

Teresa CABRUJA I UBACH

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

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

170 B^o
[Handwritten signature]

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

1991



**V.3. LA QÜESTIÓ DEL SUBJECTE:
EL PUNT DE CONFRONTACIÓ DEL
FEMINISME I LA POSTMODERNITAT**

Una de les principals crítiques als autors postmoderns és que soscaven l'estatus ontològic del subjecte, just quan les dones i els no-occidentals han començat a declarar-se ells mateixos subjectes; és a dir, justament quan els "altres" han començat a parlar. D'altra banda, també es diu que la postmodernitat és més que la desil·lusió de les esquerres als seixantes i que l'experiència de la pèrdua de domini en els grups tradicionalment dominants ha provocat una ansietat que fa que els teòrics qüestionin les bases de les veritats que han perdut el privilegi de definir.

En general, les dones i els no-occidentals havien qüestionat aquest subjecte mascle-blanc-occidental, i ara és aquest mateix el qui desafia aquesta noció, és per això que assenyalen l'alerta i consideren el relativisme com la resposta sexista que intenta preservar la legitimitat de les declaracions androcèntriques.

La qüestió de l'objectivitat o "la visió de l'ull de Déu" de l'academicisme ha estat criticat per negres, gais i feministes.

La majoria dels treballs de la teoria feminista parteixen del fet que la dona ha estat exclosa, en general, de la concepció del subjecte tradicional i que aquest subjecte (masculí) ha funcionat com un principi

d'organització i control estable i unificat. La dona ha estat durant molt de temps identificada amb la naturalesa i contraposada a la cultura.

De Lauretis (1987) sosté que, per exemple, tant la psicoanàlisi com l'estructuralisme són postures epistemològiques que també han fracassat a l'enfrontar-se a les nocions de subjectivitat i significació pel que fa a la posició de les dones, posició que ella defineix com a paradoxal: absent, en tant que subjecte teòric, i presonera, en tant que subjecte històric, de la cultura dels homes.

Podem trobar també un altre tipus de paradoxa en la constitució del subjecte en el pensament feminista, que seria la que presenta Fraisse (1988), així com l'anacronisme. També, aquesta autora, parteix d'una constatació: la utilització i reivindicació del concepte de subjecte (conèixer i reconèixer la dona com a actor, com a agent de la història) per part del feminisme. Això, ho emmarca dins de:

1. Un quadre històric: el subjecte feminista es pensa a partir d'una doble apartinença col·lectiva, la del conjunt de dones com a conjunt sexual i la del grup d'individus, alhora com a individual i com a col·lectiu.

2. Un quadre temàtic: el feminisme és una realitat social històricament recurrent des de fa 150 anys, però és també una representació ideològica, el que denota l'aparició del neologisme "feminisme" al segle XIX.

Una de les relacions entre el treball feminista sobre el subjecte i la "condició postmoderna" és l'establerta per Colaizzi (1990), que explica que el feminisme ha intentat "historitzar" i "marcar sexualment" ("generitzar") la

noció de subjecte i, assenyalant el "subjecte" com a "sexualment marcat", deslegítima la pretensió del "home" que parla en nom de la Humanitat. Així, presenta l'impacte teòric d'aquelles pràctiques significants que, amb el terme de "feminisme", han portat a cap, des de els seus inicis fins a finals dels anys seixanta, "la crítica més radical a tota una tradició de pensament, al pensament establert i al que Derrida anomenà el 'logocentrisme' de la 'metafísica occidental'. Aquesta pràctica constitueix la contribució més crítica, i al mateix temps enriquidora, a la crisi epistemològica que ha estat definida com a 'crisi del subjecte' i que constitueix, juntament amb el que Lyotard defineix com el final de tots els 'meta-relats', un dels trets característics de l'anomenada 'condició postmoderna'" (p. 14).

Ella indicia que el final i el resultat de les pràctiques feministes dels últims anys ha estat una revisió epistemològica dels pressupostos de la raó occidental, articulada a través d'una doble operació que ha intentat de "generitzar" --marcar sexualment-- la noció de subjecte per historitzar-la. Dos moviments estratègics (historitzar i marcar sexualment), que presentem a continuació, que l'autora considera íntimament connectats i que el feminisme ha mostrat com extremadament crucials per a tota pràctica que aspiri a crear un punt de vista crític sobre les concrecions socials i culturals del discurs.

- **Historitzar.** Significa ubicar cada una d'aquestes concrecions socio-culturals a l'interior d'una xarxa de pràctiques interconnectades i interactuants que funcionen en un punt específic en el temps i en l'espai, per mostrar com els seus efectes no poden ser entesos més que dins del complex camp de poder(s) que articulen les connexions entre diferents pràctiques. No per això "l'objecte d'estudi", així com el 'subjecte' del discurs, estan desprovistos de

qualsevol qualitat que pogués ser considerada com a 'essencial', ontològica o trans-històrica, i són mostrats en tant que construccions, com productes específics temporals de les relacions de poder entre superfícies, cossos i institucions" (p. 14).

- **Marcar sexualment.** Pot ser entès com a part de la historització de la noció d'home, noció iniciada amb el "cogito" cartesià que ha arribat a ser part integrant de la tradició humanística occidental. Aquí dins, l'home modern troba el sentit de si mateix i provist de les eines cognitives adequades pot "descobrir" la veritat sobre els objectes que troba. Així, el subjecte és pensat com una entitat conscient en si, autònoma, coherent i capaç d'organitzar i controlar el món en què viu i, d'aquesta manera, "veritat" i "significat" són qualitats essencials que pertanyen al subjecte. En afrontar aquest "subjecte com a sexualment marcat, és a dir, mostrant com 'l'home' ha coincidit de fet amb els 'homes', amb els subjectes físicament mascles, la teoria crítica feminista ha posat en qüestió la voluntat d'universalitat i de totalitat implícita en aquesta concepció del subjecte" (p. 15). Ha deslegitimitzat la pretensió que aquest home assumia parlar en nom de la Humanitat.

Alguns dels èxits del treball de la "diferència" han estat criticar i deconstruir el "subjecte unificat" l'aparença d'universalitat del qual amagava una constitució estructurada específicament a partir de la subjectivitat característica del baró, burgès i de raça blanca. Encara que aquesta crítica a l'humanisme retrocedeix fins a Althusser, i encara més enrera, i que actualment sigui hegemònica en la teoria moderna. Barret (1990) assenyala que hi ha un aparellament molt poc útil entre l'humanisme en general i l'humanisme liberal com a ideologia històrica específica, i que una de les debilitats més grans del pensament postestructuralista ha estat la incapacitat per teoritzar la resistència

i el repte polític. Això ha estat discutit principalment en relació amb les implicacions polítiques del treball de Foucault (Weeks 1985), però és un assumpte més general. Hi ha una dificultat real per combinar el significat postestructuralista de "diferència" amb qualsevol perspectiva basada en la valoració de l'"experiència" i amb una política de la identitat.

Molt agudament, Huyssen (1988) es demana si no "és potser el postestructuralisme, més enllà de la simple negació del subjecte en general, qui llença per la borda la possibilitat de desafiar la "ideologia del subjecte" (com a mascle, de raça blanca i burgès), a base de desenvolupar nocions alternatives i diferents de subjectivitat (p. 232). Quan justament part del postestructuralisme ha estat interpretat com a postmodernisme als Estats Units, és interessant que Huyssen digui que els postmoderns justament han admès el dilema al qual portava la "mort del subjecte" i que s'oposen a la lletania modernista de la mort del subjecte treballant en busca de noves teories i pràctiques referides a subjectes que parlen, que escriuen i que actuen.

La contradicció suportada la trobem molt ben expressada per Hutcheon (1989) en el paràgraf que reproduïm a continuació:

"Dones, negres, asiàtics, nadius, la classe treballadora i els gais han contestat tots l'assumpció humanista que la subjectivitat està produïda per o basada en valors eterns i/o causes materials, argumentant en canvi, amb Teresa de Lauretis, que la subjectivitat està constituïda pel compromís, subjectiu, personal, d'un en les pràctiques, discursos, i institucions que presten significància (valor, significat i efecte) als esdeveniments del món. A diferència del discurs postestructuralista masculista, blanc, eurocentrat, que ha desafiat més fortament la totalitat de l'humanisme, l'ideal integrat de subjectivitat, tanmateix,

aquestes més excèntriques posicionalitats, coneixen que no poden rebutjar el subjecte a l'engròs, sobretot perquè ells mai han estat acceptats vertaderament per ell. La seva excentricitat i diferència els ha negat l'accés a la racionalitat cartesiana i els ha relegat als reialmes de la irracionalitat, la follia o , en el millor dels casos, l'alienació. Ells participaven en dos discursos contradictoris: un el liberal humanista de llibertat, autodeterminació, racionalitat, i també un de submissió, relativa incapacitat i intuïció irracional" (p. 152-153).

Aquesta mateixa autora parla d'una nova auto-consciència que evadeix un perill, que el discurs postmodern intenta constantment evitar, el que podria ser essencialitzar finalment aquesta excentricitat o fer-se complice en les nocions liberals humanistes de l'universal (parlant per totes les dones, tots els negres, etc.) i l'etern. Assenyala que el postmodernisme rebutja tant la categoria abstracte d'una única alteritat, així com la més concreta relegació de l'altre al rol d'"objecte per una entusiasta recuperació"; amb la qual cosa el llenguatge pluralitzat de marges i fronteres marca, tal com ens adverteix Hutcheon, una posició de "paradoxa": a la vegada és a dins i a fora.

Ara bé, al costat de la interpretació de Hutcheon referent a la qüestió del subjecte en el postmodernisme, en trobem d'altres no tan afavoridores i que una gran part de teòriques feministes subscriurien. Així, per exemple, Di Stefano (1990) sosté:

1. Que el postmodernisme expressa les reclamacions i necessitats d'una circumscripció (homes blancs privilegiats de l'occident industrialitzat) que ja ha tingut la Il·lustració per ell mateix i que ara està a punt i voluntariós a sotmetre aquest llegat a l'escrutini crític.

2. Que els objectes de diverses crítiques i esforços deconstructius del postmodernisme han estat la creació d'una circumscripció específica i parcial, i

3. Que el corrent principal de la teoria postmodernista (Derrida, Lyotard, Rorty, Foucault) ha estat remarcablement cega i insensible a les qüestions de gènere en les seves pròpies i significativament polititzades relectures de la història, la política i la cultura.

En aquesta mateixa línia, i pel que se suggereix en aquest tercer punt, Hartsock (1990), diu que els que han estat marginalitzats per la veu transcendentalitzant de la teoria universalitzadora necessiten fer quelcom diferent que ignorar les relacions de poder com fa Rorty, o resistir-les com a figures, com Foucault i Lyotard suggereixen. Més que no pas desembarassar-se de la subjectivitat o de les nocions de subjecte, tal com Foucault fa, i substituir la seva noció d'individu com un efecte de les relacions de poder, "necessitem comprometre'ns" --proposa-- en un procés històric, polític i teòric de constituir-nos nosaltres mateixos/es com a subjectes tant com a objectes de la història.

Ella mateixa reconeix que es podria dir que està apel·lant per a la construcció d'un altre discurs totalitzant i falsement universal. Però això --diu-- és restar empresonat per les alternatives imposades pel pensament de la Il·lustració i el postmodernisme: o bé un ha d'adoptar la perspectiva de la veu transcendental de la raó o ha d'abandonar l'objectiu d'un acurat i sistemàtic coneixement del món. Existeixen altres possibilitats que poden ser desenvolupades per veus fins ara marginalitzades. I, fins i tot, ella sosté que la seva mateixa història de marginalització va en contra de crear un discurs totalitari. De tota manera, pensem que això no n'és una garantia, perquè ja ha

succeït, no tant sols en el feminisme amb la universalització de la dona, sinó també en altres situacions.

4. Que el projecte "postmodernista", si és adoptat seriosament per les feministes, farà qualsevol tipus de política feminista impossible. Fins al punt que la política feminista ha pujat amb una específica constitució o subjecte anomenat "dones", la prohibició postmodernista contra la investigació centrada en el subjecte i la teoria soscava la legitimitat d'un moviment més ampli dedicat a articular i implementar els objectius de tal constitució.

Aquest quart punt assenyalat per Di Stefano és clau en la polèmica postmodernisme/feminisme, que entronca amb el temut relativisme assenyalat per gran part de les autores feministes, tot i reconeixent que la postmodernitat, amb el seu èmfasi en la descentració del subjecte cartesíà, pot ser fortificador per aquells qui tradicionalment han estat exclosos del seu discurs. El temor es troba que l'èmfasi del postmodernisme en la multivocalitat porti a una negació de la contínua existència d'una jerarquia del discurs i que els lligams materials i històrics entre cultures puguin ser ignorats, esdevenint totes les veus iguals, cada una dient només una història individualitzada. Aquestes lectures ignorarien les diferències de poder i explotació i, per tant, no fonamentarien la lluita en contra de l'opressió.

Postures com aquestes són exemples d'una preocupació ben fonamentada sobre les repercussions d'abandonar la constitució d'un subjecte, considerant aquest central per a la reflexió de les dones, i que ve expressat per diferents autores (Violi 1990; Shor dins Chow 1990, Di Stefano 1990, Harstock 1990 i Mascia-Lees 1989).

Di Stefano (1990), doncs, és mostra també escèptica cap al valor del gir postmodern per al feminisme. Presenta la possibilitat que com que els homes ja han tingut la seva Il·lustració poden permetre's el sentit d'un "self" descentrat i una humilitat cap a la coherència de la veritat i les seves declaracions, mentre que per a les dones prendre aquesta posició, segons ella, és afeblir el que encara no és fort. Fonamentalment, el que es demana és si l'adopció del postmodernisme no comporta realment la destrucció del feminisme, ja que el feminisme depèn de la relativament unificada noció del subjecte social "dona", una noció que el postmodernisme atacaria.

En la mateixa línia d'escepticisme que Di Stefano, trobem, per exemple, Showalter (1986, dins Barret 1990) que crítica el pluralisme, almenys pel que fa al feminisme en relació amb el món en general, perquè se l'interpreta com "el mètode empleat per les autoritats centrals per neutralitzar l'oposició, simulant acceptar-la. El gest del pluralisme de part dels marginals només pot significar una capitulació cap al centre" (Showalter 1986, dins Barret 1990, p.315).

Una altra autora, Chow (1990), veu també problemàtic el seguiment de les prescripcions postmodernes "...el postmodernisme (...) és només una articulació retardada del que els 'altres' d'Occident han viscut al llarg del temps. Precisament perquè en front de la cultura dominant moderna d'Occident el feminisme comparteix amb altres discursos marginats l'"estatus" d'una espècie d'"altre", el poder del qual ha estat el resultat d'una lluita històrica, la relació entre el feminisme i el postmodernisme no ha estat fàcil. Encara que les feministes prenguin part en el projecte ontològic postmodernista de desmantellar els enuncis de l'autoritat cultural que s'encasellen en representacions obertes contra la subordinació de les dones, fa molt difícil

acceptar el tipus d'"abandó universal" postmodern del títol de Ross. Per a alguns, la desestabilització dels límits conceptuals i de les creences concretes es converteix en un signe de perill que amenaça directament el seu compromís amb una llista de prioritats per al progrés social basat en la identitat i la raó" (p. 70).

Ja Harding (1986) ens adverteix que aquest projecte postmodern pot semblar perversament utòpic. Sembla desafiar la legitimitat d'intentar descriure la manera en què és el món, des d'una perspectiva específica feminista. És a dir, en aquesta difícil afiliació amb el postmodernisme no-feminista, la tendència feminista postmodernista sembla suportar una inapropiada i relativista postura per als grups subjugats, que entra amb conflicte amb la percepció feminista que les realitats de la política sexual en el nostre món demanden una lluita compromesa. I expressa també el seu temor cap al relativisme constant per als grups subjugats: una postura relativista expressa una falsa consciència. Accepta la insistència del grup dominant sobre que el seu dret a sostenir visions distorsionades (i, naturalment, fer política per a tots els altres en base a aquestes visions) està legitimat intel·lectualment.

Ella presenta la postmodernitat com si no contemplés (o fallés a reconèixer) les lluites polítiques necessàries a fer sobre el canvi.

La qüestió clau, i que realment quedaria oberta, seria: com seguir una política feminista que deconstrueixi el subjecte femení?

Alcof (1989a) suggereix que passaria quelcom de semblant entre el postestructuralisme i el pensament liberal, en el sentit que per al pensament liberal les particularitats humanes són irrellevants respecte a la justícia i la

veritat, perquè en el fons "tots som iguals", però ja s'ha vist a la pràctica quina és la realitat, i per al postestructuralisme "raça", "classe" i "sexe" són construccions que no poden donar validesa decisiva a la teoria i, com que sota la teoria no hi ha un nucli natural, finalment, una altra vegada "tots som iguals".

La proposta que aquesta autora indica com a sortida per al feminisme és, superant el dilema dels desavantatges del feminisme postestructuralista, desenvolupar una tercera via, una teoria alternativa del subjecte que eviti, ja sigui l'essencialisme o el nominalisme. Proposa, com a exemple, el treball de De Lauretis que no perd de vista l'imperatiu polític de la teoria feminista. El subjecte del feminisme es reconeixeria com a construït, però seria útil com a portador del discurs de les dones. De manera semblant, Brodzi i Shenck (1989) diuen que, encara que la representació sigui només una ficció, teoritzar el subjecte femení és una il·lusió necessària perquè l'home l'ha capitalitzat durant segles i l'accés ara, per a les dones, és crucial.

Potser el qüestionament sobre la conveniència de l'abandó del subjecte per part dels grups generalment discriminats és quelcom de complex, perquè hi ha els perills que porta construir un subjecte, encara que sigui amb uns objectius ben necessaris --així, el subjecte del feminisme, la dona, pot comportar efectes d'universalització i essencialització que reproduïxen justament alguns dels efectes dels quals s'intenta escapar (i que comentarem tot seguit). Per tant, d'una banda, cal "deconstruir" i escodrinyar bé aquest subjecte; de l'altra, l'eficàcia de "cloure" certes identitats i crear categories fermades és útil per a una estratègia política que no està d'acord que guanyi el més poderós en una situació de desigualtat, tot i que, potser a la pràctica, es pot circumscriure la lluita en un context concret de l'opressió. Per tant, seria útil potser, tal com suggeria Nicholson (1990), de ser conscients de la utilitat

només temporal i funcional d'algunes categories i, també, de ser oberts a pensar de considerar seriosament les alternatives postmodernes, encara que amb certes "sospites" molt ben fonamentades, per poder estimar si no es tracta d'una nova i més sofisticada "astúcia de la raó" (Védrine 1982).

V.3.1. LA DECONSTRUCCIÓ DE LES CATEGORIES MASCULÍ/FEMENÍ: CAP A LA DISSOLUCIÓ DEL GÈNERE

Tot i que actualment una gran part de les teòriques feministes reconeixen les aportacions del postestructuralisme, Chow (1990), per exemple, assenyala que, encara que les feministes comparteixen tendències postestructuralistes del postmodernisme en desmantellar enunciats universalistes que, per a elles es defineixen més específicament com als enunciats del subjecte baró i blanc, no veuen acabada la seva lluita contra el patriarcat. Però el social, per a les feministes, està sempre marcat per un clar horitzó de la desigualtat entre homes i dones: "el social està mediatitzat pel gènere, amb les seves manipulacions ideològiques de la biologia, així com de les representacions simbòliques. Mai és suficientment "implossiu" en el sentit de Baudrillard" (Chow 1990, p. 72). El pensament postmodern ha ajudat les feministes a argumentar que l'estatus inferior de les dones és un producte de les construccions culturals i històriques i a resistir les declaracions essencialistes de veritat. Ara bé, "deconstruint les categories del pensament, deconstruïm, no només les definicions patriarcals de 'womanhood' i 'veritat', sinó també les vertaderes categories del nostre propi anàlisi: 'dones', 'feminisme' i 'opressió'" (Cott 1987, dins Mascia-Lees i al. 1989, p. 27)

És per això que diverses autores expliquen el perquè la teoria feminista no hagi sucumbit del tot a la seducció de la postmodernitat i

expressen que les feministes no abandonaran la reclamació per entendre l'experiència de gènere de les dones en el jeràrquic món en el qual continuen vivint.

D'una banda, doncs, veiem que es manifesten resistències perquè, tant si el "femení" és una construcció masculina com si no, o bé és un producte d'una cultura falocèntrica destinat a desaparèixer, "en l'actual estat de coses no podem permetre'ns deixar de reivindicar els seus drets, fins i tot mentre desmantellem els sistemes conceptuals que els donen suport" (Shor, dins Chow 1990, p. 83) i es retreu la ceguesa del postestructuralisme, sobretot cap a la diferència sexual, ja que, en el seu desig d'anar més enllà de la oposició baró/femella, subestima el pes polític sencer de les categories.

Aquest raonament, és assumit també, per exemple, per Armstrong (1990), que critica Foucault perquè encara que afirmés el que afirmés no historitza les diferències entre els àmbits masculí i femení o el fet que, segons les feministes, parlar de gènere, classe i raça com de "terrenys de diferència" --una formulació comuna en la teoria contemporània-- és, al mateix temps, ocultar el fet que aquests territoris de diferència són també territoris de poder. Això coincideix amb l'observació de Védrine (1982) que Foucault, malgrat la seva voluntat de comprendre les lluites de les dones, resta presoner d'un saber masculí que assimila "humà" i "masculí". Foucault estudia diferents efectes de poder, parla sovint de les dones, però les engloba en una teoria més general, en la qual queden desconegudes en la seva especificitat.

Segons Bordo (1990), el feminisme contemporani, com altres moviments socials originats en els seixantes, s'ha desenvolupat a partir de la reconeixença que viure en la nostra cultura no és, malgrat la poderosa

mitologia social contrària, participar igualment en algun joc lliure de la diversitat individual. Més aviat, un sempre es troba un mateix col·locat em estructures de domini i subordinació, no menys importants de les que s'han organitzat al voltant del gènere. Certament, la dualitat del masculí/femení és una formació discursiva, una construcció social. D'aquesta manera, també ho és la dualitat racial blanc/negre. Però com a tals, cada una d'aquestes dualitats ha tingut profundes conseqüències en la construcció de l'experiència d'aquells que les viuen.

De tota manera, actualment s'està tendint més que a no diferenciar entre les categories de "home" i "dona", a deconstruir aquestes categories, examinant justament les formes de la diferència que existeixen dintre d'elles i no entre elles. Tal com afegeix Michèle Barret (1990), "reconèixer la idea de diferència dins de la categoria 'dona' és una política nova, radicalment qüestionadora dels arguments feministes convencionals, perquè s'està intentant deconstruir la identitat històrica sobre la qual s'ha basat la política feminista tradicionalment". Això inclouria:

1. La pretensió feminista de representar totes les dones de la mateixa manera;
2. El reconeixement del classisme i del racisme com a factors principals de diferència entre dones;
3. L'essencialisme que asumeix que hi ha una diferència entre homes i dones i que suposa que té àmplies repercussions en la societat.

Un dels aspectes que analitza aquesta autora del terme "diferència" és la que s'entén com a diversitat d'experiència, és especialment interessant i connecta amb els treballs actuals del postmodernisme i, més específicament, amb la deconstrucció.

El problema és, tal com fa constar Armstrong (1990), que ens reconeixem en tant que dones o homes perquè hem crescut entenent-nos a nosaltres mateixos en termes de categories de gènere. Estem predisposats a pensar el nostre ser sexual com a l'únic ser "autèntic" que tenim. Això significa que per historitzar aquesta construcció hem de fer-ho des d'una posició completament inscrita en ella.

Foucault, explica Armstrong (1990), en lloc de la suposició que la cultura, o bé reprimeix, o bé s'imposa a si mateixa sobre el desig de l'individu, ofereix una hipòtesi productiva que dona la volta completament a aquest tòpic. En el primer volum de la "Historia de la sexualidad" sosté que les mateixes formes de subjectivitat que considerem com les més essencials per a nosaltres com a sers, no tenien existència anterior a la seva simbolització; que els llocs més amagats i privats del nostre ser es reproduïen culturalment.

El problema és que encara que Foucault presta atenció a les pràctiques i efectes normalment relegats a la categoria de "reproducció social", no fa cap menció al gènere. I encara que trastoca les prioritats que estableixen el poder en el treball productiu, no historitza les diferències entre els àmbits masculí i femení.

L'argumentació d'Armstrong (1990) referent al problema presentat és, tal com reproduïm a continuació, que: "per molt influenciada que

estigui la noció de cultura d'algú per la teoria postestructuralista, aquesta noció probablement està destinada a produir una història basada en el gènere, en lloc d'una història del gènere, a no ser que aquesta noció de cultura estigui influenciada també pel feminisme" (p. 40).

Una utilització interessant dels treballs de Foucault és la que duu a terme de Lauretis (1987) que recollint els seus treballs reconeix que, tal com succeix en la sexualitat, el gènere no és una propietat dels cossos o quelcom existent originalment en els sers humans, sinó els efectes produïts en els cossos, conductes i relacions socials per al desenvolupament d'una tecnologia política complexa i, tot i retreient-li que no hagi considerat el gènere, en reconeix la utilitat:

"(..) pensar el gènere com el producte i el procés d'un nombre de tecnologies socials, d'aparells tecno-socials o biomèdics, és ja haver anat més enllà de Foucault, perquè la seva comprensió crítica de la tecnologia del sexe no prenia en consideració la seva sol·licitació diferencial dels subjectes mascles i femelles, i ignorant els investiments conflictuals de hoems i dones en els discursos i pràctiques de la sexualitat, la teoria de Foucault, de fet, exclou, encara que no impossibilita la consideració del gènere" (De Lauretis 1987, p. 3).

En realitat, aquesta autora proposa un replantejament de la qüestió del gènere que es basa en el moviment dins i fora del gènere com a representació ideològica, i que caracteritzaria el subjecte del feminisme. És en paraules de l'autora un moviment "endavant i endarrera" entre la representació del gènere (en la seva estructura centrada, mascle de referència) i aquesta representació deixa fora o, més precisament, la fa irrepresentable. És un

moviment entre l'espai discursiu (representat) de les posicions fetes disponibles pels discursos hegemònics i l'espai-fora.

Nicholson (1989) comenta com sovint s'ha assenyalat que la teoria i la pràctica postmodernista han estat bàsicament un fenomen blanc i masculista i que, fins i tot, el feminisme ha estat llargament influenciat per models masculins de pensament, entre els que esmenta Mill, Engels, Heidegger, Nietzsche, Marx, Baudrillard, Lyotard, Foucault, Barthes, Derrida i Lacan. Però el que l'autora afirma és que hi ha moltes maneres de recuperar o explicar aquest fet i, en aquest sentit, proposa una altra manera de tractar amb el masculisme dels models postmoderns com, per exemple, el de la desterritorialització, argumentant que si acceptem que masculí/femení són merament il·lusions dins un sistema de poder, podem desenvolupar el model sense por que el seu masculisme interfereixi en l'anàlisi feminista.

Una posició similar és la de Di Stefano (1990), que també assenyalava que el feminisme occidental contemporani està fermament, encara que ambivalentment, localitzat en l'"ethos" modernista, que fa possible la identificació feminista i la crítica del gènere, però que el feminisme occidental és capaç de deconstruir la presumiblement fixada i universal associació entre feminitat i la biologia de la reproducció.

La recerca en el gènere suggereix que les dones i els homes de les societats contemporànies occidentals estan constituïts diferentment com a subjectes humans moderns, que habiten, experiencien i construeixen el món socio-polític de maneres diferents, sovint desproporcionades; que tot just ara comencem a percebre i comprendre la dimensió femenina suprimida de la vida privada i pública; que el que ha passat com a vocabulari de gènere neutre de

la raó, la moralitat, el desenvolupament cognitiu, l'autonomia, la justícia, la història, el progrés, i la il·lustració estan imbuïts de significat masculí.

Ara bé, Hartsock (1990) i Bordo (1990) argumenten que la teorització necessita alguns punts de parada i que per a les feministes un punt important és el gènere. Per tant, invocar una idea de finalitzar la diferència és per al feminisme autodestruir-se o, finalment, acceptar una ontologia de l'individualisme abstracte.

Bordo (1990) considera, especialment, que en una cultura que està de fet construïda per la dualitat de gènere, tanmateix, un no pot ser simplement "humà". No és possible ser "només gent" en una cultura racista. El nostre llenguatge, la història cultural i les formes socials estan "generades": no hi ha cap escapatòria d'aquest fet i d'aquestes conseqüències per a les nostres vides. Algunes d'aquestes conseqüències poden ser involuntàries, poden fins i tot, ser fermament resistides; el nostre més profund desig pot ser "transcendir les dualitats de gènere"; no tenir la nostra conducta categoritzada com a "masculina" o "femenina". Però sigui així o no, en la nostra cultura, les nostres activitats són codificades com a "masculines" o "femenines" i funcionaran com a tals en el sistema prevalent de relacions de poder i de gènere; cosa que resumeix afirmant: "en aquesta cultura, un no pot ser de gènere neutre" (p. 152).

Els dubtes que al llarg del seu article exposa sobre la postmodernitat queden recollits en el següent extracte:

"Un podria pensar que el postmodernisme, que ha historitzat i criticat la noció liberal de l'humà abstracte seria un aliat aquí. Això és

parcialment d'aquesta manera, però la crítica postmoderna del l'humanisme liberal està mitigada per la seva tendència, a insistir en la 'correcta' desestabilització de les categories generals d'identitat social: raça, classe, gènere i altres. Pràcticament, això succeeix en el context de les institucions que intentem transformar, les estratègies més poderoses contra l'humanisme liberal han estat aquelles que han desmitificat el que és humà (i les seves declaracions de perspectiva 'neutre'), a través les categories generals d'identitat social, que donen contingut i força a les nocions d'interès social, localització històrica i perspectiva cultural" (Bordo 1990, p. 153).

La deconstrucció de l'anàlisi de gènere, podria estar participant, des d'aquesta perspectiva, en un moment cultural similar al de la consciència postfeminista dels anys vint i trenta, que perseguint el món ideal varen tallar els lligams de la identitat de gènere, de la fragmetnació feminista, deixant-se convèncer de nou (Bordo 1990).

Aquesta autora es mostra extremadament reàcia a acceptar que la superació del dualisme, la desfeta de la racionalitat triomfant i l'afluixament del lligam entre raó i dominació pugui implicar una superació de les diferències de gènere: "sempre em sona amenaçador perquè temo que la superació de la diferència serà un carrer de direcció única, aplastant el femení" (p. 20). Aquest temor és encertat, per exemple, en la mateixa utilització que es fa del femení en la postmodernitat, però també prescindeix de les diversitats de les propostes postmodernes, entre elles el mateix feminisme postmodern.

Una altra posició diferent és la que sosté Jardine (dins Duyfhuizen 1989), que està interessada en la negociació del pensament

feminista amb les teories de la postmodernitat, bàsicament, pel que fa a la deconstrucció. Ella confronta l'oposició temps/espai que implica que aquest territori, el territori de "dona" no és només un espai, un cos. En lloc d'això, la oposició de les identifications de gènere es troben en la intersecció de la teoria i la pràctica i marquen la "dona com a procés" en l'escriptura de la modernitat (postmodernitat, si s'hi inclou la deconstrucció). La deconstrucció i la teoria literària feminista poden anar dialògicament juntes en una crítica multi-dimensional que és conscient tant de les pràctiques com dels esbiaixos: no com si fos algun tipus de pluralisme utòpic; sinó com a teoria, procés i pràctica que poden ser auto-crítics.

Amb una argumentació diferent, però amb una postura més oberta cap a la deconstrucció, Cornell i Thurschwell (1987), analitzen la noció del femení i expressen el desig que ens acostem a l'àrea d'una relació amb l'altre en la qual el codi de les marques sexuals ja no sigui discriminador i diuen que la relació sexual seria d'una altra manera: més enllà de l'oposició masculí/femení, també més enllà de la bisexualitat i l'heterosexualitat, les autores intenten mostrar que la dicotomia de gènere servex la ideologia i enfosqueix la possibilitat immanent d'un món en el qual el "codi de les etiquetes sexuals deixi de ser discriminador".

Aquesta postura és més de caire postmodern, en tant que propugna dissoldre aquestes polaritats:

"Contra la reificació de les categories bipolars d'identitat de gènere --masculí i femení--, Cornell i Thurschwell argumenten a favor d'una crítica de la lògica binària, de la proliferació de la diferència i de la constitució de la identitat mitjançant el reconeixement i la permisivitat de la verdadera diferència" (Benhabib i Cornell 1987, p. 28).

Així, tal com ens adverteix Flax (1987), perquè les relacions de gènere siguin útils com un categoria d'anàlisi social hem de ser tan socials i autocrítics com sigui possible sobre els significats usualment atribuïts a aquestes relacions i a les maneres en què hi pensem. Si no, correm el risc de replicar les mateixes relacions socials que estem intentant comprendre.

Així, per comprendre el gènere com una relació social, les teòriques del feminisme necessitarien deconstruir els significats que donem a biologia/sexe/gènere/natura.

El problema és que vivim en un món en què el gènere és una relació social constituent i és, també, una relació de dominació.

V.3.2. EL QÜESTIONAMENT DE L'ESSENCIALITZACIÓ I LA UNIVERSALITZACIÓ DE LA "DONA"

A finals dels anys setanta i principis dels vuitanta, i sobretot a partir dels escrits de les dones feministes de color que critiquen el corrent blanc del feminisme, s'opera un canvi en la consciència feminista i es replantegen, l'essencialització i la universalització de la categoria "dona", desenvolupant-se un feminisme postmodernista que proposa l'abandó de la categoria o, almenys, que es qüestiona la seva utilització.

El problema actual, a l'hora de treballar amb la categoria 'dona', és el perill de reproduir justament el que fins ara s'ha criticat del discurs masculí i, per tant, amb uns efectes de poder molt concrets. És a dir, fins ara l'home ha definit la dona, construint-la d'una manera o altra. En aquestes construccions de les característiques essencials de la dona, hi ha una intenció de control i predicció tal com amb la resta dels objectes de la natura.

És per això que no és d'estranyar que, tal com indica Alcoff (1989), el dilema que es presenta actualment a les teòriques del feminisme derivi del fet que la seva mateixa autodefinició es basa sobre un concepte que s'hauria de deconstruir i desessencialitzar en tots els seus aspectes.

El que se sosté és, per exemple, que generalment el separatisme intel·lectual feminista tendeix a acompanyar-se d'una perspectiva essencialista, encara que l'essència invocada sigui la cultural i la històrica en comptes de la biològica (Barret 1990) i que un enfocament substantiu en les dones pot deixar intocats els paradigmes teòrics i metodològics dominants de les diferents disciplines acadèmiques.

Tal com sosté Flax "pensar sobre les dones pot il·luminar alguns aspectes d'una societat en què ha estat prèviament suprimida dins de la visió dominant. Però cap de nosaltres pot parlar per la 'dona'ja que no existeix una tal persona" (Flax 1987, p. 642).

Les dones del Tercer Món han qüestionat el supòsit que existeixi una experiència de ser dona generalitzable, identificable i col·lectivament compartida. Així, ser dona i ser negra, és ser una dona la identitat de la qual està constituïda de forma no igual a la de les dones blanques.

Aquest qüestionament posa de manifest la complexa naturalesa de la identificació de gènere, a la vegada que destaca el dilema de la identitat femenina/feminista (Benhabib i Cornell 1987). Aquest dilema és expressat per la qüestió: "com es pot basar la teoria feminista en el caràcter únic de la experiència femenina sense reificar amb això una sola definició de feminitat, fent-la paradigmàtica, és a dir, sense sucumbir a un discurs essencialista sobre el gènere?" (p. 26).

Per a les feministes del Tercer Món, la qüestió no és mai afirmar només el poder com a dona, sinó demostrar com l'interès per les dones és inseparable d'altres tipus d'opressió i negociació cultural (Chow 1990).

La qüestió que moltes feministes es plantegen és com poden les dones blanques occidentals insistir en la legitimitat del que pensen que comparteixen amb totes les dones i no reconèixer la mateixa legitimitat del que la gent colonitzada pensa que comparteixen uns amb els altres.

Una varietat de grups socials estan actualment lluitant contra l'hegemonia del punt de vista androcèntric homofòbic, burgès, blanc, occidental i la política que genera i justifica. Tanmateix, les feministes burgeses, blanques i occidentals, haurien de fer atenció a la necessitat d'una lluita més activa, teòrica i política contra el seu propi racisme, classisme i centrisme cultural, com a forces que asseguren la contínua subjugació de les dones al voltant del món. Com Harding (1986) fa notar, una vegada que es comprèn el caràcter destructiu mític de l'"home" essencial i universal, el qual era el subjecte i objecte paradigmàtic de les teories no-feministes, també es comença a dubtar de la utilitat d'anàlisis del que ha estat la dona universal, essencial, com el seu subjecte o objecte --com el seu pensador o l'objecte del seu pensament. El feminisme ha jugat un rol important mostant que ni ara ni mai hi ha hagut cap 'home' genèric del tot --només homes i dones "generades". Una vegada ha estat dissolt l'home universal i essencial, Harding (1986) assenyala que el que hi ha són mirfades de dones visquent en elaborats complexos històrics de classe, raça i cultura.

Un exemple d'antiessencialisme és el de Kristeva (1979), que rebutja definir les dones i substitueix una teoria de la feminitat per una teoria de la marginalitat, la subversió i la dissidència.

Una de les coses que s'utilitzen de les deconstruccions posmodernes és el seu dubte sobre que qualsevol cosa pugui se aprehesa per

una ment buïda, prehistòrica i transcrita en un llenguatge transparent, la qual cosa, en definitiva, posa en qüestió que hi hagi qualsevol tipus de veritat absoluta. Flax (1987), per exemple, ho utilitza per assenyalar que tampoc la teoria feminista pot descobrir la veritat del tot i apel·la als treballs de Foucault sobre les interconnexions entre les declaracions de coneixement (especialment l'afirmació del coneixement neutral o absolut) i el poder que sosté que qualsevol epistema requereix la supressió dels discursos que amenacen de diferir o soscar l'autoritat del dominant. D'aquesta manera, dins la teoria feminista, una recerca des d'un punt de vista feminista pot requerir la supressió de les veus inconformes i importants de persones amb experiències diferents de les nostres. La supressió d'aquestes veus sembla ser una condició necessària per a l'autoritat.

Els treballs de Flax (1987) concidiren amb els d'algunes feministes, com per exemple Fraser i Nicholson (1990), per a les quals el postmodernisme no és tan sols un aliat, sinó que a més proveeix les bases per evitar la tendència de construir una teoria que generalitzi a partir de les experiències de les dones blanques de classe mitjana d'Occident. Encara que les generalitzacions fetes per la teoria feminista no hagin estat les mateixes que generalment discuteixen els postmoderns (no han intentat, per exemple, construir unes teories transculturals de la veritat, la justícia o la bellesa), al contrari, les teories feministes han declarat basar les seves teories en l'observació i reconèixer la seva construcció com arrelada en els assumptes del present.

Les feministes blanques occidentals, juntament amb les dones de color, han hagut de reconsiderar les teories de la dona i reemplaçar-les per teories de multiplicitat. L'autocrítica dins de la teoria feminista ha portat a

reconèixer que, el que podria semblar teòricament apropiat per al canvi, pot tenir resultats diferents per diferents poblacions de dones.

D'altres postures són molt més optimistes i consideren que els discursos postmodernistes (qualsevol: el de les dones, els afro-americans, els nadius, els ètnics o els gais) intenten evitar el parany d'invertir i valoritzar l'altre, de col·locar el marge en el centre, un moviment que alguns han vist com un perill per al privilegi de la deconstrucció de l'escriptura i l'absència sobre la parla i la presència, per alguns ginocentralitzadors del feminisme, d'un concepte monolític de dona com a l'altre de l'home. La diferència postmoderna és sempre plural i provisional. És sempre, seguint la frase de Barbar Johnson, una "diferència crítica" (dinc Hutcheon 1989, p. 150).

Hutcheon (1989) explica com "quan el centre comença a anar cap els marges, quan la universalització totalitzadora comença a autodeconstruir-se, l'homogeneïtzació cultural també revela els seus fisures, però l'heterogeneïtat, que està afirmada en la cara d'aquesta cultura totalitzadora (encara que pluralitzant), no pren la forma de molts subjectes individuals fixats, sinó que en lloc d'això és concebuda com un flux d'identitats contextualitzades; contextualitzades pel gènere, la classe, la raça, l'etnicitat, la preferència sexual, l'educació, el rol social, etc. Tal com hem vist breument, aquesta asserció d'identitat a través la diferència i l'especificitat és una constant en el pensament postmodern. Així, "el concepte modernista de l'alteritat alienada és desafiat pel qüestionament postmodern de les binaritats que amaguen les jerarquies ('self'/altre). La diferència suggereix multiplicitat, heterogeneïtat, pluralitat, més que no pas oposicions binàries i exclusió" (Hutcheon, 1989, p. 146).

Les qüestions bàsiques serien "com" es pot pensar el problema del feminisme i constituir-lo sense reproduir les oposicions binàries o teories normatives i essencialistes d'abast suposadament universal (Harding 1986; Colaizzi 1990). I com trobar conceptes i categories analítiques lliures de defectes patriarcals. Dubtes que apareixen sovint en els darrers treballs publicats.

Aquestes preguntes són les que subjaceixen i emergeixen en el debat que en els últims anys s'ha anat desenvolupant sota el terme de feminisme, en el terreny teòric i en el terreny de les pràctiques de significació, i que coincideixen amb el que Colaizzi anomena l'epidèmia dels "post-" d'aquesta última dècada; aquí hi entrarien el postestructuralisme, el postindustrialisme, el postcapitalisme, el postmodernisme. Als Estats Units es comença a parlar de postfeminisme, que aquesta autora espera que signifiqui no "un després, sinó un més enllà en el sentit de la continuïtat en una voluntat de canvi social i crítica cultural, un treball renovat en una consciència crítica en una pràctica que, en tant que crítica, no pot ser sinó política" (Colaizzi 1990, p. 19).

La seva tesi és que feminisme és teoria del discurs, i que fer feminisme és fer teoria del discurs:

"En aquest sentit crec que reflexionar sobre el feminisme avui, al 1990, hauria de significar una reflexió sobre el món, entesos ambdós –món i feminisme-- com un devenir històric i continu; no un discurs unitari 'contra' la teoria o el poder, sinó una articulació de múltiples discursos 'sobre' el poder i 'per al' poder, des del moment en què no existeix un 'fora d'ell', com no hi

ha un 'fora de' la ideologia, ni cap lloc originari per a la innocència" (Colaizzi 1990, p. 25).

El postmodernisme proveiria les bases per evitar la tendència a construir una teoria que generalitzés, a partir de les experiències de les dones blanques, occidentals i de classe mitja (Fraser i Nicholson 1990), per evita, també, el problema que el feminisme rellisqui cap al fonamentalisme i l'essencialisme.

Aquestes autores observen que:

- a) Una reflexió postmoderna de la teoria feminista revela vestigis d'essencialisme; i
- b) Una reflexió feminista de la teoria postmoderna revela androcentrisme i naïvitat política.

Per tant, les autores creuen que les dues tendències poden aprendre molt l'una de l'altra i que poden resoldre's les deficiències. I declaren la possibilitat d'un feminisme postmodernista, integrant les respectives forces i eliminant les respectives febleses.

**V.4. SÍNTESI GENERAL ENTRE
EL FEMINISME I EL POSTMODERNISME**

V.4.1. COINCIDÈNCIES

Algunes autores feministes veuen coincidències (Nicholson 1990; Flax 1987; Harding 1986; Kaplan 1988a i 1988b; Barret 1990) entre el feminisme i el postmodernisme, en el sentit que ambdós col·laboren a:

- 1) Descentrar el subjecte;
- 2) A la creixent incertesa, en els cercles occidentals, sobre els fonaments i els mètodes apropiats per explicar i/o interpretar l'experiència humana;
- 3) Posen de relleu qüestions metafòriques sobre la possible naturalesa i l'estatus del mateix acte de teoritzar;
- 4) Les sospites de les relacions entre les definicions acceptades de realitat i el poder legítimat socialment;
- 5) Les declaracions contra la suposada neutralitat o objectivitat de l'acadèmia.

I, també, esperant que la postmodernitat sigui un nou cos teòric que ofereixi més espai i flexibilitat al feminisme, o en front al dubte radical al qual els teòrics postmoderns porten les creences encara prevalents en la cultura, derivades de la Il·lustració, manifestant la idea, que la teoria feminista

faria millor formant part del terreny de la filosofia postmoderna i deixar el món aparentment ordenat de la Il·lustració, ja que a més, un futur feminista no podria passar per l'apropiació dels conceptes il·lustrats (Flax 1987).

D'altres perspectives, el que proposen per a una teoria feminista postmoderna es reemplaçar les nocions de dona i d'identitat femenina de gènere amb concepcions construïdes plurals i complexes d'identitat social, tractant el gènere com un fil rellevant entre d'altres, atenent també a la classe, la raça, el gènere, l'etnicitat, l'edat i l'orientació sexual. Utilitzant múltiples categories quan sigui apropiat i renunciant al confort metafísic d'un únic mètode feminista o epistemologia feminista (Fraser i Nicholson 1990).

L'avantatge més important d'aquest tipus de teoria seria la seva utilitat per a la pràctica política feminista contemporània. Aquesta reconeixrà que la diversitat de les necessitats i experiències de les dones significa que cap solució única, en qüestions com el tenir cura dels fills, la seguretat social i els domicilis poden ser adequades per a tots. Així, la premissa subjacent a aquesta pràctica seria que, mentre algunes dones comparteixen alguns interessos comuns i s'encaren a enemics comuns, tals comunalitats no són de cap manera universals, més aviat estan interllaçades amb diferències, fins i tot amb conflictes. En aquest sentit, aquesta pràctica és un avenç de la majoria de la teoria feminista contemporània; és ja implícitament postmoderna. Podria trobar-se la seva més apropiada expressió teòrica en una forma postmoderna feminista de recerca crítica. Tal investigació seria la contrapartida teòrica d'una més ample, rica, més complexa, i multivariada solidaritat feminista, la classe de solidaritat que és essencial per vèncer l'opressió de les dones en la seva "interminable varietat i monòtones similaritats" (Fraser i Nicholson 1990, p. 35).

Lieteke Van Vucht Tijssen (1990) afirma que tant el postmodernisme com el constructivisme social, l'interaccionisme simbòlic i l'anàlisi cultural crítica, ens permetrien reemplaçar les unitàries nocions de "dones" i "identitat de gènere" per concepcions plurals i complexes d'"identitat social". D'aquesta manera expressa el seu acord amb la postura de Fraser i Nicholson, per la qual la diversitat de les necessitats de les dones crida a diferents sol·lucions. I "si aquest tipus d'aliança entre el postmodernisme i el feminisme, a més, capacita les dones per reemplaçar la idea d'una noció unitària d'home i d'identitat de gènere masculí, amb la idea d'identitats masculines que siguin tant plurals i complexes com les femenines. Serà un esglaió més a trencar de les barreres entre els sexes i crear una situació en la qual la igualtat signifiqui la possibilitat de ser" (p. 162).

Tanmateix, algunes d'aquestes mateixes autores expressen els seus dubtes. Així, el que Harding (1986) es demana és: com construïrem una teoria feminista adequada o, fins i tot teories --siguin postmodernes o no? I on trobarem els conceptes i categories analítics que estiguin lliures de defectes patriarcal?

Hi ha dues maneres de mirar aquesta situació:

1. Podem utilitzar el poder liberal de la raó i la voluntat;
2. Podem aprendre com acceptar la inestabilitat de les categories analítiques; trobar en la inestabilitat mateixa la reflexió teòrica desitjada, de certs aspectes de la realitat política en la qual vivim iensem; utilitzar aquestes inestabilitats com una font per als nostre pensament i pràctiques. Cap ciència normal per a nosaltres! Ella

recomana que prenguem el segon camí, una meta incomfortable per la següent raó: "les categories analítiques feministes 'haurien' de ser inestables, les teories consistents i coherents en un món inconsistent i incoherent són obstacles, tant per la nostra comprensió com per a les nostres pràctiques socials" (p. 16). I, finalment, anys després, (Harding 1990) adopta una postura més intermèdia, afirmant que "nosaltres, feministes, necessitem tant l'agenda de la Il·lustració com la postmodernista; però no els necessitem per als mateixos propòsits o en les mateixes formes que els occidentals blancs, burgesos, androcèntrics" (p. 101).

I, fins i tot Kaplan (1988), que té una postura força optimista cap al postmodernisme, sense perdre de vista mai la realitat de les dones declara que no s'han d'abandonar les eines que s'utilitzen encara que es tendeixi cap a un futur diferent. Això vol dir no celebrar l'erosió de totes les categories, diferències i fronteres, com Baudrillard i els seus seguidors alguna vegada semblen fer: "les feministes en particular necessiten continuar construint subjectivitats estratègiques i utilitzar la categoria de 'dona' com a eina per prevenir el massa fàcil col·lapse d'una diferència que continua organitzant la cultura. Fins quan operin les diferències, necessitem contestar-la amb les úniques eines que tenim, mentre simultàniament treballem cap a una més difícil transcendència --o, en paraules de Craig Owens, "cap a un concepte de diferència sense oposició" (dins Kaplan 1988, p. 43).

V.4.2. DUBTES I CRÍTQUES

1) El relativisme i l'abandonament de la teoria que el postmodernisme pot suposar.

Benhabib (1990) i Yeatman (1990) presenten un postmodernisme que condueix al relativisme. La primera planteja el problema en relació amb Lyotard, del qual considera que el tipus de postmodernisme que presenta és o relativista o inconsistent. Yeatman (1990), per la seva banda, pensa que la postmodernitat podria portar una extensió de l'individualisme de la modernitat.

Tot i que, tal com Nicholson i Fraser (1990), responen que el que el postmodernisme demana en realitat no és l'eliminació de tota gran teoria, molt menys la teoria "per se", sinó evitar la totalització i l'essencialisme. D'aquesta manera, les autores proposen que teoritzant el que és explícitament històric, és a dir, el que situa les seves categories dins estructures històriques, s'inviten menys fàcilment els perills de la falsa generalització, tal com s'esdevé amb les teoritzacions que no ho fan.

El perill es veure el postmodernisme com merament una invocació de certs ideals abstractes, tals com la indiferència, en comptes de veure la invocació postmoderna de la diferència com seguint i essent limitada a les demandes de contextos polítics específics.

2) Que la deconstrucció esdevingui una nova tecnologia per colonitzar el potencial crític i revolucionari de les dones

Burman (1990), per exemple, assenyala el perill que hi ha que la deconstrucció pugui apropiarse de les crítiques feministes, a partir de la declaració d'incorporar, fer així irracionalment invisible una contribució i projecte específicament feminista. En la Psicologia social això és pot il·lustrar per les maneres en què la investigació i les crítiques metodològiques feministes han estat assimilades dins el "nou paradigma" d'investigació, el qual incorpora, però rarament ho reconeix, una molt més llarga tradició del treball feminista.

I tal com Reason i Rowan apunten, (Reason 1988, dins Burman 1990, p. 212) sembla ser un vertader perill que en el nou paradigma d'investigació els homes puguin prendre una visió "feminista" de la forma de mirar el món, i tornar-la en una altra "manera masculina de veure'l".

La deconstrucció pot molt bé esdevenir una nova tecnologia per colonitzar el potencial crític i revolucionari de les dones.

Aquesta autora, doncs, sosté que, mentre pot ser tàcticament útil adoptar les aproximacions deconstructives per als projectes polítics progressius, això podria ser fet a expenses de fallar de promoure el projecte feminista i progressista subjacent per una falta de compromís explícit amb ell. D'aquesta manera marginalitzem aquelles feministes que no busquen refugiar-se sota la

capa "facilitadora" de la deconstrucció. Això augmentaria, aleshores, els perills de ser recuperats dins d'una nova forma d'ortodoxia o posició sotmesa.

3) La despolitització

Un altre dels principals perills que la deconstrucció representa per al feminisme és la despolitització. Bàsicament, pel que fa a les conseqüències polítiques de la pràctica de la deconstrucció de la "diferència".

Es critica que la deconstrucció està fonamentalment compromesa amb un pluralisme liberal que torna cada una de les seves lectures com igualment vàlides i paralitza la motivació política.

Braidotti (1990), concretament, fa constar la seva poca fidelitat al terme "postmodernisme", perquè segons ella des d'una perspectiva europea no el troba útil, ja que no representa cap posició unificada, i que és el que la teoria crítica ha vingut fent durant un temps.

No és que estiguem en contra de la seva negativa de col·locar Foucault com a postmodern, ja que és una discussió mantinguda en el si de la mateixa teoria postmoderna. Tanmateix, potser massa fàcilment el ludeix entrar en les característiques que, més enllà de l'etiquetatge, discutible evidentment, sí que diferencien clarament ambdues posicions i, per extensió, la d'Habermas

concretament i d'altres autors post-estructuralistes, alguns dels quals són postmodernistes.

D'altra banda, ens semblen molt més interessants els seus dubtes, reflex dels de gran part de teòriques feministes: "... donada la transformació estructural que ha permès l'emergència de les formes d'anàlisi centrades en les dones, quina teoria de coneixement alternativa podria seguir aquest nou projecte feminista? i quina política seguirà?" (p. 13). Més específicament encara, una vegada oberta la via a la deconstrucció de les dicotomies conceptuals, en les quals restava la raó, "què posarem en el seu lloc?" (p. 13).

Podríem concloure amb la idea de Nicholson (1990), que planteja la qüestió metodològica que les mateixes categories utilitzem per alliberar-nos poden també tenir el seu moment dominant: "la tasca, doncs, és ser sensible a les complexitats de les demandes socials i els canvis socials que poden fer, a la vegada perillosa i alliberadora, la utilització d'una mateixa categoria. És difícil descriure tal sensibilitat com a "moderna" o "postmoderna". Certament, el pragmatisme, la cautela cap als absoluts i la reconeixença de les complexitats que una sensibilitat tal representa, són totes símptomes del "gir postmodern". D'altra banda, com a actituds tant de la pràctica teòrica com política, també tenen clares arrels en la modernitat. En aquest sentit, descriure tal sensibilitat com a moderna o postmoderna pot ser menys important que emfasitzar la seva centralitat a les necessitats del feminisme" (p. 16).

2ª PART
PROPOSTES SOBRE
L'INDIVIDU

Presentació general

Quan parlem de propostes sobre l'individuensem a presentar alguns dels punts en els quals s'estan canviant, desafiant o replantejant les tradicionals concepcions sobre l'individu, al mateix temps que canvien les maneres de pensar-se un mateix i de relacionar-se amb els altres.

Per situar aquest canvi hem optat per presentar en primer lloc un esbós amb els canvis que s'estan produint acadèmicament en la concepció de l'individu com a objecte de les ciències socials i, més específicament, de la Psicologia, conseqüència dels treballs d'aquests vuit darrers anys. Els treballs feministes que denunciaven aquest subjecte masculí, de raça blanc, burgès i occidental, els treballs postestructuralistes amb el seu repte a l'individu com a autor i subjecte i, finalment, la postmodernitat, fan trontollar tant les clàssiques concepcions del "self" a nivell acadèmic com relativitzen qualsevol tipus de veritat sobre nosaltres mateixos. Existeix un paral·lelisme clar, sovint atribuït als canvis tecnològics de la societat postmoderna, entre aquesta "consciència postmoderna" i les seves conseqüències per als treballs teòrics i el que està succeïnt, a un nivell cultural més en general, en les nostres pròpies maneres de concebre'ns i relacionar-nos. És per això que la segona part està dirigida a veure quines possibles construccions sobre l'individu estan coexistint en la quotidianitat, quins canvis, com són viscuts i fins a quin punt, i, en relació amb l'apartat anterior, podem parlar de "condició postmoderna" amb la posada en

dubte de les veritats i autoritats de qualsevol tipus, la dissolució de les dicotomies tradicionals, la pèrdua de la fe en el progrés i el qüestionament de la ment com a representació del món. I, si és així, i aquesta és la segona tesi que guia aquest treball i que exposem en el darrer apartat, en què es manifesta i quins efectes té.

**I. LA FI DE LA CONCEPCIO OCCIDENTAL
DE L'INDIVIDU I LA
DECONSTRUCCIO DE LA SUBJECTIVITAT**

0. Introducció

Considerem que la deconstrucció de la concepció tradicional de l'individu és la conseqüència d'un gran nombre d'aportacions, tant a nivell teòric com pràctic, entre les quals inclouríem:

1. L'atac al subjecte tradicional entès com a subjecte masculí, de raça blanca, occidental i burgès dut a terme, sobretot, pels moviments socials, entre ells els anti-racistes i els feministes, que l'han portat a la seva fi, també, com a subjecte de la raó en la postmodernitat.

2. Els reptes postestructuralistes i deconstruccionistes sobre la concepció de l'individu com a autor i subjecte.

3. Com a conseqüència de la posada en qüestió de qualsevol tipus d'essencialització i universalització, i els seus efectes totalitzadors, i el dubte que puguin haver-hi essències identificables i coneixibles.

4. Les aportacions de l'antropologia i la història que a partir dels estudis del "self" en altres cultures i períodes han fet trontollar les clàssiques concepcions occidentals.

5. Els corrents que han mostrat la construcció social de la realitat, tals com etnometodòlegs, el construccionisme social, etc.

Que han posat en evidència l'individualisme occidental i han participat juntament amb l'adveniment de la sensibilitat postmoderna al desmoronament de la fins ara prevaescent concepció del "self".

Aquestes relacions, les hem presentat en la 1ª part d'aquest treball, en els apartats II.3, "Rebuig del subjecte tradicional de la filosofia occidental i recuperació dels discursos dels altres", i V.3, "La qüestió del subjecte: el punt de confrontació del feminisme i la postmodernitat", i en aquesta 2ª part, en l'apartat I.1, "Trencament de la dicotomia individu/societat i fi de l'individu com a entitat autònoma".

Abans de passar a veure algunes de les conseqüències en els plantejaments teòrics i pràctics sobre el "self", presentem un esquema que ens permet d'establir algunes de les línies bàsiques de la relació entre les manifestacions de la consciència postmoderna en l'àmbit acadèmic en general i la seva repercussió en les concepcions del "self".

Quadre general

Característiques de la postmodernitat

Relativització de les veritats absolutes i crisi del coneixement objectiu

Fi del progrés com a guia

Fi del coneixement d'essències identificables

Crisi del subjecte tradicional (com a home, blanc, burgès i occidental)

Dissolució de les antigues polaritats

Crisi de la distinció entre món objectiu i món subjectiu. La realitat com a construïda

Visió del llenguatge com un sistema en ell mateix

Les com a veritats científiques són construccions retòriques

Dubte autoreflexiu: invitació al joc contra les ironies de l'autoreflexió. Fi de la coherència racional i emergència de l'autoreflexió irònica

Crisi de l'individualisme occidental

Canvis en la concepció d'individu

Aproximació a les diferents concepcions del "self"

Crisi dels objectius que guien les conductes

Crisi sobre el coneixement del vertader "self": deconstrucció dels temes que descriuen l'essència de la ment: raó, emoció, actitud i voluntats

Crisi de l'individualisme masculista occidental (autonomia de l'individu) limitada a l'home

Replantejament de les relacions de gènere i fi de la dicotomia individu/societat

Construccions temporals i parcials del "self"

Dubte que les paraules siguin l'expressió d'un món interior o reflexos de la realitat d'un mateix

Les veritats sobre el "self" com a construccions retòriques

Pluralitat de "selves" a representar

L'un mateix no és el producte de l'individu, sinó de les comunitats en les quals està incrustat. Qui i què som no és el resultat de la nostra essència personal

**I.1. TRENCAMENT DE LA DICOTOMIA
INDIVIDU I SOCIETAT I QÜESTIONAMENT
DE L'INDIVIDU COM A ENTITAT AUTÒNOMA**

La dicotomia individu/societat i la relació entre aquests dos temes és clarament una qüestió crucial pràctica i teòrica. Els dos termes són mútuament indispensables l'un de l'altre. L'individu com a concepte no podria existir sense el seu oposat, la societat. En les ciències socials, la seva relació és teoritzada quasi universalment com una espècie d'interacció.

Ara bé, un canvi s'ha produït dins de la nostra visió de l'individu autònom com quelcom deslligat de la resta i al qual atribuïm responsabilitats, independentment dels seus vincles. No és perquè sí que a Occident hi hagi aquesta concepció i és en part gràcies als treballs dels antropòlegs i etnògrafs i, més en general, als treballs duts a terme per les ciències socials interpretatives (Rabinow 1979 i 1986; Geertz 1979 i 1989; Taylor 1979; Sullivan 1979; Clifford 1986a; Marcus 1986a i 1986b). Especialment, destacar les aportacions de Geertz (1979), amb els seus treballs sobre els balinesos on no és l'individu, sinó les relacions que es donen entre diferents grups les que prioritzen i que permeten que un sigui après com a representatiu de categories socials més generals, o els treballs fets sobre la cultura i el "self" (Rose Markus i Kitayama 1991) comparant les construccions del "self" d'Amèrica i Japó, on es posa en evidència que mentre que els americans emfasitzen el "self", els japonesos prioritzen la interdependència harmònica amb els altres, i

indispensablement els treballs de Foucault sobre la construcció de la subjectivitat.

Així, en general, es posa en evidència que la visió occidental de l'individu és la de considerar-lo independent, autosuficient i com una entitat autònoma, nucli d'on sorgeix tot, a partir d'atributs interns que són, a més, els motius per a la seva conducta (Geertz 1979; Sampson 1989b; Gergen 1987) i que seria conseqüència de la tradició cartesiana a Occident, en la qual el "self" és separat de la resta del món. Així, els treballs de Taylor (1985), per exemple, i altres mostren que això és una creació històrica. Els treballs de Gadamer (1975), Giddens (1987) i els de la teoria crítica adopten una visió sobre la naturalesa real de la persona en la qual les nocions com "totalitat integrada", "univers dinàmic" o "centre independent" són posades en dubte i deixen de considerar les dues entitats independents: individu i societat, definides a part l'una de l'altra, que interactuen com si cada una fos externa a l'altra, sinó que consideren la societat el lloc on cada un és interpretat pel seu altre. El que es remarca és el fet que les societats creïn el tipus de caràcter essencial per a la reproducció de la societat, així com les ideologies necessàries perquè aquests caràcters funcionin per aconseguir aquesta reproducció. És a dir, creen l'individu burgès i assenyalen que les ideologies referents a la individualitat, l'autonomia i la llibertat juguen un rol essencial en la reproducció de la societat.

Es produeix, doncs, un canvi en la tradició que ha dominat en les ciències socials segons la qual es pensava i treballava sobre l'individu a partir d'una dicotomia establerta que el separava de la societat.

Els treballs, des de la perspectiva postmoderna, han servit per reforçar encara més el qüestionament d'aquesta visió occidental del "self" independent i autosuficient, així com més especialment la idea de persona madura com a autònoma i autodeterminada, que es veu com un agent fent plans sobre la seva vida i que té valors en virtut dels quals realitza eleccions (Sampson 1986b; Markus i Kitayama 1991; Taylor 1985).

En Psicologia social, aquesta crítica del dualisme individu-societat que l'ha caracteritzada i els seus efectes en la teoria i la pràctica psicològica ha estat duta a terme aquests darrers anys per un gran nombre de psicòlegs socials, influenciats tant pel postestructuralisme com per la deconstrucció. Ja Moscovici (1984), per exemple, havia criticat el reduccionisme individual de la Psicologia, i Henriques i al. (1984) critiquen el dualisme individu-societat la inadequació dels conceptes d'un individu pre-social i un món social pre-format, tant en l'aspecte psicològic teòric com el pràctic.

Aquests autors, juntament amb altres com Gergen, Sampson i Rose, amb l'examen del concepte de normalitat com a objecte de la ciència de la Psicologia articulen el rol productiu de la Psicologia i examinen la constitució de l'individu com un objecte d'estudi i com esdevé, al mateix temps, un objecte d'administració i regulació.

El problema és mostrar com els individus són constituïts a través del domini social. Així, Shotter (1989) assenyala com, el fet que certes normes hagin esdevingut part de la nostra visió de sentit comú de la realitat, fa que siguem capaços d'oblidar que són el resultat d'una producció: que han estat naturalitzades com a indiscutiblement biològiques o socials. El dualisme és el resultat teòric d'aquest oblit.

La majoria de treballs parteixen de la manera d'abordar les històries de la producció de coneixement de Foucault (1969a i 1980) per reconceptualitzar la Psicologia com un cos de coneixement; això implica recordar la seva història des de la reconeixença de la complexitat i la historicitat de la seva producció i desenvolupament. Això fa que la parella "individu" i "societat" siguin vistos com a efectes d'una producció específica, més que no pas com a objectes pre-donats de les ciències humanes.

Per la seva banda, Ibañez (1990a) explica la dessocialització de l'individu i com se l'individualitza legitimant una insostenible dicotomia entre l'individu i la societat com un dels efectes reduccionistes de l'americanització de la Psicologia social. Així es dona una reducció del "social", delimitant-se en molts casos a designar simplement els altres, és a dir, els altres congèneres posats en relació "real" o "imaginària" amb l'individu estudiat. És per això que aquest autor proposa que una de les vies de desenvolupament de la disciplina passaria per la "reformulació del 'social'": "No és la naturalesa de l'objecte, sinó el tipus de relació en què està pres que li confereix la seva dimensió social" (Ibañez 1990a, p. 278).

Així, explicita que el social no és, per tant, quelcom que "incideix sobre" la persona o que la "condicioni" d'alguna manera, sinó que és la substància mateixa amb què aquesta persona està constituïda com a tal persona. L'individu és un organisme biològic, però quan el reconeixem com a persona és, essencialment, una entitat socialment construïda.

Caldria assenyalar el valor que pren la intersubjectivitat com a lloc i mitjà a partir del qual es constitueix el social, però tampoc reduïnt el social a l'intersubjectiu, en el sentit que poden fer algunes teories sòcio-

cognitives que defensen la noció de la construcció social del "self" a través de la internalització dels rols socials (Easthope 1988), sinó més aviat entenent el social tal com Ibáñez (1990a), com allò que "s'ubica precisament 'entre' les persones, és a dir, en l'espai de significats en què participen o que constitueixen conjuntament i no conceptualitzant-ho com allò que o bé radica 'en' les persones, o bé 'fora' d'elles i incorporant la comunicació i el bagatge històric de la col·lectivitat a la qual pertanyen les persones en els significats elaborats en l'espai intersubjectiu" (p.279).

Amb els treballs sobre aquest dualisme i la seva deconstrucció, es demostra que la mateixa noció d'individu és un producte dels discursos que s'han anat desenvolupant a través d'aquestes pràctiques; és a dir, que l'individu no és aquesta entitat fixa i donada, sinó un producte particular de pràctiques històriques concretes de regulació social i que la Psicologia i, més específicament, la Psicologia social inserides en les pràctiques socials modernes han ajudat, doncs, a constituir la mateixa forma de la individualitat moderna. En aquest sentit, afirmarien que la Psicologia és productiva de subjectivitat (punt I.2.).

Els conceptes d'individu, de persona i subjecte fruit de la modernitat, és a dir, el concepte de persona occidental com una entitat que és el centre integrat de certs poders: conscient, que sent, pensa, jutja i actua; l'individu com a realitat primària, de la base ontològica de la qual es fa sortir la resta, incloent-hi la societat i les relacions socials, és, doncs, un dels que està canviant amb la postmodernitat. El mètode deconstruccionista de Derrida (1967), amb la seva intenció de deconstruir aquesta tradició i així proveir una millor comprensió de la forma en què les persones estan constituïdes dins la pràctica social i lingüística, n'és un punt de referència constant i ha estat

objecte d'interessants correccions aportades des de la teoria feminista, ja que la dona seria, des de la perspectiva de Derrida, la seu privilegiada des de la qual es pot desmuntar el pensament falocèntric occidental; la qual cosa no coincideix amb les dones reals (Violi 1990; Braidotti 1990).

Cal recordar com l'aportació feminista (tractada en el capítol V, "Feminisme i postmodernitat", de la 1ª part) ha posat en qüestió l'estatut del subjecte, juntament amb la d'altres grups minoritaris, per una doble proposta que denuncia: d'una banda, el que pot separar els individus uns dels altres; i de l'altra, afirma el dret a la diferència.

És en efecte, quan es deconstrueix la concepció imperant de la condició de persona, que es revela la seva cara política. Totes les cultures diferencien entre "self" i "nonself" i entre el grau amb el qual el "self" és autònom o "sota control" (Heelas i Lock, dins Sampson 1990), però varien significativament en la seva manera de localitzar les persones al llarg d'aquestes dimensions i, per tant, en la vertadera concepció de persona. Els treballs des de l'antropologia social, per exemple, han mostrat com les diverses societats mantenen aquestes diferents nocions de "ser persona" fermament lligades a la seva organització social i a la seva història, principalment en les societats pre-industrials (Stolcke 1987).

Com molt encertadament planteja Taylor (1985): "necessitaríem una teoria del subjecte que ens permetés comprendre aquestes visions del 'self'; comprendre com visions desiguals poden ser dominants a temps diferents; i com les nostres poden ser dominants i potser reversibles, amb el desenvolupament de la civilització moderna. En el millor dels casos podríem ser capaços

d'entendre perquè la nostra concepció moderna tendeix a fer altres visions incomprensibles per a nosaltres, o almenys molt opàques" (p. 285).

La forma occidental més corrent emfasitza fermament els límits entre el "self" i els altres i defensa una relació de domini personal i control sobre el "self" i sobre l'entorn.

Segons Sampson (1990),¹ aquesta visió occidental està basada en gran mesura en una estructura individualista liberal que emfasitza, sobretot, l'autonomia personal. Aquesta comprensió psicològica i social constitueix una part dels mecanismes de control de la societat que han estat efectivament amagats sota la disfressa de l'individuació, que tot seguit comentarem (apartat 1.1.1).

En aquest sentit, les anàlisis que hem anat exposant representarien un repte a la concepció individualista liberal de la persona, posant de manifest les seves contradiccions internes i la seva incapacitat per lliurar les promeses d'un benestar humà; cosa que fa evident la contradicció inherent entre aquest objectiu i l'individualisme autosuficient o independent, on s'observa el paral·lelisme amb la caiguda del mite del progrés en la postmodernitat.

Així, es donaria des de diferents òptiques una "deconstrucció" d'aquest concepte tant assumit per les ciències socials i que n'és el seu objecte: l'individu.

¹. Sampson (1990) assenyala la correspondència de la seva visió amb la de l'Escola de Franckfurt i presenta alguna de les crítiques més serioses a la tradició individualista liberal, com ara els treballs de Cahoon, MacIntyre i Sandel.

Un punt clau en aquesta dinàmica individu-societat és qualsevol d'aquests dos pols: el pol extrem de l'individualisme --en el qual l'individu aparentment autònom és la realitat ontològica i la principal màquina motriu-- o al pol del col·lectivisme mecànic --en el qual l'individu és només una còpia mecànica de l'ordre social subjacent. Tal com assenyala Sampson (1989), hi ha una essencial interpenetració dialèctica del subjecte i l'objecte, en la qual cap d'ells té una primàcia total (es basa en el que Giddens anomena la "dualitat estructural", que descriu la relació entre la persona i la societat: la persona és el producte de la societat i, també, actuant, reproduïx o transforma potencialment la societat. La gent, es poden transformar per la transformació de les estructures per a les quals estan constituïts).

Un altre punt de referència obligat és el treball de Foucault, sobretot sobre el poder, que trobem com a base de tots els seus treballs, i, més especialment, a "Per què estudiar el poder: la qüestió del subjecte" (1984), en què assenyala les tres² maneres d'objectivació que transformen els éssers humans en subjectes. Així, explica que dins les "pràctiques divisòries" el subjecte és o bé dividit dins ell mateix o bé separat dels altres, procés que el fa un objecte. I, conscient que tota la teoria comporta una objectivació prèvia, el que indica és que aquesta conceptualització implica un pensament crític, una verificació constant i que el que cal es tenir una consciència històrica de la societat en què vivim; conèixer, en definitiva, les condicions històriques que motiven tal o tal mena de conceptualització.

². En aquests tres modes d'objectivació que transformen els sers humans en subjectes, Foucault (1985) hi inclou els desiguals modes d'investigació que proven d'accedir a l'estatut de ciència; l'objectivació del subjecte dins del que anomena les "pràctiques divisòries"; i la manera en què el ser humà aprèn a reconèixer-se com a subjecte d'una sexualitat.

Partint de la idea que la persona individual, el "subjecte de la Psicologia", és l'objecte propi de la investigació psicològica, la tasca de la Psicologia seria estudiar "l'individu" i desenvolupar lleis sobre el seu funcionament. La Psicologia, doncs, ha assumit que aquest objecte de la seva investigació és una entitat natural amb atributs que la Psicologia pot estudiar empíricament. Diversos autors fan una anàlisi crítica del tan familiar --i donat per sabut-- objecte d'investigació, la persona individu(al) que és el subjecte de la Psicologia.

Gergen (1991) planteja com a principis del segle XX, amb el retorn dels valors de la Il·lustració i l'èmfasi en la raó i l'observació, es busca descobrir el caràcter bàsic de la naturalesa humana. És per això, que la Psicologia ha contribuït al vocabulari del "self" que trobem inscrit paulatinament en la quotidianitat. Especialment per als psicòlegs americans, la imatge de la màquina va proveir la metàfora dominant de la persona.

Avui dia, trobem gran part d'aquest retrat en les ciències cognitives (ara encara més amb la imatge dels ordinadors). "La immensa atenció dedicada avui dia als 'processos cognitius' revela una dimensió més enllà de la visió moderna: l'essència de l'home és racional" (Gergen 1991, p. 40).

Aquest autor explica com la crisi a nivell acadèmic sobre el coneixement objectiu té profundes implicacions per a les creences sobre el "self" i que comprendre la revolució acadèmica que actualment està tinguent lloc és un preliminar important per entendre el que està passant a la cultura més en general. Així, la mort del vertader coneixible "self" seria la primera i més articulada senyal dels canvis d'àmplia conseqüència que estan tinguent lloc

en la postmodernitat. Interpreta la crisi a nivell acadèmic com a resultat, també, de la saturació social i de l'ús de noves tecnologies, que juguen un rol sempre creixent en els afers culturals i tenen un gran impacte en les discussions en el món acadèmic.

Considerant que l'objectivitat és una consecució social i que l'objectivitat científica és aconseguida a través d'una coalició de subjectivitats, Gergen sosté que el procés de saturació social i el fet que estiguem exposats a moltes altres opinions, creences i valors, socava els compromisos d'objectivitat. Referent al "self", en esdevenir "poblat" amb altres, el resultat és un acumulatiu sentit de dubte en l'objectivitat de qualsevol posició que un sustenti:

"No tractem aquí amb els dubtes de cara a les declaracions sobre la veritat del caràcter humà, sinó amb l'amplic abandonament del concepte de veritat objectiva. L'argument no és que les nostres descripcions del 'self' siguin objectivament inestables, sinó que el mateix intent de donar una comprensió acurada és, ell mateix, fallit" (Gergen 1991, p. 82).

I.1.1. LES PRÀCTIQUES D'INDIVIDUALITZACIÓ I DIFERENCIACIÓ COM A CONSTITUTIVES DEL MATEIX INDIVIDU HUMÀ I L'INDIVIDUALISME

Basant-se en els treballs de Foucault, que explica molt bé la connexió entre la individualització i el control social, Sampson (1990), per a tal de deconstruir la concepció prevalent de persona i així revelar la seva cara política, necessita anar enrera en el temps i examinar el context en el qual la ciència moderna de la Psicologia emergeix. Això era en el període dels segles XVII i XVIII, quan l'ordre tradicional de la societat cedia al període modern, en el qual el procés d'individualització apareixia, creant el concepte modern d'individu i, amb ell, un règim diferent de control de la societat. Així, la individualització seria un aspecte del poder que mesurant i calculant les característiques individuals coincideix amb un discurs creixent sobre l'autonomia individual emmascarant la realitat, i també ajudant a fomentar silenciosament l'individualisme.

També en aquesta línia trobem els treballs d'Henriques i al. (1984), on mostren la participació de la Psicologia en les pràctiques de la regulació i administració social i com la mateixa noció d'"individu" és un producte dels discursos que s'han desenvolupat a través d'aquestes pràctiques. Per demostrar això, procedeixen a treballar dos punts:

1. La correlació teòrica de l'individualisme; el corresponent dualisme individu-societat i les seves conseqüències per a l'explicació de la conducta social i la seva pràctica. El seu propòsit és demostrar que l'individu no és una entitat fixa o donada, sinó més aviat un producte particular de pràctiques històriques específiques de regulació social. D'aquesta anàlisi, el que en sobresurt és la no acceptació de la innocència de la teoria, especialment quan pretén immunitat en nom de la ciència; així, tota teoria està condicionada per circumstàncies històriques específiques i té efectes definits en l'existència social; efectes que no són independents de la forma que pren el discurs teòric.

2. Els discursos específics de la Psicologia han de ser examinats per les assumpcions i premisses que condicionen la seva utilitat en les pràctiques específiques, la seva comptabilitat amb les relacions de poder existents i, més generalment, amb el seu funcionament en la producció del camp social.

Aquesta anàlisi parteix de conceptualitzar el coneixement, concretament la Psicologia, com una part integral del procés de constitució del social. En aquest sentit, la Psicologia, ni està avançant cap a la veritat científica ni està en conspiració amb els poders que oprimeixen la gent corrent. I així, seguint Foucault, Henríques i al. (1984), aconsellen la necessitat de traçar les condicions històriques que possibilitin el coneixement. Parteixen del punt que "tots els coneixements són productius en el sentit específic que tenen efectes definits en els objectes que intenten conèixer. Per a les ciències socials aquests efectes no es poden separar de les pràctiques d'administració a les quals aquestes ciències estan lligades" (Henríques i al. 1984, p. 92). La qual cosa vol dir que examinant el "com" i el "perquè", la Psicologia ha arribat a ser el que és. És crucial respondre els efectes dins seu, les circumstàncies específiques històriques que fan referència a les pràctiques socials i als altres discursos

centrats en l'individu i citen, per exemple, la biologia i la filosofia. Un altre punt que els autors il·lustren, traçant les condicions històriques que permeten l'emergència del subjecte psicològic (l'individu), és evitar l'assumpció del fet o la naturalitat de l'individu i veure la Psicologia com un cos de coneixements amb efectes específics en la seva conceptualització de l'individu, la qual cosa permet de sortir d'aquesta assumpció teoritzant el subjecte.

Per tal de comprendre la magnitud d'aquestes aportacions és indispensable considerar les previsions de Shotter (1989) sobre com els actuals qüestionaments sobre el que és una persona en la concepció occidental poden fer canviar l'actitud que manifestem cap a nosaltres mateixos. Segons aquest autor, es reflectiria, sobretot, en dos aspectes:

1) En relació amb el nostre discurs, sobre les raons de les nostres accions, ja que fins ara el que hem cregut és que una persona està definida perquè posseïx una unitat psíquica interior (el jo) i que d'aquí sorgeix tot, i que, per tant, on s'han d'anar a buscar les raons de les nostres actuacions és en el nostre jo. Així, el que sosté Shotter és que aquesta és una forma d'enganyar-nos que fa que, en mantenir aquest discurs, busquem substituïts de nosaltres mateixos als quals se'ls poden aplicar aquestes característiques, fins arribar a proposar que d'aquesta manera "gran part de les formes habituals d'explicar els nostres actes quotidians són essencialment falses, ja que, per exemple, gran part dels nostres motius, són producte de les nostres accions i no les seves causes" (p. 154); i

2) Que la visió occidental de la persona com a posseïdora d'una entitat psíquica interna camini cap a una concepció més pluralista, que reconeix que construïm el context que dóna lloc a les activitats que

constitueixen el nostre jo i deixem d'intentar, doncs, de capturar el nostre jo a partir de la introspecció i d'una reflexió descontextualitzada sobre els productes de les nostres pròpies activitats, i que reconeixem la importància dels "altres" que es troben presents en la situació.

Aquestes transformacions fan pensar que "ens trobem davant una nova i desafiant concepció del 'self'", que trasllada el 'locus' de la comprensió dels 'un mateix' individuals a les relacions en què aquests 'uns mateixos' passen a ser possible" (Gergen 1987, p. 53) (i que més endavant presentarem amb més atenció).

El discurs psicològic s'inscriuria en una xarxa de pràctiques que produeix subjectes en els múltiples llocs de la seva constitució, tals com l'escola, la família, l'hospital, etc. Dins d'aquesta línia hi hauria el treball de Rose (1989), que mostra, per exemple, com la mesura mental emergeix i es desenvolupa com a fonament de les pràctiques que administren els individus, assegurant la seva regulació i la seva disciplina, i demostra com aquestes pràctiques formen una tecnologia social.

Rose (1989), considerant les condicions per a l'emergència dels coneixements científics de la individualitat humana, en particular dins la Psicologia, argumenta que la individualització dels coneixements va tenir un paper constitutiu en les noves formes d'autoritat política que van prendre forma en el segle XIX a Europa i Nord-amèrica i suggereix que és al voltant del resultat de la individualització que la Psicologia es va constituir ella mateixa com a disciplina científica en el seu propi dret, diferent de la biologia, la medicina, la filosofia i l'ètica. Operació que posa de manifest: "un tercer sentit en el qual tals coneixements poden ser considerats com a constitutius, ja que

no estan només confinats dins els tractats teòrics, sinó que organitzen pràctiques de diferenciació i individualització, pràctiques per al govern dels ciutadans com a individus. Tals coneixements han comportat una transformació de la nostra existència com a subjectes i han estat molt relacionats amb la constitució de l'individu humà ell mateix. La persona és produïda com un individu coneixible en un procés en el qual les propietats d'un regim disciplinari, les seves normes i valors, han emergit amb i han esdevingut atributs de les mateixes persones" (p. 124).

Partint de la base que les persones són canviables i efímeres, i és difícil percebre-les des d'una manera estable, el fet de l'observació científica fa l'individu estable a través de construir un sistema perceptual, una manera de tornar el mòbil i confús múltiple de sensibilitat en un camp coneixible. En aquest procés de percepció científica el món fenomenal és normalitzat --és a dir, és pensat en termes de les seves coincidències i diferències dels valors estimats normals-- en l'autèntic procés de fer-lo visible a la ciència.

Aquestes pràctiques requereixen per a la seva operació noves formes de codificar la individualitat humana; comporten la invenció d'instruments que facin als sers humans capaços de ser individualitzats i de ser diferenciats, l'un de l'altre, en termes d'aquesta individualitat: "l'anotació rutinària i l'acumulació de detalls personals i històries de gran nombre dels interns, identifica cada individu a través de la construcció d'un dossier consistent en aquells trets de la seva (d'ell o ella) vida que estan d'acord amb la institució i els seus objectius" (p. 126). L'individu, aquí, entra en el camp del coneixement a través de la mundana operació de la documentació burocràtica.

Les ciències de la individualització prenen aquestes tècniques d'enregistrament rutinàries, utilitzant-les, amplificant-les i organitzant-les dins aparells sistemàtics per a l'inscripció de la diferència, dels quals el test psicològic constituïria la principal contribució de la Psicologia a aquest projecte d'individualització, com a medi de visualització, inscripció de la diferència i disciplinarització, fent "l'individu pensable i practicable" (Rose p. 130).

En Psicologia el concepte 'individuació' emfasitza un procés evolutiu per mitjà del qual el presumiblement indiferenciat i absolutament ajuntat infant se separa dels altres significants per situar-se a part com un individu diferent i separat del món. El nen emergex com a objecte científic i com a objectiu del que es pot contemplar com a pràctiques normalitzadores, que formarien part de la producció de l'individu com a subjecte de forma "normal".

Tenim, així, que l'objecte científic de la Psicologia del desenvolupament, és el producte d'una classe particular de l'empresa discursiva i no un objecte pre-donat independent sobre el qual els psicòlegs fan descobriments (Walkerdine 1984).

Aquestes aportacions mostren, en efecte, la pressuposició de l'individu com a una entitat unitària, una màquina pensant; la qual cosa és bàsica per a la pedagogia centrada en el nen i per a la Psicologia del desenvolupament.

En aquesta mateixa línia, Kessen (1979), havia mostrat com el nen és invariablement vist com un ser aïllable, de condició lliure i com a individu complet. Independent i de forma similar, pares i mestres poden

influenciar el desenvolupament del nen, però la pròpia unitat d'anàlisi cultural i la pròpia unitat d'estudi del desenvolupament és el nen sol. L'omnipresència d'aquest individualisme radical en les nostres vides fa la consideració d'altres imatges alternatives de la infantesa extraordinàriament difícil. La qüestió és que mai ens hem pres seriosament que el desenvolupament és en gran mesura, una construcció social, el nen un modulador i, alhora, un component que modula en una xarxa canviant d'influències (Berger i Luckmann, 1986).

D'aquesta manera, els impulsos estan en el nen, els trets estan en el nen, els pensaments estan en el nen, els afectes estan en el nen: gairebé la majoria de teories del desenvolupament accepten les premisses de l'individualisme i prenen el nen com la unitat bàsica d'estudi, amb totes les conseqüències que aquesta elecció té per a les decisions que s'estenen des de seleccionar un mètode d'investigació fins seleccionar una maniobra terapèutica.

Resumint, doncs, la individualització, es refereix a un procés paral·lel històric i social (Sampson 1990; Rose 1989; Haroche i Cochart 1988; Haroche i Courtine 1988). Històricament, la creació d'aquesta situació lliure -l'individu deslligat- porta amb ell la necessitat de sistemes per examinar i aprendre sobre aquest ser social que apareix creat. Un nou règim de control social emergeix basat en el coneixement que podria proveir el poder per dirigir aquest nou caràcter social. No és gens sorprenent, ni una simple coincidència, que una disciplina com la Psicologia comenci a desenvolupar-se dins d'aquest context. La seva funció serà la de sondejar i explorar la conducta dels individus.

El concepte d'autonomia, com ja hem vist, té implicacions polítiques concretes: la necessitat dels "subjectes lliures", capaços d'exercir la seva facultat d'elecció que convé al manteniment del model democràtic (Ibáñez 1990; Gergen 1991).

Els psicòlegs socials, concretament, han participat en aquest procés d'individuació proporcionant tota una sèrie de qualitats personals internes --actituds, creences, motivacions, tipologies personals, persones cognitivament simples o complexes, etc.--, que constitueixen, també, les realitats de la vida quotidiana.

1.1.2. CANVIS EN LA CONCEPCIÓ DEL "SELF": EL "SELF" RELACIONAL

La postmodernitat, amb el seu repte al fonament del coneixement i la deconstrucció de categories assumides com a naturals, tal com hem vist en el concepte d'individu, opera canvis en la forma d'entendre i esbrinar el "self". En general, el que s'indica és el pas cap a una nova forma de pensar el "self", entenent-lo a partir de la relació.

Els treballs del construccionisme social, concretament Gergen (1987, 1991), Gergen i Davis (1985) i Shoter i Gergen (1989), Harré (1986), presenten aquets canvis situant els seus inicis a l'interaccionisme simbòlic (Mead 1972) i assenyalant, tal com fa Gergen (1987), la importància tant del deteriorament de les teories mecanicistes de la concepció del "self," i el redespertar de la preocupació respecte a la "self-agency" (revolució cognitiva en relació a l'acció originada ambientalment), com l'evolució de les teories de l'estructura del "self" i les teories de procés, que fan més atenció als processos en els quals les persones estan involucrades. La qüestió que es planteja és si es poden substituir les teories individualitzades del "self" per teories relacionals, ja que no és tan fàcil trencar amb la tradició que ens precedeix, concretament:

"En lloc de considerar els individus com els que fan les relacions, podem fer girar les nostres lents conceptuals i veure als individus com a manifestacions de les relacions. Tal direcció és pressagiada en el concepte de

Shotter d'acció conjunta; també està implícita en el treball d'Harré sobre la construcció social del si mateix" (Gergen 1987, p. 62).

Tals transformacions farien que el que considerem com a característiques individualitzades --la nostra agressivitat, el nostre altruisme, etc.-- passessin a ser fonamentalment productes de la configuració del conjunt (Gergen 1991).

Aquesta mateixa qüestió interna, del tipus d'individualisme a la Psicologia, és plantejada per Sampson (1990), que afirma que l'individualisme autosuficient és una producció especial de l'individualisme, no la seva única forma. Des d'aquest punt de vista, les esperances per contribuir al benestar humà requeririen que anéssiem més enllà de la nostra actual concepció d'individualisme, movent-nos cap a una formulació que no està designada sota els auspicis de la gerència (govern, direcció) social. La idea que hi ha varietats de formes d'individualisme és troba al centre de molts treballs que han proveït una representació intercultural d'una alternativa viable. Per exemple, han assenyalat una classe d'"individualitat social" amb el seu èmfasi sobre el "self" en relació. Un individualisme que deriva d'aquest tipus de "naturalesa de connexió" no només difereix de l'individualisme autosuficient, sinó que també introdueix un principi alternatiu en el qual troba l'ordre social:

"Ser un individu en virtut de les connexions i interconnexions d'un (relacions i interrelacions), introdueix una visió constitutiva de la persona que em sembla que pot incloure més adequadament la possibilitat del benestar humà que l'actual formulació auto-suficient permet. La classe incrustada o constitutiva d'individualitat no esta edificada sobre fronteres fermes que

marquen territoris separant el 'self' de l'altre, ni ha d'abandonar la condició de connexió que constitueix la persona en primer lloc" (p. 124).

En un treball anterior, Sampson (1988) descrivia l'especial qualitat de l'americà ideal com la d'un **individualisme independent** (autosuficient). Això fa referència a l'altament individualitzada concepció de la naturalesa de la persona, fermament delimitada, descrita per Geertz:

"La concepció occidental de la persona com un univers motivacional i cognitiu limitat, únic, més o menys integrat; un centre dinàmic de consciència, emoció, judici i acció, organitzat dins una totalitat distintiva i determinat contrastativament amb els altres com a tals totalitats i contra un fons social i natural és, tanmateix, insostenible que pugui assemblar-se a nosaltres, una bastant peculiar idea dins el context de les cultures del món" (Geertz 1979, dins Sampson 1988, p. 1).

Al mateix moment i seguint les explicacions de Sampson (1990), per una crida als lligams col·lectius, les persones han de ser definides "en" i "per" les seves connexions amb els altres: no poden ser entitats de condició lliure. Tal individualització tenia l'efecte de fragmentar aquesta qualitat incrustada i crear l'individu auto-suficient, el nòmada desincorporat. La crida a les lleialtats col·lectives són menys persuasives quan les persones són definides primàriament per la seva condició de separació dels altres: on, per exemple, ser complaent al grup és vist com si fos una pèrdua de l'autonomia personal, ans que un senyal de consideració o respecte. Les normes racionalitzades pressuposen l'existència dels individus autosuficients en el mateix moment que un sistema tal ajuda a crear i a sostenir aquest tipus de "condició de persona".

És molt difícil deixar enrera aquesta imatge de nosaltres mateixos com a sers potencialment autònoms i indivisibles quan està tant arrelada en el sentit comú d'una disciplina acadèmica i en l'entorn cultural que l'envolta (Parker 1990), però és necessari si volem deconstruir la seva ideologia i el seu poder (el que en el llenguatge postestructuralista serien els anomenats subjectes unitaris). El paper de la Psicologia social com una espècie de laboratori per a la "manufacturació de les ànimes", en el qual l'experiència era individualitzada i quantificada, explica com l'activitat individual és deliberadament fragmentada i el tall de l'acció social comporta una doble conseqüència (Parker 1990):

1) El poder descriure l'acció col·lectiva com anormal o desviada.

2) El defensar la idea racional del ciutadà autònom dels horrors de la multitud o mentalitat grupal.

Un altre efecte que té la consideració de l'individu com autònom és la susceptibilitat de ser assimilable a una "cosa" amb els seus efectes de poder, com proposa Ibáñez (1982), més intensos perquè s'aconsegueix assimilar l'altre a una cosa. Aquesta perspectiva de cosificació de les persones, com efecte i condició de l'exercici del poder, està ineluctablement implicada a partir del moment en què s'utilitza el criteri de la llibertat per pensar el poder.

Amb la creació de l'individu independent l'objecte de visibilitat i vigilància es va transformar i la vigilància de la gent per un estat de normes emergeix esdevenint central en el món modern.

Tal com Cochart i Haroche (1988) puntualitzen, les ciències de l'home a finals del segle XVIII contribueixen a posar en joc un conjunt de

procediments i de tècniques d'individualització i d'identificació per a tots els homes d'una societat, pressuposen necessàriament un cert aïllament (fruit del totalitarisme, l'última conseqüència del qual seria la indiferència cap el polític) de l'individu a observar i tenen a veure, fonamentalment, amb la qüestió de la invisibilitat i visibilitat d'aquest; tal com diuen metafòricament: "la seva mirada paradoxal és la de treure llum als subjectes per tal de controlar-los, però al mateix temps, i inversament, d'esborrar-los per obtenir la conformitat" (p. 100).

Aquest canvi en la concepció de la persona és qualificat per Sampson (1989b) com quelcom equivalent al canvi de paradigma kuhnà i localitza l'arrel del problema psicològic dins l'estructura epistemològica que ha dominat la visió occidental: en tant que les diferències entre la gent i entre els organismes i l'entorn han estat enteses essent no-recíproques i jeràrquiques (amb certes classes de gent damunt de tot), allí s'ha desenvolupat una dominació entre els grups i entre els individus. Mentre es persisteixi en aquesta manera individualitzada de veure el món i els seus habitants, continuaran havent-hi incursions que destrueixen en nom de la pau momentània. Apellant a la necessitat de punts de vista alternatius, especifica que el repte per a la Psicologia és renovar les seves pròpies formulacions. Aquesta renovació pot començar en la seva mateixa base, la comprensió del subjecte que la Psicologia examina i que la metodologia s'apropia cap a aquesta nova aventura. D'aquesta manera el subjecte de la Psicologia pot esdevenir-ne un de nou i de caràcter diferent, i la Psicologia haurà ajudat a contribuir a la creació d'un nou subjecte en lloc de continuar afirmant el vell.

Les diferències entre aquesta trajectòria del nou sentit del "self" del món modern al postmodern són traçades per Gergen (1991), que sosté que "en aquesta era, el 'self' potser ja no és més redefinit com una essència en ell

mateix, sinó com a relacional. En el món postmodern, els 'selves' poden esdevenir les manifestacions de la relació; col·locant les relacions en la posició central ocupada pel 'self individual en els últims cents anys de la història occidental" (Gergen 1991, p. 146-147).

Aquests canvis passen a intervals irregulars i en diferents sectors de la vida d'un. Gergen (1991)³ proposa separar la consciència de la construcció d'un mateix en tres grans fases. Cadascuna denota un estadi del desenvolupament del modern al postmodern:

1. L'estratègic manipulador. Cada vegada més, i de forma dolorosa, l'individu es troba representant ell-ella mateix-a rols per aconseguir objectius socials.

2. La personalitat pastitx. L'individu experimenta una forma d'alliberament de l'essència i aprèn a trobar l'alegria de les moltes formes d'auto-expressió ara permeses. Seria el "camaleó social". Per la personalitat pastitx no hi cap "self" fora del que pot ser construït en un context social. El vestir esdevé un medi central de la creació del "self". (El ho explica per reacció contra la visió modernista, per a la qual si el "self" sempre estava allà, llavors la roba no es considerava un medi d'expressió, era merament pràctica, així la saturació social i el resultat de les demandes per les múltiples representacions ara estarien intensificant la consciència de l'estil).

³. Explicarem amb més deteniment la tesi sostinguda per Gergen (1991), en funció d'aquest nou "self" saturat, a l'apartat II.1, "La dissolució i fragmentació del 'self': el 'self postmodern", d'aquesta segona part.

3. El "self" relacional. Un sentit de l'autonomia individual dóna lloc a la realitat de la interdependència on està immersa i en la qual és la relació que construeix el "self". La invitació per a una construcció com oposada a una altra és, després de tot, resultat dels entrons socials, i el fet d'aquesta construcció és determinat també per altres persones. El rol propi d'un esdevé el d'un participant en un procés social que eclipsa el ser personal d'un mateix.

Ja no es pot sostenir el tradicional punt de vista que el llenguatge es un útil per a l'expressió de la realitat interna, més aviat el llenguatge és inherentment una forma de relació; el significat neix de la interdependència: "i com que no hi ha cap 'self' fora del sistema de significació, es podria dir que les relacions precedeixen i són més fonamentals que el 'self'. Sense les relacions no hi ha llenguatge per conceptualitzar les emocions, els pensaments o les intencions del 'self'" (Gergen 1991 p.157). Tanmateix, és conscient i explícita que no pot dir que la consciència dels "selves" relacionals estigui àmpliament compartida en la cultura occidental. I fa constar que aquest desenvolupament és lent perquè el vocabulari per entendre les persones és fortament individualístic a l'Occident i, en canvi, tenim un llenguatge molt pobre referent a la relació.

Els camps que Gergen (1991) assenyala, en els quals la realitat de l'individu dóna lloc a la realitat relacional, serien:

1. La propietat social de la història personal: veient, per exemple, l'autobiografia no com quelcom autònom, sinó més social.

2. Les emocions entre nosaltres i no com essències del ser personal, sinó governades per normes culturals i com a "performances".

3. La moralitat més enllà de l'individu. Es desplaça la moral dels "caps" de l'individu a una decisió moral més relacional. És una forma de decisió moral, peculiarment femenina, assenyalada per algunes feministes, i que pot servir de base per a una visió postmoderna (relacional) de la moralitat, en la qual les decisions morals siguin vistes no com a productes de les ments individuals, sinó com el resultat d'un intercanvi entre persones.

**I.2. LA PSICOLOGIA PRODUCTIVA CONSTITUÏNT
LA SUBJECTIVITAT I LA INTERSUBJECTIVITAT
COM A POSSIBLES OBJECTES DE DIRECCIÓ RACIONAL**

Es reconeix la importància de la Psicologia en la producció d'alguns aparells de regulació social que afecten la nostra vida quotidiana. Això no és, com es podria pensar en un principi, en el sentit que la Psicologia oprimeix i limita els individus, sinó més aviat entenent la Psicologia com a productiva, és a dir:

- a) Constitueix subjectivitats;
- b) Ajuda a construir la forma de la individualitat moderna;
- c) Constitueix nous sectors de la realitat i alhora no està exempta d'una determinada significació política.

Els treballs de Rose (1989), basats en l'obra de Foucault, i els d'Henríques i al. (1984), expliquen com a finals del segle XIX i principis del segle XX els territoris nacionals europeus i nordamericans estaven atravesats per programes per governar les creixents àrees de vida econòmica i social per a tal d'aconseguir els objectius desitjats. Aquests programes de govern necessitaven forjar un nombre nou d'instruments si volien operar. Primer es requeria un nou vocabulari. Per al govern d'una població, d'una família, o fins

i tot un mateix, és necessari tenir una manera de representar el camp a ser governat, els seus límits, les característiques, els aspectes clau o processos, els objectius i altres, i de lligar això junt, d'alguna manera més o menys sistemàtica. És necessari, doncs, conceptualitzar una sèrie de processos. Així, aquests llenguatges no només legitimarien el poder o mistificarien la dominació, sinó que actualment constitueixen sectors nous de la realitat i fan practicables nous aspectes de l'existència.

Es posa en evidència la importància de la Psicologia moderna en la producció d'alguns aparells de regulació social que afecten la vida diària de tots nosaltres, no en el sentit que la Psicologia hagi estat una força monolítica d'opressió i distorsió que encadena els individus, sinó més aviat en el sentit que la Psicologia, inserida en les pràctiques socials modernes, ha ajudat a constituir la vertadera forma de la individualitat moderna. Constitueix subjectivitats tan com objectes, a partir de produir explicacions o bé identificant problemes. Així és com la Psicologia contribueix a posicions polítiques específiques.

La psiquiatria, la Psicologia i la psicoanàlisi també podrien ser considerades d'aquesta manera, i tal com ens recorda Gergen (1991), els termes procurats per aquestes disciplines que formen part del nostre vocabulari de cada dia, tant per entendre'ns nosaltres mateixos com per relacionar-nos amb els altres.

Segons el concepte de disciplinització de Foucault, Rose (1989), Henriques i al. (1984) i Sampson (1990) proposen com a diferència entre les ciències mentals nascudes al segle XIX i els discursos sobre l'ànima humana que les precedien (i com aquesta diferència està lligada a d'altres

esdeveniments socials i polítics) la "disciplinarització", en el sentit d'establir els departaments d'universitat, laboratoris, diaris, etc. I aquesta seria la millor manera per entendre la forma de funcionament de les ciències mentals i els seus lligams amb les transformacions més generals socials, polítiques o ètiques; seria el comprendre-les com a "tècniques per disciplinar la diferència humana": per individualitzar els humans classificant-los, calibrant les seves capacitats i conductes, inscrivint i gravant les seves deficiències i els seus atributs, dirigint i utilitzant la seva individualitat i variabilitat.

Així, Rose (1990) explicita que "governament" seria una combinació de la racionalitat política i la tecnologia social. "Governament" (Foucault 1989) pressuposa les formes de pensar sobre la població, maneres de fer-la objecte del discurs polític i del càlcul polític. Obre un espai en el qual les ciències psicològiques hi juguen un rol clau, ja que aquestes ciències estan intrínsecament lligades als programes, els quals, per a tal de governar els subjectes, han trobat que necessiten conèixer.

El governament depèn del coneixement, d'una banda, de l'articulació dels llenguatges per descriure l'objecte de governació i, de l'altra, de la invenció d'estratagemes per inscriure'l.

A les fàbriques, les escoles i l'hospital, la gent és reunida junta en massa, però per aquest fet real poden ser observats com a entitats tant similars com diferents l'un de l'altre. Aquestes institucions estableixen un règim de visibilitat, que ja hem vist a l'apartat 1.1.1. sobre les pràctiques d'individualització, en el qual l'observat és distribuït dins un únic pla comú de visió:

"Cada vegada més, en el nostre propi segle, la Psicologia ha participat en el desenvolupament de les pràctiques reguladores que operen no aixafant la subjectivitat, sinó produïnt-la, compartint-la, modelant-la, buscant construir ciutadans compromesos amb una identitat personal, una responsabilitat moral i una solidaritat social" (Rose 1989, p. 130).

Aquestes institucions operen d'acord amb una regulació del detall. Tals regulacions i l'avaluació de la conducta i altres estableixen una reixa de codificació dels atributs personals. Actuen com a normes, capacitant les previsiblement aleatòries i impredivibles complexitats de la conducta humana per ser conceptualment codificades i conegudes en termes de judicis com de conformitat o desviació de tals normes. En aquest sentit, cal reconèixer, doncs, amb aquests autors, que la Psicologia ha tingut un rol important en la constitució del social i que ha fet que la subjectivitat i la intersubjectivitat esdevinguin possibles objectius de govern.

1.2.1. LA PSICOLOGIA COM A CIÈNCIA DE LA DEMOCRÀCIA

Constituint el camp de la subjectivitat en si mateixa, com un possible objecte del govern racional, esdevé possible concebre els objectius desitjats: autoritat; tranquil·litat; salut/benestar; felicitat; i eficiència social; aconseguibles a través del govern sistemàtic de la subjectivitat.

Aquest és un dels punts més interessants presentats per Rose (1985a; 1986), que fa que ens plantegem, depenen dels treballs de Foucault, fins a quin punt la nostra pròpia subjectivitat deixa de pertànyer-nos com a pròpia per adonar-nos-en que és construïda.

Així, Rose (1985a; 1986) ha exposat que al llarg dels últims cent cinquanta anys, l'eficiència social, el benestar, la felicitat i la tranquil·litat han estat construïts augmentativament com a dependents de la producció i utilització de les capacitats i propensitats mentals dels ciutadans individuals. Els sistemes regulatoris han buscat codificar, calcular, supervisar i maximitzar el nivell de funcionament dels individus i han constituït un sistema d'individualització en termes de mesura i diagnosi. Les ciències mentals contribueixen al llenguatge, la intel·ligència i les tècniques d'aquests programes.

El que es posa en evidència és que les ciències psicològiques funcionen amb dispositius que permetent produir i governar la subjectivitat constitutiva dels subjectes "lliures" que produeixen i necessiten les democràcies. En aquest sentit les disciplines psicològiques, tal com sosté Ibáñez (1990e), apareixen com havent de procurar els coneixements, el vocabulari, els referents del concepte d'"un mateix" i els criteris de normalitat que permeten al "subjecte lliure" de les nostres democràcies constituir-se com a tal. És a dir, que permeten equipar-lo amb els sentiments, les motivacions, els desitjos, les identitats, les representacions i els valors que en fan un subjecte governable sobre la base i en nom de la seva llibertat.

Ibáñez (1990e) el que fa notar és que a la majoria d'anàlisis d'aquesta línia els manca encara abordar la qüestió de la intersubjectivitat i el rol predominant que juga la Psicologia social en aquest camp, ja que les tecnologies de la subjectivitat reenvien al camp de l'intersubjectiu, perquè la construcció de la subjectivitat es produeix essencialment en l'esfera de la intersubjectivitat, mitjançant les preses del rol de l'altre pel subjecte, etc. Per tant, és operant sobre l'intersubjectiu que és possible una tecnologia del subjecte i més, en tant que l'univers de significacions compartides constitueix el gresol on es forja la dimensió social del ser humà i perquè, més enllà de la necessària intervenció sobre l'intersubjectiu per conformar la intersubjectivitat, és necessari d'actuar directament sobre l'inter-subjectivitat per poder governar els subjectes lliures. Cal ordenar i normalitzar el camp de relacions socials tant sobre el pla de les relacions interindividuals com en el de les intragrups. Aquí també cal que el domini d'aquestes relacions pels mateixos agents socials permeti reduir al mínim la intervenció coercitiva de les instàncies encarregades de governar la societat. Així, a la Psicologia social li toca produir coneixement

i procurar el vocabulari que permetin dirigir les relacions socials de manera no coercitiva, és a dir, fent creure al subjecte que en posseix el domini.

En definitiva, el que evidència Ibáñez (1990e) és que la Psicologia social és intrínsecament política, tant per la necessitat que té el model democràtic d'un coneixement sobre les poblacions constituïdes per "subjectes lliures" preparats per exercir la seva capacitat d'elecció, ja que no es podria governar legítimament si no expressen el seu consentiment, com pel tipus de subjectivitat i tecnologies mobilitzades per a la construcció d'aquestes subjectivitats.

Aquesta associació entre ambicions de governamentar, demandes organitzacionals, coneixement científic, experts professionals i aspiracions individuals són fonamentals en l'organització política de les democràcies liberals.

Seria "l'actuar a distància" per part de les autoritats polítiques sobre les ànimes i les aspiracions dels individus, famílies i organitzacions. Això és possible per la disseminació de vocabularis per entendre la vida i les accions d'un; vocabularis que són autoritzats ja que deriven dels discursos racionals de la ciència, no dels valors arbitraris de la política. Depenen de l'acreditació dels experts, que tenen poder per prescriure vies d'actuació a la llum de la veritat, no d'interessos polítics. Operen, tal com assenyala Rose (1990), no per coacció, sinó per persuasió. I aquest, considerem, és justament un dels punts d'inflexió de las postmodernitat.

Resumiríem retenint aquesta presa de consciència d'aquest rol de la Psicologia com a ciència de la democràcia --per tant, com discurs de la veritat-- susceptible d'interpretar i inscriure la subjectivitat.

1.2.2. EL CARÀCTER CONSTRUÏT DE LES OPERACIONS SOBRE UN MATEIX

Un altre aspecte íntimament lligat amb l'anterior és el de les transformacions de l'individu a través de l'evocació de l'autoconsciència i el desig de fer rectificacions per aconseguir uns certs objectius, en realitat la búsqueda d'un benefici social en l'acompliment personal.

La deconstrucció, en general, implica un prendre a part els significats i assumpcions fusionades juntes en la manera en què ens compremem nosaltres mateixos per veure'ls com a productes específicament històrics, més que no com a fets donats, eterns i incontrovertibles. Una anàlisi de la construcció de la forma moderna de la individualitat és un pre-requisit per entendre i portar a cap el canvi.

Tal com proposa Rose (1989), més que no pas basar una crítica sobre la necessitat de rescatar la responsabilitat individual i la realització subjectiva de la repressió social, necessitem reconèixer l'abast al qual la nostra existència com a nosaltres mateixos, el coneixement de la nostra individualitat, la nostra recerca per la nostra pròpia identitat, està ella mateixa constituïda per les formes d'identificació i pràctiques d'individualització per les quals estem governats, i amb les quals ens proveeixen de les categories i objectius amb els quals ens governem nosaltres mateixos.

Aquesta és una transformació de l'individu, no a través de la inculcació dels hàbits d'obediència, sinó a través de l'evocació de la consciència i del desig de fer rectificacions.

Aquests instruments no només busquen aplastar la subjectivitat, sinó produir individus que s'atribueixin un cert tipus de subjectivitat, i que s'avaluin i es reformin ells mateixos d'acord amb les seves normes. Això pot ser analitzat com a tecnologies del "self" (Foucault 1976 i 1990), que permeten als individus efectuar pels seus propis medis o amb l'ajut d'altres, un nombre d'operacions en els seus propis cossos i ànimes, pensaments, conductes i maneres de ser. Per tal de transformar-se ells mateixos per aconseguir un cert estat de felicitat, puresa, seny, perfecció o immortalitat que serien els procediments proposats o prescrits als individus per fixar la seva identitat, mantenir-la o transformar-la en funció d'un cert nombre de fins, gràcies a les relacions de domini d'un sobre un mateix o de coneixement d'un per un mateix, la qual cosa existeix en totes les civilitzacions.

"La història de la "preocupació" i les "tècniques" del sí mateix serien, doncs, una forma de fer la història de la subjectivitat" (Foucault, 1989, p. 135), i no només a través de les separacions i la constitució de camps d'objectivitat científica, donant lloc al subjecte viu, que parla, que treballa, sinó també mitjançant el donar lloc i les transformacions en la nostra cultura de "les relacions amb un mateix", amb la seva armadura tècnica i els seus efectes de saber. Aquí, Foucault reprèn la qüestió de la governabilitat sota un altre aspecte: el del governament d'un per un mateix en la seva articulació amb les seves relacions cap a l'altre (com es troba en la pedagogia, els consells de conducta, la direcció espirituals, la prescripció dels models de vida, etc.).

En el seu estudi sobre com els homes han desenvolupat un saber sobre ells mateixos, el que marca com a punt principal no és acceptar aquest saber com a un valor donat, sinó "l'anàlitzar aquestes anomenades ciències com a "jocs de veritat" específics, relacionats amb tècniques específiques que els homes fan servir per entendre's ells mateixos" (Foucault 1990, p. 48).

Distingeix quatre tipus d'aquestes tecnologies, cadascuna representant una matriu de la raó pràctica: les de producció, que permeten produir, transformar o manipular coses; les de sistemes de signes que ens permeten utilitzar signes, sentits, símbols o significacions; les de poder que determinen la conducta dels individus, els sotmeten a un cert tipus de fins o dominació i consisteixen en una objectivació del subjecte; i les del jo, que permeten als individus efectuar, per compte propi o amb l'ajut dels altres, cert nombre d'operacions sobre el seu cos i la seva ànima, pensaments, conducta o qualsevol forma de ser, obtenint així una transformació de si mateixos per acabar d'aconseguir certes finalitats.

El que se sosté és que a través del pronunciament d'experts, lletra impresa, televisió, ràdio, etc. es teixeix la fabricació de la nostra experiència de cada dia, les nostres aspiracions i insatisfaccions. Amb l'aproximació a tals tecnologies del "self", som governats pel nostre actiu compromís en la busca d'una forma d'existència que és a la vegada compliment personal i benefici social.

Amb les aportacions de Foucault (1976), Rose (1990) i Ibáñez (1990), tindríem que amb les actuals racionalitats polítiques i tecnològiques de governament, els subjectes estan obligats a ser lliures, a buscar la felicitat i

l'auto-realització. L'ètica de la subjectivitat esta inextricablament lligada en els procediments del poder.

El ciutadà no esta dominat o reprimat pel poder, sinó sotmès, educat i sol·licitat dins una silenciosa i flexible aliança entre interpretacions personals i ambicions i maneres de viure valorades institucionalment o socialment.

Els llenguatges i les tècniques de la Psicologia proporcionen relleus vitals entre el governament contemporani i les tecnologies ètiques per les quals els individus moderns governen les seves vides.

El governament de l'ànima moderna, doncs, pren efecte mitjançant la construcció d'una membrana de tecnologies per fabricar i mantenir l'autogovernament del ciutadà.

En el complex de poders sobre la subjectivitat, el social s'ha inscrit ell mateix en el vertader interior de la nostra ànima. Estem governats, com fa notar Rose (1990), per la delicada i "minute" infiltració dels somnis d'autoritats i d'entusiasmes d'experts en les nostres realitats, els nostres desitjos i les nostres visions de llibertat.

Un treball molt interessant és el de Kitzinger (1989) que explica com els textos liberals que despatologitzen el lesbianisme, presentant-lo com una preferència sexual normal, natural i saludable o una elecció d'estil de vida i que és ampliament aplaudit en el moviment gai, en realitat és l'aplicació selectiva d'aspectes de la construcció dominant liberal humanística i mentre serveix als propòsits del lesbianisme assegurant-li una relativa acceptabilitat

social, a la vegada serveix també als propòsits de l'ordre dominant reforçant i validant la seva moral retòrica. Així, les explicacions liberal- humanístiques del lesbianisme que fan apel a les àmpliament acceptades normes i valors occidentals (la centralitat de l'amor romàntic, la importància de la felicitat personal, etc.) serveix, doncs, irònicament per donar suport a aquestes ideologies i estructures socials soscavades per la realitat lesbiana. Tals identitats són activament encoratjades i promogudes per la ciència social, mentre que les identitats que impliquen un repte (per exemple, el feminisme lesbià-polític) "són desacreditades i suprimides".

En aquesta explicació, la naturalesa socialment construïda de la sexualitat és emfasitzada i s'argumeta que, en una societat patriarcal, l'heterosexualitat és instituïda per al benefici d'aquells que "a qualsevol nivell" el controlen, anomenats homes.

Examinant per què aquestes explicacions són tant recompensades, Kitzinger presenta en detall dues explicacions particulars liberal-humanístiques del lesbianisme: una comptant amb les nocions de l'amor romàntic, l'altra en els conceptes d'autorealització i felicitat personal.

Aplicant la retòrica de "l'amor vertader" al lesbianisme, una especie d'"androgínia romàntica" és postulada sovint. Refusa reconèixer diferències entre les relacions heterosexuales i les homosexuals, i presenta l'"enamorar-se" com el producte de motivacions, necessitats i passions innates, independents del control social.

L'efecte d'aquesta ideologia és privatitzar l'amor sexual-romàntic com una especie d'opi de les masses, en paraules de Kitzinger:

"La ironia d'aquesta explicació del lesbianisme (i la seva utilitat per a l'ordre dominant) és que la lesbiana aconsegueix (en certa mesura) una assimilació en la cultura domiant, de la qual ella es desvia articulant-hi la seva moralitat i, paradoxalment, proveïnt l'evidència del seu abast més ample i la seva aplicabilitat: la ideologia de l'amor romàntic és vista explicant l'experiència, fins i tot d'aquells qui són, en teoria, menys declarats per sostenir la ideologia oficial de la qual formen part. D'aquesta manera, el lesbianisme és convertit d'un impediment a una justificació de la moralitat dominant i la lesbiana reforça el sistema real que la oprimeix" (p. 90).

Resumint, el que planteja aquesta autora en el seu treball, és que la ideologia de la felicitat vertadera i l'autorealització, que esdevé socialment sedimentada durant la dècada 1965-75, i la qual està ben representada en l'àmplia selecció dels textos de la Psicologia americana d'aquesta era, ha adquirit un poder socialment persuasiu considerable, com una justificació per a la resta de conductes qüestionables.

L'explicació de l'auto-realització i la pau interna suporta un aspecte fonamental de la ideologia dominant "el focus en un canvi personal com a substitut del canvi polític" (p. 92).

Aquest interès per aconseguir la pau interior envoltada aquesta societat seria més una meta conformista que no pas revolucionària. Representant el lesbianisme com una via per a la perfecta felicitat i l'harmonia interna, esdevé una solució privada per un malestar individual. És a dir, el lesbianisme és despoliïtzat a través de la "creació de l'esfera privada", una zona "personal" atomitzada suposadament inconnectada amb el que és públic i

el que és polític, en la qual la "diferència individual" pot ser localitzada i, d'aquesta manera, feta acceptable.

El lesbianisme-feminista polític desafía la mateixa validesa d'aquests conceptes, i més que no reconèixer la centralitat de la felicitat personal i l'amor romàntic com a principis que guien l'acció, ella qüestiona les implicacions morals i polítiques de donar prioritat a tals "objectius individualistes". Allà on una explicació liberal pot oferir el lesbianisme com una font de "l'amor vertader", aquesta explicació examina el paper de l'amor romàntic, la parella i la monogamia en l'opressió de la dona.

És aquest punt el que ha portat a certs teòrics a parlar de la postmodernitat com d'una continuació del pensament liberal tradicional que impedeix l'acció política a partir de la reclusió en el privat. Es tractaria de l'individualisme i el relativisme actuant com a perpetuadors del sistema.

La conclusió que es desprèn del treball de Kitzinger, i que ens interessa, és que les identitats no són primàriament la propietat privada dels individus, sinó que són construccions socials, suprimides o promogudes d'acord amb els interessos polítics de l'ordre social dominant i, per tant, la postmodernitat, en aquest sentit, pensem nosaltres, promou una altra vegada un cert tipus d'identitat o, més ben dit, un cert tipus d'identitat aconsegueix determinats efectes.

Tal com Macherey (1988) proposa, recollint les paraules de Foucault i Deleuze, caldria promoure noves formes de subjectivitat per veure si, a l'interior del sistema cultural, al qual pertanyen, alguns "plecs" no estarien

en vies de formació, que fossin possibles d'obrir i allargar, per tal que s'hi efectuïn formes de singularitats constitutives de l'existència dels subjectes.

Així, "identificar les formes de subjectivació que pertanyen a un sistema social històricament determinat, no vol dir estudiar la subjectivitat integrada en aquest sistema, que la manipulària, sinó pensar que dins un sistema sempre hi ha lloc per a fenòmens de desintegració o destotalització" (Macherey 1988, p. 103), per als quals els individus esdevenen subjectes en relació amb les pràctiques de si mateix que fan possibles els efectes de ruptura o replegament envers la totalitat històrico-social.

II. L'INDIVIDU I LA CONDICIO POSTMODERNA

0. Introducció

No tenim l'intenció de fer una anàlisi amb pretensions de generalització, que cauria justament en el pol oposat del que hem vingut tractant com a postmodernitat. El que en aquest apartat ens proposem és assenyalar algunes de les formes amb les quals s'ha estat fent referència a l'individu postmodern o, dit d'una altra manera, alguns dels trets i esdeveniments que situen els teòrics referents als canvis en la subjectivitat i la intersubjectivitat en la postmodernitat. La nostra proposta no seria tant la d'un llistat de categories classificatòries, sinó més aviat un enunciat de processos que es poden trobar o no, però que almenys sí que formen part de la teoria acadèmica, sobretot la dels analistes socials.

La idea que uneix els diferents apartats és la que els canvis generals esdevinguts en la societat (tecnològics i econòmics) i algunes de les característiques de la postmodernitat, bàsicament la posada en qüestió sistemàtica de qualsevol tipus de creença, autoritat i veritat, on s'inclouen des de la ciència fins a la política, conformen noves maneres de relacionar-se amb els altres i amb un mateix.

Es pot establir una relació força clara entre el dubte postmodern sistemàtic cap a qualsevol declaració de veritat i el dubte general que es dona

en la participació política, cap als mitjans d'informació i qualsevol intent de definició, ja sigui d'un mateix o de qualsevol esdeveniment o posició ètica.

També és constatable l'afany postmodern per rebutjar les tradicionals polaritats de definició típicament modernes i fer-ne més boiroses les seves fronteres. Així, trobem que els clàssics rols de gènere ara intercanvien conductes i posicions. Es dona una tendència postmoderna cap a la relativització i el pluralisme, així com el sentit de l'espectacle que es trobarà en la vida quotidiana en la preocupació més exterior i en allò que un té, en la posta en escena del "jo", més que no pas l'antiga unitat d'identitat que es basava en el "com" un és.

La mateixa producció dels especialistes i dels mitjans de comunicació reïfiquen i conformen encara més el que ja estava succeïnt en la vida quotidiana. I, en aquest sentit, el cercle de doble direcció que s'estableix fa emergir algunes coincidències que convé pensar amb certa atenció.

La dissolució dels gèneres, la fragmentació del "self" unificat, la crisi de les identitats i la tendència a l'individualisme, poden ser característiques de l'individu actual, tant com són creacions productores de subjectivitat. Els efectes que se'n generen, i que alguns teòrics posen en evidència, també en conformen la intersubjectivitat. Si pensem que la societat --nosaltres-- fabrica els individus que li convé per al seu propi manteniment, una certa desconfiança ens fa pensar, o almenys qüestionar, aquest primer optimisme.

Així, mentre es difumínen les fronteres de gènere, continuen les diferències de poder entre sexes; mentre es poden operar canvis en la vida

privada, es soccava l'acció política i es minva el potencial de contestació, potser queda pensar que aquestes transformacions ofereixin i es tradueixin en noves possibilitats de relació i que la capacitat de reacció i solidaritat es produeixi sota formes diferents i amb l'aprenentatge de la no-referència a cap instància superior. La situació és dilemàtica i així la presentarem en l'esquema següent on recollim algunes característiques d'aquesta condició postmoderna:

Resaltarem, entre altres:

1. La dissolució i fragmentació del "self";
2. L'individualisme, amb les seves diferents manifestacions:
 - a. El distanciament de l'esfera pública i la retirada a la vida privada;
 - b. La desimplicació cap el polític;
 - c. El culte al cos: l'individu hedonista.
3. La difuminació de les definicions tradicionals de gènere.

**II.1. LA DISSOLUCIÓ I FRAGMENTACIÓ DEL "SELF":
EL "SELF" POSTMODERN**

Cada vegada més es parla que la subjectivitat en la postmodernitat és fragmentada i contradictòria, resultat de la confusió, i que el que es donen són dilemes d'identitat.

No és només el desmantellament teòric que abans hem presentat i que opera un canvi en les concepcions sobre "un mateix" com a persones de característiques reals identificables --racionalitat, emoció, inspiració, voluntat, etc.--, sinó que trobem que en la vida quotidiana, cada vegada més, s'hi destria un sentiment general d'inseguretat, la qual cosa porta a parlar del dubte com una de les característiques actuals.

En general, la idea proposada pels teòrics de la postmodernitat és la que amb la fragmentació de la subjectivitat i el creixent sentit de contradicció en ella, així com la proliferació de posicions possibles a adoptar, el joc reemplaça els propòsits o objectius tradicionals.

Una nova característica seria la de la multiplicitat de les persones (Maffesoli 1990c) que s'opera a través del desdoblament del jo, que no tan sols no es considera patològic, sinó que, a més a més, permet d'aconseguir un control superior de la persona sobre ella mateixa. D'aquí, però, es genera una espècie d'unicitat, és a dir, la persona aconsegueix identificar les diferents

facetes que la componen, reunir-les i aconseguir una determinada forma de coherència a partir de l'agrupació dels "fragments". Així, la persona dispersa i reunificada depèn del fet de la comunicació; aquest fet és la causa i l'efecte del pluralisme personal.

La vida de l'individu, home o dona, no es podria identificar amb una sola ideologia, una manera de ser o, fins i tot, un sexe únic.

Maffesoli (1990c) considera que l'eix de la modernitat és l'individu i que, en tant que eix de la postmodernitat, és la persona qui el succeix. I interpreta això, com quelcom que serà causa i efecte d'un "esperit de l'època" específic. Així, la intensificació de la persona seria correlativa d'una realitat relacional, d'una supremacia de la comunicació.

A aquest terme de persona, li reconeix un cert matís hedonista on totes les potencialitats humanes participarien en aquesta construcció. Això faria que es pogués parlar d'una "obertura" de la persona, tant a les diferents característiques del jo com als altres.

Maffesoli recupera la noció d'"identitat arcaica" de Jung i l'actualitza per afirmar que, a través de la persona, l'altre ocupa totalment el jo social, determinat, per la seva banda, per les diverses modalitats de l'alteritat.

Aquesta interpretació coincideix amb el que Gergen (1991) anomena "poblament del 'self'". Exposarem els plantejaments que fa Gergen (1991) en parlar del "self" postmodern, perquè es tracta d'una de les poques

obres que connecten directament la postmodernitat amb la forma d'entendre el "self".

La tesi que sosté aquest autor és que el procés de saturació social produeix un profund canvi en les nostres maneres d'entendre el "self". Parteix de la idea que la vida cultural en el segle XX ha estat dominada per dos grans vocabularis del "self", ambdós amb enormes conseqüències per a la vida quotidiana i que trobem infoses en totes les maneres de relacionar-se. Aquests dos vocabularis serien el romàntic i el modern.

La visió romàntica del "self", heretada en gran part del segle XIX, atribueix a cada persona característiques de profunditat personal: passió, ànima, creativitat i fibra moral. Aquest vocabulari és essencial per a la formació de relacions profundament compromeses, per consagrar-se a les relacions d'amistat i per pensar-se els propòsits de la vida. Per als romàntics, l'ingredient central del profund interior era la força passional donada per la natura, però perillosa en potència. Però, des de l'adveniment de la visió moderna del món a principis del segle XX, el vocabulari romàntic va estar amenaçat, tot i que aquesta visió encara roman en el món actual.

Des de la visió moderna, les principals característiques del "self" resideixen no en el camp de la profunditat, sinó més aviat en la nostra habilitat per raonar --en les nostres creences, opinions i intencions conscients. En l'idioma modern, les persones normals són "prebibles", "honestes" i "sínceres". Segons Gergen (1991), els moderns creuen en els sistemes educacionals, en una vida familiar estable, en una instrucció moral i en una elecció racional de la parella per al matrimoni.

En la visió moderna de la personalitat, la raó i l'observació són els elements centrals del funcionament humà. Aquesta visió s'estén a les ciències, al govern i als negocis i ha fet moltes irrupcions en l'esfera de les relacions informals. Promet un futur optimista i il·luminat

Ambdues creences doble el "self", la romàntica i la moderna, cauen en desús i els acords socials que suporten queden desgastats. Gergen (1991) ho atribueix, en gran part, com a resultat de les forces de saturació social. Les tecnologies emergents ens saturen amb les múltiples possibilitats dels sers humans i anem absorbint-les fins que esdevenen parts de nosaltres i nosaltres d'elles. Així, en paraules de Gergen:

"La saturació social ens forneix amb una multiplicitat de llenguatges incoherents i inconnexes del "self". Per tot el que 'coneixem com a veritat' sobre nosaltres mateixos, altres veus responen amb dubte i mofa. Aquesta fragmentació de les concepcions del "self" es correspon a una multiplicitat de relacions incoherents i desconnectades. Aquestes relacions ens empenyen en mirfades de direccions, invitant-nos a representar una varietat de rols de manera que el mateix concepte d'un 'autentic self' amb carecterístiques coneixibles es retira de la vista. El "self" totalment saturat no esdevé "self" en absolut" (p. 7).

Gergen iguala la saturació del "self" amb la condició del postmodernisme per contrastar-ho amb les aproximacions modernes i romàntiques al "self". Així, el que sosté és que en entrar a l'era postmoderna totes les creences prèvies sobre el "self" es posen en perill, i amb elles, els patrons d'acció que sustenten. L'impacte de tals transformacions queda recollit en aquest paràgraf, en el qual planteja l'abast dels seus efectes: "El

postmodernisme no porta amb ell un nou vocabulari per comprendre'ns a nosaltres mateixos, nous trets o característiques per ser descobertes o explorades. El seu impacte és més apocalíptic que això: el mateix concepte de ciències personals és posat en qüestió. Els 'selves', com a posseïdors de característiques reals i identificables --tals com la racionalitat, l'emoció, la inspiració i la voluntat--, són desmantellts" (p. 7).

De tota manera, és evident que continuem representant les nostres vides amb els llenguatges del romanticisme i la modernitat en gran part, perquè són formes de comprendre'ns, a nosaltres mateixos i als altres, construïdes en les fàbriques de les nostres reaccions diàries.

El canvi que s'opera es donaria, des de la perspectiva de Gergen (1991), en estar bombardejats, cada vegada més, per les imatges i accions dels altres i per l'expansió exponencial de la nostra cadena de participació social. Així: "tal com absorbim les perspectives, valors i visions dels altres, i sobrevivim els múltiples complots ens els quals estem immersos, entrem en una consciència postmoderna. És un món en el qual ja no experimentarem més un sentit segur del 'self' i en el qual el dubte és cada vegada més col·locat en la mateixa assumpció d'una identitat limitada amb atributs palpables" (p. 15-16).

En síntesi, tenim, doncs, que aquests canvis que s'estan produint es deuen que estem immersos més profundament en el món i exposats cada vegada més a les opinions, els valors i els estils de vida dels altres. És aquesta immersió la que ens empeny cap a una nova autoconsciència: la postmoderna. Com que cada vegada estem més constrets/junyits en el nostre voltant social, reflectim els nostres contorns.

Segons Gergen, es dona un "poblament del 'self'" reflectint la infusió d'identitats parcials a través del procés de la saturació social. Hi ha una condició "multifrènica", en la qual un comença a experimentar el vertigen de la multiplicitat il·limitada. Ambdues, el poblament del "self" i la condició "multifrènica", són preludis significants per a la consciència postmoderna.

Anem a veure cada un d'aquests processos:

1. **El procés de saturació social.** Amb les tecnologies d'aquest segle el nombre i la varietat de relacions en les quals estem implicats, la freqüència potencial de contacte i la duració a través del temps creixen constanment. Aquest creixement esdevé extrem fins que arribem a un estat de saturació social. En aquest estat trobem: una multiplicació de les relacions; un trencament de les formes de vida, en el sentit que la tecnologia expandeix la varietat de les relacions humanes i en modifica la forma de les velles; una relació amb noves claus (especialment en dues formes, la primera, la de relacions amoroses; la segona, la de les relacions domèstiques); i una intensificació de l'intercanvi (la tecnologia intensifica el nivell emocional de moltes relacions).

2. **El procés de poblament.** Seria l'adquisició de múltiples i dispars potencials per ser. És aquest procés de "poblament del 'self'" el que comença a soscavar els tradicionals compromisos en ambdues formes del ser, la romàntica i la moderna. Això es considera d'importància per al canvi postmodern en el sentit que les tecnologies de saturació social ens exposen a un enorme ventall de persones, a noves formes de relacionar-nos, a oportunitats i circumstàncies úniques i a intensitats especials de sentir. Així, incrementem les nostres capacitats "per conèixer què" i "per conèixer com":

"En un sentit important, tal com la saturació social procedeix, esdevenim pastixos, conjunts imitatius de cada altre. Portem en la memòria els patrons de ser dels altres. Si les condicions són favorables, podem col·locar aquests patrons en acció. Cada un de nosaltres esdevé l'altre, un representatiu o un reemplaçament. Per dir-ho més clarament, tal com el segle ha progressat els 'selves' han esdevingut cada vegada més poblats amb el caracter dels altres" (p. 71).

Amb la saturació social cada un de nosaltres guarda una basta població de potencials amagats. Com que tots els "selves" reposen latents, sota condicions adequades poden saltar a la vida. "El poblament del 'self' no tant sols obre les relacions a noves línies de possibilitat, sinó que la vida subjectiva d'un també esdevé més totalment laminada. Cada un dels 'selves' que adquirim dels altres pot contribuir a diàlegs interns, discussions privades que tenim entre nosaltres mateixos sobre tota forma de persones, esdeveniments i qüestions" (p. 71).

Aquests dos processos conduïrien a una condició:

3. La condició multifrènica. És el fet que un detecti en l'agitació de la vida contemporània una nova constel·lació de sentiments o sensibilitats, un nou patró d'autoconsciència. Aquest símptoma generalment es refereix a l'esquinçament de l'individu en una multiplicitat d'auto-investidures. Aquesta condició és, en part, un resultat del "poblament del 'self'" i, en part, un resultat dels esforços del "'self' poblat" per explotar els potencials de les tecnologies de relació, condició que ell diu que no s'ha de considerar com una forma de malaltia.

Finalment, arribarem a aquesta concepció del "self" relacional, fruit de la consciència postmoderna que en realitat porta a un esborrament de la mateixa categoria del "self". Arriba un moment en què ja no és gens fàcil determinar amb seguretat que és ser una classe específica de persona --mascle o femella-- o, fins i tot, una persona del tot. A mesura que la categoria de persona individual se'n va de la vista, la consciència de construcció pren força i fa que ens adonem cada vegada més que "qui" i "què" són no és més que el resultat de la nostra "essència personal" (sentiments reals, creences profundes, etc.), sinó de "com" són construïts en diversos grups socials. Aquesta consciència dóna un sentit del "self" com si es tractés d'un artista social, manipulant imatges per aconseguir objectius. A mesura que la categoria del "self" real va desapareixent de la vista, un adquireix una personalitat com de pastix. La coherència i la contradicció deixen d'importar i paulatinament es va trobant plaer en les possibilitats expandides de ser en un món saturat socialment. Finalment, com que la distinció entre el real i l'inventat, estil i substància, estan desgastades, el concepte del "self" individual deixa de ser intel·ligible. En aquest punt un està preparat per a la nova realitat de les relacions. Les relacions fan possible el concepte del "self". El que Gergen (1991) indica és que les prèvies possessions del "self" individual --autobiografia, emocions i moralitat-- esdevenen possessions de les relacions. El que en realitat som, és una manifestació de les relacions.

Presentem a continuació un quadre que resumiria esquemàticament aquestes tres visions del "self".

Quadre resum dels tres tipus de visions del "self" suggerides per K.J. Gergen (1991)

Visió romàntica del "self" (s. XIX)	Visió moderna del "self" (príncipi i mitjans s. XX)	Visió postmoderna (final s. XX)
El "self" és un misteri	El "self" és co-neixible	Irreconeixible l'autèntic "self"
Atribueix a les persones característiques de profunditat personal: passió, ànima, creativitat i fibra moral (creença en la dinàmica profunda de la personalitat)	Les característiques de la persona vénen donades per la capacitat de raonar: creences, opinions i intencions conscients. Visió dels humans com a màquines. La raó i l'observació són els elements centrals del funcionament humà	Les característiques es dispersen en una varietat de rols. Fragmentació del "self" a partir de la multiplicitat de relacions incoherents i desconectades
No previsible	Autèntic "self" coneixible, accessible i previsible	El "self" canvia, el "self" camaleó: canvia en funció de situacions
Ingredient central del profund interior: la passió	Ingredient central del "self": la raó	El dubte com a característica
Sentit del "self" relativament coherent i unificat	Sentit del "self" relativament coherent i unificat	Hi ha un procés de poblament del "self" que porta a una condició de multifrènia
"Self" autònom i individual	"Self" autònom i individual	"Self" relacional
Qui i què s'és, és resultat de la pròpia essència	Qui i què s'és, és resultat de la pròpia essència	Qui i què s'és depèn de com s'és construït en diversos grups socials
Decisions morals com a productes de les ments individuals	Decisions morals com a productes de les ments individuals	Decisions morals com a resultat d'un intercanvi entre persones

Les emocions com a essències del ser personal

Les emocions com a essències del ser personal

Les emocions governades per normes culturals i com a "performances"

Nucli intern del "self"

Nucli intern del "self"

Dispersa multiplicitat del "self"

Guiat per un objectiu

Guiat per un objectiu

Múltiples possibilitats

Sentit de l'existència: la passió

Sentit de l'existència: la raó, la observació

Sentit de l'existència: a partir de la participació en formes comunitàries

II.2 L'INDIVIDUALISME

L'individualisme i el nihilisme són categories que apareixen sovint per caracteritzar l'individu postmodern. No ens referirem als treballs filosòfics sobre el nihilisme que partirien de Nietzsche, o també del nihilisme moral més antic (Ferrater Mora 1990), o tal com s'utilitza a finals del segle XIX per designar la malaltia que sofria la cultura europea i que sovint ha estat objecte de referència per part d'alguns autors en relació amb la postmodernitat, almenys en dos punts bàsics (Ewald, 1990):

1. El nihilisme, entès en un dels seus símptomes, l'ateisme, en el sentit de "Déu és mort", és una creació dels homes; en aquest cas, i tal com hem vist, és pot dir que el postmodernisme ens fa prendre consciència que s'havien substituït els principis de Déu per la raó, secularitzant Déu i substituïnt-ne simplement els seus principis pels valors del positivisme científic. Aquest actual ateisme cap a la raó pot ser entès com a nihilisme "postmodern".

2. Una altra forma de nihilisme seria la del pessimisme, la melancolia, del qual es pot derivar un individualisme en què s'emfasitza la força del jo i en què "l'individu hauria de reivindicar la seva unitat, sol contra tot".

Així, el nihilisme nietzscheà ha estat tractat per Heidegger, i posteriorment per Bataille i Cioran, però potser és el de Nietzsche el que més sovint és rescatat des de la teoria acadèmica postmoderna i, sobretot, té a veure amb les interpretacions més corrents del nihilisme, com la incredulitat cap als valors suprems, etc. Tanmateix, les seves diferents interpretacions – alemanya, francesa, russa– i utilitzacions en diferents corrents filosòfiques mostren la complexitat del terme.

Tot i que el filòsof italià Gianni Vattimo (1980) no només mostra com la cultura postmoderna pot ser anomenada nihilista, sinó --el que és més interessant-- que no hi ha interès per sortir-ne, sinó per acceptar-lo i complir-lo. Així, tracta el nihilisme "com a destí", afirmant que el que passa avui dia és que "comencem a ser, a poder ser, nihilistes complets" (p. 23), i assenyala els punts de coincidència entre el nihilisme de Nietzsche i el de Heidegger.

A nosaltres més que els concepcions filosòfiques el que ens interessa són les seves anàlisis sociològiques o antropològiques, tant de l'individualisme metodològic --que ja hem tractat en l'apartat anterior-- com de l'individualisme com a ideologia o forma de viure.

L'individualisme com a ideologia, "com a conjunt de representacions, idees i valors comuns a una societat", recollint-ne la definició que en fa Dumont (1983), o fins i tot la definició més clàssica d'individualisme, tal com l'entenia Tocqueville (dins Béjar 1989b), com el sentiment que porta a cada ciutadà a aïllar-se de la massa dels seus semblants i a mantenir-se a part amb la seva família i amics, abandonant a ella mateixa la gran, és una de les

característiques típiques que s'atribueixen a l'individu postmodern (Attuel 1988).

Béjar (1988) planteja que l'individualisme actual no representa la continuació de l'ideal liberal clàssic de privacitat, sinó que es tracta d'un subjecte narcissista, insolidari i dèbil, un individualisme, seguint aquesta autora, que té una doble lògica que estableix unes relacions humanes entre la diferència i la independència.

L'individualisme pot ser considerat, com fa Savater (1988), com una situació històrica d'Occident i, per tant, es trobaria tant entre aquells que l'afirmen, com entre els que el neguen. En fi, aquest autor ens fa adonar-nos que l'individualisme no és una opció privada, sinó una producció col·lectiva i acusa d'ingenus els qui consideren que l'èmfasi individualista és un invent del postmodernisme narcissista.

Ara bé, en els escrits sobre la postmodernitat, trobem l'emfasització de l'adveniment de l'individualisme. Així, Lipovetsky (1989) explica l'individualisme sorgit després de la II Guerra Mundial com a exigència d'una autonomia individual que quasi durant dos segles es va veure entorpidida per grans normes i ideologies. Es caracteritzaria per:

1. Una més gran fragilitat de l'individu;
2. Un sentiment general d'estrés, soledat i dificultat per viure i comunicar-se;
3. Un desinterès per la política.

L'individualisme va lligat a l'autonomia. L'autonomia és un dels valors més desitjats en l'actualitat pel que fa a la moralitat dels occidentals (Lorenzo i Hernández 1990).

Un estat general d'escepticisme i desencant podria caracteritzar, en l'aspecte individual, el canvi de rumb de la postmodernitat. Així, es parla d'un individu desconcertat i desmotivats enfront de l'allau d'estímul d'informació que l'assetgen. L'individu "passa de" en una actitud àmpliament divulgada des dels anys seixanta com a expressió i resum del "fàstig" generalitzat davant la superoferta de consum informacional que li proposa la civilització telemàtica. En paraules de Lozano (1983, dins J. López 1988, p. 44):

"Una de les conseqüències que s'han observat en l'actual situació és la dissolució dels llaços socials i el pas de les col·lectivitats a l'estat d'una massa composta d'àtoms individuals llançats en un esbojerrat moviment brownià (una de les característiques, com se sap, és que el vector de desplaçament de la partícula a partir d'un punt és isòtrop, és a dir, que totes les direccions possibles són igualment probables)".

D'aquesta manera, el cansament pel que és nou provoca, segons alguns filòsofs i teòrics (J. López 1988), aquest estat general de "malenconia perpètua" que té molt poc a veure amb "l'angoixa existencial" d'èpoques anteriors, en què sempre hi havia un motiu o un discurs –social, polític, moral o religiós– amb què emocionar-se. Ens trobem amb la melancolia vaga finisecular de què parla Lyotard (1986b).

Considerem com a efectes de l'individualisme, entès en els termes que acabem d'exposar:

a) El distanciament de l'esfera pública i la retirada a l'esfera privada, o també la conversió d'interessos del públic al privat.

b) La desimplicació cap al polític.

c) L'augment de les cures i atencions cap a un mateix: l'individu hedonista.

Característiques que passem a presentar breument en els apartats següents, ja que, tal com hem vist, són punts de referència teòrics continus en l'anàlisi social sobre l'individu i constitueixen part de les divulgacions sobre la postmodernitat.

II.2.1. EL DISTANCIAMENT DE L'ESFERA PÚBLICA I LA RETIRADA A LA VIDA PRIVADA.

Tot i que els termes de privat, públic i íntim són termes que varien en les seves definicions segons com són treballats pels diferents autors (Castilla del Pino 1989), nosaltres ho entendrem d'una forma més general i que ens permeti de treballar amb una certa agilitat a la manera de Simmel (i que utilitza Béjar 1990), en el sentit que "la porta" és el que marca els escenaris del que és públic i privat.

Més específicament el que és públic fa referència al que és visible, al que és comú. La seva esfera és la dels interessos col·lectius, la dels assumptes polítics. El que és privat es refereix a l'àmbit de les qüestions domèstiques, a l'ocult, al que és propi, al domini de les relacions personals i als afectes.

Així, es conceptualitza generalment aquesta desimplicació del públic com una manifestació de l'individualisme com a moral del nostre temps. Definit pel distanciament de l'esfera pública i la retirada a la vida privada (Béjar 1988, 1989a i 1989b) que ho diferencia de la privacitat: l'esfera de sobirania individual lliure d'interferències externes. La majoria d'autors coincideixen que la dimensió relacional queda relegada a l'àmbit privat.

Segons Aranguren (1989), avui dia es viu "un auge de la vida privada, del consumisme, de la privatització (...) la gent s'aparta de la vida pública. Es parla, a propòsit del nostre temps de 'pensament dèbil', però igualment s'hauria de parlar de 'voluntat dèbil', de desencant públic, d'apatia política, de desmoralització general" (p. 23).

La seva conclusió és que la nostra època no es correspon ni a una època entregada a la vida pública i política, ni entregada a l'intimisme, sinó que lluny d'una i altra s'ha entregat a una privatització que "tenint cura de la intimitat, substitueix, l'una pel culte individualista al cos, i l'altra, per la dedicació a la cosa pública, per l'entrega, també individualista, a la publicitat" (p. 24).

És el que altres autors tracten com l'atomització de l'individu sense projectes per compartir, sense valors comuns, reclòs a casa o en espais petits. Camps (1989) o Moles, (dins Fisher 1987), ho atribueixen als mitjans de comunicació de masses, que en lloc de crear solidaritat crearien un tancament en ell mateix, definint un nou àtom social: el ser tancat en la seva closca. És el replegament sobre un mateix restringint l'esfera privada.

Arendt (1954) fa de l'aïllament i la indiferència la marca de la modernitat: l'home modern està "desenganxat del món", desinteressat. Ella ho atribueix a la pèrdua d'aquest interval específic i habitualment irremplaçable que s'hauria d'haver format entre aquest home i els seus semblants. És interessant la diferència que Arendt fa, assenyalada per Cochart i Haroche (1988), entre: 1) L'aïllament cap al que és polític, però els homes es poden retirar en si mateixos; 2) El desarrelament que va més lluny, que, fins i tot, els prohibeix la vida privada.

Algunes interpretacions sobre el replegament en la vida privada denuncien la despolitització que es genera a partir d'oferir solucions privades a malestars individuals i a través de la creació de l'esfera privada (Kitzinger 1989). Així, la ideologia liberal funcionaria mudant el focus de canvi, és a dir substituïnt el canvi polític pel canvi personal.

Ara bé, en general es considera negativament aquest replegament al privat, però hi ha la possibilitat que aquest replegament tingui una altra significació.

Com exposa Baudrillard (1978), fins als anys 60 el privat seria el revers obscur de l'esfera política, la història s'imposa com a temps fort. Així, avui dia, hi hauria una inversió del temps fort i el temps dèbil, "es comença a veure que el quotidià, els homes en la seva banalitat, podrien no ser efectivament el revers insignificant de la història, més encara: que el replegament sobre el que és privat podria ser molt bé un repte directe al que és polític, una forma de resistència activa a la manipulació política" (p. 145).

Però tampoc en el sentit que l'autor diu que algunes teories li donen, com a nova font d'energia revolucionària.

Ara bé, ¿com es tradueix això si pensem que les dones justament sempre han estat relegades al camp del privat i que això no ha estat un procés "voluntari" com a reacció al canvi de les societats i a la desimplicació política, sinó com a efecte de la negació de l'accés al polític i, fins i tot, a la ciutat en general?

Una dona no pot ser "flâneur", no tant sols perquè el seu treball la manté dins de casa, sinó perquè "la ciutat no li pertany". Per tant, "el trivial per a les dones no es correspon amb el talant festiu del "flâneur", sinó amb el món interior de la domesticitat" (Segal 1988, p. 144).

Una recent recopilació sobre aquesta qüestió és la duta a terme per Benhabib i Cornell (1987). Aquestes autores es pregunten quin tipus de reestructuració dels àmbits públic/privat és possible i desitjable en les nostres societats que fomenti l'emancipació de les dones, alhora que creï una societat més humana per a tothom?

Expliquen que, en la mesura que la teoria feminista recent posa en qüestió la dicotomia públic/privat com a principi normatiu i també com a disposició institucional, entra en conflicte amb la teoria política liberal. En aquesta teoria, per defensar els principis del dret i la justícia individuals, és essencial alguna forma de distinció. Tan si són els liberals del "benestar," com John Rawls i Ronald Dworkin, o els liberals del "mercat", com Friedrich Hayek i Robert Nozick, ambdós grups procedeixen d'una concepció del jo com a "persona pública", com a portador de drets individuals; ambdós grups consideren la societat com un sistema de disposicions mútuament avantatjoses, i argumenten que el que és just té prioritat sobre el que és bo. El sistema públic de drets i justícia s'ha de distingir clarament de les concepcions individuals de la bona vida, dels plans de vida i de les aspiracions que formen la substància dels nostres somnis i desitjos, de les alegries i misèries de la vida privada. Entre aquestes concepcions de la bona vida, el principal és, sens dubte, les relacions i vincles domèstics emocionals --sexuals-- dins i fora de l'entrallat familiar.

Les feministes sostenen, això no obstant, que el sistema de prioritats desplegat pel pensament polític liberal es desmenteix per la desigualtat i la jerarquia que hi ha a l'arrel de les dicotomies que tracta. Per exemple, la concepció "pública" del jo com a portador igual i abstracte de drets de la qual procedeix el liberalisme, és desmentida per la desigualtat, l'asimetria i la dominació que rodegen la identitat "privada" d'aquest jo com a subjecte generitzat. La concepció de la societat com un sistema de disposicions mútuament avantatjoses no ha estat mai ampliada pel pensament polític liberal perquè subsumís la família; la família sempre ha romàs com una institució precontractual, que continua estant localitzada en l'"estat de la naturalesa", o està perduda darrera la foscor de "la ignorància de la posició original". A més, la distinció entre el dret i el bé defineix el domini de la justícia pública d'una manera tan limitada que el caràcter de les relacions i interaccions de gènere social i culturalment constituït queda totalment enfosquit.

La concepció liberal del jo essencialment com a persona pública ha entès ben poc la constitució psicosexual del subjecte humà com a jo generitzat, i és incapaç de veure el subtext del gènere de les nostres societats. Amb tot, aquest íntim influeix en la vida econòmica i pública (com argumenten Fraser i Markus 1987), i ha ofuscat com les concepcions liberals de raó i racionalitat han fet que el punt de vista de les dones sembli irracional i particularista (Young 1987), o concretista i trivial (Benhabib 1987).

En relació amb això, Benhabib i Cornell (1987) assenyalen que les crítiques de les concepcions liberals comunes del jo i la racionalitat són paral·leles a un conjunt de preocupacions suscitades per comunitaris recents com Charles Taylor, Roberto Unger, Alasdair MacIntyre, Michel Walzer i Michel Sandel. Les teòriques feministes i els crítics comunitaris del liberalisme

comparteixen, en primer lloc i sobretot, el refús de la concepció liberal del jo com a "jo alliberat" (Taylor) o com a "subjecte desbloquejat" (Sandel).

Malgrat que hi hagi molts elements comuns en la seva crítica del concepte liberal del "jo", la perspectiva feminista i la comunitària difereixen: mentre que els comunitaris accentuen el caràcter situacionista del jo desbloquejat dins d'una xarxa de relacions i narratives, les feministes també comencen amb el jo situat però consideren que la "renegociació" de la nostra identitat psicosexual, i la seva "reconstitució autònoma" per part dels individus, és essencial per a l'alliberament humà i de les dones.

Realment, potser s'hauria de matisar quan es parla d'aquest distanciament de l'esfera pública i de la retirada a la vida privada, perquè les reivindicacions feministes no són només accés al treball, a les lleis, etc., amb la qual cosa es podria donar aquesta situació, sinó que passen per una participació política-pública, que sovint posa en joc la solidaritat, per exemple, i l'actuació.

Veiem, doncs, que amb el replegament a l'esfera privada es dona una situació de desmoronament del sentit de comunitat i solidaritat necessari per a la lluita, tot i que al mateix temps pugui ser un nou espai de canvi i una defensa cap a la manipulació fruit de la manca de credibilitat cap a experts i polítics. Per un altre costat, trobem una situació paradoxal pel que fa a les dones que estan sortint de l'àmbit tradicional i entren a la participació política.

Resumint, veiem que es tractaria d'aquest narcisisme postmodern (Lipovetsky 1983, 1990) que seria la desimplicació en el que és públic, que es deixa en mans dels experts. És una apatia política, una manca de valors comuns

per compartir, un aïllament i un desarrelament; la incomunicació i la por a l'exterior com a característiques de l'home postmodern (Ramoneda 1985).

De tota manera, però, en recollim les diferents interpretacions, des de l'apatia fins al repte. I considerant totes aquestes construccions, no només com a productes històrics, sinó com a formes de constituir els individus i d'incidir en l'intersubjectiu.

II.2.2 LA DESIMPLICACIÓ CAP AL QUE ÉS POLÍTIC

Es manifesta un desinterès pel que és polític que té a veure tant amb la creixent manca de credibilitat cap als polítics com amb la sensació d'impotència davant els esdeveniments i davant l'escassa possibilitat d'influir-los, així com en les decisions a nivell macro-social. Així, hi ha un canvi on es perd l'objectiu anterior de canviar el món i es parla, o bé del desengany, o bé del "passotisme", com a actituds de la població.

En realitat trobem diferents formes d'interpretar aquesta situació, entre elles:

La interpretació de l'apatia i el passotisme en el sentit de Baudrillard (1978a), on explica que les masses ja no són un referent perquè no són de l'ordre de la representació. Això no vol dir que no existeixi, sinó que ha deixat d'haver-hi, una representació possible d'ella. La seva existència ja no és social sinó estadística. Ja no són una instància a la qual un es pugui referir, per tant, també és la fi de les esperances revolucionàries que van especular amb la possibilitat per a les masses, com per a la classe proletària, de negar-se en tant que tals. La seva interpretació és que "la massa no és un lloc de negativitat, ni d'explosió, és un lloc d'absorció i d'implosió" (p. 130).

Així, assenyala que durant molt de temps l'estratègia del poder es fonamenta sobre l'apatia de les masses, una lògica característica de la fase burocràtica i centralista del poder i que ara es torna en contra d'ell.

El que ell assenyala com a potència de les masses és justament el seu silenci, no el seu potencial futur.

El problema d'avui dia és, donc, el "silenci de les masses". Així, per tot arreu s'intenta de fer-les parlar, de fer que existeixin socialment. Però en comptes de transformar les masses en energia, la informació produeix sempre més masses. No són ni subjecte ni objecte.

Una qüestió que apareix sovint i de manera preocupant, en relació amb l'individualisme i la manca de participació política, és la qüestió de la insolidaritat

Com constata Castineira (1986, p. 21), "la insolidaritat no és sinó el símptoma d'una "cives" esquinçada, una societat civil els membres de la qual no assumeixen (o no els deixen assumir) la responsabilitat de plantejar noves alternatives... És també la insolidaritat del individualisme egoista, del corporativisme cec, de l'escepticisme passiu, de l'acomodació en les circumstàncies, de la privacitat de la vida allunyada del públic, ...".

O com analitza Julio López (1988) l'actitud de l'individu postmodern connectaria amb un afany solitari i onanista "per all control del joc, de l'activitat, fora de tota col·lectivització dirigida: els videojocs i tota la utilització dels microordinadors, etc. reverteix i remet a una societat profundament individualitzada i insolidària, on només compta la pròpia

aventura sense la història de cada u, en la soledat del despatx, l'habitació, la sala, etc. Vertaderament aquest sí que és el final de la història i el naixement de les infinites històries individuals de cada moment que ni tant sols tenen res a veure amb l'antiga peripècia existencial de la persona" (J. López 1988, p. 34).

Una tesi diferent és la sostinguda per Maffesoli (1989b), que tot i dir que el que caracteritza aquests temps són els continus salts d'un grup a altre, la falta de compromís i la irresponsabilitat, i que explica a partir de la metàfora del "neotribalisme", sosté que així s'esbossa un nou argument social que posa l'accent per damunt de tot en la fusió, sense tenir en compte el perquè d'aquesta. Però que "tanmateix és possible que aquesta fusió, i ho repeteixo per molt xocant que resulti, determini la nova forma de solidaritat en les societats complexes" (p. 100).

És a dir, com a característica de les societats postmodernes, els signes de reconeixement s'elaboren transversalment amb el que s'anomena "la pràctica de les xarxes". Des d'aquesta perspectiva podriem dir que en un procés de massificació constant s'organitzen tribus més o menys efímeres que combreguen amb uns valors minúsculs i que, en un moment donat, entrexoquen, s'atrauen, es repellen, en una constel·lació de contorns poc definits.

Així, la unitat de la constel·lació en qüestió estaria composta per l'entrecreuament i la correspondència dels micro-valors ètics, religiosos, culturals, sexuals, productius, que per sedimentació formen la base de la comunicació i algú assenyala que seria la funció estètica. Concretament, l'ètica de l'estètica; el fet d'experimentar conjuntament alguna cosa és factor de socialització. I Maffesoli (1989b) anomena ètica a "una moral sense obligació

ni sanció; sense cap altra obligació que la d'agregar-se a ser membre d'un cos col·lectiu, sense cap altra sanció que la de ser-ne exclòs si acaba l'interès ("interesse") que em lliga al grup" (p. 103).

Segons aquestes anàlisis, es posa més èmfasi en una sensació col·lectiva comuna per sobre d'un projecte racional comú. És a dir, el fet d'experimentar conjuntament alguna cosa (l'ètica de l'estètica) seria el factor de socialització. Parla d'un "narcisisme col·lectiu" que diferencia de quan es parla de narcisisme en el sentit de contracció al món individual i que considera equivocat.

Seria un tipus de socialització específica que, segons ell, és a partir d'un cos que s'adorna només per posar-se en escena, a través del "jogging", el "body-building", etc., però a la fi, una socialització amb les seves característiques: la d'integrar en un conjunt i la de transcendir l'individu. En aquest sentit ell considera que l'estètica, en una acceptació àmplia, pot tenir una funció d'agregació i de reforç de la socialitat.

La seva tesi seria que "la noció de narcisisme col·lectiu" pot incitar-nos a reconèixer que, encara que centrada en el més pròxim --per exemple, el cos--, el moviment "tribal" no moldeja menys una ètica que potser aparegui com inquietant als nostres ulls, però que és igualment sòlida" (p. 105). Així, proposa que potser ara ens trobem amb el sorgiment d'un "homo aestheticus" després de l'"homo politicus" i de l'"homo economicus".

No és una desaparició del polític, sinó un canvi que s'operaria de manera que el polític ara es trobaria en el "particularisme col·lectivista" (terme de Giner i que utilitza Béjar), és a dir, una nova forma d'entendre la política,

que s'allunya de les ideologies universalistes i que es desmembra en moviments socials que tenen interessos específics (feminisme, ecologisme, etc.). Així, "l'individualisme actual prioritza els objectius 'miniaturitzats', parcials i negatius (no destruir el medi ambient, no construir centrals nuclears, etc.) sobre els projectes alternatius globals" (Béjar 1988, p. 242). *

L'individualisme actual apareix com una opció vital realitzada pel ser, incapaç de controlar el seu entorn i defugint compromís, encarnat en el públic. Per això, moltes interpretacions de l'individualisme contemporani el consideren com a part d'una onada de conservadorisme, mentre que d'altres el consideren com una nova forma de reptar el poder.

II.2.3 L'INDIVIDU HEDONISTA: EL CULTÉ AL COS

La tesi general sostinguda és que es dona una estetització de l'existència en el sentit que la gent es preocupa només de consumir, del seu aspecte extern, les seves possessions, i en la qual, fins i tot, el treball funcionaria com una marca de distinció individual (Aranguren 1989; Castiñeira 1986). Segons Jameson (1983), la fragmentació, la incertesa i la diferència són sostingudes per governar la nostra visió del món, reflectides per una finalitat cultural en l'estil, els plaer i el consum.

Per comprendre aquest individualisme hedonista s'han de tenir en compte les anàlisis de Bell (vegeu Lipovetsky 1983; Picó 1988) que sosté que a partir del capitalisme s'ha creat una cultura hedonista, centrada en l'acompliment del jo, de l'espontaneïtat i del gaudi. És a dir, l'hedonisme esdevé el principi axial de la cultura moderna. Bell presenta la societat actual com a l'articulació de tres ordres diferents:

1. El tecno-econòmic (regit per la "racionalitat funcional":
eficàcia, utilitat, productivitat);
2. El règim polític (igualtat);
3. La cultura (hedonisme);

Cada una d'aquestes esferes obeiria a un principi axial diferent, tindríem diferents ritmes de canvi que obeirien normes desiguals que justifiquen comportaments desiguals i, fins i tot, oposats. L'autor sosté que justament els desacords entre aquestes esferes són els responsables de les diferents contradiccions de la societat. És a dir, seria una "disfunció dels ordres", una tensió estructural entre tres ordres fonamentats en tres lògiques diferents: l'hedonisme, l'eficàcia i la igualtat.

La seva conclusió seria que actualment s'aprofundeix i considera la crisi de les societats modernes, sobretot culturalment o espiritualment, arran del creixement de l'hedonisme.

L'hedonisme té per efecte la pèrdua de la "civitas", l'egocentrisme i la indiferència al bé comú, l'absència de confiança en el futur i el declivi de la legitimitat de les institucions.

El capitalisme americà ha perdut la seva legitimitat tradicional fonamentada en la santificació protestant del treball i ara es revela incapaç.

Lipovetsky, però, sosté que encara que el divorci entre les aspiracions i les gratificacions reals que tenen els individus, això no autoritza a pronosticar el declivi de les democràcies, sinó que més aviat es pregunta si no s'hi ha de reconèixer un dels signes de reforçament de massa de la legitimitat democràtica. Més aviat ell parla d'un individu tolerant, de la legitimitat sorda, però eficaç, acordada per tots dins l'ordre democràtic, i justament si aquesta legitimació no està lligada a un revestiment ideològic, la seva força és aquesta: és un "consensus" existencial i tolerant, la despolitització

de la qual, tots en som testimonis, va de costat amb l'aprovació muda, no política, de l'espai democràtic.

D'altra banda, però, la crisi de la socialdemocràcia coincideix, segons Lipovetsky, amb el moment postmodern de reducció de les rigideses individuals i institucionals: menys relació vertical i paternalista entre l'Estat i la societat, "menys règims únics, més iniciativa, més diversitat i responsabilitat en la societat i els individus" (p. 150).

Si cadascú es busca la seva pròpia moral, aleshores, es dona una continuïtat lògica, segons alguns (Bollon 1989), entre individualisme-relativisme i cinisme: si totes les morals són individuals, només poden ser relatives. Bollon va més lluny i afirma que Lipovetsky explica l'individualisme per la fallida dels sistemes de pensament i la impressió de buit; utilitza l'individualisme com una paraula màgica sense analitzar-ne el concepte, encara que és interessant pel sentit positiu que li dona.

Alvarez-Urfa i Varela (1989) consideren que el fet que en l'actualitat s'hagi invertit la tendència hegemònica del segle XIX i predomini una altra vegada la imatge exterior de l'home per sobre de la interior, és degut a la governabilitat de l'Estat (en el sentit foucaultà). D'aquesta manera, sostenen que els individus depenen cada vegada més dels consells dels especialistes per decidir sobre les seves vides i que això els va incapacitant progressivament per actuar d'una manera autònoma, aspecte que hem presentat en els apartats anteriors referents a la construcció de la subjectivitat.

Els autors estarien d'acord amb les tesis de Sennet (1980) i Lasch (1979) (citats per Álvarez-Urfa i Varela 1989), que proposen que la imatge

d'un mateix adquireix una importància més gran que la capacitat i l'experiència personal. Es tractaria d'un modelajament del jo com si fos una mercaderia més.

El que aquests autors critiquen és el que anomenen el "mite consumista de la pròpia imatge", en el sentit que fa creure que cadascú pot elegir lliurement la forma de vida que més li agradi, elegir identitats il·limitades, cosa que consideren una visió del món psicologitzada i despolititzada, arran de la progressiva destrucció de la solidaritat social. El que aquests autors sostenen és que el que en realitat es dona (i recullen els termes de Pierre Bourdieu) és un racisme estètic, que guarda una gran violència cap als estils de vida diferents.

La tesi de Bordieu, la trobem reinterpretada per Lash (1990a), segons el qual els béns són consumits pel seu valor simbòlic i pel seu poder per establir distincions entre una classe social i una altra. Inclou en aquesta classe social a la nova petita burgesia compromesa en les professions "culturals" i ocupacions com moda, decoració, etc., així com altres institucions de producció i organització cultural.

La interpretació que en fa Lash, és que en realitat aquests repton la cultura tradicional, tot i que ho considera una reestabilització de la identitat burgesa; élit, tanmateix, que ha esdevingut massificada, però que alhora estableix diferències, però no en el sentit de jerarquies de distinció, sinó en el de tolerància dels altres.

De fet, i en certa manera independentment del sentit amb què s'interpreti, no és d'estranyar aquesta preocupació teòrica pel "culte a la imatge", si pensem en el caràcter del "cos" posat en evidència per Jodelet

(1984), en tant que és al mateix temps un objecte públic o privat, les representacions del qual estan íntimament lligades als terrenys psicològics, socials i culturals.

Una interpretació més optimista de les conseqüències d'aquesta preocupació per a la bona salut és la del sociòleg Glassner (1989), que partint que les pràctiques per a la bona salut comparteixen els compromisos ideològics i estètics amb altres activitats que han estat classificades com a postmodernes, les similituds estètiques són evidents en la utilització del pastix i la simulació per part dels fabricants de les màquines d'exercici i les "spots" publicitaris. El que suggereix en el seu estudi és que, en termes d'ideologia, la persecució de la bona salut és promoguda com una oportunitat per als individus d'esquivar la majoria dels riscos del "self" que hom pensa que estan presents en l'organització social moderna i trencar, així, amb alguna de les velles dicotomies.

Parteix de considerar la bona salut, entesa com a l'estat general de benestar psicològic de la persona, tant mental com corporal, és una recerca postmoderna.

Entre els canvis que assenyalava, hi trobem que si en la modernitat, "a través de" l'autoconsciència, l'organisme individual entra, en algun sentit, en el seu propi camp de l'entorn, el seu propi cos esdevé una part de la sèrie d'estímul ambiental als quals respon o reacciona (Mead 1934, dins Glassner 1989, p. 183); en la postmodernitat aquesta trobada ha estat radicalitzada.

Segons la tesi de Baudrillard (1978a), l'individu experimenta el seu propi cos dins el context d'un entorn de "medias" i d'imatges que es repeteixen .

En "L'home postmodern", un article de 1970, Karolis (dins Glassner 1989, p. 185) escriu: "Definiria la personalitat 'postmoderna' com a caracteritzada pel sentit que les dues polaritats d'alguns grans dilemes hi estan contingudes d'una manera irresoluta, dins la pròpia experiència d'un (almenys com a potencialitats), en l'organització de la personalitat d'un" (p. 445).

La seva llista de dilemes generada per l'organització social moderna inclou els següents:

1. El domini "versus" la impotència (resultats del creixement tecnològic);
2. L'energia "versus" la paràlisi (generats per l'entorn dels "medias");
3. La participació d'especialistes "versus" l'alienació dels innocents (derivada de la divisió moderna del treball).

Glassner (1989) assenyala, dues dècades després que Karolis oferís aquesta anàlisi, que es pot trobar una gran activitat dirigida al rebuig o a la deconstrucció d'aquestes tensions.

Per a alguns que promouen els programes de bona salut, algunes de les dualitats principals que han servit per estructurar l'experiència de la vida

quotidiana en la modernitat són en part descompostes en el discurs sobre la bona salut o sobre l'estar en forma. Així, suggereixen, per exemple, que menjant i fent exercici correctament es pot aconseguir un nivell de qualitat professional, no per l'aparença i la salut d'un, sinó per la posició d'un en el treball. Altres binarismes que ell considera que es trenquen serien:

1. **Mascle i femella.** Per exemple, en el sentit que als anys setanta i vuitanta les prescripcions per estar en forma són semblants per als homes i les dones, mentre que abans diferien, ara poden aconseguir-ho de les mateixes maneres. Fins i tot, si les desigualtats mascle/femella es fan al principi, aviat esdevenen més boïroses. En altres qüestions assenyala que de seguida els consells o recomanacions són extrapolats a ambdós sexes.

2. **Dins i fora.** En algunes formes del parlar sobre la bona salut es troba una fusió de l'interior i l'exterior del cos.

3. **Treball i temps lliure.** El consumidor de bona salut treballa per a un mosaic d'objectius físics, emocionals, econòmics i per a transformacions estètiques, en una barreja de finalitats i significats: l'oci és treball.

Resumint, la indústria de la bona salut fa re teoritzar el "soelfhood". Per exemple, esdevenint sanes, les persones aconseguixen un cert grau d'independència dels professionals i la temologia mèdica. I la indústria del bon estat físic proveeix paral·lelament la dissolució de diverses polaritats cardinals de l'experiència en la societat moderna. La distribució "self-cos", tal com és descrita per Mead, és atenuada. Així, també s'ensorren les fronteres entre mascle i femella, dins i fora, treball i oci. A partir d'això, mostra com el contemporani "bon estat de salut" encarna, a partir de les creences pràctiques

i les prescripcions de conducta, algunes premisses i aspiracions elementals d'un ordre cultural postmodern.

Una vegada més se'ns afegixen interpretacions en sentit oposat que retindrem en les seves vessants positiva i negativa.

**II.3. LA DIFUMINACIÓ DE LES DEFINICIONS
TRADICIONALS DE GÈNERE**

El replantejament de les relacions entre el privat i el públic, el domèstic i el social, el femení i el masculí condueix a una situació dilemàtica.

Les diferències de gènere establertes fins ara referents al femení i al masculí, amb els seus corresponents discursos i pràctiques considerades com a naturals, s'estan transformant per influència del feminisme, del moviment gai i els canvis que progressivament es donen tant en les pràctiques quotidianes com en el món del treball. Això vol dir no només un canvi de concepció, pel qual ara es pensen com a producte social, almenys en certs sectors, sinó també una modificació de les identitats i relacions en tant que es trenquen les expectatives implícites que es derivaven de la seva definició respectiva i la seva complementaritat.

Referent a la deconstrucció del femení i el masculí, és a dir, de les categories tradicionals del gènere, remetem a l'apartat V.3.1 dins del capítol "Feminisme i postmodernitat", i pel que fa al trencament de les polaritats, remetem a l'apartat II.3.1.1 dins del capítol "Elements de la postmodernitat", ambdós capítols de la 1ª part.

Alguns dels efectes perversos que pot tenir aquesta transgressió de les diferències de gènere, els assenyala Burman (1990), per exemple, que

planteja que la incorporació dels homes a tenir cura dels fills es pot interpretar com un repte al poder tradicional de les dones, soscavant l'únic camp en el qual les dones sostenien una autoritat indisputada. Això la porta a qüestionar si l'existència postmoderna aconsegueix les seves declaracions de transcendir els rols tradicionals de gènere, o simplement estén el terreny available per a la colonització per part de l'"home nou" (aquest home que fa feines de casa i té cura dels fills).

Certament, es podria acusar el postmodernisme de confirmar els rols tradicionals a través de la seva infracció.

A nivell teòric, el soscavament de la polaritat sexual tradicional i la proliferació de les posicions sexuals permeses a través de les nocions d'androgínia, poden així ser vistes com un augment del poder dels homes a expenses de les dones.

El caràcter dilemàtic de les propostes postmodernes, que hem anat presentant pel que fa al gènere, en relació amb la dissolució dels límits entre els dos pols, corre el perill d'oblidar-se en certa manera la respectiva relació de poder i la transgressió de cada una de les definicions denunciades com a essencialitzadores, constrenyidores i, per la seva naturalització, com a justificadores de la desigualtat social, però, tanmateix, susceptible de noves formes de colonització. A partir de nous canvis, es poden veure avenços cap a noves formes de relació, però sense deixar d'esguardar altres efectes.

**III. ANALISI DE LES
CONSTRUCCIONS DISCURSIVES DE L'HOME I
LA DONA: POSICIONS I EFECTES DE LA
CONDICIO POSTMODERNA**

0. Introducció

Considerem que els canvis generals que s'estan produïnt en el món acadèmic, i que hem presentat abans, que posen en dubte qualsevol tipus de veritat, de coneixement, d'ideologia i d'autoritat, i els canvis en la societat post-industrial i tecnològica, es troben a nivell social i que no són tant sols una producció acadèmica. És a dir, és paral·lelament que es dóna un canvi de "sensibilitats" i que es produeixen trencaments en les formes tradicionals de relacionar-se i de pensar-se un mateix de manera indestruïble l'un de l'altre. La temporalitat i la historicitat en serien dos conceptes claus i per això anomenem aquest estat general "condició postmoderna". D'altra banda, però, el paper que en aquests moments juguen els mitjans de comunicació és crucial i participa també en la inscripció de maneres de pensar i definir l'individu en aquests moments.

No pensem que es pugui trobar una representació de "l'individu postmodern" en la societat tal qual és definit pels teòrics. Tot i sabent que els continguts del saber s'insereixen profundament en la societat i conformen la realitat, i considerant doncs que la producció acadèmica, de mitjans de comunicació, etc., sobre la postmodernitat, s'inscriu en la subjectivitat i constitueix les bases del funcionament social pensem tanmateix que no es tracta d'un fenomen unidireccional sinó que la precedeix tanmateix una certa sensibilitat, sensibilitat especial de canvi que es dóna tant en el sentit comú i les vivències quotidianes com en la generació de la crisi general acadèmica. Com segurament a la Il·lustració, unes circumstàncies especials facilitarien el

canvi de Déu per la Raó. Seria interessant veure quina mena d'homes i dones s'estan creant i amb quins efectes.

Però sí que sostenim, i aquesta seria part de la nostra tesi, que quan la gent parla d'ella mateixa, del que pensa en general del que està passant en la societat i com ho viuen o d'amics i coneguts, surten i es manifesten algunes de les qüestions plantejades anteriorment, perquè aquests canvis analitzen i originen determinades lògiques d'acció. D'aquesta manera, el nostre interès és el d'esbrinar, a partir de l'Anàlisi del Discurs, quines construccions es formen i cohabituen referent a l'individu actual. Veure, també, si aquestes tenen a veure amb el que a nivell teòric s'està presentant com a canvis en la concepció del "self" i, en les relacions entre els homes i les dones, concretament a partir dels punts claus de la postmodernitat, que es podrien enunciar com a la posada en qüestió de qualsevol tipus de veritat i creença i la dissolució de les dicotomies tradicionals.

Pensem que encara que és a partir del que Foucault (1976, 1990) anomena "tecnologies del self" (operacions sobre el cos i l'ànima, pensaments, conductes i maneres de ser per transformar-se un mateix, per aconseguir un cert estat de felicitat, puresa, seny o perfecció), no hem d'oblidar, com ell assenyala, que els pronunciaments dels experts a partir de qualsevol mitjà de comunicació teixeixen la fabricació de la nostra experiència de cada dia, "les nostres aspiracions i insatisfaccions", o, en altres paraules, que "les societats constitueixen el tipus de persones que necessiten per tal de reproduir-se elles mateixes" (Sampson 1989b, p. 43).

El que ens interessa seria:

a) Partint, doncs, que a nivell teòric es parla:

- D'una fragmentació del "self";
- D'un individualisme predominant, d'un hedonisme o narcissisme;
- D'un desinterès i desencant cap a la política;
- D'una estetització de l'existència;
- D'un replegament en la vida privada;
- D'una difuminació de les línies que separen els gèneres, així com les d'altres separacions de polaritats modernes.

Si es construeixen en el discurs de la parla quotidiana i, si es així, de quina manera i amb quins efectes.

b) Com a partir d'aquests canvis s'estan teixint noves maneres de ser "un mateix", d'intentar coordinar el que suposa l'evident canvi social amb quelcom més de caire intern i que té a veure amb les formes de pensar-se un mateix, amb el desig de realitzar-se i aconseguir uns certs objectius, entre ells "la felicitat", "l'autorealització", etc.; i

c) Com coexisteixen amb les formes tradicionals que tenim de relacionar-nos i pensar-nos. Així, no ens interessen els retrats "robot" de l'home i la dona que

puguin sortir a partir de l'anàlisi de les entrevistes de grup, sinó més aviat com es parla sobre l'home i la dona actualment i, a partir de l'explicació d'experiències pròpies, poder veure les construccions dels objectius, els dilemes i les formes de donar sentit a algunes de les situacions actuals.

La gent amb la qual s'han constituït els grups de discussió -- estudiants de tercer cicle de les facultats de Ciències Socials, Lletres, Belles Arts i Psicologia-- pensem que és una mostra que està en contacte molt clarament amb les produccions teòriques i que, per tant, reunia condicions que ens podien interessar pels nostres objectius.

Hem escollit de treballar amb entrevistes en grup i a partir de l'Anàlisi del Discurs, tot i saber el conflictiu dels seus resultats i que la seva anàlisi no tant sols no acaba aquí, sinó que se'n podrien realitzar moltes altres de diferents, perquè ens semblava que el que sí ens permetia era veure algunes de les maneres de com es dona sentit a les nostres vides quotidianes, com a homes i dones. Així, coincidirem en la importància que el construccionisme social dona a explorar com la gent construeix el món al seu voltant i que tals construccions estan íntimament relacionades amb els patrons d'acció: "formes compartides del discurs" (Gergen 1989a), i amb la tesi segons la qual els dilemes poden ser constants en la societat, però els dilemes presents reflectiran la societat present; que totes les societats posseeixen els seus propis aspectes dilemàtics i que els aspectes dilemàtics del pensar no són universals, sinó que estan ideològicament creats i són productes de la història (Potter i Whetherell 1987; Billig i al. 1988)

Partint d'aquí, ens interessa veure si la condició postmoderna, doncs, es pot trobar construïda en el discurs, almenys en algun dels seus

aspectes, com a significats compartits intersubjectivament i coexistent amb altres discursos.

III.1. PROCEDIMENT METODOLÒGIC

III.1.1. MOSTRA

Les entrevistes s'han realitzat durant els mesos d'octubre i novembre de 1990. S'han demanat voluntaris per parlar sobre un tema, concretament en els cursos de doctorat d'Antropologia, Psicologia social, Sociologia, Filosofia, Filologia i Geografia de la Universitat Autònoma de Barcelona, del Màster de Psicologia Ambiental, en col·laboració amb la Universitat de Barcelona, i de cursos de doctorat de la Facultat de Belles Arts. S'ha procedit a fer les entrevistes de grup en funció del curs de doctorat que seguien. Les entrevistes eren enregistrades magnetòfonicament i transcrites posteriorment. Els grups són de quatre a set persones, tal com es pot observar en les taules següents.

No s'ha buscat que la mostra fos representativa, sinó un recull de diferents especialitats. És evident que la gent entrevistada està en contacte amb les produccions teòriques del moment i que a la conversa es dona una barreja interessant d'experiències personals i del món del treball, de recursos a "tòpics" i de plantejaments i construccions dilemàtiques i contradictòries. D'altra banda, sí que hem demanat si paral·lelament a estudiar el doctorat estaven treballant o no.

La configuració final detallada dels grups de discussió ha estat la següent:

Grup I

Màster de Psicologia Ambiental

Sexe	Edat	Treball	
Home	37	Sí	(H1)
Home	29	Sí	(H2)
Home	31	Sí	(H3)
Dona	30	Sí	(D1)
Dona	28	Sí	(D3)
Dona	28	Sí	(D2)

3 homes i 3 dones

Grup II

Doctorat Antropologia

Sexe	Edat	Treball	
Home	27	Sí	(H1)
Home	25	No	(H2)
Dona	25	Sí	(D1)
Dona	25	Sí	(D3)
Dona	24	Sí	(D2)

2 homes i 3 dones

Grup III

Doctorat Psicologia social

Sexe	Edat	Treball	
Dona	28	Sí	(D2)
Dona	34	Sí	(D1)
Home	27	No	(H3)
Home	28	Sí	(H2)
Home	23	No	(H1)

2 dones i 3 homes

Grup IV

Doctorat Belles Arts

Sexe	Edat	Treball	
Dona	23	No	(D2)
Dona	24	Sí	(D3)
Dona	27	Sí	(D1)
Home	36	Sí	(H1)

3 dones i 1 home

Grup V

Doctorat Filosofia

Sexe	Edat	Treball	
Dona	23	Sí	(D1)
Dona	23	Sí	(D2)
Home	23	No	(H2)
Home	27	Sí	(H1)

2 dones i 2 homes

Grup VI

Doctorat Sociologia

Sexe	Edat	Treball	
Home	23	No	(H3)
Home	31	Sí	(H1)
Home	29	Sí	(H2)
Home	29	Sí	(H4)
Home	23	No	(H5)
Dona	33	Sí	(D2)
Dona	25	Sí	(D1)

5 homes i 2 dones

Grup VII

Doctorat Filologia

Sexe	Edat	Treball	
Home	24	No	(H2)
Home	25	Sí	(H1)
Home	24	No	(H3)
Dona	27	Sí	(D1)

3 homes i 1 dona

Grup VIII

Doctorat Geografia

Sexe	Edat	Treball	
Dona	24	Sí	(D1)
Dona	25	Sí	(D2)
Dona	24	Sí	(D3)
Dona	24	Sí	(D4)
Home	23	Sí	(H1)

4 dones i 1 home

Es van realitzar vuit sessions diferents amb 40 persones (20 dones i 20 homes), encara que a cada grup, tal com es pot observar en les taules, no estaven distribuïts amb els mateixos percentatges. L'edat va dels 23 fins als 36 anys.

La transcripció ha ocupat 192 folis a un espai.

La pregunta que introduïa el tema era demanar-los que parlessin sobre "com veïen l'home i la dona en aquests moments en la societat" i, a nivell general i al llarg de la discussió, s'introduïen, si és que no les tractaven de forma natural, les següents qüestions: - en relació amb un mateix; - les relacions amb l'altre sexe; - els valors actuals.

Tant podien parlar d'experiències personals i/o de coneguts com en general (si és que ho preguntaven explícitament). En principi, doncs, l'entrevista era molt poc estructurada i les intervencions de l'entrevistadora eren per demanar algun aclariment o bé per introduir algun dels punts anteriors (es poden trobar les transcripcions en l'annex).

III.1.2. MÈTODE

Per a l'anàlisi de les transcripcions de les entrevistes, s'ha procedit segons el mètode de Potter i Wetherell (1987), mirant d'identificar els efectes que el material discursiu produeix i d'explorar el com ho fa i, anant més enllà, de l'Anàlisi de Contingut, que recorre als textos per codificar-los (Maingueneau 1987).

Segons Potter i Wetherell (1987), la variació en les respostes és tant important com la consistència i els dos punts que guiarien una anàlisi del discurs (tot i que els autors reconeixen i ens prevenen de la dificultat de parlar-ne com un mètode) serien molt breument:

D'una part, trobar les diferències o en el contingut o en la forma de les explicacions i, al mateix temps, les consistències (la identificació dels trets compartits), i de l'altra, assenyalar-ne les funcions i les conseqüències.

Hem tingut en compte també en alguns aspectes concrets el tipus d'anàlisi del discurs que utilitza Parker (1988), basada en la teoria de la deconstrucció de Derrida, no com a mètode en el sentit estricte, però susceptible de distingir-ne tres estadis, entre ells:

El de la identificació d'oposicions, o polaritats, en el text i en la forma en què un pol és privilegiat sobre un altre, per tot seguit demostrar que el pol privilegiat de l'oposició és diferent de, o no podria operar sense l'altre i, finalment, en tercer lloc, es pot donar una reinterpretació de l'oposició i la

producció de nous conceptes. En aquest sentit la deconstrucció d'un text compota assumpcions sobre la naturalesa del significat i produeix nous significats.

Per l'anàlisi gneral s'ha procedit segons Potter i Wettherell (1987). Així, s'ha fet una primera anàlisi mirant el text --tal com assenyalen els autors , no en tant que ha estat produït pel tal subjecte o tal altre, sinó en tant que la seva enunciació és el correlat d'una certa "posició" sòcio-històrica per la qual els enunciatos apareixen substituïbles i, per tant, fins i tot considerant les posicions de gènere independentment de si qui parlava era home o dona. És a dir, considerant que les construccions que emergeixen de l'home i la dona , són en qualsevol dels casos discursos compartits per homes i dones més enllà de la seva particular enunciació.

Tenint en compte que la subjectivitat no pot ser definida com la suma total de posicions en el discurs, però sí que es pot mirar el posicionament cap a aspectes concrets per part dels homes i les dones i com les diferències de gènere afecten la subjectivitat (Walkerdine 1986). Tot i així, el masculí i el femení no poden ser localitzats com a trets fixos, localitzats exclusivament en homes i dones (Hollway 1984).

Generalitzant, i sense perdre de vista que no es pot parlar d'una teoria o mètode d'anàlisi del discurs universal, a causa de l'àmplia varietat existent, fins i tot dins de cada especialitat, sí que és possible de trobar un cert consens sobre que "els textos poden ser llegits, o interpretats, per identificar una varietat d'estratègies que donen al text la seva coherència i la seva força"

(Antaki, Iñiguez i Vázquez 1989, p. 230). Aquests autors, a més, diferencien i relacionen l'anàlisi de conversa, l'anàlisi de contingut i l'anàlisi de discurs).

Així, intentarem identificar què mobilitza el text i com estan produïdes les lectures que fem, buscant també els temes que emergeixen per simple freqüència (tal com faria l'anàlisi de contingut) i com es presenten a través de l'argumentació per veure quins són els punts en els quals els entrevistats centren els conflictes de la seva situació com a homes i dones en aquests moments, i que donen consistència al discurs. És a dir, tant es contemplaria com està construït el discurs, com quina forma conversacional pren, com quins efectes produeix (Potter i Wheterell 1987).

Els discursos que produeixen les persones per donar compte de la realitat, no es prenen com a descripcions subjectives, sinó com a procediments que utilitzen per construir efectivament la realitat social. Així, un altre punt que tenim en compte a l'hora de realitzar les lectures és "el posicionament en els discursos" (en sentit que en un moment específic diversos discursos coexistents i potencialment contradictoris referents a un tema concret fan disponibles diferents posicions i diferents poders per a homes i dones (Hollway 1984; Foucault 1982). Concretament, Walkerdine (1986), en explicar què entén per "posicionar-se en el discurs", diu que difereix de la idea de múltiples rols o "selves" i subratlla que es poden entreveure una sèrie d'identitats o posicions produïdes dins les relacions discursives de les diferents pràctiques que no encaixen juntes necessàriament de forma uniforme. En aquest sentit, tenim una noció de "conflicte" o "contradicció" entre les diferents posicions.

Per al nostre treball, i tenint en compte els punts esmentats anteriorment, ens és útil aquesta altra concepció del discurs a l'hora de l'anàlisi per dues raons:

1ª Perquè les entrevistes no s'han organitzat al voltant d'un sol objecte, sinó que s'han complexificat en desenvolupar-se al voltant d'un punt de partida més complex: el de la situació de l'home i la dona en la societat a l'actualitat i les relacions entre ambdós, així com en cada un d'ells.

2ª Perquè els textos s'han organitzat al voltant d'una sèrie de pràctiques contradictòries afectades pel que es considera que correspon a una dona o a un home, i això, evidentment, no pren la forma d'identitats concretes, sinó de pràctiques oposades i posicions per a cada categoria, que tenen determinats efectes en temes de poder i que posen en contradicció el que més endavant treballarem.

És per això que quan hem procedit a l'anàlisi de les entrevistes hem realitzat una separació en blocs temàtics, que ens ha permès d'operacionalitzar l'anàlisi. Així, hem treballat les tres temes següents:

1. Les relacions de gènere;
2. Els valors actuals i l'individualisme;
3. L'un mateix.

Aquests tres temes, per la seva banda, contenen cada un una sèrie d'aspectes que presentarem més endavant i que són els que ens permeten de realitzar el treball sobre la condició postmoderna. I han estat analitzats independentment l'un de l'altre de tal manera que per cada un s'ha procedit a

trobar-ne els seus respectius continguts i consistències i, posteriorment, a analitzar-ne respectivament les seves construccions explicatives.

Volem remarcar, una vegada més, que la nostra no és més que una de les anàlisis possibles i que, en aquest sentit, és molt clar tant la possibilitat d'altres aproximacions als textos, així com d'altres interpretacions de l'aproximació que s'hi ha realitzat.

D'altra banda, i d'acord amb els nostres aspectes, ens hem centrat només, i més especialment, en algunes de les qüestions que s'han plantejat, les que ens interessaven per al nostre treball present, però l'anàlisi resta oberta.

Passem tot seguit a assenyalar quins són els temes que sorgeixen en les discussions i que posteriorment seran analitzats.



