

# Gènere, cos i sexualitat en els estudis literaris i culturals

Marta Segarra

PID\_00195385



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

# Índex

<b>Objectius</b> .....	5
<b>1. La teoria feminista i els estudis sobre gènere i sexualitat en el tombant de segle</b> .....	7
<b>2. Sexe, diferència i sexualitat</b> .....	12
2.1. El concepte de diferència sexual .....	12
2.2. Diferència i escriptura .....	15
<b>3. L'embolic del gènere: norma i normalitat</b> .....	18
3.1. Gènere enfront de sexe .....	18
3.2. Norma i normalitat .....	22
<b>4. Construccions i desconstruccions del cos</b> .....	25
<b>Resum</b> .....	28
<b>Activitats</b> .....	29
<b>Glossari</b> .....	30
<b>Bibliografia</b> .....	31



## Objectius

Mitjançant l'estudi d'aquest mòdul podreu assolir els objectius següents:

1. Comprendre l'evolució del pensament sobre els conceptes de *gènere*, *sexualitat* i *cos* en les últimes dècades.
2. Identificar i comprendre els principals conceptes i categories per a l'anàlisi del gènere i la sexualitat en els estudis literaris i culturals.
3. Identificar les principals autores i autors en l'àmbit de la teoria feminista i la teoria *queer*, les seves idees, el seu context intel·lectual i els debats en què han participat.
4. Reconèixer la relació mútua entre la teoria feminista i la teoria *queer* i la praxi política dels respectius moviments socials.



## 1. La teoria feminista i els estudis sobre gènere i sexualitat en el tombant de segle

Als anys noranta del segle xx, la teoria feminista i els estudis de gènere viuen una revifada, tot i que algunes de les noves perspectives teòriques ja no s'identifiquen com a feministes sinó, sovint, com a **postfeministes** o *queer*, i que el binomi sexe-gènere, que semblava bàsic per a la teoria feminista, també es posa en qüestió.

A més, en el món angloamericà i en alguns països europeus –no precisament en els de parla catalana ni espanyola–, el pensament feminista havia assolit un estatus acadèmic amb la creació i la consolidació de departaments universitaris, col·leccions de prestigi i revistes científiques. Aquest “poder” acadèmic i, fins a un cert punt, social provoca severes crítiques, algunes des de posicions clàssicament sexistes o misògines, però ja des dels anys vuitanta es van expressar objeccions serioses provinents del mateix feminisme.

La principal objecció s'adreça a l'assumpció, per part del feminisme, de la idea que existeix un subjecte “dona”, és a dir, que “dona” és una categoria definible i sota la qual es poden agrupar tots els individus de sexe femení, de manera anhistòrica i universal.

El pensament feminista tradicional sosté que el “sistema patriarcal” no ha deixat mai que la “dona” ocupi una posició de subjecte, sinó que sempre l'ha considerada objecte de discurs i de desig. En l'assaig pioner *El segon sexe* (1949), **Simone de Beauvoir** va afirmar, així, que la dona sempre ha estat definida com l'Altre de l'home, i que mai no se l'ha considerada un subjecte autònom.

Aquesta reducció que permet classificar les dones en una categoria comuna ha constituït un instrument per a l'**opressió patriarcal** –igualmente jutjada anhistòrica i universal pel primer feminisme–, però també ha permès la unió d'algunes d'aquestes dones amb la finalitat de lluitar per canviar aquesta situació. No obstant això, encara que considerem la unitat només una estratègia política, potser aquesta homogeneïtzació produeix massa efectes indesitjables, i pot arribar fins i tot a constituir una altra opressió. Això és el que van sentir, si més no, grups de dones que no s'identificaven amb aquest subjecte dona del feminisme anomenat *liberal*, en considerar que corresponia essencialment a una dona occidental, blanca, de classe mitjana alta i heterosexual. Als Estats Units, dones d'altres orígens ètnics o culturals van expressar el seu sentiment de distància, i fins i tot d'exclusió, envers determinades reivindicacions femi-

nistes, com ara l'“autonomia” respecte a la comunitat o el grup familiar, o respecte al paper de les mares com a guardianes del patriarcat, mentre que elles les veien com les transmissores d'un saber oral i femení.

Altres feministes que es defineixen com a “**tercermundistes**”, recuperant aquesta expressió sense el sentit pejoratiu que té habitualment, es van queixar també de l'actitud “imperialista” o “colonitzadora” d'aquest subjecte del feminisme respecte a altres dones del món “no desenvolupat”. Aquestes dones són vistes únicament com a víctimes per les intel·lectuals occidentals i eurocèntriques, les quals, sovint, no les escolten sinó que es limiten a parlar en nom seu. La representació de la “dona del Tercer Món” és la d'una persona que no té control sobre el seu propi cos, ignorant, lligada a la família, a les tasques domèstiques alienants, i sense recursos econòmics, una imatge que és monolítica i reductora. Aquesta reducció es pot qualificar de “colonització discursiva” o, simplement, d'una altra opressió que algunes dones infligeixen a altres dones.

### **Identitat col·lectiva i colonització discursiva**

**Gayatri Chakravorty Spivak** assenyalava en el famós i polèmic article “Can the Subaltern Speak?” (“Pot parlar la subalterna?”), publicat per primera vegada el 1983, que qui intenta “ajudar” els subalterns sol caure en conflictes ètics com és la tendència a considerar-los una massa homogènia, en lloc de fixar-se en la seva singularitat heterogènia, i, en especial, es preocupa per “què es pot fer per ell(e)s” sense intentar establir-hi un diàleg i apreciar-ne la visió de l'escena política i sexual. En definitiva, Spivak creu que assimilar altres persones –o una mateixa– a una identitat col·lectiva només fixa la posició subordinada d'aquests individus.

Una altra exclusió o colonització que duu a terme el subjecte del feminisme, segons algunes teòriques, és la de les dones lesbianes. **Monique Wittig** va ser una de les primeres autores a reivindicar una especificitat de la lesbiana respecte a la “dona”. En l'obra *El pensamiento heterosexual* (publicada el 1992, però que recull assajos escrits sobretot als anys vuitanta), Wittig observa que l'oposició entre *home* i *dona* o entre *masculí* i *femení*, assumida pel pensament feminista en general, reforça l'“heterosexualitat obligatòria” que és a la base de tota societat, i que implica el caràcter “natural” d'aquesta (vegeu l'apartat “L'embolic del gènere: norma i normalitat”). En canvi, per a Wittig, **una lesbiana “no és una dona”**, ja que el concepte *dona* només es defineix en relació amb “l'home”; la lesbiana seria, per tant, un “tercer gènere” que obriria múltiples possibilitats disruptives del sistema sexual binari, basat en la dualitat.

Es trenca, per tant, amb la idea que van defensar les partidàries del feminisme anomenat *radical* dels anys setanta, que hi ha una **continuïtat** entre el **sexe biològic** i el **gènere adquirit culturalment**, i que aquests són únicament dos: home i dona, i masculí i femení. A més, es destaca la importància, no solament de l'“orientació” sexual, sinó també de les pràctiques d'allò que, a partir de **Michel Foucault**, s'anomena la **sexualitat**, concepte que comprèn també les **produccions discursives** que engendren les dites pràctiques –i que alhora en resulten. La influència de Foucault ha estat enorme en la teoria feminista, sobretot a partir dels anys vuitanta. Aquest filòsof francès sosté que les produccions discursives són les que creen tota una sèrie de pràctiques entorn del sexe, i no al contrari com era habitual de pensar: el “sentit comú” ens diu que primer hi ha la “naturalesa”, els “instints”, allò que és “material”, i que aquests generen uns discursos explicatius i normatius per tal de “controlar-los” i fer-



los compatibles amb un ordre social. Però Foucault defensa que el procés es duu a terme a la inversa: és per mitjà del discurs que es “naturalitzen” tota una sèrie de pràctiques culturals, és a dir, canviant en el temps.

Si per alguna cosa es caracteritza la teoria feminista de les últimes dècades és per la fructífera intersecció amb altres perspectives, disciplines o discursos, com ara la psicoanàlisi, la teoria postcolonial, els estudis sobre la masculinitat i, en especial, sobre la (homo)sexualitat. **Eve Kosofsky Sedgwick**, autora del cèlebre assaig *Epistemología del armario* (1990), estableix la hipòtesi, per exemple, que moltes qüestions essencials del pensament del segle XX (entre d'altres, els binomis ignorància i coneixement, secret i revelació, privat i públic, masculí i femení, majoria i minoria, natural i artificial, actiu i passiu, dins i fora...) estan relacionades amb la definició tendenciosa que, des del final del segle XIX, s'ha donat de l'“homosexualitat”.

En aquest sentit, encara que des d'una altra posició teòrica, Sedgwick coincideix amb Monique Wittig a atorgar una gran importància al cos i a la sexualitat; però, a diferència de la majoria de feministes dels anys setanta, aquesta rellevància no està únicament en relació amb el fet d'“alliberar” el cos de l'opressió patriarcal, sinó sobretot amb el fet de problematitzar les identitats individuals i col·lectives que es desprenen del cos i la sexualitat. Com veurem en el darrer apartat, “Construccions i desconstruccions del cos”, del present mòdul.

Aquest qüestionament dels binomis que estructuraven el pensament occidental correspon a una tendència filosòfica –en el món anglosaxó sovint anomenada *postmoderna* o *postestructuralista*– que es caracteritza per qüestionar la concepció del subjecte que ha dominat en aquest pensament fins a la modernitat, és a dir, un **subjecte unívoc, estable i universal**. Si el que vol el feminisme és desestabilitzar aquest tipus de pensament binari i “logocèntric”, del qual es desprèn aquesta concepció imperant del subjecte, ha de qüestionar també l'oposició entre home i dona, i masculí i femení, sense limitar-se a intentar canviar els valors que comporten, perquè això no seria suficient per eliminar la desigualtat i l'opressió.

Una de les teòriques que més s'identifica amb aquesta posició, molt influent en els estudis sobre gènere i sexualitat actuals, és **Judith Butler**. En un dels primers assajos que va escriure, i el més conegut (*Gender Trouble*, 1990), i també en altres obres posteriors, Butler qüestiona la **distinció** entre **naturalesa i cultura**, o entre **natural i artificial**, que és a la base del **sistema sexe-gènere**. Basant-se en la teoria de Michel Foucault sobre la “sexualitat”, que hem resumit, Butler arriba fins i tot a afirmar que el cos “sempre és ja un signe cultural”, idea que desenvolupa a *Bodies that Matter* (1993). En definitiva, del pensament de Butler es desprèn que les identitats no existeixen per endavant

#### Referència bibliogràfica

**J. Butler** (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (pàg. 17, 70). Londres: Routledge. [El gènere en disputa (2001). Barcelona: Paidós.]

com una cosa donada i anhistòrica, no són fixes, ni en el pla diacrònic ni en el sincrònic, i que més aviat constitueixen “**normes d’intel·ligibilitat** instituídes i mantingudes socialment”. Tornarem diverses vegades a Butler al llarg d’aquesta part del mòdul.

En una direcció semblant, la pensadora italoaustraliana **Rosi Braidotti** (1994) ha descrit allò que anomena *subjecte nòmada*, a partir de la concepció del filòsof francès **Gilles Deleuze**, per definir un nou tipus de subjectivitat. Gilles Deleuze i el seu col·laborador Félix Guattari van postular, en efecte, l’“esdevenir nòmada” del subjecte com a estratègia subversiva contra totes les fixacions identitàries. Aquesta nova concepció de la subjectivitat afavoreix un tipus de relacions horitzontals i “rizomàtiques” entre els individus, en lloc de la verticalitat del poder establert.

Aquesta relativització de les identitats, tant individuals com col·lectives, ha creat molta resistència entre altres pensadores feministes, i també entre les filles del moviment homosexual, ja que sembla que debilita la capacitat d’acció (**agentivitat** o *agency*) dels subjectes i dels grups. Com es poden defensar els drets de les dones –o dels gais i lesbianes– si no creiem que existeixi un subjecte “dona” o un subjecte “lesbiana”, per exemple? Butler, que també és activista, creu que la “unió” no és necessària per exercir una acció política efectiva, i que, en canvi, pensar la incompletesa inherent a les categories genèriques i identitàries comporta una força alliberadora que pot tenir efectes polítics rellevants.

D’altra banda, la idea que el cos no és únicament una cosa donada, “natural”, sinó que també està sempre mediatitzat per processos discursius, coincidint amb la revolució tecnològica de final del segle xx, ha estat desenvolupada per l’anomenat **ciberfeminisme**, que es pot inserir en el **posthumanisme**. A *Simians, Cyborgs, and Women* (1991), **Donna J. Haraway**, que prové del camp de la biologia, comença posant en dubte la “veritat” del discurs científic, després de mostrar que aquest construeix la categoria de “naturalesa” a fi d’imposar límits a la capacitat d’acció dels subjectes. Haraway creu també que el llenguatge –fins i tot el científic, amb la seva presumpta “objectivitat”– és el que “genera” la realitat, sempre en un context de lluita de poder, en lloc de “representar” o revelar una realitat oculta que puguem arribar a conèixer mitjançant la ciència.

#### Referència bibliogràfica

D. J. Haraway (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (pàg. 81-82). Londres: Free Association Books.

La majoria de teòriques esmentades fins al moment es podrien enquadrar dins del feminisme “postmodern”, i fins i tot dins dels anomenats **estudis queer**, nascuts del feminisme i dels estudis gais i lesbians, que es caracteritzen precisament per aquesta desconstrucció de les identitats i del sistema binari de pensament, aplicat al gènere.

Tanmateix, això no vol dir que tota la teoria feminista produïda des del principi dels anys noranta fins avui vagi en aquesta mateixa direcció. Per contra, el que s’ha considerat una “relativització” del gènere ha estat vist sovint com un

afebliment de la força política del feminisme, ja que la “mort del subjecte”, assenyala **Françoise Collin** (1997), coincideix, sospitosament, amb el moment en què les dones accedeixen a aquest estatut. De fet, el feminisme va néixer lligat a la Il·lustració, en tant que cercava l'emancipació de les dones i el seu accés a la categoria de subjectes d'acció i de pensament, i aquesta connexió encara és molt viva en àmplies capes del moviment contemporani, especialment a Europa i entre els grups més militants, que se solen constituir entorn d'identitats col·lectives no qüestionades.

A més, i sense voler reproduir el vell –i caduc– esquema que oposava “feminisme de la igualtat” i “feminisme de la diferència” (perquè *igualtat* mai no ha estat entesa com el contrari de *diferència*, sinó de *desigualtat*), l'anomenat *pensament de la diferència sexual* ha tingut també un gran auge als anys noranta i fins avui, especialment a Itàlia i a Catalunya. A partir de les teories de **Luce Irigaray** i d'**Hélène Cixous**, entre d'altres, el pensament de la diferència sexual assumeix que aquesta diferència està vinculada al cos sexual, però sense que això signifiqui retornar als antics prejudicis que lligaven la dona al seu cos per justificar-ne la inferioritat. Per contra, reafirma la validesa dels valors que, tradicionalment, s'han considerat “femenins” i, per tant, inferiors a la racionalitat masculina. Per això, sosté que cal generar –i revelar, ja que ha estat ocultat en el passat– un **ordre simbòlic femení**, alternatiu al masculí regit per la llei del Pare.

#### Vegeu també

Desenvoluparem una mica més aquesta perspectiva en l'apartat “Sexe, diferència i sexualitat” del present mòdul.

## 2. Sexe, diferència i sexualitat

### 2.1. El concepte de diferència sexual

Es podria afirmar que la problematització del concepte de **diferència** en relació amb els sexes és a l'origen i al cor mateix del pensament feminista. Si ens remuntem als primers testimonis de dones que reflexionen sobre la desigualtat social i simbòlica entre els homes i elles mateixes com a grup, en la *querelle des femmes* medieval i clàssica ja trobem moltes al·lusions a la “igualtat” que hauria d'existir entre ambdós (vegeu, per exemple, l'assaig de **Marie de Gournay** titulat *La igualtat dels homes i les dones*, de 1622). Alhora, tanmateix, aquestes il·lustres pioneres es refereixen a les *diferències* –encara que no les denominin així– entre els dos sexes, que creen fins i tot comunitats segregades, ja sigui en la realitat o en la ficció (pensem en el *Llibre de la ciutat de les dames* de **Cristina de Pizan**, del 1405, en el moviment de les **beguines** dels segles XIII i XIV, o en *The Convent of Pleasure* de **Margaret Cavendish**, del 1668). Això ens mostra que la “igualtat” no es considerava incompatible amb la diferència o les diferències entre ambdós sexes.

**Luce Irigaray** ja va afirmar, en una coneguda frase, que “la diferència sexual representa un dels problemes que la nostra època ha de pensar” –i que, de fet, ha pensat. La postmodernitat s'ha caracteritzat, precisament, per la crítica a la modernitat i a la Il·lustració, i en especial a la seva voluntat d'homogeneïtzació, de construcció d'un subjecte “fort” que no deixa lloc a l'heterogeneïtat interna, i que es constitueix forçosament per oposició a un Altre que recull tot el que no “sóc jo”, en una oposició binària. Algunes de les primeres feministes van acceptar acríticament aquest model dels “dos sexes”, i es van limitar a reclamar l'accés de les dones a la categoria de *subjecte*, reservada fins llavors als barons encara que fos presentada com a universal, la qual cosa representava la supressió de *la* diferència entre homes i dones.

El pensament postmodern, tanmateix, qüestiona la noció de diferència en singular com a base del sistema d'**oposicions binàries** –no solament la sexual– que constitueixen la nostra visió del món, i la producció de tot significat. La lingüística moderna postula, en efecte, que el llenguatge es basa en l'oposició dual de conceptes i termes, en què l'un exclou l'altre.

Hélène Cixous recorda que el pensament occidental està basat en oposicions binàries i enumera alguns d'aquests parells oposats, com ara “activitat i passivitat”, “Sol i Lluna”, “cultura i naturalesa”, etc., i es pregunta al començament del paràgraf: “On és ella [la dona]?”. Dona i home formen part, en efecte, d'aquesta llista –que estableix una jerarquia entre un pol i un altre, no ho oblidem–, però Cixous va més enllà i suggereix que tots aquests parells binaris són “parelles”, la qual cosa pot implicar que la “parella” inicial i estructuradora de totes les altres seria la d’“home i dona”. En aquest sentit, Cixous no està tan lluny de Monique Wittig, qui en “El pensament heterosexual” (recollit en la seva recopilació d'assajos homònima) afirma que *diferent* s'identifica amb *sotmès*, ja que l'home mai no és “diferent”, ho és la dona; ni tampoc no ho és l'amo, ho és l'esclau; ni l'individu blanc, ho és el negre. Però, a més, per a aquesta teòrica, la mateixa diferència sexual és una imposició del “pensament heterosexual”, i fins i tot la que estructura aquest entramat de discursos i pràctiques normatius.

### Diferència

Jacques Derrida, en el conegut text “La différence” (publicat el 1968 i inclòs després al recull *Marges de la philosophie*), sosté que la diferència no és mai un estat fix, sinó que solament existeixen diferències, en plural i en perpetu moviment. Per expressar aquesta idea, va crear el fecund concepte de *différance* (amb *a*) traduït de vegades al català com a *diferència*. En primer lloc, la diferència o *diferència* s'identifica amb “el fet de diferir”, amb la qual cosa s'insisteix en el seu caràcter dinàmic i no acabat ni tancat. Però si la diferència no es pot delimitar mai com a tal, en ser un procés perenne, aquesta seva mateixa naturalesa invalida el sistema binari del pensament “logocèntric”, que es basa en la capacitat de “distingir” que té la raó humana. A més, Derrida ha explicat altres facetes del terme que s'apliquen al seu plantejament: *diferir* significa “no ser igual a algú o a alguna cosa, ser dissemblant”, amb aquest matís dinàmic a què ens acabem de referir, però també (segons el DIEC) “ajornar”, “deixar per a més endavant” (i amb això, el filòsof es refereix a l'eterna “disseminació”, un altre concepte seu de gran repercussió) de la significació: una paraula –un “significat”, en termes lingüístics– no reenvia cap a un “significat” fix, com afirma aquesta concepció oposicional de la llengua, sinó que remet a un altre significat, i aquest a un altre, en un perpetu *diferir*). Finalment, *diferir* vol dir també ‘dissentir, no estar d'acord’, fins arribar a la “polèmica”, matís del substantiu *différend* (en castellà, *diferendo*).

Així com Derrida no explicita les possibles connexions entre la seva teoria sobre la difer(è/à)ncia i el moviment feminista fins al cap d'uns quants anys (per exemple, a “Coreografies”, una conversa amb una feminista nord-americana, del 1982), Luce Irigaray –influïda per les teories de Heidegger, Lacan, Derrida i Deleuze sobre la diferència– manifesta ja en el seu primer llibre, *Speculum: de l'autre femme* (1974), que l'anomenada *diferència sexual* és la diferència per antonomàsia, ja que “allò que és femení” escapa del **binarisme logocèntric** en tant que se situa al marge –o en els marges– de la raó. Aquesta idea no és original d'Irigaray –tant Derrida com ella es basen en Nietzsche per elaborar aquesta concepció d’“allò que és femení”–, però la diferència d'Irigaray és que ella identifica “allò que és femení” amb les dones, i creu que la diferència sexual pot ser un espai d'alliberament per a aquestes.

Luce Irigaray rebutja, així, qualsevol tipus de feminisme “igualitarista” hereu de la Il·lustració moderna, i s'inaugura l'anomenat *pensament de la diferència sexual*, al qual han contribuït decisivament, entre altres, Luisa Muraro (1991) i la comunitat filosòfica femenina **Diotima** (1990). Aquestes autores

### Referència bibliogràfica

H. Cixous (1975). “Sorties”. A: H. Cixous i C. Clément. *La Jeune née* (pàg. 115-116). París: UGE.

defensen que les dones han d'assolir no solament una independència moral i econòmica, sinó també simbòlica, una independència que els procuri eines per veure el món d'una altra manera, basant-se en un "ordre simbòlic" pròpiament femení, que Muraro va caracteritzar com "l'ordre simbòlic de la mare". Aquest ordre, radicalment *diferent* de l'ordre simbòlic masculí i patriarcal, es crea o es revela partint de l'"experiència" de les dones i, en particular, mitjançant el conreu de la **relació** entre dones.

Aquestes pràctiques de la relació entre dones i de la recuperació i l'establiment d'una **genealogia** femenina (tant des del passat com cap al futur) tenen una intenció política, ja que l'herència de les dones mai no és una cosa donada ni totalment present, com ha estudiat **Fina Birulés**. És important esmentar aquesta dimensió política, precisament perquè un dels posicionaments més polèmics d'aquest feminisme de la diferència sexual és que les dones no han de perseguir la representació política en les institucions existents (parlaments, empreses, etc.), ja que això significa entrar en el sistema de lleis i usos patriarcal que es vol rebutjar de ple.

Aquest pensament sobre la diferència sexual ha rebut crítiques per part de teòriques feministes d'altres tendències. En primer lloc, des d'una posició post-moderna, se li ha fet l'objecció que la seva distinció entre l'ordre simbòlic femení i el masculí és deutora del binarisme fal·logocèntric contra el qual diu que lluita; i encara més, la revalorització d'allò que és "femení" que duen a terme aquestes pensadores podria fins i tot confortar els vells estereotips que lligaven la dona amb el seu cos i n'exaltaven la maternitat com el seu destí més sublim.

Per això, de vegades se les acusa d'"essencialistes", encara que, com **Diana Fuss** indica en el conegut assaig *En essència* (1989), l'**essencialisme** es pot considerar no tant un pressupòsit filosòfic sinó més aviat una estratègia política eficaç, i fins i tot necessària en el cas de les lesbianes, segons algunes d'elles, la "identitat" de les quals ha estat sempre invisibilitzada.

Un altra pensadora que ha estat acusada d'essencialisme és **Hélène Cixous**. En un dels primers textos teòrics que va escriure, considerat avui un "clàssic" de la teoria feminista, "Le rire de la Méduse" (1975), Cixous sosté que la diferència sexual es basa en el cos de la dona, en la seva **economia libidinal** diferent de la de l'home, fundada en l'apropiació, mentre que la seva parteix del "do". És necessari, afegeix, que les dones s'interroguin sobre seu propi plaer, ja que el seu cos ha estat colonitzat per les lleis patriarcal que sempre l'han silenciada. Però Cixous ja adverteix que parlar de "la dona" i de "l'home" ens atrapa en un:

#### Lectura recomanada

F. Birulés (2007). *Una herència sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

“teatre ideològic en què la multiplicació de representacions, imatges, reflexos, mites, identificacions transforma, deforma, altera sense fi l’imaginari de cadascú i torna caduca d’entrada qualsevol conceptualització.”

H. Cixous (1975). “Sorties”. A: H. Cixous i C. Clément. *La Jeune née* (pàg. 152). París: UGE.

Però no s’ha de simplificar i assimilar el “feminisme nord-americà” al construccionisme identitari i el “feminisme francès” al desconstruccionisme essencialista, com s’ha fet massa sovint. De fet, a França coexisteixen posicions molt diferents de les defensades per Cixous o Irigaray. Per la seva banda, una teòrica negra lesbiana tan representativa de la teoria feminista als Estats Units com **Audre Lorde** afirma:

“Ser dones, juntes, no era suficient. Érem diferents. Ser noies gais, juntes, no era suficient. Érem diferents. Ser negres, juntes, no era suficient. Érem diferents. Ser *bolleres* negres, juntes, no era suficient. Érem diferents... Vam trigar una mica fins a adonar-nos que el nostre lloc era la casa de la diferència, més que no pas la seguretat d’una diferència o una altra.”

A. Lorde (1982). *Zami, a New Spelling of My Name* (pàg. 226). Trumansberg: Crossing.

En la seva irònica enumeració de “diferències” que defineixen identitats col·lectives, Lorde recull diversos moments successius del pensament nord-americà sobre el gènere: l’universalista (basat en la identitat “dones”, sense distinció de raça o ètnia), el gai o lesbià, que posa l’èmfasi en la raça com a factor identitari principal, més enllà del gènere, i fins i tot el *queer*, atent a la multiplicitat de diferències (quan es refereix a les “*bolleres* negres”, que té un altre matís que “lesbianes negres”). Observem, no obstant això, l’ús constant del plural (*nosaltres*), i la suggestiva imatge de la “casa de la diferència” com aquell lloc en els marges, fora de la centralitat (i la “seguretat”) de qualsevol identitat col·lectiva.

Un altre exemple del pensament de la diferència als Estats Units és el de **Carol Gilligan**, que en un influent assaig (1982) va dir que els valors ètics de les dones són diferents dels dels homes, per naturalesa i no solament per conformació a un patró educacional i cultural; a partir d’ella, es va començar a parlar de l’“ètica de la cura”, que seria pròpiament femenina però que caldria reivindicar perquè imperés entre tothom, invertint els termes que fan dels valors masculins el fonament de l’ordre social actual per col·locar-hi els “femenins”.

## 2.2. Diferència i escriptura

Des dels inicis fins a la modernitat, la teoria feminista ha estat en gran manera lligada a l’escriptura i, més específicament, a l’escriptura literària. Això obeeix a diverses raons. En primer lloc, la posició feminista es pot veure com el gest de *llegir* els discursos, tant si són normatius, artístics, científics o filosòfics, d’una altra manera, rebutjant-ne el pretès *humanisme* universal. Així mateix, una de les qüestions que planteja la discussió entorn de la diferència sexual és, com veurem a continuació, la del llenguatge i, per extensió, la literatura. I si un gest feminista per excel·lència és la recuperació de les veus de dones

silenciades tant del passat com del present, quan pertanyen al passat aquestes veus només han pogut arribar fins a nosaltres a partir de la seva inscripció en textos escrits.

Però a més, pensadores com **Françoise Collin** han subratllat la importància de l'art i la literatura per al feminisme, entès com un desig d'alliberament de les dones, ja que impedeixen que es caigui en "la temptació de la ideologia i el seu reduccionisme". Finalment, l'escriptura feminista, no solament en el pla filosòfic i teòric, evidentment, sinó també en el literari, significa una contribució molt important a la transformació de l'**ordre sociosimbòlic patriarcal**.

La teoria feminista va reflexionar, en primer lloc, sobre la relació de les dones amb el **llenguatge**, destacant-ne el "**sexisme**", l'exclusió del que és femení i de les dones que practiquen els diccionaris, però també les mateixes regles gramaticals de moltes llengües, especialment les romàniques, que han fet del masculí el gènere neutre, per exemple. La lingüística moderna mai no s'havia plantejat seriosament la qüestió del gènere en relació amb la llengua, així que va caldre esperar els estudis duts a terme per feministes, que es van multiplicar a partir dels anys setanta, als Estats Units especialment.

### Sexualitat i llenguatge

La relació entre *sexualitat* i *llenguatge* ha estat també pensada des d'una altra perspectiva més teòrica o filosòfica. **Julia Kristeva**, per exemple, defineix com a *effet-femme* (**efecte-dona**) una relació particular amb el poder i al mateix temps amb el llenguatge. Com que les dones no els posseeixen, però en constitueixen un element indispensable (de la mateixa manera que Claude Lévi-Strauss va assenyalar que en les societats patriarcales primitives les dones no produeixen signes, sinó que constitueixen signes que els homes intercanvien), estan alhora dins i fora del sistema simbòlic.

Kristeva relaciona aquesta modalitat de funcionament lingüístic amb allò que és "semiòtic". Reformula les categories de simbòlic o imaginari establertes pel psicoanalista Jacques Lacan i defineix el simbòlic com allò que pertany a l'ordre del signe, de la nominació, la sintaxi, la denotació d'un "objecte" o d'una "veritat". Allò que és semiòtic, d'altra banda, és un residu de les pulsions reprimides per l'accés a l'ordre simbòlic, al llenguatge, i es percep en el ritme, els jocs de paraules i de sons que emeten les criatures abans d'aprendre a parlar, i també en alguns discursos psicòtics, però sobretot en el "llenguatge poètic" portat fins a l'extrem d'alguns escriptors avantguardistes com ara Mallarmé o Artaud. Kristeva denomina "**escriptura femenina**" aquesta modalitat lingüística en què predomina el semiòtic (encara que la duguin a terme homes, com en la majoria d'exemples que esmenta), perquè la lliga a la fusió amb la mare, anterior a l'assumpció de la llei del Pare que significa l'entrada en l'ordre simbòlic.

Als anys setanta, es van publicar textos que reivindicaven una "escriptura femenina", en el sentit de pròpia de les dones, i alhora la posaven en pràctica. Entre els primers i més influents, trobem *Le Corps lesbien* de **Monique Wittig** (1973) i *Parole de femme* (1974) d'Annie Leclerc, que celebrava el plaer exclusiu del cos femení, centrat en una sèrie de trets que li són propis (l'embaràs, el part, la sang menstrual, etc.). Amb el mateix desig de lligar l'escriptura amb el cos, **Hélène Cixous** comença el famós text "Le rire de la Méduse" d'una manera impactant: "Parlaré de l'escriptura femenina: del que farà. És necessari que la dona s'escriui". Per a Cixous, tanmateix, l'escriptura femenina no

### Referència bibliogràfica

F. Collin (1997). "Poética y política, o los lenguajes sexuales de la creación". A: N. Ibeas; M. Á. Millán. *La conjura del olvido* (pàg. 61). Barcelona: Icaria.



és **patrimoni exclusiu de les dones**, encara que sembla que aquestes tinguin més facilitat per plasmar-la, atesa la seva situació en els marges de la centralitat del subjecte, la seva alteritat respecte a aquest.

Tant Cixous com Kristeva, per tant, es resisteixen a essencialitzar l'“*escriptura femenina*” atribuint-la exclusivament a les dones, i es neguen a assimilar *home* a *masculí* i *dona* a *femení*, per la qual cosa les podríem considerar pioneres de la perspectiva *queer*.

En la teoria feminista postestructuralista, la **literatura** té encara més presència. Com ja hem esmentat, aquest pensament situa en primer lloc la importància dels discursos per a la formació de les identitats, de les subjectivitats, i fins i tot d'allò que tradicionalment s'han considerat les “realitats objectives” o materials, com si el món es pogués *llegir* sense cap mediació. Donna J. Haraway subratlla, així, el caràcter crucial i polític de la “**ficció**”. Altres pensadores insisteixen en la importància creixent dels “microrelats” en l'època en què els “**grans relats**” (com va afirmar Jean-François Lyotard ) han deixat de funcionar com a bases ideològiques i filosòfiques de la societat. Així mateix, com tantes d'altres, les fronteres entre l'escriptura filosòfica i la literària s'han difuminat en les últimes dècades, com ho demostra l'obra d'autors tan representatius com Jacques Derrida.

#### Lectura recomanada

J. F. Lyotard (1979). *La Condition postmoderne*. París: Éditions de Minuit. [*La condición posmoderna* (1987). Madrid: Cátedra.]

### 3. L'embolic del gènere: norma i normalitat

#### 3.1. Gènere enfront de sexe

Un dels conceptes més fecunds de la teoria feminista ha estat –i ho continua essent, ja que encara genera treballs i també polèmica– el de “gènere” (en anglès, *gender*). Com se sap, és un concepte que s’inspira en la cèlebre frase de Simone de Beauvoir: “On ne naît pas femme, on le devient” (traduït literalment: ‘Una no neix dona, es converteix en dona’), que obre el capítol d’*El sexe segon sexe* dedicat a la “formació” de les dones al llarg de la seva existència, des de la infantesa fins a la maduresa. La filòsofa francesa pren aquesta frase d’una conferència de **Sigmund Freud** sobre la feminitat –la qual cosa ens demostra que la concepció freudiana d’aquesta és més complexa del que aparentment demostra la seva altra cèlebre frase: “L’anatomia és el destí”–, a fi d’il·lustrar que, a parer seu, la “feminitat” no és una categoria essencial (és a dir, pròpia de les dones pel sol fet biològic de ser-ho), sinó construïda a partir de la “formació” a què se sotmet les dones des del seu naixement, a la família, a l’escola, etc.

El feminisme modern, en efecte, va lluitar per deslligar les dones de la **naturalesa**, a la qual les havia relegat el pensament dominant des de temps antics, en considerar que, per la seva *naturalesa*, la identitat de la dona depèn, molt més que en l’home, del seu cos –i, bàsicament, de la **funció procreadora** que exerceix. La categoria del “gènere” es va mostrar, així, enormement útil per dur a terme aquesta dissociació, que es considerava necessària per a l’alliberament de les dones i el seu accés a l’autonomia i a la consideració de plens subjectes.

No obstant això, ja des dels anys setanta algunes feministes han qüestionat la validesa d’aquest paràmetre en la lluita per la fi de les desigualtats entre homes i dones. Malgrat la seva intuïció pionera, Simone de Beauvoir no designa la construcció cultural de la feminitat amb el nom de *gènere*. Els primers usos del terme en el sentit actual se situen als anys seixanta, dins de l’antropologia i de la psicoanàlisi (una altra paradoxa, ja que es considera generalment que la distinció radical entre *sexe* i *gènere* és incompatible amb aquesta), que distingeixen per primera vegada entre el “sexe” com a **factor biològic i anatòmic**, i el “gènere” com a **factor cultural o educacional**.

Una de les primeres teòriques que va donar un enfocament feminista al “**sistema sexe-gènere**”, com ella el va denominar, va ser **Gayle Rubin**, en un article de gran difusió que va publicar dins una obra col·lectiva sobre les dones i l’antropologia el 1975. Rubin defineix aquest sistema com “el conjunt

d'accions pel qual la matèria primera biològica del sexe i la procreació humana es modelen segons la intervenció humana". Per tant, distingeix clarament entre el sexe biològic, que és "natural", i el "gènere", que està construït per la cultura, en el sentit antropològic del terme. Influïda pels instruments d'anàlisi marxistes, Rubin veu en aquest condicionament de les dones cap a una "identitat femenina" una eina del sistema patriarcal per convertir-les en **objectes d'intercanvi** entre homes.

La **distinció** entre *sexe* i *gènere* va ser, en principi, extremament útil per demostrar que la desigualtat entre homes i dones no tenia un fonament "natural", que és el màxim argument dels seus defensors, sinó que estava basada en discursos i pràctiques normatius, que prenen el "sexe" com un factor estructurador a partir del qual es justifiquen les desigualtats. A partir d'aquesta categoria de "gènere", el feminisme dels anys seixanta i setanta va poder analitzar les representacions de la feminitat, fent una relectura de les imatges i els relats artístics i culturals en general. A més, si la "**feminitat**" és un conjunt de prescripcions que les dones interioritzen des de petites, i que canvia, fins a cert punt, al llarg de les èpoques i en espais geogràfics o culturals diferents, sembla més fàcil de transformar. **Virginia Woolf** adverteix, tanmateix, que "és més difícil matar un fantasma que una realitat" (al·ludint a la imatge de l'"àngel de la llar" com a paradigma de la feminitat perfecta al segle XIX).

D'altra banda, hi ha la qüestió de la dependència o **independència** entre el **sexe** i el **gènere**; si postulem una radical independència entre tots dos, la conseqüència és que qualsevol individu, tant si ha nascut "nen" com "nena", pot arribar a "home" o a "dona" segons el model que hagi escollit seguir. El que postulen els defensors del paradigma sexe-gènere és que el pensament patriarcal fa molt difícil i fins i tot impossible separar ambdues categories i que, per tant, les "nenes" es veuen empeses, sense ser-ne conscients, a assumir una identitat "femenina" i els "nens", paral·lelament, una de "masculina". En última instància, el paradigma sexe-gènere seria antagònic a la creença en una diferència sexual, com de vegades s'ha plantejat el debat.

Alguns han oposat taxativament –com ja hem comentat en l'apartat sobre la diferència sexual– el "**feminisme de la igualtat**", que es basaria en el sistema sexe-gènere, i el "**feminisme de la diferència**", que no creu en una construcció purament cultural de la categoria "dona", sinó en una diferència essencial entre els sexes. **Joan Scott**, no obstant això, va advertir que aquesta oposició dual ve d'una "tradició antifeminista", i que les reivindicacions igualitàries porten implícit el reconeixement d'una diferència.

#### Referència bibliogràfica

V. Woolf (1931). "Profesiones para la mujer". A: *Las mujeres y la literatura* (pàg. 67-74, selecció i pròleg de Michèle Barrett). Barcelona: Lumen, 1981.

El sistema sexe-gènere –que va tenir més repercussió als Estats Units que a Europa– ha estat qüestionat, sobretot a partir del final dels anys vuitanta, perquè s'erigeix com una altra dualitat binària com les que Hélène Cixous ja criticava el 1975, sense qüestionar a més la categoria de “sexe”, assumint-ne la “naturalitat”. El “sentit comú” ens diu que hi ha dos sexes, i que a partir d'aquest fet indiscutible podem elaborar tota una sèrie de discursos culturals. No obstant això, **Michel Foucault**, com hem vist, ja va posar en qüestió tant la naturalitat del sexe entès com a “relacions sexuals” (allò que a partir d'ell s'anomena la *sexualitat*) com, així mateix, la dualitat *home* i *dona* o *mascle* i *femella*, especialment en l'anàlisi que fa de la història real d'un(a) hermafrodita que va viure en el segle XIX, Herculine Barbin.

Efectivament, dividir els éssers humans taxativament entre homes i dones ja és una elecció cultural, no una evidència natural i incontrovertible. Judith Butler (1990), així, es pregunta: què és el **sexe**?; té una **història**?, és a dir: com i quan es va constituir la dualitat dels sexes? En altres paraules, per què no classifiquem les persones segons uns altres paràmetres corporals que no siguin els genitals? La resposta evident seria que el sexe és *el* factor determinant perquè està relacionat amb la **procreació** i, per tant, amb la supervivència de l'espècie humana. Però, llavors, una dona o un home estèrils, o que no tinguin descendència, deixen de ser una “dona” i un “home”? Butler afirma, per contra, que el gènere és el procés que transforma el sexe en una cosa donada, “preestablerta”, “natural” i “pre-cultural”.

Si admetem, per tant, que el **sexe** també està, en bona part almenys, **construït culturalment**, la distinció entre *sexe* i *gènere* potser deixa de tenir sentit. De fet, l'assignació sexual (que es fa a partir d'una **producció discursiva**: “és nen” o “és nena”) és la primera imposició programàtica al cos de l'ésser humà nou-nat, però per a Foucault i Butler el cos no està “sexuat” abans d'aquesta determinació que l'inscriu en un “sexe natural o essencial”.

Analitzant la frase de Beauvoir que va originar la categoria de “gènere” (“Una no neix dona, es converteix en dona”), Butler hi observa dues qüestions problemàtiques: si “una” (a l'original *on*, que és un pronom neutre) “es converteix” en dona, l'ús d'aquest verb (*devenir* en francès) suggereix que mai no arriba a ser-ho, que el gènere està també perpètuament diferit i és, per definició, incomplet. I, d'altra banda, el subjecte gramatical *on* suggereix que abans del gènere no hi ha un sexe donat.

### Gènere

En la seva fecunda col·lecció d'assajos titulada *Technologies of Gender* (1987), **Teresa de Lauretis**, inspirant-se també en Foucault, va definir el gènere com una “(auto)representació”, producte de diverses “**tecnologies**” com el cinema, els discursos institucionals, les epistemologies, i també de diverses pràctiques culturals. És important aquí l'èmfasi en les **representacions culturals** com a factors fonamentals en la constitució del gènere –la qual cosa justifica la rellevància de la crítica feminista de textos literaris, fílmics, artístics, filosòfics, científics, etc. per a la desconstrucció de la feminitat

#### Referència bibliogràfica

M. Foucault (1978). *Herculine Barbin, dite Alexina B.* París: Gallimard. [*Herculine Barbin, llamada Alexina B* (2007). Madrid: Talasa.]

#### Referència bibliogràfica

J. Butler (1990). *Gender Trouble*, *op. cit.* (pàg. 7).

#### Referència bibliogràfica

J. Butler (1990). *Gender Trouble*, *op. cit.* (pàg. 92).

institucionalitzada. Però De Lauretis argumenta que hi ha hagut sempre una tensió entre les dones reals com a “éssers històrics” i les seves representacions, és a dir, entre les dones i el gènere, per la qual cosa aquestes es troben alhora dins i fora d'aquest.

Un altre factor en el qual insisteix De Lauretis és l'assimilació d'aquestes representacions genèriques per part de les dones, en un procés que, a partir de **Louis Althusser**, anomena d’**“interpel·lació”**. Aquesta es defineix com:

“El procés pel qual una representació social és acceptada i absorbida per un individu com la seva pròpia representació i, així, es converteix per a aquest individu en real, encara que de fet sigui imaginària.” (1987, pàg. 12).

Per a aquesta teòrica, el cinema és, en la modernitat i la postmodernitat, una de les “tecnologies” més poderoses dins d'aquesta “implantació” de representacions genèriques en el si dels individus i de la societat.

Podem relacionar aquesta concepció del gènere amb la **“performativitat”** que el caracteritza, segons Judith Butler (un dels sentits de *performance* en anglès és ‘actuació’, en l'àmbit teatral o fílmic). Aquesta pensadora afirma, en efecte, que el gènere no s'ha d'imaginar com una categoria substantiva o estàtica, sinó com una **“acció”** que es repeteix sense cessar. Si creiem, com ella, que la identitat no té una coherència interna basada en la seva immutabilitat i unitat, sinó que necessita recolzar en **“normes d'intel·ligibilitat”** socialment instituïdes, aquests patrons només es poden establir mitjançant la **repetició** de certs discursos i pràctiques. Els esmentats actes, gestos o *actuacions* són “performatius”, ja que construeixen allò que aparentment representen (aquí, el terme *performatiu* es pren en sentit lingüístic, quan qualifica verbs que “realitzen l'acció que designen”, com per exemple *prometre*).

Per això, les “performàncies” o actuacions d'individus que parodien els models genèrics “primaris”, com el *drag* (homes que es vesteixen de dona, exagerant o parodiant la roba, el maquillatge i els gestos considerats “femenins”) o la *butch* –la lesbiana que es vesteix i actua “com un home”–, són considerades per Butler pràctiques disruptives d'aquest patró dual, ja que causen un problema, un conflicte o un “embolic” (tots aquests termes són traduccions possibles de *trouble*, del títol original de l'assaig fundador del pensament butlerià) profundament subversius.

La **performativitat del gènere** va ser considerada una concepció molt alliberadora: en efecte, si el gènere és tan sols una representació, podem canviar-lo fàcilment, multiplicar-lo indefinidament! (per què només dos gèneres i no tres, quatre, o un nombre obert de possibilitats?). Moderant aquest entusiasme, la mateixa Butler va haver d'advertir que una cosa és ser conscient de la naturalesa cultural i discursiva del gènere, i una altra de molt diferent ser lliure de canviar-lo o “escollir-lo”, com si agaféssim de l'armari un vestit diferent cada dia. No per això deixa de ser rellevant aquesta relació entre el gènere i la **representació teatral** o *performance*, que ja va insinuar la psicoanalista **Joan Riviere** (1929), quan va definir la feminitat com una **“mascarada”** o una “imitació” o “mimesi” (*mimicry*). Com veiem, aquesta noció és paradoxal, ja que la “mimesi” dels patrons genèrics pot servir per inscriure'ls en el mateix

#### Referència bibliogràfica

T. De Lauretis (1987). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

#### Referència bibliogràfica

J. Riviere (1929). “Womanliness as a Masquerade”. *The International Journal of Psychoanalysis* (vol. 10). [Reeditat a: V. Burgin; J. Donald; C. Kaplan (eds.) (1986). *Formations of Fantasy* (pàg. 35-44). Londres: Methuen.]

individu, reforçant així l'aspecte conservador d'aquests patrons, o bé pot tenir els efectes disruptius assenyalats per Butler, efectes que mostren el caràcter fictici, artificial, dels gèneres i, per tant, tendeixen a fer-los esclatar.

### 3.2. Norma i normalitat

Podem afirmar que una de les preguntes més importants que es plantegen el feminisme i els estudis de gènere és aquesta: podem ser lliures o iguals sense haver de pressuposar necessàriament una societat **homogènia**? Aquesta qüestió adquireix nous matisos en posar-la en contacte amb altres interrogants: com es pot escapar a la precomprensió present al si del llenguatge, que converteix certes característiques físiques o psíquiques en llocs d'indignitat o de carència? Com es pot donar compte de les formes de subjectivació i de normalització?

Sabem que la interpretació del que hi ha és fonamentalment, encara que no exclusivament, obra lingüística; sabem que el que ens ha estat donat en néixer només pot ser identificat en un marc que ens permeti anomenar-lo, i el marc que ha permès anomenar "allò que és femení" de les dones en les societats patriarcals només les ha fet **invisibles** o les ha induït a una **imatge desfavorable** de si mateixes (el que és femení com a lloc d'un excés indecent o d'una mancança insuperable). De fet, les temptatives dels diversos feminismes per dir "el que és femení" indiquen la consciència que fa falta alguna cosa més que la reclamació de drets o l'apel·lació a l'acceptabilitat racional segons els patrons de la comunitat existent per aconseguir la llibertat de les dones o de les subjectivitats excloses, anormals. Per això cal reflexionar entorn dels **processos de normalització**.

#### Conceptes i símbols

Així, per exemple, **Monique Wittig**, des d'una posició pròxima a la teoria materialista del llenguatge, entén que els **conceptes** i els **símbols**, lluny de ser només simples vehicles de comunicació, tenen efectes reals sobre els subjectes individuals. El llenguatge exerceix un fort impacte sobre el cos social, el marca i el configura. De manera que, a parer seu, el primer pas per a una revolució social ha de consistir en una transformació política dels conceptes clau, la qual cosa va posar en pràctica en la seva obra literària. Com ja hem vist, per a Wittig la diferència és una mera construcció social, producte d'un discurs heterosexualitzador.

Les afirmacions de Wittig relatives a la lesbiana com un agent natural de subversió o de resistència van merèixer importants crítiques pel fet de deixar al marge l'homosexualitat masculina i les feministes heterosexuals. L'homosexualitat masculina tampoc no estava teoritzada en l'influent assaig "Heterosexualitat obligatòria i existència lesbiana" d'**Adrienne Rich**, qui, en canvi, va introduir, amb el seu "**continuïum lesbiana**", l'aliança entre dones lesbianes i heterosexuals davant la institució patriarcal. De fet, ambdós textos i les seves crítiques van obrir un debat, tant en el context de la teoria feminista com en els estudis gais i lèsbics, que ha mostrat que *homosexualitat masculina* i *homosexualitat femenina* no són històricament identificables, no tenen el mateix abast social i produeixen conductes relacionals heterogènies.

#### Referència bibliogràfica

A. Rich (1981). "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Blood, Bread, and Poetry*. Nova York: Norton. ["Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *Duoda. Revista d'Estudis Feministes* (núm. 11, pàg. 13-37).]

#### Agraïment

Aquest apartat, "Norma i normalitat", recull plantejaments de Fina Birulés. Li agraïxo la seva generositat, tant intel·lectual com humana, si és que es poden distingir.

Mai com en els últims cent cinquanta anys –i la nostra època no n'és una excepció– el sexe havia estat tan estudiat, medicalitzat, mostrat, mesurat, investigat. Fins a tal punt és així que es podria afirmar que, des de l'emergència de les ciències socials i humanes al segle XIX, allò que caracteritza el subjecte és que entengui la sexualitat com un dels elements definitoris de la seva **identitat**. Hem vist que un subjecte sempre és produït per l'ordre social que organitza (per mitjà de regles, ordres, normes, pràctiques, etc.) les experiències d'un ésser humà en un moment determinat de la història. Ser subjecte i estar subjecte o subordinat a un sistema d'impediments i de discursos són una i la mateixa cosa. I això és encara més cert en el cas dels subjectes a qui l'ordre social i sexual ha assignat un lloc inferioritzat.

Des del punt de vista de Judith Butler, el feminisme hauria oblidat la naturalesa productiva del **poder** i la seva relació amb la sexualitat. Basant-se en Foucault, és a dir, lluny de la concepció que assimila el poder a allò que és merament jurídic, es pregunta: com arribem a ser la construcció que invariablement som? En altres paraules, el poder és, d'una banda, **extern** al subjecte, però, de l'altra, la formació del subjecte en depèn.

Així, és important adonar-se que l'ordre social o simbòlic és quelcom que ens ha estat **donat**, una cosa en què no ha intervingut la nostra iniciativa. I, en aquest punt, potser no és central la pregunta –que tants rius de tinta ha fet córrer– sobre si això **donat** és natural o construït; ningú no escull néixer home o dona, sinó que tota persona en néixer rep una determinada configuració del món que no té res a veure amb una determinació natural o biològica. Tota vida comença en un moment definit del temps, en un lloc particular i en el context d'una **comunitat** determinada i amb unes característiques físiques o psicològiques particulars. I aquest començament no és voluntari, no escollim néixer en una època o en un cos les característiques del qual o les vivències del qual poden ser valorades positivament o negativament. **Néixer** és entrar a formar part d'un món de relacions, de discursos i de normes que no hem elegit i que, en certa mesura, ens constitueixen; en aquest espai és on el cos comença a parlar un llenguatge socialment entès i compartit. Només en posar-nos en joc, en (*re*)**presentar** aquest context, les nostres accions i passions resulten intel·ligibles o invisibles, transgressores o innovadores.

D'aquesta manera, el poder no solament prohibeix, censura, fa invisible, sinó que a més constitueix identitats, a partir de discursos, de normes implícites o explícites i de pràctiques normalitzadores, uniformitzadores.

Judith Butler ens adverteix sobre la **dobla naturalesa** de les **normes**: no podem actuar sense normes, però no hem d'assumir necessàriament que la seva forma ve donada o està fixada naturalment o definitivament. Així, Butler escriu a *Deshacer el género* que es necessiten normes per viure en societat, i que

tota oposició a les normes considerades injustes i fins i tot violentes es basen al seu torn en un altre tipus de normes. Així, doncs, la “normativa” té un doble sentit; d’una banda, fa referència als pressupòsits que ens mouen i que conformen les nostres aspiracions, i de l’altra, al·ludeix a un “procés de normalització” coercitiu, que dóna criteris per decidir qui és “normal” i qui no.

Butler ens recorda que, en la reproducció de les normes, en la seva representació, es troba la producció de la seva mal·leabilitat, de la seva transformabilitat; de manera que el feminisme ha de buscar aquests **angles de resignificació**, de (re)presentació, i no pot donar per fetes les normes de gènere. Cal, doncs, prendre consciència que, quan defensem unes “normes” –tant si són noves com velles–, el consens sobre allò que és *vivable* sempre comporta **noves formes d’exclusió**.



## 4. Construccions i desconstruccions del cos

Des de temps antics, s'ha identificat ser dona amb el fet de “tenir un cos sexual en femení”, tal com ens recorda Meri Torras. Si ens remuntem al Segle de les Llums, l'article *dona* de l'*Enciclopèdia* de Diderot i d'Alembert, compendi del saber de l'època, sosté que “la dona és la **femella de l'home**” i enumera les raons “naturals” i culturals que justifiquen la seva inferioritat respecte a aquest, i que estan basades en el seu cos. La dona és inferior a l'home perquè és massa a prop a la naturalesa salvatge, en ser “esclava del seu sexe”, diu Voltaire, referint-se a les **funcions reproductives** del cos femení. Segons **Rousseau**, per aquest lligam amb la naturalesa, la dona es troba en una **infantesa perpètua**, només pot comprendre el que és concret i no el que és abstracte, i per això s'ha de recloure en l'espai domèstic, per no exposar-se als perills que comporta l'espai públic, i on l'home (el pare o el marit) la pot protegir.

En canvi, es concebia l'home com una **dualitat ànima-cos** en què l'ànima o l'“esperit” era capaç de mediatitzar els “instints” naturals, les “passions” animals, i distingia per tant l'home de la resta d'espècies. Tanmateix, els mateixos Diderot i Rousseau van començar a trencar aquest dualisme, reconeixent la importància que tenen en l'individu les emocions, les passions i, per tant, tot allò que no es pot reduir a la “**raó**” humana. El romanticisme va augmentar aquesta tendència a reconèixer la dimensió corporal de l'existència humana, que va ser plenament reconeguda per la psicoanàlisi de Sigmund Freud.

La **psicoanàlisi freudiana**, com se sap, atribueix les diferències entre el psiquisme i la sexualitat masculines i femenines, en part, a les **diferències anatòmiques** entre ambdós sexes. Així, s'ha repetit molt la frase de Freud: “L'anatomia és el destí”, que hem citat abans i que sembla que reprèn les justificacions biològiques que s'han donat al llarg de la història de la filosofia i de la ciència a la inferioritat “natural” de la dona, des de les teories de la “**dona castrada**” que van prevaler fins als segles XVI i XVII (al cos de la dona *li falten* òrgans visibles presents en el de l'home), fins a les de la “**dona-úter**” (aquest és l'òrgan ocult i infame, que domina la ment de la dona, a través de la “histeria”, per exemple) que van triomfar al segle XIX.

Una de les parts més notables de l'assaig *Speculum* de **Luce Irigaray** és la que fa una relectura i revisió de les teories de Freud sobre la feminitat, com la hipòtesi que la virilitat és activa a imatge i semblança de l'espermatozoide i la feminitat passiva com l'òvul. El que s'ha retret més a Freud des del punt de vista feminista és l'assimilació que fa de la sexualitat femenina al model masculí: en una lògica fàl·lica, les dones senten “**enveja del penis**” en adonar-se que és absent del seu cos, és a dir, en adonar-se de la seva “castració”.

### Referència bibliogràfica

M. Torras (2007). “El delito del cuerpo”. A: M. Torras (ed.). *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad* (pàg. 11-36). Bellaterra: Edicions UAB.

Tanmateix, les teories de Freud sobre la feminitat són més complexes; **Jacques Lacan** en va recollir sobretot l'aspecte que diu que és un "**continent negre**" que se situa més enllà de l'anàlisi racional. **Cixous** va qualificar al seu torn de "fal·làcia" aquesta assignació freudiana de la dona al lloc del misteri alhora fascinant i terrorífic (el "continent negre" demana l'exploració i la conquesta), representat entre d'altres per la figura mítica de la **Medusa**, que l'home no pot mirar sense risc de morir petrificat; en canvi, afegeix Cixous, "només cal mirar la Medusa a la cara per veure-la: no és mortal. És bella i riu" (1975a, pàg. 47).

A més, Luce Irigaray localitza la diferència entre *home* i *dona* en el cos de la dona i en la seva sexualitat, en la seva capacitat de **gaudi** (*jouissance*) diferent de la masculina, que estaria focalitzada en un plaer més concret i situat. L'anatomia del cos femení i, en especial, la dispersió de les zones erògenes en diferents llocs d'aquest cos li semblen a la pensadora proves d'una "economia libidinal" (és a dir, d'una gestió del desig i el plaer) pròpia de les dones, en si mateixa disruptiva del binarisme logocèntric.

Irigaray presenta el cos femení com un **espai de resistència** davant el domini patriarcal, en comptes de descriure'l com el lloc mateix de la **submissió** –com fa Beauvoir en *El segon sexe*, i d'altres feministes de generacions anteriors–, on l'opressió patriarcal s'ha inscrit des de temps immemorials en forma de supressió del gaudi, encadenant les dones als avatars d'aquest cos (menstruació, embaràs, menopausa, etc.).

Aquesta revalorització del cos femení, de les seves peculiaritats anatòmiques i funcionals, l'han efectuat també moltes escriptores i, sobretot, artistes visuals. Hem esmentat ja autores com Monique Wittig o Hélène Cixous, que tenen el doble vessant de ser escriptores "teòriques" i "literàries", però als anys setanta va proliferar una **literatura feminista** –de vegades anomenada *femenina*– que feia èmfasi en temàtiques que la literatura tradicional no havia tractat gairebé mai, com l'embaràs (vegeu *Diari d'una espera* de Carme Riera, més recentment) o les relacions entre mares i filles. En les **arts visuals**, moltes dones –com, entre tantes altres, Nancy Spero, Ana Mendieta, Cindy Sherman, Barbara Kruger, amb el seu famós eslògan "El teu cos és un camp de batalla", de 1989– van representar el cos femení de manera inèdita. En efecte, des dels anys setanta el feminisme va fer molt èmfasi en el fet que l'art i la cultura havien **reïficat** el cos femení fins a convertir-lo exclusivament en **objecte del desig** dels homes –per definició, heterossexuals–, mentre que a les dones, i encara més a les dones artistes i escriptores, se'ls negava el caràcter de "subjectes".

#### Lectura recomanada

C. Riera (1998). *Temps d'una espera*. Barcelona: Columna.

Aquesta reïficació del cos de les dones s'acompanya d'una clara **erotització** d'aquest, que passa a englobar la dona sencera, cos i "esperit" o ment. Però, en lloc de negar la dimensió sexual i eròtica del cos, aquestes artistes se l'apropien per tal de mostrar que no és incompatible, ans al contrari, amb l'"agentivitat", és a dir, la capacitat d'acció de les dones. Per la seva banda, **Laura Mulvey** va teoritzar sobre el "**plaer visual**" o "escopofília" del cinema clàssic, adreçat exclusivament, almenys en teoria, a l'espectador masculí. A partir d'aquest famós assaig del 1975, entre altres, s'han desenvolupat uns estudis fílmics feministes molt rics.

#### Referència bibliogràfica

L. Mulvey (1975, tardor). "Visual Pleasure and Narrative Cinema". *Screen* (16.3, pàg. 6-18). [*Placer visual y cine narrativo* (1998). València: Episteme.]

Els estudis sobre dones, gènere i sexualitat actuals subratllen no solament la capacitat alliberadora d'aquesta revalorització del cos, sinó que també estudien, seguint Michel **Foucault**, els mecanismes de la "**domesticació física i simbòlica**" que les institucions i els discursos (de l'àmbit de la medicina, l'educació i la sexualitat, sobretot) utilitzen per controlar i sotmetre els cossos, mitjançant el que el filòsof francès denomina el "**biocontrol**" i el "**biopoder**".

Aquests mecanismes, que en temps antics es basaven sobretot en la violència, en les societats modernes i contemporànies, s'han vist substituïts per una coacció més subtil –en relació amb la norma i la normalitat de la qual ja hem parlat–, però no per això menys efectiva.

D'altra banda, el gest historitzador i destructor que el feminisme ha aplicat a les categories "gènere" i "sexe" afecta també el "cos". Butler, ja ho hem vist, insisteix en la "**desnaturalització**" del cos i, per tant, del "sexe" biològic oposat al "gènere" cultural. Donna Haraway, en el cèlebre "Manifest ciborg", prefereix insistir en la creixent atenuació de les fronteres, no solament entre el que és animal i humà, sinó també entre l'"organisme" i la "**màquina**". Un "**ciborg**" és, precisament, un "híbrid de màquina i organisme", una criatura que habita els relats de ciència-ficció, però també la nostra realitat personal i quotidiana; segons Haraway, actualment "tots som quimeres", ja que el nostre cos no acaba a la pell, sinó que incorpora tota una sèrie de "pròtesis" (des de les oculars fins als pírcings, el telèfon mòbil o l'ordinador portàtil) que es confonen amb aquest. En aquest sentit, tots som ciborgs, encara que Haraway insisteix en la hibridació característica de certes identitats. En definitiva, podem concloure amb Haraway, parafrasejant la coneguda afirmació de Simone de Beauvoir, que el cos tampoc no "neix" sinó que "es fa".

## Resum

Aquest mòdul presenta un panorama crític de la teoria feminista i dels estudis de gènere i sexualitat tal com es practiquen des dels anys noranta del segle XX fins a l'actualitat. S'hi examinen les diferents concepcions de les categories de "diferència sexual", de "gènere" oposat a "sexe" i de "sexualitat". Es fa referència a les teòriques i als pensadors més influents en aquest àmbit de les darreres dècades i s'examina la tendència cap a la "desnaturalització" no solament del sexe (que el feminisme anterior ja havia portat a terme, mitjançant la distinció entre *sexe biològic* i *gènere cultural*) sinó també del cos i de la sexualitat. Aquests són entesos cada cop més com a productes i alhora productors de discursos, sovint normatius i normalitzadors. Per això els estudis feministes, sobre el gènere i sobre la sexualitat, han permeat nombrosos camps del saber.

## Activitats

### Preguntes sobre el contingut:

1. Quina és la diferència entre *sexe* i *gènere*?
2. Què s'entén per *sexualitat* a partir de Michel Foucault?
3. En què consisteix la “desnaturalització” del cos?

### Propostes de reflexió:

1. Busqueu els orígens etimològics de les paraules *gènere* i *sexe* i intenteu extreure'n conclusions respecte a la definició actual d'aquests termes.
2. Hi ha persones que afirmen que homes i dones són cada vegada més semblants i que, en un futur proper, la diferència sexual desapareixerà. Esteu d'acord o en desacord amb aquesta visió de l'estat actual de la relació entre els sexes?
3. Creieu que el “discurs polític” necessita definir identitats col·lectives i que no hi ha manera d'actuar políticament sense passar per aquesta assignació identitària, o bé penseu que hi podria haver una altra manera de fer política?

## Glossari

**agency** *f* Vegeu **agentivitat**.

**agentivitat** *f* Capacitat d'acció d'un grup d'individus en relació amb la posició marginal en què el sistema els manté, com per exemple les dones en el sistema patriarcal.  
*en agency*

**escriptura femenina** *f* Ús del llenguatge que escapa al binarisme logocèntric i al sistema simbòlic patriarcal, que poden practicar tant homes com dones. Aquesta definició d'*escriptura femenina* parteix d'Hélène Cixous i Julia Kristeva, que, com hem vist, consideren que no es pot identificar amb l'escriptura feta per dones.

**essencialisme** *m* Posició teòrica que es basa en la creença en una essència immanent i que, en relació amb la teoria feminista, fa al·lusió a una diferència fonamental entre la dona i l'home. S'oposa sovint al construccionisme, que considera que les identitats *home* i *dona* són construccions culturals.

**logocentrisme** *m* Forma de pensament que situa en un lloc central la paraula i la raó (ambdós són traduccions del terme llatí *logos*).

**postfeminisme** *m* Conjunt de posicions teòriques que es consideren més enllà del feminisme "clàssic", sense que per això el prefix *post* s'hagi d'entendre aquí en el sentit de posterioritat cronològica.

**posthumanisme** *m* Conjunt de teories i pràctiques que reformulen les fronteres tradicionals de la humanitat, de manera que la relacionen amb l'animalitat i també amb altres formes no vives.

**sexualitat** *f* Segons la teoria de Michel Foucault, concepte que no solament comprèn les pràctiques sexuals, com s'ha entès habitualment, sinó també els discursos que engendren les dites pràctiques, i que alhora en resulten.

**sistema sexe-gènere** *m* Segons Gayle Rubin, sistema que es refereix a la dualitat entre el sexe considerat com una dada biològica i el gènere com una construcció cultural.

## Bibliografia

**Beauvoir, S. de** (1949). *Le Deuxième Sexe*. París: Gallimard. [*El segundo sexo* (1999). Madrid: Cátedra.]

**Benhabib, S.; Cornell, D.** (1990). *Feminismo y teoría crítica*. València: Alfons el Magnànim.

**Braidotti, R.** (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nova York: Columbia University Press. [*Sujetos nómadas* (2000). Barcelona: Paidós. Trad. parcial.]

**Butler, J.** (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge. [*El género en disputa* (2001). Barcelona: Paidós.]

**Butler, J.** (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan* (2002). Buenos Aires: Paidós.]

**Butler, J.** (2004). *Undoing Gender*. Londres: Routledge. [*Deshacer el género* (2006). Barcelona: Paidós.]

**Carbonell, N.; Torras, M.** (eds.) (1999). *Feminismos literarios*. Madrid: Arco Libros.

**Cixous, H.** (1975). *Le Rire de la Méduse –et autres ironies*. París: Galilée, 2010. [Trad. parcial a: M. Segarra (ed.) (2004). *Deseo de escritura*. Barcelona: Reverso. I a: *La risa de la Medusa* (1995). Barcelona: Anthropos.]

**Colaizzi, G.** (ed.) (1990). *Feminismo y teoría del discurso*. Madrid: Cátedra.

**Collin, F.** (2006). *Praxis de la diferencia*. Barcelona: Icaria (“Mujeres y Culturas”).

**De Lauretis, T.** (1987). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

**Derrida, J.** (1972). *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit. [*Márgenes de la filosofía* (1998). Madrid: Cátedra.]

**Derrida, J.** (1982). “Coreografías”. *Lectora. Revista de Dones i Textualitat* (núm. 14, 2008, pàg. 157-172).

**Diversos autors** (1990). *Diotima. Mettere al mondo il mondo*. Milà: La Tartaruga. [*Traer el mundo al mundo* (1996). Barcelona: Icaria.]

**Fernàndez, J.-A.** (ed.) (2000). *El gai saber: Introducció als estudis gais i lèsbics*. Barcelona: Llibres de l'Índex.

**Foucault, M.** (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. París: Gallimard. [*Historia de la sexualidad I* (1977). Mèxic: Siglo XXI.]

**Fraisse, G.** (2002). *La controversia de los sexos: identidad, diferencia, igualdad y libertad*. Madrid: Minerva.

**Fuss, D.** (1989). *Essentially Speaking. Feminism, Nature, and Difference*. Londres: Routledge. [*En essència: feminisme, naturalesa i diferència* (1999). Vic: Eumo.]

**Gilligan, C.** (1982). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press. [*La moral y la teoría* (1985). Mèxic: Fondo de Cultura Económica.]

**Haraway, D. J.** (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association Books. [*Ciencia, cyborgs y mujeres* (1995). Madrid: Cátedra.]

**Irigaray, L.** (1974). *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit. [*Espéculo: de la otra mujer* (2007). Madrid: Akal.]

**Kristeva, J.** (1983). *Histoires d'amour*. París: Denoël. [*Historias de amor* (1988). Mèxic: Siglo XXI.]

**Lorde, A.** (1984). *Sister Outsider*. Trumansburg: The Crossing Press.

**Mohanty, C. T.; Russo, A.; Torres, L.** (eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

- Muraro, L.** (1991). *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Riuniti. [*El orden simbólico de la madre* (1994). Madrid: Horas y Horas.]
- Rubin, G.** (1975). "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex". A: R. Rapp Reiter (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova York: Monthly Review.
- Sedgwick, E. K.** (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California. [*Epistemología del armario* (1998). Barcelona: Ediciones de la Tempestad / Llibres de l'Índex.]
- Segarra, M.; Carabí, A.** (eds.) (2000). *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Icaria ("Mujeres y Culturas").
- Spivak, G. C.** (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nova York / Londres: Methuen.
- Tubert, S.** (ed.) (2003). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra.
- Wittig, M.** (1973). *Le Corps lesbien*. París: Minuit. [*El cuerpo lesbiano* (1977). València: Pre-Textos.]
- Wittig, M.** (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon. [*El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2006). Barcelona/Madrid: Egales.]