

Cultura i subjectivitat

Neus Carbonell i Camós

PID_00194837



Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>

Índex

Introducció.....	5
1. Cultura i subjectivitat.....	7
1.1. Processos de construcció de la subjectivitat	7
1.2. De la cultura a la crítica de la cultura	10
1.3. Cultura sense subjectivitat?	13
2. La cultura: subjeccions i subversions.....	15
2.1. Crítica i valor cultural	15
2.2. Les pràctiques significants: la condició postmoderna	16
2.3. La materialitat social i cultural	18
2.4. Althusser: la subjectivitat subjecte a la ideologia	20
3. La subjectivitat en la cultura.....	23
3.1. En primer lloc, el malestar	23
3.2. La repressió com a exigència de civilització i la pulsio de mort	25
3.3. El superjò	25
3.4. La cultura en les coordenades del gaudi	27
3.5. La cultura i el Nom del Pare	30
3.6. De l'època del malestar a l'edat de la desorientació	30
3.7. La semblantització del món	32
3.8. El Jo en la cultura: les noves formes de la pulsio de mort	33
3.9. La singularitat del símptoma i el seu lloc en la cultura	34
3.10. Qüestions per a un debat ètic de la subjectivitat en la cultura ...	35
4. La sexualitat en la cultura / el gènere en el discurs.....	36
4.1. La biopolítica: Michel Foucault	36
4.2. De la sexualitat al gènere	39
4.3. La diferència sexual en Freud	41
4.4. El fal·lus com a significat	44
4.5. El gaudi femení o gaudi Altre	46
4.6. El paradigma lacanià de la “no-relació sexual” i l'amor com a suplència	47
4.7. La performativitat del gènere	48
5. Subjectivitat i cultura al món global.....	51
5.1. De l'Orientalisme al món postcolonial	51
5.2. El subjecte subaltern	54
5.3. La hipermodernitat	55

Bibliografia..... 57

Introducció

Els termes *cultura* i *subjectivitat* han penetrat en l'àmbit de la crítica literària, fílmica, sociològica, antropològica, dels darrers decennis. A partir de la noció que la cultura és formadora de subjectivitat, s'afirma que no hi ha subjecte sense cultura ni cultura sense subjecte. Tanmateix, això que semblaria força simple ha demostrat la seva enorme complexitat en grans debats dels quals les pàgines següents es fan ressò.

En primer lloc, ens adonarem que aquests debats no s'haurien produït si no es prenguésseriosament la convicció que la condició necessària tant per a la cultura com per al subjecte és el llenguatge i el món simbòlic que aquest origina. En efecte, sense el poder del simbòlic no tindríem ni l'un ni l'altre. Les pàgines que segueixen reivindiquen aquesta premissa que va donar el millor de la cultura humanística del segle passat i que el triomf del cientisme actual, que no de la ciència –el seu lloc hegemònic com a discurs de la veritat–, sembla que vol desplaçar. En contra dels qui pensen que l'ésser humà és fet de neurones, en les properes pàgines se sosté que la naturalesa humana és el món simbòlic; és així que el món cultural s'inscriu sobre un organisme real i el transforma de manera radical. L'impacte del llenguatge sobre l'organisme biològic explota en una pluralitat de pràctiques que anomenem *cultura* i que són formes de regular i de donar sentit a aquesta trobada de llenguatge i cos.

En segon lloc, en les pàgines següents s'intenta ser fidel a la complexitat dels termes en qüestió. Certament, no hi ha manera de simplificar el que pot donar de si la juxtaposició d'aquests dos significants. Us n'adonareu fàcilment perquè s'hi fan referències a disciplines i a discursos diversos. És així que se segueixen debats que pertanyen a l'esfera de la crítica literària, de l'antropologia, de la psicoanàlisi, de la política, de la sociologia, de la filosofia i de l'art. Aquesta pluralitat de discursos dóna fe de la varietat de problemes que es tracten i als quals voldríem haver donat forma de calidoscopi per tal que el resultat fos fidel a la seva diversitat. En efecte, els punts que s'hi debaten de vegades s'oposen i divergeixen, però també se suplementen i complementen.

En les pàgines següents, trobareu alguns dels noms més representatius i que més riquesa han aportat a l'anàlisi de les pràctiques culturals. Esperem oferir una visió de la teoria que ajudi a seguir en l'exploració de les qüestions analitzades. Igualment, confiem que les discussions que en resulten esperonin la tasca crítica.

El primer apartat, "Cultura i subjectivitat", història l'ús d'aquests dos significants en diferents disciplines, els canvis que han sofert de significació i els sentits que origina la seva intersecció. El segon, "La cultura: subjeccions i subversions", se centra en l'estudi de la cultura com un discurs amb efectes polí-

tics. L'apartat "La subjectivitat en la cultura" pretén estudiar les conseqüències de l'afirmació que la cultura és creadora de subjectivitat. Els darrers dos apartats analitzen la subjectivitat des de la perspectiva de la diferència sexual –"La sexualitat en la cultura / el gènere en el discurs"– i des de les coordenades de la globalització –"Subjectivitat i cultura al món global". És el nostre desig que aquest treball obri més interrogants que no pas en tanqui i que esdevingui així l'inici de moltes altres lectures i escriptures.

1. Cultura i subjectivitat

El concepte de *subjectivitat* ha estat usat profusament en els estudis filosòfics, polítics i de crítica cultural. És un concepte complex, usat sovint de manera laxa per a referir-se àmpliament a la manera com determinats processos i discursos culturals, polítics, socials i psíquics donen forma al pensament, als anhels i als capteniments de les persones. En els estudis culturals, sovint el sentit del terme *subjectivitat* és molt proper al d'*identitat* i l'expressió, per exemple, *la subjectivitat postmoderna* pot ser entesa com *la identitat postmoderna*.

Si pensem en la paraula primitiva del terme en qüestió, és a dir, *subjecte*, veiem també la diversitat de sentits en diferents àmbits del saber. Així, per a la ciència política, el subjecte és un terme proper al de *ciutadà*, mentre que en el discurs legal, es parla del subjecte de dret. En filosofia, aquest mot designa una entitat de pensament o de sentiment. Sovint s'utilitza de forma més o menys sinònima amb el *Jo*, *la consciència*, *l'ésser*. Aquesta intercanviabilitat de termes no és, de ben segur, ni el més apropiat ni el més rigorós. En les properes pàgines intentarem de dilucidar els diferents sentits dels termes *subjecte* i *subjectivitat* per veure què han aportat a la crítica dels processos culturals.

1.1. Processos de construcció de la subjectivitat

El terme *subjectivitat* generalment s'utilitza en dos àmbits diferenciats. Per una banda, en un sentit més proper al d'individu designa els sentiments, les percepcions, els desitjos de les persones. Tanmateix, en els estudis de crítica cultural, política i antropològica, el terme ha substituït, o bé s'ha confós, amb el d'*identitat*. I s'ha utilitzat per a posar èmfasi en els lligams entre les relacions de poder i els éssers parlants. És a dir, ha emfasitzat els vincles que existeixen entre el llenguatge, el discurs i les relacions socials, sempre desiguals. Aquest darrer ús del terme subratlla que cada ésser humà és també el resultat d'una complexa relació discursiva que pot incloure, per exemple, la família, les estructures econòmiques, les diferències socials, la raça i la sexualitat, per esmentar només algunes variables.

El concepte de *subjecte* té una història que podem situar en primer lloc en la formulació del *cogito* cartesià, "penso, per tant existeixo", que funda la idea d'un ésser racional que pot accedir per mitjà del pensament i la raó a la veritat. Així mateix, introdueix la noció d'un subjecte identificat amb el *Jo* i transparent per a ell mateix. Cal afegir al pensament de Descartes, el de Kant i el dels pensadors enciclopedistes, especialment Rousseau. Amb la Il·lustració, el subjecte resulta del fet que l'ésser humà neix igual i lliure, amb uns drets universals que el precedeixen i que són fruit d'una llei natural. Es tracta d'un subjecte que ho és a la llei per elecció ja que aquesta li garanteix la llibertat i la

igualtat. Aquest concepte ha estat fonamental per a tot el pensament polític i per a totes les revolucions de l'època moderna: des de la francesa fins a les de la descolonització, passant per la bolxevic.

Tanmateix, el descobriment freudià de l'inconscient qüestiona la centralitat del pensament racional, ja que el subjecte, pel sol fet de ser "subjecte del i al llenguatge", està sota els efectes de la repressió. D'altra banda, el sorgiment de la ideologia marxista posa en relleu que l'ésser humà és el producte d'una xarxa complexa de relacions històriques que inclou tant les relacions econòmiques com les institucions (família, església, escola, mitjans de comunicació).

El pensament de Freud no es podria entendre al marge del que va significar el naixement del subjecte de la ciència i de la política de la Il·lustració. Tanmateix, Freud capgira aquesta noció amb el descobriment de l'inconscient. Així, si el *cogito* cartesià estableix una identitat entre el pensament i l'ésser i constitueix com a equivalents el subjecte i el Jo, Freud divideix i fa irreconciliables aquestes dues categories amb la introducció de l'inconscient. En efecte, aquest suposa una divisió radical al cor de l'ésser humà en tant que els seus pensaments i els seus actes estan travessats per una instància inconscient que els comanda.

Per a Freud, l'inconscient és el resultat d'una repressió primordial que funda el naixement del subjecte. L'ésser humà, pel sol fet de néixer en un món de cultura, en un món de llenguatge, resta ignorant d'un saber sobre ell mateix. Així, cada subjecte és efecte d'uns significants que desconeix. Tot i que Freud no disposava d'aquest terme de la lingüística, tots els seus casos i la seva clínica es desenvolupa sempre entorn de les paraules, dels mots, que han marcat la vida de les persones sense que elles ho sàpiguen. Com per exemple, en el cas de "L'home de les rates", per a qui el terme alemany *ratten*, que vol dir 'terminis' i 'rates', condensa tot un gran relat sobre la relació familiar amb el gaudi, des del pare fins a la relació amb les dones i amb els diners, i també tot l'episodi que desencadena la seva obsessió.

De la mateixa manera, en la gran obra *La interpretació del somnis* es fa palesa la subjectivitat descentrada de la psicoanàlisi. Si bé és cert que les cultures han suposat en els somnis un enigma i una intenció de sentit, l'originalitat de l'anàlisi freudiana rau en el fet que aquesta intencionalitat remet a uns eixos de significació propis del subjecte però ignorats per ell mateix. Uns eixos, d'altra banda, que s'estructuren entorn dels fenòmens de condensació i desplaçament. Així, un significat condensarà més d'un sentit o bé un significat remetrà a un altre.

De fet, devem a Jacques Lacan haver actualitzat la lectura de Freud a la llum dels avenços de la lingüística i la lògica del segle xx. Així, Lacan sistematitza el pensament freudià i afirma que el concepte de *repressió primordial* cal entendre'l com l'efecte del llenguatge. Pel sol fet de parlar, l'ésser humà cau sota els efectes del desplaçament de la cadena significat, de manera que el

Referència bibliogràfica

Jacques Lacan (1999). "La instància de la letra". A: *Escritos*. Madrid: Siglo XXI.

subjecte resta excèntric a ell mateix. No hi ha, doncs, equivalència entre el Jo i el subjecte. Així, Lacan, per a qui el *cogito* cartesià és crucial per a entendre la subjectivitat moderna, el reformula afirmant: “Sóc allà on no penso, per tant penso allà on no sóc” (Lacan, pàg. 498).

Sens dubte, no hi ha transparència del subjecte en relació amb ell mateix, no hi ha equivalència entre el Jo i el subjecte. L'ésser està de la banda de l'inconscient. Mentre que el Jo està de la banda del pensament. Així una persona, quan es pensa com a Jo, en realitat *no és* com a subjecte. Com entendre això? Aquest és un punt important que ens ajudarà més endavant a dilucidar algunes qüestions i alguns impasses sobre la qüestió de la subjectivitat, de la identitat i de l'agència en els discursos contemporanis. El Jo està format com un mosaic d'identificacions i que com a tals sempre són donades per l'Altre. Mentre que el subjecte no és reductible a les identificacions i inclou el més singular de cadascú i, per tant, no és cap identificació sinó una resposta inconscient al fet que l'ésser està format per un cos que gaudeix i que parla o, encara més, que gaudeix perquè parla.

Així, la psicoanàlisi segueix un recorregut contrari als discursos sobre les identitats. Mentre que aquests van de l'ésser al Jo i busquen de dotar l'individu de significats que construeixin un Jo fort i identificat, per a la psicoanàlisi les identificacions joiques han de caure com a tals perquè el subjecte trobi la singularitat del seu ésser. Si bé és cert que no es pot viure desidentificat, es tracta de saber bé amb què s'identifica cadascú. Un Jo fort ho fa amb significants que sempre vénen de l'Altre i que, per tant, saturen el més singular de l'ésser. Tanmateix, cap identificació podrà, d'altra banda, suturar la relació del subjecte amb ell mateix i amb els altres. Cap identificació podrà donar la mesura de què és un per a un mateix i per a l'Altre. Cap identificació podrà tampoc explicar, finalment, el que hi ha de viu en cadascú. És a dir, la relació de cadascú amb les seves formes de satisfacció i, en el millor dels casos, de sublimació.

A la psicoanàlisi se li ha retret que només abordi el debat sobre la subjectivitat des del punt de vista de l'individu. Més endavant, haurem de veure com hem de respondre a aquesta crítica. D'altra banda, sens dubte, si algun discurs s'ha fet ressò de la importància dels efectes socials sobre l'individu aquest és el pensament marxista. El debat sobre la subjectivitat no es pot tirar endavant sense esmentar-ne l'impacte.

L'anàlisi de Marx sobre el capitalisme és tot un estudi, també, sobre els efectes de les estructures econòmiques en els subjectes en tant que relacions de poder sobre els individus i les cultures. El materialisme històric implica, entre altres aspectes, que no hi ha subjectes anteriors a les relacions econòmiques i de poder en què viuen. Per tant, la revolució només es podrà fer si els subjectes desperten de la seva alienació i assumeixen la seva pròpia consciència de classe. La ideologia en tant que conjunt d'idees i de perspectives imposada per les classes dominants es transmet mitjançant allò que el filòsof Louis Althusser va anomenar *els aparells ideològics de l'estat* i que estarien formats per institucions

com l'església, la família, l'escola i els mitjans de comunicació, entre d'altres, de manera que la cultura en el seu sentit més ampli forma part d'una superestructura ideològica i és formadora de subjectivitats.

Tanmateix, a aquesta noció de *cultura* inherentment conservadora o al servei de les classes dominants, s'hi oposa una cultura resistent i transgressora. Així, els estudis sobre la cultura popular o sobre la cultura feta als marges del poder intenten posar en relleu com altres formes de subjectivitat sorgeixen a pesar de, o com a resposta a, la força dels discursos hegemònics. Així, hauríem de parlar ja no de cultura sinó de cultures enteses com a sistemes simbòlics complexos formats per pràctiques, textos, símbols que ofereixen sentit als individus i que, en tant que ho fan, formen també subjectivitats complexes i, de vegades, contradictòries. La subjectivitat entesa des d'aquesta perspectiva anomenada *construccionista* ja no és una subjectivitat estable sinó que es modifica en la seva pròpia expressió. És a dir, les pràctiques culturals que generen subjectivitats també les regeneren.

Entendre la subjectivitat com un estol de multiplicitats ha estat una manera de sortir d'una dificultat important en el debat sobre la subjectivitat. Es tracta de l'oposició entre el particular i l'universal. En efecte, el concepte de *subjecte universal* amb drets que inaugura la Il·lustració entra aviat en contradicció amb la singularitat dels subjectes, amb la diferència. De fet, ben aviat, els moviments de les dones van posar en relleu aquest carreró sense sortida. Si les dones havien d'entrar en el concert del subjecte universal ho havien de fer deixant de banda la seva diferència. I aquesta era només una de les que el món globalitzat més tard fa aparèixer, ja que ben aviat s'hi afegeixen altres diferències com per exemple la raça o l'homosexualitat.

La subjectivitat entesa com un procés de construcció s'oposa al concepte estable segons el qual un seria *idèntic* a un mateix. Per contra, l'èmfasi rau en la pluralitat i en la historicitat. Així, mentre que la idea d'un subjecte unificat respondria, per dir-ho així, a la divisa de Jahvè "Sóc el que sóc", la subjectivitat múltiple i històricament situada es correspon més aviat amb el joc de llenguatge de l'escriptor Julián Ríos, que reescriu la frase bíblica en castellà "Soy el que soy" com a "Soy el que es hoy". Efectivament, una subjectivitat en construcció és sempre fruit de la història i dels discursos que la travessen i també és fruit de la resposta, per què no?, en contra dels mateixos processos que l'han fet possible.

1.2. De la cultura a la crítica de la cultura

El terme *cultura*, com qualsevol altre significant, té la seva pròpia història. En un repàs succint podem afirmar que l'etimologia del terme ens remet al significat llatí que volia dir 'conrear'. Per això el trobem en forma de sufix en termes com *agricultura*. No és fins a la Il·lustració que se n'estén l'ús metafòric per a referir-se al conreu de les aptituds de l'individu i passa a significar el món de les arts i de la literatura. Però és, sobretot, l'antropologia, ja al segle

XX, que en modifica la significació per designar tant 'maneres de viure' com 'sistemes de valor'. Aquests nous usos del terme, però, són indestriables de la modificació de conceptes com *civilització*, *societat* i *economia*. Tots aquests termes s'interrelacionen de maneres complexes.

El terme *civilització* i *civilitzar* és proper al de *cultura* i en alguns casos és usat com a sinònim d'aquest. Té els orígens en el terme llatí *civis*, que volia dir 'ciudadà' o 'habitant'; tanmateix, el seu significat fa referència tant a societats suposadament avançades com a un estat de progrés, i implica en la seva definició els conceptes d'*economia* i *societat*. En els seus inicis, es fonamentava en una idea progressista de la història com un desenvolupament vers estadis cada cop superiors. Al segle XIX l'extensió d'aquest concepte va relegar el de *cultura* a l'accepció del conreu de l'esperit, les arts, la literatura i la religió.

Tanmateix, les crítiques al concepte de *civilització*, a la idea de progrés i de desenvolupament, van fer que el terme *cultura* prengués relleu, especialment en els estudis sociològics i antropològics, per a referir-se a les formes d'organització i de vida de les comunitats humanes. Aquesta accepció ha conviscut, no sense dificultat, amb el significat de producció cultural, primer com una producte vinculat al valor i la qualitat –el que s'ha anomenat *alta cultura*– i, després, amb altres accepcions com han estat les derivades del terme *folklore* i la cultura popular. Tampoc dins dels estudis antropològics, sociològics, i dels estudis culturals no hi ha unanimitat en la definició del terme i l'abast que té.

En la història del concepte, té molta importància l'aportació del pensament de Marx a la historiografia en tant que rebutja els aspectes idealístics d'aquesta i introdueix el materialisme històric, és a dir, la importància de les relacions de producció, el motor de la història com el resultat de les relacions de treball, de distribució de la riquesa i del poder. Tanmateix, malgrat això, dins del pensament marxista, en uns inicis la cultura pertany a la superestructura, a l'àmbit de les idees, de les creences, de les arts, i està determinada per la base, això és, per les relacions de producció. En aquest sentit, la cultura forma part de l'hegemonia i es considerava que en una societat comunista, es produiria una cultura diferent, una cultura revolucionària.

Com escriu Raymond Williams, en aquest primer moment:

"Les possibilitats d'un concepte de *cultura* en tant que procés constitutiu, creador de «formes de vida» específiques i diferents, que s'hauria pogut enriquir d'una manera remarcable per l'èmfasi en la materialitat del procés social, es va abandonar durant molt de temps, i va ser sovint substituït per un universalisme abstracte i unilineal."

Raymond Williams, *Marxism and Literature* (pàg. 19, 1977)

A aquest autor li devem un revisionisme del concepte marxista de *cultura*. Ell fou un dels teòrics més destacats dins de l'àmbit dels estudis culturals a la Gran Bretanya i va introduir la idea de la resistència, del que es fa als marges del poder hegemònic i que és fonamentalment subversiu. Per aquest motiu els estudis culturals van prestar molta atenció a la cultura popular. Per a Williams el més important no era la interpretació de la cultura sinó la crítica cultural.

En aquest sentit, cal destacar la introducció del concepte d'*ideologia* en els seus treballs. És a dir, la cultura no és un terreny neutre sinó que es dona en contextos històrics de poder i desigualtat.

Sens dubte, ha estat l'antropologia la que ha introduït un concepte de *cultura* entesa com un, o uns, sistema simbòlic que s'imposa a una suposada naturalesa per a l'ésser humà. Com va escriure l'antropòleg americà Clifford Geertz, "sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres" (Geertz, pàg. 54). Aquest antropòleg sistematitza la idea de la cultura no pas com una conducta sinó com una acció simbòlica.

"El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es una urdimbre y que el análisis de la cultura ha de serlo por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."

Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (pàg. 54, 1990)

En efecte, per a l'ésser humà la relació "natural" amb el medi està completament alterada. Si no fos per la presència dels altres, dels seus semblants, la cria humana no podria sobreviure. "La cultura" es pot entendre, doncs, com el conjunt dels "sabers" articulats en el llenguatge que nodreixen l'individu i li asseguren la supervivència. És, doncs, causa i efecte de la necessària vida en comunitat d'uns éssers que, en lloc de tenir un inapel·lable saber instintual per a poder manejar-se en l'entorn, han de confiar-se al llenguatge i al simbòlic –és a dir, a l'Altre– per tal de viure.

Tanmateix, això no va sense peatges de tota mena. Per començar, perquè aquests "sabers" sempre són parcials i incomplets. D'altra banda, impliquen una tensió entre *l'un* i *l'altre* irresoluble, és a dir, entre el que seria la satisfacció particular i el benefici de la comunitat. En aquest sentit, podríem afirmar que la cultura ve, en primer lloc, en el buit deixat per la naturalesa. En segon lloc, la cultura és també una forma de regular la satisfacció singular de cada ésser que, per mor del llenguatge, no està regulada per l'instint. De manera que és també resultat de la repressió que el llenguatge opera sobre el subjecte que, en tant que ésser que parla, ha perdut la satisfacció que convindria perfectament a la seva naturalesa. La cultura, doncs, té un doble vessant. Per una banda prohibeix i regula, però per una altra autoritza, ja que permet el desig i, en últim terme, la sublimació.

Hi ha una dificultat per a poder incorporar la subjectivitat de l'ésser en la cultura. Primerament, perquè aquella és efecte d'aquesta: sense cultura no hi ha subjecte. Però en segon lloc, la cultura mai no arriba a cobrir completament tot el camp de l'ésser, cosa que per una banda origina tensions, però per una altra permet el canvi i la invenció. De tot això n'anirem parlant en els propers apartats.

Referència bibliogràfica

Clifford Geertz (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

1.3. Cultura sense subjectivitat?

En les darreres dècades han aparegut algunes hipòtesis que busquen demostrar que la cultura no és un fenomen exclusivament humà i que existeix en altres espècies, especialment en alguns primats (Mosterin). Val a dir que aquestes teories parteixen d'un concepte de *llenguatge* que no té en compte la dimensió simbòlica d'aquest i el seu fet d'estructura; consegüentment, no donen raó del que és l'aparició del subjecte en tota la seva complexitat. Potser per aquesta mancança primordial, aquests tipus de treball es fonamenten en una idea simplificada de la cultura que es fa equivaler a patrons de conducta més o menys senzills. En les pàgines anteriors, però, hem pogut veure que el fet cultural és un artefacte complex indestruïble de la subjectivitat. En efecte, algunes agrupacions d'animals es comporten segons unes pautes transmissibles i apreses socialment, però en cap cas es pot detectar en aquestes un aflorament del subjecte.

Un dels exemples adduïts per a dir que la cultura no és merament humana té a veure amb experiments i observacions fetes en algunes comunitats de primats. Sembla que els ximpanzés que han estat criats en captivitat no poden ser reintroduïts en el seu hàbitat salvatge, ja que no saben què cal fer per a sobreviure i sovint són atacats pels seus congèneres. Val a dir que aquest argument no pren en consideració que els ximpanzés criats en captivitat han vist alterats els seus instints naturals per efecte de la intervenció d'éssers que parlen, els humans, éssers que estan de ple en el simbòlic.

Les observacions de primats sostenen que aquests viuen en comunitats i que cadascuna té unes pautes diferents de conducta apreses dels seus parells. Per exemple, les cries saben com fer els llits niu en els arbres perquè ho imiten de les mares, cosa que no saben fer els ximpanzés que han viscut en espais confinats per humans, com un zoo. Bé, som davant d'una pauta de conducta que, si bé apresa i transmesa, és encara ben lluny de les pràctiques culturals humanes, sobretot perquè no és formadora de subjectivitat. Certament, no ens han parlat encara de fills ximpanzés que tinguin rebequeries contra les mares perquè no volen fer el llit niu i se'n volen anar a dormir a un altre lloc, o de ximpanzés femelles que protestin als mascles perquè sempre els toca a elles fer la feina d'ensinistrar les cries.

Reduir la cultura a un mer ús instrumental més o menys reeixit obvia la riquesa del debat sobre les pràctiques culturals. Tampoc no hauríem de perdre de vista que, com ens va ensenyar l'antropòleg Lévi-Strauss, les cultures humanes són el resultat de la regulació de les aliances. El tabú de l'incest va posar de manifest que aquestes es funden en un principi estructural: no totes les dones estan permeses a un home, regla que funda la genealogia. Com va explicar ja Freud, per a l'ésser que parla la relació amb la sexualitat és fora de la disposició dels instints, a cap membre de la raça humana li serveix qualsevol *partenaire*. Amb la humanitat va la condició particular de satisfacció. La cultura, tanmateix,

Lectura complementària

Podeu veure algunes hipòtesis que busquen demostrar que la cultura no és un fenomen exclusivament humà en l'obra següent:

Jesús Mosterin (1998). *Vivan los animales*. Madrid: Debate.

regula justament aquesta condició singular que es troba en tensió amb les exigències de la tribu. D'això Freud en va dir *el malestar en la cultura*. I n'haurem de parlar en un altre apartat.

2. La cultura: subjeccions i subversions

Prendre's seriosament l'estudi de la cultura en la seva relació amb la subjectivitat va tenir com a conseqüència l'aparició dels anomenats *estudis culturals*, que consideraven que tota manifestació cultural es podia prendre i llegir com un text i que, en un cert sentit, això invalidava la distinció entre "alta" cultura i cultura popular, perquè ambdues es podien prendre com a pràctiques significants i com a productores d'ideologia. La cultura, doncs, esdevenia en aquest àmbit un conjunt de textos i de pràctiques la funció principal dels quals consistia en la producció de sentit. Per tant, l'òpera i la cançó pop, el teatre de carrer i les obres de Shakespeare, posem per cas, es podien posar en continuïtat i es podien estudiar com a productores d'ideologia i de subjectivitat. Això comportava que la cultura s'examinés com una arena de conflicte més que no pas com un terreny de consens.

Cal tenir en compte també que la industrialització, el consum de masses, i també l'extensió de la vida urbana en detriment de la rural, han transformat profundament l'àmbit de la cultura fins a arribar a fer força difuses les fronteres entre l'alta cultura i la cultura popular. Això ho podem explicar des de diversos vessants. D'una banda, la cultura ha esdevingut un objecte de consum massiu i així ha entrat en el mercat, gir que ha contribuït a bastament a difuminar el concepte de *valor* que era crucial per a distingir entre alta cultura i cultura popular. De sobte, els criteris de valor han quedat vinculats als grups socials i es fa difícil defensar un sistema estètic unitari de valors organitzats de manera jeràrquica. Internet i la política del *low cost* han disparat de manera definitiva contra els criteris estètics com a distinció entre l'alta cultura i la cultura popular, introduint una certa democratització i relativització del gust. També la davallada de la creença en un Altre en majúscules, que fos el garant de la veritat –també de l'estètica– ha contribuït a difuminar la qüestió del valor.

2.1. Crítica i valor cultural

Per a la crítica de la cultura, una suposada "essència" del valor esdevé indefensable i interessa molt més analitzar els canals pels quals aquest es converteix en capital en el mercat, partint del postulat que en aquests processos intervé sempre la ideologia. En efecte, el valor de l'objecte cultural no es pot ja mesurar en relació amb estàndards universals, ja que aquests no fan sinó emmascarar ideologies. Per contra, la crítica proposa esbrinar en cada cas les relacions socials darrere els discursos que generen els criteris de valor. És a dir, lluny de posicions esteticistes, la crítica cultural anima l'anàlisi dels discursos per mitjà de les quals es consolida, distribueix, transmet i regula el valor. Per tant, el valor d'una obra o d'una pràctica és determinat per qüestions socials, econòmiques, de gènere o de raça.

El “bon gust”, per dir-ho com Pierre Bourdieu, és una distinció que respon a altres criteris que l'estètic (Bourdieu). El sistema de valor i els procediments per mitjà dels quals aquest es consolida socialment, doncs, apareix relativitzat segons aquestes teories.

Ara bé, cal estar amatents al perill que suposa reduir el valor a un mer tret que comparteixen alguns subjectes per raons de gènere, raça o classe social. És a dir, a suposar que “a les dones els agrada...” ja que això no té en compte que les pràctiques culturals impliquen sempre intercanvis i relacions entre els subjectes i el poder. I, sobretot, no explica com la subjectivitat es forma en relació amb tots aquests intercanvis. El valor no és reductible exclusivament a un tret distintiu d'un grup social, ja que la subjectivitat transcendeix els grups socials homogenis. Quan s'afirma que la cultura incideix en la producció de la subjectivitat, i per tant del gust, s'obre la porta a la crítica d'aquests processos. Per exemple, quan el feminisme i la crítica *queer* han posat en qüestió la producció i el consum de formes literàries canonitzades, i han ofert lectures renovades de textos clàssics, entrant en diàleg amb aquests, ho han fet, sens dubte, amb la intenció de causar determinats canvis.

No es pot obviar que el valor respon a una selecció efectuada segons unes condicions determinades.

Com afirma Josep-Anton Fernàndez:

“El valor d'una obra no es produeix de qualsevol manera: cal que existeixin les condicions adients, tant pel que fa al mateix producte, com a les circumstàncies que l'envolten.”

Josep-Anton Fernàndez, *El malestar en la cultura catalana* (pàg. 176, 2008)

Per tant, es tracta de saber navegar entre l'absolutisme de la creença en un sistema de valor inherent a una estètica universal i un relativisme infructuós que deixaria sense examinar la qüestió de la participació de les institucions i del poder en els règims que consoliden i donen validesa a certes eleccions per damunt d'altres. La clau és a veure aquestes tries com pràctiques determinades pel funcionament de les institucions que, al mateix temps, són les que legitimen els subjectes que imposen i regulen la reproducció de les pràctiques culturals. Per tant, el valor no funciona exclusivament com un sistema que emergeix d'un determinat grup social, sinó que de vegades s'imposa, i després és reproduït per un grup social.

2.2. Les pràctiques significants: la condició postmoderna

En l'estudi de la cultura, la noció de la postmodernitat va tenir un impacte fonamental. En primer lloc perquè va qüestionar de soca-rel la distinció entre l'alta cultura i la cultura popular que va atribuir a l'efecte de “pràctiques significants”. La postmodernitat, en els seus inicis, va néixer com una crítica al predominis de l'estètica avantgardista que havia de ser rupturista però que es

Referència bibliogràfica

Pierre Bourdieu (2012). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.

va acabar aburgessant i entrant en el circuit dels museus. En efecte, la postmodernitat neix com una resposta als cànons estètics de la modernitat i acaba per qüestionar la validesa de la noció de *cànon estètic*.

L'aportació més important i més coneguda a aquest debat fou el famós text de François Lyotard, "La condició postmoderna", publicat a França per primer cop l'any 1974. En primer lloc, Lyotard posa en relleu la crisi del concepte de *coneixement* i la incredulitat que s'ha instal·lat al cor del saber invalidant així la creença en el que havien estat les grans "metanarratives" occidentals, per exemple, el cristianisme, el marxisme, el socialisme, la Il·lustració, etc. Aquestes grans narratives que prometien alliberaments universals han deixat d'operar en l'horitzó social i intel·lectual i la pluralitat i la parcialitat han ocupat l'escenari tant de la política com de la crítica. La postmodernitat assenyala, doncs, el que hi ha d'irreductible en el camp de la cultura i de la societat. Ja no hi ha discurs universalitzador que sigui eficient a l'hora d'unificar la diversitat i l'heterogeneïtat. Més encara, la postmodernitat distingeix la pluralitat com l'estofa de les pràctiques culturals.

De fet, la postmodernitat és una conseqüència de la societat postindustrial o de consum, la societat de l'espectacle i del capitalisme global. Frederic Jameson, un dels autors més importants que ha treballat sobre la postmodernitat, en l'article "Posmodernismo y sociedad de consumo" ressegueix algunes de les seves característiques. En primer lloc, explica l'ús del pastitx. La cultura postmoderna posa en qüestió de manera radical el concepte mateix d'*imitació* i, de retruc, el d'*original*. Per a Jameson, la fragmentació del llenguatge, el triomf de les idiosincràsies particulars i la caiguda definitiva de la creença en un ús normatiu del llenguatge, fa impossible l'ús de la paròdia i el que en queda és el pastitx.

"El pastiche, como la parodia, es la imitación de un estilo peculiar o único, llevar una máscara estilística neutral de esa mímica, sin el motivo ulterior de la parodia, sin el impulso satírico, sin risa, sin ese sentimiento todavía latente de que existe algo *normal* en comparación con lo cual aquello que se imita es bastante cómico."

Frederic Jameson, *La posmodernidad* (pàg. 170, 1985)

Una altra característica és l'anomenada *mort del subjecte*, que Jameson fa equivalent amb la desaparició de l'individu com a origen i com a original; és a dir, la mort de l'autor perquè, o bé tot ja ha estat inventat abans i el creador repeteix, o bé perquè ja no és possible creure en un subjecte aïllat i original en la seva pròpia forma de pensament i d'ésser.

Jameson proposa que el pensament postmodern ha penetrat en tots els àmbits de la vida, i analitza algunes obres de cinema de la cultura popular per demostrar-ho. Així, sosté que fins i tot "la producción de bienes y, en particular nuestras ropas, muebles, edificios y otros artefactos están estrechamente unidos con los cambios de estilo que derivan de la experimentación artística" (Jameson). Per tot això, el teòric nord-americà fa de la postmodernitat l'expressió

Referència bibliogràfica

Frederic Jameson (1985).
La posmodernidad (pàg. 184).
Barcelona: Kairós.

cultural del capitalisme tardà, que esborra el sentit de la història i viu en un present perpetu on tot objecte o esdeveniment és ràpidament convertit en caduc i substituït per un altre de més nou.

2.3. La materialitat social i cultural

L'aproximació marxista a l'anàlisi de la cultura s'ha centrat majoritàriament en l'estudi i l'anàlisi dels textos des de la perspectiva de les condicions històriques de producció, i també de reproducció, incloent en aquest sentit les condicions materials de la recepció i del consum dels textos.

El que distingeix el marxisme d'altres formes d'anàlisi és l'afirmació que cada moment de la història es diferencia per les particulars formes de producció, és a dir, que les relacions econòmiques no són estrictament i únicament això, sinó que determinen també les relacions entre els subjectes. En definitiva, que les formes socials, familiars, culturals, etc. de cada societat estan determinades per les condicions de producció. Així, en el marxisme clàssic la cultura pertany a la superestructura, mentre que les forces i les relacions de producció són a la base. A la superestructura s'hi situen les institucions legals, polítiques, educatives i culturals, les quals defineixen la consciència social. La relació entre base i superestructura funciona de dues maneres, per una banda la superestructura expressa i legitima la base i per una altra banda, la base "determina" la superestructura. Més enllà d'una mena de mecanicisme que aquesta relació semblaria implicar, els pensadors marxistes modifiquen la dialèctica base-superestructura de diferents maneres com veurem en l'apartat següent.

En qualsevol cas, aquestes nocions posen en relleu que la cultura no és independent de la història i de les condicions i relacions de producció. Per això, pot ser un agent del canvi social o bé, tot al contrari, posar-se al servei de l'ordre establert. Al capdavant, les idees de les classes dominants s'imposen per la cultura. Però la cultura de les classes subalternes pot tenir un rol d'agitació social. En efecte, si les classes dominants tenen el control sobre els mitjans de producció també el tenen sobre els mitjans de la producció intel·lectual (escoles, universitats, mitjans de comunicació, etc.) i basteixen la seva ideologia de la idea d'universalitat, però aquest és un procés contestat per la dinàmica mateixa de la lluita de classes. Per això, els estudis sobre la cultura popular han analitzat les pràctiques que contesten la imposició de les hegemònies ideològiques.

Si per una banda semblaria clar que algunes formes de cultura popular no fan sinó reproduir els valors socials i morals de les classes dominants, també fan aparèixer les fissures en la imposició de determinades ideologies. Una aproximació marxista a l'estudi d'un text parteix de la teoria que aquest no és coherent ni unitari, sinó que més aviat en cada cas habita una confrontació de discursos diferents i, a voltes, contraris. Així, la pràctica crítica no rau en la recerca de la coherència interna, en la unicitat de l'experiència estètica, sinó en la possibilitat d'explicar tot allò que és divergent i que apunta al conflicte

mateix en la producció del sentit. És així on es pot desvelar el potencial crític i la impossibilitat de reproduir de manera inequívoca la ideologia dominant. De manera que anant encara més lluny, alguns crítics formulen que en cada text és rellevant no solament allò que es diu sinó també allò que es deixa silent, ja que així es revelen les relacions del text amb les seves condicions d'existència històriques i ideològiques.

Amb tot, no es tracta de veure el text com un mer reflex de la història, sinó de copsar el poder del text per a evocar i per a desplegar així mateix les contradiccions en la història i en la ideologia. De manera que l'objectiu final de tota ideologia, que és esborrar les subtileses i les paradoxes, es revela fallit i es fa aflorar la possibilitat de la subversió, fins i tot allà on tot estava preparat per a evitar-la.

Tot text és producte d'un projecte ideològic, per dir-ho d'alguna manera, és a dir, està organitzat entorn d'una certa "veritat" que el text busca afirmar. És la funció de la crítica des d'aquesta perspectiva fer evident aquest propòsit i, al mateix temps, mostrar el seu punt de contradicció que el fa irrealitzable.

En el desenvolupament d'aquesta forma de crítica va ser crucial el concepte d'**hegemonia** del filòsof italià Antonio Gramsci. Una noció que neix durant el temps que Gramsci va estar a la presó feixista de Benito Mussolini. Amb aquest terme es refereix als processos pels quals les classes dominants exerceixen el lideratge moral i intel·lectual imposant així els seus valors a les classes subalternes que es troben no solament acatant sinó també reproduint els ideals, objectius i valors propis de les estructures dominants. Aquesta noció implica també un cert grau de consens social. Uns valors són hegemònics perquè són acceptats obertament també per aquells grups socials que clarament no són beneficiats per ells. Ara bé, això no n'exclou el conflicte. Més aviat, l'hegemonia és una mena d'operador que permet la canalització del conflicte vers el terreny de la ideologia. De vegades, les classes dominants fan certes concessions per tal de mantenir el seu estatus. No hi ha cap mena de dubte que en els temps convulsos actuals, aquest concepte revela tota la seva efectivitat.

El concepte d'*hegemonia* ha esdevingut d'un valor especial a l'hora d'estudiar la cultura popular ja que és en aquest terreny on es pot apreciar millor el conflicte i els intercanvis, per què no dir-ho així?, entre classes dominants i classes subalternes. En efecte, l'hegemonia permet de treballar els diferents conflictes que per raons de gènere, classe, raça, opció sexual, tenen lloc en la societat i troben la seva expressió en les pràctiques culturals.

Des d'aquesta perspectiva, doncs, la cultura popular és un terreny per a l'intercanvi i per a la negociació entre el poder que imposa l'hegemonia i les forces que s'hi resisteixen. Per això en tota pràctica cultural popular hi ha una barreja d'interessos i de valors contraris. A més a més, aquest concepte també permet d'estudiar per què determinats productes que sorgeixen amb la inten-

ció de consolidar una determinada correlació de forces ideològiques són subvertits en el seu consum i passen a tenir una funció contrària a aquella per a la qual foren dissenyats.

2.4. Althusser: la subjectivitat subjecte a la ideologia

El pensament del filòsof francès Louis Althusser ha exercit una gran influència en el pensament crític d'ençà dels anys setanta. Marxista heterodox, els seus treballs sobre la ideologia han permès donar una altra volta a les anàlisis de les pràctiques culturals. En el marxisme clàssic existeix una divisió entre base i superestructura. La base inclou la producció i les relacions de producció i la superestructura inclou la instància jurídicopolítica i la ideològica. Com escriu en el famós text "Els aparells ideològics de l'Estat", que comentarem detalladament, aquesta distinció evoca un edifici la planta del qual (la base) dona suport a la resta. Tanmateix, ell vol anar més enllà d'una relació que es plantejaria en termes d'una autonomia i alhora una reacció de la superestructura respecte de la base, i proposa que s'interrelacionen segons eixos econòmics, polítics i ideològics.

Si no és tan clara aquesta autonomia que ara esmentàvem és en bona part perquè la condició final de les relacions de producció és la reproducció de les relacions de producció i perquè això sigui possible calen els anomenats *aparells ideològics de l'estat* (AIE), que consisteixen en institucions que assegurin la reproducció de les condicions de producció a través de la ideologia, i només en situacions límit mitjançant una subtil violència (Althusser). Entre aquests, esmenta els aparells religiosos, escolar, familiar, jurídic, polític (sistema polític i de partits), el sindical, el d'informació i el cultural.

En efecte, per a mantenir la producció, cal que es reproduïxin les seves condicions de possibilitat. Es tracta d'una afirmació àmplia que regeix la vida econòmica i que inclou factors diversos. Per exemple, perquè les operadores de telefonia mòbil continuïn guanyant en borsa, posem per cas, cal que a les mines del Congo es continuï extraient coltan. Però també cal que es reproduïxi la mateixa força de treball, és a dir, que els treballadors mengin i estiguin sans per a anar a la feina i que es reproduïxin, que tinguin fills que assegurin la mà d'obra futura. I quan això falli, que es pugui recórrer a altres països que exportin prou mà d'obra més o menys barata. Encara més, cal que els futurs treballadors vagin a l'escola, diu Althusser, i allà s'instrueixin segons el lloc que ocuparan en la cadena productiva.

És també a l'escola on aprendran la submissió a les regles de l'ordre establert. Així afirma que: "la escuela (pero también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, u otros aparatos como el ejército) enseña ciertos tipos de «saber hacer», pero de manera que aseguren el sometimiento a la ideología dominante o el dominio de su práctica" (Althusser, pàg. 107). Per exemple, en els estudis superiors d'administració d'empresa s'ensenya el que cal per assegurar que les grans companyies tinguin personal que els assegurï la continuïtat dels seus

Lectura complementària

Sobre els aparells ideològics de l'Estat, podeu consultar l'obra següent:

Louis Althusser (2005). "Aparatos Ideológicos del Estado". A: *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI.

beneficis. Els AIE –que pertanyen a la superestructura– esdevenen, doncs, necessaris per a l'existència de la cadena productiva, la base. Tenen, així mateix, un paper crucial en el funcionament de la ideologia i de la constitució de la subjectivitat.

En efecte, aturem-nos en el paper que Althusser dóna a la ideologia. En primer lloc, afirma que **la** ideologia no té història. La posa en relació amb la definició d'inconscient –per a Freud l'inconscient no coneix el temps– i en diu que és buida, pur somni, és una il·lusió i no es concreta en res (Althusser, pàg. 130). És diferent de **les** ideologies, que sí tenen història. Per contra, és omnihistòrica, una estructura present al llarg de tota la història de manera immutable. Potser, en aquest sentit, ens podríem aventurar a considerar si no és que Althusser converteix la ideologia en l'inconscient de la història, si és que una cosa així es pogués afirmar. En qualsevol cas, aquesta primera descripció indica que per a aquest autor **la** ideologia és necessària, en tant que estructura, a la història –i com veurem més endavant a la subjectivitat– més enllà de les formes que *històricament* ha pres.

En segon lloc, Althusser dóna una de les seves definicions d'*ideologia* més conegudes: “La ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (Althusser, pàg. 132). Així, en la ideologia no trobaríem reflectides les condicions reals d'existència sinó la relació imaginària que els individus tenen amb les condicions d'existència, és a dir, com els individus es representen *imaginàriament* les condicions en les quals viuen. De fet, si reflectís les condicions reals d'existència, aleshores es creuria que la ideologia seria l'obra d'un petit grup d'homes que cínicament basen l'explotació de la resta de persones en una representació falsa del món. O bé, com va defensar un Marx jove a *La qüestió jueva*, seria el resultat de l'alienació dels individus a les condicions materials d'existència. En tots dos casos Althusser subratlla que es presenta la ideologia com un reflex de la realitat, mentre que la ideologia és el reflex d'una relació imaginària.

Tanmateix, malgrat el caràcter imaginari d'aquesta relació, “la ideología tiene una existencia material” (Althusser, pàg. 135) i això significa que no pertany al terreny de les idees sinó dels actes, ja que és per la ideologia que l'individu actua i participa de pràctiques reguladores, fins i tot en aquells casos que actua de forma contrària al que pensa o diu. Conseqüentment, enuncia dues tesis que van juntes: “1) No hay práctica sino en y por una ideología. 2) No hay ideología sino por y para sujetos” (Althusser, pàg. 138). En aquest punt, Althusser converteix la ideologia en formadora de subjectivitat, qüestió que esdevé central en la teoria de la crítica cultural i en autors que estudiarem més endavant com la filòsofa Judith Butler. Aquestes tesis li permeten, doncs, passar al punt nodal d'aquest article que comentem i és que la ideologia interpel·la els individus com a subjectes. Aleshores, si la ideologia és una pràctica que implica uns actes, pertany, sens dubte, a l'ètica.

Vegeu també

Els plantejaments de la filòsofa Judith Butler s'estudien en l'apartat 4 d'aquest mòdul didàctic.

En efecte, “la ideologia interpela a los individuos como sujetos” (Althusser, pàg. 138), la qual cosa és una manera de sostenir que construeix els subjectes que, de fet, no existeixen com a mers individus sinó *sempre-ja* com a subjectes. Això vol dir que qualsevol ésser humà neix en un lloc simbòlic que és allà, de vegades esperant-lo des d’abans del seu naixement, i que aquest lloc que el constituirà és ja un lloc ideològic. Althusser fa, doncs, de la ideologia l’equivalent a l’ordre simbòlic de Jacques Lacan, com ell mateix va assenyalar. Si és allò que espera l’individu des d’abans del seu naixement i el converteix en subjecte, no té història. Els continguts d’aquesta ideologia en tindran, sens dubte. Per tot això, la ideologia és inapreciable al subjecte mateix, és la seva forma *natural* d’ésser, i només és aprehensible com a tal des del discurs científic que, segons Althusser, no té ni subjecte ni ideologia, afirmació que ens menaria a un altre debat perquè darrerament ha estat molt contestada.

La ideologia, doncs, constitueix el subjecte, que ho és en el doble sentit del terme, en tant que subjectivitat lliure però també en tant que *subjecte* a allò que el sotmet, sense cap altra llibertat que la d’acceptar lliurement allò que el subjecta. És així que afirma que no hi ha subjectes sinó per i per a la seva subjecció. Aquí exerceixen tot el seu paper els aparells ideològics de l’estat (AIE) que representen el vehicle d’aquest doble procés de subjecció. La classe dominant necessita els AIE per a constituir-se com a tal. Aquests li serveixen per a anar contra les classes dominants que vol desplaçar i contra aquells a qui vol dominar. Ara bé, no es tracta en cap cas de processos monolítics sinó que es troben desbordats per les lluites en les quals estan immersos.

3. La subjectivitat en la cultura

Certament, els fils que teixeixen les relacions entre la subjectivitat i la cultura són complexos, sobretot perquè són indestriables. En efecte, en aquestes pàgines es parteix d'una premissa fonamental i és que no hi ha cultura sense subjectivitat ni subjectivitat sense cultura. Tanmateix, això no vol dir que aquesta complexitat no sigui analitzable, ben al contrari ens introdueix en un debat ric en matisos i no exempt de tensions.

Per començar, la inclusió d'un terme en l'altre comporta la tensió entre el singular i el plural, entre l'Un del subjecte i l'Altre de la cultura. Sens dubte, el territori de la cultura està format per heterogeneïtats irreductibles, és més, aquestes són, formen, la cultura. Però la cultura no és només heterogènia, la cultura és sobretot, *hetero*, és a dir, és Altre. I ho és perquè hi porta la petja del subjecte.

En aquestes pàgines que segueixen intentarem dilucidar algunes de les conseqüències que es deriven d'aquestes afirmacions i ho farem de la mà de la psicoanàlisi que, en el pensament de la modernitat, es tracta del discurs que més ha elaborat sobre el subjecte.

3.1. En primer lloc, el malestar

Sigmund Freud va escriure l'obra *El malestar en la civilització* l'any 1929, al llindar dels esdeveniments més tràgics de la història europea del segle XX. Malgrat els anys transcorreguts des d'aleshores, continua essent un text cabdal per a reflexionar sobre els impassos de la civilització. El text parteix de la pregunta de per què els humans no podem ser feliços, malgrat que aquest és l'objectiu principal de la vida. De fet, en un primer moment, Freud havia pensat a titular el seu text *La felicitat i la civilització* i, encara, *La infelicitat en la civilització*. El text cal llegir-lo com un tractat ètic sobre el problema del mal i no pas com un tractat terapèutic sobre la consecució de la felicitat. Aquesta obra se situa als antípodes dels manuals d'autoajuda contemporanis sobre la felicitat de butxaca o d'algunes tècniques terapèutiques que suposadament prometen la felicitat. Per a Freud, la impossibilitat d'assolir-la plenament no és un obstacle superflu en la vida humana sinó el resultat de la mateixa naturalesa de l'ésser que parla. És en aquest sentit que haurem de veure la dimensió ètica de la reflexió freudiana i entendre'n la vigència actual.

És així, doncs, que la qüestió del malestar és abordada com un problema d'estructura psíquica que resulta de la tensió entre el principi de plaer i la pulsio de mort. I és en tant que això que esdevé un problema de civilització. D'entrada, la recerca de la felicitat és el resultat "del programa del principi de plaer" (Freud, pàg. 40) que regeix la vida psíquica segons una economia que

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (2008). *El malestar en la civilització*. S. l.: Accent Editorial.

Observació

Adoptem la traducció del títol *Das Unbehagen in der Kultur* de J. M. Terricabras *El malestar en la civilització*. El professor Terricabras prefereix el terme *civilització* al de *cultura*, més àmpliament difós en altres traduccions al castellà, perquè fa referència al terme que Freud mateix va proposar a la traductora a l'anglès Joan Riviere, *Civilization and its discontents*, i per les vicissituds del terme *cultura* en la nostra llengua.

busca evitar el desplaer i procurar el plaer. Tanmateix, aquest programa “es troba en litigi amb el món sencer” perquè semblaria que res en el cosmos està preparat per a la felicitat humana. En paraules de Freud: “la intenció que els humans siguin feliços no està continguda en el pla de la creació” (Freud, pàg. 40). El sofriment prové de tres fonts diferents: el cos, la naturalesa i la vida amb els altres. Convé destacar que aquest darrer és per al nostre autor la font més gran de descontent, tot i que sovint sigui considerat com a innecessari. Així, el programa de procurar la felicitat, que és el programa de les religions, de les polítiques i, fins i tot, de la cultura, està condemnat al fracàs. I ho està per l’existència d’allò que Freud va descobrir i anomenar *la pulsio de mort*.

Convé subratllar que Freud no diu en cap cas en què consisteix la felicitat més enllà del que formula amb el nom de *principi de plaer* perquè ell s’interessa per les condicions psíquiques humanes, no és un moralista, però sí que podem afirmar que aquesta obra és un tractat ètic. La paradoxa que se li apareix consisteix en el fet que si bé la felicitat és impossible, també ho és deixar de cercar-la, és a dir, sostreure’s a la influència psíquica del principi de plaer.

Per fer front al sofriment que prové del cos, de la naturalesa i dels vincles amb altres humans, les cultures han ideat els seus mètodes de pal·liar aquest dolor. Així, per exemple, les posicions filosòfiques de l’antiguitat clàssica – l’estoïcisme, l’escepticisme, l’epicureisme i el cinisme– serien solucions ètiques al malestar els ecos de les quals trobem en la descripció que Freud fa dels intents de contenir el malestar per vies com la resignació –de manera que la manca de sofriment ja es consideri suficient–, les propostes hedonistes de no cedir davant la recerca de la satisfacció o, finalment, l’aïllament del món extern. Freud hi afegeix la supressió de les pulsions que es troba en el saber oriental o l’ús dels tòxics, com l’alcohol o les drogues. A causa de la possibilitat de desplaçament de la libido, existeixen també les formes de sublimació que permeten la cultura i l’art, si bé aquestes no són a l’abast de qualsevol.

Finalment, també la religió és una resposta al malestar la funció de la qual Freud compara amb els deliris de destrucció i de salvació del món que acompanyen així mateix la paranoia –i que abunden en el nostre món, com sentim en les declaracions d’alguns assassins o terroristes. N’hi ha una, però, que Freud considera més capaç d’apropar-se a la felicitat que les altres, es tracta de l’amor. Tanmateix, afegeix, és també la que pot proporcionar més desplaer perquè deixa el subjecte indefens davant la possible pèrdua de l’objecte d’amor. En definitiva, doncs, res no garanteix, la consecució de la felicitat, malgrat l’intent viu al cor de les diferents respostes de la cultura a la naturalesa humana.

3.2. La repressió com a exigència de civilització i la pulsio de mort

Freud no és, doncs, un optimista com Leibniz, que sostenia que vivim en “el millor dels mons possibles”, ni tampoc un entusiasta del progrés. En efecte, els progressos de la tècnica no poden assegurar, afirma, que l'ésser humà sigui més feliç perquè “la felicitat és quelcom absolutament subjectiu” (Freud, pàg. 57). En tant que seria el resultat de la realització del programa del principi de plaer, aquest es troba amb l'escull que la civilització exigeix la renúncia de les satisfaccions individuals pel bé comú, ja que existeix una clara oposició entre el principi de plaer individual i el benestar social. Hi ha una contradicció fonamental entre la civilització i l'individu, aquella demana a aquest que renunciï a la satisfacció de les seves pulsions pel bé de la vida en societat. Per a Freud, el malestar en el seu moment històric es deu a l'excessiva renúncia pulsional, cosa que no podem sostenir de la mateixa manera per al moment actual i que més endavant debatrem amb detall.

Existeix encara, però, una altra raó, que hem esmentat més amunt, que fa impossible la consecució de la felicitat, es tracta de l'existència de la pulsio de mort. Aquest concepte, que Freud havia introduït en el text anterior *Més enllà del principi de plaer*, deriva del fet que hi ha en l'ésser humà un profund narcisisme vinculat als desitjos d'omnipotència del jo que l'empenyen a una mena de retrocés cap a un estadi anterior, és a dir, la desaparició de tot desig i la mort.

Segons aquest concepte, l'agressivitat és “una predisposició pulsional originària i autònoma dels humans” (Freud, pàg. 97); no és, doncs, un accident, ni una mera contrarietat que es pugui neutralitzar amb l'educació sinó un component essencial del psiquisme humà. Aquest, però, es troba al costat d'Eros, la força que permet el lligam libidinal entre els humans en la civilització que busca, mitjançant unitats socials cada cop més grans, assegurar una bona existència a l'ésser humà.

Tanmateix, cap esforç civilitzador aconsegueix d'eliminar l'odi i la pulsio de mort. Per defensar-se de la destrucció, les cultures creen les seves pròpies formes inhibidores i dirigeixen l'agressió cap endins amb la repressió, ja sigui per mitjà de mecanismes externs, com per exemple els dispositius legals, o des de l'interior de la psique, amb allò que Freud va denominar *el superjò*.

3.3. El superjò

El superjò és una instància interna de la psique que genera culpa i malestar. Així, la mateixa cultura, en l'intent de “procurar” la felicitat, genera el propi malestar. De fet, la civilització exigeix una renúncia pulsional per tal de poder garantir la vida en comú que, al seu torn, ha de garantir el benestar dels humans. Aquesta exigència no és sinó una força superjoica que, de fet, mai no

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (2008). *El malestar en la civilització*. S. 1.: Accent Editorial.

se satisfà, és insaciable i com més renuncia als seus plaers el subjecte, més demana el superjò. Per tant, el preu a pagar per viure en comunitat no és limitat, pot ser infinit.

En aquest punt és convenient apuntar que Jacques Lacan va introduir una modificació al concepte freudià de *superjò*, que comentarem més endavant, per la qual aquest no és una simplement instància repressora, sinó un imperatiu de gaudi. De fet, el superjò que exigeix més renúncia és un superjò que empeny el subjecte a gaudir més i més; a gaudir, fins i tot, de la pròpia renúncia. De manera que en aquest punt el superjò és la maquinària mateixa que impul·leix la pròpia pulsio de mort.

Quin és l'origen del superjò, d'aquesta instància finalment ferotge? És un efecte de la cultura, diu Freud. És el resultat d'interioritzar l'agressió que es gira contra el propi jo. Una part passa a la consciència i l'altra roman inconscient. La tensió entre ambdues dona lloc al sentiment de culpa i a la necessitat del càstig. I es converteix així en la més eficaç forma de control. El superjò no coneix la diferència entre haver comès un acte punible i haver desitjat *només* de cometre'l. N'hi ha prou amb la intenció per a desencadenar la culpa. Igualment, el superjò no reconeix com a mal res més que allò que un desitja.

Convé subratllar que distingir el bé del mal no és per a Freud una facultat innata. Tampoc el mal no és allò que faria mal o perjudicaria el jo, el que desferma el superjò és precisament i única allò que atia el desig. De manera que la renúncia alimenta encara més la renúncia i la culpa, perquè quan més es renuncia a allò que desitja, més ferotgement ho desitja. Finalment, el subjecte percep que el mal és allò que li pot fer perdre l'amor de l'altre, i que mena al desemparament i a l'abandó. Per tant, Freud situa l'amor en el centre de la seva ètica; no és només com una solució al sofriment, sinó també com l'eix de tot subjecte ètic. La mala consciència, doncs, és la por de perdre l'amor: en l'infant l'amor del pare (Freud *dixit*) i en la cultura la por de perdre l'amor social: el reconeixement, el lloc, la posició, etc.

El superjò, doncs, agreuja el nostre malestar. És una força que tot ho sap i de la qual l'individu no es pot escapar. Es pot ocultar a un semblant una malifeta però no es pot ocultar a un mateix ni tan sols el desig d'haver-la comès. Aquesta força que en principi havia de protegir la cultura inhibint l'agressivitat i la violència es pot girar en contra i entrar en un pendent que mena a la pulsio de mort. No és una casualitat que Freud n'expliqui l'origen a partir del mite d'un pare dèspota i autoritari que exercia un poder radicalment individual i individualista. Existeix en Freud mateix un paral·lelisme entre el superjò i els fonaments individualistes del capitalisme. I aquest és un tema que ens interessa particularment per analitzar la situació actual en què la societat demana poques renúncies pulsionals, si més no menys que en l'època victoriana de Freud, i tanmateix assistim a una emergència del pitjor de la pulsio de mort i d'una instància superjoica que no dona treva.

El superjò posa en relleu que no hi ha manera de sostreure's als efectes de la pulsio de mort, és a dir, als impulsos agressius, ja que en l'acte mateix de reprimir-los no es fa sinó enfortir-los, en aquest cas contra el mateix jo. Freud recorre al mite d'Èdip i a l'assassinat del pare per explicar per què els humans, pel sol fet de viure en una comunitat que es regeix pel simbòlic i pel llenguatge, es veu assetjada per una tensió forta entre Eros i la pulsio de mort "que instaura la consciència i crea el primer sentiment de culpa" (Freud, pàg. 111). Per a Freud no hi ha cultura sense culpa. El malestar nia al cor mateix de la cultura, no hi ha manera d'eliminar-lo, en forma part constitutiva. Tanmateix, hi ha cultures que poden exacerbar el malestar en tant que erigeixen figures més ferotges del superjò, com va ser el nazisme que en el moment de la redacció d'aquella reflexió estava en ascens i que havia de desfermar el pitjor de la pulsio de mort.

L'ètica és, finalment, un "intent terapèutic" d'arribar amb el superjò allà on la civilització no pot arribar de cap altra manera. Tanmateix, les exigències ètiques poden ser fora mida, com diu la màxima que Freud detesta –"estimaràs l'altre com a tu mateix"– per irrealitzable, perquè devalua l'amor i perquè no tothom mereix ser estimat. Adverteix també que la pressió del superjò pot emmalaltir la societat com emmalalteix l'individu i conclou que la civilització té prou força per a destruir-se a ella mateixa. La darrera frase del text, per la qual el combat entre Eros i la pulsio de mort està per lliurar-se sense que es pugui preveure qui en sortirà guanyador, fou afegida més tard i creiem que avui és totalment vigent.

3.4. La cultura en les coordenades del gaudi

Freud situa al cor de la civilització el problema de la satisfacció de l'individu. És a dir, l'ésser humà necessita per a satisfer les seves necessitats el lligam amb l'Altre, però d'altra banda aquest lligam li exigeix una renúncia a la satisfacció. És una paradoxa, una contradicció irresoluble que fa que no puguem pensar la civilització sense el malestar que, necessàriament, l'acompanya. Per això el psicoanalista Jacques Lacan va subratllar la dimensió ètica d'aquest petit tractat.

Freud posa també en relleu que, de fet, la civilització és part del problema i part de la solució. Les civilitzacions intenten, amb els seus usos, costums, lleis, normes, ritus, etc., exercir una regulació, una distribució de la satisfacció, al capdavall la llei autoritza què es pot fer, amb qui, quan i com. Aquesta repartició, però, no és mai del tot reeixida perquè sempre hi pot haver una part del gaudi del subjecte que no pot complir amb la llei. Heus aquí la tensió entre el principi del plaer i un més enllà del principi de plaer: la pulsio de mort. El superjò, aleshores, apareix com un altre intent de solució que, de nou, esdevé un problema. Per les característiques de l'època victoriana que a

Freud li va tocar viure, el superjò esdevé una instància prohibitiva perquè el sofriment que el vienès tractava tenia a veure amb els efectes sobre la libido de les restriccions de la societat.

Al segle XXI no és difícil d'acceptar que una civilització és, com escriu Jacques-Alain Miller, “un modo de goce, incluso un modo común de goce, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar” (Miller, pàg. 18). Naturalment, convé aturar-nos en aquest ús del terme *gaudi*, tal com va ser treballat per Jacques Lacan, que formalitza els de libido i pulsio de mort freudians. Pel sol fet de parlar, per a l'ésser humà l'objecte de la satisfacció està perdut per sempre i, en lloc seu, allò que el satisfarà serà sempre un substitut, un pobre substitut de l'objecte que hauria calgut a la satisfacció.

Quan l'ésser que parla ha de posar en paraules la seva demanda el mateix llenguatge la contamina, la fa entrar en la cadena infinita de significacions i, consegüentment, situa el veritable objecte de la demanda sempre en algun altre lloc d'allò mateix que es demanava. És a dir, el llenguatge dóna entrada al desig, que es desplaça de manera metonímica per la cadena de significacions. D'aquesta manera, per mor del llenguatge, l'objecte de satisfacció que convindria, resta perdut per sempre. Podríem dir que el llenguatge distorsiona el saber que hi ha inscrit en la natura. A diferència dels animals, que estan sempre ben orientats pel seu instint, l'ésser que parla es perd pel laberint del gaudi d'una manera paradoxal, per una banda l'objecte resta perdut, però això genera un *plus de gaudir*¹ que fa que cap altre objecte que vingui al seu lloc sigui suficient.

Així, per exemple, menjar no és un acte que es trobi únicament inscrit en el registre de la necessitat, sinó que està contaminat pel desig i el gaudi. Això fa que puguem parlar de “trastorns alimentaris”. En efecte, la pulsio oral és en el lloc d'un suposat instint d'alimentació de manera que no existeix l'objecte que podria satisfer totalment la pulsio. De fet, Lacan arriba a dir que la pulsio només se satisfà del seu propi circuit, d'ella mateixa. Al lloc del “bon” objecte hi cauen tota mena de substituts que es troben atrapats en el plus d'un gaudi sempre excessiu. Així, es menja més enllà de la necessitat biològica de la nutrició, es fuma, es llepen caramels, fins i tot, hi ha éssers que se satisfan del “no-res”, com en el cas de l'anorèxia, etc., tot això en l'intent de trobar un substitut per l'objecte que “convindria” a la satisfacció oral.

Les categories de gaudi i de *plus de gaudir* reformulen la idea freudiana de la paradoxa entre el principi de plaer i el seu més enllà de la pulsio de mort. El gaudi no fa referència, doncs, únicament a allò que ens causa satisfacció o plaer, sinó també a allò que ens mortifica i que està en relació de continuïtat amb el que provoca plaer. En efecte, el descobriment freudià, i que Lacan sistematitza, és que la recerca del principi de plaer té un pendent que porta a la mortificació: d'això en diu *el gaudi*. En altres paraules, trobem plaer en allò que ens causa desplaer.

Referència bibliogràfica

Jacques-Alain Miller (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética* (pàg. 18). Barcelona: Paidós.

⁽¹⁾ *Plus de jouir* és una expressió de Jacques Lacan.

El gaudi és un concepte que unifica l'experiència del llenguatge i del cos en els éssers humans. Només es gaudeix del cos, però es gaudeix perquè parlem. El gaudi és un efecte del cos travessat per la paraula: de l'experiència corporal en tant que éssers que parlem i, per tant, desitgem a través del significat. Lacan dirà que "la pulsio és l'eco en el cos d'un dir" (Lacan, pàg. 18).

Referència bibliogràfica

Jacques Lacan (2006). *El Sinthome. Seminario 23* (pàg. 18). Buenos Aires: Paidós.

En l'experiència del gaudi es troba la singularitat de cadascú. En efecte, en el simbòlic o en l'imaginari ens podem assemblar els uns als altres, però cadascú gaudeix a la seva manera. Així, per exemple, en les identificacions sexuals, és a dir ser home o ser dona, ens podem assemblar. Per això quan es descriuen els trets imaginaris femenins no es pot trobar la peculiaritat d'un ésser. Tanmateix, en la forma particular de gaudi no hi ha dos éssers iguals, perquè per a cadascú, el llenguatge ha ressonat en el seu cos d'un manera específica.

En el concepte de civilització que donàvem més amunt situàvem la problemàtica del gaudi com el seu veritable eix. Per una banda, cada civilització gaudeix a la seva manera com cada individu. Però dintre de les civilitzacions, també cada individu gaudeix a la seva manera. I no sempre el gaudi pot ser canalitzat per les vies que ofereix la cultura. Des d'aquesta perspectiva, tant les aliances com l'anomenat xoc de civilitzacions, seria també un problema de gaudi i no pas exclusivament un problema de comprensió, o d'acord, o d'educació. El que caracteritza la diversitat cultural són les formes de gaudir i d'organitzar el gaudi dels seus habitants de manera diferent.

Aquesta categoria ens il·lustra també sobre la dificultat del vincle social en el si de les civilitzacions. Hem vist com Freud analitza aquest entrebanc i on ell en situa els obstacles. El problema principal és que existeix una complicació d'entrada a fer comunitat amb el gaudi, perquè finalment diríem que cadascú gaudeix a la seva manera i en solitud; així com el desig, que pertany a l'ordre simbòlic, fa lligam perquè sempre suposa l'Altre –com va dir Hegel, el desig és el desig de l'Altre– ja que desitgem en tant que hi ha l'Altre, en primer lloc el mateix llenguatge però també l'ordre social.

En canvi, el gaudi té un estatut diferent, perquè es pot passar completament de l'Altre; o en qualsevol cas, l'únic Altre implicat en el gaudi és el propi cos. En aquest sentit, el gaudi és quasi un perill que assetja el vincle i al qual la civilització intenta de posar remei, fent consistir i existir l'Altre a través de la llei, la cultura, autoritzant i prohibint al mateix temps per tal de fer comunitat. Tanmateix, no totes les formes de civilització són iguals a l'hora de fer existir l'Altre i de fer-lo operar com a regulador del gaudi. De fet, així reescrivim la idea freudiana que la cultura és una lluita entre Eros i la pulsio de mort, entre l'Altre i el gaudi. En efecte, les diferents formes de civilització indiquen que no totes les maneres de regular el gaudi són equivalents, això no és sinó la història.

3.5. La cultura i el Nom del Pare

Freud situava la funció paterna com la funció fundacional de la civilització, la instauradora de l'ordre social. De fet, *Tòtem i tabú* explica el mite d'un pare arcaic que tindria un dret il·limitat al gaudi i que és assassinat pels fills que després instauren l'ordre social a partir de la culpa pel pare mort. Aquest mite li serveix –a falta de millor explicació– per a donar raó de la repressió com l'origen de l'ordre social.

Per a Lacan, és el mateix llenguatge el que imposa una pèrdua de gaudi i introdueix la llei. Al començament del seu ensenyament va situar la funció del *Nom del Pare* (que en francès, *Le Nom du Père*, sona igual al No del Pare) com el que estableix la llei del desig i, per tant, fa existir l'Altre, és a dir la instància simbòlica que prohibeix i autoritza al mateix temps. Tanmateix, cal creure-hi perquè operi. Les societats tradicionals patriarcals han funcionat sobre aquesta base i així han regit la vida de la col·lectivitat ordenant, en el doble sentit del terme, l'accés a la satisfacció dels individus. El Nom del Pare imposa una genealogia i ordena les aliances que, evidentment, tenen un efecte simbòlic però també en toquen un de real: les relacions entre els sexes, els naixements i les morts. No és que no existeixi l'oposició sinó que aquesta està penada, condemnada a la clandestinitat, o a l'excepció.

Existeix una correlació, quasi una entesa, entre el Nom del Pare i l'Altre, en tant que instància del simbòlic que fa possible les ficcions sobre les quals es funda la veritat que regeix una civilització. Lacan va escriure que “la veritat té estructura de ficció” per assenyalar que la veritat és producte del llenguatge. Tanmateix, el que ja Freud va anomenar *el declivi de la imago paterna* en la civilització contemporània ha comportat un canvi radical en la manera com s'entén, i en el lloc que ocupa, la instància de l'Altre. La caiguda del lloc garant de la veritat –no en tant que “una” veritat sinó com a condició de possibilitat d'aquesta– en el món contemporani té conseqüències, apunta cap als carrerons sense sortida de la civilització actual, i ens convida a una relectura del malestar.

3.6. De l'època del malestar a l'edat de la desorientació

En efecte, són moltes les raons que es poden adduir, i que detallarem més àmpliament en altres apartats, per a explicar el declivi del lloc de la llei encarnada en la instància paterna. Una de les conseqüències d'això és que la veritat no investeix l'autoritat –i a l'inrevés–, sinó que aquesta s'ha de negociar mitjançant el debat, l'acord i la multiplicitat de veus i d'interessos. La nostra és l'era dels *lobbies*, dels comitès, de les enquestes, dels mercats. Això ho trobem en la política, fins i tot –o sobretot– en les més altes instàncies –sovint a costa de la dificultat per a prendre decisions– en l'educació, en la vida quotidiana, i també en la ciència. Les decisions no estan basades, ja no podria ser així, en el que estableix un mandat superior que emana de la religió, el rei, el pare. La veritat és un concepte devaluat en tant que la seva naturalesa de ficció, és a

dir dependent del llenguatge; és evident per a tothom. No és que la veritat no existeixi sinó que, en l'ús social i comunitari, aquesta és efímera i sempre està contrastada i sotmesa al debat.

La nostra època és, en paraules de Jacques-Alain Miller:

“La época de los comités, en la que hay debate, controversia, polílogo, conflicto, esbozo de consenso, disensión, comunidad –confesable o inconfesable–parcialidad, escepticismo sobre lo verdadero, lo bueno, lo bello, sobre el valor exacto de lo dicho, sobre las palabras y las cosas, sobre lo real. Y esto sin la seguridad de la Idea (con mayúscula), la tradición o –por lo menos– el sentido común.”

Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética* (pàg. 10, 2005).

Els símptomes d'això els trobem pertot. D'entrada podem dir que, a diferència de l'època de Freud en què el símptoma de la cultura fou el malestar com a efecte de la repressió, en el nostre moment més aviat hauríem de parlar de la desorientació però també de l'immobilisme. La reacció sovint passa per invocar el retorn de l'autoritarisme sota formes diverses, des de posicions polítiques autoritàries passant per l'augment dels fonamentalismes religiosos, a altres formes més o menys velades com la promoció de la delació en el si de les comunitats. També a la ciència se li demana el tractament del malestar en la civilització, quan aquest es converteix en una patologia –això és especialment evident en l'ús dels fàrmacs durant la infància per a tractar qüestions que en altres discursos haurien estat qüestions, per exemple, educatives.

D'aquesta manera diríem que en la civilització actual, malgrat les diferents formes de gaudi que puguem trobar en, diguem-ho així, cultures diverses, hi ha una certa homogeneïtat derivada del fet que “l'Altre no existeix”, o millor dit encara que la inexistència de l'Altre s'ha fet evident. Així, no és clar que l'argument de Freud, segons el qual la civilització exigeix una renúncia pulsional al subjecte, expliqui del tot les tensions socials del segle XXI. De fet, podríem dir que la nostra civilització demana moltes menys renúncies que l'època victoriana. Més aviat Lacan sosté que les formes de vida sota una societat l'economia de la qual es basa en l'adquisició infinita de productes destinats a proporcionar plaer –en l'era de la multiplicació dels objectes, dels *gadgets*– el subjecte no pateix d'un superjò prohibitiu sinó d'un superjò que crida: –gaudeix!

La tecnologia i l'economia han modificat les possibilitats de gaudi dels subjectes. Si abans hem explicat que per a l'ésser humà l'objecte que satisfaria la pulsio no és mai l'adequat perquè aquest està perdut per sempre i això genera el plus de gaudir, la nostra civilització es caracteritza, a diferència d'altres civilitzacions, no pas per contenir –limitar– aquest plus, sinó per organitzar-se entorn seu. És el resultat de l'aliança entre tecnologia i capitalisme. I si en algun lloc s'ha de situar el malestar del subjecte, entenent com a malestar el resultat de la relació del subjecte amb el gaudi, és, sens dubte, aquí.

3.7. La semblantització del món

És interessant aturar-nos en la categoria de *semblant* que posa en circulació la psicoanàlisi lacaniana. En principi aquest terme indicaria allò que *fa aparença* de ser en oposició al que veritablement és. Estaria, per dir-ho d'alguna manera, en oposició a l'ésser. Lacan inclou dins d'aquesta classe el món tal com se li apareix –o com el construeix– el subjecte. És a dir, tot allò que només pot ser en tant que sigui representat i, per tant, necessita del simbòlic per a representar-se.

Lacan, tanmateix, es diferencia d'un nominalista perquè el semblant no va sense una altra categoria que és la de *real*. Podríem dir que el món es parteix entre els semblants i el real. Més encara, els semblants són finalment l'únic del que disposa l'ésser que parla per poder acostar-se o mirar d'encaixar el real. Així, la natura pertany a la categoria del semblant perquè és una construcció humana per a intentar copsar allò que és real i de què, si no ho sistematitzem i ordenem amb el simbòlic, no podem dir res. Per exemple, l'univers físic és real però les constel·lacions ja pertanyen al semblant, en tant que són un esforç humà per "llegir" el real, per inscriure'l en l'àmbit del saber.

Així, la semblantització del món no és una nova versió del nominalisme tradicional, perquè Lacan atribueix molta rellevància a la categoria de real, sinó que és més aviat un esforç per sortir d'un debat estèril entre nominalisme i empirisme i, sobretot, per subratllar la importància del subjecte en l'aprehensió del món. El real existeix, sens dubte, però per al subjecte resta fora del seu abast si no és per la categoria del semblant, encara que el subjecte en pateixi els efectes. D'altra banda, fora del discurs és difícil pensar en el real, o dit d'una altra manera, el real no es pot pensar a ell mateix. Així, per exemple, l'Everest és real, però a partir del moment que té nom, que és conquerit pels muntanyencs, que es converteix en "el sostre del món", és un semblant amb el qual s'intenta copsar la seva naturalesa real.

La ciència i la tecnologia han posat a l'abast de l'ésser humà una capacitat per a modificar el real inèdita en la història de la humanitat, de manera que la divisió entre semblant i real s'ha transformat. Per una banda, el fet que el món sigui aprehensible només per semblants s'ha tornat una mena d'evidència que transcorre alhora que la decadència de la veritat. D'aquí ve la fragilitat dels discursos per a imposar-se els uns als altres, també la seva qualitat d'efímers. Això fa que de vegades es parli de la pèrdua de valor de les paraules, del desgast fonamental del discurs i de la incredulitat generalitzada. D'altra banda, qüestions que abans es podien dirimir exclusivament pel simbòlic, ara es defineixen en el real, per exemple la paternitat. Davant d'aquesta situació la pregunta és quina ètica per a la postmodernitat, si entenem que la subjectivitat en la cultura sempre posa qüestions que són de tipus ètic.

3.8. El Jo en la cultura: les noves formes de la pulsíó de mort

Semblaria una paradoxa que el fet de la inexistència de l'Altre hagi comportat, d'altra banda, una promoció del narcisisme, o també del que podem anomenar *les polítiques del Jo*. Les formes de civilització contemporànies promociónen l'individualisme, conseqüència força lògica de la promoció del gaudi. Ja hem afirmat que el gaudi és sempre de l'U –de l'u del cos, per exemple– com manifesten les formes d'entreteniment dels aparells electrònics i tecnològics. Un altre aspecte, en aquest sentit, són la proliferació de les toxicomanies. Tot i que ja hem assenyalat abans el lloc que han tingut els tòxics en les cultures per a tractar el malestar, tal com Freud posa en relleu, el que caracteritza la nostra època és, segurament, l'extensió del fenomen i la seva vinculació a la mateixa estructura econòmica global.

La satisfacció del jo ha estat promocionada a l'alçada de dret inalienable, cosa que no ha estat sempre així en cultures en què valors com l'honor, el servei al rei, o l'obediència al pare, passaven per davant de la satisfacció personal. En aquest sentit, subratllem una certa consistència entre la debilitat del lloc de l'Altre i la fortalesa del Jo. El que s'anomena *l'individualisme modern* és el resultat de la promoció del gaudi i de la facilitat amb què aquest és posat a l'abast del subjecte. Es pot constatar la dominància de la idea del dret a gaudir. La nostra civilització defensa el "dret a" i s'organitza entorn de col·lectius que reivindiquen drets. Tanmateix, però, no tots els drets són compatibles i cal regular-los, cosa que no va sense dificultats. De fet, ens trobem amb les conseqüències lògiques de la idea de subjecte que neix amb la Il·lustració segons la qual aquest té uns drets inalienables que el precedeixen abans del néixer.

En el món globalitzat i de la hipermodernitat, però, aquests drets no són drets universals comuns sinó que tothom té dret a la seva particularitat, és a dir el dret universal és el dret a l'excepció. Ens trobem, doncs, davant d'una nova versió del malestar en la civilització: com fer compatible la renúncia a la individualitat que exigeix la comunitat amb l'existència mateixa de la comunitat, quan en l'horitzó contemporani la particularitat està reconeguda com a primer dret. És en aquest context que sorgeixen els comitès d'ètica, segons diu Jacques-Alain Miller, o que ens trobem en la cultura de la conversa infinita, per manllevar una bella expressió de Maurice Blanchot.

Durant el segle xx algunes lectures marxistes del *Malestar en la civilització* de Sigmund Freud van propugnar que una societat revolucionària en què la repressió fos abolida posaria fi al malestar. Tanmateix, aquestes lectures ignoraven la repressió primordial que imposa el llenguatge a causa de la qual el gaudi resta perdut per sempre o, si es vol, existeix una pèrdua fundacional de gaudi en la constitució del subjecte en tant que ésser parlant. La qüestió, llavors, és com operar amb el plus que aquesta repressió originària genera. Vet aquí el

veritable problema que ha de tractar la civilització: el plus de gaudir com un altre nom del que Freud va anomenar *la pulsio de mort*, aquesta insaciabilitat en la demanda de gaudi que empeny l'ésser humà cap al pitjor.

3.9. La singularitat del símptoma i el seu lloc en la cultura

Per donar forma a la pròpia manera de gaudir existeix el **símptoma**, que podem descriure com l'estil singular de satisfacció, encara que, en la seva versió pitjor, porti a emmalaltir. Per què un subjecte troba satisfacció en la insatisfacció i el malestar, fins al punt d'arriscar la vida? O, de vegades, de posar en risc la vida dels altres? Això és la pulsio de mort i la resposta depèn de la història del subjecte, de la inscripció en el seu relat personal dels significants que han marcat la seva relació amb el seu gaudi.

El símptoma té, des de Freud, doncs, un vessant, diríem així, interpretable, desxifrabable segons les coordenades vitals del subjecte. La psicoanàlisi suposa que el símptoma conté un sentit perquè pugui ser tractat mitjançant la paraula i el seu desxiframent. D'altra banda, també consta d'una part que no és simbòlica, que no pertany al llenguatge i que passa només per l'experiència de la satisfacció corporal. És el vessant que no entra en la lògica del llenguatge i de la interpretació, del desxiframent.

En el context de la subjectivitat veiem que les produccions culturals no únicament reflecteixen aquesta sinó que, més enllà, són en elles mateixes una forma de tractament per via del simbòlic de l'encontre del subjecte amb el real del gaudi. És així que podem entendre que Freud les catalogués com una via de sublimació de les pulsions. Igualment podem dir que no hi ha cultura sense símptoma, entès aquest com la resposta de cadascú al que de traumàtic té el gaudi. No és el principi de plaer el que fa el símptoma sinó el vessant disruptiu que genera per al subjecte la trobada amb la satisfacció en tant que aquesta no pot ser suturada per cap objecte que li escaigui a mida. És en aquest lloc que hi ve a raure el símptoma que ajudarà el subjecte a satisfer-se a la seva pròpia manera. La cultura, doncs, és el resultat de les formes de gaudir dels subjectes sota la versió de la sublimació. Per això Freud la considerava una manera de tractament del malestar.

Seguint aquesta orientació apareix la idea que les produccions culturals són una forma de fer amb el gaudi que afavoreix el lligam social i, per tant, construeixen la civilització. Per això en el context d'aquesta són importants. No ens hem cansat de repetir abans que la relació del subjecte amb la satisfacció és sempre individual i que, de fet, va més aviat en contra del vincle social. En canvi, quan aquesta és posada en la producció cultural es dirigeix a l'Altre, a la comunitat, als iguals. Així, les produccions culturals formarien el símptoma que fa vincle. Sens dubte, el símptoma és el més particular d'un subjecte i quan es sublima es converteix en un lligam.

3.10. Qüestions per a un debat ètic de la subjectivitat en la cultura

Plantejar la subjectivitat en la cultura com ho hem fet, vol subratllar que existeix una dialèctica entre els termes. En efecte, en el debat anterior hem volgut emfasitzar que aquests significants estan sotmesos als canvis històrics. Sobre tot, hem volgut anar resseguint quines són les conseqüències per a la nostra època de les característiques de la subjectivitat actual, especialment l'evident decadència del lloc de l'Altre en tant que aquest encarna el lloc de la veritat i de la llei.

Vivim, certament, en el món de la multiplicitat i de la diversitat. Per a una crítica de la cultura aquests paràmetres són rellevants. A la desaparició del lloc de l'autoritat en el saber s'ha succeït una democratització i multiplicació del sentit que fa que la perspectiva del crític esdevingui determinant. No és que aquesta no existís, sinó que la posició ideològica quedava emmascarada per una suposada neutralitat del lloc d'enunciació que en realitat no era sinó l'autoritat en la qual se sustentava. La crítica de la cultura al segle XXI a partir de les aportacions de la teoria del segle XX està marcada per una gran diversitat de llocs d'enunciació.

En aquest sentit, existeix el perill d'un cert nihilisme o, fins i tot, cinisme, que afirmaria que, finalment, com que no existeix la veritat última, totes les formes de crítica cultural poden ser en darrer terme igualment vàlides o, si més no, intercanviables. És en aquest punt que es fa necessària una posició ètica. Així, si considerem que més enllà del semblant hi ha el real, sabem que no tota crítica és idèntica a una altra en tant que cadascuna origina les seves conseqüències. Aquí seguim de nou l'ètica psicoanalítica que no és de les intencions sinó de les conseqüències.

Aquest punt obre un altre problema però que és de primordial importància en l'anàlisi cultural. Es tracta de la qüestió de l'agència, tal com traduïm el terme anglès *agency*, és a dir el lloc de l'agent en tant que capaç d'actuar. En molts debats es planteja la pregunta per la capacitat de resposta crítica de la subjectivitat, si aquesta és producte dels discursos culturals que la designen. Si al·ludim a la responsabilitat de l'enunciació pròpia, aleshores ja hem obert el camp de l'agent responsable d'allò que causa, ho "vulgui" o no.

Bona part del pensament filosòfic del segle XX, i també la psicoanàlisi, han fet impossible la defensa del subjecte cartesià conscient del seu pensament. Tanmateix, això no vol dir que el subjecte no tingui una capacitat d'actuar. Però quina és, doncs, aquesta capacitat en el subjecte descentrat de la modernitat? Aquesta pregunta recorre el pensament de la majoria dels autors i corrents que hem anant tractant en aquestes pàgines. Fins ara, hem vist com resol la qüestió el pensament analític de Jacques Lacan. En l'apartat següent haurem de veure com reprenen la discussió altres autors.

4. La sexualitat en la cultura / el gènere en el discurs

En els discursos sobre la sexualitat, la cultura mostra com intenta regular les seves formes de vida i d'aliança. Així, la sexualitat és un terreny que afecta, sens dubte, cada subjecte però també la relació del subjecte amb els altres. En les pàgines següents obrim el debat sobre les relacions entre subjecte, cultura i sexualitat seguint destacats pensadors la influència dels quals és enorme en el camp dels estudis culturals. Pensem també que les seves aportacions entren en un fructífer diàleg que ens ajuda a dilucidar aquest camp sobre el qual, sens dubte, hi ha molt a dir, no només perquè està sotmès a canvis sinó també perquè s'hi palpa el símptoma de la civilització.

4.1. La biopolítica: Michel Foucault

D'entre els molts mèrits que podem destacar en l'obra de Michel Foucault hi ha el d'haver assenyalat i demostrat que hi ha una història dels discursos que defineixen la vida dels subjectes. En efecte, Foucault va introduir la història en el seu concepte de discurs, que substituïa el d'ideologia de la crítica marxista. En aquesta línia, una de les seves aportacions més originals i de més influència és haver analitzat les pràctiques de poder sobre els cossos i haver proposat que, des del poder, se sotmet el cos mitjançant polítiques de control que inclouen les formes de control policial, educatiu, sanitari, administratiu i econòmic. És així que es construeix el concepte de **societat disciplinària** que exerceix el domini sobre el cos a partir dels **mecanismes del poder**.

En aquest context, Foucault va parlar en el primer volum de la seva *Història de la sexualitat* de la **biopolítica** i del **biopoder**. Termes que han tingut el seu èxit, sobretot a partir d'haver estat represos per pensadors com Giorgio Agamben i Antonio Negri. En efecte, aquests termes, potser utilitzats de manera poc precisa en un inici, fan referència a la manera com la vida es converteix a partir del segle XVIII en un factor de la política, és més, segons Foucault, en el factor de la política. Així, si en l'edat clàssica l'amo tenia el poder sobre la mort, ell podia treure la vida de l'esclau i, fins i tot, dels membres de la seva família; si a l'edat mitjana això es tradueix en el dret del sobirà al càstig del que s'aixeca contra ell, les transformacions del poder que s'esdevenen en el si d'Occident fan que es passi lentament d'aquest dret sobre la vida, és a dir d'aquest dret de mort, a "las exigencias de un poder que administra la vida" (Foucault, pàg. 165), encara que des d'aleshores s'hagin produït les més grans matances en la història de la humanitat i que mai com ara la continuïtat de la vida humana estigui compromesa.

El cert és que les polítiques de l'estat estan dirigides a administrar la vida dels seus súbdits –o dels ciutadans, si hem d'utilitzar el terme de la revolució francesa. En efecte, sembla que el triomf del capitalisme, la industrialització i l'edat

Referència bibliogràfica

Michel Foucault (1980). "Derecho de muerte y poder sobre la vida". A: *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad* (vol. 1). Madrid: Siglo XXI.

de la ciència han comportat també que la vida sigui al centre de les polítiques de l'estat. Això es fa mitjançant pràctiques de poder i reguladores que tenen a veure amb els controls de la natalitat, amb les polítiques sanitàries, amb les polítiques de prevenció. Foucault subratlla que això suposa immediatament un control sobre el cossos que passen a ser matèria d'estat.

L'objectiu, doncs, del biopoder és “la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (Foucault, pàg. 169). En aquest sentit, Foucault fa una lectura molt interessant del capitalisme per la qual aquest necessita els cossos dels éssers parlants en tant que productors, en tant que força de treball. Així doncs, es necessita la vida, però al mateix temps cal que aquesta estigui controlada. Ben cert que això succeeix no pas a tot el globus terrestre de la mateixa manera. L'avenç de la ciència i de la tècnica i la industrialització tenen com a conseqüència l'aparició d'un benestar resultant de l'acumulació d'excedents alimentaris i de la millora en condicions de salut i d'higiene que fan que el “poder-saber” tingui efectes sobre la vida humana.

Certament, no costa gaire d'acceptar la proposta de Foucault en el context de les polítiques de l'estat que han de garantir, suposadament, el benestar dels ciutadans. Tanmateix, convé aturar-se en el fet que aquestes polítiques esdevenen mecanismes de poder per l'estreta relació que tenen amb les polítiques econòmiques. Igualment, en tant que part d'un capitalisme mundial que compromet seriosament la viabilitat ecològica, que alimenta el comerç i el tràfic d'armes, l'extensió global dels conflictes i els grans genocidis confirmen les paraules de Foucault per les quals “el poder de exposar a una població a la muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia” (Foucault, pàg. 166). En definitiva, doncs, només situant aquest interès de la vida, com fa l'historiador francès, en el marc de l'estudi sobre les pràctiques de poder podem intentar donar raó d'aquestes grans paradoxes.

Per a Foucault una de les conseqüències del biopoder ha estat el desplaçament de la llei per la norma com a resultat d'un poder que necessita constantment regular per a exercir el control, un poder que “debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar” (Foucault, pàg. 174). En efecte, això és ben palpable en la societat actual en què tot està regulat, sotmès a estudis, a enquestes, en què proliferen les normes justament allà on fracassa la llei, en què, fins i tot, les instàncies polítiques són més gestores i administratives que polítiques en el sentit més aristotelià del terme.

Si tot això esdevé per a Foucault d'importància és perquè vol analitzar allò de què som producte sense adonar-nos-en. Per a aquest historiador francès l'èmfasi recau a estudiar de quina manera es controlen les poblacions mitjançant els dispositius de saber –dels discursos– que són dispositius de poder i, sobretot, com es formen les subjectivitats en aquests processos i aquestes pràctiques. Així, *les tecnologies del jo* és una expressió que ha tingut molt de ressò en els estudis de gènere, sobretot a partir del treball de Judith Butler, i que assenyala com els individus esdevenen **subjectes** –també en el sentit de subjecció–

en un sistema que està travessat per les pràctiques de poder. És a dir, que no hi ha manera de constituir-se com a subjecte si no és per mitjà dels discursos, i aquests estan al seu torn travessats també per les estructures del poder. En aquest punt convé subratllar que Foucault insisteix que ell no fa una història de les mentalitats, sinó una història de com s'han construït els cossos i de com s'hi han articulat els mecanismes del poder.

Aquest interès del poder pels cossos explica que a partir del segle XIX la sexualitat esdevingui central en la política. De fet, la sexualitat implica, encara que Foucault no faci recurs a aquesta categoria, la relació del subjecte amb el gaudi i, per tant, amb la vida, tant en el sentit de la reproducció com en el fet que només gaudeix el cos que està viu, com escriu l'autor: "El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie" (Foucault, pàg. 176). Segurament aquesta és la tesi més important de la *Història de la sexualitat*, això és, que el control sobre els cossos que s'exerceix a partir del segle XIX explicaria el control sobre la sexualitat en nombrosos fronts: tant la sexualitat de les dones com la dels nens i la persecució de l'anomenada *perversitat*.

Tot això s'estableix a partir de mecanismes que impliquen diferents institucions, per exemple, les educatives, les sanitàries, les jurídiques, etc. Els cossos se sotmeten a partir dels discursos mèdics –és ben clara la medicalització del cos de les dones o la psiquiatrització de les perversions– a partir dels discursos pedagògics en el cas de la sexualitat infantil, i també en el discurs pel que fa a l'homosexualitat, que entra en la categoria de la perversió. Per això escriu Foucault: "el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida" (Foucault, pàg. 178). De manera que el que fou el poder simbòlic de la sang en les societats tradicionals queda substituït en la modernitat pel valor atorgat al sexe; es passaria així d'un poder simbòlic de la sang a una "analítica del sexe". Així es produeix un efecte que semblaria paradoxal, i es tracta del fet que el que fa el poder exercit per tal de controlar tot el que té a veure amb la sexualitat és suscitar-la.

Malgrat la força i la radicalitat intel·lectual de les propostes de Foucault, ens queda per posar una qüestió que en el marc d'aquestes pàgines ens sembla del tot pertinent. En primer lloc, convé assenyalar l'ambigüitat amb què és utilitzat el terme *cos*, i no queda clar com distingeix l'organisme de la seva necessària construcció. En realitat, el cos no és una evidència i és inseparable de la seva constitució; és a dir, no existeix el cos sense l'univers del llenguatge, per a tenir consciència del cos cal ser un ésser parlant, així doncs cal haver nascut en un món de llenguatge que ha acollit i humanitzat un ésser vivent.

Foucault no va utilitzar mai el concepte de *gaudi* de Lacan que li era contemporani i molt proper i, segurament, les seves propostes s'haurien pogut matisar molt més amb aquesta categoria. En efecte, l'important d'un cos és que gaudeix. És cert que Foucault va parlar dels plaers del cos. Però sabem des de Freud i la descoberta de la pulsio de mort com el més enllà del principi de plaer, que la relació de l'ésser que parla amb el seu cos està travessada per aquesta

pèrdua de satisfacció i el plus de gaudir que això origina. Més enllà, doncs, dels discursos que, sens dubte, marquen el cos, el llenguatge modifica la relació de l'ésser humà amb el seu entorn. L'ús de la categoria de sexualitat es converteix en Foucault en un producte del discurs i malgrat que afirmi que: "En efecto, es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de la sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad [...], a la totalidad de su cuerpo [...], a su identidad" (Foucault, pàg. 189), aquest autor decideix deixar de banda els processos individuals pels quals això té efecte perquè, sobretot, li interessa la part eminentment històrica i, com a tal, dependent del discurs.

4.2. De la sexualitat al gènere

Si Michel Foucault pensava que la sexualitat és l'assumpte que marca el discurs del poder a partir del segle XVIII, podem argumentar nogensmenys que la modernitat està travessada per la pregunta sobre la feminitat. Podríem llegir tot el discurs cultural des d'aleshores a partir de com s'ha maldat per situar el problema de la diferència. Si la modernitat es caracteritza per haver inaugurat la idea del subjecte universal i els seus drets, immediatament apareix, com un retorn, la qüestió de la diferència i aquesta és, sens dubte, femenina. La interrogació sobre la dona travessa la història d'Occident des del segle XVIII i esdevé un tema cultural, polític, econòmic, educatiu, sanitari.

A partir del segle XVIII una sèrie de factors conflueixen i fan entrar la diferència sexual en el discurs. Per una banda, hi trobem un motiu intel·lectual en el pensament il·lustrat. Com acabem d'esmentar, la introducció del concepte de *subjecte* amb drets universals fa aparèixer la pregunta per la inclusió de la dona en aquests drets, com van argumentar, no sense dificultats, les dones il·lustrades del segle XVIII. Tanmateix, hi ha també raons de tipus econòmic i polític. Així, els avenços mèdics i la revolució industrial transformen les relacions productives i reproductives i, per tant, alteren el lloc de la dona en la família. Amb la revolució industrial i el capitalisme, les dones es converteixen no solament en mà d'obra a les fàbriques, raó per la qual surten a treballar fora de l'àmbit de la família, sinó també consumidores dels mateixos productes que fabriquen.

Des del segle XVIII "la qüestió de la dona" fa entrada en tots els àmbits de la vida i ho fa sota dues reivindicacions contradictòries; per una banda, en les peticions d'igualtat en el treball i en tant que ciutadanes de la *polis*, és a dir reclamacions que tenen a veure amb els drets universals. I per una altra banda, trobem les demandes vinculades a la reproducció i que a voltes prenen el caire d'una suposada feminitat moral. Aquest és el terreny més ambigu perquè acull també aquelles posicions conservadores que apelen a una superioritat moral de la feminitat en nom de la qual se subscriu la divisió entre els sexes i es

busca minar la legitimitat de les demandes d'igualtat de drets. Al llarg del segle XIX, però, el feminisme manté el seu marcat vessant polític i busca aliances sobretot amb els moviments obrers i l'antiesclavisme.

Segurament el XX ha estat, però, el segle que ha estat testimoni dels canvis més radicals en la història de la humanitat. Els moviments feministes que es van originar al segle XIX han vist com les seves reivindicacions han entrat amb més o menys celeritat en totes les constitucions dels estats occidentals. Així, la igualtat ha esdevingut un dret garantit per les més altes instàncies de la llei en les societats democràtiques. Això ha anat acompanyat de polítiques actives de promoció de la igualtat. En el pla social i econòmic els canvis han estat així mateix de gran abast. La incorporació de les dones al mercat de treball, l'accés a l'educació però, sobretot, els canvis en la maternitat han modificat radicalment el seu lloc en el social però també en el simbòlic.

El capitalisme i la ciència han transformat les relacions de producció i de reproducció i, consegüentment, la subjectivitat moderna. La ciència i la tecnologia han transformat el paper de les dones en tant que "reproductores" de l'espècie humana. La contracepció, les tècniques de reproducció assistida, els avenços mèdics en el control dels riscos perinatals han transformat les relacions de les dones amb el seu cos. L'accés a la sexualitat, la decisió més o menys lliure sobre la maternitat i les possibilitats per a la criança dels fills –sobretot en l'estat del benestar– han obert a les dones nous interrogants en la intel·ligibilitat sobre la pròpia subjectivitat.

El terme *gènere* ha substituït el de *sexualitat* des de final dels segle XX, més apropiat per a debatre els efectes que té sobre el subjecte el clivatge que s'obre a partir que la ciència fa possible deslligar sexe i reproducció. No n'hi ha prou amb el terme *sexualitat* per a donar raó del que signifiquen les diferències de gènere, les ordenacions socials dels gèneres en un moment en què la tecnologia mèdica ha separat la sexualitat i la reproducció, malgrat els intents, sens dubte condemnats al fracàs, de discursos més o menys conservadors o religiosos que reclamarien una regulació del gaudi a partir d'un suposat "ordre natural".

El terme *gènere* posa en relleu que en la sexualitat humana res no és "natural". I tot allò que semblaria retornar-nos a un estat natural, la unió d'un home i una dona per a assegurar la reproducció de l'espècie, es revela com a innecessari. Resta, com a torna, la relació del subjecte amb el seu gaudi, i també les seves identifications en tant que ésser sexual. És aquí on es juga el debat sobre gènere i subjectivitat.

Tanmateix, convé assenyalar que en el buit deixat pel fet que ja no es troba en el simbòlic el fonament "natural" de la sexualitat, la ciència introdueix el real com la "veritat" del sexe. Així, les neurociències haurien ocupat el lloc deixat vacant pels discursos simbòlics sobre la sexualitat. És en el real del gen o de la neurona on es busca, debades, la identitat sexual.

4.3. La diferència sexual en Freud

La diferència sexual no és només una qüestió de discurs, sinó que està vinculada al real de la relació del subjecte amb el seu gaudi. Per a la psicoanàlisi, la diferència sexual no és res més –ni res menys– que això: una relació amb el gaudi segons les posicions sexuades. Així, no hi ha “homes” i “dones” sinó posicions sexuals masculines i femenines i, tot i que semblaria “natural” que els homes tinguessin posicions sexuals masculines i les dones femenines, no és ben bé així perquè interfereix la relació inconscient que el subjecte manté amb les seves formes de satisfacció.

La castració és el concepte que, des de Freud, intenta explicar els efectes de la pèrdua de gaudi sobre el subjecte. Freud ho va intentar explicar amb el mite d'Èdip, Lacan ho va sistematitzar i ho va atribuir a una raó estructural: el fet del llenguatge. En qualsevol cas, no s'és humà sinó per la castració. Per a tot ésser que parla hi ha en relació amb el gaudi un sentiment de pèrdua original –mai no es gaudeix ni del tot, ni de la millor manera, ni per sempre.

Ara bé, en relació amb aquesta pèrdua, les coses s'ordenen o bé per mitjà del sentiment de por a la pèrdua o bé per mitjà del de la reivindicació. Així, un pot creure que té allò de què gaudeix i témer perdre-ho, o bé un pot pensar que no ho té i reivindicar-ho. Freud va incloure els homes en el primer grup i va parlar de la “por a la castració”, i va situar les dones en el segon i va parlar del *penisneid*, que s'ha traduït com *enveja de penis*, però que podríem traduir millor com a *reivindicació*.

A grans trets, podem afirmar que hi hauria una posició masculina que faria dels homes uns éssers més lligats als efectes de tenir i, per tant, també més temorosos de perdre. Mentre que les dones serien reivindicatives de la seva posició de falta, cosa que les faria, per una banda, més propenses a la queixa, però per una altra, més sensibles a la injustícia –hi ha un sentiment pregon d'injustícia que s'escolta en les dones. Tot això a grans trets, sens dubte, perquè les generalitzacions no haurien d'esborrar la veritat del cas per cas.

El que sí que podem constatar és que el cos marca la relació del subjecte amb el gaudi. Així, per a l'ésser que ha nascut amb penis, el gaudi està clarament localitzat en el seu cos, de forma també visible. Mentre que per a l'ésser que no, el gaudi es difumina d'una altra manera. No hi ha en el cos de la dona una marca del gaudi equiparable, és per això que el gaudi femení es pot escapar, fer-se menys evident, mutar-se a l'hora de mostrar-se.

Freud va explicar la feminitat, i la masculinitat, com allò respecte a què tot subjecte s'ha de definir i ho ha de fer des d'un cos anatòmicament marcat amb un + o amb un –, signes als quals la cultura no roman indiferent. A pesar de la molt controvertida frase de Freud a “La dissolució del complex d'Èdip” el 1924 per la qual “l'anatomia és el destí”, ell va explicar la sexualitat humana com un procés incomplet i al qual s'arriba després de complicats meandres.

Cada subjecte ha d'escollir una identificació i una elecció d'objecte, és a dir, cadascú ha de triar, fins i tot es podria dir que *a pesar de* la seva anatomia, una identificació a semblants masculins o femenins i un objecte d'amor femení o masculí. Aquestes eleccions no estan determinades per l'anatomia.

L'inconscient té per a Freud tres característiques: una significació sexual, un contingut infantil i és de l'ordre del reprimat. Finalment, doncs, en el saber sobre el nucli d'allò més íntim del subjecte, allò que el divideix, i que en determina el destí a la vida, hi ha una veritat que passa per la sexualitat, i és en relació amb aquesta sexualitat, com a font de vida i de mort, que cada subjecte s'ha d'entendre com a tal.

Freud va començar la seva teorització de la sexualitat sota la premissa que el desenvolupament sexual de nens i nenes era similar, per arribar a formular més tard la seva pròpia dificultat a teoritzar sobre la sexualitat femenina: "De la vida sexual de la nena sabem menys que de la del nen. Que no ens avergonyeixi aquesta diferència; en efecte, fins i tot la vida sexual de la dona adulta segueix essent un *dark continent* per a la psicologia" (pàg. 199). Però és en el moment que reconeix la seva dificultat que comença a re significar el material analític que ja tenia i fa aportacions decisives a la qüestió de la sexualitat femenina.

D'entrada per a Freud existeix un masculí universal del qual la nena s'haurà de separar en el seu camí cap a la feminitat: hi ha només una libido, que és masculina. Freud equipara l'òrgan femení del clítoris amb el penis del nen. De tots els conceptes que Freud va desenvolupar en aquesta època un dels més decisius i que més s'ha comentat és el de *penisneid*, que sosté que la nena vol ser recompensada pel greuge de no tenir penis i que marca certes actituds reivindicatives de la feminitat. Una dona pot reivindicar aquesta recompensa des de dues posicions: o bé no renunciant a la idea que el té; o bé, volent tenir un fill. D'aquesta manera, el penis adquireix en la teoria freudiana un valor que va més enllà de l'òrgan anatòmic. Per això podem trobar en la teoria l'equivalència: fal·lus = penis = fill, amb la particularitat que ni el penis ni el fill arriben a cobrir completament l'àmbit possible del fal·lus. Això fa que en elaboracions ulteriors, Freud arribi a unes especificacions importants: el fal·lus no està sempre del costat masculí, o del pare. En algunes ocasions, com en el cas d'una jove homosexual tractada per Freud (1920), les observacions clíniques porten a situar el fal·lus del costat de la mare.

A partir de la relació amb el cos i amb l'experiència de gaudi, el subjecte prendrà determinades posicions que seran inconscients i, per això mateix, decisives. Aquest és el descobriment freudià. El pas de l'universal al particular té a veure amb el desenvolupament psicològic de cada persona i passa pel cos. En els seus fonaments, el pensament de Freud és binari i s'estructura entorn del binomi fal·lus/castració. Durant la infantesa la qüestió de la diferència sexual es decideix pel predomini del genital masculí, per això parla de la "primacia del fal·lus" (pàg. 146) que intenta explicar com l'infant passa de l'universal al particular, del "tothom en té" al "n'hi ha que no en tenen". El nen parteix

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (1926). "El análisis ejercido por legos". A: Sigmund Freud (1992). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (1926). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos". A: Sigmund Freud (1992). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

de la premissa que tothom té penis; tanmateix, la realitat li demostra que hi ha excepcions a aquesta regla. De fet, triga bastant a acceptar la manca de penis en la mare. I per poder-ho justificar el nen construeix complicades i elaborades teories sobre com i quan el va perdre. Un moment clau s'esdevé quan el nen s'adona que només les dones poden tenir fills i aleshores estableix un paral·lelisme entre el nen i el fal·lus, com si en algun punt la mare hagués intercanviat el fal·lus pel nen.

Caldrà veure ara quin és el camí de les nenes cap a l'excepció. No és que l'evolució de les nenes vagi del particular a l'universal sinó també, com en el cas dels nens, de l'universal al particular. Però el seu camí és diferent. Cadascú ha d'elaborar la diferència dels sexes com el pas de l'universal al particular i ha de definir la pròpia posició sexuada a partir de l'oposició tenir/manca, o bé, fal·lus/castració. I, encara que en principi semblaria que el fal·lus és equivalent al sexe masculí, no és exactament així. També la dona pot tenir o encarnar el fal·lus, sobretot la mare. Com Freud afirma, una nena pot no abandonar mai la idea que "el té", és a dir, es pot resistir a ocupar la posició femenina, en tant que aquesta és equivalent a la de la falta, i continuar ocupant subjectivament una posició d'identificació amb tenir.

Amb tot, en la teoria freudiana, les mateixes dicotomies que es prenen com a punt de partida són qüestionades ben aviat. És així que finalment, el penis no arriba a cobrir tot l'espai imaginari i simbòlic del fal·lus². Si el fal·lus és allò que hauria de completar el subjecte, tancar el conjunt dels seus atributs i procurar-li una certesa subjectiva, l'òrgan anatòmic del penis no pot arribar a cobrir tot aquest camp de significacions. Com a conseqüència, la dicotomia femení/masculí perd tota la certesa que una diferència anatòmica podria fer suposar. Al capdavant, l'important no és la diferència anatòmica sinó les conseqüències psíquiques d'aquesta.

D'altra banda, per què entendre la diferència entre els sexes com una diferència entre l'universal i el particular? Es podria respondre apel·lant a la història de la cultura: així s'ha entès i així ho continuen entenent les diferents civilitzacions humanes. Per què les dones encarnen el lloc de la diferència? Per què són elles les cridades a introduir el signe "menys" en la cultura? Val a dir que no són només les dones, a voltes és l'altra raça, una altra ètnia o un altre grup. No és gens simple respondre aquestes preguntes que tenen a veure amb les formes de gaudi de les cultures.

El recorregut freudià per la diferència entre els sexes és un recorregut per l'inconscient del subjecte. L'oposició entre masculí i femení és d'estructura, que no de contingut. Com podríem dir actualment, amb la terminologia que ens ha llegat la lingüística del segle xx i gràcies a la lectura que en fa Jacques Lacan, és una oposició entre dos significants, masculí/femení, que són en el lloc de l'oposició fal·lus/castració, universal/particular ("tots en tenen" / "n'hi ha que no en tenen"). Però cap dels termes d'aquests binomis arriba a cobrir completament el camp de l'altre. Per això afirma el 1925, que "els individus

⁽²⁾Els termes *imaginari* i *simbòlic* provenen de la teoria psicoanalítica de Jacques Lacan.

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (1925). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos". A: Sigmund Freud (1992). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

humans, a conseqüència de la seva disposició [constitucional] bisexual, i de l'herència creuada, reuneixen característiques masculines i femenines, de manera que la masculinitat i la feminitat pures continuen essent construccions teòriques de contingut incert" (pàg. 276).

Per a Freud no hi ha res que es pugui establir d'entrada sinó que el subjecte parteix d'una bisexualitat innata. Els recorreguts psicoanalítics dels seus pacients el porten a intentar esclarir *a posteriori* com cada subjecte ha passat d'aquesta bisexualitat al que ell anomena *destí biològic*, bo i sabent que no hi ha coincidència entre *caràcters sexuals somàtics*, *caràcter sexual psíquic* i tipus d'elecció d'objecte. Tampoc res en la psique apunta a la complementarietat entre els sexes. Freud afirma que potser seria "una solució ideal" que a partir de certa edat es despertessin en nens i nenes els impulsos "d'atracció recíproca". Però el que la psicoanàlisi descobreix són les dificultats dels subjectes en relació amb el seu objecte d'amor i de satisfacció.

Les dificultats dels subjectes en relació amb el seu objecte d'amor i de satisfacció

"En aquest punt aconseguiríem una solució ideal per la seva simplicitat si estiguéssim autoritzats a suposar que a partir d'una edat determinada regeix l'influx elemental de l'atracció recíproca entre els sexes, que empenyeria la noieta cap al vailet, mentre que la mateixa llei permetria al vailet perseverar en la mare. I encara es podria aventurar que els nens segueixen en això els senyals que els imparteix la predilecció sexual dels seus progenitors. Però no ens serà reservada una solució tan fàcil; ni tan sols sabem si ens és lícit creure en aquest misteriós poder, ja no susceptible de descomposició analítica, que tant entusiasma els poetes."

Sigmund Freud, "La feminidad", Sigmund Freud (pàg. 110, 1992), *Obras completas*

Freud va abordar per darrera vegada la qüestió de la feminitat en la conferència de 1932. El debat, però, ja s'havia obert en l'entorn psicoanalític de l'època i amb el moviment feminista al qual ell també interpel·la. Freud va discrepar de la ideologia de la igualtat aduint que el problema de la sexualitat no era reduïble a una qüestió dels drets dels subjectes, sinó al fet que la feminitat i la masculinitat no es podien igualar. Per a cada subjecte la diferència sexual s'imbrica en el desig, en el gaudi i en l'amor de manera singular. En Freud, la diferència sexual esdevé una decisió del subjecte. Cada subjecte es veu obligat a "triar" una posició sexuada, sempre en relació amb una diferència anatòmica que només adquireix sentit quan interpreta el subjecte (i no pas a l'inrevés). D'aquesta manera s'introdueix una discontinuïtat entre sexe biològic i sexe psicològic. I encara, entre sexe anatòmic, sexe genètic i sexe psicològic, com en són testimoni els casos d'hermafroditisme. L'experiència analítica i el material clínic posaran en relleu que cap subjecte assoleix finalment una identificació plena amb la posició que creu ocupar. Al capdavall, afirma, també els homes queden lluny de l'ideal de masculinitat (pàg. 276).

4.4. El fal·lus com a significant

Lacan va partir de la tesi freudiana de la castració: per tal que el subjecte pugui esdevenir un subjecte sexuat i obrar consegüentment, ha de passar per la castració, que és l'efecte del significant en el subjecte: no es tracta del llenguatge

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (1926). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos". A: Sigmund Freud (1992). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

en tant que significat, sinó com a significant. Però va formular una pregunta crucial: quina relació té la castració amb el desig? Per poder respondre-hi va convertir el fal·lus en un significant, i un significant evoca sempre una falta, ja que, com va descriure la lingüística de Ferdinand de Saussure, el significant remet sempre a un altre que és absent.

El fal·lus esdevé així en Lacan el significant de la falta primordial: no és una fantasia, ni un objecte, ni l'òrgan anatómic, sinó un simulacre, un significant que vela una falta estructural en el subjecte, la falta que introdueix el llenguatge ja pel sol fet de parlar. Les necessitats enunciades en el llenguatge retornen al subjecte "alienades", és a dir, per articular la demanda en la parla, el subjecte ha de fer servir uns significants que sempre vénen de l'Altre. Més enllà del que pot satisfer en l'ordre de la necessitat, la demanda és sempre demanda de presència o absència de l'Altre. Però la demanda no pot ser satisfeta per via de la necessitat, és només l'amor qui pot satisfer-la. L'amor, per tant, està situat en la demanda, i consisteix a donar el que no es té.

Lacan distingeix, doncs, entre necessitat, demanda i desig. Una distinció que el llenguatge fa possible. A la fissura que apareix entre la necessitat i la demanda té lloc el desig. El desig apareix en l'espai que obre l'articulació de la demanda en relació amb la necessitat. De manera que Lacan pot afirmar, en una bellíssima expressió, que "la condició de felicitat del subjecte" rau en el fet que en una relació cadascú pugui ser causa del desig de l'altre. D'aquesta manera el fal·lus esdevé el significant de l'operació on s'articulen per al subjecte l'amor i el desig en relació amb la falta, en relació amb una incompletesa que serà definitiva. És a dir, quan el llenguatge s'uneix a l'aparició del desig deixa una marca en el subjecte de la qual el fal·lus serà significant.

Però per què el fal·lus? Pel lloc que ocupa en el real (és el testimoni de l'engendrament de les generacions), en l'imaginari (és el que es veu més clarament en la copulació) i en el simbòlic (equival a la còpula, a la unió). Podria haver estat el significant privilegiat un altre element del cos? Els pits? L'úter? Es podria postular una enveja de gestació en els homes? Certament es podria. Jacques-Alain Miller sosté que, d'haver estat així, el destí de la humanitat hauria estat un altre. El cas és que en les cultures només és constatable el fet que "un tenir essencial, primordial, recau sobre el penis" (Miller, pàg. 153).

Hi ha, doncs, per al subjecte, en primer lloc una divisió primordial que és l'efecte del significant. Aquest és el subjecte de l'inconscient i en aquest sentit es tracta d'un subjecte asexual. És només *a posteriori*, en relació amb les formes de gaudi, que es distingeixen la posició masculina i la femenina. En un primer moment tots els subjectes es troben en posició d'objecte en relació amb l'amor, amb el desig i amb el gaudi. Però després pels efectes de l'amenaça de la castració o per "la nostàlgia de la manca de tenir" (Miller, pàg. 694) se separaran les posicions masculines de les femenines (o a l'inrevés). De manera que les

La constatació de Jacques-Alain Miller

Jacques-Alain Miller comenta el fet que quant al paper del fal·lus en les cultures no hi ha lloc per a la justícia distributiva (*De la naturaleza de los semblantes*).

Referència bibliogràfica

Sigmund Freud (1992). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

identificacions sexuals no són el resultat d'un destí biològic ni tampoc d'un determinisme cultural. És en relació amb la funció del fal·lus que es poden explicar les estructures de la relació entre els sexes.

4.5. El gaudi femení o gaudi Altre

Malgrat la importància donada al fal·lus en tot el discurs psicoanalític, Lacan s'adona que aquest no pot explicar tota la relació de la feminitat amb el gaudi. D'entrada perquè, fins i tot "en la dialèctica fal·locèntrica ella [la dona] representa l'Altre absolut" (Miller, pàg. 732). En efecte, la feminitat encarna, o és cridada a encarnar, un lloc d'alteritat; finalment, però, no solament per a l'home sinó per a ella mateixa. Lacan no va deixar d'investigar què hi hauria de la posició femenina que anés més enllà del fal·lus entès aquest, com hem vist en el subapartat anterior, com el significat del desig de l'Altre.

Ara bé, que el gaudi femení no tingui la mesura fàl·lica no vol dir que no hi tingui res a veure. Si per a Freud, la dona és incompleta, per a Lacan la dona és no-tota. Que "la dona no-tota és" significa també que no hi ha cap significat que en representi completament el gaudi. El gaudi femení està disseminat. Per això Miller diu que "el gaudi en la dona no té un lloc evident" (Miller, pàg. 161).

El no-tot no és una qüestió exclusivament de les dones, s'hi pot inscriure qual-sevol "subjecte parlant" "estigui o no provist dels atributs de la masculinitat –atributs que queden per determinar" (*Encore*, pàg. 74) perquè el que està en joc és una determinada manera d'habitar el llenguatge. Lacan desnaturalitza així les posicions sexuades dels subjectes.

D'altra banda, pel que fa al gaudi Altre, aquest és, tanmateix, un gaudi suposat i, al mateix temps, un gaudi ignorat del qual res no se sap. Si existís, no seria possible afirmar que "no hi ha Altre de l'Altre". Aquest famós aforisme de Lacan té tota la seva radicalitat i complexitat política. D'una banda, al·ludeix al fet que no hi ha una garantia final, com també al fet que no hi ha simetria entre el gaudi fàl·lic i el gaudi Altre. Davant de la impossibilitat per a representar la feminitat, els discursos tracten d'aprehendre-la amb representacions que sempre són fàl·liques, és a dir, representacions de la feminitat que passen per fer-la icones de la bellesa, de la maternitat, de la bondat, de la maldat, etc.

Tot això són representacions d'una feminitat que és irrepresentable perquè és més enllà del fal·lus. En tot cas, es pot suggerir o suposar, però no pas fer-se present o fer-se representar. Així, doncs, per a cada dona hi hauria una part del seu gaudi i una part d'ella mateixa que, necessàriament, s'hauria de fer representar amb significats, però una altra part quedaria suposada i, fins i tot, ignorada d'ella mateixa que la faria no-tota. Amb això, la psicoanàlisi lacaniana fa palès que el simbòlic no pot dominar tot el que hi ha del gaudi en l'ésser humà, ni cap identificació sexual en pot donar tota la mesura.

Referència bibliogràfica

Jacques-Alain Miller (2008).
De la naturaleza de los semblantes. Buenos Aires: Paidós.

4.6. El paradigma lacanià de la “no-relació sexual” i l’amor com a suplència

Jacques Lacan va afirmar d’una manera més o menys provocativa que “la relació sexual no existeix”. Amb això declarava que no hi ha per a l’èsser que parla inscripció natural de la seva relació amb l’altre sexe. Ho va dir encara amb unes altres paraules quan va asseverar que no es pot escriure la relació sexual. La relació amb el gaudi del cos és sempre solitària.

De fet, Lacan no era cap optimista pel que fa als vincles, diguem-ho així, intersubjectius. El seu concepte de *subjecte* passava per una idea de l’alienació –que podríem dir heretada de Hegel– de tal manera que el subjecte sorgeix d’una alienació fonamental al llenguatge, però també d’una noció d’*exili* segons la qual hi hauria en el subjecte una exclusió interna respecte al seu objecte primordial. Això deixa el subjecte solitari i extraviat pels camins erràtics d’un gaudi idiota. Per a Lacan, es pot gaudir parlant o es pot gaudir sexualment, però finalment del que es gaudeix és del propi cos. Així, no hi ha relació entre l’home i la dona com no hi ha relació entre l’U i l’Altre.

L’absència de relació sexual apunta al fet que per a l’èsser que parla hi ha un gaudi prohibit d’entrada. Lacan tradueix l’objecte perdut freudià en termes d’una prohibició de gaudi introduïda pel llenguatge. Pel simple fet que les necessitats han de passar pel llenguatge, el gaudi que convindria a les necessitats està perdut. Parlar produeix una “altra satisfacció” diferent de la que es derivaria de la satisfacció de les necessitats i que Lacan anomena *altra* perquè és inconscient. Però així mateix, les necessitats es troben afectades irremeiablement per haver de passar per la paraula, fins al punt de quedar en suspens o completament desviades del que podria ser la seva satisfacció natural, si és que alguna cosa així pogués existir: “Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción a la cual pueden faltar” (*Encore*, pàg. 65). És a dir, l’inconscient es pot satisfer sense que se satisfacin les necessitats de l’organisme. No hi ha un objecte que pugui reblir la pulsio: l’objecte sempre falla.

L’aforisme que la relació sexual no existeix vol dir també que no hi ha manera d’universalitzar-la perquè es funda sobre una prohibició i sobre una excepció: no serveix qualsevol *partenaire*. I això és així no solament perquè hi hauria una prohibició sobre el fet que d’entrada hi ha, almenys, una dona prohibida per a l’home, la mare, sinó perquè existeixen les condicions de la vida eròtica que ja Freud va descobrir i que indiquen que, certament, no es pot gaudir de qualsevol. Aquestes condicions tenen a veure amb la marca que porten per al subjecte els objectes que substitueixen el que s’ha perdut d’entrada. Dos subjectes parlants no s’aborden mai sexualment de manera directa. No ho poden fer, el llenguatge els ho impedeix. Necessàriament han de passar pels corriols del llenguatge i això, seguint Lacan, ho embolica tot.

L'amor, que sorgeix de la paraula, és el que pot fer de suplència als impossibles que planteja la relació sexual. Com que no hi ha accés a l'Altre, l'amor sorgeix en el buit de la relació sexual que no existeix. Perquè no es pot gaudir de *totes* les dones, és possible d'estimar-ne *una*. Així doncs, hi ha dues vies d'accés a l'Altre, la via de l'objecte parcial –la via del gaudi del cos– i la via de la paraula. De vegades els subjectes opten per una i no per l'altra, però en general en cada subjecte hi ha presents les dues vies, tot i que per a cadascú a la seva manera.

La inexistència de relació sexual posa en relleu el que hem afirmat més amunt, que no hi ha res de natural ni en la sexualitat ni en la relació entre els sexes. I que, per tant, tampoc no hi pot haver res de normatiu. En les cultures, les convencions per a l'aparellament han tingut com a funció contenir els efectes d'aquesta inexistència, així la sexualitat apareixia regulada amb raons de tipus econòmic, religiós i polític. La llei de les aliances, diríem, substituïa la falta de relació sexual. Tanmateix, a partir del moment que l'elecció d'objecte és lliure es fa evident que no hi ha una norma que pugui universalitzar aquesta elecció. Encara més, es fa palès que aquesta elecció és profundament singular i allà es juga el que Foucault en diria la *pròpia intel·ligibilitat del subjecte*.

4.7. La performativitat del gènere

La proposta que el gènere és el resultat dels "actes" del subjecte i no té cap substrat anterior a aquests és el nucli principal de la teoria de la performativitat del gènere impulsada per la filòsofa nord-americana Judith Butler. El seu pensament s'inspira en la psicoanàlisi lacaniana, en la fenomenologia (Merleau-Ponty, Edmund Husserl), en l'antropologia (Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz) i en la teoria del acte de parla de John Searle. Parteix de l'afirmació que no hi ha cap inscripció natural del gènere i que aquest no resulta pas dels fets, és a dir de la facticitat, sinó dels actes que el construeixen com a tal.

En el llibre *Gender Trouble*, que es va traduir al castellà com *El género en disputa*, rebut la distinció entre *sexe* i *gènere* tradicional segons la qual hi hauria un sexe que apel·laria a la natura i un gènere que en seria la construcció social i afirma que, de fet, tota forma de sexe és sempre posterior al gènere i aquest resulta no exclusivament del discurs sinó dels efectes que aquest té en els subjectes. Un cos "sexuat" ha de generar la seva identitat; així, la performativitat del gènere s'encarrega de construir el sexe biològic.

Butler proposa que "no hay una identidad de genero detrás de las expresiones de genero; esa identidad se constituye performativamente por las mismas "expresiones" que, según se dice, son resultado de ésta" (pàg. 58). El gènere, doncs, no és només un procés sinó el resultat dels actes del subjecte, d'aquells actes que tenen una força "performativa" perquè fan esdevenir el que anomenen.

Referència bibliogràfica

Judith Butler (2001). *El género en disputa*. Mèxic: Paidós.

Així, Butler escriu:

“El gènere es la estilització repetida del cos, una sèrie d'actes repetits –dentro de un marc regulador molt rígid– que se congela en el temps per produir la aparença de substància, de una espècie natural de ser. Una genealogia política de ontologies del gènere, si se logra fer, deconstruirà la aparença substantiva del gènere en els seus actes constitutius i ubicarà i donarà compte d'aquests actes dentro dels marcs obligatoris fixats per les diverses forces que vigilen la aparença social del gènere.”

Judith Butler, *El gènere en disputa* (pàg. 58, 2001)

Butler recorre a la teoria dels actes de parla de Searle per referir-se a les expressions que no “representen” alguna cosa sinó que la “constitueixen”. Es tracta dels actes il·locutius com per exemple: “Jo us declaro marit i muller”. Per a Butler, el gènere és el resultat de pràctiques discursives que tindrien un efecte il·locutiu sobre el subjecte. Així, parlar és un acte performatiu que fa que incorporem als nostres cossos la realitat de la qual parlem, de manera que convencions “fictícies” prenen l'aparença de realitat. El gènere, doncs, no respon a una essència, sinó a raons ideològiques i s'assumeix sota els efectes de l'heterosexualitat normativa.

A la base de la performativitat de la identitat de gènere rau una “heterosexualitat forçada”, de manera que la divisió sexual home/dona es funda, segons aquesta autora, en una negació de l'homosexualitat ja que la diferència es defineix sempre sobre un rerefons de normalitat heterosexual que serveix per a segregat altres formes de sexualitat, de desig o d'identitat. Així, doncs, la identitat és un afer profundament polític que crida a la subversió. La qüestió és que aquesta s'ha de fer des de dins del discurs perquè és tot el que hi ha.

Sens dubte, una de les conseqüències més importants de la idea de performativitat de Butler és la crida a la subversió. Si el gènere es construeix a partir del discurs, hi ha actes que poden subvertir les categories i l'ordre ideològic que imposa l'heterosexualitat normativa. Aquesta filòsofa fa un esforç per dilucidar quins discursos i de quina manera es pot subvertir la identitat de gènere. Amb tot, no pot ignorar una de les crítiques que s'ha fet al constructivisme, segons la qual aquest cancel·la la possibilitat de l'agència, és a dir de la capacitat de respondre –*agency*, en anglès.

En altres paraules, si el discurs construeix la identitat, aleshores com en pot sorgir la seva pròpia crítica? Subratlla l'aparent paradoxa que existeix en el fet que el subjecte es podria oposar a les mateixes normes que el produeixen, i defineix l'agència com “una pràctica reiterativa i rearticuladora, immanent al poder, i no com una relació d'oposició externa al poder” (Butler, pàg. 15). Per tant, el poder pot produir la seva pròpia oposició com un efecte d'ell mateix. Perquè sigui possible una “materialització del sexe” –terme que ella prefereix al de *construcció*– cal la reiteració de les normes, però els cossos no s'adeqüen mai del tot a les normes, aquesta és la inestabilitat que permet el canvi, la rematerialització que significa el gir de la llei contra ella mateixa en un qüestionament de la pròpia força de la llei.

Crítica al constructivisme

A *Bodies that Matter*, Butler es fa ressò d'aquesta crítica i busca de respondre-hi: “Constructivism forecloses agency, pre-empting the agency of the subject, and finds itself presupposing the subject that calls into question”.

Referència bibliogràfica

Judith Butler (1993). *Bodies that matter*. Londres: Routledge.

Segons la teoria de Butler, per tal que un cos esdevingui sexuat i intel·ligible com a tal en el subjecte, cal la reiteració de certes normes, però aquesta genera inestabilitat i posa en qüestió els límits del discurs sobre la intel·ligibilitat del sexe. Així es produeixen les fissures que nodreixen la subversió. En aquest sentit, Butler s'interessa pels discursos que se situen en els intersticis de la sexualitat –com exemple la paròdia *drag*– en tant que es tracta de pràctiques que ressignifiquen el discurs sobre la sexualitat.

Algunes veus crítiques han suggerit que la teoria de Butler proposaria que la sexualitat és assumible i canvia simplement com si es tractés d'una mena de disfressa teatral. Per això, i responent a aquests retrets, la filòsofa nord-americana sosté que cal distingir entre “encarnar o performar rols de gènere i l'ús performatiu del discurs” (Butler, pàg. 231). Aquest darrer té efectes “reals” sobre els cossos. Amb això vol fer evident que el gènere no és una pràctica de posar i treure a la lleugera, ja que “el poder del discurs per a materialitzar els seus efectes és, per tant, consonant amb el poder dels discurs per circumscriure el domini de la intel·ligibilitat” (Butler, pàg. 187).

Insisteix molt a assenyalar la força del que ha anomenat *la performativitat*, no pas com un acte volitiu, sinó com “una pràctica reiterativa i citacional per la qual el discurs produeix els efectes que anomena” (Butler, pàg. 2). Això implica que no existeix un subjecte anterior al discurs que el constitueix, cosa que anul·la qualsevol acte de volició respecte a la identitat sexual. A més, que el subjecte sigui dependent del discurs en subratlla la historicitat. D'altra banda, el subjecte es produeix per efecte de la reiteració, de la *citació* –és el terme que ella posa en circulació– de normes que es funden, nogensmenys, en una exclusió que afebleix l'imperatiu que es tracta d'imposar. En efecte, en l'intent d'establir una identitat coherent i estable fundada sobre el que s'anomena *l'heterosexualitat normativa*, es segrega –es produeix el repudi, diu Butler– de l'homosexualitat i del que anomena *zones inhabitable de la vida social* i són aquestes les que amenacen els límits de la primera. Per això insisteix que les pràctiques feministes i *queer* són formes de desidentificació.

No cal dir la força que les teories de Judith Butler han tingut en els estudis culturals i en la crítica feminista i *queer*. A ella li devem, en gran manera, haver pensat el gènere i la seva subversió des de la pràctica crítica. Potser, però, perquè la seva disciplina és la filosofia no aprofundeix sobre els mecanismes de producció del subjecte –aquí caldria una pràctica clínica– i no té en compte, sorprenentment, la categoria del plaer o del gaudi. Tampoc no recull la proposta de la psicoanàlisi que la sexualitat és inconscient i l'efecte del significat en el subjecte. En aquestes pàgines, per tant, ens quedaria encetar un debat sobre les posicions dels autors que hem posat en relació. Sens dubte, es podria dir molt més sobre cadascun d'ells i sobre tots ells. Esperem que en quedin les ganes als lectors d'aquestes pàgines.

5. Subjectivitat i cultura al món global

No podem parlar de la cultura al segle XXI sense prendre en consideració el que ha significat el que podríem anomenar *la frontera global*. Els efectes de viure en un món globalitzat com el nostre són forts sobre la subjectivitat i, per tant, sobre la cultura. Per acabar, voldríem fer una darrera reflexió sobre aquestes dues qüestions. En primer lloc, analitzar l'impacte que ha tingut la irrupció de les cultures no occidentals en l'àmbit dels estudis culturals i, en segon lloc, una reflexió sobre l'impacte que les noves formes econòmiques del capitalisme de la globalització deixaran sobre els subjectes.

5.1. De l'Orientalisme al món postcolonial

Edward Said va publicar l'any 1974 l'assaig *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, que ha esdevingut una fita cabdal en els estudis anomenats *postcolonials* que s'han ocupat de la cultura més enllà dels territoris occidentals i que han viscut sota l'impacte del colonialisme. Said va demostrar que l'arribada de la cultura occidental a territoris llunyans va transformar no solament aquests, sinó el mateix discurs cultural d'Occident. L'obra de Said té moltíssims mèrits, però en destaquem d'entrada un. I és haver resseguit la construcció del discurs cultural sobre l'Altre, en aquest cas, l'Orient en els textos d'Occident i en aquesta empresa haver mostrat que en la construcció de l'Altre, es parlava d'Un.

En paraules de Said:

“A més, l'Orient ha ajudat a definir Europa (o l'Occident) com la seva imatge, idea, personalitat, experiència de contrast. No obstant això, res d'aquest Orient és merament imaginari. L'Orient és una part integrant de la civilització i la cultura materials europees. L'Orientalisme expressa i representa aquesta part culturalment i fins i tot ideològicament com una mena de discurs amb les institucions de suport, el vocabulari, el saber, la imatge, les doctrines i fins i tot les burocràcies i els estils colonials.”

Edward Said, *Orientalisme* (1991)

D'una manera molt interessant Said defineix l'Orientalisme com un conjunt de discursos però amb un efecte real. D'altra banda, si bé aquests construeixen un Altre consistent, el treball de Said revela que en aquest procés l'Orient no és allò exterior a Occident sinó que més aviat es troba al seu mateix interior. Així, per a Said no es tracta que l'Orient fos allà i que els europeus el descrivissin, sinó que l'Orient va ser orientaltzat, va ser “convertit en oriental” (pàg. 19).

Referència bibliogràfica

Edward Said (1991) *Orientalisme*. Vic: Eumo.

Ara bé, la relació entre Orient i Occident, malgrat que fos discursiva, estava travessada per les relacions de poder. I de fet, Said té interès a mostrar com el discurs orientalista estava molt ben trenat amb les institucions polítiques i econòmiques. Per tant, no es tractava d'una simple fantasia, sinó d'un discurs amb efectes reals sobre la vida dels subjectes.

Anys més tard, el 1993, Said va publicar *Culture and Imperialism*, una obra que duia més enllà els postulats principals de l'anterior. A partir de la idea que la cultura és un terreny de conflicte, explorava com les confrontacions que acompanyaren l'expansió colonial al món trobaren la seva expressió en obres literàries, musicals, etnogràfiques. Així, Said ens dóna una definició de cultura que ens és familiar: “la cultura es una especie de teatro en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas. Lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el cual las causas se expongan a la luz del día y entren el liza unas con otras”.

Per a Said, les grans obres culturals d'Occident compartien la ideologia hegemònica que construïa els subjectes colonials com a éssers inferiors als subjectes occidentals. L'estudi és revela així ben gramscian, i demostra que la cultura més exquisida estava implicada en la conquesta i la subjugació de terres i de persones. En paraules seves: “Una difícil verdad que descubrí al trabajar en este libro es cuán pocos de los artistas ingleses y franceses que admiro analizaban la noción de «sujeto» o de raza «inferior» dominante entre los funcionarios que practicaban estas ideas como algo asumido” (Said, pàg. 14). La cultura és, doncs, una institució que reflecteix i reproduïx les relacions de poder. És així que crea subjectivitats escindides, ja que Orient orientalitzava Occident al mateix temps que Occident occidentalitzava Orient, i això dóna lloc al naixement del que Said anomena *movimientos híbridos de contraenergía* (Said, pàg. 514), moviments polítics i culturals que han posat en qüestió la força totalitzant del poder.

“La imagen autoritaria y amenazante del imperio que se infiltró dentro de tantos procedimientos de dominio cultural y se apropió de ellos, encuentra su opuesto en discontinuidades renovadas y casi lúdicas, cargadas de impurezas intelectuales y seculares: géneros mezclados, combinaciones inesperadas de tradición y novedad, experiencias políticas basadas en comunidades de esfuerzo e interpretación (en el sentido más amplio de la palabra), más que en clases y corporaciones de poder, posesión y apropiación.”

Edward Said, *Cultura e imperialismo* (pàg. 514, 1991)

La cultura, doncs, és un espai on els subjectes es troben subjectes al discurs del poder, el reproduïxen a voltes, però a vegades el manlleven per fer-ne alguna cosa diferent que es pot oposar a la mateixa ideologia del qual són fruit.

L'obra d'aquest professor de Literatura comparada va tenir un especial impacte en el món anglosaxó que va veure néixer el que s'ha anomenat *els estudis postcolonials*, on s'estudiava la literatura i la cultura que va florir als territoris que havien estat colonitzats, especialment en el món anglòfon, però també en

Referència bibliogràfica

Edward Said (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

el francòfon i lusòfon. Malgrat l'ambigüitat del terme, els estudis postcolonials es refereixen, en línies generals, a tota la cultura afectada pels processos de colonització fins a l'actualitat.

Els processos de colonització i, després, els de descolonització van donar lloc a productes culturals diferents. Així, en el període colonial es produeix una elit cultural que s'identifica amb els valors de la metròpoli i a pesar que descriuen profusament la vida colonial, els valors hegemònics pertanyen a l'empresa imperial que els aixopluga. En llengua anglesa l'obra de Rudyard Kipling és un dels millors exponents d'aquesta literatura. Tanmateix, ben aviat comencen a aparèixer escriptors sorgits en el si de les comunitats indígenes. Es tracta de les elits nadiues que accedeixen a la cultura de la metròpoli. En aquests casos es comencen a fer visibles les esquerdes del món colonial.

La descolonització fa aparèixer nous discursos identitaris que impregnen les pràctiques culturals: la qüestió de l'autenticitat, de la cultura pròpia, les desigualtats per raons de gènere, la història de la denigració racial i l'esclavisme entren amb força en les narratives d'aquell moment. En qualsevol cas, els mites sobre la identitat són freqüents.

Una nova forma de crítica emergeix a partir de la idea que la teoria que ha sorgit de la cultura europea no pot donar raó de la diversitat i la complexitat de la cultura efecte del colonialisme. Això es reuneix sota l'epígraf d'estudis postcolonials. L'acusació principal que s'esgrimeix contra la teoria europea és que defensa una idea de la universalitat que coincideix (quina coincidència!) amb les idees europees. És a dir, que la cultura europea està marcada per un profund etnocentrisme que es disfressa darrere les nocions d'una suposada universalitat. El postcolonialisme desemmascaria aquests prejudicis i demostraria que, de fet, no hi ha centre ni perifèria, que la cultura és sempre alteritat.

Tanmateix, hi ha una paradoxa en tot aquest procés, ja que els estudis postcolonials són, potser malgrat ells mateixos, un producte profundament europeu. En efecte, només els podem emmarcar en una tradició europea que mostra que la cultura és diversitat. Com hem anat resseguint en les pàgines anteriors, la idea d'una cultura central i monolítica es desfà ben aviat entre els intel·lectuals i pensadors occidentals a favor d'una heterogeneïtat indiscutible. Potser l'originalitat dels estudis postcolonials, que val a dir que en molts casos són deutors de la millor antropologia occidental, rau a haver fornit aquestes teories de material cultural que és, en el seu fonament, profundament híbrid.

De ben segur, els estudis postcoloniais, que sorgeixen d'un cert ímpetu identitari arran dels processos de descolonització, aviat es troben confrontats a una impossibilitat, la d'establir identitats pures i autèntiques.

Els estudis postcoloniais, així, no glossen pas una realitat exterior a Europa, sinó la seva pròpia intimitat. Allò que ja Said revelà en la seva primera obra no fa sinó confirmar-se. No cal dir que l'expansió colonial europea transforma la faç de la terra d'una manera que serà irreversible. Es tracta d'una expansió que és territorial, sens dubte, però també –o potser sobretot– cultural i subjectiva.

5.2. El subjecte subaltern

Aquesta nominació la va posar en circulació la professora de Literatura comparada d'origen indi Gayatri Chakravorty Spivak, en el famós article "Can the subaltern speak?". Aquesta pensadora defensa, en contra de les posicions més essencialistes, la idea d'un subjecte colonial que no pot ser reduït a una idea d'origen o de pertinença. El subjecte, en tant que efecte del discurs, és el resultat d'una miriada de discursos. Spivak manlleva dues nocions sobre les quals construeix la seva teoria, la idea lacaniana que el subjecte és l'efecte del significat sobre l'ésser i la idea de Foucault que el subjecte és el resultat de múltiples posicions textuais. Per tant, no es pot pensar una política basada en identitats fixes immòbils, no hi ha lloc, segons ella, per a un subjecte anterior a la colonització que encarni la puresa d'una essència.

Spivak, inspirant-se en el concepte de *subaltern* que va elaborar el filòsof marxista Gramsci, va formular la pregunta de si els qui no es poden representar a ells mateixos, els subjectes subalterns, poden parlar en nom propi. O dit d'una altra manera, si és possible parlar i –sobretot– ser escoltat des d'un discurs no hegemònic. Pel sol fet de prendre la paraula, diu Spivak, un s'atorga una posició de poder que exclou en la mateixa enunciació la veu de la subalternitat. Les dones ocuparien especialment aquest lloc radical per la doble condició de dona i de súbdit colonial. La noció de *subaltern* esdevé així la figura de l'Altre irrepresentable que no pot parlar perquè no forma part del discurs. Malgrat la controvèrsia que va generar aquest treball, és destacable que plantegés els límits de la representabilitat del subjecte: tant en sentit polític com en sentit discursiu.

Els treballs fets des dels estudis postcoloniais inauguren el pensament sobre el subjecte de la globalització, el subjecte d'un món que coneix un ús nou de la frontera. En efecte, com va vaticinar Jacques Lacan l'any 1967, el món dels mercats comuns ha trobat el seu contrapunt en els processos de segregació cada cop més forts.

Identitats pures i autèntiques

Com diu la cançó del grup Jarabe de palo:
En lo puro no hay futuro
la pureza está en la mezcla
en la mezcla de lo puro
que antes que puro fue mezcla.

El vaticini de Jacques Lacan

"Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation."

Jacques Lacan, "Proposition du 9 d'octobre de 1967 sur le psychanalyste de l'École", *Autres écrits* (pàg. 257).

5.3. La hipermodernitat

La hipermodernitat és un terme que designa un nou moment de la història. Fa referència a la societat del segle XXI marcada per l'angoixa i el sentiment de precarietat. No hi ha dubte que el segle XXI ha començat amb una gran crisi hipermoderna. La salut, el treball, l'habitatge, han passat a ocupar el primer lloc en les preocupacions de la gent d'Occident. Amb tot, la ciutadania continua servant certs valors com la solidaritat, la defensa de l'estat del benestar, els drets humans. Si bé és cert que, d'altra banda, hi ha moviments xenòfobs, aquests són inferiors en nombre i força als altres.

La hipermodernitat es nodreix d'una transformació radical del temps i de la realitat. L'espai virtual sembla haver desplaçat l'espai real del subjecte, qualsevol cosa esdevé ràpidament caduca i l'existència sembla que es desenvolupa en un "ara" perpètuament eternitzat. Els vincles són ràpids, volàtils, efímers, i això es reflecteix en la vida laboral, la vida amorosa, la vida familiar. D'altra banda, l'espai és global però a tocar per mor de la rapidesa de la Xarxa virtual.

Això produeix en el subjecte un fort sentiment de desarrelament i de desidentificació. Els significants familiars i laborals que donaven consistència a la identitat d'un subjecte, malgrat que es podien viure com un jou asfixiant, han desaparegut. Avui "ser fill de..." és una identificació prou ineficaç, perquè els llaços socials que donaven consistència als llinatges han canviat: un neix en una part de món però pot viure en moltes altres i de molt llunyanes. D'altra banda, també la solidesa que donaven certes identifications laborals han desaparegut sota la precarietat que ha transformat el món laboral.

Al subjecte se li ofereix, en canvi, una extensíssima munió d'objectes cridats a tapar aquest buit estructural: objectes de tota mena entre els quals els electrònics regnen per damunt de tots els altres. I la cultura ha esdevingut un gran dispensador d'objectes de satisfacció, atrapada en el carro veloç de la tecnologia i el canvi constant.

Quins camins emprendre el subjecte de la hipermodernitat? L'art de predir el futur no pertany a l'àmbit dels estudis culturals. Amb dificultat intentem discernir les coordenades en les quals neixen les subjectivitats contemporànies. En aquest sentit, el discurs de la psicoanàlisi ens ajuda a comprendre les condicions d'existència que fan que el subjecte respongui, com sempre, amb el seu símptoma. Si recordem la definició de Jacques Lacan per la qual el subjecte és "la resposta al real", haurem de pensar quina mena de resposta –en forma de subjectivitat– crearà el real hipermodern. És a dir, hi ha un real –en un apartat anterior n'hem parlat– i un subjecte que, com a ésser parlant, neix en aquest real i hi respon –i se'n diferencia– a través d'una subjectivitat pròpia que no és sinó un símptoma.

El subjecte ho és en tant que respon amb el seu símptoma a les coordenades vitals de la seva existència. Quan les condicions d'aquest món hipermodern, del capitalisme global, generen subjectivitats, produeixen els seus símptomes, entre els quals cal comptar la cultura. A nosaltres ens és donat de treballar-los. Això no va sense dificultat, ja que maldem per analitzar el material que ens ha fet i al qual només aconseguim mirar amb distància amb un gran esforç de desfamiliarització. Tanmateix, la crítica de la cultura, si vol ser digna del seu nom, no té cap altra via. Un camí difícil, però no per això menys captivador.

Bibliografia

- Althusser, Louis** (2005). "Aparatos Ideológicos del Estado". A: *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre** (2012). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- Butler, Judith** (2001). *El género en disputa*. Mèxic: Paidós.
- Butler, Judith** (1993). *Bodies that matter*. Londres: Routledge.
- Fernàndez, Josep-Anton** (2008). *El malestar en la cultura catalana*. Barcelona: Empúries.
- Foster, Hal et al.** (1985) *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Foucault, Michel** (1980). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad* (vol. 1). Madrid: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund** (2008). *El malestar en la civilització*. S. 1.: Accent Editorial.
- Freud, Sigmund** (1992). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Geertz, Clifford** (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Jameson, Frederic** (1985). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Lacan, Jacques** (1999). "La instancia de la letra". *Escritos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques** (2006). *El Sinthome. Seminario 23*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques** (2001). *Autres écrits*. París: Seuil.
- Miller, Jacques-Alain** (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Barcelona: Paidós.
- Miller, Jacques-Alain** (2008). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Mosterin, Jesús** (1998). *Vivan los animales*. Madrid: Debate.
- Said, Edward** (1991). *Orientalisme*. Vic: Eumo.
- Said, Edward** (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Williams, Raymond** (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

