

HACIA LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO DE CULTURA Y DE LA CRITICA CULTURAL¹

Gonzalo Portocarrero²

El lenguaje es a la vez coágulo y fluido, cárcel y cincel. Cárcel porque al usar el lenguaje estamos constreñidos a pensar dentro de los significados convencionales de las palabras. Es decir, los conceptos nos permiten sólo una aprehensión distorsionada de lo real. Pero, en todo caso, gracias a la creatividad podemos abrir el lenguaje, recrearlo en función de nuestras necesidades: nombrar lo nuevo, acercarlo a expresar lo insondable de la vida. O sea, lograr que sea más veraz, que dé mejor cuenta del mundo³.

En el uso imaginativo del lenguaje se encuentra la creatividad del presente con la inercia del pasado. En esta convergencia se renueva lo gastado; caen entonces en desuso los términos y las expresiones que ya no se corresponden con las sensibilidades o creencias presentes. Y, de otro lado, bajo el acicate de la vida, y gracias a las capacidades imaginativas, surgen los nuevos términos, afines a los cambios de la época.

La creatividad que desestabiliza y recrea el lenguaje está en los individuos, al menos potencialmente, en cada uno de ellos. Y también en las colectividades, en tanto suponen espacios de diálogo e intercambio. y aunque al final son siempre individuos los que imaginan lo nuevo, quizá lo más importante es que los cambios sean asumidos por los otros; en esa suerte de plebiscito práctico, que es el uso cotidiano del lenguaje, pues es allí donde se decide la fortuna de las innovaciones, su incorporación al dominio público. Y, naturalmente, en este proceso de intercambio las ideas se enriquecen.⁴

Sea como fuere, hay muchos factores que pueden llevar al cambio en el lenguaje. Pero en esta ocasión, en la que mi interés se concentra en el examen de los avatares del término "cultura"⁵, me parece lógico subrayar la importancia de dos hechos: en primer

¹ "Hacia la (re)construcción de un concepto de cultura y de la crítica cultural", en Apóstrofe, N° 4, agosto 2001. 3-9

² Profesor de la PUCP. El autor quiere agradecer las conversaciones con Santiago López Maguiña., Rocío Silva y Víctor Vich pues muchas de las reflexiones siguientes se alimentan de nuestro diálogo a propósito del seminario *Nuevos Temas y Enfoques de las Ciencias Sociales* organizado por la Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.
Email: gportoc@pucp.edu.pe

³ Ver al respecto Peter Burke *Hablar y callar* Ed. Gedisa.

⁴ Para una discusión sobre el papel del individuo y la colectividad en la literatura oral tradicional ver de Marc Soriano *Los cuentos de Perrault*. Ed. S. XXI .

⁵ Según R. Williams el término cultura es uno de los dos o tres más complejos de la lengua

lugar, el afán de dominación que el uso más convencional de la palabra encubre y cristaliza; y en segundo lugar, la reflexividad crítica, es decir, la capacidad de razonar, identificando incoherencias, señalando inadecuaciones. La idea que sostendré es que el término "cultura" se ha ido redefiniendo en un diálogo o polémica cuyo *telos* está dado por el deseo académico; es decir, por una racionalidad que pretende estar desinteresada de lo práctico, de sus consecuencias mundanas, movida únicamente por la búsqueda de inteligibilidad, por el afán de cristalizar un concepto útil para la comprensión de la vida humana⁶. En cualquier forma, esta voluntad de saber, para ser fiel a sí misma, para impulsar la empresa científica, tiene que confrontarse y purificarse del deseo de poder. En definitiva, se trata de elaborar un concepto que permita delimitar un conjunto de fenómenos comprendiendo su dinámica, reconstituyendo sus interacciones con el campo más vasto de lo humano y, por último, haciendo posible fundamentar un ejercicio crítico que discrimine, desde la perspectiva de un desarrollo humano generalizable a todo el mundo, lo deseable de lo indeseable.

Un primer sentido del término cultura se refiere a educación formal y a la sofisticación o refinamiento del gusto. Entonces el hombre culto se define en oposición al hombre ignorante, de la misma manera en que lo educado y refinado se diferencia de lo natural y lo grosero. Radio "Sol Armonía", por ejemplo, se suele proclamar como la "primera radio cultural del Perú". Pretensión justificada por el hecho de transmitir, exclusivamente, música clásica y programas "serios". Esta primera imagen de lo cultural es quizá la dominante en el sentido común. No obstante, en los últimos años, bajo la influencia de las Ciencias Sociales y la sensibilidad democrática, esta imagen ha sido muy criticada. Se señala que tiene tres premisas, o supuestos tácitos que resultan inadmisibles, respectivamente, por su elitismo, antinaturismo y materialismo. En efecto el elitismo es claro pues en este uso es patente que se niega la dignidad de la cultura a las creencias, usos y costumbres –formas de vida- que se alejan de un paradigma que se postula a sí mismo como lo auténticamente humano. La alta cultura, es decir, las "grandes conquistas de la civilización" que se pretenden como lo único valioso y estimable: las bellas artes, la música clásica, la gran literatura, la ciencia, la

inglesa. Proviene del latín *colere*, que tiene una variedad de significados: habitar, cultivar, proteger, honrar. De estos significados han derivado los términos *cultivo*, *cultura*, *culto*, *colonia*. Ver de Raymond Williams *Keywords A vocabulary of Culture and society* Ed. Oxford University Press. Nueva York 1985. P. 87.

⁶ Sigo aquí las definiciones de Pierre Bourdieu sobre el "habitus científico" que fundamenta la perspectiva académica. Ver *Razones prácticas*. Ed. Anagrama. No obstante las reflexiones de Nietzsche y Foucault sobre cómo la voluntad de saber pueden enmascarar un deseo de poder deben ser tenidas muy en cuenta. A menudo el "sabio" oculta un tirano, alguien que busca capitalizar como poder el saber que pretende. Ningún ser humano pone toda su vida, toda su libido, en una sola apuesta. Todos tenemos múltiples máscaras. No obstante, los que

caballerosidad. Y lógicamente los espacios donde ellas reinan: las universidades, los museos, los teatros, las salas de concierto. Desde allí, el pueblo es percibido como ignorante, como dominado por una espontaneidad no cultivada que lo lleva, inevitablemente, a ser pueril e inconsciente. burdo y primitivo. Pero, aún más cerca de la naturaleza, y mucho más lejos de la cultura, aparecen los pueblos no occidentales, valorados, ellos sí, como salvajes o bárbaros, definitivamente incapaces de realizar algún aporte al desarrollo de la cultura y la civilización. Entonces el elitismo de los privilegiados de las metrópolis se transmuta en un etnocentrismo nacionalista que tiende a biologizar las diferencias entre los pueblos, imaginándolas como enraizadas en lo genético, definitivamente insuperables. Es decir, el elitismo se democratiza fundamentando una actitud racista que puede hermanar a los grupos privilegiados y a las masas de los países desarrollados en un común sentimiento de superioridad sobre los extranjeros tercermundistas.⁷

El segundo supuesto de este uso del término cultura es la celebración unilateral de la razón, entendida como autodomínio y mesura, y, paralelamente, como necesario complemento, la desconfianza hacia lo natural e impulsivo. Desde esta perspectiva vale sólo la sensualidad que es comedida y razonable. Lo desmedido o excesivo es el caos. El hombre culto es libre y moral, su reflexividad y buen gusto dominan lo grosero de sus apetencias y lo incondicional de su egoísmo. En general, la naturaleza, interior y exterior, aparece como un dominio a ser conquistado, aprovechado mediante la ciencia y la tecnología, la educación y la cultura. La educación, por ejemplo, es concebida como disciplinamiento, como rectificación ordenadora de una naturaleza cuya espontaneidad apunta hacia la concupiscencia, hacia la búsqueda insaciable de la satisfacción hedonista. El hombre educado, culto, ha triunfado sobre sus impulsos, de forma que sus expresiones y maneras denotan su señorío, su ecuanimidad equilibrada y serena, el autocontrol que le permite proyectarse hacia el futuro como gestor de su destino.

El tercer supuesto de este discurso es el materialismo, pues lo cultural queda definido como un refinamiento que no es fundamental para la continuidad de la vida. No es imprescindible, es una suerte de lujo para las personas con sensibilidad y recursos. Mientras tanto lo verdaderamente necesario sería la producción, lo material. Algo así como primero se come y luego se piensa. No deja de ser curioso que la cultura valorada como lo más excelso y distintivamente humano sea, a la vez, considerada como un lujo,

pretendemos vivir el juego de la ciencia no tenemos otra alternativa que pensar radicalmente.

⁷ Esto es lo que ocurre en Francia con Gobineau. El "plebeyo" u hombre de pueblo es llamado a sentirse como alguien especial, como un noble por el hecho de pertenecer a un pueblo racial

como algo alejado de las posibilidades de las mayorías; en realidad inaccesible o hasta indeseable para ellas. Estas mayorías encuentran su satisfacción en la grosera espontaneidad con que se mueven sus cuerpos en las fiestas, o en la evasión proporcionada por la industria del entretenimiento. En el sentimentalismo de los melodramas o comedias románticas, o en la truculencia reiterativa, pero vacía de las películas de acción. Entonces, desde esta perspectiva, toda política cultural desfallece ante sus objetivos de "culturizar" a la sociedad. La batalla está perdida y los lamentos de impotencia ante la (in)cultura de las masas no hacen más que legitimar el valor de la verdadera cultura.

Ahora veamos las consecuencias de este concepto de cultura y las críticas a las que puede ser sometido. En breve puede decirse que : a) este concepto al identificar la cultura con la "alta cultura", con las ciencias y las artes, tiende a naturalizar los fundamentos históricos de la cotidianeidad. En efecto, el lenguaje y la comunicación, y, de otro lado, las creencias, los valores y las normas; en vez de ser percibidos como resultados de la imaginación creadora o radical⁸ (Castoriadis) son valorados como reflejos o segregaciones de una realidad fundamental. Llámese ésta, la naturaleza y sus impulsos, o la economía y sus intereses. En cualquier forma sólo una fracción del mundo de lo simbólico es conceptualizada como creación histórica y el resto queda invisibilizado. b) Esta subrepresentación de la cultura, u ocultamiento de lo simbólico, tiene consecuencias múltiples. Para empezar se difunde la idea de que la cultura es UNA, la de las elites que pretenden conducir el llamado proceso de civilización. De este concepto se deduce que las elites merecen más, pues su contribución a la sociedad es mucho más importante. El autocontrol y dominio de sí se postulan como razón de ser de su mayor productividad. Ellas representan el modelo de éxito, lo que todos deberían, desear alcanzar. Mientras tanto los supuestos culturales de los otros mundos sociales son valorados como resultado de la carencia y de la privación. Es decir, en medio de la pobreza se está dominado por los impulsos y necesidades inmediatas; en todo caso, sólo se puede aspirar a ser borrador o copia imperfecta de las elites. c) La invisibilización de la cultura significa un obstáculo a cualquier proyecto de autonomía y agencia de los seres humanos. En efecto, si los comportamientos resultan de impulsos naturales, no de la cristalización histórica de procesos de creación simbólica, entonces no tiene sentido imaginar y proponer alternativas, sólo quedaría la resignación. La educación y la crítica

mente superior. Esta idea encontraría luego fortuna en Alemania ver T. Todorov *Nosotros y los Otros* Ed. Siglo XXI

⁸ El término "imaginación radical" o creadora, ha sido elaborado por Cornelius Castoriadis y apunta a la identificación de una facultad humana insuficientemente teorizada como representación o

cultural tendrían escasos márgenes de acción.

Es lógico entonces que este concepto de cultura fuera considerado insatisfactorio y que a partir de las Ciencias Sociales, especialmente la Antropología, surgiera una perspectiva distinta. En cierto sentido, el antropólogo representa la figura inversa del funcionario colonial. Si éste actualiza una razón de poder, el primero hace lo propio con una razón de saber. El funcionario quiere convertir en súbditos obedientes a los conquistados-colonizados. El Antropólogo, en cambio, quiere conocer su mundo social, la racionalidad de sus comportamientos, la (posible) sabiduría de su universo mental. El desprecio por lo nativo, la convicción sobre la propia superioridad, son los fundamentos de la actitud del colonizador. Sea como fuere, el antropólogo tiene que hacer trabajo de campo, permanecer largo tiempo con la población que estudia, mirar el mundo con los ojos de los nativos, colocarse en su pellejo. De esta situación existencial de interés y acaso respeto por el otro, nace un nuevo concepto de cultura.

La cultura ya no se define en oposición a la ignorancia, sino como el reino de lo aprendido, conformado por lo que es histórico y no natural. Entonces resulta que todos tenemos cultura, pero que ésta es diferente según los pueblos, las épocas y los grupos sociales. De la misma manera que los peces no saben que están inmersos en el agua, los seres humanos ignoramos que nuestro mundo cotidiano está estructurado por creencias, valores y normas que resultan de la imaginación creadora y que tienen una historia. La cultura es definida como un "tejido simbólico" o "red de significaciones" que crean un cosmos, un sentido; allí donde de otra manera reinaría el caos, el absurdo. Conocer la cultura del otro hace posible comprender su racionalidad, y, de otro lado, lo arbitrario y contingente de nuestro propio punto de vista. Cada mundo social tiene una cultura que informa modos de vida característicos. En realidad el principio tácito, o condición de posibilidad de esta definición, es la crítica del racismo y del etnocentrismo; es decir, al reconocimiento del otro en su igual dignidad humana, pero en su (legítima) diferencia histórica.

No obstante, esta definición puede ser objeto de críticas, algunas más difíciles de superar que otras. a) La metáfora de la cultura como tejido remite a la idea de algo unitario, a un sistema coherente, compartido por una comunidad. Pero lo que puede resultar acaso una simplificación plausible en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos se convierte en una limitación inaceptable en el caso de las sociedades más diferenciadas y complejas, donde la cultura es espacio de dominación aunque

"imaginación segunda" que no crea de la nada sino que combina imágenes ya existentes. Ver *Figuras de lo Pensable* Ed. Frónesis. Capítulo "Imaginario e imaginación en la encrucijada".

también de ejercicio de la resistencia. Entonces, antes que de tejido, convendría hablar de un campo o dominio, expresiones éstas que no prejuzgan integración y coherencia, pues es visible que en la(s) cultura(s) moderna(s) rivalizan distintas concepciones del mundo y de la vida. En todo caso habría que pensar junto con Gramsci y Laclau⁹ que el orden o unidad de la cultura es una posibilidad que se logra gracias a la hegemonía de un discurso o perspectiva, hegemonía que es histórica y contingente y, por tanto, disputable y subvertible. El campo de lo simbólico está pues atravesado por la política. Y en el análisis de esta interrelación hay que dejar de pensar en causas únicas y efectos pasivos.

b) El relativismo cultural puede ser extremo y nos quedamos entonces sin la posibilidad de formular juicios éticos, estéticos y hasta de verdad y falsedad. En efecto, si cada cultura, y hasta cada producto cultural, es respetable en sí mismo, entonces no podríamos decir que esta obra es más bella que la otra o que esta costumbre o institución pueda ser censurable. La pregunta es entonces inevitable: cómo construir un universalismo no etnocéntrico que nos permita la crítica y la orientación de la cultura. Se podría decir, por ejemplo, que *Antígona*, la tragedia de Sófocles, es mejor que la telenovela *el Derecho de nacer*. O se podría decir que las prácticas de extirpación del clítoris o, para ser más radicales, los sacrificios humanos, son malos. En realidad llegados a este punto queda claro que sólo se puede salir de las aporías del relativismo cultural mediante algún tipo de apelación a un universal humano. No podemos renunciar totalmente a los juicios estéticos y morales¹⁰. En el campo de la estética este universalismo tiene que fundarse en la evaluación de la capacidad del arte para elaborar los deseos y temores de la gente. Si *Antígona* nos conmueve, dos milenios después de haber sido escrita es porque nos confronta desgarradoramente con nuestros propios dilemas. ¿Resistir a la autoridad injusta hasta con el propio sacrificio, rindiendo la vida, o quedarse callado? La dramatización del conflicto hace evidente que la respuesta no es fácil. En todo caso, el poder conmovedor de la obra de arte estremece y deja huella. Este tipo de criterios permite evitar el populismo en el que desemboca la posición relativista. En efecto, si los logros culturales son inconmensurables entre sí, sólo queda celebrar la diferencia y entonces da lo mismo García Márquez que Corín Tellado, Beethoven que Agua Marina... El respeto (aparente o real) por el otro, puede justificar la indiferencia. En contraste, la posición que tratamos de fundamentar implica un cierto regreso al concepto tradicional de cultura entendida como cultivo del espíritu o individualización. No se trata desde luego de satanizar la cultura popular o de masas y mistificar con nostalgia la

⁹ Laclau y Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista* Ed. Siglo XXI. Gramsci *Antología* Ed. Siglo XXI

¹⁰ Ver al respecto de Miguel Guisti "Los derechos humanos en un contexto intercultural" en *Alas y Raíces* Ed. PUCP. Especialmente pag. 242-3.

cultura de elite. La crítica de la cultura tiene que apelar a un concepto de desarrollo humano, para el cuál existen estímulos y obstáculos en diferentes sociedades y culturas. Otro tanto ocurre con los juicios morales. Sólo desde una axiología humanista y democrática se puede sostener juicios sobre lo bueno o lo malo de creencias y conductas.

c) Pero quizá el mayor peligro de esta posición es lo que podría denominarse culturalismo, es decir, la idea de que toda realidad es esencialmente cultural, que nada existe fuera del discurso, que todo es construcción social, cristalización de la imaginación creadora. Entonces estaríamos abandonando el esencialismo económico por otro tipo de esencialismo. Bien se entiende la excitación por explorar el continente nuevo abierto por la crítica al naturalismo economicista. El mundo de lo simbólico es ciertamente fascinante. Pero si no lo relacionamos con las otras esferas de la realidad volvemos, o mejor, no hemos salido nunca, de una metafísica simplista y reductora. De las explicaciones únicas, de las causalidades contundentes. El reto es razonar la complejidad¹¹ entendida como una situación donde hay varias clases de fenómenos que son irreductibles entre sí, es decir, unos no pueden deducirse de los otros; y que, además, y esto es lo más difícil de asir, también como una situación particular, contingente, donde los distintos órdenes de fenómenos no pueden definirse cada uno por su lado, sino que la definición de cada uno de ellos tiene que ser simultánea con la de todos los demás.

Ahora bien la idea de que la cultura, la economía y la política no son iguales, pero que tampoco son diferentes es contraintuitiva; ofende el sentido común pues éste reclama certidumbres y delimitaciones precisas. Entonces, para explicarnos, lo más apropiado es un ejemplo. Digamos que se puede entender lo político como institución de la sociedad¹², como organización de la autoridad estatal con los respectivos límites y competencias. Por tanto, como espacio donde se desarrolla la política como proceso de enfrentamiento y negociación. El caso es que lo político no tiene un ámbito predeterminado, esencial, definible con independencia de lo que ocurre en la cultura y la economía¹³. En realidad, el dominio de lo político se ha ido estrechando en los últimos años. Antes todo era considerado político, sujeto a una discusión pública, desde la relación de pareja hasta las preferencias artísticas. Existía una "comunidad moral" que

¹¹ Tal como lo estoy entendiendo el concepto de complejidad ha sido elaborado por Edgar Morin. *Introducción al pensamiento complejo* Ed. Gedisa.

¹² Tomo este concepto de Y. Stavrakakis *Lacan and the political*. Ed. Routledge.

¹³ Esta idea se inspira en el concepto Althusseriano de sobredeterminación que implica que cualquier elemento no es definible en sí sino que debe tomarse en cuenta todos los demás. Ver "Contradicción y sobredeterminación" En *La revolución teórica de Marx*. Ed. Siglo XXI.

agrupaba a las personas comprometidas con el cambio social y que representaba una suerte de pastor y juez de las vidas individuales. Ahora, como dice Ciro Alegría, esa comunidad ha desaparecido. Sobre lo privado no se da cuenta a nadie. Y esta despolitización de lo social tiene que ver, de un lado, con el declive de las utopías, con la afirmación de lo privado como espacio de autonomía; y del otro, con la hegemonía neoliberal, con el consenso en torno a que la economía es un dominio autorregulado, que debe ser apartado de lo político.

En cambio, la cultura, como dominio de las imágenes, ha ido ganando espacio en estos últimos años. De hecho una fracción cada vez más importante de la economía está dedicada a la producción de cultura. El consumo y el entretenimiento rivalizan con la producción y el trabajo como actividades donde se emplea más tiempo y como espacios de formación de identidad. En la industria cultural (cine, TV, teatro, espectáculos, etc.), la racionalidad expresiva, propia de la imaginación creadora, tiene que acomodarse con la razón mercantil con su reducción al cálculo y su expectativa de beneficios. Además casi toda la producción económica incorpora una dimensión estética en términos de diseño o imágenes. De cualquier manera la forma desborda la función inmediata de las mercancías. No basta que los productos sean útiles para venderse, también deben ser seductores, ideales y bellos.

De otro lado, el análisis de la cultura no puede limitarse a reconstruir los imaginarios. Incluso no es suficiente tomar en cuenta la relación de lo simbólico con la economía y la política. El punto es que el análisis de la cultura tampoco puede prescindir de la relación con lo afectivo. En efecto, imaginar que la naturaleza humana es una página en blanco, o un equipo de hardware que es llenado de instrucciones sociales¹⁴ es una visión poco realista. De hecho, la economía afectiva de los seres humanos no es totalmente lábil. Es decir, la cultura modela la subjetividad, pero no es que la cree de la nada. El ejemplo de Renato Rosaldo¹⁵ es en este aspecto muy pertinente. Rosaldo critica el concepto de cultura como "tejido simbólico" por no tomar en cuenta la dinámica de las emociones. Presenta el caso de los Ilongotes, tribu donde la caza de cabezas era un ritual muy importante para mantener el equilibrio emocional de la gente en momentos de intenso desasosiego. Cada vez que ocurría una gran desgracia, por ejemplo, una muerte prematura, los afectados sentían una gran rabia, estaban tomados por la furia. En este contexto, las expediciones para cazar cabezas implicaban una forma de tramitar la ira en agresión, descargando entonces sentimientos opresivos. Purificándose hasta lograr un

¹⁴ Bourdieu con su concepto de habitus parece reducir el ser humano a un automata social. Lo inverso de ciertos biosociólogos que explican todo por los genes o la ecología.

¹⁵ Renato Rosaldo *Cultura y verdad* Ed. Grijalbo.

equilibrio. Con el tiempo, las cacerías fueron prohibidas y el cristianismo con su propuesta de difuminar la ira en resignación tiene una acogida creciente. En realidad, quiero señalar que la cultura modela algo que no es infinitamente lábil. Así como el escultor está limitado por el material con que trabaja; de manera análoga, el ser humano no es una página en blanco y la cultura tiene que lidiar con una impulsividad natural. Volviendo al ejemplo de Rosaldo: es claro que la pérdida súbita de un ser querido genera rabia y odio. Se trata de una dinámica afectiva natural sobre la cual la cultura y la sociedad pueden influir pero no ignorar.

La relación entre los afectos y lo simbólico ha sido objeto de un sinnúmero de reflexiones. En realidad, un análisis de la cultura que no tome en cuenta lo afectivo está condenado a permanecer en la superficie del mundo interior, en el terreno de los motivos deliberados, de los propósitos conscientes; ignorando el fundamento animal del ser humano; las fuerzas subterráneas de lo irracional, de donde proviene mucho de lo mejor y de lo peor de la vida. La relación entre la razón y los afectos tiene que pensarse en la misma línea que la presentada para el caso de los fenómenos sociales. Es decir, la razón y los afectos no son iguales pero tampoco son diferentes. Sus límites se diluyen al entretenerse en configuraciones complejas. O, para decirlo con las palabras de Remo Bodei¹⁶ la relación entre lo afectivo y lo racional tiene que pensarse bajo la consigna de "ni contigo, ni sin ti". Sólo se pueden entender juntos aunque obedezcan a distintas lógicas. La idea de mito, por ejemplo, hace evidente la sinergia entre afectos e ideas. La ilusión nos precipita en la creencia pero ésta no se sostendría sino pareciera lógica y plausible. En realidad, la criatura humana es una síntesis, ni ángel ni bestia como decía Pascal¹⁷. Entonces las perspectivas unilaterales están demasiado limitadas. La imagen del ser humano como dueño de sí, como un calculador racional que busca optimizar su beneficio, por ejemplo, es totalmente desproporcionada; no permite aproximarse a fenómenos tan humanos e importantes como los vicios y las virtudes, el heroísmo y la canallada, el humor y el desprecio. La imagen simétricamente inversa; es decir, la de un hombre movido totalmente por instrucciones sociales o por instintos naturales es igualmente mutilante. Si la conciencia y la reflexividad son sólo ilusiones entonces también lo son las ideas de libertad y responsabilidad y la justicia sería sólo un disfraz de la fortuna. Así nos precipitamos en el absurdo del sinsentido...

Ahora bien el Psicoanálisis es la disciplina que estudia la dinámica de los

¹⁶ Remo Bodei *Geometría de las pasiones* Ed. FCE

¹⁷ No obstante Pascal llamaba a rechazar la incertidumbre y encontrar la paz en una entrega a La rutina religiosa de la que tendría que surgir una buena conciencia serena. Albert Beguin. *Pascal* Ed. FCE

procesos afectivos. El análisis y la crítica de la cultura no pueden prescindir entonces de conceptos analíticos. El hecho básico es que el comportamiento de esos organismos inteligentes que somos los seres humanos está determinado tanto por metas deliberadas como por afectos e ideas inconscientes. En realidad, se trata de una codeterminación, pues ambos planos se encuentran condensados en la conducta aunque en distintas proporciones. Freud trató de descifrar una suerte de lógica de lo viviente. Clarice Lispector resume admirablemente su idea al decir: "el placer es la máxima veracidad de un ser. Es la única lucha contra la muerte". La vida está tensionada entre el placer y la fascinación por la muerte. Eros y Tánatos nos acechan constantemente. En todo caso Freud pensaba que la cultura, al disciplinar los impulsos, y dirigir sus energías al auto control y a la producción de bienes, puede garantizar orden y seguridad. No obstante, evaluaba que el precio es muy alto en términos de bienestar individual pues el autocontrol supone interiorizar la agresión, robusteciendo la conciencia moral y alejándonos de las satisfacciones espontáneas, incuestionadas. "La cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada."¹⁸ Los individuos estamos demasiado coactados por la sociedad y la gente más "civilizada" es la más inhibida, de manera que el acceso al goce se les hace cada vez más esquivo. El pronóstico de Freud es abierto pero aprehensivo. No todo está dicho y el futuro dependerá de la manera en que la sociedad pueda hacer "frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y autodestrucción". La posición de Freud es similar a la de Bajtin quien pensaba que la cultura popular, centrada en la parte del cuerpo que va de la cintura para abajo, a la larga produce más satisfacciones que la cultura de las elites, demasiado inhibidora y racional.

En todo caso, una de las tareas del análisis de la cultura es reconstruir los anudamientos entre los afectos y las ideas. Examinar como estos nudos implican una economía libidinal, una organización del uso de la energía de las personas y los grupos sociales. La idea de que la violencia es algo natural y fértil será más fácilmente creída por las personas agresivas que encontrarán en ella un estímulo- coartada para actuar su agresividad¹⁹. Otro ejemplo, "la pendejada" o "viveza criolla" remite a un discurso en que la sociedad es representada como una jungla donde uno será devorado sino no se come primero a los demás. El dilema es "atrasar o ser atrasado". Pero la pendejada es también una vivencia, un afecto: sentirse superior a los demás, burlarse de los giles, lornas y

¹⁸ Freud, S. *El malestar en la cultura* Ed. Ciencia Nueva. Madrid 1981. P. 3053.

¹⁹ Desarrollo esta idea en *Razones de sangre*. Ed. PUCP

mongos. En última instancia del indio.²⁰

Ahora bien, la imaginación radical, que es la facultad humana que (re)crea el mundo de las significaciones y la cultura, se despliega en un lenguaje que es público y social pero de todas maneras su lógica apunta a la realización de los deseos, que en última instancia pertenecen a los individuos. Entonces el examen de las fantasías es el camino privilegiado para conocer la forma en que se trenzan las pulsiones y los símbolos. Es decir, las maneras en que la cultura, la sociedad y los individuos, realizan el "montaje"²¹ de lo pulsional. O, el entretejimiento entre el goce y el sentido²², las creencias están cargadas de afectos.

Quizá la formulación más clara de esta idea se la debemos a Žižek. Para este autor la ideología entendida como sistema cultural, es decir como el campo de lo simbólico organizado por una hegemonía social contingente, tiene un meollo "insensato", "preideológico", que resulta ser su último soporte. De ahí que el momento culminante de la crítica de la ideología apunte a "extraer el núcleo de goce, a articular el modo en que -más allá del campo del significado pero a la vez interno a él- una ideología implica, manipula, produce un goce preideológico estructurado en fantasía"²³. Entonces volviendo al caso de la "pendejada" -a la creencia de que si uno no es el más vivo, entonces está frito- resultaría que mucho de la plausibilidad de esta idea tiene que ver con que legitima el goce de vivirse como siendo el primero, el único, el mejor. Aunque para ello se transgrede la ley formal y el sentido de justicia.

El análisis puede ir más lejos en la línea de Žižek. En efecto, la idea del mundo como jungla y la "viveza" como arma representa una fantasía que trata de negar lo real de los antagonismos sociales, de los conflictos étnicos y de clase, que son así invisibilizados por la imagen de una sociedad atomizada en individuos que luchan entre sí según el criterio del todo vale. Todos somos iguales porque si pudiéramos todos atrasaríamos -de cualquier manera al resto-; entonces que nadie se haga el tonto, ninguno tiene derecho a tirar la primera piedra; todos estamos en lo mismo. Desde luego

²⁰ La idea es que la identidad criolla se fundamenta en el repudio de lo indígena, considerado como lo abyecto, como aquello que se debe rechazar para ser digno y valioso. El indio no tiene derechos, no se puede defender. En todo caso tiene primero que acriollarse.

²¹ La expresión es de Lacan quien considera que las pulsiones son siempre parciales y están organizadas en un "montaje", entendido no como un mecanismo al servicio de una función sino como una suerte de "collage surrealista", "sin ton ni son", que retorna constantemente sobre sí mismo, en un vaivén circular, desestabilizando el equilibrio del mundo interior. Ver J. Lacan *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires 1999. P. 168-193.

²² Ver de Lacan *Psicoanálisis Radiofonía y Televisión* Ed. Anagrama. Barcelona 1993. P.94.

²³ Ver de Žižek *El sublime objeto de la ideología*. Ed. Siglo XXI. P. 171

que esta fantasía es un acuerdo intersubjetivo, una creencia, que se objetiviza en Comportamientos y actitudes -la corrupción y la tolerancia a la corrupción, por ejemplo- que hacen que la realidad responda a esta imagen o fantasía. Entonces, la crítica de la cultura en tanto ideología supone "atravesar" la fantasía social en la que se fundamenta. Es decir, mostrar tanto lo arbitrario de sus imágenes primordiales como identificar-denunciar el goce, eventualmente perverso, que ella permite. En la derivación cínica de la postura criolla la ideología pierde importancia. Entonces el sujeto transgrede la ley no porque considere que es su única posibilidad de sobrevivencia sino porque la ley no lo compromete, ni le importa, pues sólo le interesa su propio goce. Pero al actuar así el cínico se convierte en esclavo, en la presa de un vicio que lo pervierte. Por no creer en lo que dice el cínico puede tener una gran capacidad persuasiva corruptora. En efecto, en la medida en que no se compromete en lo que dice puede manejar los recursos retóricos de persuasión (las palabras, la voz, los gestos) sin inhibiciones y hasta con destreza si ha aprendido a actuar²⁴. Finalmente, su influencia corruptora está en que destruye la confianza pública, el "principio de caridad" que nos inclina a confiar en el otro.²⁵

De la misma manera que Freud pensaba que el análisis de los sueños es la vía regia para el conocimiento del inconsciente, Žižek dice que los filmes deben ser el camino de entrada para conocer como la manera sociedad expresa y educa el mundo de las pulsiones. En todo caso, el proyecto de este autor está en la fundamentación de una "ética de lo real" que permita trascender la aporía de la oposición entre una ética del deber y una ética del disfrute individual. Ética que podría resumirse en la expresión "deseo, lo que se llama deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido, si la jugamos como cobardes".²⁶

²⁴ La sonrisa "cachacienta" o sarcástica, del presidente Fujimori es indudablemente sintomática de su cinismo. Síntoma en el sentido de signo o huella que revela en clave una verdad profunda. En efecto esa sonrisa, tan característica, representaba la irrupción de un discurso no verbalizado pero sí inteligible, que viene a complementar el discurso explícito y conceptual. Era como si Fujimori a través de ella expresara a su interlocutor "no todo lo que te estoy diciendo es verdad pero eso no importa porque si te oculto algo es por tu propio bien; entonces tenme confianza y no hagas caso de tus sospechas. En realidad no tienes porque saber todo pues te vas a problematizar por gusto. Identificate conmigo. Yo sólo quiero tu bien" La sonrisa cachacienta no es franca sino contenida pues de alguna manera es ilícita y diabólica, ya que resulta del placer que procura el experimentarse en una posición falsa y superior; pues, al mismo tiempo se sabe que se está engañando y que se está siendo creído. Que el público no registre la sonrisa revela sus ganas de creer, su deseo de dejarse engañar para así no asumir responsabilidades. La misma observación puede, desde luego, extenderse a Alan García, y otros grandes artistas de la mentira.

²⁵ Ver al respecto *El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro*, de Pablo Quintanilla.

²⁶ Lacan citado por Alenka Zupancic en *Ethics of the real, Kant, Lacan* Ed. Verso. Nueva York 2000. P. 5

