



**Teresa CABRUJA I UBACH**

**VERSIONS DE LA POSTMODERNITAT I  
PROPOSTES SOBRE L'INDIVIDU**

**Tesi Doctoral Dirigida pel  
Dr. Tomás IBÁÑEZ GRACIA**

170 B<sup>o</sup>  
*[Handwritten signature]*

*Departament de Psicologia de la Salut  
Facultat de Psicologia  
Universitat Autònoma de Barcelona*

1991



**Al meu pare i la meva mare**

A la Verena, pel seu constant recolzament, a en Raimón per la seva baralla amb les lletres i a en Fèlix per la seva capacitat d'alterar el sentit del temps . A en Juan, en Lupicinio i en Fernando, per la seva disponibilitat i a la Denise per la seva amable dedicació a París. I per la inesgotable confiança d'en Tomás. Moltes gràcies.

# INDEX

PRESENTACIO .....	1
<b>1ª PART VERSIONS DE LA POSTMODERNITAT .....</b>	<b>5</b>
I. LA POSTMODERNITAT .....	6
I.1. LA POSTMODERNITAT; UN TERME PROBLEMATIC ....	7
I.2. M O D E R N I T A T / M O D E R N I S M E I POSTMODERNITAT/POSTMODERNISME .....	18
I.3. LA CONDICIO POSTMODERNA .....	26
I.3.1. CARACTERISTIQUES DEL DISCURS POSTMODERN ...	31
II. ELEMENTS DE LA POSTMODERNITAT .....	34
0. INTRODUCCIO .....	35
II.1. CRISI DE LA LEGITIMACIO DEL CONEIXEMENT A TRAVES LES GRANS NARRATIVES .....	40
II.1.1. FI DE LA IDEA DE LA HISTORIA COM A LINEAL I EVOLUTIVA .....	49
II.1.2. FI DE LA IDEA DEL PROGRÉS .....	52
II.1.3. SECULARITZACIO DE TOTA NORMA, I LA CRITICA DE LA IDEA DE RAO TRASCENDENTAL ....	55
II.1.4. LA DECONSTRUCCIO COM A METODE .....	58
II.2. CANVI DE L'ESTATUS DEL SABER CRITICA DE LA REPRESENTACIO OCCIDENTAL .....	61
II.2.1. CRISI DE LA MATEIXA NOCIO DE REALITAT . LA MENT COM A LLOC DE CONEIXEMENT: LA CONSTRUCCIO SOCIAL DE LA REALITAT .....	64
II.2.2. CRISI DE LA VERITAT DE LA CIENCIA .....	68
II.3. REBUIG DEL SUBJECTE TRADICIONAL DE LA	

FILOSOFIA OCCIDENTAL I RECUPERACIO DEL DISCURS DE L' "ALTRE" .....	73
II.3.1. LA RECUPERACIO DELS DISCURSOS DELS "ALTRES" .	79
II.3.1.1. La fi dels essencialismes i la fragmentacio de la subjectivitat . .	83
II.3.1.2. La reconeixença de la diferencia .....	86
II.3.1.3. La fi de les oposicions binaries classiques .....	90
II.4. A MANERA DE SINTESI .....	93
III. CRITIQUES .....	96
III.1. LA POSTMODERNITAT COM A NEOCONSERVADORA .	97
III.2. EL RELATIVISME, L'IRRACIONALISME I LA IMMOBILITAT POLITICA .....	106
IV. PSICOLOGIA SOCIAL I POSTMODERNITAT . .	112
0. INTRODUCCIO; LA PSICOLOGIA SOCIAL POSTMODERNA I LA PSICOLOGIA SOCIAL DE LA POSTMODERNITAT .....	113
IV.1. LES ARRELS DEL GIR POSTMODERN .....	117
IV.2. EFECTES DE LA POSTMODERNITAT EN EL SI DE LA DISCIPLINA .....	122
IV.3. ES EL CONSTRUCCIONISME SOCIAL POSTMODERN? .....	130
V. FEMINISME I POSTMODERNITAT .....	137
0. INTRODUCCIO .....	138
V.1. APUNTS SOBRE LA TEORIA FEMINISTA I L'ANALISI DE LES RELACIONS DE GÈNERE .....	141
V.2. LES RELACIONS ACADEMIQUES DEL FEMINISME I LA POSTMODERNITAT .....	153
V.3. LA QÜESTIO DEL SUBJECTE: EL PUNT DE	

	CONFRONTACIO DEL FEMINISME I LA POSTMODERNITAT .....	158
V.3.1	LA DECONSTRUCCIO DE LES CATEGORIES MASCULI/FEMENI; CAP A LA DISSOLUCIO DEL GÈNERE .....	171
V.3.2	EL QÜESTIONAMENT DE L'ESSENCIALITZACIO I LA UNIVERSALITZACIO DE LA DONA .....	181
V.4.	SINTESE GENERAL DE LES POSTURES FEMINISTES CAP A LES PROPOSTES POSTMODERNES .....	188
V.4.1.	COINCIDENCIES .....	189
V.4.2.	DUBTES I CRITIQUES .....	193

## **2ª Part**

### **PROPOSTES SOBRE L'INDIVIDU ..... 197**

Presentació General .....	198
---------------------------	-----

I.	LA FI DE LA CONCEPCIO OCCIDENTAL DE L'INDIVIDU I LA DECONSTRUCCIO DE LA SUBJECTIVITAT .....	200
I.1.	TRENCAMENT DE LA DICOTOMIA INDIVIDU/SOCIETAT I FI DE L'INDIVIDU COM A ENTITAT AUTONOMA .....	204
I.1.1	LES PRACTIQUES D'INDIVIDUALITZACIO I DIFERENCIACIO COM A CONSTITUTIVES DE L'INDIVIDU HUMA .....	215
I.1.2.	CANVIS EN LA CONCEPCIO DEL "SELF": EL "SELF" RELACIONAL .....	223
I.2.	LA PSICOLOGIA PRODUCTORA: CONSTITUEIX LA SUBJECTIVITAT I LA INTERSUBJECTIVITAT COM A POSSIBLES OBJECTES DE DIRECCIO RACIONAL .....	231
I.2.1.	LA PSICOLOGIA COM A CIENCIA DE LA DEMOCRACIA .....	236
I.2.2.	EL CARACTER CONSTRUÏT DE LES OPERACIONS SOBRE UN MATEIX .....	240

II. L'INDIVIDU I LA CONDICIO POSTMODERNA .....	248
0. INTRODUCCIO .....	249
II.1. DISSOLUCIO I FRAGMENTACIO DEL "SELF" .....	252
II.2. L'INDIVIDUALISME .....	263
II.2.1. EL DISTANCIAMENT DE L'ESFERA PUBLICA I LA RETIRADA A L'ESFERA PRIVADA .....	269
II.2.2. LA DESIMPLICACIO DEL POLITIC .....	276
II.2.3. L'INDIVIDU HEDONISTA I EL CULTA AL COS .....	281
II.3. DIFUMINACIO DE LES DEFINICIONS TRADICIONALS DE GENERE .....	289
III. UNA ANALISI DE LES CONSTRUCCIONS DISCURSIVES DE L'HOME I LA DONA: POSICIONS I EFECTES DE LA CONDICIO POSTMODERNA .....	292
0. INTRODUCCIO .....	293
III.1. PROCEDIMENT METODOLOGIC .....	298
III.1.1. MOSTRA .....	299
III.1.2. METODE .....	306
III.2. ANALISI DE LES CONSTRUCCIONS DISCURSIVES DE L'HOME I LA DONA .....	311
III.2.1. PRESENTACIO DELS TEMES .....	312
III.2.2. ANALISI BLOC I: LES RELACIONS DE GENERE .....	315
III.2.2.1. La relativitzacio com a construccio explicativa I els efectes de neutralitzacio o dessessencialitzacio .....	316
III.2.2.2. El masculisme. La culpabilitat com a constructe explicatiu I la responsabilitat com element que procura el canvi .....	320
III.2.2.3. L'abast del canvi: espais de desigualtat. La responsabilitat com a constructe explicatiu .....	332
III.2.2.4. La permutabilitat dels generes. l'Intercanvi com a constructe explicatiu .....	342
III.2.2.5. L'ensorrament de les identitats: l'emergencia de la desorientacio i la inseguretad .....	350
III.2.2.6. La persona com a categoria definitoria i la pluralitat d'opcions com a ideal: l'actor social .....	354
III.2.2.7. Els efectes del canvi. Les "mancances" com a constructe	



explicatiu .....	357
III.2.3. ANALISI BLOC 2: LA CRISI DE VALORS I L'INDIVIDUALISME .....	363
III.2.3.1. El canvi de valors: l'individualisme I el predomini dels valors externs .....	364
III.2.3.2. La desimplotacio del politic i el public: mobilitat "versus" immobilitat. Les comparacions generacionals .....	372
III.2.3.3. La crisi de valors I l'emergencia d'una nova concepcio del "jo": l'escenificacio "versus" la cohesio .....	382
III.2.4. A MANERA DE SINTESI .....	384
III.3. A TALL DE CONCLUSIO .....	388
IV. COMENARIS FINALS .....	396
BIBLIOGRAFIA .....	402

## ANNEX

## Presentació

A tot arreu es parla de postmodernitat, de gent postmoderna, de disseny postmodern, de locals postmoderns... Les diferents utilitzacions del terme han transcendit en aquests moments tant el seu significat

–si és que aquest és un– com els seus àmbits. Qualsevol cosa pot ser postmoderna: postmoderna entesa com a més que moderna. Ara bé, per a nosaltres l'interès se centra en dues situacions: una és l'acadèmica i en relació amb les ciències socials; l'altra és la que té a veure amb la quotidianitat. Ambdues se ceneixen en l'individu; en realitat, més que en l'individu, en la concepció d'un mateix, en com es poden articular els canvis i els esdeveniments contemporanis amb les concepcions d'un mateix, amb les anomenades "identitats".

Si bé, d'una banda, hem de reconèixer que la dificultat d'ubicar-nos en aquests paràmetres constituïa una de les principals dificultats, també s'ha de considerar que n'és un dels principals atractius. La impressió que un canvi de sensibilitat general és el que ha propiciat ambdues transformacions, l'acadèmica i la personal, guia els inicis d'aquesta recerca. En realitat, els objectius són ben concrets: pensar que els esdeveniments històrico-culturals generals, que han produït un trasbalsament en les fermament ancorades creences occidentals sobre la veritat, la ciència, la raó i, encara més, la mateixa concepció de la realitat, són absolutament indestriables dels canvis en les formes de pensar-se un mateix i de relacionar-se amb els altres.

No podem pensar en quelcom deslligat dels esdeveniments més recents i aquí ens referim tant a nivell històric com social: les catàstrofes del segle, d'una banda, i els moviments per a l'alliberació de la dona, els moviments gais i els moviments anti-racistes, de l'altra, com a fenòmens de gran incidència social. Si a això hi afegim els canvis tecnològics i la importància i immiscuïció dels mass-media en les nostres vides, se'ns fa evident la inscripció de diferents formes en la subjectivitat i dels seus efectes en el funcionament social .

Esbrinar com la gent construeix diferents formes de relacionar-se i explicar alguns dilemes de la situació actual constituïa el principal punt de partida. Un altre era com aquestes construccions s'inscrivien, alhora que eren el fruit d'una situació més general, en la que hem considerat la condició postmoderna.

La complexa relació d'aquests propòsits ens ha encaminat cap el que finalment ha estat la constitució d'aquest treball. Així, hem pensat que una primera aproximació al que es podia entendre o incloure en la postmodernitat era indispensable com a punt de partida per al que constituirà el corpus del treball. És així que hem dissenyat la primera part, "Versions de la postmodernitat", en la qual no pretenem "explicar" la postmodernitat, sinó enunciar algunes de les seves característiques, especialment les que ens permetran abordar el tema que ens interessa, que és el de la (de)construcció de la subjectivitat. Aquí trobarem els quatre primers capítols: I. "La postmodernitat"; II. "Elements de la postmodernitat"; III. "Crítiques"; i IV. "Psicologia social i postmodernitat". Després, es fa pràcticament indispensable i, sempre d'acord amb els nostres interessos, considerar les aportacions del feminisme --capítol V "Feminisme i postmodernitat"-- per les seves implicacions

en els canvis acadèmics i socials, tant pel que fa a la constitució de les dones en subjecte --punt de la confrontació amb les orientacions postmodernes-- com en la concepció de l'individu en general i en la creació de la subjectivitat arran de la seva inserció en la quotidianitat.

Finalment, després d'aquesta primera part passem a exposar a la segona part, "Propostes sobre l'individu", el canvi en la concepció occidental de l'individu en les ciències socials, objecte també de la Psicologia en general, i, específicament, el seu qüestionament per part de les més recents aportacions de la Psicologia social, entre elles la del construccionisme social, que evidencia, a més a més, la participació de la Psicologia en la producció i constitució de la subjectivitat (capítol I "La fi de la concepció occidental de l'individu i la deconstrucció de la subjectivitat"). És així que presentarem els canvis en els estudis del "self", la qual cosa ens permetrà d'apropar-nos a la contribució de la producció teòrica sobre l'individu postmodern, així com de la Psicologia o les ciències socials més en general, i considerar la seva participació en les formes de pensar-se un mateix i de relacionar-se, és a dir, creant diferents lògiques d'acció (capítol II "L'individu i la condició postmoderna").

La nostra tesi és que el mateix que està succeïnt a nivell acadèmic es dona, en certa manera, en la vida quotidiana, almenys coexistent amb d'altres maneres de fer i de ser. No es tracta tant de trobar-ne una reproducció, sinó més aviat de veure si es construeixen en una situació discursiva i si n'emergeixen diferents formes de relació que tenen a veure amb aquesta situació o condició: la postmoderna. Veure com es construeixen aquests significats intersubjectius i com estan íntimament immersos en la història. És per això que ens hem centrat en entrevistes de grups de discussió, formats per gent de tercer cicle de ciències socials, lletres i belles arts i que,

com a metodologia hem escollit l'anàlisi del discurs. Així, doncs, en la darrera part del treball, capítol III "Una anàlisi de les construccions discursives de l'home i la dona: posicions i efectes de la condició postmoderna", presentem determinades construccions sobre l'home i la dona, obtingudes a partir d'una anàlisi qualitativa, i acabem aventurant alguns dels efectes o, més ben dit, dels dilemes que se'n desprenen en relació amb la postmodernitat.

**1ª PART**

**VERSIONS SOBRE  
LA POSTMODERNITAT**

## **I. LA POSTMODERNITAT**

## **I.1. LA POSTMODERNITAT: UN TERME PROBLEMÀTIC**



Presentar mínimament què entenem quan ens referim a la postmodernitat se'ns fa difícil, no tan sols pel que seria donar-ne una definició, cosa que de tota manera no farem, sinó fins i tot pel que es refereix a la seva existència. Les postures en relació amb la postmodernitat varien des d'aquelles que neguen que existeixi quelcom amb aquest nom, passant pels que la consideren una moda, fins als que l'afirmen. La postmodernitat és un terme polèmic. Tanmateix, la creixent producció sota aquest títol ens porta a considerar-lo, amb més o menys precisió, com el que té a veure amb els nostres temps i del qual se'n poden destriar certs elements al voltant dels quals s'organitzen tant les definicions com el debat, expressió també d'una determinada sensibilitat.

S'ha atribuït com a causa de les dificultats per explicar la postmodernitat, la novetat del terme (o de la condició que pretén expressar), les variacions en funció de les diferents disciplines en les quals s'ha utilitzat, així com l'equívoc que pot portar el prefix "post-" (Urdanibia 1990). Però també hi afegiríem la dificultat de definir la modernitat en relació amb la qual es constitueix la postmodernitat i que canvia segons els camps: art, història, filosofia... i, fins i tot, segons els autors.

L'ampli abast dels seus efectes, malgrat la seva ambigüïtat, es fa palesa en l'explicació que del concepte dóna Wellmer (1985), tal com reproduïm a continuació:

"El concepte de postmodernitat o postmodernisme s'ha convertit en un dels conceptes més esquiús de la discussió estètica, literària i sociològica de l'última dècada. El terme postmodernitat pertany a una xarxa de conceptes i de pensament "post" --societat postindustrial, postestructuralisme, postempirisme, postracionalisme--, en els quals, segons sembla, tracta d'articular-s'hi la consciència d'un canvi d'època, consciència els límits de la qual encara són molt imprecisos, confusos i ambivalents, però l'experiència central de la qual, la mort de la raó, sembla anunciar la fi d'un projecte històric: el projecte de la modernitat, el projecte de la Il·lustració europea o, finalment també, el projecte de la civilització grega i occidental" (Wellmer 1985, p. 103).

En general es podria dir que aquest debat teòric sobre la condició postmoderna té a veure amb la consciència generalitzada de l'esgotament de la raó. Per tant, el que succeix, tal com afirma Picó (1988), és l'exhauriment de la raó "(...) tant per la seva incapacitat per obrir noves vies de progrés humà com per la seva debilitat teòrica per albirar el que vindrà. Així, en política assistim al final de l'Estat del benestar i el retorn a posicions conservadores d'economia monetarista; en ciència presenciem el 'boom' de les tecnologies, la cibernètica, la robòtica, que obren un horitzó incalculable a les capacitats humanes; en art s'ha arribat a l'impossibilitat d'establir normes estètiques vàlides i es difon l'esteticisme que, en el camp de la moral, es tradueix en la secularització sense frontera dels valors, fet que constitueix per a alguns una força subversiva incalculable" (Picó 1988, p. 13).

És interessant la presentació que fa Rajchman (1988) del postmodernisme com una categoria experimental que ha passat a ser un camp d'especialització acadèmica. Hi afegeix que l'èxit de la categoria no prové de la seva coherència i proposa analitzar-lo a la manera de Foucault, segons el que ell anomena "nominalisme històric". Així es podrien examinar quines són les fases històriques per les quals ha passat el postmodernisme com a categoria fins a introduir-se en el nostre món cultural i convertir-se en una categoria dominant.

Tot i que és evident que això no és el que aquí tractarem, sí que considerem interessant assenyalar algunes de les aportacions d'aquesta anàlisi.

En primer lloc, Rajchman (1988) col·loca com a principal influència teòrica en els tractats postmoderns americans les discussions filosòfiques parisienses dels últims vint anys i, tanmateix: "Foucault va rebutjar la categoria, Guattari la desprecia; Derrida no la utilitza; Lacan i Barthes havien mort i Althusser no estava en condicions de donar-se per assabentat; pel que fa a Lyotard, la va trobar a Amèrica. Tanmateix, el terme apareix utilitzat per referir-se al pensament de tals autors francesos en tant que grup. Representa una homogeneïtzació, una reducció del que en principi va ser un treball original i divers que responia a unes quantes consignes comuns. (...) El postmodernisme és el descobriment, per part dels francesos, del nom donat pels americans al que ells estaven pensant" (Rajchman 1988, p. 23).

En segon lloc, Rajchman assenyala que la categoria es va introduir en l'àmbit de la teoria social per fer referència a una nova etapa en el capitalisme o en l'art de l'època postindustrial. Va ser en l'àmbit de la teoria social on la categoria va sofrir una de les més grans transformacions. Pel que

a nosaltres ens interessa, assenyala que la idea de modernitat filosòfico-sociològica, sol remetre a l'inici de la modernitat; Descartes i al naixement de la ciència moderna i també amb la idea més general d'Il·lustració. Segons això, Hegel, per exemple, deia que una societat moderna era aquella en la qual els seus valors es distingien d'acord amb els temes de les "Crítiques" de Kant: ciència, ètica i art. Heidegger, en canvi, deia que la modernitat era el pensament subjecte-objecte. I assenyala que aquesta classe de modernitat té poc a veure amb la d'art modern, que de fet començaria en el segle XIX. Apunta també la importància d'Adorno, ja que en relació amb el seu pensament va sorgir la idea que el postmodernisme consisteix amb un rebuig partidista o antidialèctic dels valors il·lustrats de la ciència i la democràcia.

Encara que nosaltres estariem d'acord amb la situació que fa Rajchman de la modernitat, s'ha de dir que la confusió de termes, períodes o conceptes dificulta la comprensió de la postmodernitat (tractarem aquesta qüestió en el punt següent, tant per exposar la decisió que hem pres com per plantejar-ne diverses acepcions).

Abans, però, i encara que sigui molt breument, presentarem els seu decurs històric.

El postmodernisme s'introdueix a Amèrica en el que s'anomena teoria literària, encara que el terme postmodernisme pròpiament ja s'havia utilitzat en teoria literària i s'associa sovint amb deconstrucció, sobretot per la influència de Derrida. D'altres autors (Picó 1988; Huyssen 1988a i 1988b; Foster 1983) coincideixen a donar prioritat a la teoria literària en la utilització del terme postmodernisme entre els anys seixanta i els setanta. Així, per exemple, Huyssen, en el seu article sobre avantguarda i postmodernitat (1988a),

planteja la situació del modernisme i l'avantguardisme, acceptats com a expressions culturals capitals al segle XX, però que s'estaven convertint en història, fins i tot l'avantguarda s'estava convertint en tradició, i les seves invencions i imaginacions havien esdevingut convertides en part constitutiva de les manifestacions més oficials de la cultura occidental. És per això que, sobretot després de la II Guerra Mundial, sorgeix un qüestionament sobre l'estatus de l'art i la literatura, acabats el surrealisme i l'abstracció i morts una gran part dels seus representants. Huyssen (1988b) assenyala Irving Howe com a un dels primers crítics que va teoritzar sobre el pas del modernisme al postmodernisme en un assaig de l'any 1959 amb el títol "Mass Society and Postmodern Fiction".

Un any després, qui utilitza aquest mateix concepte és Levin, encara, segons Huyssen (1988b), per designar el que ell veia com un "mar de fons anti-intel·lectual" que amenaçava l'humanisme, així com l'afecció als valors il·lustrats tan característics de la cultura del modernisme.

De tota manera i seguint amb el criteri de Huyssen, és a la primera meitat dels anys seixanta que salta el postmodernisme, manifestant-se sobretot en el "Pop Art", en la narrativa experimental i en l'estil de crítica literària de Leslie Fiedler i Susan Sontag.

A finals dels 60 i principis dels 70, el postmodernisme s'imposa als Estats Units, mentre es va deixant de banda el modernisme i l'avantguarda històrica. Sembla, doncs, que d'aquesta manera la noció de postmodernisme esdevé la clau per a les activitats contemporànies en art i arquitectura, dansa, música, literatura i teoria.

Buci-Glucksmann (1985) afirma que el terme de "postmodernitat" és utilitzat per primera vegada a l'any 1971 per Hassan i que la noció de "postmodernitat" s'ha desenvolupat en el marc de debats sobre arquitectura, abans d'esdevenir explícitament filosòfica.

El pas del postmodernisme del camp de l'art al de les ciències socials se situa a finals dels anys setanta (Picó 1988), en què aquesta irrupció estètica té molta més audiència, on la discussió sobre els seus pressupostos epistemològics passa al camp de la ciència social a través del postestructuralisme francès, la teoria crítica alemanya i la sociologia neo-conservadora americana. Segons Picó, en aquest camp la crisi del "projecte de la modernitat" suposa una crisi de les teories crítiques de la societat i de la cultura, que han qüestionat radicalment la cultura burgesa i la societat capitalista des de la perspectiva d'una "racionalitat il·lustrada utòpica".

Així, també s'ha dit, posteriorment, que el postmodernisme era l'expressió filosòfica del postestructuralisme. Rajchman (1988) inclou Rorty com a filòsof postmodern amb el seu "pragmatisme filosòfic" que sosté que la filosofia no hauria de ser el desenvolupament intern de les idees, sinó una "conversació" entre lèxics il·limitats, és a dir, l'ús de qualsevol teoria que s'acomodi als interessos de cadascú, sense tenir per res en compte la tradició o la consistència; actitud pluralista i oberta. Finalment, Rajchman cataloga el postmodernisme com "una categoria d'un món mercantilista d'idees" per la seva característica intertextual i internacional. Aquesta característica, justament, pensem que és el que la fa interessant, malgrat que li doni la seva complexitat.

En l'àmbit acadèmic, els eixos geogràfics del pensament de la discussió sobre la postmodernitat que s'estableixen serien: 1) El

postestructuralisme francès; 2) La teoria crítica alemanya; i 3) La literatura artística americana (Picó 1988).

L'interessant és constatar com aquesta reflexió interdisciplinària ha tingut un ressò considerable tant en els ambients acadèmics com extra-acadèmics.

Concretament, i pel qui és considerat el seu principal representant, Lyotard (1986), se situa el pas del canvi de l'estatut del saber en el mateix temps en que les "societats entren en l'edat anomenada postindustrial i les cultures en l'edat anomenada postmoderna" (p. 13), a finals dels anys 50, que per a Europa assenyalen la fi de la seva reconstrucció. Segons aquest l'autor, el que dificulta una visió de conjunt és la disincronia que hi ha en els diferents països i en cada país segons els seus sectors d'activitat.

En general, tal com ens recorda Hutcheon (1988, p. xiii), la cultura postmoderna no pot evitar les implicacions en els entremats econòmics (capitalisme tardà) i ideològics (liberal-humanisme), dominants del seu temps. I com afirma un altre dels principals representants del debat postmodern, Jameson (1986), tot considerant la postmodernitat un concepte perioditzador, en remarca la funció de "correlacionar el sorgiment de nous trets formals a la cultura amb l'emergència d'un nou tipus de vida social i un nou ordre econòmic. El que sovint s'anomena eufemísticament modernització, societat postindustrial o de consum, la societat dels mitjans de comunicació o l'espectacle o el capitalisme multinacional" (p. 167).

És per això que Gergen (1991) atribueix els dubtes sobre les visions modernes de veritat objectiva als fonaments racionals del coneixement

i la gran narrativa del progrés als canvis tecnològics que han produït un gran nivell d'estimulació social, amb un aital nombre d'alternatives, que han fet trontollar qualsevol tipus de creences.

D'altres raons implicades que és important de considerar són les indicades per Picó (1988), que tenen a veure amb l'augment de problemes polítics i socials. Entre ells esmenta: les "mogudes" juvenils, la crisi energètica, els moviments ecologistes, feministes, pacifistes, etc., als dos costats de l'Atlàntic, que són els que han portat, tant a la revisió o refutació de les teories crítiques (sobretot la versió marxista), com a un gran nombre de discussions sobre la "crisi de legitimitat" del capitalisme tardà. El que proposa és entendre conjuntament la crisi política i social, sovint definida en el context del debat sobre el procés de modernització històrica i social i sobre l'adveniment de la societat postindustrial, en la seva relació dialèctica amb la crisi de la cultura: el "final de la modernitat", el naixement d'una "contra-cultura" i les perspectives i polítiques de la "postmodernitat".

Lyotard, en les converses recollides per Grisoni (1985) explica que quan va publicar "La condició postmoderna", la seva intenció no era pas la de crear una polèmica, almenys, aclareix, no més que amb les seves obres precedents, i que es tractava d'estudiar l'estat del saber en les societats desenvolupades. Conseqüentment, afirma que la noció de postmodernitat, no defineix ni determina un període, ni un lapse de temps històric i que remet exactament al que és, és a dir, una paraula, un mot sense consistència --raó per la qual ell l'ha escollit. Afegeix que no té altre valor que el d'un avís. Serveix per a assenyalar que alguna cosa està en decadència en la modernitat. Lyotard diu que la verdadera qüestió sobre el postmodernisme és més aviat la de la modernitat: on comença, on acaba, etc, la qual cosa, segons aquest autor,



ens envia a un problema de periodització. Tot i que comenta que es poden fer un gran nombre d'hipòtesis per a indicar la fi de la modernitat, posa per exemple l'any 1943, per designar l'instant de ruptura de la modernitat. És a dir, el moment que els ideals de la modernitat són "violats", en la línia del que tradicionalment en filosofia s'estipulava que tot el que es feia en matèria de ciència, de tècniques, d'art i de llibertats polítiques, tenia una finalitat comuna i única: l'emancipació de l'home. Segons aquest autor, el més difícil resultaria trobar els orígens, que variarien segons la situació. Per contra, assenyala que és més fàcil entendre'ns si parlem de la decadència de la legitimació tant pels ideals comunistes (l'alternativa d'una societat sense classes ha desaparegut), com si parlem de les promeses del capitalisme liberal, a la fi creador de pobresa. Ambdós en el sentit de fallida absoluta de l'emancipació. L'únic que perduraria de la modernitat seria el desenvolupament tecno-científic. En canvi, pel que fa als orígens, segons Lyotard, tant es poden localitzar en Descartes, com en Leibniz, o en l'Enciclopèdia, o en la Revolució francesa. Hi ha moltes dades possibles i el que encara accentua l'enrenou és que no hi ha homogeneïtat en la diacrònia dels diferents camps: el sorgiment de la modernitat no seria pas perceptible en les mateixes dates, segons que ens situem a la filosofia política, la filosofia de l'art o la filosofia de les ciències.

Però, tot i aquestes incerteses, es perfila un fons comú que passa per, en paraules del mateix Lyotard, "posar a examen de la postmodernitat el pensament del Segle de les Llums, sobre la idea d'una fi unitària per a la història i sobre la idea d'un subjecte; crítica, ja incitada per Wittgenstein, Adorno i altres pensadors" (Lyotard 1987, p. 13).

La visió de Lyotard, segons Boyne i Rattansi (1990), estaria d'acord amb el treball de Foucault i Derrida, amb la primera noció

d'"ubiquitous" i de relacions de poder descentrades, i amb la darrera crítica del monisme conceptual que serveix de base a la tradició filosòfica occidental.

El que Boyne i Rattansi (1990) assenyalen és que aquesta visió està oberta a la sèrie de crítiques que s'han adjudicat els teòrics de la societat postindustrial i, especialment, argumenten que els teòrics de la postmodernitat han sobrestimat la significació dels debats teòrics i els desenvolupaments tecnològics que han marcat els últims deu anys en el món occidental. Aquests autors, sense desestimar les descripcions de la societat actual, es plantegen i qüestionen fins a quin punt termes tals com "postindustrialisme" o "postmodernitat" són capaços de caracteritzar amb la suficient complexitat i elaredat el perfil dels nous temps.

Tal com assenyala Lanceros (1990) en demanar-se "què és?", la postmodernitat està mancada de contextura originària, no és sinó la derivació de la convicció-resposta prèvia: "no n'hi ha". És tracta, doncs, d'una desqualificació i d'una demanda de credencials tal com expressa fent un paral·lelisme --i salvant les distàncies-- amb els principis de la Il·lustració: "¿A quins drets us acolliu 'il·luministes' o postmoderns, quins valors us emparen, quines llums us guien si no són les vostres obscures intencions? Quina raó us assisteix, si desprecieu l'única?" (p. 139).

**I.2. MODERNITAT/MODERNISME I  
POSTMODERNITAT/POSTMODERNISME**

Observem que per parlar de postmodernitat sempre es fa implícitament o explícitament referència a la modernitat i, fins i tot nosaltres, que només pretenem d'indicar-ne els punts a partir dels quals es desenvolupa com a debat, treballarem sense deixar mai de tenir-la present, la modernitat. Ara bé, encara que es digui que "mai la modernitat ha estat tan inequívocament una com quan ha tingut que oposar resistència a la dispersió postmoderna" (Lanceros 1990, p. 142), tanmateix, veurem tot seguit que ni així hi ha acord sobre la modernitat.

Els significats de modern i postmodern varien entre les diferents tradicions de la ciència social i les humanitats.

Una primera diferència que es dona, feta palesa per diferents autors (Compagnon 1990; Picó 1988), és la que té a veure amb dues concepcions diferents de la modernitat entre l'escola alemanya i la francesa. Així, en general, per als francesos, la modernitat comença amb Baudelaire i Nietzsche, mentre que per als alemanys la modernitat comença amb la Il·lustració. Tot i que Lyotard, en canvi, situa també la modernitat a partir del segle XVIII (potser la diferència anteriorment citada es posa més de manifest en el camp de l'art).

Aquesta qüestió es complica encara més amb la utilització del vocable "modernisme", especialment per gran part de teòrics anglòfons, que es vist, en general, com el període que va des de finals del segle XIX fins a després de la II Guerra Mundial (Gergen 1991; Kaplan 1988a i 1988b; Lynton 1980; Boyne i Rattansi 1990; i altres) i que, de fet, coincideix amb l'accepció francesa de "modernitat".

Tanmateix, la utilització del terme "modernisme" en català ho complica encara més perquè té una accepció molt concreta, referida al moviment artístic que es va desenvolupar a Europa entre 1890 i 1910 i que equival a l'"Art Nouveau" francès, al "Modern Style" anglès, al "Liberty" italià o al "Jugendstil" alemany. En anglès, "modernisme" més aviat equivaldria al que en història i filosofia es considera "contemporani" (Ferrater Mora 1990).

En Psicologia social, ens trobem que en els treballs sobre el "self", diversos autors (Sampson 1989a, 1989b, 1990; Rose 1990a, 1990b; Foucault 1979, etc.), consideren la concepció moderna del "self" com la que apareix al segle XVIII, però en canvi Gergen (1991) la situa a finals del segle XIX fins a mitjans del segle XX, contraposant-la a la romàntica, tot i que de fet representa una revitalització del concepte de la Il·lustració.

Nosaltres utilitzarem sempre el terme de "modernitat", ja que gran part de la polèmica en les ciències socials i la filosofia utilitza aquest terme i el considerarem a partir de la Il·lustració i la Revolució Industrial al segle XVIII fins després de la II Guerra Mundial, seguint, de fet, les conceptualitzacions d'Habermas (1988b i 1989) i Lyotard (1982, 1986a).

Per referir-nos al que alguns autors treballen com a "modernisme", optarem per utilitzar igualment "modernitat" o "modern" si ens referim al "self" i que equivaldria a l'accepció francesa de "modernitat", perquè el terme "modernisme", per les raons que hem especificat més amunt, ens pot portar encara més confusió.

Pensem que, de fet, el que es dona després del romanticisme és una vígorització de les premisses de la Il·lustració, la qual cosa ens fa pensar que per establir quins són els punts d'atac de la postmodernitat aquesta decisió és vàlida.

Una altra conseqüència de la indefinició és la que té a veure amb què es considera "postmodern".

No és clar el tipus de relació entre el modern i el postmodern, ni tampoc si aquest últim és un "tall" o una continuïtat. Kaplan (1988a) posa per exemple que encara que, tant Habermas, com Jameson, com Rorty, estarien d'acord que es troba un canvi entre el modern i el postmodern no es posarien d'acord sobre on estaria situat aquest tall; Jameson (citada per Kaplan 1988a), potser perquè és professor de literatura, identifica aproximadament el modern fins la primera meitat del segle XX i el postmodern amb l'etapa posterior. Per contra, Habermas (1988b; 1989) identifica el modern com el projecte inacabat del segle XVIII per la Il·lustració.

També per a Wellmer (1985) la modernitat i la postmodernitat no són dos objectes ben definits, sinó més aviat "la clarificació encara molt provisional d'una perspectiva en què els conceptes de modernisme i postmodernisme apareixen amb una certa relació entre si i en la qual es fan

paleses les ambivalents característiques de la consciència moderna i postmoderna".

La postmodernitat, en la mesura en què adopta formes fragmentàries, deconstructives, discontinues, i fins i tot, "dèbits" (Vattimo i Aldo 1983), no fa sinó negar la seva suposada existència unitària, substancial.

El problema es complica quan trobem que, a part de no posar-se d'acord amb les respectives perioditzacions, s'utilitzen indiscriminadament els termes "modernitat"/"modernisme" i "postmodernitat"/"postmodernisme".

A la majoria de manuals i treballs es toba la utilització indistinta dels termes "postmodernitat" i "postmodernisme". Pocs autors els diferencien i, quan ho fan, però, coincideixen a circumscriure el postmodernisme al camp de l'estètica (i de vegades, fins i tot, al de la cultura) i en considerar la postmodernitat com quelcom de més general.

Així, Giddens (1990) diferencia entre postmodernisme i postmodernitat. Per a ell "postmodernitat" és sovint utilitzat com si fos un sinònim de "postmodernisme", societat postindustrial, etc. I diu que si "postmodernisme" significa alguna cosa, té més sentit referir-lo als estils o moviments en literatura, pintura, arts plàstiques i arquitectura, és a dir, quan fa referència als aspectes de la reflexió estètica sobre la naturalesa de la modernitat. En canvi, la postmodernitat faria referència a quelcom diferent, en el sentit que ell defineix la noció "moure'ns en una fase de la postmodernitat", que significa que la trajectòria del desenvolupament social "ens treu de les institucions de la modernitat cap a un tipus nou i diferent d'ordre social", i així es refereix a:



1) Que hem descobert que res pot ser conegut amb alguna certesa des que tots els "fonaments" pre-existents de l'epistemologia han demostrat que no s'hi pot confiar.

2) Que la història està mancada de la "teleologia" i, consegüentment, cap versió del progrés pot ser defensada convincentment.

3) Que una nova agenda social i política ha començat amb l'increment de l'interès ecològic i, potser, dels nous moviments socials, en general.

Tot i així, hem de dir que aquest autor encara que diferencia entre els dos termes, dona una interpretació molt concreta al de postmodernitat, ja que sosté que en realitat estem en un període d'"alta modernitat", en el qual les principals característiques són radicalitzades més que no pas sostavades.

Per això, potser encara ens semblaria més adequada la distinció que fan Boyne i Rattansi (1990), que en línies més generals diferencien entre "postmodernisme" com el terme que caracteritza una sèrie de projectes estètics, i "postmodernitat", com a una configuració social, política i cultural de la qual el postmodernisme en seria un element constitutiu.

Com es pot comprovar no existeix un acord al respecte. Pel que fa al present treball, hem decidit d'utilitzar el terme "postmodernitat" (malgrat que pugui fer excessiva referència a una època), i/o corrents postmodernes (al referir-se sobretot a posicions acadèmiques), que ens sembla que cobreix un ventall més ampli d'esdeveniments: acadèmics, culturals, socials i estètics, tot



i que mantindrem la utilització del terme "postmodernisme" quan traduïm o citem autors/es que l'utilitzin o quan fem referència només als canvis en art i literatura.

En general, i deixant de banda els autors actuals que escriuen sobre la postmodernitat (i d'aquests els que se'n declaren), cal dir que encara es dóna una altra confusió en la utilització del terme postmodern, ja que s'utilitza per postestructuralistes, deconstruccionalistes, Nietzsche i Heidegger, el pragmatisme filosòfic, etc. confonent les "inspiracions" o "reutilitzacions" amb allò més general anomenat "condició postmoderna", característica dels nostres temps.

No ens toca d'esbrinar i etiquetar. En general, ens pot valer de considerar com Boyne i Rattansi (1990) que el terme "postmodernisme" té una sèrie de suports en diversos projectes estètics i culturals. Però, també, que sovint s'hi ha inclòs el treball postestructuralista de la teoria literària, la filosòfica i la històrica (Derrida, Foucault, Lyotard), la forma del pragmatisme filosòfic de Rorty, la filosofia postpositivista de la ciència (Kuhn, Feyerabend) i el moviment textual en antropologia cultural (Clifford, Marcus). Tot i que no tots aquests autors que apareixen en la llista estarien d'acord amb l'etiqueta, a més, hi hauria encara la dificultat d'assenyalar trets semblants entre les estratègies postmodernistes en camps com l'art i la música, del que es declara postmodern en lingüística, filosofia i anàlisi social, tal com venim indicant.

Ara bé, tot i constatant la dificultat d'agrupar autors de tots els camps i trobar-hi trets comuns que facilitin un títol comú, hem de reconèixer amb Boyne i Rattansi (1990) que no seria gens útil excloure autors com Derrida, Foucault o Rorty de les discussions sobre la postmodernitat. Així, el

que defensen és incloure, en les discussions, el postestructuralisme en teoria literària, filosofia i anàlisi social i històric del tipus dels inspirats per Foucault i Derrida, però reconeixent al mateix temps la dificultat de tal assimilació i la probabilitat que en futurs desenvolupaments les divergències podrien esdevenir més pronunciades. Així mateix, s'esdevé al llarg de la presentació què farem d'alguns dels elements de la postmodernitat?

Aquests autors, tal com fan molts d'altres, inclouen també la noció de llenguatge "wittgensteinià", que sembla oferir una teoria heurística apropiada a la postmodernitat, perquè accentua la simultàniament limitada i el "rule-bound" de la naturalesa de les activitats socials. Sense oblidar el dinamisme que Lyotard injecta dins del concepte de joc del llenguatge utilitzant la noció kantiana del "sublim", que és canviada fora de l'interès estètic, amb transcendència, característica de l'art modern, i amb un impuls sociològic i psicològic per trobar noves formes dins dels jocs del llenguatge de la vida social.

### I.3. LA CONDICIÓN POSTMODERNA

La condició postmoderna, entesa com a la consciència generalitzada de l'esgotament de la raó, seria una extensió de la idea de la "crisi de la representació" fins a incloure-hi la crisi dels moviments i dels discursos socials i polítics. Aquesta condició del saber, que presentem en l'apartat II en els seus elements més representatius, no és només acadèmica, sinó de la societat en general. És a dir, és un "estat de la cultura" i això és en el que nosaltres ens basem: comprendria tant una crisi crisi epistemològica com la fi de tots els meta-relats, i aquí trobem justament per què es parla de "condició".

En paraules de Lyotard (1986), referint-se a la seva obra "La condició postmoderna":

"Aquest estudi té per objecte la condició del saber en les societats més desenvolupades. S'ha decidit anomenar aquesta condició "postmoderna". El terme està en ús en el continent americà, en la ploma de sociòlegs i crítics. Designa l'estat de la cultura després de les transformacions que han afectat les regles del joc de la ciència, de la literatura i de les arts del segle XIX. Aquí se situaran aquestes transformacions en relació amb la crisi dels relats" (Lyotard 1986, p. 9).

Dit d'una altra manera, la fi de totes aquestes meta-narracions que justifiquen i fonamenten tot el real en l'autoritat i la legitimitat d'un subjecte de l'emancipació: el poble, la humanitat, la classe obrera. Es podrà comprendre, llavors, que el postmodern no és només una retirada del real, ni tampoc un "més enllà del subjecte". Comprèn un estat de sabers i de ciències que posa fi a la universalitat d'aquest discurs filosòfic sortit del Segle les Llums, conjugant el saber i el poder en un "gran relat de llibertats": el saber allibera i l'Estat ha de ser guiat, segons Lyotard (1986), en el procés de deslegitimació interna a un saber cada vegada més informatitzat porta a una nova lògica: la de la competència tècnica ("eficient"/"no eficient") i d'una performativitat generalitzada que buidaria el saber de tot valor de veritat interna. Però, paradoxa última, assenyala Buci Gluchsmann (1985), si la filosofia perd la seva universalitat legitimadora, les ciències en la seva evolució antipositivista, reflexiva i retòrica, s'obririen a l'aleatori, als temps múltiples, als fluxos i a les catàstrofes, a l'objecte fractal. Seria, doncs, una espècie d'epistemologia de l'immensurable, de les paradoxes i singularitats irreductibles a les formes de racionalitat clàssica. L'autora es planteja si en la paradoxa incommensurable, no estem pas en el dissentiment permanent i no en el "consensus", anarquisme metodològic o el viratge de les filosofies del llenguatge: és la qüestió de fons, de fet, de tot el debat sobre la postmodernitat. Aquesta mateixa autora ressalta l'anàlisi que Virílio (1988a) fa sobre la crisi de les referències i com assenyala que és el desenvolupament accelerat de la informació i les noves tecnologies (generalització de les "interfaces", dels escenaris, dels procediments de simulació, de les imatges sintètiques,...) les que posen en qüestió les jerarquies i opcions tradicionals entre el real i el simulat, el real i la imatge, en profit d'un espai-temps sintètic, cada vegada més abstracte i mundialitzat. D'aquesta manera, es passaria d'una estètica moderna de l'aparició a una estètica de la

desaparició (Virilio 1988a), més pròxima a les imatges sense estabilitat i a l'aparició d'un espai polític mundialitzat on les víctimes desapareixen.

Un lligam s'estableix entre aquesta condició postmoderna i el "nihilisme" de Nietzsche i Heidegger, com si la posada en pràctica d'aquest darrer fóra el que està succeïnt en la societat postindustrial.

Podríem dir que el postmodernisme sent el que Nietzsche va pronosticar: el buit, la soledat (Bollon 1989), la consciència que hem arribat a un final, o la melanconia típica de fi de segle.

El filòsof italià Vattimo (1985) explica bé aquesta relació:

"Només en relació amb la problemàtica nietzscheana de l'etern retorn i amb la problemàtica heideggeriana del rebassament de la metafísica adquireixen, en veritat, rigor i dignitat filosòfica les disperses, i no sempre coherents, teoritzacions del període postmodern; i només en relació amb el que posen de manifest les reflexions postmodernes sobre les noves condicions de l'existència en el món industrial tardà, les institucions filosòfiques de Nietzsche i de Heidegger es caracteritzen de manera definitiva com irreductibles a la pura i simple 'Kulturkritik' que informa tota la filosofia i tota la cultura de principis de segle XX... El pas decisiu per establir la connexió entre Nietzsche-Heidegger i el 'postmodernisme' és el descobriment que el que aquest últim intenta pensar amb el prefix "post-" és precisament l'actitud que, en diferents termes però, segons la nostra interpretació, profundament afins, Nietzsche i Heidegger varen tractar d'establir en considerar l'herència del pensament europeu que ambdós van posar radicalment en qüestió, encara que es van negar a proposar una 'superació' crítica per la senzilla raó que hauria significat romandre encara

presoners de la lògica del desenvolupament, pròpia d'aquest mateix pensament" (Vattimo 1985, p. 9-10).

Ambdós autors, Nietzsche i Heidegger, qüestionarien la noció de fonament i del pensament com a base i accés al fonament. Ambdós es troben que, prenent una distància crítica respecte del pensament occidental com pensament del fonament, el que no poden fer és criticar aquest pensament en nom d'un altre fonament més vertader. I és per això que ambdós solen ser considerats els filòsofs precursors de la postmodernitat.

És així que "reduït a l'esdeveniment, el ser apareix eternament contingent, fora de tota situació possible en una història, passant-desapereixent, fluctuant, definitivament impresentable" (Ruby 1990, p. 120).

El desencant i la manca de projectes, derivats de la crisi de creences en qualsevol tipus de veritat, caracteritzaria, doncs, aquesta "condició postmoderna".

### 1.3.1. CARACTERÍSTIQUES DEL DISCURS POSTMODERN

Ens és útil per tenir una idea, no de definició del postmodernisme, sinó del "clima" del seu discurs, els trets que Hassan (1988) presenta com a característiques de la seva cultura literària i que s'apliquen també genèricament a les arts postmodernes. Volem remarcar que els onze trets que ens ofereix aquest l'autor no intenten de definir-lo, com ell mateix fa constar, i ens poden servir per als discursos que es donen en altres camps. Tindrem així, segons Hassan (1988):

1. La indeterminació: es refereix a totes les ruptures, a totes les ambigüitats que afecten els llenguatges, el coneixement i la societat postmoderns. Augmenta la incertesa i la indecisió.

2. La fragmentació: la indeterminació i la fragmentació van juntes. El postmodern no fa res sense deslligar, sense convertir les coses en fragments. Per ell l'insult més gran és la paraula "totalització", per la qual entén qualsevol síntesi, tant sigui social, epistèmica o poètica.

3. La descanonització: o deslegitimació, com diu Lyotard, que s'aplica a tots els grans codis, a totes les convencions, les institucions i les autoritats. Deconstrueixen, disloquen, descentren, desmitifiquen l'ordre logocèntric, etnocèntric i falocèntric de les coses.



4. Apagament del "jo": el postmodernisme esvaeix el jo tradicional al mateix temps que es permet jocs auto-reflexius. Queda només com un joc del llenguatge que dissemina significats alhora que dispersa el jo.

5. L'irrepresentable: l'irrealista i anicònic art postmodern rebutja la mimesi i contesta les maneres de la seva pròpia representació. Qüestiona radicalment les possibilitats de presentació i de representació.

6. La ironia: s'entén, per ironia, tota una peripècia de negacions; d'una banda és la cara de la deconstrucció de la postmodernitat i, de l'altra, la cara reconstructiva. La ironia és capaç de superar el "silenci" o l'"exhauriment" a través del joc, de l'acció recíproca, del diàleg, del políglota, de l'alegoria i del poder interactiu de les perspectives "dramatístiques". Aquesta ironia, per més contingent o absurda que sembli, pot afirmar també un "univers pluralista".

7. La hibridació: avui dia, es presenta per tot arreu com a mutació dels gèneres, sigui en la paròdia, sigui el travestí o en el pastix. Assistim a formes promíscues o equívokes: paracrítica, paraliteratura, "happening", fusió dels mitjans, la novel·la de no-ficció, el nou periodisme, el "pop", el "kischt", barrejant-se de manera que matisen fronteres, "desdibuixant" les maneres de representació.

8. La carnavalització: que engloba amb exuberància els trets que es refereixen en relació amb la descanonització: la ironia i la hibridació. A més, el terme tradueix també l'"ethos" lúdic i anarquitzant del postmodernisme. Carnavalització significa, encara, inversió, la lògica del revés, del contrari, del destronament del rei pel carnestoltes. També això és atribuït al postmodern.

9. La "performance": la indeterminació suposa participació; els espais han de ser aprehesos. El text postmodern és social o verbal, convida a la "performance". A les arts, la "performance", transgredeix els gèneres, afirma la seva vulnerabilitat davant del públic, del temps, de la mort, de l'altre; s'obre cap al desconegut.

10. El construccionisme: sent figuratiu, el postmodernisme ha de construir les realitats en "ficcions" postkantianes. Aquestes ficcions, efectives o heurístiques, impliquen una creixent intervenció de la ment en la naturalesa i la història, un "nou gnosticisme". El construccionisme informa tant la ciència com l'art.

11. La immanència: consisteix en la capacitat secular que la ment pugui generalitzar, prolongar-se a través dels llenguatges, dels mitjans, de les noves tecnologies. Esdevenim part d'un sistema semiòtic immanent.

Encara que tal com hem indicat abans, aquests trets estan referits a la literatura i l'art. La seva aparició global o parcial, la retrobem en molts altres escrits postmoderns o sobre la postmodernitat, i també sobre altres noms.

## **II. ELEMENTS DE LA POSTMODERNITAT**

## 0. Introducció

Es podrien destacar uns punts al voltant dels quals es desenvolupa el debat de la postmodernitat, malgrat les dificultats per destriar-ne unes característiques i que no hi hagi un cert acord amb què no acaba de definir-se, sinó és per la seva relació amb la ideologia de la modernitat.

En general, la postmodernitat comportaria la crítica al discurs il·lustrat i la seva legitimació racional i, també, la "mort de la raó" i la "mort de la història", que vindrien a completar les "morts" successives de Déu i de l'home, al terme d'un recorregut cultural que cobreix més d'un segle. La crisi del projecte de la modernitat que suposa també la crisi de les teories crítiques de la societat i de la cultura i contra la separació modernista de l'art i la cultura de masses.

Amb precisió, l'essència dels discursos postmoderns, la trobaríem en aquest extracte de Flax (1987), que sosté que: "Els discursos postmoderns són tots 'deconstructius' en el sentit que busquen distanciar-nos 'de' i fer-nos escèptics 'cap a' les creences referents a la veritat, el coneixement, el poder, el 'self' i el llenguatge que sovint són 'donades per sabudes' i serveixen com a legitimació per a la cultura occidental contemporània".

Darrera els fenòmens exposats, per a la postmodernitat es desprenen una sèrie de "fracassos" de la modernitat: el fracàs del 'progrés', de la idea d'una història de la humanitat projectada cap el "bé", de l'home mestre d'ell mateix, de les avantguardes anunciant la veritat a seguir.

Els filòsofs postmoderns busquen portar a un dubte radical les creences encara prevalents en la cultura, especialment l'americana, derivades de la Il·lustració i el punt central, és clar, és no tant sols la crítica del discurs il·lustrat en si, sinó sobretot la seva legitimació racional.

Els efectes de tal empresa queden recollits en les paraules de Jenks (1987) en exposar l'estudi de Lyotard: "(...) en realitat totes les creences o narratives mestres, es converteixen en impossibles en una era científica, sobretot la del paper i la legitimitat fonamental de la ciència en si mateixa. D'aquí, el nihilisme, l'anarquisme i el pluralisme dels 'jocs lingüístics' que lluiten entre si, d'aquí la seva creença que la cultura postmoderna comporta una 'sensibilitat cap a les diferències' i una 'guerra a la totalitat'. El postmodern es defineix per tant com un període de relaxament, un període en què 'tot es deslegítima'" (Jencks 1987, p. 14).

És per això que les actuals discussions entre moderns i postmoderns no són una disputa entre escoles filosòfiques, sinó tal com descriu Innerarity (1990), un interrogatori en què s'ha pres declaració inclús als convenciments més arraigats sobre els quals s'edifica la nostra manera d'entendre la realitat.

Però el que ha fet l'extensió del terme de postmodernitat creïble ha estat la seva adquisició en un estès sentiment en teoria literària, filosofia

i ciències socials, quelcom que plantegen Boyne i Rattansi (1990, p. 12) que té a veure amb:

1. La incapacitat d'aquestes disciplines per a procurar teories totalitzadores i doctrines o 'respostes' durables als dilemes fonamentals i als trencaclosques posats pels objectes d'investigació, un sentiment creixent, al contrari, que la provisionalitat crònica, la pluralitat de perspectives i aparences incommensurables dels objectes d'investigació en els discursos competents, feien de la recerca de les respostes últimes o, fins i tot, de les respostes que poden dominar un consens estès, un exercici fútil.

2. El relativament estès interès en com diversos discursos dins d'aquestes disciplines treballen retòricament per crear il·lusions de coherència teòrica i credibilitat empírica, amb les precondicions i els efectes institucionals i intel·lectuals d'aquests discursos com a formes de relacions de poder, i la deconstrucció de les pretensions d'aquests discursos i la seva substitució per estratègies d'investigació i discussió (el mètode genealògic en Foucault, la deconstrucció en Derrida).

Estaríem amb aquests autors, amb la idea que el discurs postmodern presenta qüestions sobre com les relacions socials podrien ser organitzades i viscudes, sobre les possibilitats socials de la nostra època i sobre les visions socials que és desitjable subscriure en l'època postmoderna, admetent que "intentar especificar els moments polítics del postmodernisme en termes de progrés o reacció seria fútil" (Boyne i Rattansi, p. 24), tot i que això no ens privi de tenir en compte possibles conseqüències.

És per això que per a nosaltres és tant interessant d'intentar captar els paràmetres generals, que són indicadors tant d'un canvi en la manera de fer acadèmica com d'un canvi cultural més ampli. En fi, del que es tracta és d'una determinada sensibilitat, que s'estén i que és descobreix tant en les seves repercussions en la conceptualització teòrica, com en els estudis sobre l'individu --la categoria trontollant que és objectiu de diversos atacs--, així com pel que suposa de transformacions en les relacions i identitats.

Comencem, doncs, per la presentació d'unes proposicions que sota la crítica general al projecte de la Il·lustració i, més bàsicament, a la seva legitimació racional, són indicadores dels reptes sostinguts per la postmodernitat.

La dificultat principal que se'ns presenta són els múltiples tractaments del tema que apareixen en diferents disciplines, les quals sobrepassen àmpliament el nostre marc i, tal com hem apuntat abans, cada disciplina es mou en períodes i característiques que no coincideixen les unes amb les altres. És per això que la presentació serà molt escarida obeïnt a l'intent de mostrar-ne uns indicadors que serviran de base per al nostre treball, tot i el risc que comporta fer aquests retalls.

Cal fer constar que, malgrat tot, es pot captar com el trasbals postmodern s'expandeix, ja en les ciències socials, o en la filosofia i en l'art, amb l'enderroc, bàsicament del concepte de representació que ha conduït a la dissolució de les polaritats característiques de cada disciplina, fent-ne boiroses tant les definicions, és a dir el seu essencialisme, com els seus límits. És per això que trobem aquest ampli ventall de projecció, en el qual cada terme i el seu corresponent oposat comencen a perdre sentit i entren en el joc de l'auto-

reflexió: les diferències entre els "fets reals" i les "ficcions", el llenguatge i els seus objectes, l'art i el "kitsch", així com el trencament de les diferències i dels límits entre estils, disciplines, gèneres, etc.

Els elements bàsics que presentarem estan formats per tres crítiques que citem a continuació i que presentarem amb les conseqüències que se'n deriven en cada un dels apartats següents.

1. La crítica a les grans narratives legitimadores del coneixement a Occident.
2. La crítica de la concepció tradicional de la representació.
3. La crítica al subjecte tradicional occidental del coneixement.

I per a tal empresa ens remetem a les paraules de Marchán (1984), per a qui:

"Abordar-ho [el postmodern], doncs, des d'una successió cronològica o des d'una revisada edició de la 'querelle', com si d'una imatge especular es tractés, induiria a rendir culte als 'ídols del foro', sobretot quan ni tant sols s'arriben a acords sobre el referent rebutjat: el modern. És per aquest motiu pel que penso que no urgeix tant reconstruir la seva història com la seva genealogia, és a dir, recórrer certes ruptures epistemològiques en el discurs d'una modernitat que, ja des d'aquest pòrtic, es nodrirà de l'ambivalència" (Marchán, 1984, p. 9-10).



**II.1. CRISI DE LA LEGITIMACIÓ DEL  
CONEIXEMENT A TRAVÉS LES GRANS NARRATIVES**

La principal característica posada de manifest com a indicador de canvi en les ciències i en les ciències socials en relació amb la postmodernitat, amb el desenvolupament de les societats de la informació, és justament la transformació en la manera en què es legitima el coneixement. Per tant, com que en la modernitat les ciències socials i humanes vénen legitimades pel que anomenem "grans meta-narratives", la crisi ve caracteritzada per una incredulitat cap a tals legitimacions universalistes.

La postmodernitat, en general, ha encoratjat la visió que diversos camps i especialitats en les ciències són bàsicament estratègies o convencions per les quals la "realitat" es repartida, en part "com a conseqüència de la intensa lluita per la veritat pels grups socials en busca de poder" (Ashley 1990, p. 5). Això explica també la centralitat que s'atorga a Nietzsche dins del debat epistemològic contemporani, el seu èmfasi en el caràcter arbitrari de l'estructura gramatical de l'argumentació i la retòrica com una part important de les armes en les formes postmodernes de la crítica deconstructiva.

La qüestió és, segons Lyotard (1987), que "el pensament i l'acció dels segles XIX i XX estan regits per una "ideu" (entenc "idea" en el sentit kantianà del terme). Aquesta idea és la de l'emancipació i s'argumenta de diferents maneres segons el que anomenem les filosofies de la història, els

grans relats sota els quals intentem ordenar l'afinitat d'esdeveniments: relat cristià de la redempció d'Adam per amor, relat 'aufklärer' de l'emancipació de la ignorància i de la servitud per mitjà del coneixement i l'igualitarisme, relat especulatiu de l'emancipació de l'explotació i de l'alienació per la socialització del treball, relat capitalista de l'emancipació de la pobresa pel desenvolupament tecno-industrial" (Lyotard 1987, p. 36).

Més explícitament, els "meta-relats", als quals es refereix la condició postmoderna (Lyotard 1987), són tots aquells que han marcat la modernitat (i que queden recollits en la filosofia de Hegel, que en aquest sentit, concentra en si mateixa la modernitat especulativa):

1. Emancipació progressiva de la raó i de la llibertat;
2. Emancipació progressiva o catastròfica del treball;
3. Enriquiment de tota la humanitat a través del progrés de la tecnologia capitalista; i
4. Comptant la salvació de l'església salvació de les criatures per via del relat crític de l'amor màrtir.

La finalitat d'aquests mites, segons Lyotard (1987), és legitimar les institucions i les pràctiques socials i polítiques, les legislacions, les ètiques i les maneres de pensar. El que els diferencia dels mites, és que no busquen la referida legitimitat en un acte originari fundacional, sinó en un futur que s'ha de produir, és a dir, en una idea a realitzar. Aquesta idea (de llibertat, de 'llum', de socialisme, etc.) posseeix un valor legitimant perquè és universal i en

orientar totes les realitats humanes, dóna a la modernitat la seva manera característica: la de projecte.

Tal com ens fa observar Ruby (1990), "en la mesura que aquestes 'meta-narracions' centrades podríem dir sobre la defensa de 'grans causes', sobre la creença en un real al qual 'un hi pot alguna cosa', justificaven les orientacions polítiques i socials, aquestes últimes entraven al servei de la legitimació dels sabers i de les activitats orientades cap a aquestes causes o aquest real. Per legitimació convé d'entendre el moviment pel qual una tal 'meta-narrativa' prescriu les condicions a una presa en consideració de les activitats en l'estratègia de transformació promesa d'aquest real. Les 'meta-narratives' modernes, obertes al futur, determinen la validesa d'un acte, una llei, o un saber, i això en vistes d'una comunitat a afirmar" (Ruby 1990, p. 41) [la negreta és nostre].

El mateix Lyotard (1987), però, assenyala que la decadència de les grans meta-narracions, tanmateix, no impideix que existeixin milers d'històries, petites o no tan petites, que continuïn tramant el teixit de la vida quotidiana.

El punt clau és que la legitimitat està assegurada per la potència del dispositiu narratiu.

Aquest despreci cap a la "filosofia de la subjectivitat" fa que Lyotard s'abstingui de qualsevol cosa que soni a "meta-narrativa de l'emancipació", el que constitueix el punt de la polèmica Habermas/Lyotard. En tant que per a Lyotard el llenguatge és sobretot de caràcter conflictual, i el consens no és més que una fase del discurs; per a Habermas el llenguatge

és essencialment comunicatiu, i el consens la finalitat del discurs (Ruby 1990). Aquestes diferents concepcions d'ambdós del coneixement, de la moralitat i de la història, han estat repeses una vegada i altra com a representació del debat sobre la postmodernitat.

Aquest debat s'ha descabdellat a partir de l'acarament entre Lyotard, que "sospita dels mestres mateixos de la 'sospita', Freud i Marx", rebutja qualsevol política que pugui generar una altra meta-narrativa, i Habermas que s'apunta a una concepció universalista de la raó.

Aquesta filosofia postmoderna s'instal·la en la impossibilitat d'un retorn a un origen qualsevol, o a la hipòtesi d'una fi última i és una filosofia col·locada fora de la referència al futur. Ens trobem que sovint es qualifica als postmoderns de cínicos, però, tal com Ruby (1990) explicita, això no exigeix pas un abandó sense reserva a les seves lleis i als seus jocs, sinó que convida la filosofia a un nou treball de despullament, d'associar-se al fracàs dels ideals:

"Aquesta característica de la postmodernitat, del desenvolupament de la incredulitat cap a les meta-narracions, no obliga, tanmateix, a renunciar a tot projecte polític, al contrari ha de ser possible de desplaçar la legitimitat del terreny de l'ideal emancipador al terreny de l'experiència social" (Ruby 1990, p. 136).

Troblem, doncs, en front de l'anterior legitimació de les grans narratives els dos pilars de la postmodernitat experimentalista assenyalats per Ruby (1990): l'agonística social i els jocs del llenguatge.

a) L'agonística social dóna compte dels estrats de reglamentació al voltant dels quals s'organitza la vida comuna, revelant l'heterogeneïtat de les regles en els camp d'activitat. Posa al dia, la força del dissentiment requerit perquè cada "cop" d'acció social o "joc del llenguatge" porti i doni fruits. Complementàriament, segons això, la filosofia té per missió de protegir i suscitar postes en joc agonístiques sempre noves, a fi de mantenir la paralogia i d'evitar al màxim les tendències a la regularització o al consens (seria la ciència dels combats).

b) El dissentiment és erigit en paradigma del lligam social. En certa manera, les minories que es mouen, en principi, tenen raó, ja que desajusten el que pretén enunciar un acord universal. Contra la dialèctica totalitzant, afirmen els drets de la diferència pura, de la separació irreductible, de la incommensurabilitat. Políticament, contra l'Estat totalitat, erigir els esforços de la divergència, de la diferència, de la disseminació, i això, a fi de trencar el cercle de la reunificació, de la reconciliació, de la "bella" totalitat estàtica hegeliana que està acusada d'absorbir les resistències i tancar-les en les presons de la cohesió.

Les conseqüències d'aquesta política i una de les més grans crítiques al postmodernisme és la política postmoderna del "sublim" que serveix per pensar una relació entre els individus anàloga a la de les facultats de l'estètica de Kant, és a dir, sense acord necessari intervenint de l'exterior. El sublim esdevé una figura de la comunitat social unificada només per les seves divergències, competint en el repte recíproc d'una unitat que roman una promesa: "el que és sempre mantingut sense ser mai tingut" (Ruby 1990, p. 142). Això serviria per treure l'individu de la política del "tot s'hi val", i tenir

la capacitat de mobilitzar-se per una història que deixa, tanmateix, de prometre la realització immèdiata de la felicitat.

El que es desprèn des d'aquesta perspectiva és que el que realment importa és pensar les qüestions filosòfiques i polítiques de la diferència fora de les categories i dels sistemes pretesament tancats i acabats.

De les crítiques que sorgeixen cap aquesta proclamació de la caiguda de les grans narratives, és d'especial interès la procurada per Callinicos (1988) des d'una postura marxista i que, resumidament, vindria a dir que la incredulitat postmoderna cap a les meta-narratives per part del textualisme<sup>1</sup> és enganyosa, en el sentit que no es tracta del repte a la pretensió de la filosofia de fonamentar tots els altres discursos, sinó que el projecte de textualisme estableix una nova meta-narrativa: es destrona la filosofia per reemplaçar-la per la crítica literària textualista. D'aquesta manera "ara els discursos estaran supervisats pel discurs mestre, sense establir la seva veritat o falsedat, sinó més aviat per exposar-ne la seva retòrica" (p. 283)

Encara que el textualisme de Derrida i el postestructuralisme de Foucault i Deleuze compartirien la incredulitat cap a les meta-narratives, Callinicos (1988) hi fa una diferència, segons aquest autor:

---

<sup>1</sup>. Callinicos (1988) considera el textualisme com una de les variants del postestructuralisme, concretament la presentada per Derrida; una altra seria la presentada per Foucault, i mostra el seu desacord amb la crítica que han fet la majoria de textualistes que diuen que el marxisme no pot oferir cap tractament coherent de la naturalesa i del significat del llenguatge i, per això, remet als escrits de Bakhtin, que encara que nega l'autonomia del discurs, anticipa molts temes postestructuralistes.

- El textualisme rebutja qualsevol discurs que es produeixi a partir del seu antirrealisme, és a dir, la negació de l'existència de referents extra discursius i porta a una afirmació de l'autonomia del discurs;

- En canvi, la postmodernitat de Foucault i Deleuze tindria un origen diferent, busquen contextualitzar el discurs, no afirmar la seva autonomia de les relacions socials.

Segons Callinicos (1988), el resultat és un antirrealisme com el de Derrida "però enllaçat amb una pragmàtica del discurs i del poder més que implicant, com els textualistes, que és impossible escapar als terminis del discurs" (p. 285).

La resposta de Foucault passa per implicar les forces de resistència com intrínseques a les relacions de poder i així parla d'una "reactivació dels coneixements locals en oposició a la jerarquització científica del coneixement i els efectes intrínsecs del seu poder" (Foucault 1976, dins Callinicos 1988, p. 285).

De tota manera, Callinicos (1988) assenyala que els dilemes en l'obra de Foucault, entre ells, si la resistència és tant un element de funcionament del poder com un recurs del seu desordre perpetu, es demana "d'on deriva la resistència per ser això últim, donada l'omnipresència del poder?" (p. 286).

És per això que l'intent d'Habermas de formular una "teoria del modern", que no contextualitzi la veritat i la racionalitat fora de l'existència, mereix més consideració, per part de Callinicos 1988; que la rep de part de



Lyotard i Rorty, tot i que critica Habermas el fet que el seu concepte de racionalitat es basi en els compromisos entre els parlants en una situació ideal de diàleg, sense preguntar-se què és el que fa possible aquests acords.

Bàsicament, però, el que es desprèn d'aquesta perspectiva és una forta crítica a la política de la postmodernitat des d'una postura marxista. Per a Callinicos, la postura de Lyotard, que compara a la de Foucault i Deleuze, el que fa és alliberar l'intel·lectual radical, mentre que li salva l'honor, de l'obligació política de participar en qualsevol projecte col·lectiu, la fi del qual seria el que Marx anomenava l'"emancipació humana". Així, indica que la resistència pot arribar massa fàcilment a ser una estètica o una postura moral, més que un assumpte genuïnament polític (veurem aquestes crítiques a la postmodernitat en el darrer capítol).

Per cloure aquest apartat, ens faltaria afegir que aquesta desaparició de les meta-narracions no és només un esdeveniment que transcorre a nivell acadèmic, sinó que alhora és una manifestació de les relacions socials actuals i del canvi social i polític que viuen els individus de la societat postindustrial en les formes de relació, mentre es produeix l'eliminació de molts dels valors fins ara vigents, però que tal com hem intentat mostrar es fa ben palès que no subsisteix, sinó que coexisteix amb altres posicions.

## II.1.1. FI DE LA IDEA DE LA HISTÒRIA COM A LINEAL I EVOLUTIVA

Aquesta incredulitat cap als meta-relats afecta la idea de la història com a lineal i evolutiva, així com la del progrés inherentment lligada a ella.

Els postmoderns estimen que la història, tal com era considerada pels moderns, no manifesta cap realitat, sinó com a molt un tipus de discurs una narració que, a més, en certes ocasions, té la pretensió de ser una ciència. Així consideren que en comptes d'enriquir els nostres coneixements, la concepció moderna de la història que associa progrés i raó està, de fet, condicionada per les regles d'un gènere de narració. La narració, entesa en el sentit d'"explicar històries", es distingeix pel fet que imposa una unitat de vista i, recollint tots els esdeveniments, els força a entrar en una continuïtat que no és, finalment, sinó la de la mateixa escriptura (Lozano 1987).

Tal com Sábada (1986) explica, la història apareix com un mite més i no com la superació d'un estadi mític. El seu "logos" seria tan mític com qualsevol de les fàbules que diu suplantar. La història "seria més aviat el conte que ens expliquem els homes blancs per seguir mantenint-nos drets" (p. 167). És a dir, la Il·lustració ens proposa una idea d'història que seria la perfecta secularització de l'optimisme salvífic judeo-cristià i ens ofereix un Estat que governa com Déu.

La història té sentit perquè posseeix un "telos", és a dir, un acabament que es troba en el futur. El que s'acaba és la idea d'una finalitat unitària de la història.

Des d'aquest punt de vista, l'error dels moderns, el factor determinant del seu rebuig, ve d'aquest doble registre de la història concebuda com a emancipació i de la política viscuda com a projecte. De fet, aquesta concepció ja havia estat criticada per Benjamin (Frisby 1988; Raulet 1984b; Sagnol 1984), almenys pel seu interès de reescriure la història, no des de la perspectiva dels vencedors, sinó de les víctimes. Encara que la seva teoria conservi la idea de capacitat messiànica, presenta la història, en comptes de com a progrés, com a catàstrofe contínua (Geyer-Ryan 1988).

El postmodernisme utilitza la història d'una forma diferent. Es planteja la impossibilitat de concebre la història humana com un desenvolupament únic, el seu objectiu és viure positivament aquesta pèrdua d'unitat com a tasca de la cultura i "passar revista a les diferents famílies de proposicions que entren en joc en les presentacions de l'històrico-polític: la família descriptiva (experiència), explicativa (enteniment), dialèctica --idea de la raó especulativa i/o pràctica: "la totalitat dels sers racionals"--, teleològica --idea de la finalitat de la naturalesa en l'home: el progrés--, imaginària (idea de la imaginació: novel·la dels orígens, novel·la dels fins)" (Lyotard 1987).

La crítica de Foucault (1969a) a "la història contínua" està estretament relacionada amb la necessitat de descentrar el subjecte. Així, la història no tan sols està mancada d'una tecnologia global, sinó que tampoc és, en un aspecte important, el resultat de l'acció dels subjectes humans, "els sers

humans no fan història: per contra la història fa els sers humans. És a dir, la naturalesa de la subjectivitat humana està configurada 'en' i 'per als' processos de desenvolupament històric" (Giddens 1990, p. 276-277).

Encara que la recent exposició de Vattimo (1985, dins Chambers 1990) de la disputa Lyotard-Habermas planteja l'objecció que la declaració de Lyotard sobre el final de les grans narracions és ella mateixa una gran narració, tanmateix, Vattimo argumenta que pensar el final de la història és, després de tot, centrar l'atenció en el problema de la història com la font de legitimació del coneixement, i no, pel contrari, assumir que aquest problema no existeix més".

Considerarem, doncs, que el postmodernisme intenta sistematitzar una crítica deconstructiva contra l'autoritat de sentit, contra el significat transcendental, contra el "telos", contra la història determinada com història de sentit, contra la història en la seva representació logocèntrica i metafísica, encaminada a mostrar que no hi ha una sola història, una història general, sinó històries diferents, desplaçades, diferenciades (Africa 1989).

## II.1.2. FI DE LA IDEA DE PROGRÉS

Els filòsofs moderns hereten de la filosofia de la Il·lustració una manera de pensar suturada per la idea de progrés, una sensibilitat pròpia a organitzar els esdeveniments polítics i socials gràcies a la idea d'una història universal de la humanitat, a encadenar-los en una modalitat de desenvolupament lineal, continu i emancipatori.

Aquesta espècie de decadència o declinació en la confiança que els occidentals experimenten cap el principi del progrés general de la humanitat, amb la seva promesa de llibertat que constituïa tant el mateix horitzó del progrés com la seva legitimització (Bury 1971), és el que Lyotard (1987) constata que estan en declivi en l'opinió general dels països anomenats desenvolupats, tot i que la classe política continuï discursant, encara, d'acord amb la retòrica de l'emancipació.

Segons Buci-Glucksmann (1985), l'evidència que unifica els diferents discursos, tant francesos com internacionals, sobre la postmodernitat, seria que la modernitat, com a projecte universalista de civilització i que reposa en l'optimisme d'un progrés tecnològic inevitable, en un sentit històric, sobre un domini racional i democràtic d'un real lliurat a les diferents utopies revolucionàries d'un futur emancipat, hagi entrat en crisi als anys 70. Tot i que aquesta autora tracta la noció d'ambigua, reconeix que alguna cosa ens

autoritza a parlar de filosofia postmoderna. I ho situa potser en una trajectòria "deconstructiva" que practica una dispersió de la raó, en el sentit kantian de les tres crítiques, una pluralització dels paradigmes de racionalitat que obren el pensament als esdeveniments, a les singularitats, a les alteritats, a l'aleatori i al joc de temporalitats i de la memòria. Resumint, una espècie de "surationalité" que l'autora recull de l'expressió de Robert Musil. Es demana si com a última paradoxa no podria ser el postmodern la via d'una veritable arqueologia del modern, mentre que la modernitat del progrés no ha parat de constituir-se en una crítica del que existeix i de l'espai representatiu que la fonamenta des del segle XVII, en profit d'una real ruptura.

Tal com exposa Marramao (1989) és "a través del fil conductor del progrés --secularització externa del "procursus" al regne de Déu de la onto-teo-logia cristiana--, que la filosofia de la història i el seu acabament historicista emplen d'articulacions de sentit la dimensió temporal" (p. 81).

Curiosament, els neo-moderns, nom que Ruby (1990) dóna a Habermas i seguidors, culpabilitzen també la noció de progrés específicament, però en un altre sentit, dient que nascut amb la Il·lustració, el tema del progrés ha pres ràpidament pas sobre els altres temes i, sota cobert de la racionalitat econòmica, s'ha investit en tots els camps de l'activitat social fins al punt de desviar els principis de la Il·lustració cap a una submissió de la societat a la forma capitalista i, així, el que proposen és separar les il·lusions del progrés i reprendre els ideals de la Il·lustració.

Els moderns, tal com Africa (1989) indica, van comportar-se com si l'endemà anés a aparèixer una nova era, i era com si fos l'objectiu principal del progrés, mentre que, actualment, predominaria un sentit més tràgic de les

coses, pensant que el progrés no existeix i que una era nova pot molt bé ser pitjor que l'actual (Africa 1989).

De fet, aquest final de la idea de progrés lligada a la de la història i la raó s'explica, en general, pels desastres d'aquest segle XX, molt especialment la II Guerra Mundial, com un dels esdeveniments que han fet trontollar ideologies i projectes.

### II.1.3. LA SECULARITZACIÓ DE TOTA NORMA I LA CRÍTICA DE L'IDEA DE LA RAÓ TRANSCENDENTAL

La "descanonització", com diu Hassan (1988), o "destigmatització", segons Lyotard (1986), s'aplica a tots els grans codis, a totes les convencions, les institucions i les autoritats.

La postmodernitat es converteix així, en paraules de Picó (1988), "en un discurs de diverses lectures --la secularització de tota norma, ja sigui estètica, científica o moral, o el canvi en les categories espai-temporals, o el politeïsm dels llenguatges, o...--, que no acaba mai d'aconseguir un consens unitari, però que es confessa com a la primera tasca ambiciosa que tracta de descriure el mapa de l'univers cultural resultant de la desintegració, cada vegada més completa, del món tradicional. Estaríem d'acord a considerar amb Picó (1988) que la postmodernitat expressa el sentir generalitzat que els models preestablerts de l'anàlisi cultural són radicalment defectuosos, que alguna cosa està passant, que es pot traduir com una espècie de consciència.

Una altra manera de plantejar aquesta destigmatització és la que Ibáñez (1990d) planteja en termes de fallida de la retòrica de la veritat basada en la raó; retòrica que predomina des de la Il·lustració. La filosofia moderna el que du a terme és la secularització de la teologia de la història judeo-cristiana, que feia que la història persegueixi un terme sota l'ègida de l'home



i amb la creença que qualsevol iniciativa, descoberta o institució només té alguna legitimitat en tant que contribueixi a l'emancipació de la humanitat. Així, "podria semblar que la ideologia de la modernitat estigués matant Déu, però el que estava fent en realitat era secularitzar-lo, reintroduint el principi mateix de Déu en el terreny del que és simplement humà" (Ibáñez 1990d, p. 52). És a dir que els pensadors de la Il·lustració varen ajudar a desmantellar la "Retòrica de la Veritat" basada en la figura de Déu, però el que ens van oferir en el seu lloc estava basat en els mateixos principis, i és per això que ara s'intenta de dessecularitzar aquesta nova retòrica de veritat de la mà de la raó.

Partint de la idea que totes les societats busquen evitar el perill d'una disgregació interna a partir de la confrontació directa entre els seus components i, per tant, necessiten una instància independent de la simple existència humana, un meta-nivell que trascendeixi la "finitud humana" i que, per tant, sigui creïble, es crea una retòrica de veritat que compleix aquesta necessitat i la qual necessita una sèrie de condicions, per tal de ser eficaç. Aquestes condicions, segons Ibáñez (1990d i 1991) serien: l'exclusivisme, la suprahumanitat, la legitimitat ideològica i la producció dels efectes de poder. El que posa en evidència és que totes aquestes condicions es troben reproduïdes en la retòrica de veritat basada en la raó i que, especialment les seves pràctiques científiques, constitueixen les úniques pràctiques legitimades socialment per produir veritat sobre com és el món en què vivim.

Així, la mateixa raó té qualitats universals i transcendents; sent independentment de l'existència contingent del "self" (les experiències socials, històriques i corporals no afecten l'estructura de la raó o la seva capacitat per produir coneixement intemporal).

Els treballs de Rorty (1983), qüestionant la busqueda tradicional d'una veritat última a partir de considerar l'home com el qui troba les essències del món (el coneixement representacional aconseguit a través de la ciència), els treballs de Kuhn (1962) qüestionant la racionalitat i circumscriuint-la a un determinat context de justificació, així com "l'anarquisme epistemològic" de Feyeraband (1975 i 1984), en serien els més directes precursors.

#### II.1.4. LA DECONSTRUCCIÓ COM A MÈTODE

Dos mètodes bàsics, si és que es pot parlar de mètode, ja que hi ha moltes formes d'utilitzar-los en els treballs teòrics d'orientació postmoderna, serien la deconstrucció i el mètode genealògic de Foucault (que es podria prendre, segons proposa Wellmer (1985), també, com un tipus de deconstrucció). Suggereix que es pot pensar fins a cert punt que els discursos postmoderns són tots "deconstructius", en general, pel fet que busquen distanciar-nos i fer-nos incrèduls cap a les creences referents a la veritat, el coneixement, el llenguatge, etc., ... donats per sabuts, i que serveixen de legitimació de la cultura contemporània occidental. Es pot caracteritzar com un moviment del "desfer" (Hassan 1988).

El que Michel Foucault, segons Wellmer (1985), hauria anomenat una "épistème" postmoderna, en el sentit que tots aquests termes en realitat el que expressen és un rebuig del subjecte tradicional ple, del "cogito" de la filosofia occidental. Expressen també una obsessió epistemològica pels fragments o les fractures i un corresponent compromís ideològic amb les minories en política, sexe i llenguatge i un rebuig les tiranies de les totalitats.

Més explícitament, el moviment de "deconstrucció" de la crítica literària és utilitzat a moltes altres disciplines per mostrar, a partir del seu

caràcter textual, com es construeix el coneixement i la seva naturalesa retòrica (Simons 1990).

El terme "deconstrucció" és gairebé, almenys en la utilització que se'n fa, una invenció lèxica de Derrida (Peñalver 1990):

"Molt aviat, la deconstrucció es va pensar com alguna cosa més que un discurs teòric que distribueix a un altre discurs teòric. El deconstruït i per deconstruir no és tan sols, ni per davant de tot, un ordre conceptual, sinó una certa organització pràctica socio-històrica: el text de la deconstrucció s'ha de configurar també com un dispositiu capaç d'intervenir en aquest camp pràctic que rodeja, més aviat determina, la situació de la teoria o de les idees" (p. 15).

En paraules del mateix Derrida (citada per Peñalver 1990):

"El que anomenem la deconstrucció... constitueix, més aviat, una presa de decisió, en el treball, en base a les estructures político-institucionals, les quals formen i regulen la nostra activitat i les nostres competències (...). La deconstrucció no es limita ni a una reforma metodològica sustentadora de l'organització donada, ni inversament a una paròdia de la destrucció irresponsable i irresponsabilitzant que tindria com a l'efecte més segur deixar tot tal com està i consolidar les forces immobilistes de la universitat" (Derrida 1984, dins Peñalver 1990).

És difícil presentar la deconstrucció que trobem infiltrada i utilitzada de maneres tan diferents en molts dels treballs considerats postmoderns. Les presentacions de la deconstrucció han estat diverses: com a

posició filosòfica, estratègia política o intel·lectual o forma de lectura (Culler 1982). Aquest mateix autor, a les definicions de Derrida a "Positions" (p. 15, citades per Culler 1984), segons les quals "deconstruir filosofia és operar a través de la genealogia estructurada dels seus aspectes dins de l'estil més escrupolós, però al mateix temps determinar des d'una certa perspectiva externa el que no pot ser anomenat o descrit, el que aquesta història pot haver ocultat o exclòs, constituïnt-se com història a través d'aquesta repressió, en la qual troba un repte". Afegeix que "deconstruir un discurs equivaldria a mostrar com anula la filosofia que expressa, o les opinions jeràrquiques en les qual es basa, i això identificant en el text les operacions retòriques que donen lloc a la suposada base de l'argumentació, el concepte clau o premissa" (p. 80).

D'una manera molt més simple i accessible ens ho presenta Picó (1988), dient que el que es desenvolupa és un tipus d'"escriptura centàurica, aparentment teòrica, però no unívoca" i "que explica la realitat anant a les causes anteriors, però també a l'anterioritat de les causes" i és en aquest sentit que la considera una interpretació "deconstructiva", perquè descompon la realitat per veure quina podria ser la causant d'un ordre i no un altre. Des d'aquesta perspectiva, podríem considerar aquest tipus d'escriptura no com una interdisciplinarietat, sinó com a una reflexió crítica i interpretativa (filosòfica) sobre la realitat que es mou, la realitat històrica i dialèctica amb l'objectiu d'entendre-la.

**II.2. CANVI DE L'ESTATUT DEL SABER:  
CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓ OCCIDENTAL**

## 0. Introducció

El que tenen en comú art, literatura i ciències socials és que comparteixen la condició comuna del que es podria caracteritzar com una crisi de representació o, més precisament, una sèrie de crisis de representació, en les quals els més vells models de definir, apropiant-se i recomponent els objectes dels llenguatges científics, artístics, filosòfics, literaris i socials no són ja creïbles per més temps. Un aspecte comú és la dissolució de la frontera entre el llenguatge i els seu objecte. Això ha estat ocasionat, i ocasiona al mateix temps:

- a) L'acceptació de la inevitabilitat d'una pluralitat de perspectives;
- b) La dissolució de diverses antigues polaritats (formes populars/d'èlite, subjecte/objecte);
- c) El progressiu debilitament dels límits entre disciplines, com la filosofia, la sociologia, la història i la psicoanàlisi, etc..

Aquesta idea de "crisi de representació" és una de les que caracteritzaria la "condició postmoderna", manifestada per les crisis de representació en les arts (Burgin 1986; Eco 1983; MacHale 1987; Barter 1989; Descamps 1988; Portoghesi 1988); la filosofia (Lyotard 1982, 1986c, 1987;

Vattimo 1980, 1985; Rorty 1983); les ciències socials (Rabinow i Sullivan 1979; Clifford i Marcus 1986b) i les institucions polítiques modernes, és a dir, característica d'alguns dels aspectes dels nous temps.



## 11.2.1. CRISI DE LA MATEIXA NOCIÓ DE REALITAT I LA MENT COM A LLOC DE CONEIXEMENT: LA CONSTRUCCIÓ SOCIAL DE LA REALITAT

En general, el que canvia a partir de les aportacions de Kuhn (1962), Feyerabend (1975, 1984) i altres teòrics, és el punt de vista sostingut en la modernitat, segons el qual, els fets del món existeixen independentment de qui els observa, és a dir, existeix una realitat externa susceptible de ser coneguda si li apliquem la raó; per tant, acabarem coneguent els fets tal com són. Això és qüestionat, plantejant-se que el que fins ara ha estat considerat com a "veritat objectiva", de fet, depèn de la comunitat en la qual un participa i que, finalment, el que s'explica com si d'un fet es tractés, depèn de la perspectiva que un té.

Ambdues situacions es ressentiran també en la tradicional forma de descriure la subjectivitat i la mateixa imatge de l'individu. Es fa difícil, després d'aquestes insinuacions, tal com Gergen (1991) sosté, continuar amb la intenció de localitzar un llenguatge transcendent del "self".

Que la postmodernitat sorgeix d'una crisi de la noció de realitat és generalment atribuït als canvis tecnològics produïts al llarg d'aquest segle. L'extensió de l'esfera dels mèdia, així com les últimes descobertes científiques que han originat un sentiment d'inseguretat de cara les grans certituds, les

identitats i, fins i tot, les referències espai-temps com la ciutat, l'Estat, etc.). Seria l'"era dels simulacres" (Baudrillard 1983), de l'engany i la seducció com a destí i com a forma informal d'una política en la qual l'espai públic cedeix el pas a l'espai publicitari, amb els seus nous valors. Canvi o crisi en la mateixa noció de realitat: la idea mateixa d'una "realitat", sigui quina sigui la seva naturalesa, ha de ser evacuada de tot raonament possible.

Hí ha, per exemple, la concepció de la realitat en les ciències com un conjunt inestable, com un sistema de catàstrofes, que a partir de dos trets com la paralogia en la investigació i la evicció de la causalitat en la natura, autoritzen un renunciament a les concepcions modernes de la ciència (Ruby 1990; Marramao 1989). Finalment, s'arriba a la creença que el coneixement funciona com una retòrica i es creu en una ciència sense regles, ni lleis, exceptuant les de la producció incontrolable dels discursos. La ciència contribuiria a definir un discurs heterogeni, dibuixant els trets d'una política no totalitària. S'aplica tant a l'estatut del coneixement dels conceptes, com a la pragmàtica científica.

La crisi de la representació suposa també la dissolució d'antigues polaritats que tractarem a l'apartat II.3.1.3 "La fi de les clàssiques oposicions binàries". Una de les principals conseqüències, és justament la dissolució de la frontera entre llenguatge i objecte que porta a un canvi de l'assumpció tradicional del llenguatge, que ja no servirà com a útil per a l'expressió de la realitat interna (tal com veurem al punt II.1 de la 2ª part d'aquest treball, sobre la fragmentació del "self"), i que aconsegueix la seva significació a partir del seu ús en la vida social (Wittgenstein 1983; Rorty 1983 i 1988).

Molt resumidament, podríem indicar aquesta doble conseqüència a partir, d'una banda, de la fi de la llengua com a vehicle per comunicar als altres els continguts mentals, i de la fi de la llengua com a reflex de la realitat que porta als dubtes sobre la naturalesa del coneixement i al canvi de la concepció de la realitat com a construïda (Beyer i Luckman 1986).

L'autoreflexió i la incorporació de la ironia són elements bàsics en els treballs postmoderns que, tal com Lawson (dins Gergen 1991) proposa "el predicament postmodern" és naturalment de crisi, una crisi de les nostres veritats, els nostres valors i les nostres més apreciades creences. Una crisi fruit directe de la reflexivitat. Per reflexivitat, Lawson presuposa un sentit d'autoreflexió i d'autoconsciència. A partir que les declaracions de veritat i dret són vistes com les construccions de comunitats amb interessos particulars, valors i maneres de viure, la qüestió crucial canvia de "com és" el món a "com és representat". Amb aquest canvi dels objectes a les objectificacions, de la realitat a la construcció de la realitat, arribem al que Gergen (1991) anomena un vertigen del dubte autoreflexiu, ja que el focus de com les coses són construïdes ha nascut en el dubte, el dubte de tota autoritat i tota declaració de veritat. Una vegada aquest dubte s'ha desencadenat, un s'encara amb l'espantosa ironia que tots els dubtes d'un estan subjectes també al dubte.<sup>2</sup> És per això que Gergen (1991) assenyala que amb els enormes efectes dels canvis tecnològics i la consegüent sospita sobre les tradicions culturals, el valor d'un "self" unificat esdevé cada vegada més difícil de sostenir.

---

<sup>2</sup>. Gergen 1991 aclareix que encara que alguns teòrics creuen que la tendència cap a l'autoreflexivitat és un producte del modernisme, ell considera que hi ha una diferència entre la classe de fragmentació que caracteritza els escrits moderns i la que es troba en el postmoderns, que és troba en el lament modern per la pèrdua.

Observem, doncs, que en general, per als postmoderns, la suposició d'una identitat unificada deixa de ser convincent o de tenir sentit. La reflexivitat postmoderna, articulada en el món intel·lectual, ressona, de fet, a través de la cultura i, la resposta postmoderna a la nostra consciència de les ironies de l'autoreflexió, es trobaria en la invitació al joc (Lyotard 1982 i 1986a; Ruby 1990; Feyerabend 1984).

En les ciències socials, aquest trasbalsament postmodern sobre la concepció de la realitat és explicat, des de la "ciència social interpretativa" (Rabinow i Sullivan 1979), com el resultat que les ciències humanes hagin estat destinades a seguir les passes de la investigació de la natura en correspondència al concepte d'objectivitat científica. Tanmateix, aclareixen que això no vol dir exaltar la subjectivitat, el coneixement subjectiu, sinó més aviat tendir a superar l'oposició entre objectivitat i subjectivitat, sense caure, per tant, en els paranyes de l'historicisme o el relativisme cultural en les seves formes clàssiques.

## 11.2.2. CRISI DE LA VERITAT DE LA CIÈNCIA

En la modernitat es parteix de la idea que la raó i la seva ciència poden proveir un fonament universal, exacte, i objectiu per al coneixement i que el coneixement adquirit a partir de la correcta utilització de la raó serà veritat (és a dir, que tal coneixement representarà quelcom real i universal).

Així, el que està en joc en la postmodernitat és la secularització de la veritat de la ciència sota la vigilància de la raó i la noció d'objectivitat: "Els criteris de veritat, separant el vertader del fals, interns a les tradicions de la modernitat i que no poden ser legitimats fora d'aquesta. I la qüestió de la legitimitat de la ciència per dir-nos com utilitzar i veure els nostres cossos" (Nicholson 1990).

Això condueix a reaccions de temor, en relació que si es deixa de banda la racionalitat condueix a una política reaccionària i a un relativisme moral. Així, ho trobem expressat per Latour (p. 102):

"Si un es priva de les nocions com racionalitat, objectivitat, mètode científic, regles lògiques, és equivalent a escollir la demència, ja que això és el mateix que abandonar l'única referència que tenim per discriminar la demència de la normalitat".

Des del segle XVIII, la raó científica s'ha anat constituint progressivament com a l'últim fonament de la veritat i les pràctiques científiques han estat imposades com a l'única pràctica social legitimada per produir la veritat.

Tal com Ibáñez (1991) ens fa observar, la major fita ideològica de la Il·lustració és el lligam entre la raó científica i els valors socials que dominaran l'escena social fins als nostres dies: la igualtat entre els sers humans; el benestar col·lectiu; la llibertat individual; el rebuig de l'arbitrarietat.

Referent a la ciència de la modernitat, hem anat veient que la seva diferència específica va ser la seva legitimació per les grans meta-narratives del segle XIX. En opinió de Lash (1985, p. 52), Lyotard n'assenyala dues:

1. El dret de tots a la ciència defensat per la Il·lustració. Tothom tenia dret a convertir-se en un científic i el coneixement havia de ser funcional per al social. Aquesta és una legitimació a través de la funció popular del coneixement, a través d'una narrativa de la llibertat; i

2. "L'esperit especulatiu" o idealisme referit a un cert concepte de racionalitat autònoma o al desenvolupament dialèctic que fa Hegel de l'esperit com una legitimació del discurs científic.

Ibáñez (1990a i 1991) marca els fenòmens al voltant dels quals s'ha configurat la crisi de la concepció de la racionalitat científica i que han marcat l'evolució del pensament contemporani, assenyalant-ne: l'enfonsament de les bases neopositives del paradigma epistemològic vigent; l'auge del

realisme; del neopragmatisme d'una banda, i de la fenomenologia, l'hermenèutica radical i el "segon" Wittgenstein, de l'altra; i la configuració de la sociologia del coneixement i d'una sociologia de la ciència que propugna el caràcter "construït", "reflexiu" i "sòcio-històricament determinat" del coneixement científic i les seves pràctiques constituïdes.

D'aquesta manera, veiem que amb la postmodernitat la concepció "verificacionista del coneixement" i la teoria de la veritat com a correspondència amb la realitat han deixat de constituir un punt de referència legítim per a la investigació científica. Ibáñez (1990a) proposa recollir aportacions de la "nova filosofia de la ciència" a partir de dues epistemologies contraposades: la del realisme i la del neopragmatisme, que propugna un anticartesianisme (la no dicotomia espacial mentalitat/realitat exterior); un antiessencialisme (no hi ha essències, sinó existències concretes); un rebuig del fonamentalisme epistemològic (el concepte "veritat" ja no té fonamentació última); i la crítica del coneixement com a mirall de la realitat; per tant, una concepció construccionista.

Tal com Ibáñez (1990c) afirma, la postmodernitat representaria un intent de desmuntar les mateixes bases de qualsevol retòrica de la veritat, incloent la retòrica científica de veritat, i afirmaria que qualsevol cosa que sigui produïda pels sers humans és irremediablement i inevitablement només "simplement humà", és dir: contingent, variable, relatiu a les pràctiques i maneres de viure humanes, històricament canviants.

Es tractaria del retorn al món humà, amb tota la seva manca de claredat i deixar de banda el paradigma deductiu per a les ciències socials (Rabinow i Sullivan 1979), ja que finalment la ciència, "de manera semblant a

altres esforços humans, està arrelada en un context de significació que és, ell mateix, una realitat social, una organització particular de l'acció humana, definint una moral i un món pràctic" (p. 21).<sup>3</sup>

Constatem, doncs, que la ciència postmoderna es troba a si mateixa en front d'un nou marc de legitimitacions: "en front d'un principi de realitzativitat --"performativity"-- d'un costat, induït pel sistema, i d'una legitimitació a través de la 'invenció ' de l'altre" (Lash 1985, p. 51).

Així, "les ciències postmodernes després d'haver trencat amb les meta-narratives, es justifiquen a si mateixes en una sèrie de marcs locals a través de l'únic principi de legitimitació postmodern: el paralogisme. La qual cosa significa imaginació, inventiva, dissensió i busqueda de paradoxes. L'única forma en què la societat pot imposar legitimitacions de realitzativitat a la ciència és destruint la mateixa empresa científica. Lyotard fa extensiva, de la ciència a la societat, aquesta noció de legitimitació a través del paralogisme, pròpia de la postmodernitat (Lash 1985, p. 53). Segons aquest autor, les ciències naturals en la postmodernitat han d'oposar-se als criteris de rendiment imposats pel centres de decisió política en les societats postindustrials, en les societats de la informació, la qual cosa és una posició que se segueix directament de l'agonística dels jocs del llenguatge que és inherent a les mateixes ciències, ja que el criteri de rendiment o realitzativitat només produeix valoració i no invenció o dissensió.

---

<sup>3</sup>. No podem deixar d'assenyalar que les crítiques a la ciència social interpretativa van justament dirigides cap a l'afirmació que el subjectivisme que surt en abandonar la ciència i centrar-se en el problema dialògic de la trobada entre subjecte i objecte, sobretot pel que fa a l'etnografia, és de caràcter extremadament narcicista, convertint la "reflexivitat" amb l'objecte d'estudi etnogràfic (vegeu Llobera 1990).



Fins ara, els discursos científics havien tendit a legitimar-se a si mateixos en referència amb un meta-discurs, remetent-se explícitament a alguna narrativa, tal com la dialèctica de l'"esperit", l'hermenèutica del significat, l'emancipació del subjecte racional o del subjecte obrer o la creació de riquesa i, fins i tot Callinicos (1988), reconeix que la característica més notable de la diagnosi de Lyotard és la seva consideració de la ciència postmoderna que es concentra en la seva capacitat de subvertir la noció de qualsevol discurs fonamentat i introduïnt nous moviments en vells jocs o inventant nous jocs, de manera que poden ser avaluats, no des del punt de vista d'una veritat uniforme ni des de la seva conformitat amb cap discurs filosòfic global, sinó sobre la base d'un pragmatisme que té relació amb els efectes de les expressions.

**II.3. REBUIG DEL SUBJECTE TRADICIONAL  
DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL  
I RECUPERACIÓ DELS DISCURSOS DE L'ALTRE**

En la diferenciació que fa Foster (1983 i 1984a) entre postmodernitat neoconservadora (definida sobretot en termes d'estil, però que també proclama el retorn al subjecte) i postmodernitat postestructuralista, caracteritza aquesta darrera com la que assumeix la "mort de l'home", no només com a creador original d'artefactes únics, sinó també com el subjecte centre de la representació i de la història. Aquesta postmodernitat és "profundament antihumanista:"<sup>4</sup> més que una tornada a la representació llença una crítica en la qual la representació es mostra més com a constitutiva de la realitat que transparent a ella (aquí s'estableix la connexió amb el postestructuralisme). Un altre punt en el qual s'oposen és que la postmodernitat postestructuralista interpreta la modernitat com una qüestió

---

<sup>4</sup>. Sonia Kruks (1990) inclou als estructuralistes en aquest antihumanisme. Segons aquesta autora, "tant els estructuralistes com els postestructuralistes, ataquen el que anomenen pejorativament "humanisme", que seria la sèrie d'assumpcions que tenen el seu "locus classicus" en Descartes, però que són també presents, encara que amb formulacions diferents, en la tradició de la filosofia política i social occidental, des de Hobbes fins a Rawls. Aquestes assumpcions tenen a veure amb l'atribució de racionalitat i de subjectivitat a tots els éssers humans que, en virtut d'aquests atributs, assumeixen que tenen una autonomia epistemològica (i moral) i una capacitat per actuar com a agents lliures i responsables. Des de la insistència de Lévi-Strauss, que la intenció de les ciències humanes és "dissoldre l'home", i les afirmacions de Lacan i Althusser, que el subjecte és un "simple efecte", passant pels citats Derrida, amb la "metafísica de la presència", i l'argument de Foucault, que els subjectes són "constituïts" en el discurs, el que està sent atacat són les nocions d'autonomia i agència humana que encara són centrals per a la teoria normativa" (Kruks 1990, p. 3).

sobretot epistemològica, mentre que l'altra, la neoconservadora, la interpreta fonamentalment com estilística.

És així que de la "mort de Déu" a la "mort de l'home" (el masculí és utilitzat intencionalment per Foster 1983) i la "mort de l'autor" es desconstrueix, descentra i desmitifica un ordre logocèntric, etnocèntric i falocèntric de les coses. La "mort de l'home" (postmodernisme postestructuralista segons Foster), no només com a creador original d'artefactes únics, sinó també com al subjecte centre de la representació i la història.

És per això que tant Nietzsche com Heidegger són recuperats i citats amb tanta freqüència pels teòrics de la postmodernitat. Un altre autor, Chambers (1990), fa referència també tant a "l'escepticisme del filòsof alemany Friedrich Nietzsche cap al rigor intel·lectual abstracte, que més tard re-emergeix en l'aferrament de Walter Benjamin a una 'materialitat històrica' del segle XIX a París, com a profundament pertanyents aquí, tant com ho són els discursos en les realitats de 'l'altre' emesos pel feminisme i l'etnicitat i l'intentar pensar 'en' i 'a través' de les múltiples diferències i especificitats que constitueixen el nostre món" (Chambers 1990, p. 12).

Aquesta crítica o deconstrucció de la subjectivitat, segons Nancy (1989), es recolza sobre l'experiència (o els pressupostos) de Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein, sobre els de la lingüística, de les ciències socials, etc. Però procedeix també, i consubstancialment, de l'experiència pràctica, ètica i política de l'Europa de després dels anys 30: els feixismes, l'estalinisme, la Segona Guerra Mundial, els camps de concentració, la descolonització i el naixement de noves nacions, la dificultat per orientar-se entre una identitat "espiritual" devastada i un "economisme americà", entre una

pèrdua de sentits i una acumulació de signes: tantes instàncies d'interrogació sobre les diverses figures i sobre les diverses funcions del "subjecte". S'havia de fer així: la crítica o deconstrucció (conceptes en els quals la diferència és ella mateixa tot un programa d'aquesta modernitat) de l'interioritat, de la presència a un mateix, de la consciència, de la representació, del domini, de la propietat individual o col·lectiva d'una essència. Crítica o deconstrucció de la solidesa d'un fonament ("hypokeimenon", substància, subjecte) i de la seguretat d'una autoritat o d'un valor (individu, poble, Estat, història, obra).

No tractarem aquí el que això representa en filosofia perquè sobrepassa de molt les nostres intencions, tan sols aprofitem per assenyalar dues utilitzacions diferents de la paraula "subjecte" assenyalades per Nancy (1989): la primera, té el valor del seu concepte metafísic; i la segona, té (per exemple en Granel o Rancièrre) el valor d'un "unum quid" --o d'un "unus quis"-- singular, menys present a si mateix que present a una història, a un esdeveniment, a una comunitat, a una operació o a un altre "subjecte", individu, poble, Estat, història, producció, estil, home, dona, "jo" i "nosaltres".

És a dir, la categoria "subjecte" constitueix una transformació de la d'"individu". Tal com Cruz Rodríguez (1986) sosté, l'individu concret passa a ser revestit d'una qualificació superior que el converteix en protagonista, element al voltant del qual gira l'acció.

Ambdues acepcions són útils per als nostres interessos. En general, fer constar la fi de la subjectivitat unitària del subjecte universal, home i blanc, amb una subjectivitat pròpia i autònoma, i al mateix temps el de la categoria de subjecte de la història, ja sigui des de l'individu fins al poble, etc.

En aquest sentit, Descombes (1989) planteja la dificultat que comporta la categoria de subjecte i afirma que:

"La distinció no és pas feta clarament entre una utilització ordinària de la paraula subjecte i la utilització pròpiament filosòfica d'aquesta mateixa paraula" (p. 117).

Així, trobaríem un subjecte no-metafísic (del que es parla en gramàtica, lògica, psicologia, etc.); i el subjecte metafísic dels metafísics (l'ego cartesià, la consciència de si mateix transcendental de Kant, el "dasein" heideggerià, la "néantisation" sartriana, etc.).

I, segons Descombes, el que anomenem "crítica del subjecte" és de fet la crítica del concepte de subjecte (o del concepte de subjectivitat). Aquesta crítica ho és al contingut del concepte, a les seves possibles aplicacions, sobre la seva validesa. Segons aquesta crítica és una il·lusió -- il·lusió imputable a una "metafísica de la subjectivitat"-- de creure que un enamorat sigui el subjecte dels seus desitjos, que un pensador sigui el subjecte dels seus pensaments, que un escriptor sigui el subjecte de la seva escriptura, que un agent sigui el subjecte de la seva acció, etc., la qual cosa el porta a afirmar que, de fet, a propòsit de la crítica de la teoria del subjecte, encara no s'ha portat a terme.

Segons Descombes (1989) "la crítica del subjecte no era pas la crítica del subjecte filosòfic, sinó més aviat una protesta contra la tendència a confondre la subjectivitat (despresa pels mètodes del dubte, de la pressuposició, de l'experiència o de la postul·lació) i la vida mental d'una persona. La crítica del subjecte no té res a retreure a la filosofia del subjecte, sinó que la

diferència entre subjecte en el sentit ordinari i el subjecte en el sentit filosòfic no ha pas estat traçada amb força suficientment radical" (p. 120).

A partir de la imatge de considerar l'essència de l'home com la del descobridor de les essències del món, Rorty (1983) proposa que ens hem d'alliberar i evitar el coneixement representacional, el centre del qual és l'epistemologia i la seva ideologia la ciència, fent que només hi hagi una sola manera de mirar les coses. Així, seguint Rorty (citada per Sábada 1986), "la funció del filòsof postmodern no consistiria a ser jutge o supervisor de la racionalitat (Habermas), sinó la de posar en contacte, d'una manera més modesta, existencial i mòbil, discursos diferents i, fins i tot, incommensurables. D'aquesta manera, l'home no seria una essència de vidre, un gran mirall que reflecteix el món i s'oblida de si mateix, sinó un continu redefinir-se, redescobrir-se en les moltes històries que ha estat i pot ser" (Sábada 1986, p. 172).

### II.3.1. LA RECUPERACIÓ DELS DISCURSOS DELS "ALTRES"

Aquest canvi en la concepció del subjecte tradicional del saber occidental en la modernitat dut a terme sota els paràmetres de la postmodernitat és plantejat, almenys, de dues formes:

1) D'una banda, és justament arran de les reclamacions dutes a terme, especialment després de la Segona Guerra Mundial, des dels moviments anti-racistes i per part del feminisme desemmascarant aquesta pretesa neutralitat, així com el seu essencialisme i universalització, a partir d'un subjecte molt concret: l'home blanc, burgès i occidental; i

2) De l'altra, deutors d'aquests plantejaments, els teòrics postmoderns proclamen la desaparició d'aquest subjecte que ja no se sosté per enlloc i inciten a la pluralitat i a la diferència. Resumint, a l'obertura i reconeixement d'aquests altres, d'aquí, doncs, justament la majoria de suspicàcies posades de manifest per les minories, qüestionant tant els efectes de poder emmascarats sota aquestes declaracions de part, justament, d'aquells que fins ara el tenien, com els efectes paralitzadors cap a una política de l'emancipació.

El trontollament d'aquest subjecte connecta amb el declivi del lloc cultural d'Occident en el món post-colonial i amb l'emergència i el



"revival" de les identitats ètniques, presentant el mateix tipus d'amenaça a la noció metafísica occidental del subjecte unitari postil·lustrat com la subversió de les identitats de gènere i sexualitat tradicionals, consguents a l'ascensió del feminisme i els moviments per als drets gais.

Així, ha estat sota l'impacte del feminisme i l'ètnicitat que això s'ha produït. Concretament, si pensem en la importància del paper que van jugar en els canvis socials, polítics i culturals que varen tenir lloc als anys seixanta a Occident. Es va passar d'un reconegut i acceptat centre ideal --l'art, la cultura, la narrativa o la forma de vida en general de l'home blanc, mascle i ric-- a la revolució dels negres, els gais, les feministes, o grups ètnics i religiosos, en definitiva, a l'atac del punt de vista logocèntric del món occidental (Boyne i Rattansi 1990; Chambers 1990; Àfrica 1989).

Les sospites o recances de, per exemple, la gent negra o d'altres races (les del feminisme, les exposarem en el capítol V "Feminisme i postmodernitat") es posen de manifest en les declaracions de West (1988) que planteja dues raons bàsiques de la seva desconfiança cap a la postmodernitat:

1ª) Perquè el terme precursor, "el modern", no és que tan sols fos utilitzat per devaluar les cultures de la gent oprimida i explotada, sinó que també va fallar en il·luminar les complexitats internes d'aquestes cultures. És per això que hi ha poques raons, diu, per tenir alguna esperança cap al nou terme, "el postmodernisme", per ser aplicat a les pràctiques de la gent oprimida.

2ª) Perquè les resistències negres havien atacat les nocions d'identitat exclusionada, l'heterogeneïtat dominant i la universalitat (la supremacia blanca). Així, l'experiència històrica (nord-americana) els fa que

examinin la relació de qualsevol discurs eurocèntric (patriarcal, homofòbic) per a la resistència negra.

El que es demana és si el debat postmodern realment reconeix les pràctiques distintives culturals i polítiques de la gent oprimida. I assenyala que no és que es desmarqui del debat postmodern, però que el veu com un símptoma de la nostra actual crisi cultural. Aquests recels plasmen gran part del debat sobre la postmodernitat, pel que fa a les seves conseqüències polítiques.

Huyssen (1988), tanmateix, proposa un "postmodernisme de resistència" oposat al "postmodernisme del tot val", que surt d'unes determinades constel·lacions polítiques, culturals i socials i que posarien de manifest la postura postmoderna en relació amb els altres:

"Les formes que avui plantegen les qüestions relatives al gènere i l'opció sexual, la lectura i la escriptura, la subjectivitat i l'enunciació, la veu i la representació són impensables sense l'impacte del feminisme, encara que moltes d'aquestes activitats puguin tenir lloc al marge o inclús fora del propi moviment. (...) durant els anys 70 la qüestió de l'ecologia i el medi ambient ha passat de ser una política monotemàtica a una àmplia crítica de la modernitat i la modernització, tendència que és política i culturalment molt més important a Alemanya occidental que als Estats Units. La nova sensibilitat ecològica es manifesta, no només en les subcultures polítiques i regionals, en els models de vida alternatius i en els nous moviments socials europeus, sinó que també afecta l'art i la literatura de diverses formes. (...) Existeix una creixent consciència que altres cultures, no europees, no occidentals, han de ser conegudes per mitjans diferents a la conquesta i la dominació... Aquesta consciència haurà de traduir-se en un tipus de treball intel·lectual diferent al

de l'intel·lectual modernista que tradicionalment va parlar amb la confiança d'estar situat en la primera fila del seu temps i de ser capaç de parlar per altres" (Huysen 1988, p. 240-41).

I la postura postmoderna també és qualificada de política per Lash (1985) que, referint-se a Lyotard, Deleuze i Foucault, afirma que "aquest armament crític creat per la cultura postmoderna és eminentment polític; sovint se l'entén en connexió ben concreta amb les micropolítiques dels diversos moviments socials. La política aquí significa quelcom més que oposar un tipus de cultura superior a un altre. Per exemple, la noció de transgressió de Foucault circumscriu també les pragmàtiques dels desviats i d'altres sotmesos pels efectes del discurs de la vida diària" (Lash 1985, p. 55).

Segons Chambers (1990), la crisi de la política és precisament la crisi d'un discurs que abans autoritzava la política, simultàniament, legitimant-la i prescrivint-la i que amonestava als qui "parlaven fora de lloc". L'ingrés d'altres veus i històries desplaça el sentit precedent de política.

Malgrat que Spivak (1988 dins Boyne i Rattansi 1990) assenyalava el silenci de Foucault en les qüestions de dominació imperial, el seu treball ha estat bàsic degut al suport dels seus conceptes en els aparells i processos relacionats en la formació de discursos implicats en l'exercici del poder imperial, així com Derrida, qui també ha estat important, per exemple, en les meditacions sobre la dona i els "altres".

Tot plegat ens porta a assenyalar, a "grosso modo", tres de les categories que formen part del que caracteritzaria la postmodernitat. Així, tindrem:

- 1) La fi dels essencialismes i la fragmentació de la subjectivitat;
- 2) El dret a la diferència;
- 3) La fi de les clàssiques oposicions binàries.

Dutes a terme, en general, des de la filosofia de la diferència i amb l'ajut de la deconstrucció i posant de manifest una certa ètica de la postmodernitat basada en el "simulacre" i la transgressió.

#### II.3.1.1. La fi dels essencialismes i la fragmentació de la subjectivitat

En general, es pot dir que sobre la naturalesa de la subjectivitat, el que fa la postmodernitat és descentrar i dividir l'individu. Hi ha un alliberament de l'individualitat de la fixesa de la identitat. El problema és que per a una actuació política es pot necessitar el tancament provisional d'identitats i aquest és el punt de confrontació que apareix amb més freqüència.

Jameson (1983) parla de la "mort del subjecte" i la ideologia d'un únic "self". Aquesta pèrdua del "subjecte individual burgès" pot ser relacionada amb el sorgiment del capitalisme consumidor i l'economia postindustrial. I reconeix que sobre les persones, un dels resultats més radicals del postmodernisme és, no només que el subjecte individual burgès resulti una cosa del passat, sinó també que sigui un mite: mai no ha realment existit, ni mai hi han hagut subjectes autònoms d'aquest tipus. Més aviat, des d'aquesta

perspectiva, tenim que aquest constructe és una mixtificació merament cultural i filosòfica que buscava persuadir la gent que eren subjectes individuals i posseïen aquesta única identitat personal. Mentre que Owens (1983), que veu la crisi del subjecte més positivament que Jameson, l'anomenava la "pèrdua de domini", no tan sols per a l'individu, sinó en termes de l'autoritat cultural, econòmica i política d'Occident --així com l'erosió percebuda de l'autoritat masculina en les societats occidentals.

En general, es pot dir que es fan diferents intents metodològics de "deconstruir" conceptes essencialistes per aconseguir una major especificitat històrica i més consciència de la diversitat en els desenvolupaments socials.

En realitat, i tal com Tucker (1990) ens fa observar, l'interessant és el caràcter temporal i circumscrit històricament i socialment de la identitat, per ser conscients dels seus efectes tant constrenyidors com alliberadors:

"Els nostres intents per entendre'ns i definir-nos estan fets necessàriament en conjunció amb els intents per entendre i definir aquells qui són diferents o a 'l'altre' del que som nosaltres. Examinant el punt fins al qual afirmem la nostra experiència com la norma, i el grau al qual exotitzem, mitologitzem o/i marginalitzem.

L'experiència d'aquelles altres cultures, races, generacions, gèneres o sistemes de creences és un pas crucial cap a la comprensió de la identitat com a instrument ideològic poderós que pot ser tan fàcilment utilitzat per servir a interessos repressors, com per promoure el sentit d'unitat de grup; sentit crucial en la lluita contra l'opressió. Postulant la identitat com una fabricació mutable, més que no pas una "veritat" estable, és una manera per

resistir les agendes coercitives que aquestes representacions poden continuar perpetrant" (Tucker 1990, p. 92).

Tot i els inconvenients als quals pot conduir per una pràctica política des de la marginalització de la "desfeta de les identitats", s'obren, al mateix temps, nombroses possibilitats a partir de defugir l'essencialització i a través de la descentració contínua.

És interessant la metàfora que utilitza Haraway (1990) d'un cyborg, fenomen que viola algunes distincions dominants, particularment les que hi ha entre animals i humans, humans i màquines, ments i cossos i materialisme i idealisme, per il·lustrar els valors barrejats del present.

Haraway apunta les possibilitats polítiques que el present postmodernisme fa avalables. Argumenta que el que ara ha esdevingut possible és una política que abraça una reconeixença del múltiple, dels pregnants i contradictoris aspectes tant de les nostres identitats individuals com col·lectives. Tal política no necessita més criteris essencials d'identificació; més aviat estem començant a veure en el seu lloc la formació de grups polítics que es basen en la negació conscient de tals criteris.

En certa manera, el pensament postmodern del fragment (de la idea de que l'individu contemporani funciona com un fragment en ell i fora d'ell), obliga a repensar una "lògica singular" en una trama social de dispersió. Aquesta lògica es proclama com una lògica de la resistència del quotidià als actes de l'Estat i als dogmes, tradueix les dificultats d'una filosofia que reclama la noció de diferència com a concepte fonamental. Si bé és veritat que les filosofies de la diferència, de Deleuze a Derrida, neixen de fet fora de la

referència postmoderna, no és menys veritat que la filosofia postmoderna hi troba un útil favorable al seu desenvolupament. La repercussió de tals esdeveniments, la reprendrem novament en capítol "L'individu i la condició postmoderna", pel que fa a les noves formes de pensar-se un mateix.

### II.3.1.2 La reconeixença de la diferència

L'exploració de les minories ètniques i les perspectives feministes expressen un desig de pensar en termes sensibles a la diferència (l'heterogenietat sense jerarquia).

El pensament postmodern del fragment tradueix les dificultats d'una filosofia que reclama la noció de diferència com a concepte fonamental,

Una de les acepcions del terme "diferència" ve de la referència al treball de Derrida que utilitza per criticar el pensament establert el "logocentrisme" de la metodologia occidental.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>. Segons Cixons (dins Moi 1988) el projecte ideològic de Derrida es podria resumir com un intent de desfer la ideologia dominant dels esquemes masculistes, del falogocentrisme occidental per dominar i oprimir les dones.

Moi (1988) explica que el falogocentrisme s'utilitza a partir de Derrida amb la conjunció del logocentrisme (corrent principal del pensament occidental que dóna supremacia a la "paraula" com a presència metafísica) i del falo (com a símbol o font de poder).

Culler (1984) presenta la concepció de Derrida del terme francès "différance", que seria l'alternança insoluble i no sintetitzable entre les perspectives de l'estructura i del fet. Així, el verb "différer" significa "diferir" en les seves dues acepcions: a) "Aplaçar"; i b) "Ser diferent de".

La terminació "-ance" de "différance" s'utilitza per crear noms verbals i converteix "différence" en una forma nova que significa "diferència, diferenciador, aplaçament". "Differance", designa, doncs, tant una diferència passiva, ja que es dóna en tant que condició de la significació, com un acte diferenciador.

Derrida (dins Culler 1984) fa una oposició entre presència/absència... un sistema que ja no és el de la presència, sinó el de la diferència. En comptes de definir l'absència en termes de presència, com la seva negació, es pot tractar la presència com a efecte d'una absència generalitzada o "différance".

Partint de convenir que el significat d'una paraula dins dels sistema de la llengua és el producte del significat que els parlants li han atribuït en actes de comunicació previs, veiem que qualsevol fet està determinat i possibilitat per estructures prèvies. Encara, però, que ens remuntéssim al passat i es descobrís un fet originari que hagués donat lloc a la primera estructura, descobriríem que hauríem d'acceptar l'existència prèvia d'una organització, d'una diferenciació. D'aquí que qualsevol presència, en la qual s'aculli, resulta estar ocupada ja per la diferència. Així, "res, ni en els elements, ni en el sistema, no està mai només present o només absent" (Derrida 1972, dins Culler 1984, p. 91).



No ens estendrem en el treball de Derrida, d'una complexitat evident, sinó que ens quedarem amb la idea, tal com assenyala Barret (1990), que en el treball de Derrida la noció de diferència està associada amb un ampli intent de desmantellar les demandes del que s'anomena pensament "fonamentalista": es refereix a la suposada certesa amb què el discurs proposa la seva visió del món. Tot i que la interpretació de Callinicos (1985) es citada per Barret (1990) per dir que, segons aquest, la "meta-narrativa" que anima el treball de Derrida és un projecte per destronar la filosofia a favor de la crítica literària textualista i no l'objectiu ostensible de reconèixer una heterogeneïtat de discursos.

Però el que ens sembla és que Derrida intenta col·locar la identitat, no en termes d'oposicions "binàries", tals com home/dona, negre/blanc, heterosexual/homosexual, sinó com a "diferència", la qual cosa la fa més àmplia en la seva varietat.

Derrida, segons Gergen (1991) proposa el llenguatge com un sistema en ell mateix, en lloc de la visió de les paraules com la reflexió de l'individu de les essències. Les paraules deriven la seva capacitat per crear un món aparent d'essències de les propietats del sistema. Aquest sistema de llenguatge preexisteix l'individu; està "sempre ja" allà, available per a l'ús social. El significat d'un terme depèn d'una "diferència" d'aquest terme amb un altre en el sistema del llenguatge. Al mateix temps comprendre un terme requereix un constant procés de "diferenciació" d'altres termes dins el sistema. Des d'aquest punt de vista les paraules perden la seva capacitat per descriure les coses tal com són, o de capturar essències.

En general, però, es parla de la postmodernitat com del desig de pensar en termes sensibles a la diferència (dels altres sense oposició d'heterogeneïtat, sense jerarquia) (Ashley 1990).

El treball darrer de Michel Foucault i altres teòrics del discurs com Michel Pêcheux, ha ajudat el desenvolupament d'una cultura política postmoderna de dues maneres (Connor 1989):

1ª. Suggereix que la cultura no hauria de ser més que considerada simplement com l'esfera de les representacions, rondant la immaterialitat a distància de fets bruts de la vida "real". Des de la teoria del discurs, es veuen les formes i ocasions de representacions com un poder en elles mateixes (més que no pas la relexió de les relacions de poder que existeixen merament en un altre lloc).

2ª. Suggereix que el poder és més ben entès, no en termes macropolítics d'amplis grups o blocs monolítics, de classe o Estat, sinó en termes micropolítics de les xarxes de relacions de poder subsistint a qualsevol punt de la societat. Aquesta perspectiva està d'acord amb el moviment, lluny de totes les narratives globals envoltants de la història i la política, i amb un accent contravaluant les formes locals i particulars de diferència i lluita.

El problema per a una política postmoderna és aquesta doble perspectiva: "d'una banda una transformació de la història per un acte pur de voluntat imaginativa, i de l'altre, d'una absoluta ingravidesa, en la qual res és imaginativament possible, perquè res realment importa" (Connor 1989, p. 227).

Hutcheon (1988), en el seu intent de definir el terme "postmodern", considera la contradicció, la paradoxa i, especialment, la ironia i la paròdia essencials en el postmodernisme (repetició amb distància crítica que permet la senyalització irònica de la diferència en la mateixa essència de la simularitat). La diferència seria, des d'aquesta perspectiva, la categoria postmoderna que fragmenta els esquemes binaris bàsics del "self" i l'altre.

### 11.3.1.3. La fi de les clàssiques oposicions binàries

La tradició del pensament occidental a partir de categories dicotòmiques és una de les qüestions que canvia. Tal com es posa en evidència per part d'algunes aportacions teòriques (Rosaldo 1979), totes les categories socials més fonamentals, per exemple, el col·lectiu i l'individual, la natura i la cultura, incorporen una determinada manera d'ordenar el món social, no essent ni políticament, ni moralment, mentre que, al mateix temps que constitueixen el social, són elements en un sistema de desigualtats.

Un punt en comú que assenyala Kaplan (1988a) en els diferents postmodernismes implica un pensament que transcendeix els binarismes de la filosofia occidental, les tradicions metafísica i literària que havien estat posades en qüestió pel postestructuralisme i la deconstrucció. En aquest sentit, la utilització del terme "postmodernisme" assenyala un moviment més enllà/lluny de diferents postures (no només estètiques, sinó aquelles que tenen a veure amb la classe social, la raça i el gènere) de les teories totalitzants prèvies.

Segons Kaplan (1988a), el discurs del postmodernisme en alguns cercles literaris i feministes implica una busca per a una posició alliberadora nova que ens vol alliberar de forces i límits de les oposicions binàries opressives. "La fi és nebulosa i distant". Mentre que en primer lloc el final dels binarismes és emancipador, en segon lloc la seva cessació és, generalment, donada en termes negatius.

El o els postmodernisme/s sorgeixen en l'ona de teories i debats sobre raça, classe, sexe i gènere, que han tingut lloc durant els últims vint anys. I el que l'autora es pregunta, i que es correspon amb la sèrie de reflexions que es vénen fent al voltant d'aquest tema, és com, si abandonant els binarismes necessàriament s'abandona la dialèctica, podem concebre una vida cultural, psíquica, social o intel·lectual que vagi més enllà, que es renovi ella mateixa, que sigui autocrítica i amb objectius.

En general, el que es preconitza és que "els límits entre estils, sexualitat i gènere han esdevingut borrosos" (Kroker i Kroker 1988).

Dutes a terme, en general, des de la "filosofia de la diferència" i amb l'ajut de la deconstrucció, es posa de manifest una certa "ètica del postmodernisme" basada en el "simulacre" i la "transgressió".

El trencament de límits porta també a un escepticisme cap a les esferes autònomes de la cultura o camps separats dels experts o a dissolució dels límits entre disciplines. En aquest sentit hi ha una recuperació de Nietzsche, per exemple, pel seu èmfasi en el caràcter arbitrari de l'estructura gramatical de l'argumentació i la retòrica i pel seu escepticisme cap a la separació i autonomia de les disciplines.

Segons Chambers (1990), aquest rebuig del postmodernisme de les situacions òbvies entre art, filosofia i la vida quotidiana, reptes a l'herència kantiana i la seva distinció racional entre teoria, moralitat i gust, són trobats també en les diferents propostes avançades per les filosofies de Nietzsche i Heidegger i l'hermenèutica de Gadamer, però també, i significativament, en el romanticisme.

Això ens portaria, tal com Connor (1989) planteja, a la qüestió següent:

"En lloc de preguntar-nos 'què' és el postmodernisme, ens podríem preguntar, 'com' i 'per què' floreix el discurs del postmodernisme, 'què' està en joc en el seu debat; a 'qui' s'adreça i 'com' (Connor 1989, p. 10). I això comporta, en gran part, un refús de separar els temes del debat del postmodernisme dels seus contextos en les condicions reals de l'escriptura acadèmica i crítica i publicacions i les seves relacions amb la cultura, la política i altres camps. Aquí estaríem amb aquest autor que potser és sorprenent, malgrat la notòria auto-reflexivitat dels discursos teòrics contemporanis en les humanitats i, especialment en la teoria postmoderna, que no s'hagi mostrat massa interès per examinar les formacions coneixement-poder incorporades en les institucions acadèmiques, pràctiques i llenguatges. Si exceptuem, potser algunes aportacions feministes, concretament, per exemple, la de Bordo (1990), que presentarem en el capítol "Feminisme i postmodernitat".

Connor (1989) ho atribueix, en part, "a una resignació més ample al fet que les institucions acadèmiques semblen tenir menys i menys poder social i prestigi, particularment en els anys recents, en les tradicionalment matèries d'humanitats" (Connor 1989, p. 11-12).

## **II.4. A MANERA DE SÍNTESE**

Hem assenyalat com a elements indicatius de les propostes postmodernes, en primer lloc, la proclamació del dubte cap a qualsevol tipus de narració que pretengui legitimar el coneixement i, per extensió, ca a qualsevol tipus de veritat, quedant-ne afectades tant la idea prevaescent de la història considerada com quelcom lineal, evolutiu i amb una finalitat unitària, així com la idea de progrés, posant al descobert, al mateix temps, el caràcter forçat de la narració dels esdeveniments.

L'altre gran qüestionament ha estat el de la capacitat emancipatòria de la raó, especialment després dels desastres de la Segona Guerra Mundial i els problemes amb la descolonització. La representació entra en crisi a partir de la dissolució de la frontera entre el llenguatge i el seu objecte, juntament amb la mateixa noció de la realitat i de la ment com a lloc de coneixement, amb la introducció de la noció del caràcter construït de la realitat. Un dels mètodes claus de la postmodernitat seria la "deconstrucció" entesa amb un sentit més ampli i general, així com el mètode genealògic de Foucault, i una de les seves principals característiques, l'autorreflexió contínua. És el repte al subjecte tradicional de les ciències com a home, de raça blanc, burgès i occidental, atacant tant el seu universalisme com el seu essencialisme i trencant amb algunes de les clàssiques dicotòmies definitòries a partir de les quals s'havia anat constituïnt.

Resumint, hem intentat, més que presentar la postmodernitat, reflectir-ne la seva especial capacitat de subvertir qualsevol tipus de fonamentació.

Aquests aspectes ens permetran d'abordar la deconstrucció de la categoria d'individu i de la seva subjectivitat duta a terme en el si de les ciències socials i, més especialment, en la Psicologia social des d'aquesta perspectiva general.

Abans, però, no podem deixar de mencionar algunes de les crítiques a la postmodernitat, a part de la polèmica referent a l'abandó dels subjecte que, donat el seu especial interès tractarem, a part en el capítol "Feminisme i postmodernitat".



### **III. CRITIQUES**

### **III.1. LA POSTMODERNITAT COM A NEO-CONSERVADORA**

Sovint s'ha qualificat la postmodernitat de neo-conservadora, en gran part degut a l'article d'Habermas (1983), en el qual planteja la modernitat com un projecte inacabat, i també per part d'alguns pensadors marxistes, per exemple Jameson (1979), que considera que el postmodernisme està massa lligat al sistema econòmic del capitalisme tardà i a les seves institucions.

No ens estendre'm aquí en l'exposició de la polèmica però tanmateix sí que indicarem algunes de les respectives reclamacions sobre modernitat/postmodernitat, presentant molt breument el debat entre Habermas i Lyotard.

Habermas ( 1983; 1988b) sosté la seva tesi de la modernitat inacabada, motivada pel temor d'un rebuig de les idees fonamentals de l'emancipació i la raó i crida a la crítica de la postmodernitat, la reavaluació de la modernitat i el redreçament del moviment intel·lectual modern.

La causa que Habermas (1983; 1988a) planteja de la manca de motivació general per part dels ciutadans es basa l'absència de comunicació. És així, que la comunicació, la relació intersubjectiva, és erigida en paradigma de la nova modernitat.

La comunicació es transforma en un principi d'intersubjectivitat que fa del consens l'ideal a aconseguir. Aquesta idea del consens, de la universalitat, és la que caracteritza la teoria crítica d'Habermas, i sobre la qual construeix al seva teoria discursiva de l'ètica. L'objectiu és, a través del diàleg, d'intentar arribar a un consens racional per part dels participants.

En les paraules de Bernstein (1988) queda molt ben recollida la idea d'Habermas sobre l'acció comunicativa: "L'acció comunicativa és intrínsecament 'dialògica'. El punt de partida d'una anàlisi de la pragmàtica de la parla és la situació d'un parlant i un oient que estan orientats cap a una 'mútua' comprensió recíproca; un parlant i un oient que tenen la capacitat d'adoptar una postura afirmativa o negativa quan es pretén trobar un requisit de validesa" (Bernstein, 1988, p. 39). Tot i que, evidentment, contempla que hi pugui haver desacord, Bernstein observa que de tota manera, finalment, l'única força que ha de prevaler és la "força del millor argument".

Huyssen (1988) destaca la importància del context alemany en les reflexions d'Habermas, referint-se que quan es dirigeix contra el conservadurisme polític i contra el que ell percep, de forma semblant a Adorno, com la irracionalitat cultural d'un esteticisme postnietzscheà encarnat en el surrealisme i, consegüentment, en una gran part de la teoria contemporània francesa, en realitat és una defensa de la Il·lustració per protegir-se del reaccionarisme de la dreta. Segons Huyssen, per a Habermas la modernitat significa crítica, il·lustració i emancipació de l'home, i no pretén llençar per la borda aquest esperit polític, ja que fent-ho s'hauria acabat la política d'esquerres d'una vegada per sempre.

Una de les crítiques al projecte d'Habermas la formula Rorty (1988), encara que en l'article sobre Habermas es presenti ell mateix com a mitjancer entre Lyotard i Habermas, en realitat qüestiona la necessitat d'una "teoria" de l'acció comunicativa.

Una interpretació interessant és l'aportada per Ruby (1990, p.196-197), per a qui el paradigma d'aspiració al consens comunicacional fa pensar en els costums eufemitzats dels medis intel·lectuals, en els quals la conversa s'articula en un comportament racional i en un reconeixement mutu de les pretensions de cadascun dels participants en l'elaboració del que anomenen la veritat. És erigir les pràctiques dels intel·lectuals en norma de validació del consens social. Segons Ruby, el moviment no correspon a res més que a un projecte intel·lectual per a intel·lectuals, ja que la teoria de la comunicació recolza sobre el model d'argumentació: el de les pràctiques intel·lectuals. El que Ruby (1990) posa en qüestió és si cal creure que els conflictes i les relacions socials es resolen per agradables converses al cor de les quals la raó seveix de base a la negociació.

Així afirma que:

"En els textos neo-moderns un només es troba gairebé un subjecte de la història possible: el filòsof, almenys els intel·lectuals susceptibles de viure ja la racionalitat comunicacional en les discussions que porten i en les necessitats d'argumentació lligades a la recerca de la veritat" (Ruby 1990, p. 206). Fins i tot arriba a fer notar que aquesta perspectiva neo-moderna dona recursos desconeguts fins ara als intel·lectuals després del període modern en què més aviat hi havia certa reticència per l'allunyament de les masses i la qualificació com intel·lectual.

Lash (1985) distingeix cinc línies de crítica de Lyotard contra Habermas, centrades en la problemàtica habermasiana del consens:

1) La teoria d'Habermas es basa en les grans meta-narratives (Lash afirma que això no és del tot vàlid, ja que Habermas trenca amb els fonamentalismes forts). Tanmateix, com que Habermas es nega a separar la seva teoria descriptiva de la societat de la seva doctrina ètica, es veu en la necessitat de situar-la sota una altra "meta-narració", aquesta vegada la de la teoria de l'evolució social.

2) Habermas pretén una regularització dels jocs del llenguatge. Segons Lash "no es tracta tant dels problemes que se li plantegen a Habermas quan se li pregunta per les condicions per arribar a una racionalitat comunicativa, sinó de la qüestió normativa de per què hem de considerar desitjable una ètica de la racionalitat comunicativa" (p. 61).

3) Lyotard assenyala que l'exigència d'Habermas que els artistes han d'estar més pròxims a les experiències i les pràctiques de la vida diària pot tenir efectes negatius sobre la creativitat de la vanguarda.

4) Habermas destrueix la heterogeneïtat dels jocs del llenguatge. Lyotard i altres li objecten que el que desitja Habermas és produir una societat totalment transparent i, que segons ells, aquesta transparència comporta una identitat de significat i significant que constitueix un recolzament a les estratègies culturals realistes i totalitzants del poder polític contemporani.

5) Sobre la qüestió del "sublim".

Resumidament, en realitat Lyotard considera que Habermas fracasa perquè (Africa 1989):

1. La defensa que fa d'un diàleg entre voluntats intel·ligents i lliures depèn, alhora, de les grans meta-narratives (de l'emancipació humana).
2. La busca d'Habermas de legitimació a través d'un consens universal, la seva noció de justícia, segons la qual l'emancipació de la humanitat es produirà a través d'una regularització de les jugades permeses en tots els jocs del llenguatge, representa potencialment una amenaça a l'autonomia i inventiva de les ciències.

Una altra interpretació és la de Boyne i Rattansi (1990) que sostenen que la polèmica d'Habermas contra els postmoderns francesos també revela una tendència a imputar significats polítics sense parar l'atenció deguda a la relativa indeterminació política dels textos i sense ocupar-se de la significació de les xarxes i fidelitats polítiques que determinen, en part, el seu significat polític" (p. 28). Habermas (1983), en el seu assaig sobre el projecte inacabat de la modernitat, repta l'antimodernisme de Foucault i Derrida, als qui etiqueta de "joves conservadors". Tanmateix, el que Boyne i Rattansi (1990) assenyalen és que Habermas s'equivoca en assumir el treball de Foucault i Derrida d'una manera tant simple, categoritzant com una oposició reaccionària el projecte emancipatori, els fonaments epistemològics del qual durant tant temps ha intentat ensenyar amb les seves reflexions filosòfiques i socials sobre l'acció comunicativa. De fet, finalment la política dels textos depèn també en part de les formes d'apropiació que se'n fan.

Això té a veure amb el comentari de Lash (1985)

sobre que també la forta noció de consens --i la relegació de l'estètica--, en què estriba la teoria de l'acció comunicativa és igualment problemàtica en relació amb el tema del poder i la opressió, com ho pot ser la postmoderna.

Segons Rorty (1988), "l'impuls que té la pretensió d'Habermas que pensadors com Foucault, Deleuze i Lyotard són 'neo-conservadors' és que no ens ofereixen cap raó 'teòrica' per prendre una direcció social més que no pas una altra. Eviten la dinàmica de la qual ha depengut tradicionalment el pensament social liberal (del tipus que Rawls representa a Amèrica i el mateix Habermas a Alemanya), per exemple, la necessitat d'estar en contacte amb una realitat enfosquida per 'la ideologia' i posada al descobert per la 'teoria'" (p. 270).

Aquest és, aproximadament, el nucli de la controvèrsia sobre la postmodernitat: "una competència entre els principis d'una racionalitat substantiva a la manera d' Habermas i el desig neo-nietzscheà com a legitimacions, ambdós, de la resistència al poder en el capitalisme contemporani" (Lash 1985, p. 53).

Turner (1990) esbossa una idea general de la complicada relació entre postmodernisme i política radical, argumentant que encara que el postmodernisme sovint hagi estat associat amb el neo-conservadurisme, en part com a conseqüència de la visió d'Habermas (1981), creu, tanmateix, que hi pot haver una aliança important entre una política progressiva (en les solucions de gènere, en les alternatives multiculturals al racisme, en els moviments ecològics i en el críticisme cultural) i el postmodernisme. El que proposa és contextualitzar les desavinences sobre la naturalesa política del postmodernisme com un efecte dels diferents contextos político-culturals entre els Estats Units



i Alemanya, referint-se sobretot al llegat del feixisme i declarant que si el postmodernisme és reaccionari o no, dependrà força de si es veu el postmodernisme com anti-modernisme o més enllà del modernisme.

Una explicació sociològica des d'un punt de vista diferent és la presentada per Heller (1989) que indica que des de la Segona Guerra Mundial han aparegut tres generacions consecutives i considera que s'ha produït un nombre important de canvis en aquets últims quaranta anys: la generació existencialista (de la Segona Guerra Mundial fins al anys 50), la generació de l'alienació (Maig de 1968) i la generació postmoderna (sorgida als anys 80). Els tres moviments surten un rera l'altre en el sentit de continuació, però també inverteixen els signes del moviment anterior.

Referent al postmodernisme com a teoria social, el presenta com a la creació de la generació de l'alienació desil·lusionada amb la seva pròpia percepció del món. Podria discutir si la derrota de 1968 és la raó d'aquesta desil·lusió (sí és que hi va haver derrota, cosa que, segons l'autora, encara està pendent de dil·lucidar-se).

El moviment de la generació de l'alienació va ser, en aquest sentit, el precursor de la generació postmoderna. El fantasma de la "societat de masses" on tothom vol el mateix, llegeix el mateix, practica el mateix, va ser un curt intermig a Europa i als Estats Units. El que ha sorgit no ha estat la unificació i homogeneïtzació del consum, sinó més aviat la pluralització enorme de gustos, pràctiques, diversions i necessitats.

El postmodernisme com a moviment cultural (no com a ideologia, teoria o programa) tindrà un missatge suficientment senzill: "tot s'hi val".

Aquest no és un lema de rebel·lió, però tampoc el postmodernisme no és rebel. Pel que fa a la vida quotidiana, hi ha moltes i diverses pautes de vida contra les quals els homes i dones moderns poden o han de rebel·lar-se; i, de fet, el postmodernisme permet tot tipus de rebel·lió.

Heller, tot i saber que per a molts, aquest pluralisme limitat és senyal de conservadurisme, conclou que el postmodernisme no és conservador, ni revolucionari, ni progresista: el considera un moviment cultural que fa irrellevants les discussions d'aquesta mena, en el si del qual són possibles tota mena de moviments artístics, polítics i culturals. El problema que es plantejaria és: si les classes socials estan en decadència i si les cultures s'estan pluralitzant fins al punt d'una total particularització, és encara possible la presa de decisions de mode racional i significatiu?

Segons Heller (1989), no és tan clar si la relativització cultural i la pluralització comportaran la desaparició de la manera racional de fer política, o si, en canvi, serà el preludi d'una forma, o formes, més democràtiques i racionals d'acció política.

Es demana, per què està tan estesa la creença que "els moviments han desaparegut" i que en els últims quaranta anys "no ha passat res". La seva resposta és en el sentit que estem massa acostumats a considerar la història com a història política, mentre que la història és, en primer lloc i per sobre de tot, social i cultural: és la història de la vida diària dels homes i les dones. Segons Heller (1989), si la situem sota una mirada minuciosa, aquesta història ens revelarà canvis que inclouen una revolució social.

**III.2. EL RELATIVISME, L'IRRACIONALISME  
I LA MOBILITAT POLÍTICA**

Una de les crítiques a la postmodernitat és la del seu relativisme. Frankel (1990), per exemple, la qualifica de cínica i relativista. La qüestió que es planteja és com és possible reconstruir una política d'esquerres sense caure en un pluralisme de la indiferència i una confusió o en el "tot s'hi val".

Féher (1989) conclou que el resultat emancipatori de la postmodernitat, la derogació d'un únic mestre narratiu de caràcter universal, el sorgiment sense traves d'un pluralitat de micro-discursos, "ha esdevingut també un ambient de 'relativisme absolut'. En aquesta obscuritat, qualsevol (no)relat és equivalent a qualsevol altre, si bé amb vagues diferències i, per tant, l'empatia que es dona amb els que pateixen un horror innombrable s'ha convertit en matèria de gust" (p. 34).

Aquestes són algunes de les crítiques més corrents al postmodernisme, encara que tal com Boyne i Rattansi (1990) observen, reduir la totalitat del moviment a una única essència política és barrar el pas innecessàriament i prematurament a un diàleg que ja ha començat a enriquir i revigoritza alguns elements de la teoria social i la pràctica cultural.

De fet, témer la immobilitat política és degut sobretot, tal com es planteja a l'apartat V.3. sobre la confrontació del feminisme i els corrents

postmoderns sobre la qüestió del subjecte, que per a determinades polítiques és crucial el tancament, que pot ser provisional, d'identitats que estableixen les bases de compromís (moviments anti-racistes, feministes, etc.).

El mateix Dews (1987), fa referència a la tensió que ell sent entre el "poder i la inventiva del pensament postestructuralista" i una consciència que la majoria de les seves implicacions van contra les seves creences polítiques més profundes.

Però tal com Kaplan (1989a) indica, encara que la política de la postmodernitat ha perdut la fe en la veritat última, de la qual depèn el pensament binari, això no implica una acceptació gens crítica de l'"status quo".

En realitat, hi ha una varietat política i una indeterminació cap al projecte postmodern que és "massa fàcil de desbastar amb judicis generals de condemna" (Edgar 1987 i Hall 1986, citats per Boyne i Rattansi 1990, p. 26).

Aquest relativisme que se li adjudica és degut al problema que sembla que es crea en partir de la pèrdua de la credibilitat en l'objectivitat i, per tant, en decidir entre diferents explicacions sense tenir aquesta instància superior. Però aquest tipus d'argumentació, tal com assenyala Ibáñez (1991), suggereix implícitament que la irracionalitat és l'única alternativa a la raó científica, passant per alt, doncs, el fet que la raó humana existeix abans de la creació de la raó científica.

O tal com sosté Gergen (1991) referent que alguns crítics encerten a atribuir un grau de relativisme moral i ontològic al postmodernisme.

És que si bé els arguments postmoderns repton la possibilitat de respostes correctes o equivocades transcendentalment, basades en els estàndards morals o racionals, el que els crítics obliden de reconèixer és que, tanmateix, els grans cismes entre les cultures deriven, no del relativisme, sinó de les mateixes formes de totalització que els mateixos crítics encoratgen. És el compromís amb una "ètica" o punt de vista "racionalment superior" que posa la plataforma per a la classe de separatisme que produeix la lluita civil.

Tot aquest enfrontament, no es pot destriar, tal com Ibáñez (1990d) planteja molt encertadament: els punts bàsics que "horrotizen l'esquerra", referents al postmodernisme quan aparentment, almenys per a alguns dels seus pressupostos, està disposada a acceptar algunes de les conseqüències que provoca la "dessecularització de Déu" serien: el temor a l'oscurantisme i l'arbitrarietat; i el fet que en el pla de l'ètica i dels valors sembli que tot esta permès.

Tot i que, com molt bé assenyala l'autor, "el desmantellament de la 'retòrica de la veritat científica' i l'abandó del 'mite de l'objectivitat' no ens deixen, ni de bon tros, orfes de tot criteri per optar entre les afirmacions que es fan sobre la realitat. Simplement es 'rehumanitzen' aquests criteris inserint-los en el pla insegur de les deliberacions humanes" (p. 55).

Del que es tractaria, si s'és conseqüent amb aquesta perspectiva, és de resituar la qüestió dels valors en l'àmbit de la deliberació humana, actuant en nom del que com a grup de sers humans decidim en un moment donat que és el que convé, i només en nom d'això.

D'altra banda, per a la perspectiva postmoderna, un cert grau de conflicte en la societat és inevitable i desitjable. Sempre hi haurà tensió entre un discurs i els marginalitzats per aquest discurs, i es tracta de buscar realitats oposades i interrompre les lògiques internes dels discursos dominants (Gergen 1991).

Una de les ètiques de la postmodernitat estaria formada pel "simulacre i la "transgressió". Aquesta és la interpretació de Lash (1985), segons el qual els neo-nietzscheans (entre els qui col·loca Foucault, Lyotard i Deleuze) ens han proporcionat no només una estètica, sinó també una ètica de la postmodernitat, que ha contraposat la dissensió i la invenció a les jerarquies i al subjugament i, potser el més important, que han començat a esbossar una teoria social postmoderna.

Una estètica de la transgressió a partir de Foucault, i la seva noció de llenguatge no discursiu que podia utilitzar-se per contrapesar i construir resistència contra el discurs. Pensant en aquest model, Lash (1985) proposa concebre'l en termes del "mateix" i l'"altre", representant el "mateix" l'espai del discurs i l'"altre" els que n'han estat exclosos. El simulacre seria tant el llenguatge no discursiu com el seu correlat en l'acció social de la postmodernitat.

Així, segons Lash, Foucault<sup>6</sup> (tot i que no utilitza la paraula "postmodern") es basa en la postmodernitat estètica com a base pel que és per

---

<sup>6</sup>. Sobre les relacions de Foucault amb la postmodernitat, Couzens (1988) el considera postmodern perquè ell mai no s'hagués anomenat postmodern i, més especialment, perquè mai no hagués esperat que la seva pròpia incredulitat cap al coneixement social modern podria ser contestada amb res més que la corresponent incredulitat.

ell una intervenció teòrica: "Quan la teoria actua a través de la transgressió sobre l'àmbit del discurs, mobilitza una crítica --una crítica del discurs i de les formes de subjectivitat-- que és preminentment pràctica i política. La naturalesa pràctica i política de tal crítica és clara en la constant relació de Foucault amb els moviments socials i amb la micropolítica dels anys setanta. La política cultural de la transgressió que Foucault defèn és una espècie de simulacre no-racional de la racionalitat comunicativa o de la raó pràctica d'Habermas" (Lash 1985, p. 47).

Per tant, i malgrat la magnitud del debat, podríem dir que la postmodernitat, amb el seu defugiment a emparar-se per a qualsevol tipus de decisió en una instància superior, no invoca un irracionalisme, com molts han pretès, com a contrapartida, sinó que invoca a resituar tals empreses en l'àmbit simplement humà. Tot i que, pel que fa a la racionalitat científica, queda molt més clar quin és l'abast de la proposta postmoderna, tanmateix, queda encara, com, en les situacions de desigualtat, es poden resoldre els conflictes. Més específicament, com, guardant-se de construir identitats o subjectes, es prossegueix amb una política altra de les minories. Donat que és des del feminisme que s'ha afrontat més directament aquesta qüestió, en el capítol V "Feminisme i postmodernitat", esbossarem les línies de la problemàtica.



## **IV. LA PSICOLOGIA SOCIAL I LA POSTMODERNITAT**

## 0. Introducció: la Psicologia social postmoderna i la Psicologia social de la postmodernitat

Tal com es fa en sociologia,<sup>7</sup> ens pot ser útil separar la Psicologia social postmoderna de la Psicologia social de la postmodernitat, considerant la primera com la duta a terme per un canvi epistemològic, en relació amb la Psicologia social feta d'acord amb la racionalitat científica de la modernitat, i la segona, com aquella Psicologia social que treballa sobre els nostres contemporanis, considerant que aquests siguin "postmoderns", o localitzant una cultura postmoderna i des de qualsevol paradigma. Així és que només considerarem la Psicologia social postmoderna.

La Psicologia social postmoderna no és aquella que trenca amb la manera de fer tradicional de la Psicologia social segons el positivisme, bàsicament, i d'acord amb la validesa científica, que només "rectifica" la raó en les seves equivocacions i la ciència sesgada per fer-la "realment" neutra i objectiva, sinó aquella que encara va més enllà i se separa molt més de la ideologia de la modernitat en el sentit que replanteja el mateix fer de la

---

<sup>7</sup>. Barry Smart (1990) diferencia entre una sociologia del postmodernisme que tendeix a localitzar la cultura postmoderna en un context del capitalisme desorganitzat, de la societat de consum i la de producció de la cultura de masses, que intenta entendre la naturalesa de la nostra crisi del present; d'una sociologia postmoderna, que, entre altres coses, busca deconstruir tals assumpcions fonamentals, i que mira el "social" com a problemàtic.

Psicologia social, en els seus fonaments reptant-los i canviant-los. La Psicologia social postmoderna el que busca és deconstruir les assumpcions fonamentals de la Psicologia.

Que es declarin deutors i immiscuïts en els canvis postmoderns no en són gaires, tot i que ens atreviríem a incloure-hi clarament el construccionisme social i potser gran part del anàlisis del discurs.

De tota manera, i pel que ens interessa, lluny d'oferir un catàleg de noms o una exposició de relacions entre els treballs postmoderns i els més recents canvis en Psicologia social, la qual cosa seria de gran interès, però no és el nostre objectiu, optem per oferir un esquema en el qual pretenem recollir els aspectes bàsics de la postmodernitat que es reflecteixen en la Psicologia social, bàsicament en el construccionisme social. Deixem de banda molts altres aspectes que podríem incloure-hi, així com una anàlisi més detallada d'aquestes relacions. La nostra idea no és tant la d'endinsar-nos en l'epistemologia, sinó establir un pont que ens ajudi a "visualitzar" la direccionalitat d'aquests canvis que afecten, en general, la mateixa teoria del coneixement, i que es produeix en diferents disciplines, simultàniament al seu desenvolupament en Psicologia social. La nostra intenció és la d'oferir el marc en el qual s'inscriuen les darreres concepcions sobre l'individu, que presentem a la 2ª part, en el capítol I "La fi de la concepció occidental del individu i la deconstrucció de la subjectivitat".

Per realitzar el quadre esquemàtic que presentem a continuació, ens hem basat en les obres de Gergen sobre el construccionisme social (1985a, 1985b i 1989a), els seus articles sobre postmodernitat i Psicologia social (1989b i 1988), i en els articles d'Ibáñez sobre postmodernitat i Psicologia social

(1990b, 1990c, 1990d i 1991) i en el llibre de Parker i Shotter (1990), recull de treballs sobre deconstrucció de la Psicologia social.

Diverses obres d'altres autors serien igualment interessants i aportarien altres connexions, pensem sobretot en gran part d'estudis de l'anàlisi del discurs i d'altres realitzats des de perspectives feministes que no estan relacionades amb la deconstrucció i el postmodernisme. Tanmateix, ens hem centrat en alguns dels que plantegen, més directament la seva relació amb la postmodernitat.

## Postmodernitat

Crisi de la noció de realitat i de la ment com a lloc de coneixement: caràcter construït de la realitat

Fí de la concepció del llenguatge com a mitjà per expressar el coneixement

Reconeixement del caràcter socio-històric de la racionalitat científica

Conceptes de veritat i objectivitat vistos com a instruments retòrics

Reflexivitat de qualsevol producció de coneixement: permanent qüestionament, investigació i deconstrucció de les pròpies assumpcions

Difuminació dels límits entre disciplines

Rebuig dels essencialismes

Sensibilitat cap a les perspectives dels altres

Interès pel llenguatge

## Construccionisme social

Repte del concepte de coneixement com a representació mental en la Psicologia i intent de transcendir el dualisme tradicional subjecte/objecte. Crisi del cognitivisme

Focalitzen en la utilització performativa del llenguatge en comptes d'investigar-ne les causes psicològiques

Reconeixement del caràcter històric-social dels fenòmens socials

Evidenciació i deconstrucció de la retòrica de l'objectivitat en la Psicologia social

Reflexió crítica contínua de la Psicologia social i atenció a la seva naturalesa retòrica. Deconstrucció tant dels temes com de les assumpcions teòriques i mètode.

Gir cap a altres disciplines: etnometodologia, investigacions antropològiques, teoria literària, etc.

Rebuig de proposicions fonamentals sobre les persones i elucidació del donat per sabut

Reconeixença i incorporació de les aportacions de feministes, moviments antiracistes, etc.

Interès en com la gent construeix el món del seu voltant i tals construccions estan íntimament lligades amb els patrons d'acció; busca de formes compartides de discurs

**IV.1. LES ARRELS DEL GIR POSTMODERN  
DE LA PSICOLOGIA SOCIAL**

La crítica a la ideologia individualista de la investigació psicològica, la crítica del feminisme a l'androcentrisme, tant a la teoria com al mètode, la creixent preocupació per l'epistemologia i el canvi operat per gran part dels analistes del discurs, que han passat del llenguatge en relació amb la ment al llenguatge com a resultat de la interdependència social, així com la busca de nous mètodes qualitius en Psicologia social, són el reflex d'un canvi general més ampli i més profund de les transformacions intel·lectuals i culturals.

Són indiscutibles les aportacions de Gergen (1988), que explícitament ha fet que els treballs duts a terme per la postmodernitat siguin rellevants per a la Psicologia social.

Gergen (1988) explica com la Psicologia segeueix les directrius del coneixement científic de l'era moderna, específicament en els punts claus:

- 1) En la "delimitació de la matèria", ja sigui la naturalesa de la ment com el comportament humà sota la premissa que hi ha una parcel·la de món a conèixer; i

2) També en la recerca de " propietats universals", principis o lleis que serveixin per a la "predicció". La creença en un mètode lliure d'ideologies i valors susceptibles de portar el coneixement de la veritat i la idea de la direcció progressiva del coneixement.

Amb la postmodernitat, i arran dels primers treballs que van reptar el paradigma científic (Kuhn, Feyerabend, etc.), la Psicologia es troba que (Gergen 1988):

1) És difícil de continuar pensant durant més temps en l'existència independent d'una matèria d'estudi després de la crítica a la pressumpció que el llenguatge sigui un reflex del món i la constatació que els discursos sobre el món funcionen sobre les bases de les convencions socials.

2) No és possible, tampoc, de pensar que es poden trobar propietats universals, sinó que el que s'ha de tenir en compte són les circumstàncies històriques de la investigació: "la característica d'autorreflexió crítica": analitzar el propi discurs, quins són els seus àmbits, quins patrons culturals sosté.

Un darrer gir és l'èmfasi fins ara atorgat a la metodologia per aconseguir la veritat, que amb la postmodernitat passa a considerar-se no gaire fiable i se'n crítica a fons la relació experimental investigador/subjecte.

És important, abans de tot, considerar que, tal com fa constar Ibáñez (1990a), la problemàtica de la Psicologia social i la crisi per la qual va passar la disciplina, lluny de constituir un fenomen localitzat, conjuntural i



específic, enfonsa les seves arrels en una problemàtica molt més general que fa referència a la pròpia concepció de la racionalitat científica, per tant, amb un d'aquests aspectes claus de la postmodernitat.

Aquestes transformacions han propiciat que la Psicologia social (una part) hagi deixat de banda moltes coses característiques de la disciplina per tal de ser "ciència". Ibáñez (1991) les enuncia com a simulacions de la Psicologia social fruit dels requeriments de la racionalitat científica. Els aspectes que la Psicologia social hauria deixat de banda durant tot aquest temps, dissimulant o fent "com si..." no fossin d'aquesta manera, segons Ibáñez (1991), serien:

a) El caràcter intrínsecament històric dels seus objectes d'investigació, perquè l'ideal d'intel·ligibilitat que guia la racionalitat científica estipula que només pot ser ciència el que és general, i que el coneixement científic ha de transcendir els continguts concrets i peculiars. S'ha procedit, doncs, a rebutjar la historicitat dels objectes socials, optant per "descobrir" principis generals.

Aquesta estratègia de recerca buidava els fenòmens investigats de tot el seu contingut social.

b) La Psicologia social, en assumir la declaració que la història de la ciència no és directament rellevant per l'actual esforç científic, va pal·liar el coneixement de la pròpia història de la disciplina.

c) La Psicologia social ha obviat també que la institució en la qual està incrustada, és a dir, la científica, no sigui ella mateixa una producció sòcio-històrica.

d) Finalment, la Psicologia social ha ignorat la posició hermenèutica i ha presentat les eines estadístiques com el procediment corrent per guanyar un coneixement vàlid sobre els fenòmens socials.

**IV.2. EFECTES DE LA POSTMODERNITAT  
EN EL SI DE LA DISCIPLINA**

Presentem breument, alguns dels canvis en la Psicologia social, com a efectes de la postmodernitat entesa en un sentit ampli. Considerem:

**a) La separació de la Psicologia social de la raó científica i la reconeixença de la historicitat dels fenòmens socials**

La Psicologia social hauria de deixar, o almenys desmitificar, la ideologia moderna dins la qual està inscrita, basada en la veritat científica. Això no vol dir, tal com sovint s'havia plantejat en termes dicotòmics, obrir-se a l'arbitrarietat, sinó més aviat, i tal com Ibáñez (1991) alenta, reconèixer que no hi ha un meta-nivell on trobar criteris estables i ahistòrics, que defineixin el que és veritat, i acceptar, altrament, que no hi ha procediments decisionals algorítmics per substituir els nostres procediments definits humanament quan escollim entre teories. Aquesta seria una condició indispensable per avançar cap a la inclusió del social, malgrat que no està exempt de certs riscos des del moment que es renuncia a recórrer a l'objectivitat. L'enardiment per a la realització d'aquest "salt" a la postmodernitat, el trobem en paraules d'Ibáñez (1991), segons el qual: "... si volem realment progressar cap a una més 'social' Psicologia social hem de desembarassar-nos necessàriament de la ideologia modernista i saltar dins la postmodernitat. Fins i tot, si aquest moviment és un

risc, i si ens agafa lluny del 'mite de l'objectivitat' que fonamenta la raó científica, com de la prevalença donada en les nostres actuals pràctiques de recerca a la contrastació empírica de les proposicions teòriques. Si no saltem amb decisió cap al postempiricisme i si no abandonem la retòrica científica de la veritat, la 'dimensió social' sempre romandrà incompleta, i l'exhortar a prendre-la en compte no serà més que una reclamació atractiva però buida" (Ibáñez 1990, p. 129).

Aquesta proposta de separar-se de la retòrica de la veritat científica coincideix amb la invitació de Kitzinger (1990) a deconstruir la mateixa ciència positivista, en comptes de dedicar-nos a legitimar i a reforçar el seu poder amb la retòrica de la pseudo-ciència. Aquesta ha estat molt sovint utilitzada amb la convicció que servia per desacreditar certs treballs. El que fa Kitzinger (1990) és mostrar com la retòrica de la pseudo-ciència està institucionalitzada dins la Psicologia i constitueix una part del ritual de l'escriptura psicològica acadèmica i arguir que, utilitzant la retòrica de la pseudo-ciència, el que fem és participar en la producció de la ciència normal més que no pas li presentam un repte.

Aquestes operacions van de la mà del reconeixement que tot fenomen social és intrínsecament històric, la qual cosa implica que tot fenomen d'aquest tipus resulta, almenys parcialment, de les convencions lingüístiques dels jocs del llenguatge i de les tradicions culturals (Gergen 1973).

I, de fet, podem pensar que es poden incloure en aquesta línia els treballs sobre la crisi de la Psicologia social (Armistead 1983; els de l'anàlisi de les converses quotidianes (Antaki 1988) i, fins i tot, els de les representacions socials (Moscovici 1989b; Jodelet 1989), encara que fins a cert

punt, continuïn immersos dins de la modernitat, en tant que incorporen el social, però no acaben de desprendre's de la racionalitat científica (vegeu Ibáñez 1990).

#### **b) La utilització de la deconstrucció sobre els propis temes i assumpcions de la Psicologia social**

L'ús del mètode de la deconstrucció en Psicologia és utilitzat per Kurtzram (1987), que utilitza la deconstrucció --concretament, en cinc de les seves aproximacions: la de Kristeva, la de Lyotard, la de Derrida, la de De Man i la de Deleuze i Guattari-- per a l'aproximació cognitiva i presenta algunes nocions per a una Psicologia deconstruccionista postcognitivista.

En el recull de textos editat per Parker i Shotter (1990) trobem també l'aplicació de la deconstrucció de Derrida i el mètode genealògic a corpus i creences sostingudes per la disciplina. Així, per exemple, l'aplicació de l'autoreflexió que caracteritza la postmodernitat, que serviria, segons Parker (1990), per intentar comprendre què és la Psicologia social, la manera en què opta per produir un cert coneixement i la forma en què reproduceix certes relacions entre la gent a occident, per tal de deconstruir-ho, analitzant la Psicologia social com a sèrie de pràctiques i teories, de textos i discursos que han triomfat separant l'individual i el social.

### c) L'expressió d'una obertura cap als altres

La crida a la incorporació de les veus dels "altres" i dels canvis històrics és assenyalada en la majoria dels treballs postestructuralistes i del construccionisme social (Henríques i al. 1990; Gergen 1985a, 1989b; etc.), i en treballs des de perspectives feministes (Wilkinson 1986; Condor 1986; etc...).

Una expressió d'aquesta operació és il·lustrada per Parker (1990), que ho presenta com a la necessitat d'operar dos canvis metafòrics:

#### 1) Un canvi metafòric espacial

Això significa virar o recórrer a les lluites de les dones o de la gent negra o d'altres grups oprimits, com a punts de referència del coneixement que la Psicologia social fa i exclou. Això implica anar més enllà que simplement permetre que els oprimits parlin.

#### 2) Un canvi metafòric espacial temporal

Una altra forma per produir una distància crítica de la ideologia i el poder dins i fora la Psicologia social és pensar-hi en termes temporals. Els canvis històrics poden ser descrits i utilitzats per legitimar noves idees i desacreditar les velles si una noció de "progrés" és proposada o els suposats canvis poden ser utilitzats per suportar les nocions tradicionals disfressades com a signes radicals dels temps.

#### **d) La preocupació per la retòrica característica de la pròpia Psicologia social**

Es posen de relleu les bases d'una literatura de l'objectivitat creada a partir de la suposada independència subjecte/objecte. Així, Gergen (1990), per exemple, posa de manifest una sèrie de recursos de distanciament i de metàfores que anomena "Del continent submergit", "Del tresor enterrat" i "De la passivitat", que aconsegueixen donar aquesta imatge d'objectivitat derivada de la meta-teoria empirista.

El que evidencia la presentació d'aquesta sèrie d'estratagemes literàries és la impressió d'objectivitat aconseguida per una adequada i institucionalitzada utilització de recursos retòrics.

#### **e) El canvi en el mateix objecte de la Psicologia social: l'individu**

La incidència de tals transformacions en el si de la disciplina es fa palès justament quan es passa a considerar com a efecte el que n'és el seu objecte: l'individu. La deconstrucció, per dir-ho d'alguna manera, de l'objecte de la Psicologia social s'aplica, almenys, a dues consideracions diferents: la concepció de l'individu com una entitat autònoma independent, separat de la resta, la qual es col·loca en relació amb la societat; i la concepció de la mateixa subjectivitat, com quelcom unificat i de la qual l'individu n'és l'amo i senyor. I, finalment, la posada en evidència de la flagrant participació de la Psicologia, tant en la seva producció com la constatació de la seva dimensió política.



Aquests aspectes són els que presentem en la 2ª part d'aquest treball dins del capítol "La fi de la concepció occidental de l'individu i la deconstrucció de la subjectivitat".

#### **f) El taspament de les línies de la pròpia disciplina**

L'enardiment al "diàleg" per part de la Psicologia social amb d'altres disciplines que estan visquent transformacions semblants, des de la filosofia fins a la sociologia, passant per la història i l'antropologia, és constant, des d'una perspectiva que es pretengui postmoderna, tant pel que fa a la dissolució de les fronteres tan marcades entre disciplines com pel procés paral·lel de recerca de noves concepcions teòriques. Aquesta "nova aliança", la trobem proposada tant per Gergen (1988 i 1989b), com Shotter (1986), com Ibáñez (1990a i 1991).

#### **g) L'acceptació de la competència sòcio-històrica de la investigació i el canvi del paper de l'investigador**

Ja que els fenòmens socials canvien amb les èpoques i són produccions situades històricament, és convenient, com diu Ibáñez (1989c), que la Psicologia social adquireixi la mentalitat d'un "constructor de obres efímeres", encara que només sigui perquè no té sentit utilitzar els mateixos materials i els mateixos mètodes per realitzar una construcció a prova de segles o per realitzar-ne una part provisional. També és convenient que s'ensinistri

en l'exercici de desfer amb certa periodicitat les seves pròpies obres, o les que li han llegat el seus col·legues, encara que només sigui perquè el fet de confiar en coneixements que caduquin torci el camí de la investigació.

Arran dels canvis postmoderns s'opera un canvi en la consideració de l'activitat de l'investigador, que fins ara era l'observador distanciat que es dedicava a verificar les teories a partir de qüestionar tant la mateixa racionalitat, com la ment, com a lloc de representació de la realitat, com el paper del llenguatge i, és clar, les conseqüències són no només un canvi en els temes d'investigació, sinó també tenir en començar a comptar amb la implicació personal en qualsevol tipus d'investigació. També s'imposa un seriós repàs de tots els tipus d'instruments creats, així com la consideració, i de la inserció de les pràctiques en les condicions socio-històriques de la vida quotidiana (Gergen 1973).

### **IV.3. ÉS EL CONSTRUCCIONISME SOCIAL POSTMODERN?**

És ben palès, pel que hem anat exposant, que el construccionisme social treballa per a una Psicologia social postmoderna, que es distancia de la Psicologia social empírica i científica duta a terme durant el període de la modernitat, traslladant el lloc de coneixement de la ment de l'individu als patrons de la relació social, als espais intersubjectius; duent a terme una contínua autoreflexió i deconstrucció, tant pel que fa als objectes de la disciplina donats per sabuts com als mateixos mètodes i teories assumides per aquesta; no prenent trobar lleis o principis universals, sinó circumscriuint el coneixement a unes determinades condicions socio-històriques de producció i, per tant, tornant-lo susceptible de canvi paral·lelament a l'eixamplament dels límits de la nostra disciplina amb els treballs i aportacions d'altres camps.

Un altre punt clau que ens permet relacionar directament el construccionisme social i la perspectiva postmoderna, i que de fet forma la base del que acabem de presentar és el "dubte". El dubte com a una de les característiques postmodernes i que cobreix un ampli ventall. El trobem com a element constitutiu del construccionisme social, que el manté cap a tot el que es dona per sabut tant en les ciències com en la vida diària.

Ara bé, el punt principal que guia el construccionisme social, estarfem d'acord, segurament, de resumir-lo com l'interès primordial en

dilucidar els processos pels quals la gent explica, descriu, etc., el món en el qual viu. És a dir, dilucidar el món donat per sabut per donar-nos a nosaltres mateixos l'emancipació.

Un dels problemes en la coherència de l'adjectiu "postmodern", agudament assenyalat per Michael (1991) és, justament, aquest interès que demostra el construccionisme social a "explicar" i "elucidar".

Michael parteix de considerar tres tipus de dinàmiques com a característiques de la condició postmoderna.

1º La dinàmica de la transgressió que fa referència al desmuntatge de les categories establertes. Contrastant amb la transgressió, hi hauria la clarificació, així, on la transgressió desdibuixa els límits, la clarificació els delinea. És per això que seria aquesta que conforma els interessos tant de la Psicologia social cognitiva com del construccionisme social. Es podria suggerir que ambdues tendeixen a enfocar les maneres en què les categories socials són clarificades cognitivament, socialment i lingüísticament

El que Michael (1991) assenyala és que el construccionisme social, el qual mentre que en virtut de l'encavalcament dels límits tradicionals disciplinaris, exemplifica la transgressió postmoderna. Tanmateix, reté com al seu principal objecte d'investigació els processos de clarificació.

2ª La dinàmica del moviment accelerat fa referència al "tempo" accelerat de canvi en les imatges, textos, categories en diferents aspectes de la vida social. En contrast, la Psicologia social està interessada en l'estabilització --els mitjans pels quals les categories no només són clarificades, sinó que poden aconseguir una longevitat social o cognitiva. En lloc d'examinar com les categories poden ser traspassades pels altres, la Psicologia social cognitiva i la construccionista, ens suggereix Michael, semblen concentrar-se en la manera que les categories poden ser sostingudes i reproduïdes.

3ª La dinàmica del consum de l'espectacle (i l'ètica de la diversió). Aquesta seria la força motriu darrera la transgressió i el moviment accelerat. Per a l'individu postmodern no hi ha cap utilitat necessàriament pràctica associada a la transgressió i el moviment; més aviat aquests processos fenomenològicament produeixen un tipus d'"extasi" --l'experiència de canvi, novetat i espectacle esdevé un fi en si mateixa. Contra això, ambdós, cognitivisme i construccionisme han estudiat els processos de clarificació i estabilització en termes de guanys pràctics que poden procurar, on la pràctica abraça l'individual i el col·lectiu, l'instrumental i l'expressiu, l'acció política i la social.

Així, Michael, estableix dues eixos que es contradirien: l'eix conceptual al voltant del qual es cohesiona aquesta explicació concreta del postmodernisme que seria: moviment accelerat (inestabilitat)-transgressió-consum d'espectacle. A aquest el situa en contrast amb els interessos, encara que diferents, comuns globalment dins les intencions de la Psicologia social.

Ambdós pròpòsits, el del construccionisme social i el cognitivista de la Psicologia social, compartirien l'eix conceptual: estabilització-clarificació-practicalitat.

El focus analític del construccionisme social se centra sobre la manera en la qual els fenòmens aconseguen la seva "realitat" per a les persones a través el llenguatge i la interacció social. Tals fenòmens poden ser extrets tant del camp laic de la vida quotidiana (per exemple, la identitat) o del discurs professional de la Psicologia social (per exemple, la teoria de l'intergrup). A més, hi ha també diferències que tenen a veure amb el model d'individu que està implícit en les dues aproximacions. La Psicologia social cognitiva està interessada a descobrir els processos psicològics interns que dirigeixen la conducta social. El construccionisme social, d'altra banda, evita qualsevol teorització de la "interioritat" de l'individu (el subjecte és descentrat), preferint explorar els textos, i les relacions entre els textos (la intertextualitat), que els individus utilitzen i a través dels quals s'assumeix que els individus són socialment constituïts.

Tanmateix, malgrat l'enorme abisme metodològic i teòric que separa aquestes dues perspectives, Michael (1991) argumenta que, a un nivell més abstracte, ambdós operen al llarg del mateix eix conceptual.

En ambdós casos s'assumeix que la gent (i això inclou els psicòlegs socials) estan interessats només en la clarificació i estabilització del món. Pel cognitivisme això s'aconsegueix a través les atribucions, les categories, les representacions i altres; amb el construccionisme social, les formes textuals tals com les narratives, vocabularis i discursos fan el treball. El resultat fenomenològic implícit d'aquest processos cognitius i construccionistes seria

d'una "visió" del món clara i estable que permet l'acció dirigida i pràctica en el món.

El que Michael (1991) pressuposa és que per al construccionisme social el predomini del darrer eix hauria de ser d'interès major. Per a la Psicologia social construccionista, no són els processos individuals cognitius, sinó la dinàmica social del llenguatge que clarifica i estabilitza la multiplicitat de significacions, a través de les quals el món és aprehès. Ara, es podria argumentar que el construccionisme social està interessat fonamentalment en el canvi, donat l'interès en l'emancipació i la transformació social expressada en diversos exemples d'aquesta perspectiva. Tanmateix, la qüestió és que tal transformació, si bé activament perseguida pel construccionisme (com en la deconstrucció) o estudiada en les accions i textos dels grups minoritaris compromesos en la lluita. No obstant això, encara està adherit a l'eix conceptual: clarificació-estabilització-practicalitat. En ambdós casos, la transformació es procura aconseguir a través de la clarificació i l'estabilització. En contrast, Michael (1991) pressuposa que el postmodern, fins al punt que ell/ella està interessat en l'emancipació i la transformació social, intenta això a través el mateix procés del canvi continu --és la desestabilització i la transgressió (i el continu consum d'espectacle) per si mateix que serveix per subvertir l'ordre social dominant.

L'individu postmodern no està delimitat socialment per la utilització i el contingut de textos particulars. Més aviat, ell/ella emergeix en el moviment i la transgressió dels textos.

Això pot ser interpretat de dues maneres diferents. Una com a forma de resistència a aquells textos que en certa manera constreixen la gent



(Baudrillard 1983), l'altra per altres escriptors tals com Lash i Urry (dins Michael 1991) aquests processos impliquen un més alt ordre constrenyidor, el del consum que va de costat amb la pasivitat política.

És a partir d'aquestes observacions que Michael (1991) planteja i es planteja una pregunta clau, que és fins a quin punt és necessari, possible o desitjable integrar les anàlisis de l'estabilització social i la clarificació de textos amb l'anàlisi de la desestabilització social (el moviment accelerat i la "desclarificació" (transgressió). I proposa que el mateix construccionisme social es planteji un "gir" si vol incorporar el canvi.

Resumint, tindríem que el construccionisme social incorporaria "el dubte", l'"autoreflexivitat", la "deconstrucció", tant dels temes com de les teories, i la separació de la raó científica en favor del reconeixement de la historicitat dels fenòmens socials, així com una preocupació pel llenguatge, però que, tanmateix, es podria dir que en els seus objectius impera l'interès en l'elucidació del món, que es contraposa al canvi constant que caracteritzaria la postmodernitat, pensem que potser menys, pel que fa a l'"estabilització, del que Michael (1991) assenyala, però absolutament pel que fa a la clarificació.

## **V. FEMINISME I POSTMODERNITAT**

## 0. Introducció

Ara que una part dels intel·lectuals occidentals (agrupats sota l'etiqueta de postmoderns) s'enderroca el subjecte tradicional de la filosofia i semblaria que per aquí podria haver-hi una gran afinitat amb les teories feministes, de les quals, a més, alguns es declaren deutors, les relacions entre ambdós són altament complexes. El postmodernisme és rebut, majoritàriament, amb escepticisme, desagrut i recança per gran part de les teòriques feministes. Tanmateix, alguns dels seus trets s'estan ressentint en el sí d'aquestes teories, en part pel seu propi devenir, en part com a influència del subjacent diàleg i dels esdeveniments més recents.

Tot i l'evident complexitat d'aquesta polèmica i el seu abast i diversitat ens agradaria presentar esquemàticament alguns dels punts al voltant dels quals s'organitza el debat. Pensem que és de gran interès, no tan sols pel que fa referència al "fer acadèmic", sinó bàsicament pel que suposa en la concepció del fins ara subjecte i objecte de la teoria i la pràctica feminista: la dona. Aquest canvi afecta la concepció del subjecte tradicional de la filosofia i de les ciències socials, al mateix temps que té repercussió en la societat. El feminisme o els feminismes sorgeixen i s'insereixen en la pràctica quotidiana i en aquests moments, especialment, s'inscriuen i formen part de la subjectivitat dels homes i les dones i de la manera d'enfrontar-se a les seves vivències particulars. És per això que, d'una banda a nivell teòric, ens sembla

indispensable referir-nos a les relacions del feminisme amb la postmodernitat (no tan sols pensem que una part de la teoria feminista, la que ha estat oberta a les aportacions postmodernes, n'ha fet una de les crítiques més interessants i serioses --mostrant en la pràctica les paradoxes i els perills que se'n poden destriar--, sinó que també per l'intent assumir-lo d'una manera útil. De l'altra, per l'interès que ens orienta cap a la construcció a través del discurs de l'individu, o més ben dit, de l'home i la dona.

Així, sembla que, a part del que anomenarem relacions acadèmiques d'ambdues corrents (i aquí caldria un doble plural: corrents feministes i corrents postmodernes), algunes de les qüestions serien:

1. Des de fa més de vint anys que les teories feministes estan posant en qüestió el subjecte tradicional de la filosofia occidental i els valors de la ciència. Ara bé, durant molt temps aquesta crítica s'ha estat realitzant des de les premisses de la Il·lustració i, a risc de ser simplista, sobretot per "corregir-les" i mostrar-les com a sesgades masculinament, més que no pas desafiant els seus propis fonaments.

Si la teoria postmoderna, com se li ha retret habitualment, ignora o no té en compte els treballs feministes, és degut tant (i potser d'acord amb les feministes: "sobretot" --més endavant veurem algunes de les raons de tal conducta) a una qüestió de "poder acadèmic" antiga però encara presvaescent (només cal veure els recents llibres que pretenen ser manuals sobre la postmodernitat; o bé hi ha un o dos capítols referents al feminisme --i no sempre escrits per feministes-- o, desgraciadament el més general és que no n'hi hagi cap: la compilació de Picó (1988), per exemple, no recull la traducció de cap article feminista; més recentment, el llibre de Shapiro (1990), que

pretén recollir diversos aspectes del postmodernisme, tampoc no en recull cap. O la més antiga i molt coneguda recopilació de Foster (1983), que inclou l'article sobre les relacions feminisme/postmodernisme d'Owens, però cap escrit per alguna feminista i, malgrat tot, el mateix Huyssen (1987 i 1988) s'estranya que la crítica feminista s'hagi mantingut tant allunyada del debat postmodern i considera la crítica de les dones com una part fonamental de la cultura postmoderna dels anys 70 i 80, amb la seva èmfasi en formes exploratòries de subjectivitat basades en el sexe i la raça. L'excusa, en general, és que una gran part dels treballs feministes no repton els veritables fonaments de la raó il·lustrada (tot i que això continua sense explicar perquè no s'hi inclouen els recents treballs d'articulació d'ambdues orientacions que s'estan fent per part d'algunes feministes).

2. Aquest rebuig del subjecte tradicional de la filosofia occidental i els fonaments de la raó il·lustrada per part de les orientacions postmodernes porta als grups oprimits (altres races, dones, etc., en fi, a qualsevol que no sigui home, blanc, occidental i burgès), a un greu risc polític, davant la necessitat d'aconseguir una emancipació i just en aquells moments en què en diferents terrenys s'estava guanyant la posició de ser reconeguts com a subjectes. La qüestió seria que si es segueixen, diguem-ne, les prescripcions postmodernes, es corre un risc molt gran de perdre el que s'ha aconseguit i, fins i tot, el futur, ja que les seves posicions no són --com fan constar la majoria de les feministes-- comparables. D'aquí aquest gran escepticisme o desconfiança, així com el temor de caure en un relativisme per part de la majoria d'aquest grups.

Resumint el problema, el perill és abandonar un subjecte que és i ha estat, i potser encara es necessita que continuï essent, un subjecte polític.

3. De tota manera és evident que hi ha un diàleg possible entre ambdues orientacions i això és el que s'està manifestant, no només a partir dels treballs que ho recullen, sinó més enllà, ressentint-se'n la teoria i la pràctica feminista en general, que actualment es preocupa i tem els efectes d'universalització i d'essencialització derivats de la teoria i la pràctica dels primers temps i que en aquests moments són objecte de debat i replantajament en el si del feminisme.

El que ens interessa especialment és, almenys mencionar alguns dels canvis interessants que, a partir d'aquí poden ser de gran utilitat per examinar com s'està (de)(re)construint l'individu. Destaquem, com a mínim:

1r. La deconstrucció de les categories de feminitat i de masculinitat, així com el replantejament del gènere;

2n. El qüestionament de l'essencialització de la "dona";

3r. El qüestionament de la universalització de la "dona", tant a partir de les diferents veus feministes que han criticat als feminismes occidentals que havien oblidat diferents problemàtiques i, en definitiva, les mateixes diferències entre les dones (les negres, les hispanoamericanes, etc.), com també per efecte de teories com el postestructuralisme francès o el postmodernisme més recent.

**V.1. APUNTS SOBRE LA TEORIA DE  
LA PRÀCTICA FEMINISTA I L'ANALISI DE  
LES RELACIONS DE GÈNERE**

La teoria feminista comença per intentar estendre i reinterpretar les categories de diversos discursos teòrics, perquè les activitats i relacions socials de les dones puguin esdevenir analíticament visibles dins les tradicions del discurs intel·lectual.

Segons Harding (1986a), aquests intents revelen que ni les activitats de les dones ni les relacions de gènere (tant les inter-relacions com les intra-relacions) poden ser afegides a aquests discursos teòrics sense distorsionar els discursos i els seus temes. El problema aquí no és gens simple, ja que la teoria política liberal i la seva epistemologia empiricista, marxisme, teoria crítica, psicoanàlisi, funcionalisme, estructuralisme, deconstrucció, hermenèutica i d'altres construccions teòriques, tant s'apliquen a les dones i a les relacions de gènere com no. En paraules de la mateixa Harding (1986a), "d'una banda, hem estat capaces d'utilitzar aspectes o components de cada un d'aquests discursos per il·luminar els nostres temes. Ens hem esforçat en els camps proposats per aquestes teories, reinterpretat les seves declaracions centrals o adoptat els seus conceptes i categories per fer visibles les vides de les dones i les visions feministes de les relacions de gènere". Però estaríem d'acord a reconèixer amb l'autora que l'experiència de les dones no ha servit "ni per generar" els problemes que aquestes teories intenten resoldre, "ni com a prova" per si són adequades.



Som conscients, i Flax (1987) per exemple ho fa constar sovint, que la teoria feminista no es tracta d'un discurs unificat i homogeni. Tanmateix, és possible identificar almenys alguns dels seus objectius subjacents, propòsits i objectes constituents.

La recerca feminista es basa en l'exploració del propi coneixement i l'experiència de les dones, d'una manera acadèmica, disciplinada i rigorosa. Segons Wilkinson (1986), tenir una perspectiva de dona ha de ser considerat com un dels punts centrals de la recerca, i no com un punt de vista addicional i comparatiu.

Ens sembla interessant, doncs, abans d'entrar a veure com s'articulen les relacions entre les aportacions de la postmodernitat amb la teoria feminista, assenyalar que se centra bàsicament en l'anàlisi de les relacions de gènere i les repercussions que aquestes tenen en les diferents disciplines, tant pel que fa al que s'han considerat criteris científics com per a les diferències psicològiques i socials --les situacions de discriminació històrica i social, així com la construcció de la subjectivitat que se'n deriva.

Un objectiu fonamental de la teoria feminista és analitzar les relacions de gènere: com estan constituïdes i com són experiències i com nosaltres hi pensem, o, igualment important, com no hi pensem.

El que s'entén per gènere, es podria comprendre, encara que amb matisos, a partir de la definició que fa Izquierdo (1988), segons la qual el gènere seria un instrument de coneixement amb el qual se separa amb fins analítics la desigualtat i les diferències sexuals. L'objectiu és determinar els aspectes socials en què es manifesta el sexisme, així com la intensitat de la

determinació sexual. Així, doncs, separaria el "sexe", mascle/femella segons la descripció biològica, del 'gènere' que es referiria a un estatus al qual s'arriba com a conseqüència del procés de socialització, i que n'hi haurien dos: masculí i femení. Apareix el concepte d'"identitat de gènere", per matissar que no sempre hi ha una correlació entre el sexe i el gènere, i que es dividiria en tres: homosexual, heterosexual i bisexual (Izquierdo 1988, diu que el gènere té tres possibilitats, masculí, femení i neutre).

Històricament, el gènere ha estat conceptualitzat com a constituït per dos termes oposats: home i dona, i se l'ha considerat natural i no relacional. Encara que una majoria d'enfocs feministes han "desnaturalitzat el gènere", el concepte de "natural" continua essent problemàtic (Flax 1987). És un dels exemples de naturalització ideològica de les relacions socials que ha tingut com a conseqüència el control i la dominació sobre les dones; és la tendència a naturalitzar la desigualtat per a una legitimació ideològica de les relacions de poder (Stolcke 1987b).

La diferència sexual està, per una banda, "ancorada en el biològic" i per això "precedeix a l'estructuració semiòtica"; però després és cultural i socialment elaborada, és a dir, sofreix un procés de "semiotització", un pas del sexe com a biologia i dada natural al gènere com a resultat de processos semiòtics i lingüístics de construcció del sentit. La forma en què això ens afecta queda recollida en l'observació que fa Calefato (1990):

"Cada vegada que parlem --i s'enten aquí també cada vegada que no parlem-- reproduïm la matèria lingüística que ens atravesava i, al mateix temps, produïm 'ex novo' les articulacions de la relació entre nosaltres i el món" (p. 122).

Així, doncs, els homes i les dones que han assumit els valors diferencials i excloents del masculí i el femení, en el sentit que el que s'espera és que una femella sigui femenina i heterosexual, és a di, una "dona"; i que un home sigui mascle, masculí i heterosexual. Aquesta reconceptualització i matisació terminològica que assenyalava els límits entre el que és biològic -- sexe-- i el que és cultural --gènere-- ha tingut una gran repercussió en la crítica feminista de la ciència, posant de manifest l'origen sociocultural i històric -- que no natural-- de les diferències i quedant més clara la carga ideològica de tota la tradició occidental.

Així, en general, s'accepta des d'aquesta perspectiva que l'opressió masculista consisteix a imposar certs models socials de feminitat a totes les dones, amb el fi de fer-nos creure que aquests models de feminitat són els naturals. Les feministes, doncs, el que farien és deixar clar que, si bé totes les dones són femelles, això no implica que siguin femenines.

Fa ja més de vint anys que un bon nombre d'investigadores feministes de diferents disciplines acadèmiques s'han anat dedicant a posar de manifest el biaix del gènere inherent a qualsevol investigació dins d'aquestes disciplines. El més interessant d'aquests treballs és, tal com assenyalava Ana Sánchez (1989), com "...en el seu desenvolupament, tals enfocaments feministes de la biologia, l'antropologia, la psicologia, la història, la sociologia, i la filosofia, han donat amb la pràctica d'una --amb prou feines esbossada-- epistemologia de la complexitat que, per la seva labilitat, obertura, antirreduccionisme, entra a formar part del corrent crític des de Kuhn, Lakatos, Morin, Thom, Bernstein,... que està qüestionant els diferents aspectes del fer científic. Així, doncs, dins de les crítiques que es vénen fent a la ciència, apareix --i dic apareix, malgrat que

faci temps que està allà, però sabem del caràcter selectiu de l'atenció-- la crítica feminista de la ciència... i que ve a unir-se a altres anàlisis crítiques del mètode científic" (p. 119-120).

Així doncs, dins d'aquests treballs sobre gènere es podrien destacar tres aportacions bàsiques:

1ª. Sobre la masculinitat de la ciència, o caràcter androcèntric de la ciència, analitzant la seva dicotomia i les pretensions d'objectivitat (aprovació específica del feminisme). Així han criticat:

- a) La seva pretesa objectivitat;
- b) La inestabilitat dels valors i creences socials del científic;
- c) El reflex de la ideologia, tant en les preguntes que es formulen com en els mètodes utilitzats i en l'interpretació de les dades.

2ª. Els aspectes psicosocials de la situació de les dones dins de la ciència. Aquí, s'hi inclouria:

- a) L'exclusió com a subjectes (quan es considera les dones és per diferència a la norma);
- b) El seu estatus acadèmic.

3ª. La crítica al pensament androcèntric i etnocèntric. La crítica és ideològica i metodològica, ambdues interrelacionades i propugnen la necessitat d'un canvi de paradigma amb altres ideals, altres mètodes, altres formes d'investigar.

Les relacions de gènere entren dins de cada aspecte de l'experiència humana i en són elements constitutius. D'altra banda, l'experiència de les relacions de gènere per a qualsevol persona i el gènere estructurat com una categoria social són formats per les interaccions de les relacions de gènere i d'altres relacions socials, tals com la classe i la raça. Les relacions de gènere tenen d'aquesta manera una essència no fixada: varien tant "dins" com "per sobre" del temps.

Entre les teòriques feministes no hi ha, en absolut, consens en moltes qüestions elementals sobre el gènere; però l'avenç més realment important és que l'existència de les relacions de gènere ha estat problematitzada. El gènere ja no pot ser més tractat com un fet simple, natural.

Per a Flax (1987), el gènere, tant com a categoria analítica com a procés social, és relacional. És a dir, les relacions de gènere són processos complexos i inestables (o totalitats provisionals en el llenguatge de la dialèctica) constituïts per i a través de parts interrelacionades.

L'estudi de les relacions de gènere comporta al menys dos nivells d'anàlisi:

1. Del gènere com un constructe pensat o una categoria que ens ajuda a donar sentit fora dels móns socials particulars i de la història.

2. Del gènere com una relació social que entra dins i constitueix parcialment totes les altres relacions socials i activitats. Com una relació social pràctica, el gènere pot ser entès només per un ferm examen dels significats de

"mascle" i "femella" i les conseqüències de ser assignat a un o altre gènere dins unes pràctiques socials concretes.

Si hem presentat esquemàticament el que s'entén per relacions de gènere, anomenant els tipus d'aportacions i canvis que representen és perquè formen part del debat feminisme/postmodernisme que es desenvolupa sobre aquest fons i que es planteja, fins i tot, la seva deconstrucció.

Estaríem amb Hutcheon (1989) quan assenyala, molt encertadament, que hauríem de parlar de "feminismes" en comptes de "feminisme", ja que hi ha diferents orientacions que estan incloses sota aquesta etiqueta general de feminisme, però el que ens interessa és la idea que aquests feminismes, que s'alienarien des de l'humanisme liberal fins al postestructuralisme radical, integren tots, tal com per exemple la teoria dels negres, teoria i pràctica (o experiència) d'una manera que ha tingut un profund efecte en la naturalesa del postmodernisme, on els discursos teòrics i artístics no poden ser tan netament separats.

Harding (1986a), per exemple, examinant com les ciències socials i naturals estan fonamentalment imbuïdes per valors que no només són dividits pel gènere, sinó també per la raça i per la classe, parteix de la distinció de tres tipus de feminisme:

1. L'empericisme feminista que identificaria només la "ciència dolenta" com a problema en el sentit que és sexista i androcèntrica, i que manté la confiança en el mètode científic com a capaç d'eliminar qualsevol esbiaix de l'individu investigador sigui qui sigui, i que propugna que un

empiricisme feminista (homes o dones) serà més capaç de produir resultats objectius. Tanmateix subverteix l'empiricisme de tres maneres:

a) Per l'empiricisme, la identitat social de l'observador se suposa irrellevant a la qualitat dels resultats de la recerca. L'empiricisme feminista argumenta que les dones (o feministes, dones i homes), com un grup, són més versemblants per produir uns resultats d'investigació objectius, imparcials, que no pas ho són els homes (o no-feministes) com a grup.

b) Declaren que un origen clau del parcialisme androcèntric resideix en la selecció de problemes per investigar i en la definició del que és problemàtic per ells. L'empiricisme insisteix que les seves normes metodològiques són pensades per aplicar només en el context de justificació i no en el context de la descoberta, on els problemes són identificats i definits. D'aquesta manera demostren la inadequació i la impotència dels mètodes científics per aconseguir les seves fites.

c) Sovint assenyalen que és exactament seguint les normes lògiques i sociològiques d'investigació que trobem uns resultats androcèntrics de recerca, apellant a la ja existent comunitat científica (occidental, burgesa, homofòbica, blanca, sexista) per confirmar els resultats de la recerca; generalitzant-los a tots els humans a partir d'observacions només de mascles.

2. El "punt de vista feminista" que sosté que l'experiència social de les dones proveeix un únic punt de partida per descobrir l'esbiaix masculista en la ciència.

El feminisme i el moviment de les dones proveeix la teoria i la motivació per a la investigació i la lluita política que pot transformar la perspectiva de les dones en un "punt de vista" moral i científicament "preferible".

3. El feminisme postmodernista, que disputa les assumpcions científiques més bàsiques, juntament amb els teòrics del corrent principal postmodern, comparteixen un profund escepticisme mirant les declaracions universals (o universalistes) sobre l'existència, la natura i els poders de la raó, el progrés, la ciència, el llenguatge, el "subjecte i el "self".

Aquesta aproximació requereix abraçar, com un fonament beneficiós per a la investigació, les identitats fracturades que crea la vida moderna: les feministes-negres, les feministes dels fins fa poc països socialistes, les dones de color i altres. Requereix buscar una solidaritat en les nostres oposicions a la perillosa ficció del naturalitzat, essencialitzat, especialment "humà" i a l'explotació i distorsió perpetuada en benefici d'aquesta ficció.

La insistència en les diferències fracturades indicava la importància de les diferències en la política de les dones --siguin quines siguin les comunalitats en l'experiència-- que semblen ser excloses dels interessos centrals de les teories del punt de vista feminista. Harding (1989) declara que el feminisme postmodernista és "intensament polític".



Aquestes són algunes de les inestabilitats conceptuals centrals que emergeixen, si considerem la crítica feminista de la ciència. La majoria es presenten en la teoria feminista més en general. Harding argumenta que no podem resoldre aquests dilemes en els termes amb els quals s'ha estat plantjant i que en el seu lloc hauríem d'aprendre a mirar les inestabilitats mateixes com a recursos valuosos. Si podem aprendre com utilitzar-les, podem aconseguir una fita important, ja que estarem creant una nova forma de teorització.

D'acord amb Flax (1987), val a dir que la relació entre la teoria feminista i el projecte postmodern de deconstrucció és necessàriament ambivalent. Tanmateix, no és irraonable per a les persones que han estat definides com incapaces d'auto-emancipació insistir que conceptes tals com l'autonomia de la raó, la veritat objectiva, i el progrés beneficiós a través del descobriment científic, haurien d'incloure i ser aplicables a les capacitats i experiències de les dones, tant com a les dels homes. Si no hi ha bases per distingir entre creences falses i vertaderes, llavors sembla que només el poder determinarà el resultat de les declaracions que competeixen per les veritats. Això és un panorama alarmant per aquells qui no tenen (o estan oprimits per) el poder dels altres.

**V.2 LES RELACIONS ACADÈMIQUES DEL  
FEMINISME AMB LA POSTMODERNITAT**

D'una banda, especialment, des de l'antropologia es crítica que en aquest moment d'autoreflexió i de qüestionament dels models tradicionals de representació en la disciplina, els qui estan intentant escriure una nova "etnografia" farien més bé d'utilitzar la teoria feminista com a model, que anar en una direcció postmoderna en epistemologia i en crítica literària a les quals tenen devoció. Assenyalen que la teoria feminista, a diferència del postmodernisme, "és un sistema intel·lectual que coneix la seva política, una política dirigida cap al reconeixement que el femení és tan crucial com a element de l'humà com el masculí i, d'aquesta manera, una escèptica i crítica política de les tradicionals "veritats universals" referents a la conducta humana (Mascia-Lees i al. 1989, pàg. 8).

D'altra banda, Strathern (dins Mascia-Lees i al. 1989) assenyala que el feminisme ha afectat només l'elecció dels temes d'estudi de l'antropologia social, no les pràctiques d'investigació, i que, on les categories han canviat, ha estat degut més al criticisme intern i menys a la teoria feminista. El que aquesta autora pretén explicar, i que ens sembla interessant perquè ho podem trobar en altres disciplines, és el perquè l'antropologia ha decebut en la resposta al feminisme com a repte profund, mostrant com els dos esforços són paral·lels, però ridiculitzant-se l'un a l'altre. El feminisme se'n riu de l'antropologia experimental, a causa d'una etnografia que és "una producció

col.laboradora... una metàfora per una situació ètica ideal en la qual cap veu estigui submergida per una "altra". Mentre que l'antropologia se'n riu de les pretensions feministes per separar-se de les suposicions occidentals culturals sobre la naturalesa de la persona i les relacions... compartides amb igualtat per l'altre (el mascle). Strathem diu que aquesta confusió ve marcada per qui és aquest "altre" en cada un dels casos. Però les autores de l'article diuen que elles no veuen que les dones hagin estat per als homes com els nadius per als antropòlegs.

No és que no reconeixin que el pensament postmodern ha vigoritzat algunes disciplines acadèmiques, però pensen que l'antropologia ha de reconsiderar els costos d'adoptar-lo. Expliquen que a partir de la posició de les dones com a "altre" en la cultura patriarcal i del diàleg i la confrontació feminista amb diferents grups de dones, han après a ser desconfiades cap a tots els intents dels membres del grup dominant, malgrat l'eloqüent o experimental que aquest intent sigui.

L'interessant que se'ns planteja en aquestes postures és la crítica a la general desconeixença de la teoria feminista, la qual cosa succeix sovint en les diverses disciplines.

Mascia-Lees i al. (1989) assenyalen que Clifford (1986a), concretament, diu que l'etnografia feminista no ha produït formes inconventionals d'escriptura ni ha desenvolupat una reflexió en la textualitat etnogràfica com a tal, mentre que utilitza justament com a primer exemple el treball de Shostak, qualificant-lo d'original, entre diversos elogis. Entre altres interpretacions que les autores fan d'aquest fet, comenten que una de les coses que aconsegueix Clifford destituint el feminisme en favor del postmodernisme

és presentar com a molt nou el llibre "Writing culture..."-I encara n'hi ha més, els sembla descobrir una esfera nova on de fet, les feministes feia temps que ja hi estaven treballant.

No és gens d'estranyar aquesta malauradament "típica" postura d'ignorar o criticar amb absoluta desconexió els treballs feministes que es donen en les diferents disciplines de l'àmbit acadèmic (vegeu, per exemple, també Harding 1986a); desconexió, doncs, que finalment duï, com a mínim, a tres posicions:

- a) L'exclusió de treballs d'orientació feminista de les publicacions acadèmiques;
- b) La desconexió de la varietat de postures i aportacions dins d'aquestes orientacions, que des de l'academicisme masculista s'estereotipen i ignoren;
- c) L'efecte de poder presentar "com a nou", en definitiva "com a original", els recents treballs. Aquesta darrera crítica va més enllà del que pugui semblar una simple queixa des de la teoria feminista perquè no se'ls reconeix el seu treball i té a veure amb una determinada "manera de fer" típicament acadèmica.

Ara bé, el fet de citar la seva reconeixença però no utilitzar-la, per exemple en llibres en els quals no hi ha un sol capítol feminista, pot ser degut també a una altra raó, al fet que molta part de la teoria feminista treballa dins del projecte de la modernitat fent de contrapunt a les seves

categories i, com sosté Amorós (1990), s'articulen teòricament a partir de les premisses il·lustrades. Tal consideració és important de tenir-la en compte, perquè el feminisme crítica la manera de fer ciència i les categories, però com a rectificació del que pretesament és objectiu i universal, però, en canvi, potser no desafia tant aquestes assumpcions en elles mateixes, ni la seva essència, i aquí és on trobaríem les aportacions de la postmodernitat. Això ajuda a entendre només en part la polèmica, ja que no impedeix que aquests efectes de poder per part de l'acadèmia occidental es trobin en altres manifestacions.

Arac (1986), quan exposa que la discussió sobre el postmodernisme ha estat un debat d'extensió internacional i interdisciplinari, que ha anat des de l'arquitectura a través de les arts visuals i la música, la literatura i la història, a les ciències socials i naturals, mentre recollia contribucions de diverses cultures europees més enllà del món anglòfon, assenyala que gairebé cap dona ha figurat en el debat, malgrat que alguns analistes incloïen el corrent feminista entre els trets de la postmodernitat. Cita Nancy Fraser, una important feminista crítica d'Habermas, juntament amb Julia Kristeva, com a gairebé les úniques que apareixen, encara que Craig Owens (1983) i hagi situat el treball feminista en relació amb el postmodernisme.

Un punt diferent, i que també ha servit per reforçar aquest rebuig ha estat l'apropiació del femení per part del masculisme. Teresa de Lauretis (1987), que ha criticat el masculisme que conforma l'apropiació, per part de Nietzsche i de Derrida del femení, per a la deconstrucció del poder establert; o Huyssen (1987), que assenyala que l'equació "dona = cultura de masses" és problemàtica a causa del "persistent encasellament com a femení del que està devaluat", són els treballs més exhaustius en aquest sentit.