

¿De qué te ríes? Hacia una crítica psicosocial del humor y de la risa en la política radical*

Mihalis Mentinis

Universidad de Creta (Grecia)

Resumen: El artículo discute la aproximación al humor, la risa, lo cómico y lo carnavalesco por la que se caracterizan ciertos sectores del activismo y la teoría radical política contemporánea. Contra la tendencia de algunos teóricos a ver el humor como algo intrínsecamente positivo, sostengo que el humor y su parafernalia es perturbador e ineficaz como medios de lucha política. De manera más específica, se afirma que el giro hacia el humor está impregnado por la cultura del pensamiento positivo y por una insidiosa psicología positiva ideológica. Aquello por lo que se caracterizan estas aproximaciones es la reproducción de posicionamientos burgueses establecidos que confunden políticas radicales con liderazgo porrista. En la última sección, se discute la función disciplinaria y terapéutica encontrada en una de las más citadas bromas de Slavoj Žižek, así como la política resultante.

Palabras clave: humor, risa, psicología positiva, política radical, terapeutización

Abstract: The article discusses the approach to humour, laughter, the comic and the carnivalesque that characterises certain sectors of contemporary radical political theory and activism. Against the tendency of some theorists to see humour as an intrinsically positive thing, I argue that the aforementioned and its paraphernalia are troubling and ineffective as means for political struggle. More specifically, it is argued that the turn to humour is permeated by the culture of positive thinking and an all pervasive ideological positive psychology. What these approaches are characterised by is the reproduction of bourgeois established affective positionings which confuse radical politics for cheerleading. In the final section it is discussed the disciplinary function, as well as the therapeutics found in one of the most cited and circulated jokes of Slavoj Žižek, and the politics that emanate from it.

Keywords: Humour, laughter, positive psychology, radical politics, therapeutisation

Introducción

Existen signos detectables de una transición peligrosa en los imperativos ‘revolucionarios’ de la teoría política radical contemporánea. El compromiso y la sobriedad de la lucha proletaria apuntalada en la “vieja escuela” parecen ahora obsoletos, anacrónicos, demasiado rígidos y demasiado aburridos para las demandas de nuestros tiempos. El capitalismo posmoderno parece imponer su propia estética de resistencia a través de repertorios de acción que demandan y producen posicionamientos y posturas humorísticas, irónicas y cómicas, en los

* Traducción del inglés por Flor Gamboa Solís y David Pavón Cuéllar.

asuntos sociales y políticos¹. Junto con las psicologías socio-constructivistas que animan subjetividades fluidas y flexibles para las demandas de la producción capitalista (Parker, 2003; Kvale, 2003; Brinkmann, 2008), una psicología positiva ha tomado a su cargo la tarea de asegurar que dichas subjetividades sean, además, felices y alegres –en oposición a melancólicas y/o quejumbrosas– sin importar las condiciones en las que éstas existen. De manera extremadamente cercana al espíritu de estos tiempos, la teoría “radical” contemporánea –al menos algunos de sus aspectos– y su contraparte activista –al menos algunos de sus sectores– han abandonado y vuelto innecesario el compromiso con planes a largo plazo, con distinciones entre tácticas y estrategias, con la organización y con las intervenciones políticas radicales y combativas. En lugar de todo esto, se ha apostado en favor de una intimidad alegre, cómica e irónica, la cual revierte, desvincula o subvierte –así nos lo indican– las jerarquías establecidas y las relaciones de poder. Cada vez más “seriedad” es vedada, expulsada de la escena y vista como una cualidad abyecta relacionada con el “negocio de la dominación”, el oscuro mundo del dinero. Vayamos a los grandes nombres: Simon Critchley ha llevado a cabo la construcción de un paradigma cómico en contra del paradigma heroico-trágico que el autor detecta en la filosofía post-kantiana y el psicoanálisis lacaniano; otros, como John Holloway, enaltecen y promueven las versiones asépticas, ubicuas y de moda, sobre lo carnavalesco en tanto epítome de la resistencia; Michael Hardt y Antonio Negri consideran la risa como un signo de “poder” y exhortan a sus “multitudes” a reír con alegría en el proceso de la felicidad constitutiva; y Žižek transmite sus dudosos mensajes políticos a través de chistes que matan de risa a su audiencia. ¿No podemos acaso detectar en todo esto signos visibles de una psicología positiva dominante? En el presente artículo no examinaré con detalle el trabajo de todos estos autores. La perspectiva de Simon Critchley (1999, 2002, 2008) es una aproximación sofisticada –que veo como política radical psicologizadora y “espectaculadora”– que requiere un análisis y discusión exhaustivos que llevaré a cabo en otro lugar². Mi propósito en este artículo es modesto: mostrar que una psicología positiva está dando forma a la transmutación de lo cómico (como categoría genérica) en una teoría política “radical”, y delinear la manera en que la teoría radical contemporánea reproduce formas de una psicología positiva y conservadora, una forma de psicología cuya principal característica es la reproducción de falsas dicotomías positivo-negativo –con el polo positivo presentado como el deseable, y el negativo como una forma de patología en necesidad de tratamiento. Los fundamentos de esta forma de psicología derivan de la cultura estadounidense del pensamiento positivo, y, al mismo tiempo, constituyen una importante tecnología a través de la cual se reproduce dicha cultura.

El exilio de la seriedad

Empecemos con el énfasis que Hardt y Negri (2009) han puesto en la risa como signo de poder:

¹ No hago aquí ninguna distinción analítica entre términos como *cómico*, *humor*, *risa*, pero también *carnavalesco*, *felicidad*, *alegría*, etc., a pesar de que existen diferencias significativas entre ellos. La razón es que la literatura que discuto en el presente artículo tiende a no hacer distinciones intrínsecas, y trata todas las categorías mencionadas como relacionadas entre sí, como un complejo.

² Simon Critchley reproduce una dicotomía muy problemática entre la “tragedia”, por una parte, y la “comedia”, por otra parte. Además de reproducir una distinción establecida que es la base de la “psicología positiva”, la presentación por Critchley de estos dos “paradigmas” como dos polos antitéticos, tiende a cubrir diferencias importantes entre ellos. La política de la comedia de Critchley es la política del “espectáculo” – como lo explico en otro lugar (ver Mentinis, 2010, manuscrito no publicado).

En vista de la arrogancia del poder, la respuesta más adecuada no es el lamento ante nuestro miserable destino ni la contorsión melancólica, sino la risa. Reír, por cierto, es un asunto muy serio. No es el consuelo ante nuestra debilidad, sino expresión de alegría, un signo de nuestro poder (p. 382).

Las afirmaciones de Negri y Hardt no tienen un fundamento teórico sustancial sobre la risa y tampoco constituyen un argumento acerca de por qué la risa es “la respuesta más adecuada”, sin dejar de mencionar que no ofrecen ninguna pista acerca de lo que para ellos podría significar el “poder” que se demuestra a través de la risa. Se podría detectar aquí la distinción de Negri (1999) entre poder (*potere*), como posesión y dominación, y fuerza (*potenza*), como deseo y rechazo, lo cual, empero, no alcanza como solución para los problemas planteados por su incitación a la risa. Y el principal problema planteado, es que Negri y Hardt tienden a asociar la risa exclusivamente con el poder en tanto rechazo, y, de ahí, encubren el hecho de que la “arrogancia del poder” es a menudo demostrada a través de la risa y el humor. El posicionamiento cómico y el uso del humor por figuras autoritarias del Estado, tales como Ahmadinejad, Berlusconi y Chávez, no deja duda alguna respecto a por qué la risa necesita ser examinada críticamente y por qué cualquier intento de asociarla con la política radical requeriría una consideración teórica más cuidadosa³. En la ausencia obvia de tal teoría en el trabajo de Negri y Hardt, me parece que el enlace que estos autores intentan establecer, entre la risa y el poder de la multitud, es ingenuo y huele a la cultura axiomática del *new age*. Tal comprensión simplista de la teoría bajtineana es, como argumenta Shah-Shuja (2010), un intento de Negri y Hardt de *posmodernizar* a Lenin. Para el propósito de nuestra discusión, lo que resulta importante es, no obstante, que todo este “poder de la risa” se entrecruza con la cultura del pensamiento positivo, del optimismo, de la energía y de las vibraciones positivas, del imperativo “sonríe o muere” que Ehrenreich (2009) ha descrito vívidamente como un elemento endémico de la cultura norteamericana. El surgimiento de la cultura del pensamiento positivo se remonta a la melancolía extrema y a la neurastenia que después fueron asociadas al calvinismo puritano. En el siglo XIX, el llamado *pensamiento nuevo* fue una corriente religiosa que aspiraba a transformar en algo positivo la subjetividad introspectiva y negativa del calvinismo puritano. Mientras que anteriormente la tarea del creyente era involucrarse en una perpetua búsqueda endoscópica de sus pecados, ahora el *pensamiento nuevo* redefine el significado del pecado en términos de pensamientos y sentimientos en sí mismos negativos. En otras palabras, la estructura de la subjetividad calvinista se mantiene, pero el deber religioso de cada quien es diferente al de antes: uno ahora se tiene que involucrar en una búsqueda endoscópica de los pensamientos negativos y sustituirlos por pensamientos positivos. Un pecado es ahora entendido como miserable, y desestimada la creencia en que eres uno de los elegidos para la salvación, así como perdido el derecho a tener pensamientos melancólicos (Rubin, 1994; Ehrenreich, 2009). Lo interesante para nuestra discusión es el hecho de que esta cultura del pensamiento positivo ha alcanzado ahora su “validación científica” y su prestigio académico en la forma de la llamada “psicología positiva”, esto es, la principal tecnología institucional a través de la cual el pensamiento positivo es reproducido y suministrado con un combustible “científico”.

Ehrenreich (2009) describe cómo esta cultura del pensamiento positivo y psicología positiva permea casi todos los aspectos de la vida en la sociedad norteamericana contemporánea. Desde los grupos de apoyo para pacientes con cáncer de mama hasta la administración de empresas, así como libros de autoayuda, el pensamiento positivo y la psicología positiva definen una cultura en la cual la negatividad, la queja, el pesimismo, la

³ Ver Žižek (2010) para una discusión de las posturas cómicas de Ahmadinejad y de Berlusconi en relación con el ejercicio del liderazgo en el Estado autoritario.

melancolía y el escepticismo son exorcizados por considerarlos sentimientos negativos que ponen trabas a nuestro éxito en la vida, sea de tipo económico, sexual o espiritual. Por otro lado, se ensalza y elogia el optimismo, la risa, la alegría, el humor, toda la imaginaria positiva, como si fueran intrínsecamente cosas buenas formando un complejo que, siguiendo a Billig (2005), podría ser descrito como “positivismo ideológico”. Con Hardt y Negri se atestigua la penetración de la lógica del positivismo ideológico y de la psicología positiva en la política “radical”. Uno tiene que reír a costa de lo que sea, estar alegre a pesar de las propias miserias:

En las prolongadas batallas en contra de las instituciones que corrompen el orden común, tales como la familia, la empresa y la nación, derramaremos un sinfín de lágrimas, pero aún reiremos. Y en la lucha contra la explotación capitalista, el imperio de la propiedad y los destructores de lo común a través del control público y privado, sufriremos terriblemente, pero aún reiremos con alegría. Serán sepultados por la risa. (p.383).

La frase misma “serán sepultados por la risa” –un slogan del movimiento italiano de 1977⁴- está imbuida del optimismo de la psicología positiva, lo cual oscurece el hecho de que hasta ahora, los proletarios de todo el mundo han sido sepultados, en realidad, por la risa de los capitalistas. Conviene aclarar en este punto que mi intención no es predicar la melancolía ni promover una posición anti-risa. Lo que me parece importante es resaltar las consecuencias de esta psicologización positiva de la teoría política “radical”. Siendo más específico, la psicología positiva reproduce, entre otras cosas, una distinción ideológica entre sentimientos positivos, asociados con el éxito, la buena salud, etc., y sentimientos negativos, asociados con el fracaso económico, la mala salud, etc. Dentro de esta distinción, melancolía y tristeza son consideradas como polos antitéticos de risa y felicidad. No resulta sorprendente que Martin Seligman, el hombre que fuera primeramente conocido por su investigación en “indefensión aprendida” –efectuando así esta distinción ideológica– es la misma persona que marcó el rumbo de la *Asociación Estadounidense de Psicología* hacia la psicología positiva, convirtiéndose en uno de sus principales gurús –un movimiento de un extremo al otro, ciertamente. La misma dicotomía ideológica y simplista entre melancolía y risa se encuentra en el trabajo de Negri y Hardt, y se torna explícita cuando citan a Foucault: “no pienso que uno tenga que ser triste para ser un militante” (p. 382) –esto es cierto, pero lo contrario también lo es: uno puede ser triste y ser un militante. En otras palabras, la tristeza y la melancolía no son sentimientos que prevengan la militancia, no son una condición prohibitiva para el involucramiento político radical. ¿Por qué entonces Negri y Hardt se implican en tal ánimo promoviendo la empresa y definen la “institución de la felicidad” como el propósito de la política? En mi opinión, Negri y Hardt funcionan simplemente conforme al espíritu de los tiempos, reproduciendo la psicología positiva de los libros de autoayuda, de los conferencistas motivacionales, de los asesores de empresas, de los pastores-empresarios de las mega iglesias evangélicas. El estilo poético de estos autores, por demás sentimental y rimbombante –“derramaremos un sinfín de lágrimas pero aún reiremos”, “sufriremos terriblemente, pero aún reiremos con alegría”– nos recuerda el tropo de la oratoria empleada por los pastores-empresarios⁵. Lo que resulta preocupante, es que

⁴ El movimiento de 1977 en Italia se basó en gran medida en el humor, la ironía y la risa, como medios de lucha política, en algo que se parecía a lo hecho por los situacionistas en Francia. Sin embargo, y esto es algo que tal vez muestra los límites del repertorio cómico como un medio político, los efectos del movimiento fueron más sociales y culturales que políticos (véase Cuninghame, 2009).

⁵ Semejante discurso puede ser mejor entendido con referencia a lo que se puede llamar un “complejo religioso” que caracteriza el trabajo anterior de Hardt y Negri y que es demostrado en su visión de san Francisco de Asís como el arquetipo del militante comunista (véase Hardt y Negri, 2001).

Negri y Hardt den por sentada la dicotomía melancolía/tristeza-felicidad/risa, reproduciendo así una psicología positivista conservadora y burguesa por medio de la preferencia por dos opciones, de un posicionamiento afectivo –entre cierta indefensión aprendida (“lamentando nuestro miserable destino y la contorsión melancólica”) y una psicología positiva (reír con alegría). Cualquier “psicología” radical o revolucionaria que impulse una política radical – una psicología que esté enclavada en un compromiso político radical y que no sea un sistema académico de conocimiento (Parker, 1996) sino un repertorio de acción (Mentinis, 2010)– debe definir sus propios posicionamientos afectivos, en vez de adoptar aquellos de la psicología positiva de ideología burguesa. Ahora somos capaces de producir nuevas emociones, nuevos posicionamientos emocionales de militancia, los cuales pueden ser tan ricos y fuertes como aquellos descritos por las palabras burguesas felicidad y amor –como los situacionistas alguna vez sugirieron. Negri y Hardt inyectan psicología ideológica positiva en las venas de la política “radical” y construyen una multitud “radical” simpatizante del capitalismo. Contra tales intentos –los cuales preparan las nuevas generaciones de profesionales políticamente sensibles y felices–, la labor de la política radical requiere la construcción y síntesis de psicologías y posicionamientos afectivos bien definidos, que sean capaces de romper con aquellos establecidos por las sociedades burguesas. Un ejemplo interesante de tal “psicología” en tanto compromiso político, son los zapatistas y su posicionamiento afectivo de lucha al que denominan la “dulce furia” (EZLN, 1995). La “tierna furia”, a decir verdad, es un posicionamiento emocional más revolucionario que la risa alegre de Negri y Hardt.

Es pertinente también preguntarnos aquí ¿quién es ese “nosotros”, construido por Negri y Hardt, que ríe en lo que, de acuerdo con Kraniauskas (2010), es un “momento ofensivo”? Se trata de un “nosotros” indiferenciado y peligroso que nubla las diferencias entre los lectores de Negri y Hardt pertenecientes a la clase media, todavía capaces de reír con alegría, y los sectores empobrecidos, destituidos y oprimidos del mundo del proletariado, que seguramente no sienten ningunas ganas de reír. Lo que en realidad sepulta la risa, es esta importante diferencia. Hardt y Negri no están solos en su empresa de reproducir los fundamentos de la psicología positiva. La literatura contemporánea en torno a lo carnavalesco y su parafernalia (bailes callejeros, teatro de la calle, performances, etc.) está grandemente imbuida de los mejores ingredientes del pensamiento burgués positivo y de la psicología positiva. Daré cuenta de esto haciendo referencia a un solo autor. Holloway (2010) considera el carnaval (al menos en el mundo medieval) como una fisura temporal en los patrones de dominación. Manteniéndose en la tradición de Bajtin (1984), Holloway rechaza cualquier enfoque de *válvula de escape* del carnaval –un “dejar fluir que es funcional para la reproducción de la dominación”– y lo visualiza como un tipo de liberación transicional, una abolición temporal de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes, así como una creación de las creaciones de relaciones diferentes. De la misma manera que Negri y Hardt, Holloway no ofrece ninguna teoría sustancial acerca de por qué esto es así, y sus afirmaciones siguen siendo simplistas, descriptivas y por demás inconvincentes, con una invitación implícita a tomarlas como valor nominal porque *todos sabemos que reír es bueno*. Aquí son también evidentes los signos del positivismo ideológico y de la psicología positiva. Primero que nada, Holloway, y otros autores de la persuasión pro-carnaval, tienden de alguna manera a higienizar el carnaval, oscureciendo el hecho de que en el mundo medieval, se trataba de una práctica que involucraba una gran crueldad que iba desde la mutilación física y las amputaciones, hasta la humillación colectiva de las personas deformes y la violación en grupo de mujeres (ver Hollis, 2001; Shah-Shuja, 2008). Muy frecuentemente, la risa y el humor fueron empleados simplemente para avergonzar y humillar, y, como tales, eran medios no para subvertir jerarquías y relaciones de poder, sino para reproducirlas a un nivel diferente. En segundo término, cuando Holloway se enfoca en los elementos contemporáneos

de lo carnavalesco que están presentes en el así llamado “movimiento anti-globalización”, argumenta, sobre la huella del positivismo ideológico, que la “risa irrumpe en la seriedad del asunto de la dominación y sumisión” (p. 31). Como ya se mencionó anteriormente, esto supone una asunción que ignora el hecho de que la dominación, la autoridad, la subordinación pueden ser, ciertamente, asuntos serios, pero que generalmente se fraguan, se representan y actúan a través del humor, de los chistes y de la risa, en el lugar del trabajo (Holmes, 2000), en las relaciones (Boxer y Cortés-Conde, 1997), en las políticas administrativas del estado (Žižek, 2010). La asociación simple de “la dominación” con la seriedad, hace que esta última sea exiliada de la acción política, y que cosas como planear, organizar y evaluar sean vistas por los activistas como cosas del mundo de los capitalistas, en lugar de ser expropiadas para la lucha. La psicología positiva, en otras palabras, tiene poderosos efectos ideológicos que producen un retiro voluntario de la seriedad. Lo que Holloway parece decir es “dejemos que los capitalistas planeen y organicen en aburrimiento y seriedad el futuro del mundo como les plazca, pues mediante la risa colectiva y el baile, el teatro de la calle, el carnaval y la mascarada, los desafiamos”. Se trata de una posición ingenua, dado que los programas cómicos de televisión, los shows de comedia, las sátiras teatrales y los desfiles, todos ellos que satirizan al punto de la ofensa burlesca a los políticos y capitalistas, parecen estar ampliamente difundidos en todos los países occidentales –donde provienen los lectores de Holloway– sin restricción alguna impuesta por el Estado. En lo que se considera francamente un momento infortunado, Holloway hace referencia al bien conocido “*Ejército Rebelde de Payasos*” y sus intervenciones activistas en varios sucesos anti-globalización como un ejemplo de la “risa como principio revolucionario”. Holloway, pero también Shukaitis (2008), parecen olvidar un hecho muy importante que demuestra claramente los efectos ideológicos de la manera simplista en que se acoge la risa: el *Ejército Rebelde de Payasos*, así como el *Laboratorio para la Imaginación Insurrecta*, han recibido fondos del Consejo Británico de las Artes (¡una institución del Estado!) para financiar sus actividades “anti-capitalistas” (Corporate Watch, 2008). ¿Debemos regresar a la teoría de la *válvula de escape* del carnaval: la ironía, el humor y la risa?

Las terapias a-políticas de la risa

Otro aspecto del repertorio de la risa es el uso de los chistes, los juegos de palabras y la risa como procedimientos retóricos en el contexto de las negociaciones relativas a la política radical. Me centraré aquí en una broma contada por Žižek en su charla *¿Qué significa ser hoy un revolucionario?* (en *Marxism 2009*). La broma de Žižek ha sido ampliamente difundida en blogs debido a su mensaje revolucionario putativo. Pero si la broma de Žižek es interesante por algo, esto no es por su moral política, sino por el hecho de que nos permite detectar en ella tres micro-procesos que sirven para reproducir el orden establecido, incluso si la propia broma aduce a favor de la política radical. Estos micro-procesos son: la disciplina del público, la reproducción de una terapéutica del humor ingenua y psicologizada, y la construcción de un ‘nosotros’ indiferenciado y a-político –al igual que en el caso de Negri y Hardt. No es necesario decir que los tres micro-procesos son aspectos indisolublemente vinculados de la broma y del meta-discurso de la misma proporcionado por Žižek, y su distinción es sólo analítica. La broma es la siguiente:

En la Rusia ocupada por los mongoles en el siglo XVI, un granjero y su esposa caminan a lo largo de una carretera polvorienta. Un guerrero mongol a caballo se detiene a su lado y le dice al agricultor que violará a su esposa. Y añade: “pero como hay una gran cantidad de polvo en el suelo, debes levantar mis testículos mientras estoy violando a tu esposa para que no se me vayan a ensuciar”. Después

de que el mongol termina su trabajo y se va, el agricultor comienza a reírse y a saltar de alegría. La mujer sorprendida le pregunta: “¿cómo puedes estar saltando de alegría cuando fui brutalmente violada?”. El campesino responde: “pero le gané, sus testículos están llenos de polvo”. (2009, vídeo en *YouTube*, período de tiempo: 0:16-0:55).

El público responde con risas y con un fuerte aplauso. Después de todo, como Speier (1975) señala, una broma siempre es una buena manera de marcar un punto sin recibir oposición. Y como Freud (1994/1905) nos dice en *El chiste*, una broma tendenciosa puede ser una herramienta muy eficaz para que un oyente tome partido por nosotros sin ningún tipo de examen detallado. Quizás uno estaría tentado aquí a poner la broma de Žižek en contra del frenesí pro-alegría –con todos sus atavíos (humor, risas, baile, etc.)– de los autores antes mencionados. El campesino sufre horriblemente, pero eso no le impide reír de alegría, e incluso dar saltos como si estuviera bailando. Después de haber leído a Hardt y a Negri, el campesino sabe que debe reír sin importar lo mucho que sufra, sin importar cuán inútil sea su baile. Pero la broma de Žižek no es una broma inocente, y emplearla instrumentalmente significaría ocultar la política de su funcionamiento. Así que tomemos la broma en serio.

Después de contar la broma de los campesinos, Žižek formula su moraleja política y le explica al público que el objetivo de los actuales críticos de izquierda no es empolvar los testículos de los poderosos, sino cortárselos. El público ríe y aplaude con alegría una vez más. Žižek llega a la conclusión de que necesitamos acciones más radicales, incluso con “medidas más pequeñas”, a fin de vencer al capitalismo. No podemos sino estar de acuerdo. Y hay razones para pensar que el movimiento indígena campesino zapatista es un ejemplo de este tipo de acción radical (con medidas pequeñas). Tengamos esto presente. Dicho esto, Žižek cambia el nivel del debate, y alejándose de su particular lectura política de la broma, lleva al público a una reflexión de su propia risa. Intentando adelantarse a posibles críticas (incluso críticas tácitas) del empleo de una broma cruel y tendenciosa, Žižek le dice al público que pensó antes si utilizaría la broma o no, y afirma que la broma no se burla de la mujer violada. Por el contrario, sostiene Žižek, es una crítica de la política de “empolvar testículos” de “los llamados intelectuales progresistas, [que] con el fin de marcar su pequeño punto narcisista, ‘oh empolvé los testículos’, ignora totalmente el sufrimiento que hay aquí (vídeo en *YouTube*, 3:40-4:00). Žižek, entonces, formula un pseudo-dilema que prepara el terreno para neutralizar cualquier crítica y apaciguar a los sectores críticos o simplemente sensibles del público: el dilema es que nos reímos a pesar del sufrimiento en la broma. Y se apresura para solicitar enfáticamente al público: “sí, esto es lo que *ustedes* deben hacer” (la cursiva es nuestra). Tal vez se podría esperar aquí algún tipo de argumento bergsoniano (2010/1911) de que lo cómico exige una anestesia temporal del corazón, pero Žižek no da nada de eso. En su lugar, prefiere construir una terapéutica ingenua y a-política del humor; una terapéutica que despolitiza el terreno político en el que él y el público leen la broma.

Me explico. Tenemos que hacer una distinción entre la naturaleza “psicológica” del humor, como un posicionamiento personal hacia un objeto, y sus consecuencias socio-psicológicas o sociológicas. Como Billig (2005) argumenta, los que ríen a menudo pueden imaginar que están desafiando audazmente el *status quo*, y en su meta-discurso de la risa, pueden pretender que ocupan una posición de rebeldía. Sin embargo, las consecuencias de este humor pueden ser conformistas, conservadoras y disciplinarias. Ahora bien, lo que está sucediendo en la broma de Žižek y en su meta-discurso es realmente interesante. Por un lado, la broma le permite al público riente posicionarse del lado de la política radical de desaprobación de la micro-resistencia carnavalesca, inoperante y ridícula del campesino –una función “psicológica” rebelde. Esto es, después de todo, el punto central de la broma en la charla de Žižek. A pesar de que tal posicionamiento riente en relación con la broma

particular pueda ser fuertemente criticado en varias dimensiones, hay que reconocer que tiene lugar en un terreno político. Žižek sabe, sin embargo, que este terreno político no es un terreno estable –ha sido corroído por el sufrimiento de la mujer violada y por la humillación del campesino–, tanto en la historia de las víctimas de la agresión del guerrero mongol, como en la realidad de la risa del público. Žižek necesita entonces construir una base más firme para su broma, con el fin de estabilizar la función de la broma en su charla y evitar la posible insatisfacción de algunos sectores del público. Lo que Žižek hace es suspender la risa del público sobre su terreno corroído, aunque sin embargo político, y tratar de rescatar esta risa mediante la incorporación en un discurso terapéutico más firme –reproduciendo así una forma de psicología positiva de la variante “sonreír o morir”. Žižek afirma que, al hablar con mujeres de Sarajevo que habían sido violadas durante la guerra, le dijeron que la única manera de enfrentar lo que les había ocurrido, no era la victimización, sino la transformación de su desgracia en una broma sucia –otra dicotomía ideológica entre la risa y la condición de víctima. Una vez más el público acoge el comentario con satisfacción, con un aplauso, esta vez aún más fuerte, probablemente por el alivio de que un buen argumento los haya salvado de los sentimientos potenciales de culpa por haber reído de una broma cruel. Lo que Žižek hace al disciplinar al público, sin embargo, es un ejercicio torpe; torpe debido principalmente a su imperativo: “sí, esto es lo que ustedes deben hacer”, imperativo que cuelga desesperadamente en un vacío, ya que es la integridad intelectual del público. Transformar el sufrimiento en una broma sucia puede ser una forma efectiva con la que mujeres violadas de Sarajevo enfrentan el sufrimiento, ¡pero la broma que Žižek había contado no era una broma sucia! Por otra parte, y lo más importante, el público no tenía absolutamente nada que ver con Sarajevo, y estaba fuera de la condición de sufrimiento de esas mujeres. ¿Por qué, por qué sufrimiento, ese público en particular necesita una risa terapéutica? Por supuesto, todo esto tomaría una dirección ominosa si Žižek pretendiera que el público debe reír en nombre de todos los que sufren en el mundo –una lógica de la representación que ha criticado en un terreno hipotético en otras ocasiones (véase Žižek, 2003).

Para entender el abusivo comentario (meta-discurso) pseudo-terapéutico de Žižek sobre el chiste de los campesinos, deberíamos preguntarnos si contaríamos el mismo chiste a un público compuesto por mujeres violadas. Tan sólo al hacer esta pregunta podemos re-establecer la diferencia entre el público de Žižek y las mujeres violadas de Sarajevo, una diferencia que verdaderamente quedó sepultada por la risa. Debemos pensar también, como sostiene Michael Billig (2005), que la misma broma contada por diferentes personas puede tener consecuencias diferentes. Cuando miembros del mismo grupo, digamos las mujeres violadas de Sarajevo, cuentan un chiste acerca de su violación, saben que hay ciertos límites de significado. Esto no quiere decir que disfrutarían si otra persona, un hombre, un soldado, un violador, contara el mismo chiste. Lampert y Ervin-Tripp (1998) observan esto en relación con los chistes de violación de *Mary Jane*. Las mujeres tienden a contar y disfrutar de estas bromas entre ellas, pero pueden sentirse incómodas cuando los hombres cuentan los mismos chistes (citada en la Billig, 2005). Quien viene del exterior está de alguna manera en una posición diferente en relación con la broma; su risa es vista como intrusiva, molesta, hostil. Diciéndonos que “esto es lo que deben hacer ustedes [reír]”, Žižek construye un “nosotros” que desdibuja la diferencia entre nosotros y las mujeres violadas de Sarajevo, la distinción entre los miembros del grupo y quienes vienen de fuera. De repente todos nosotros, todos miembros de un súbito *nosotros*, nos convertimos en víctimas y estamos libres de culpa al disfrutar chistes sucios, tendenciosos, racistas, vestidos con el atuendo de una terapéutica psicológica positiva. La risa es una práctica que refuerza un sentido de colectividad; tendemos a reír en grupos (ver Billig, 2005). Žižek es un “nosotros” –al igual que el “nosotros” de Negri y Hardt– que une a la audiencia en la risa y en la risa del pensamiento. El conjunto de la experiencia de conectar a su público de Londres con las

mujeres violadas de Sarajevo tiene lugar a través de la risa; la supuesta terapéutica de la risa de las mujeres violadas se vincula con la risa real de la audiencia.

Permítanme dejar de lado la dinámica hablante-público y centrarme en el contenido de la broma. Si tomamos al pie de la letra la ingenua terapéutica del humor que defiende Žižek, ¿por qué no ver la proclamación del campesino “le gané, sus testículos están llenos de polvo”, como una transformación en chiste del sufrimiento suyo y de su esposa, una especie de subversión humorística de su situación? En otras palabras, y dado que Žižek ha rechazado la política de los campesinos como ineficaz, ¿no es también ineficaz la terapéutica de humor que reproduce políticamente? Por supuesto que podríamos justificar la reacción del campesino por varios motivos. A lo largo de la historia, los campesinos han ideado diversas formas de micro-resistencia contra la opresión y la explotación (véase Scott, 1990), e imponerles de manera simplista nuestros propios estándares de resistencia significaría hacer caso omiso de su experiencia y de sus condiciones de vida. Después de todo, si el campesino del chiste hubiera cortado los testículos del guerrero mongol, probablemente habría sido asesinado en el acto, y su esposa habría sido violada por toda la banda. ¿Es un “suicidio” heroico lo que le exigimos al campesino para no reírnos de él? Žižek es aquí tranquilizador: esto no tiene que suceder de una manera radical. Se puede lograr mediante “pequeñas medidas”, “lucha ideológica”. Es aquí en donde podemos volver al punto que he mencionado anteriormente en relación con los zapatistas.

En Chiapas como en muchos otros lugares del mundo, la violación de mujeres indígenas campesinas ante miembros de su familia, a manos de paramilitares y soldados, con el fin de castigar e inhibir la participación política con los zapatistas, no es ni algo de la historia remota ni una broma, sino un recuerdo muy próximo. No hay aquí, sin embargo, ni una terapéutica del humor, ni chistes vulgares para aliviar a la víctima. En cambio, la situación indígena se convierte en determinación para la lucha, para la lucha armada, para la organización política, para el compromiso con la causa zapatista. Sus “pequeñas medidas” para “cortar los testículos del capitalismo” han sido la organización, en la selva y en las montañas de Chiapas, de comunidades autónomas aspirando a diferentes relaciones sociales y políticas. Incluso si uno no considera a los zapatistas como un movimiento ni “verdaderamente” revolucionario ni suficientemente radical, uno debe aceptar definitivamente que hacen mucho más que saltar con alegría ante el ataque del poder. Uno esperaría que Žižek viera a los zapatistas al menos como una lucha ideológica de “pequeña medida”, y que viera en el pasamontañas del subcomandante Marcos a alguien que hizo algo más que simplemente “anotar su pequeño punto narcisista”: un intelectual militante, un portavoz de la lucha indígena. Pero éste no es el caso. Ya sea que el campesino se dedique a la resistencia irónica, o carnavalesca, tal como ocurre en el chiste, o bien que tome las armas y se organice de forma autónoma como los zapatistas lo hicieron, Žižek parece decidido a burlarse de los campesinos y a divertir a expensas de ellos a su público occidental de clase media⁶. Apoyando claramente la política de toma de poder del Estado, y en contradicción con la moraleja política de su chiste, Žižek (2007) adopta una posición “humorística” con respecto a los campesinos zapatistas y con respecto a Marcos, detectando en ellos una postura política cómica –debido a su negativa a tomar el poder del Estado– y apellidando *subcomediante* a Marcos. El público encuentra divertido el juego de palabras y responde una

⁶ Dario Fo ha sostenido que hay dos tipos de payasos: el bufón de corte para la clase dominante, y el payaso popular de la clase obrera. Hablando de esta distinción, Shah-Shuja (2010) ha argumentado que existe también un tercer tipo de payaso, el payaso de la clase media, que usa la ironía para reírse de los gobernantes y de la estupidez de la clase baja. Žižek, nos dice Shah-Shuja, es esta clase de payaso, algo así como la figura del mulá Nesreddin, el sufí del siglo XIII cuyas historias satíricas y bromas se burlaban por igual de los gobernantes y de las clases bajas.

vez más con una fuerte risa⁷. Para colmo, Žižek atribuye erróneamente el juego de palabras del *subcomediante* a izquierdistas mexicanos, ocultando o simplemente ignorando el hecho de que este particular juego de palabras fue inventado poco después de la insurrección zapatista del 1 de enero de 1994, y empleado en varias ocasiones después, por los medios populares de comunicación de extrema derecha en México (por ejemplo, Fuentes, 1996), que parecen haber tomado muy en serio el lema italiano *una risata vi seppellira*. Demostrando la función conservadora que puede tener la risa, lo que realmente buscaban los medios de extrema derecha era “enterrar en la risa” el proyecto zapatista.

Referencias

- Bajtin, M. (1984). *Rabelais and His World*. Translated by Helen Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Bergson, H. (1911/2010). *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Champaign: Book Jungle.
- Billig, M. (2005). *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour*. Londres: Sage Publications.
- Boxer, D. and Cortés-Conde, F. (1997). “From Bonding to Biting: Conversational Joking and Identity Display”. *Journal of Pragmatics*, 27, 275-294.
- Brinkmann, S. (2008). “Changing Psychologies in the Transition from Industrial Society to Consumer Society”. *History of the Behavioural Sciences*, 21 (2), 85-110.
- Critchley, S. (1999). “Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis”. *Constellations*, 1999, 6 (1), 108-122.
- Critchley, S. (2002). *On Humour*. Londres: Routledge.
- Critchley, S (2008). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Londres: Verso.
- Corporate Watch (2008). “Refining Dissent: The Arts Council and Radical Arts”. *Corporate Watch*, Newsletter 43. <http://www.corporatewatch.org/?lid=3399> (consultado el 25 de agosto 2010).
- Cuninghame, P. (2009). “A Laughter That Will Bury You All: Irony as Protest and Language as Struggle in the Italian 1977 Movement”. <http://autonomy-autonomias-autonomismo.blogspot.com/2009/05/laughter-that-will-bury-you-all-irony.html> (consultado el 30 de agosto 2010)
- Ehrenreich, B. (2009). *Smile or Die: How Positive thinking fooled America and the World*. Londres: Granta.
- EZLN (1994). “Communiqué of March 15, 1994”. En Ross, J. (ed.) *Shadows of Tender Fury*. Nueva York: Monthly Review Press, 1995, 174-176.
- Freud (1905/1994). *Jokes and their relation to the Unconscious*. Harmondsworth: Penguin.
- Fuentes, P. (1996). “Guerrilla del Subcomediante: el subcomandante Marcos, su política y México”. *Revista Siempre*, Diciembre 19 1996, 43, 31.

⁷Žižek ha utilizado el juego de palabras de *subcomediante* en varias charlas públicas y el público siempre ha reaccionado con una fuerte risa.

- Hardt, M. and Negri, A. (2001). *Empire*. Harvard: Harvard University Press.
- Hardt, M. and Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge MA: the Belknap Press of Harvard University Press.
- Hollis, H (2001). “The Other Side of Carnival: Romola and Bakhtin”. *Paper on Language and Literature*, Summer, 37 (3), 227-246.
- Holloway, J. (2010). *Crack Capitalism*. Londres: Pluto Press.
- Holmes, J. (2000). “Politeness, Power, and Provocation: How Humour works in the Workplace”. *Discourse Studies*, 2, 159-185.
- Kraniauskas, J. (2010). “Remake, the Sequel: Review of Hardt and Negri’s *commonwealth*”. *Radical Philosophy*, 160, 39-42.
- Kvale, S. (2003). “The Church, the Factory and the Market: Scenarios for Psychology in a Postmodern Age”. *Theory and Psychology*, 13(5), 579-603.
- Mentinis, M. (2010). “Rebel Pathologies: From Politics to Psychologisation... and Back”. *Annual review of Critical Psychology*.
- Negri, A. (1999). *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parker, I. (2003). “Psychology Is so Critical, Only Marxism Can Save Us Now”. *Paper Presented at the International Conference on Critical Psychology*, Bath, Agosto 2003.
- Parker, I. (1996). “The revolutionary Psychology of Lev Davidovich Bronstein”. En Parker, I. and Spears, R. (eds) *Psychology and Society: Radical Theory and Practice* [pp.184-194], Londres: Pluto Press, 1996, pp. 184-194.
- Rubin, J. (1994). *Religious Melancholy and the Protestant Experience in America*. Oxford: Oxford University Press
- Scott, C. J. (1990). *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale: Yale University Press.
- Shah-Shuja, M. (2008). *Zones of Proletarian Development*. Londres: OpenMute.
- Shah-Shuja, M. (2010). Correo electrónico.
- Shukaitis, S. (2008). “Dancing Amidst the Flames: Imagination and Self-Organisation in a Minor Key”. En Bonefeld (ed.) *Subverting the Present Imagining the Future* [pp. 99-113], New York: Autonomedia
- Speier, H. (1975/1998). “Wit and Politics: An Essay on Laughter and Power”. *American Journal of Sociology*, 103 (5), 1352-1401.
- Žižek, S. (2003). *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*. Londres: Routledge.
- Žižek, S. (2007). “Resistance is Surrender”. *London Review of Books*, 29 (22),7.
- Žižek, S. (2009). “What it Means to be a Revolutionary Today”. Vídeo YouTube. En: <http://www.youtube.com/watch?v=XEnkDEgALGI> (consultado el 15 de mayo 2010).
- Žižek, S. (2010). “Berlusconi in Teheran”. *London Review of Books*, 31 (14), 3-7.