reflexión. Por ejemplo, podríamos pensar en el rol de lo hormonal, del sistema endocrino, en todo el ámbito de los afectos, humores, estados de ánimo: es cierto, la idea del síndrome premenstrual ha sabido funcionar como un medio de desprecio y disciplinamiento, pero eso no quita que realmente pueda influirnos, que pueda ser incluso la materia que compone nuestros días, la materia en fin —o al menos parte de ella— de la que estamos hechxs. Como señala Wilson, con la difusión y entronización de la idea de depresión, los afectos negativos —lo que antes se entendía como melancolía— han pasado a ser “más dominantes, más cotidianos, más bioquímicos, más cerebrales y (paradójicamente) a la vez más tratables y más incurables” (Wilson, 2015: 7). La estrecha asociación con el cuerpo toma aquí el camino del cerebro, de la bioquímica neuronal, lo que produce un pase conceptual algo extraño: “A pesar de ser más bioquímicas, estas nuevas depresiones son de un carácter menos vegetativo (somático), y adquieren [...] un tono más ideacional: son el resultado de un modo distorsionado de pensar, más que de un modo desordenado de sentir, de imaginar o de desear” (Wilson, 2015: 7). La depresión está en la mente, pero en lo que la mente tiene de material; es una falla de las ideas, provocada por lo que las ideas tradicionalmente no son, las neuronas, los neurotransmisores. La mente deprimida pierde así el control soberano sobre sí misma, que parecía ser un elemento clave para garantizar la separación entre el reino de la extensión y el del pensamiento. El yo cartesiano, seguro al menos de que piensa y existe, se desmorona bajo el peso material de la ideación enferma de la depresión: la mente deprimida no califica como mente, no en sentido propio, no al menos con la dignidad e independencia con la que el dualismo más tradicional quisiera poder entenderla.

Pero, a pesar de ser más cerebrales e ideacionales, la salida de una depresión nunca está en el plano de las ideas: del distorsionado laberinto de los opresivos y repetitivos pensamientos en que nos encierra la depresión, no se sale nunca a fuerza de racionalidad. La racionalidad misma es la que ha resultado distorsionada, la que se ha visto corrompida y que ha quedado puesta al servicio del dolor. En este sentido, creo que Wilson tiene razón cuando sostiene que las diversas “vicisitudes de los desequilibrios cotidianos —inseguridades, pérdidas, humillaciones, enojos, indecisiones— exigen una teoría de la psique más amplia y menos apegada a la primacía de la racionalidad, del autocontrol, del buen juicio y el análisis sensato” (Wilson, 2004: 41); y es también en este sentido como me parece que deben entenderse las diversas “prácticas corporales” de las que habla Ann

Cvetkovich (2012) en su libro de ensayos y memorias sobre la depresión: esas figuras cotidianas, casi banales, en las que se apoya para salir de un episodio difícil, como nadar, hacer artesanías, salir a caminar. De nuevo, la alarma y el recelo que puedan inspirarnos corrientes como el conductismo y el *new age* no deberían impedirnos imaginar de manera seria y comprometida con qué ideas y conceptos pensar más allá del dualismo. Volveré más adelante sobre la cuestión de la agencia implícita en estas prácticas, que Cvetkovich piensa como “políticas del cuerpo”; por el momento, solo me importa indicar que no nos será posible entender por qué un abrazo puede reconfortarnos, o cómo el contacto entre cuerpos en una movilización puede devolvernos la esperanza en un contexto aciago, si no habilitamos una comprensión de lo corporal —y corporal de verdad, lo corporal en cuanto tal: material, biológico, visceral— más allá del dualismo, más allá del miedo al esencialismo, del temor a lo desconocido, que es casualmente lo que más cerca está.

Como señala Mia Mingus, escritora y activista de la discapacidad: “Podemos colgarnos de una liana todo el santo día y gritar ‘construidos socialmente’, pero al final pienso que nos estamparemos contra un muro y pienso que ese muro es nuestros cuerpos” (cit. en Ahmed, 2018: 251). Ignorar al cuerpo, pensando que la libertad pasa por otro lado, nos lleva a perderlo, a perderla. Para seguir siendo capaces de politizar el malestar en nuestros cuerpos y en nuestras mentes, ese malestar que todavía se busca hacer pasar por personal e individual, nos urge forjar herramientas que nos permitan discutir también en el plano de lo material, lo bioquímico, lo anatómico. Es por eso que, dice Wilson, también es una tarea del feminismo la de cuestionar la división entre naturaleza y cultura, comprender que “lo biológico no es sinónimo de determinismo y lo social no es sinónimo de transformación” (Wilson, 2015: 8-9).

CUERPO, DOLOR, AGENCIA

Liberar al cuerpo del campo de la necesidad y de lo inerte es solo el primer paso para poder incorporarlo en nuevas narrativas vitales y políticas. De la misma manera, desatar a los afectos negativos de la comprensión desvalorizante y reificadora en que se los ha encasillado resulta un paso fundamental para poder abordarlos y desentrañar su sentido. El paralelismo no es un mero artilugio retórico: ¿y si la desvalorización, la feminización, la biologización y la patologización de la depresión, del lugar hoy paradigmático de los afectos negativos, estuvieran todas conectadas, todas anudadas tanto entre sí como con la desvalorización, a su vez, del cuerpo, de lo material, de lo biológico en general?

Por supuesto, esta pregunta es mucho más amplia de lo que puedo aspirar a responder aquí; pero, por suerte, eso no le resta productividad. Que tanto el dolor como el cuerpo queden ubicados del lado subordinado del dualismo contribuye a silenciarlos: solo al polo noble se le reconoce

la potestad de la agencia, la capacidad de responder. Así, desestimar a los afectos negativos como algo meramente a superar implica silenciar las historias de dolor, de desencanto y de opresión que los componen y los sostienen; de forma similar, pensar al cuerpo como anatomía inerte, a la biología como sistema fijo, impide pensar sus relaciones con esas historias, impide escuchar qué y cómo responden los cuerpos. Ahora bien, tanto para el dolor, como para el cuerpo, de lo que se trata es de poder imaginar la agencia desde nuevas coordenadas: devolverles la agencia y la capacidad de hablar que tradicionalmente el dualismo les negó no puede refrenar el mismo dualismo, no puede hacerse reforzando sus viejas categorías de voluntad, de autocontrol, de soberanía. Los dos apartados anteriores se cerraban enunciando tareas para el feminismo; en este, el último, quisiera recuperar el llamado que hace Judith Butler, en el volumen colectivo *Vulnerability and Resistance*, a “deshacer la oposición binaria entre vulnerabilidad y agencia”, una vez más, como una “tarea feminista” (Butler, 2016: 25). En este caso, la tarea consiste en poder pensar la agencia sin recurrir a la voluntad: pensar el cuerpo en su materialidad, pensar los afectos negativos en su negatividad, sin buscar redimirlos achacándoles potencias que no son las suyas. Esto es, sin reconvertirlos en sus opuestos o en sus reversos, pero no porque pertenezcan a reinos heterogéneos y estancos. Al contrario. Lo que hace falta es “deshacer la oposición”, y creo que en esa dirección trabaja justamente una gran parte de los estudios contemporáneos sobre las emociones y los afectos, al entenderlos como fenómenos que ponen en jaque la separación neta y limpia entre lo biológico y lo psicológico, entre el cuerpo y la cultura.

La depresión, como dolor moral hecho carne, podría quizás pensarse como una forma en la que el cuerpo, la bioquímica corporal, reacciona y responde al estado del mundo, una forma en la que se expresa de manera somática y no discursiva la vulnerabilidad, eso que Butler define como “el sentido de ‘exposición’ que implica la precariedad” (Butler, 2016: 14). En cuanto respuesta, entonces, y sobre todo en cuanto respuesta que se enuncia en un lenguaje corporal, la depresión desbarata el dualismo y desestabiliza la noción de agencia como prerrogativa de un sujeto racional, voluntario, autónomo, que se da su propia ley, que es dueño de sí.³ En esta línea avanza también Wilson en *Gut Feminism*, cuando indaga el papel de “las tripas” en la depresión, cuando las nombra como “un órgano de la mente”: lejos de ser pasivas e inertes, también las entrañas (no “desde” las entrañas, sino ellas mismas, a secas, como sujeto de esta frase) “rumi-

³ De hecho, la experiencia de la depresión contradice esa imagen casi punto por punto: lo que se impone es el colapso, la desintegración, el vacío, tanto del yo como del mundo. “Puedo sentir cómo mi mente se desintegra de nuevo”, le escribía Plath a su psicoanalista en 1963, poco antes de suicidarse.

an, deliberan, comprenden” (Wilson, 2015: 5). Lo visceral aparece así como un lugar no solo pasivo o de la pasión, sino también, y no de manera separada o del todo distinguible de ello, como un *locus* para otro tipo de agencia: una agencia que no se deja deslindar de lo material, de lo íntimo de las entrañas, de lo entrañable, de lo vulnerable.

Más arriba sugerí que la agencia de lo corporal podría pensarse, con Cvetkovich, a partir de la idea de “políticas del cuerpo”, que ella describe como prácticas y hábitos en las que “la agencia toma una forma distinta a la aplicación de la voluntad” (Cvetkovich, 2012: 168). Otras vías posibles para abordar este otro tipo de la agencia son el concepto de “agencia suspendida” u obstruida, que Sianne Ngai (2005) desarrolla en relación con los “sentimientos feos”, o la noción de “agencia lateral” o interruptora, que Lauren Berlant (2011) propone en conexión con la depresión y la obesidad como problemas de “muerte lenta”. Y es que la depresión, aun en los casos en que no es comprendida como una enfermedad clínica, no llega a ser más que un sentimiento feo (aunque Ngai no lo incluya en su corpus, en su archivo de sentimientos): un afecto menor, no catártico, improductivo, indigno, hasta despreciable. Sin encantos, sin virtudes, sin poderes. Con todo, advierte Ngai, los sentimientos feos dicen algo. Con su intencionalidad débil, con su desorientación y su carácter contradictorio, los sentimientos feos implican una “problematización sistemática” de las fronteras del sujeto, entre su “interior psicológico” y su “afuera corporal” (Ngai, 2005: 20-21).

Por su parte, en el tercer capítulo de *El optimismo cruel*, Lauren Berlant aborda juntos dos fenómenos que en los Estados Unidos han llegado a pensarse no solo como patologías, sino incluso como “epidemias”: la obesidad y la depresión. Berlant las comprende no solo como lugares en donde no solo se hace manifiesto lo que llama el carácter “ordinario” de la crisis actual (en lugar de entenderla desde una lógica de lo excepcional o traumático), sino también como formas de “muerte lenta”, que desafían la idea de que la subjetividad es o debe ser siempre soberana (Berlant, 2011: 18). En estos terrenos no rigen las categorías del yo soberano. La búsqueda de placer en la comida, la automedicación que representa el alcohol, el escondite o refugio entre las sábanas de la persona deprimida se explican para ella como formas de “agencia lateral”, agencia sin intención, en los que la experiencia corporal y vital funcionan como “sitios de interrupción episódica de la personalidad” (Berlant, 2011: 116). Este modelo de la agencia se corre de la comprensión clásica de la agencia estratégica, orientada, efectiva; porque es justamente la creciente presión sobre el yo, sobre su voluntad e intenciones y sobre los resultados que es capaz de producir, lo que provoca o alimenta el impasse actual en el que tanto la obesidad como la depresión son vistas como enfermedades de la soberanía sobre uno mismo, crisis de la voluntad y del autocontrol. Desde este marco, avanza Berlant, “la impasividad y otras relaciones políticamente deprimidas,

de alienación, frialdad, desapego o distracción [...] pueden ser leídas como formas de implicación y confrontamiento afectivos con el entorno de muerte lenta” (Berlant, 2011: 117).

En el verano de 1954, Sylvia Plath se tiñó el pelo de rubio platinado. Hay unas imágenes suyas en la playa, sonriente en un traje de baño blanco, que ella misma llamaba sus “fotos a lo Marilyn” y que habían sido tomadas por un chico con el que salía por entonces. Se la ve joven, despreocupada, feliz. Si pensamos que, pocos meses antes, su primer intento de suicidio —el que luego ficcionalizaría en *La campana de cristal*— había sido casi exitoso, estas fotos pueden resultar algo desconcertantes. Pero no debería ser así. El modelo clásico de la agencia no solo nos impide conocer y aceptar lo que dicen y hacen los afectos negativos; también nos cierra a la comprensión de su relación con las “pasiones alegres”, de las que tal vez no deberíamos separarlos tan tajantemente. No debería costarnos tanto entender que las vidas no son en blanco y negro y que las historias no son lineales, que lo afectivo nunca está exento de ambivalencia, que no todo lo que hacemos obedece a un plan, que la luz no excluye la oscuridad, ni al revés. Estas limitaciones son resabios de diversos y antiguos dualismos, y nos hacen imposible aprehender la complejidad, la densidad, la riqueza de nuestras existencias encarnadas y afectivas. Porque el misterio no es lo oscuro: el misterio es cómo las luces y los colores componen la oscuridad.

LAS EMOCIONES Y LOS NOMBRES

Todo el mundo sabe que, por necesarios que sean, los nombres no son los sentimientos que nombran. La relación entre los dos es compleja: las palabras hacen cosas también con las emociones, y los nombres son un tipo especial de palabras. En *Talking Back*, un libro de 1989 en el que vuelve sobre las discusiones de los sesenta en torno al malestar, y que reivindica desde el título mismo la fuerza de la palabra, el valor de romper el silencio, bell hooks afirma que nombrar el dolor no es suficiente. Los nombres, cuando no están contenidos dentro de un tejido más denso de redes, de reflexión, de compañía, pueden ser tergiversados con total facilidad, si no cooptados y puestos a trabajar en nuestra contra. Para hooks, el énfasis del feminismo en “lo personal es político” terminó conduciendo a los “nombres equivocados”, terminó produciendo otras formas de silenciamiento, de soledad, de alienación, de dolor (hooks, 1989: 32).

¿Cuándo es un nombre equivocado, en qué sentido puede un nombre ser una equivocación? También Lorde habla de nombres falsos, de nombres que distorsionan y “se ponen al servicio de la segregación y la confusión” (Lorde, 2003: 123). En algún punto, ¿no son falsos todos los nombres? ¿Dónde podría estar su verdad, su justeza o su justicia? Hoy, a diferencia de los tiempos de Friedan, el malestar que aqueja a las mujeres sí tiene nombre; pero quizás ese nombre

sea demasiado pesado, esté demasiado cargado, nos resulte demasiado difícil de digerir. Quizás la burbuja que hoy encubre las causas de ese dolor no sea ya que no estamos hablando de eso, sino que no estamos logrando apropiarnos de los nombres con los que se habla del malestar, apropiarnos en la discusión o en la reinención. Con el nombre “depresión” parece haber sucedido lo contrario: en lugar de llevar el problema a la arena pública, política, colectiva, la depresión nos devuelve al ambiente privado, inividual, a la soledad de lo patológico. Tenemos un nombre, sí, pero uno que nos falla a la hora de hablar del malestar, porque lo hace individual, porque lo piensa sin cuerpo, porque le borra la historia. En suma, si tuviera que decirlo en una sola frase, el problema con el nombre que tenemos es que contribuye a ontologizar el malestar: lo fija como privado, neurobiológico, patológico; lo devalúa, lo invalida, lo desestima.

Las palabras son en general mejores que el silencio, pero mucho ruido también silencia. Con todo, no creo que debamos rechazar de plano el nombre de la depresión, así sin más, como un nombre falso, equivocado u opresivo. Tal vez lo sea, pero en todo caso no creo que sea nunca posible apropiarse del todo de un nombre; los nombres son parte del lenguaje, y el lenguaje por definición no pertenece. Es un terreno inabarcable de disputas y sorpresas, que exige estrategias creativas, plásticas, móviles. Creo, tomando prestada otra expresión de Haraway, que lo que hay que hacer es “seguir con los problemas”, quedarnos con ellos, insistir en ellos, ver qué nos dicen si los miramos de frente y les hacemos las preguntas adecuadas. El lenguaje y las palabras, como quizás los sentimientos, son inapropiables; pero podemos hacer incontables cosas con ellos, tal vez muchas más de las que imaginamos.



BIBLIOGRAFIA

- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Alvarez, A. (2002). *The Savage God. A Study of Suicide*. Londres: Bloomsbury.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Butler, J. (2016). "Rethinking Vulnerability and Resistance". En Butler, J., Gambetti, Z. y Sabsay, L. (Eds.), *Vulnerability and Resistance*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression. A Public Feeling*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Foster Wallace, D. (2001). "La persona deprimida". En *Entrevistas breves con hombres repulsivos*. Barcelona: Debolsillo.
- Foucault, M. (1961). "La folie n'existe que dans une société (entretien avec J.-P. Weber)". Recuperado de: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault156.html>.
- Foucault, M. (2009). Historia de la sexualidad. 1. *La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1976). "Duelo y melancolía". En *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indianápolis: Indiana University Press.
- hooks, b. (1989). *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Kegan Gardiner, J. (1995). "Can Ms. Prozac Talk Back? Feminism, Drugs, and Social Constructionism". *Feminist Studies*, V. 21, N. 3, 501-517.
- Kristeva, J. (2016). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: horas y HORAS.
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press.
- Plath, S. (2002). *The Unabridged Journals of Sylvia Plath 1950-1962*. Nueva York: Anchor Books.
- Radden, J. (2009). *Moody Minds Distempered. Essays on Melancholy and Depression*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sedgwick, E. K. y Frank, A. (1995). "Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins". En *Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader*. Durham: Duke University Press.
- Schiesari, J. (1992). *The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sontag, S. (2007). *Bajo el signo de Saturno*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Sontag, S. (2012). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Barcelona: Debolsillo.
- Wilson, E. A. (2004). *Psychosomatic. Feminism and the Neurological Body*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Wilson, E. A. (2015). *Gut Feminism*. Durham y Londres: Duke University Press.

SOBRE LA AUTORA

Renata Prati
rprati@filo.uba.ar

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, se recibió con una tesis sobre el problema del dualismo entre cuerpo y alma en el pensamiento de Jacques Derrida. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía con una beca doctoral de CONICET. El tema de su investigación doctoral es el desplazamiento de la noción de melancolía hacia la de depresión. Se ha desempeñado como editora para varias casas editoriales de la Argentina, y ha realizado traducciones de libros y artículos desde el inglés, el francés y el italiano. Ha publicado artículos y reseñas tanto en revistas académicas especializadas como de divulgación.

