



Post/h/um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 2, 2016

Reproducerea

Walter Benjamin

Fredric Jameson

Terry Eagleton

Judith Butler

Rosalyn Diprose

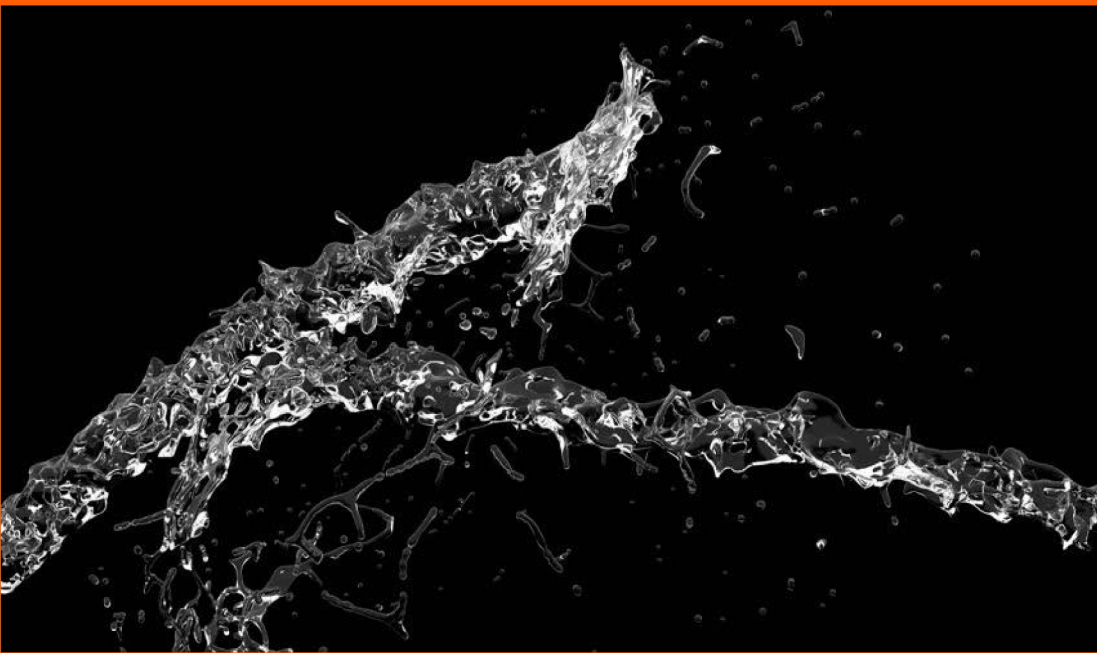
Ewa Płonowska Ziarek

Sarah Franklin

Faye Ginsburg

Rayna Rapp

McKenzie Wark



Post/h/um jurnal de studii
(post)umaniste

Reproducerea

posthum.ro

ISSN 2392 – 7208
ISSNL 2392 – 7208

Walter Benjamin

Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, a doua versiune, 1936.

Published initially in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp. 350-384.

Fredric Jameson

Benjamin's Readings

© Fredric Jameson. All rights reserved.

Published initially in *Diacritics*, Vol. 22, No. 3/4, „Commemorating Walter Benjamin”, Autumn – Winter, 1992, pp. 19-34.

Reproduced courtesy of the author.

Terry Eagleton

The Subject of Literature

© Terry Eagleton. All rights reserved.

Published initially in *Cultural Critique*, No. 2, Winter 1985-1986, pp. 95-104.

Reproduced courtesy of the author.

Judith Butler

Conscience Doth Make Subjects of Us All

© Judith Butler. All rights reserved.

Published initially in *Yale French Studies*, No. 88, „Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading”, New Haven, Yale University Press, 1995, pp. 6-26. This is a revised version, published in Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Reproduced courtesy of the author.

Rosalyn Diprose & Ewa Plonowska Ziarek

Time For Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology

© Rosalyn Diprose & Ewa Plonowska Ziarek. All rights reserved.

Published initially in *philoSOPHIA*, Vol. 3, No. 2, Summer 2013, pp. 107-120.

Reproduced courtesy of the author.

Faye Ginsburg & Rayna Rapp

The Politics of Reproduction

© Faye Ginsburg & Rayna Rapp. All rights reserved.

Published initially in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 20, October 1991, pp. 311-343

Reproduced courtesy of the author.

Sarah Franklin

Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction

© Sarah Franklin. All rights reserved.

Published initially in *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*, edited by Faye D. Ginsburg & Rayna Rapp, Berkeley, California, University of California Press, 1995, pp. 323-345.

Reproduced courtesy of the author.

McKenzie Wark

RetroDada Manifesto

© McKenzie Wark. All rights reserved.

Published initially on www.publicseminar.org, February 8, 2016.

Reproduced courtesy of the author.

© *Post(h)um. Jurnal de studii (post)umaniste*, 2016, pentru aceste traduceri în limba română.

Post/h/um

jurnal de studii
(post)umaniste



EDITORI

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

ARTICOLE DE:

Walter Benjamin
Fredric Jameson
Terry Eagleton
Judith Butler
Rosalyn Diprose &
Ewa Płonowska Ziarek
Sarah Franklin
Rayna Rapp & Faye Ginsburg
McKenzie Wark

Sumar

Walter Benjamin

Lucrarea de artă în epoca reproductibilității sale tehnice / 7

Fredric Jameson

Lecturile lui Benjamin / 39

Terry Eagleton

Subiectul Literaturii / 66

Judith Butler

„Conștiința ne face pe toți subiecți”. Subiectivarea la Althusser / 78

Rosalyn Diprose & Ewa Płonowska Ziarek

Țimp pentru nou-veniți. Natalitate, biopolitică și teologie politică / 102

Sarah Franklin

Procreația postmodernă. O perspectivă culturală asupra reproducerii asistate / 120

Rayna Rapp & Faye Ginsburg

Politica reproducerii / 149

McKenzie Wark

Manifest RetroDada / 187

Despre autori / 190

WALTER BENJAMIN

Lucrarea de artă în epoca reproductibilității sale tehnice¹

Traducere de Daniel Clinci

Le vrai est ce qu'il peut; le faux est ce qu'il veut.
Madame de Duras

I

Când Marx a început analiza modului capitalist de producție, acest mod de producție era încă într-un stadiu incipient. Marx a avut o abordare care a oferit investigațiilor lui valoare de prognostic. Întorcându-se la condițiile fundamentale ale producției capitaliste, el le-a prezentat într-un mod care indica ce anume se putea aștepta de la capitalism în viitor. S-a observat că ceea ce se aștepta nu era numai o exploatare din ce în ce mai intensă a proletariatului ci, în fine, crearea condițiilor care vor aduce posibilitatea autoabolirii capitalismului.

Din moment ce transformarea suprastructurii este mult mai lentă decât cea a bazei, a durat mai mult de jumătate de secol pentru ca

¹ Istoria publicării eseului lui Benjamin este deosebit de complicată. Prima versiune a fost redactată înainte de 1935 și a rămas nepublicată. *Das Kunstwerk...* a fost publicat, în primă instanță, într-o traducere franceză parțială, la Paris, în *Zeitschrift für Sozialforschung*, când Benjamin deja părăsise Germania. A doua versiune, cea tradusă aici, se pare că a fost trimisă de Benjamin la New York, lui Max Horkheimer, spre publicare. A treia versiune, asupra căreia Benjamin a operat unele intervenții fără să o finalizeze, este cea editată de Adorno și publicată în volumul *Schriften* din 1955. Versiunea prezentă se găsește în Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp. 350-384. Prima și a treia versiune se găsesc în *Gesammelte Schriften*, Band I. Am optat pentru traducerea lui *Kunstwerk* ca „lucrare de artă” pentru că acest echivalent românesc păstrează ideea esențială a produsului artistic drept rezultat al unui travaliu, idee conservată de germanul *Werk*, englezescul *work* sau latinescul *opus*, dar pierdută în cursul timpului în românescul „operă”, care conține mai mult semnificații legate de valoare, ceea ce nu este cazul în eseu lui Benjamin (n. t.).

modificarea condițiilor de producție să se manifeste în toate domeniile culturii. Modul în care acest proces a afectat cultura poate fi examinat abia acum, iar aceste examinări trebuie să întrunească niște condiții de prognostic. Totuși, ele nu necesită teze cu privire la arta proletariatului după obținerea puterii și, cu atât mai puțin, cu privire la arta într-o societate fără clase. Aceste examinări cer teze care să definească tendințele dezvoltării artei în condițiile de producție din prezent. Dialectica acestor condiții de producție este la fel de clară în suprastructură, pe cât este în economie. Aserțiuni care să definească tendințele de dezvoltare ale artei pot contribui la lupta politică în moduri pe care ar fi eronat să le subestimăm. Ele neutralizează un număr de concepte tradiționale – cum ar fi creativitate și geniu, valoare eternă și mister – care, utilizate necontrolat (iar controlul asupra lor este dificil astăzi), permit materialului factual să fie manipulat în interesul fascismului. *În cele ce urmează, conceptele care vor fi introduse în teoria artei diferă de cele actuale în sensul că sunt complet inutile pentru scopurile fascismului. Pe de altă parte, ele sunt utile formulării cererilor revoluționare în politica artei.*

II

În principiu, opera de artă a fost întotdeauna reproductibilă. Ceea ce omul produce poate fi întotdeauna imitat de om. Copiile au fost realizate de către elevi în exercițiul meșteșugului lor, de către maeștri pentru a își difuza lucrările, în fine, de către terți (intermediari) pentru câștigul imediat. Însă reproducerea tehnică a lucrării de artă este ceva nou care, istoric vorbind, a avansat intermitent, în salturi peste intervale lungi de timp, dar cu o intensitate accelerată. Grecii cunoșteau doar două proceduri de reproducere tehnică a operei de artă: turnarea și ștanțarea. Bronzul, teracota și monedele erau singurele lucrări de artă pe care le puteau reproduce în masă. Toate celelalte erau unice și nu puteau fi reproduse tehnic. Odată cu xilografura, arta a devenit, pentru prima dată, reproductibilă mecanic, cu mult înainte ca scrisul să fie reproductibil prin tipărire. Marile schimbări pe care tipografia, reproducerea mecanică a scrisului, le-a produs în literatură sunt o poveste cunoscută. Cu toate acestea, în interiorul fenomenului pe care îl analizăm aici din perspectiva istoriei lumii, tipografia nu este decât un caz special, chiar dacă este deosebit de

important. În cursul Evului Mediu, gravura și acvaforte au fost adăugate xilogravurii; la începutul secolului al XIX-lea și-a făcut apariția litografia.

Odată cu litografia, tehnica reproducerii a atins o nouă etapă. Acest proces mult mai direct – diferențiat de faptul că desenul este trasat pe o piatră, și nu sculptat într-un bloc de lemn sau trasat pe o placă de cupru – a deschis posibilitatea ca arta grafică să își comercializeze produsele nu doar în număr mare, ca înainte, ci și în diferite variații cotidiene. Litografia i-a permis artei grafice să illustreze viața cotidiană. A început să țină pasul cu tipografia. Dar numai câteva decenii mai târziu, arta grafică a fost înlocuită de fotografie. Pentru prima dată, fotografia a eliberat mâna de cele mai importante sarcini artistice din procesul reproducerii imaginii – sarcini care sunt atribuite acum numai ochiului. Și, din moment ce ochiul percepe mai rapid decât poate desena mâna, procesul de reproducere a imaginii a fost puternic accelerat, astfel încât acum poate ține pasul cu vorbirea. Un cameraman care înregistrează o scenă în studio capturează imaginea cu aceeași viteză cu care vorbește un actor. La fel cum ziarul ilustrat era ascuns ca potențialitate în litografie, filmul sonor se găsea latent în fotografie. Reproducerea tehnică a sunetului a fost abordată și ea la sfârșitul secolului trecut. Aceste întreprinderi convergente proiectează o situație pe care Paul Valéry a indicat-o în fraza:

Așa cum apa, gazul și electricitatea sunt aduse în casele noastre de departe pentru a ne satisface nevoile ca urmare a unui efort minim, la fel ni se vor furniza imagini auditive și vizuale, care vor apărea și dispărea la o simplă mișcare a mâinii, nimic mai mult decât un semn.

În jurul anului 1900, reproducerea tehnică nu numai că a atins un standard care i-a permis să reproducă toate lucrările de artă cunoscute, modificând profund efectul lor asupra publicului, dar a obținut și un loc propriu printre celelalte procese artistice. În studiul acestui standard, nimic nu este mai relevant decât natura consecințelor pe care aceste două manifestări distincte – reproducerea lucrărilor de artă și arta cinematografică – le-au avut asupra artei în formele sale tradiționale.

III

Chiar și reproducerea perfectă a unei opere de artă îi lipsește un element: prezența sa în timp și spațiu, existența sa unică într-un spațiu delimitat. Această existență unică a lucrării de artă a determinat istoria căreia i-a fost subiect în timpul existenței sale. Aceasta include schimbările pe care le-a suferit condiția sa fizică în cursul anilor, precum și diferitele schimbări de proprietar. Urmele celei dintâi pot fi descoperite numai prin analize chimice sau fizice care nu pot fi efectuate asupra unei reproduceri; schimbarea proprietarului este subiectul unei tradiții care trebuie identificată prin situația actuală a originalului.

Acest aici și acum al originalului este condiția conceptului de autenticitate. Analizele chimice ale patinei bronzului pot ajuta la stabilirea autenticității, la fel cum o poate face și dovada că un anume manuscris medieval provine dintr-o arhivă din secolul al XV-lea. *Întreaga sferă a autenticității se află în afara reproductibilității tehnice – și, desigur, nu numai tehnice.* În vreme ce lucrarea autentică își păstrează întreaga autoritate în fața unei reproduceri realizate manual, căreia îi atribuie eticheta de „fals”, acest lucru nu este valabil și în cazul reproducerii tehnologice. Motivul este dublu. În primul rând, reproducerea tehnologică este mai independentă de original decât reproducerea manuală. De exemplu, fotografia poate scoate în evidență aspecte ale originalului accesibile numai obiectivului fotografic (care este reglabil și poate schimba cu ușurință punctul de vedere), dar nu și ochiului uman; sau poate utiliza anumite procese precum mărirea sau *slow motion*-ul pentru a înregistra imagini care scapă cu totul opției naturale. Acesta este primul motiv. În al doilea rând, reproducerea tehnologică poate face ca anumite copii ale originalului să aibă anumite caracteristici pe care originalul nu le poate atinge. Mai mult, reproducerea permite ca originalul să se întâlnească cu receptorul la jumătatea drumului, fie în forma unei fotografii, fie în cea a unui disc de gramofon. Catedrala își părăsește locul pentru a fi primită în studioul unui iubitor de artă; lucrarea corală dintr-o sală de spectacol sau din aer liber este ascultată într-o cameră.

Situațiile în care ajunge produsul reproducerii tehnice pot lăsa neatins celelalte proprietăți ale lucrării de artă, dar cu siguranță îi devalorizează acel aici și acum. Și, deși acest lucru se poate întâmpla

nu numai în cazul artei, ci și în cazul, să spunem, al unui peisaj care trece prin fața spectatorului unui film, în opera de artă acest proces atinge un punct deosebit de sensibil, mai vulnerabil decât cel al unui obiect natural. Autenticitatea unui lucru este chintesența a tot ceea ce este transmisibil la el, de la originea sa de dinainte, de la durata sa fizică la mărturia istorică legată de el. Din moment ce mărturia istorică se bazează pe durata fizică, aceasta este, la rândul său, afectată de reproducere, în care durata fizică nu joacă niciun rol. Iar ceea ce este cu adevărat pus în pericol atunci când mărturia istorică este afectată este autoritatea obiectului, greutatea care derivă din tradiție.

Aceste aspecte ale lucrării de artă pot fi înglobate în conceptul de „aură” și putem afirma mai departe: ceea ce se pierde în epoca reproductibilității tehnologice a operei de artă este aura acesteia. Procesul este simptomatic; iar semnificația lui se extinde dincolo de domeniul artei. *Se poate afirma, ca o formulă generală, că tehnologia reproducerii scoate obiectul reproduș din sfera tradiției. Prin reproducerea lucrării de artă de mai multe ori, ea substituie existența unică printr-o existență de masă. Și, permițând reproducerii să ajungă la receptor în mediul acestuia, tehnologia reproducerii actualizează ceea ce este reproduș.* Aceste două procese duc la o distorsiune masivă în domeniul obiectelor transmise din trecut – o destructurare a tradiției ca revers al crizei și reînnoirii umanității contemporane. Ambele procese sunt intim legate de mișcările de masă din zilele noastre. Cel mai puternic agent al lor este filmul. Semnificația socială filmului, chiar – și în special – în forma sa cea mai pozitivă, nu se poate concepe fără latura sa distructivă, cathartică: lichidarea valorii tradiției a moștenirii culturale. Acest fenomen este cel mai evident în marile filme istorice. În propagarea sa, acesta își asumă poziții și mai avansate. Când Abel Gance proclama fervent în 1927 că „Shakespeare, Rembrandt, Beethoven vor face filme [...]”. Toate legendele, toate mitologiile și toate miturile, toți fondatorii de religii, într-adevăr, toate religiile [...] își așteaptă învierea în celoid, iar eroii se află în fața porților”¹, el invita cititorul, fără să-și dea seama, desigur, să fie martorul unei lichidări consistente.

¹ Abel Gance, „Le Temps de l'Image est venu!” („A sosit vremea imaginii!”), în Léon Pierre-Quint, Germaine Dulac, Lionel Landry și Abel Gance, *L'Art Cinématographique*, vol. 2, Paris, 1927, pp. 94-96.

IV

*Așa cum întregul mod de existență a colectivităților umane se modifică de-a lungul unor perioade lungi de timp, la fel se întâmplă și cu modul lor de percepție senzorială [Sinneswahrnehmung]. Modul în care este organizată percepția umană – mediul în care apare – este condiționat nu numai de natură, ci și de istorie. Era migrației popoarelor, o eră care a fost martoră la ascensiunea industriei artistice romane târzii și la apariția *Wiener Genesis* a dezvoltat nu numai o artă diferită de cea a Antichității, dar și o percepție diferită. Cercetătorii școlii vieneze, Riegl și Wickhoff, confruntându-se cu greutatea tradiției clasice în care această artă a fost îngropată, au fost primii care s-au gândit să utilizeze o asemenea artă pentru a trage niște concluzii cu privire la organizarea modului de percepție din perioada în care această artă a fost produsă. Oricât de profunde ar fi perspectivele lor, ele sunt limitate de faptul că acești cercetători se mulțumeau să evidențieze marca formală care caracteriza percepția din epoca romană târzie. Ei nu au încercat să arate că mișcările sociale ale acelor vremuri se manifestă în aceste modificări de percepție – și poate nici nu puteau spera să o facă la momentul acela. Astăzi, condițiile pentru o analiză similară sunt mai favorabile. Iar dacă schimbările din mediul percepției contemporane pot fi înțelese ca o pierdere a auri, este posibil să demonstrăm că această pierdere este determinată social.*

Ce anume este aura? O stranie combinație de timp și spațiu: apariția unică a unei distanțe, oricât de apropiată ar fi. A urmări cu ochiul – în timpul odihnei dintr-o după-amiază de vară – un lanț muntos la orizont sau o creangă ce își aruncă umbra asupra privitorului înseamnă a respira aura acelor munți, a acelei ramuri. În lumina acestei descrieri, putem înțelege fundamentul social al pierderii contemporane a auri. Acest fapt este produs de două circumstanțe, amândouă fiind legate de creșterea importanței pe care o au masele în viața contemporană. Acest lucru are la bază două circumstanțe, ambele legate de manifestarea crescândă a maselor și de creșterea intensității mișcărilor lor. Mai precis, *dorința maselor contemporane de a se „apropia” de lucruri și preocuparea lor pasională pentru depășirea unicității fiecărui lucru prin asimilarea sa ca reproducere.* În fiecare zi, crește dorința de a avea un obiect în apropiere, într-o imagine sau, mai bine spus, de a face rost de imagine ca reproducere. Iar reproducerea oferă

de revistele ilustrate și jurnalele de știri diferă complet de imagine. Unicitatea și permanența sunt la fel de legate de cea de-a doua, cum volatilitatea [*Fliichtigkeit*] și repetabilitatea sunt legate de prima. Dezvăluirea obiectului [*Die Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle*], distrugerea aurei, este marca unei percepții a cărei „sensibilitate pentru ceea ce este același în lume” a crescut în așa măsură încât, prin mijloacele reproducerii, reușește să extragă ceea ce este același chiar și din ceea ce este unic. Astfel se manifestă, în câmpul percepției, ceea ce în sfera teoretică se prezintă ca o creștere a semnificației statisticii. Alinierea realității cu masele și a maselor cu realitatea este un proces de importanță incomensurabilă atât pentru gândire, cât și pentru percepție [*Anschaung*].

V

Unicitatea lucrării de artă se identifică cu integrarea ei în țesătura tradiției. Desigur, această tradiție este în întregime vie și extrem de mobilă. O statuie antică a lui Venus, de exemplu, a existat într-un context tradițional pentru greci (care au făcut-o obiect de cult), diferit de contextul în care a existat pentru clericii medievali (care au privit-o ca pe un idol sinistru). Dar ceea ce era evident în ambele situații era unicitatea sa – adică, aura sa. La origine, integrarea operei de artă în țesătura tradiției și-a găsit expresia în cult. După cum știm, primele opere de artă s-au născut pentru a sluji ritualul – la început magic, apoi religios. Și este deosebit de important că existența lucrării de artă ca aură nu este niciodată separată în întregime de funcția sa ritualică. Cu alte cuvinte: *valoarea unică a operei de artă „autentice” se află întotdeauna în ritual*. Acest fundament ritualic, oricât de mediat ar fi, este recognoscibil ca ritual secular chiar și în cele mai profane forme ale cultului frumuseții. Venerarea seculară a frumuseții, care a fost dezvoltată în Renaștere și a durat trei secole, a arătat clar acest fundament ritualic și declinul său ulterior, precum și prima sa criză severă. Odată cu ascensiunea primului mod de producție cu adevărat revoluționar (adică fotografia, care a apărut în același timp cu socialismul), arta a resimțit apropierea acelei crize care, un secol mai târziu, a devenit ineluctabilă și a reacționat prin doctrina *l'art pour l'art* – adică, o teologie a artei. Aceasta a declanșat o teologie negativă, în forma ideii de artă „pură”, care respinge nu numai orice

funcție socială, ci și orice fel de definiție care face trimitere la un conținut reprezentational (în poezie, Mallarmé a fost primul care a adoptat acest punct de vedere).

Nicio investigare a lucrării de artă în epoca reproductibilității sale tehnice nu poate pierde din vedere aceste conexiuni. Ele duc spre o viziune crucială: pentru prima dată în istoria lumii, reproductibilitatea tehnică eliberează lucrarea de artă de supunerea parazitică față de ritual. Într-un grad din ce în ce mai mare, opera reprodusă devine reproducerea unei opere făcute pentru a fi reproductibilă.¹ Spre exemplu, dintr-o placă fotografică se pot face oricâte copii; nu are niciun sens să ceri varianta „autentică”. *Dar, odată ce criteriul autenticității încetează să mai fie aplicat producției artistice, întreaga funcție socială a artei este revoluționată. În loc să fie fondată pe ritual, ea se bazează pe altă practică: politica.*

VI

Istoria artei poate fi înțeleasă ca tensiune între doi poli din interiorul ei, cursul său fiind determinat de modificări ale echilibrului dintre acești poli: valoarea de cult a lucrării [*Kultwert*] și valoarea sa de expunere [*Ausstellungswert*]². Producția artistică începe cu imagini

¹ În film, reproductibilitatea tehnică a produsului nu este o condiție impusă din exterior a diseminării sale în masă, așa cum se întâmplă în literatură sau pictură. *Reproductibilitatea tehnică a filmelor se bazează direct pe tehnologia producerii lor. Aceasta nu numai că permite diseminarea în masă a filmelor în mod direct, ci o și întărește.* Se întâmplă astfel pentru că procesul producerii unui film este atât de costisitor încât un individ care își permite să cumpere o pictură, de exemplu, nu își poate permite să cumpere un film. S-a calculat în 1927 că, pentru a realiza profit, un film trebuie să aibă un public de nouă milioane de persoane. Desigur, ascensiunea filmului sonor a creat, inițial, o mișcare în direcția opusă: publicul era constrâns de bariere lingvistice. Iar aceasta coincide cu importanța acordată intereselor naționale de către fascism. Dar este mai puțin important să remarcăm acest impediment (care, oricum, a fost rezolvat de dublare) decât să observăm conexiunea sa cu fascismul. Simultaneitatea celor două fenomene rezultă din criza economică. Aceleași probleme care au dus la o încercare de a conserva relațiile de proprietate deja existente prin forța brută au făcut ca, sub amenințarea crizei, capitalul acordat filmului să se concentreze asupra dezvoltării filmului sonor. Introducerea sa a adus o rezolvare temporară, nu numai pentru că filmul sonor a atras masele înapoi în cinematograful, dar și pentru că a consolidat capitalul industriei electricității cu cel al filmului. Astfel, văzut din exterior, filmul sonor a promovat interesele naționale; văzut din interior, a ajutat la internaționalizarea producției de film chiar mai mult decât înainte.

² Această polaritate nu poate fi independentă în estetica idealismului, care înțelege

pute în serviciul magiei. Se poate spune că este mai important ca aceste imagini să fie existente decât să fie văzute. Elanul desenat de omul Epocii de Piatră pe pereții peșterii sale este un instrument magic, fiind expus celorlalți numai din coincidență; ceea ce contează este ca spiritele să îl vadă. Valoarea de cult ca atare tinde chiar să țină opera de artă departe de privitor: unele statui ale zeilor sunt accesibile numai preoșilor din temple; anumite imagini ale Madonei sunt acoperite aproape tot anul; anumite sculpturi din catedralele medievale nu sunt vizibile privitorului de la nivelul solului. *Odată cu eliberarea practicilor artistice de ritual, oportunitățile de a expune produsele lor cresc.* Expunerea unui portret care poate fi trimis oriunde este mai simplă decât expunerea statuii unei divinități care are un loc fix în interiorul unui templu. O pictură poate fi expusă mai ușor decât fresca sau mozaicul care o precede. Și, chiar dacă o mesă ar putea fi la fel de potrivită ca o simfonie pentru prezentarea publică, aceasta din urmă a apărut într-o perioadă în care posibilitatea prezentării ei o depășea pe cea a mesei.

Nivelul de expunere a lucrării de artă a crescut enorm odată cu diferitele metode de reproducere tehnică în așa fel încât, așa cum s-a întâmplat în perioada preistorică, o modificare cantitativă a celor doi poli ai operei a dus la o transformare calitativă a naturii sale. Așa cum lucrarea de artă, în epoca preistorică, prin accentul pus pe valoarea de cult, a devenit în primul rând un instrument al magiei care abia mai târziu a fost recunoscut ca operă de artă, la fel astăzi, prin accentul pus exclusiv pe valoarea de expunere, opera de artă devine un construct [*Gebilde*] cu funcții noi. Printre acestea, cea de

frumosul ca pe ceva fundamental nedivizat (astfel, excluzând orice polarizare). Cu toate acestea, la Hegel, polaritatea se anunță pe sine clar între limitele idealismului. Cităm din *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* [Prelegeri asupra filosofiei istoriei]: „Imaginile au fost cunoscute încă de demult. În acele zile, pietatea avea nevoie de ele pentru serviciul divin, dar nu exista nici un interes pentru imagini frumoase. Astfel de imagini puteau fi chiar șocante. În fiecare imagine frumoasă, există și ceva exterior – deși, în măsura în care imaginea este frumoasă, spiritul său încă mai vorbește ființei umane. Dar serviciul religios, nefiind mai mult decât o letargie fără spirit a sufletului, este îndreptat către un lucru... artele frumoase au apărut... în biserică..., deși arta merge acum dincolo de principiul ecleziastic.” De asemenea, următorul pasaj din *Vorlesungen über die Ästhetik* [Prelegeri de estetică] indică faptul că Hegel simte o problemă aici: „Ne aflăm dincolo de stadiul venerării operelor de artă drept divine, drept obiecte care merită venerarea. Astăzi, impresia pe care o produc este mai reflectivă, iar emoțiile pe care le creează au nevoie de un test mai serios.”

care suntem conștienți – funcția artistică – poate fi caracterizată ca accidentală. Atât e sigur: astăzi, filmul este cel mai potrivit vehicul al acestei noi înțelegeri. De asemenea, este sigur că momentul istoric al acestei schimbări a funcției artei – o modificare evidentă în cazul filmului – permite realizarea unei comparații directe cu epoca primă a artei, nu numai dintr-un punct de vedere metodologic, ci și dintr-unul material.

Arta preistorică a utilizat anumite notații fixe în serviciul practicii magice. În unele cazuri, aceste notații probabil că includeau performarea efectivă a actelor magice (sculptura unei figuri ancestrale este un astfel de act); în alte cazuri, ele ofereau instrucțiuni pentru asemenea proceduri (figura ancestrală asumă o postură ritualică); iar în alte cazuri ele ofereau obiecte ale contemplației magice (contemplarea unei figuri magice întărește puterile oculte ale privitorului). Subiecții acestor notații erau oamenii și mediul lor, ilustrați în acord cu cerințele unei societăți pentru care tehnologia exista numai în conexiune cu ritualul. Prin contrast cu epoca mașinilor, această tehnologie era, desigur, subdezvoltată. Însă, din punct de vedere dialectic, această diferență nu este relevantă. Ceea ce contează este modul în care orientarea și scopul tehnologiei diferă de ale noastre. Pe când primele tehnologii utilizau la maxim ființa umană, cele din urmă reduc utilizarea ei la minim. Realizările primei tehnologii au culminat cu sacrificiul uman; realizările celei de-a doua, cu aeronava telecomandată care nu are nevoie de echipaj uman. Rezultatele primei tehnologii sunt valabile odată pentru totdeauna (se ocupă cu revenirea ireparabilă sau moartea sacrificială, care menține binele pentru totdeauna). Rezultatele celei de-a doua sunt în întregime provizorii (lucrează prin experimente și proceduri de testare nesfârșite). Originea celei de-a doua tehnologii se află în punctul în care, printr-un subterfugiu inconștient, ființa umană a început să se distanțeze de natură. Cu alte cuvinte, se află în joc.

Seriozitatea și jocul, rigoarea și licența poetică sunt amestecate în fiecare lucrare de artă în proporții foarte diferite. Aceasta implică faptul că arta este legată atât de prima, cât și de cea de-a doua tehnologie. Trebuie remarcat, totuși, că a spune că scopul celei de-a doua tehnologii este „stăpânirea naturii” este problematic, pentru că implică înțelegerea acesteia din punctul de vedere al celei dintâi. Prima tehnologie a încercat, cu adevărat, să stăpânească natura,

pe când cea de-a doua încearcă un joc între natură și umanitate. Funcția socială primară a artei de azi este de a repeta acest joc. Iar asta se aplică în special în cazul filmului. *Funcția filmului este aceea de a antrena ființa umană pentru percepțiile și reacțiile necesare în relația cu un vast mecanism al cărui rol în viețile lor se amplifică în fiecare zi.* Relația cu acest mecanism învață ființele umane că tehnologia le va elibera din sclavia la care sunt supuse de puterea tehnologiei numai atunci când întreaga umanitate se va adapta la noile forțe productive pe care cea de-a doua tehnologie le-a eliberat.¹

VII

În fotografie, valoarea de expunere începe să limiteze valoarea de cult pe toate fronturile. Dar valoarea de cult nu cedează fără rezistență și se bazează pe ultima tranșee: chipul uman. Nu este un accident faptul că portretul se află în centrul fotografiei timpurii. În cadrul cultului amintirii celor decedați sau absenți, valoarea de cult a imaginii își găsește un ultim refugiu. În expresia trecătoare a chipului uman, aura este prezentă pentru ultima dată în fotografia timpurie. Aceasta le conferă melancolia și frumusețea lor incomparabilă. Dar, în vreme ce ființa umană se retrage din imaginea fotografică, valoarea de expunere își arată pentru prima dată superioritatea față de valoarea ritualică. Contribuția unică a lui Atget, care a fotografiat străzile pustii

¹ Scopul revoluțiilor este cel de a accelera această adaptare. Revoluțiile sunt stimulări colective – sau, mai precis, eforturi de stimulare din partea colectivelor noi, unice istoric, care conțin noua tehnologie. Această a doua tehnologie este un sistem în care stăpânirea forțelor sociale elementare este o condiție pentru joaca cu forțele naturii. Cum un copil care a învățat să apuce își întinde mâna către lună ca și cum ar face-o către o minge, la fel umanitatea, în eforturile sale de a se stimula, își stabilește unele scopuri utopice, dar și altele, realizabile. În cadrul revoluțiilor, nu numai cea de-a doua tehnologie își anunță cererile în fața societății. Pentru că tehnologia urmărește să elibereze umanitatea de corvezi, individul își vede imediat spațiul de acțiune extins fără limite. Încă nu își cunoaște drumul în acest spațiu, dar deja înregistrează cereri la adresa sa. Deoarece cu cât mai mult colectivul ia în posesie această tehnologie secundă, cu atât mai mult individul care aparține colectivului resimte cât de puțin a primit din ceea ce i se cuvenea sub dominația primei tehnologii. Cu alte cuvinte, acesta este individul eliberat de lichidarea primei tehnologii, care își cere drepturile. De îndată ce tehnologia secundă își atinge scopurile sale revoluționare inițiale, chestiunile vitale care îl afectează pe individ cer soluții – chestiuni ale iubirii și morții care au fost îngropate de prima tehnologie. Lucrările lui Fourier sunt prima dovadă istorică a acestor cereri.

ale Parisului în jurul anului 1900, constă în a oferi acestei evoluții o realizare locală. S-a spus, pe drept, că le-a fotografiat ca pe niște scene ale crimei. O scenă a crimei, de asemenea, este pustie; este fotografiată cu scopul de a stabili dovezi. Odată cu Atget, înregistrarea fotografică devine dovadă în procesul [*Prozess*] istoric. Aceasta este semnificația lor politică ascunsă. Ele cer o anumită modalitate de receptare. Contemplarea liberă nu mai este potrivită. Fotografiele îl deranjează pe privitor; acesta se simte provocat să găsească o cale potrivită de a se apropia de ele. În același timp, revistele ilustrate încep să le semnalizeze – dacă acest lucru este greșit sau corect este irelevant. Pentru prima dată, legenda devine obligatorie. Și este clar că aceasta are un caracter total diferit de cel al titlurilor picturilor. Indicațiile oferite de legende celor care privesc imaginile din revistele ilustrate devin mai precise și mai importante în film, unde modul în care este înțeleasă fiecare imagine este impus de secvențele tuturor imaginilor precedente.

VIII

Grecii aveau numai două moduri de a reproduce tehnic lucrările de artă: turnarea și ștanțarea. Bronzul, teracota și monedele erau singurele lucrări pe care le puteau produce în număr mare. Toate celelalte erau unice și nu puteau fi reproduse tehnologic. De aceea, ele trebuiau realizate o dată pentru totdeauna. *Stadiul tehnologiei lor i-a făcut pe greci să producă valori eterne în arta lor.* Poziția lor importantă în istoria artei – standardul pentru generațiile ulterioare – se datorează exact acestui fapt. Indubitabil, poziția noastră se află la polul opus. Niciodată lucrarea de artă nu a fost reproductibilă tehnic la nivelul și în cantitățile de azi. Filmul este prima formă de artă al cărei caracter artistic este în întregime determinat de reproductibilitatea sa. Este inutil să comparăm această formă cu arta greacă. Dar o astfel de comparație ar fi revelatorie dintr-un anumit punct de vedere. Filmul a oferit o importanță crucială unei calități a lucrării de artă care ar fi fost ultima acceptabilă pentru greci sau pe care ei ar fi numit-o marginală. Această calitate este capacitatea de îmbunătățire. Filmul finisat este antiteza exactă a operei create dintr-o singură tușă. El este asamblat dintr-un număr foarte mare de imagini și secvențe care îi oferă editorului o gamă de opțiuni; mai mult, aceste imagini

pot fi îmbunătățite în orice fel de-a lungul procesului, care începe cu primul cadru și se termină cu varianta finală. Pentru a produce *O femeie din Paris*, lung de 3000 de metri, Chaplin a folosit 125000 de metri de film. *Filmul este, deci, lucrarea de artă cu cel mai mare potențial de îmbunătățire. Această capacitate se leagă de renunțarea la valorile eterne.* Acest aspect este indicat de faptul că, pentru Greci, a căror artă depindea de producția de valori eterne, punctul culminant al tuturor artelor era forma cea mai puțin capabilă de îmbunătățire – sculptura, ale cărei producții sunt, literalmente, dintr-o bucată. În epoca lucrării de artă asamblate, declinul sculpturii este inevitabil.

XI

Disputa din secolul al XIX-lea referitoare la meritele artistice relative ale picturii și ale fotografiei pare astăzi confuză. Dar acest lucru nu îi diminuează importanța, și poate chiar o subliniază. Disputa a fost, de fapt, o expresie a unei revolte istorice a cărei adevărată natură a fost ascunsă ambelor părți. Din moment ce epoca reproductibilității tehnice a separat arta de fundamentul său ritualic, orice autonomie a artei a dispărut definitiv. Dar schimbarea funcției artei era, în secolul al XIX-lea, foarte îndepărtată. Și chiar secolul XX, care a văzut dezvoltarea filmului, a perceput-o cu greu.

Deși comentatorii au irosit o doză mare de ingenuitate inutilă încercând să răspundă la întrebarea dacă fotografia era o artă – fără a pune întrebarea fundamentală dacă inventarea fotografiei nu a schimbat întreg caracterul artei – teoreticienii filmului au adoptat și ei același punct de vedere eronat. Însă dificultățile pe care fotografia le-a creat esteticii tradiționale au fost o joacă de copii în comparație cu cele create de film; de aici rezultă caracterul obtuz și hiperbolic al teoriei timpurii a filmului. Abel Gance, de exemplu, compară filmul cu hieroglifele: „Printr-o regresie remarcabilă, suntem transportați înapoi la nivelul expresiv al egiptenilor [...] limbajul pictural nu s-a maturizat pentru că ochii noștri încă nu s-au adaptat la el. Nu există încă suficient respect, suficient *cult* pentru ceea ce exprimă.”¹ Sau, în cuvintele lui Severin-Mars: „Cărei alte arte i s-a acordat un vis [...] în aceeași măsură mai poetic și mai real? Văzut din această perspectivă, filmul poate

¹ Abel Gance, „Le Temps de l'Image este veniu”, *L'Art Cinématographique*, vol. 2, p. 101.

reprezenta un mijloc de expresie incomparabil și numai cele mai nobile minți ar trebui să se miște în atmosfera sa, în momentele perfecte, cele mai misterioase ale vieții lor”¹. Este instructiv să vedem cum dorința de a anexa filmul „artei” îi provoacă pe acești teoreticieni să atribuie filmului elemente de cult – cu o lipsă surprinzătoare de discreție. Totuși, atunci când aceste speculații au fost publicate, lucrări precum *O femeie din Paris* sau *Goana după aur* apăruseră deja. Ele nu l-au împiedicat pe Abel Gance să facă acea comparație cu hieroglifele, în vreme ce Severin-Mars vorbește despre film la fel cum se vorbește despre picturile lui Fra Angelico. Este revelatoriu că astăzi autorii reacționari privesc și ei în aceeași direcție pentru a căuta semnificația filmului – vor să găsească dacă nu o semnificație sacră, cel puțin una supranaturală. În legătură cu versiunea cinematografică a *Visului unei nopți de vară* a lui Max Reinhardt, Werfel comentează că a fost, fără dubiu, o copie sterilă a lumii exterioare – cu străzile, interioarele, gările, restaurantele, automobilele și plajele sale – care a împiedicat până acum filmul să accedă la statutul de artă. „Filmul încă nu și-a realizat adevăratul scop, posibilitățile sale reale [...] . Acestea constau în abilitatea sa unică de a utiliza mijloace naturale pentru a oferi o expresie convingătoare incomparabilă minunatului, supranaturalului, fantasticului”².

X

Fotografierea unei picturi este un fel de reproducere, dar fotografierea unei acțiuni desfășurate într-un studio de film este un alt fel. În primul caz, este produsă o operă de artă, dar reproducerea nu este o operă de artă. Lucrul fotografului cu obiectivul nu creează o operă de artă, cum n-o face nici dirijorul cu bagheta; cel mult, el realizează o performanță artistică. Procesul dintr-un studio de film este diferit. Aici, nu este produsă o lucrare de artă, iar actul reproducerii nu reprezintă aceeași lucrare ca în primul caz. Lucrarea de artă este produsă numai prin intermediul montajului. Și fiecare componentă individuală a acestui montaj este o reproducere a unui proces care nu este nici lucrare de artă, nici nu creează una prin fotografie.

¹ Séverin-Mars, citat *ibid.*, p. 100.

² Franz Werfel, „Ein Sommernachtstraum: Ein Film von Shakespeare und Reinhardt”, *Neues Wiener Journal*, citat în *Lu*, 15 noiembrie 1935.

Care sunt, atunci, procesele reproduse în film, din moment ce ele nu sunt lucrări de artă?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să începem de la natura stranie a activității artistice a actorului de film. El este diferit de actorul de teatru pentru că activitatea sa originală, din care este realizată reproducerea, nu se desfășoară în fața unui public, ci în fața unor specialiști – producător, regizor, director de imagine, sunetist, designer de lumini și așa mai departe – care se află în poziția de interveni în activitatea sa în orice moment. Acest aspect al cinematografului este deosebit de semnificativ din punct de vedere social; intervenția unui grup de specialiști într-o activitate este o caracteristică a activităților sportive și, în sens larg, a tuturor activităților care implică testarea. Întregul proces al producției de film este determinat, de fapt, de această intervenție. După cum știm, multe cadre sunt filmate de mai multe ori. Un singur strigăt de ajutor, de exemplu, poate fi înregistrat în mai multe versiuni. Editorul realizează o selecție ulterioară a acestora; într-un fel, el stabilește că una dintre ele este înregistrarea finală. O acțiune care se petrece în studioul de film diferă, deci, de acțiunea corespondentă reală în aceeași măsură în care aruncarea unui disc în cadrul unei competiții în arena sportivă diferă de aruncarea aceluiași disc, din același punct, în aceeași direcție, cu scopul a ucide pe cineva. Prima este performarea unui test, în vreme ce a doua nu este.

Performarea-test [*Testleistung*] a actorului de film este, totuși, unică. În ce anume constă această performare? Ea constă în depășirea unei anumite bariere care îngrădește valoarea socială a performărilor-test între anumite limite. Nu mă refer la performarea unui act în lumea sportului, ci la o performare produsă în cadrul unui test mecanizat. Într-un sens, atletul se confruntă numai cu încercări naturale. El se măsoară numai împotriva unor sarcini impuse de natură, nu de echipament – cu excepția cazurilor speciale, cum ar fi cel al lui Nurmi, care a alergat contra cronometrului. Procesul muncii, în special din moment ce a fost standardizat de linia de fabricație, generează în fiecare zi nenumărate teste mecanizate. Aceste teste sunt performate inconștient, iar cei care eșuează sunt excluși din procesul muncii. Dar ele sunt puse în aplicare și deschis, în cadrul agențiilor pentru testarea aptitudinilor profesionale. În ambele cazuri, subiectul se confruntă cu bariera menționată mai sus.

Aceste teste, spre deosebire de cele din lumea sportului, nu pot fi expuse public la nivelul la care s-ar dori. Și aici intră în discuție filmul. *Filmul face ca performările-test să fie expuse, transformând această abilitate în-săși într-un test.* Actorul de film nu performează în fața unui public, ci în fața unui aparat. Regizorul de film ocupă exact aceeași poziție cu cea a examinatorului în cadrul unui test de aptitudini. A performa la lumina lămpilor și, simultan, a răspunde cerințelor microfonului constituie o performare-test de cel mai înalt nivel. A o îndeplini înseamnă a-ți păstra umanitatea în fața aparatului. Interesul în ceea ce privește această performare este foarte larg. Pentru că majoritatea locuitorilor orașelor, în timpul zilei de lucru din birouri și fabrici, trebuie să-și abandoneze umanitatea în fața aparatului. Seara, aceleași mase de oameni umplu cinematografele pentru a fi martori la modul în care actorul de film se răzbină, în numele lor, nu doar prin afirmarea umanității *sale* (sau a ceea ce pare astfel) în opoziție cu aparatul, ci și prin faptul că pune aparatul în slujba triumfului său.

XI

În cazul filmului, faptul că actorul reprezintă pe altcineva în fața publicului are o semnificație mai mică decât faptul că se reprezintă pe sine în fața aparatului. Unul dintre primii care au intuit această transformare a actorului de către performarea-test a fost Pirandello. Faptul că observațiile sale asupra problemei din romanul său *Sigira* se rezumă la aspectele negative ale acestei schimbări nu le face mai puțin pertinente. În acest sens, filmul sonor nu a schimbat nimic esențial. Ceea ce contează este că actorul joacă în fața unui echipament – sau, în cazul filmului sonor, în fața mai multor echipamente. „Actorul de film”, scrie Pirandello, „se simte exilat. Exilat nu numai de pe scenă, ci și din propria sa persoană. Cu o vagă dificultate, el simte un vid inexplicabil care pornește din faptul că organismul său și-a pierdut substanța, a fost volatilizat, deposedat de realitate, viață, voce, de zgomotele pe care le face când se mișcă, a fost transformat într-o imagine mută care apare fulgurant pe ecran, iar apoi dispare în tăcere [...]. Micul aparat se va juca cu umbra sa în fața publicului, iar el trebuie să fie bucurios să se joace în fața aparatului”¹. Situația

¹ Luigi Pirandello, *Il Turno*, citat de Leon Pierre-Quint, „Signification du cinema”, în *L'Art Cinematographique*, vol. 2, pp. 14-15.

poate fi caracterizată după cum urmează: pentru prima dată – acesta este efectul filmului – ființa umană este pusă în poziția în care trebuie să lucreze cu toată persoana sa vie, renunțând la aura sa, pentru că aura este strâns legată de prezența sa aici și acum. Nu există reproducere [*Abbild*] a auri. Aura din jurul lui Macbeth pe scenă nu poate fi despărțită de aura care, în ochii spectatorilor, îl înconjoară pe actorul care îl joacă. Ceea ce se schimbă în studioul de film este faptul că publicul este înlocuit de aparatul de filmat. Drept consecință, aura care îl înconjoară pe actor se pierde – și, odată cu ea, aura personajului căruia îi dă viață.

Nu este surprinzător că un teatrolog precum Pirandello, reflectând asupra caracterului special al filmului, reușește să vadă criza care afectează teatrul. Într-adevăr, nimic nu se află în contrast mai puternic cu opera de artă complet supusă (sau, precum filmul, fondată de) reproducerii tehnologice ca piesa de teatru. Orice considerație profundă va confirma acest lucru. Observatorii au recunoscut că, în film, „cele mai bune efecte sunt obținute printr-un joc al actorilor cât mai sumar posibil [...]. Dezvoltarea”, potrivit lui Rudolf Arnheim, care scria în 1932, s-a petrecut în direcția „utilizării actorului drept componentă a scenografiei, aleasă pentru reprezentativitatea sa și [...] introdusă într-un context potrivit.”¹ Strâns legat de

¹ Rudolf Arnheim, *Film als Kunst* (Berlin, 1932), pp. 176-177. În acest context, anumite detalii aparent incidentale ale regiei de film care provin din practicile scenei capătă un interes deosebit. Spre exemplu, încercarea de a-l lăsa pe actor să apară fără machiaj, ca în *Jeanne d'Arc* al lui Dreyer. Dreyer a petrecut luni întregi căutând patruzeci de actori care să constituie tribunalul Inchiziției. A-i căuta pe acești actori s-a dovedit a fi similar căutării unor elemente rare de scenografie. Dreyer a făcut eforturi majore pentru a evita asemănări de vârstă, construcție fizică și fizionomie în rândul actorilor. (Vezi Maurice Schultz, „Le Maquillage”, în *L'Art Cinematographique*, vol. 6, pp. 65-66). Dacă actorul devine o piesă de material scenic, la rândul lor, piesele de scenografie funcționează ca actori. În orice caz, nu este neobișnuit ca filmele să acorde un rol unui element scenic. În loc să luăm un exemplu întâmplător, vom oferi unul foarte evident. Un ceas care funcționează va fi întotdeauna un element care deranjează pe scenă, unde funcția sa de a măsura timpul nu este permisă. Chiar și într-o piesă naturalistă, timpul real se va afla în conflict cu timpul teatral. Este evident că filmul – atunci când este potrivit – poate folosi timpul măsurat de un ceas. Această caracteristică – mai mult decât altele – clarifică faptul că orice element scenic poate avea o funcție decisivă. De aici și până la principiul lui Pudovkin, care spune că „a lega jocul unui actor de un obiect, a construi jocul în jurul acestui obiect,... este întotdeauna una dintre cele mai puternice metode de construcție cinematică”, este un singur pas (V.I. Pudovkin, *Film, Regie und Filmmanuskript*, Berlin, 1928, p. 126). Filmul este primul mediu artistic capabil

această dezvoltare mai există și altceva. *Actorul de teatru se identifică cu un rol. Actorul de film nu are, de cele mai multe ori, această oportunitate.* Jocul său nu este un tot, ci este asamblat din multe performări individuale. Dincolo de probleme incidente cum ar fi închirierea studioului, disponibilitatea altor actori, scenografia și așa mai departe, există necesități elementare ale mașinăriei care desparte jocul actorului într-o serie de episoade care pot fi asamblate apoi. În particular, lumina și instalarea sa cer ca reprezentarea unei acțiuni – care pe ecran apare ca secvență unitară – să fie filmată într-o serie de cadre diferite, la momente diferite în studio. Montajul adaugă alte efecte mai evidente. Saltul de la fereastră, de exemplu, poate fi filmat în studio ca salt de pe o scelă, în vreme ce consecința sa – căderea – poate fi filmată săptămâni mai târziu, în afara studioului. Am putea să ne imaginăm cu ușurință și alte situații paradoxale. Să presupunem că un actor trebuie să fie surprins de o bătaie în ușă. Dacă reacția sa nu este satisfăcătoare, regizorul poate recurge la un truc: poate filma un cadru neanunțat, din spatele actorului, când acesta se întâmplă să fie prin studio. Reacția actorului poate fi înregistrată și încorporată în film. Nimic nu arată mai evident că arta a părăsit domeniul „asemănării frumoase” care, pentru atât de mult timp, a fost privit ca unica sferă în care s-ar putea dezvolta.¹

de a arăta cum materia se joacă cu ființa umană. Astfel, filmele pot fi un excelent mijloc al expunerii materialiste.

¹ Semnificația asemănării frumoase este înrădăcinată în epoca percepției auri care, acum, se află la final. Teoria estetică a acelei epoci a fost articulată de Hegel, pentru care frumusețea este „aparența spiritului în forma sa imediată, creată de spirit drept forma cea mai adecvată pentru sine” (Hegel, *Werke*, vol. 10, partea a doua, Berlin, 1837, p. 121). Deși această formulare are calitățile sale, afirmația lui Hegel că arta elimină „asemănarea și înșelătoria acestei lumi false” din „conținutul adevărat al fenomenelor” (*Werke*, vol. 10, partea întâi, p. 13) deja diverge din fundamentul tradițional experiențial al acestei doctrine. Acest fundament al experienței este aura. Prin contrast, opera lui Goethe conține din plin asemănarea frumoasă ca realitate a auri. Mignon, Otilie și Helena iau parte la această realitate. „Frumosul nu este nici vălul, nici obiectul învăluit, ci obiectul care se află *în vălul său*”: aceasta este chintesența viziunii despre artă a lui Goethe și a antichității. Declinul acestei viziuni ne provoacă să privim originea sa. Aceasta constă în mimesis ca fenomen primar al întregii activității artistice. Mimul prezintă ceea ce mimează doar ca asemănare. Și cea mai veche formă de imitare avea un singur material cu care putea lucra: corpul mimului. Dansul și limbajul, gesturile ale corpului și buzelor, sunt manifestări timpurii ale mimesisului. Mimul își prezintă subiectul drept asemănare. Se poate spune chiar că el își joacă subiectul. Astfel, descoperim polaritatea mimesisului. În mimesis, strâns legate precum cotiledoanele, se află

XII

Reprezentarea ființei umane prin intermediul aparatului a permis ca alienarea omului să fie folosită într-un mod foarte productiv. Natura acestei utilizări poate fi înțeleasă prin faptul că înstrăinarea actorului de film în fața aparatului, după cum descrie Pirandello această experiență, este, fundamental, similară înstrăinării resimțite în fața oglinzii – o temă favorită a romanticilor. Dar acum, imaginea din oglindă a devenit separabilă de persoana din fața ei și, de asemenea, transportabilă. Unde va fi ea transportată? În fața maselor.¹ În mod natural, actorul

doouă aspecte ale artei: asemănarea și jocul. Desigur, această polaritate îl poate interesa pe dialectician numai dacă are un rol istoric. Și acesta este, de fapt, cazul. Acest rol este determinat de conflictul istoric dintre prima și a doua tehnologie. Asemănarea este cea mai abstractă – și, deci, cea mai ubicuă – schemă a procedurilor magice ale primei tehnologii, în vreme ce jocul este rezervorul inepuizabil al experimentelor celei de-a doua. Nici conceptul de asemănare, nici cel de joc nu sunt străine esteticii tradiționale; și, în măsura în care conceptele de valoare de expunere și de cult sunt latente în cadrul celorlalte două concepte discutate aici, ele nu spun nimic nou. Dar acest fapt se schimbă atunci când aceste concepte din urmă își pierd indiferența față de istorie. Atunci, ele duc către o descoperire practică – mai exact, că ceea ce se pierde odată cu vestejirea asemănării și cu decăderea aurei lucrărilor de artă este contrabalansat de un mare câștig în domeniul jocului. Acest spațiu al jocului este cel mai larg în film. În film, elementul asemănării a fost total înlocuit de elementul jocului. Pozițiile pe care le-a ocupat fotografia cu prețul valorii de cult au fost, astfel, fortificate. În film, elementul asemănării a cedat locul elementului jocului, aliat al celei de-a doua tehnologii. Ramuz a rezumat recent această alianță printr-o metaforă care atinge miezul problemei. El spune: „suntem martorii unui proces fascinant. Diferitele științe, care până acum au funcționat singure în câmpurile lor specifice, încep o convergență a obiectului lor și se combină într-o singură știință: chimia, fizica și mecanica devin interconectate. Este ca și cum am fi martorii rezolvării accelerate a unui puzzle, ale cărui prime piese au fost așezate vreme de milenii, pe când ultimele, spre uimirea spectatorilor, se mișcă împreună singure” (Charles Ferdinand Ramuz, „Paysan, nature”, în *Mesure*, 4). Aceste cuvinte oferă expresia dimensiunilor jocului în tehnologia secundă, fortificată în artă.

¹ Schimbarea modului de expunere sesizată aici – o schimbare provocată de tehnologia reproducerii – se poate observa, de asemenea, în politică. *Crișa democrației poate fi înțeleasă drept o crișă a condițiilor care guvernează prezentarea publică a politicianilor.* Democrațiile îl expun pe politician public, în persoană, în fața reprezentanților aleși. Parlamentul este publicul său. Dar inovațiile echipamentelor de înregistrare permit acum vorbitorului să fie auzit de un număr nelimitat de oameni în timp ce vorbește și să fie văzut de un număr nelimitat la scurt timp după aceea. Aceasta înseamnă că se oferă prioritate prezentării politicianului în fața echipamentului de înregistrare. Parlamentele sunt depopulate în același timp cu teatrele. Radioul și filmul schimbă nu doar funcția actorului

de film nu încetează să fie conștient de acest lucru. În vreme ce se află în fața aparatului, el știe că, în fine, se confruntă cu masele. Ele îl vor controla. Cei care nu sunt vizibili, cei care nu sunt prezenți în timp ce el performează sunt cei care îl vor controla. Această invizibilitate amplifică autoritatea controlului lor. Nu trebuie uitat, desigur, că nu poate exista niciun avantaj politic derivat din acest control până când filmul nu se va elibera de lanțurile exploatarei capitaliste. Capitalul filmului utilizează oportunitățile revoluționare implicite în acest control în scopuri contrarevoluționare. Cultul starului de film păstrează magia personalității, care nu a fost nimic altceva decât magia putredă a propriului său caracter de marfă, și în același timp, contrariul său, cultul publicului, întărește corupția prin care fascismul caută să eradiceze conștiința de clasă a maselor.¹

profesionist, ci și pe cea a aceluia care, precum politicianul, se prezintă în fața acestor medii. Direcția acestei schimbări este aceeași pentru actorul de film și pentru politician, indiferent de sarcinile lor diferite. Tinde către expunerea de abilități controlabile, transferabile, în anumite condiții sociale, la fel cum sporturile au cerut o astfel de expunere în condiții naturale. Aceasta înseamnă o nouă formă de selecție – selecție în fața unui aparat – din care campionul, starul, dictatorul vor ieși victorioși.

¹ Trebuie notat în treacăt că conștiința de clasă a proletariatului, care este cea mai luminoasă formă a conștiinței de clasă, transformă fundamental structura maselor proletare. Conștiința de clasă a proletariatului formează o masă compactă numai din exterior, în mintea opresorilor lor. În momentul în care își începe lupta de eliberare, această masă aparent compactă deja începe să se slăbească. Încetează să mai fie guvernată doar de reacții; realizează tranziția la acțiune. Slăbirea proletariatului este opera solidarității. În cadrul solidarității luptei de clasă a proletariatului, opoziția nedialectică dintre individ și masă este abolită; pentru tovarăș, ea nu există. Masele fiind decisive pentru liderul revoluționar, succesul său nu constă în atragerea maselor după el, ci în încorporarea sa constantă în rândul maselor pentru a fi, pentru ele, un alt individ din sute de mii. Dar aceeași luptă de clasă care slăbește masa compactă a proletariatului o comprimă pe cea a micii burghezii. Masa, ca entitate compactă și impenetrabilă, pe care Le Bon și alții au făcut-o subiectul „psihologiei maselor”, este cea a micii burghezii. Mica burghezie nu este o clasă; de fapt, este doar o masă. Și, cu cât este mai mare presiunea dintre aceste două clase antagonice ale burgheziei și proletariatului, cu atât mai compactă devine. În această masă, elementul emoțional descris de psihologia maselor este, într-adevăr, un factor determinant. Dar, din același motiv, această masă compactă formează antiteza cadrului proletar, care se supune unei *ratio* colective. În masa mic-burgheză, momentul reactiv descris de psihologia maselor este, într-adevăr, un factor determinant. Dar, chiar din acest motiv, această masă compactă cu reacții nemediate formează antiteza cadrului proletar, cărui acțiuni sunt mediate de o sarcină, oricât de momentană. Demonstrațiile acestei mase compacte au întotdeauna o calitate panicată – chiar dacă dau curs febrei războiului, urii față de evrei sau instinctului de auto-conservare. Odată ce distincția dintre masa compactă (adică mic-burgheză) și conștiința de clasă, masa

XIII

În tehnologia filmului, ca și în sport, oricine urmărește aceste evenimente o face în calitate de cvasiexpert, lucru inerent. Oricine a stat să asculte un grup de vânzători de ziare pe bicicletele lor discutând rezultatul unei curse de ciclism va avea o idee vagă a acestui lucru. În cazul filmului, jurnalul de actualități a demonstrat că orice individ se află în situația de a fi filmat. Dar această posibilitate nu este suficientă. *Orice persoană de astăzi poate avea pretenția să fie filmată.* Această pretenție poate fi explicată cel mai bine dacă avem în vedere situația istorică a literaturii din zilele noastre.

De secole, natura literaturii a însemnat confruntarea unui număr mic de scriitori cu multe mii de cititori. Acest lucru a început să se schimbe la sfârșitul secolului trecut. Odată cu creșterea și extinderea presei, care a făcut ca noi jurnale politice, religioase, științifice, profesionale și locale să fie disponibile cititorilor, un număr din ce în ce mai mare dintre ei – la început, doar în contexte izolate – au devenit scriitori. Totul a început cu spațiul dedicat „scrisorilor către editor” din presa cotidiană, iar acum a ajuns la un punct în care nu mai există un european din câmpul muncii care să nu poată, în principiu, găsi oportunitatea de a publica undeva o descriere a unei experiențe de muncă, o plângere, un raport sau ceva similar. Astfel, distincția dintre autor și public își pierde caracterul axiomatic. Diferența

proletară, s-a realizat, semnificația sa operațională este clară. Distincția nu este nicăieri mai plastic ilustrată decât cazurile rare în care vreun abuz comis de masa compactă devine, ca rezultat al situației revoluționare și, poate, în câteva secunde, acțiunea revoluționară a unei clase. Caracteristica specială a acestor adevărate evenimente istorice este că reacția unei mase compacte pornește o revoltă internă care slăbește compoziția sa, făcând-o conștientă de sine ca asociație de cadre cu conștiință de clasă. Aceste evenimente concrete conțin într-o formă restrânsă ceea ce tacticienii comuniști numesc „victoria asupra micii burghezii”. Acești tacticieni au un interes în clarificarea acestui proces. Conceptul ambiguu de „mase” și referirile nediferențiate la starea lor care sunt obișnuite în presa revoluționară germană, au născut iluzii cu consecințe dezastruoase pentru proletariatul german. Fascismul, prin contrast, a utilizat excelent aceste legi – chiar dacă le-a înțeles sau nu. Acesta realizează că cu cât sunt mai compacte masele pe care le mobilizează, cu atât crește șansa ca instinctele contrarevoluționare ale micii burghezii să le determine reacțiile. Proletariatul, pe de altă parte, se pregătește pentru o societate în care nu mai există nici condiții subiective, nici condiții obiective pentru formarea maselor.

devine funcțională; ea poate varia de la caz la caz. În orice moment, cititorul este pregătit să devină scriitor. Ca expert – ceea ce a trebuit să devină în cadrul procesului din ce în ce mai specializat al muncii, chiar dacă într-o mică măsură – cititorul accede la calitatea de autor. Muncii îi este oferită o voce. Iar capacitatea de a descrie o muncă în cuvinte este acum parte din experiența necesară pentru a o îndeplini. Competența literară nu se mai fondează pe educație superioară specializată, ci pe pregătire politehnică și, astfel, constituie o proprietate comună.

Toate acestea pot fi aplicate și în cazul filmului, în care acele schimbări, care în literatură s-au petrecut de-a lungul secolelor, au avut loc într-o singură decadă. În practica cinematografică – în special, în Rusia – această schimbare s-a realizat deja parțial. Unii actori din filmele rusești nu sunt actori în sensul propriu, ci oameni care se portretizează pe *ei înșiși* – și, în principal, în propriul lor proces al muncii. În Europa Occidentală de azi, exploatarea capitalistă a filmului obstrucționează pretenția legitimă a ființei umane de a fi reprodusă. Această pretenție este, de asemenea, obstrucționată de șomaj, care exclude mase largi din procesul producției – cel în care poate fi găsit dreptul lor primar de a fi reproduse. În aceste circumstanțe, industria filmului are interesul de a stimula implicarea maselor prin expuneri iluzorii și speculații ambigue. Pentru acest scop, ea a pus în mișcare o imensă mașinărie publicitară, în serviciul căreia a pus carierele și viețile amoroase ale starurilor; a organizat sondaje; a ținut concursuri de frumusețe. Toate acestea pentru a distorsiona și corupe interesul justificat original al maselor pentru film – interesul de a se înțelege pe sine și, deci, clasa lor. De altfel, acest lucru este adevărat și despre capitalul filmului, în particular, dar și despre fascism, în general: tendința acută către noi oportunități sociale este exploatarea clandestin în interesul unei minorități de proprietari. Din acest motiv, exproprierea capitalului filmului este o cerință urgentă a proletariatului.

XIV

Filmarea unei producții cinematografice, în special a unui film sonor, oferă un spectacol înimaginabil. Ea presupune un proces în care spectatorului îi este imposibil să aibă un punct de vedere unic,

care să excludă din câmpul său vizual echipamentul neimplicat direct în acțiunea filmată – camera, luminile, echipa tehnică și așa mai departe (cu excepția cazului în care alinierea pupilei spectatorului coincide cu cea a camerei de filmat). Acest detaliu, mai mult decât oricare altul, face ca orice asemănare între o scenă filmată în studioul de film și una jucată la teatru să fie superficială și irelevantă. În principiu, teatrul include și o poziție din care acțiunea de pe scenă nu poate fi descoperită ca iluzie. În film nu există o asemenea poziție. Natura iluzorie a filmului este de gradul al doilea; ea este rezultatul editării. Mai exact: *în studioul de film, aparatul a penetrat atât de profund realitatea încât o perspectivă pură asupra realității, eliberată de corpul străin al echipamentului, este rezultatul unei proceduri speciale – adică, filmarea de către dispozitivul fotografic special ajustat și asamblarea aceluia cadru împreună cu altele de același fel.* Aspectul eliberat de echipament al realității a devenit cel mai înalt punct al artificialității, iar viziunea realității imediate a devenit „Floarea albastră” de pe tărâmul tehnologiei.

Această stare a lucrurilor, care contrastează atât de puternic cu ceea ce se obține în teatru, poate fi comparată mai eficient cu situația din pictură. Aici trebuie să ne întrebăm: cum poate fi comparat operatorul camerei de filmat cu pictorul? Pentru a răspunde, va fi util să ne gândim la conceptul de operator ca la medicul din câmpul chirurgiei. Chirurgul este opusul complet al magului. Atitudinea magului, care vindecă o persoană cu atingerea mâinilor sale, diferă de cea a chirurgului, care intervine în pacient. Magul păstrează distanța naturală dintre el și persoana tratată; mai precis, el o reduce puțin prin atingerea mâinilor, dar o amplifică prin autoritatea sa. Chirurgul face exact inversul: el diminuează distanța dintre el și pacient, penetrând corpul acestuia, și o amplifică puțin prin grija cu care mâna sa se deplasează printre organe. Pe scurt, spre deosebire de mag (ale cărui urme mai pot fi găsite încă în practica medicală), chirurgul se abține, în momentul decisiv, să își confrunte pacientul de la persoană la persoană; el îl penetrează pe pacient prin operație. Magul este pentru chirurg ceea ce pictorul este pentru operatorul cinematografic. Pictorul menține, în munca sa, o distanță naturală față de realitate, în vreme ce operatorul pătrunde adânc în țesătura acesteia. Imaginile obținute de fiecare dintre ei diferă enorm. Imaginea pictorului este totală, în vreme ce aceea a operatorului este parțială, părțile sale componente fiind asamblate potrivit unei legi

noi. Deci, prezentarea realității în film este incomparabil mai semnificativă pentru oamenii de azi, din moment ce ea le oferă varianta fără echipament a realității, cea pe care ei sunt înclinați să o ceară de la o lucrare de artă; și fac acest lucru tocmai datorită acestei interpenetrări intense a realității cu echipamentul.

XV

Reproductibilitatea tehnologică a lucrării de artă schimbă relația maselor cu arta. Atitudinea extrem de refractară în fața unei picturi de Picasso se schimbă într-o reacție foarte progresistă în fața unui film de Chaplin. Atitudinea progresistă se caracterizează printr-o fuziune imediată și intimă a plăcerii – plăcerea de a vedea și experimenta – cu atitudinea evaluării experte. O asemenea fuziune este un indicator social important. După cum se vede clar în cazul picturii, cu cât este mai redus impactul social al unei forme artistice, cu atât mai mult diverg criticile pozitive și negative în rândul publicului. Convenționalul este plăcut, în vreme ce noul este criticat cu aversiune. Nu se întâmplă la fel și în cazul cinematografului. Motivul este că în cinema, mai mult ca nicăieri, reacțiile indivizilor, care împreună alcătuiesc reacția de masă a publicului, sunt determinate de concentrarea reacțiilor într-o masă. De îndată ce aceste reacții se manifestă, ele se regleză una pe cealaltă. Din nou, comparația cu pictura este fructuoasă. Pictura a avut întotdeauna intenția de a fi văzută, în primul rând, de o singură persoană sau de puține persoane. Privirea simultană a picturilor de către un public larg, așa cum se întâmplă în secolul al XIX-lea, este un simptom timpuriu al crizei picturii, o criză declanșată nu numai de fotografie, ci și, într-un fel relativ independent, de pretenția lucrării de artă de a obține atenția maselor.

Pictura, prin natura sa, nu poate fi un obiect al receptării colective, așa cum a fost întotdeauna arhitectura, așa cum a fost poemul epic la un moment dat și așa cum este astăzi filmul. Și chiar dacă nu pot fi trase concluzii directe despre rolul social al picturii numai din acest fapt, el are totuși un puternic efect advers atunci când pictura este făcută, în circumstanțe speciale, împotriva naturii sale, să se confrunte direct cu masele. În bisericile și mănăstirile Evului Mediu, în curțile princiare de până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, receptarea colectivă a picturilor avea loc nu simultan, ci într-un mod gradual și mediat ierarhic. Dacă acest lucru s-a schimbat, modificarea

este o mărturie a conflictului special în care pictura a ajuns în epoca reproductibilității tehnice a imaginii. Și, în vreme ce s-au făcut eforturi pentru ca picturile să fie arătate maselor în galerii și saloane, acest mod de receptare nu le oferă maselor niciun mijloc de a-și regla și organiza răspunsul. Astfel, același public care reacționează progresiv la un film de comedie bufă [*Groteskfilm*] exhibă o atitudine refractară față de suprarealism.

XVI

Cea mai importantă funcție socială a filmului este aceea de a stabili un echilibru între ființa umană și aparat. Filmul atinge această finalitate nu doar prin prezentarea omului în fața camerei, dar și prin reprezentarea mediului său prin intermediul aparatului. Pe de o parte, filmul explorează necesitățile care ne guvernează viețile prin utilizarea prim-planului, prin accentuarea detaliilor ascunse ale obiectelor familiare și prin explorarea mediilor comune, utilizând cu ingeniozitate mișcarea camerei; pe de altă parte, el reușește să ne asigure de existența unui câmp de acțiune [*Spielraum*] vast și neașteptat.

Barurile, străzile, birourile și camerele noastre, gările și fabricile noastre păreau să ne închidă fără cruțare în mijlocul lor. Apoi a apărut filmul și el a aruncat în aer această lume-închisoare cu dinamita fracțiunii de secundă, astfel încât acum ne putem angaja în călătorii aventuroase printre deșeurile sale. Odată cu prim-planul, spațiul se dilată; odată cu redarea cu încetinitorul, mișcarea se dilată. Și așa cum mărirea cadrului nu doar clarifică ceea ce vedem fără a distinge „oricum”, ci și aduce la lumină noi structuri ale materiei, redarea cu încetinitorul nu numai că dezvăluie aspecte familiare ale mișcării, ci evidențiază aspecte necunoscute ale ei – aspecte „care nu apar ca sacadare a mișcării naturale, ci au un curios caracter cursiv”.¹ În mod clar, o altă natură vorbește aparatului de film, deosebită de cea care vorbește ochiului. „Alta” în sensul că un spațiu al conștientului uman face loc unui spațiu al inconștientului. În vreme ce este un loc comun faptul că, spre exemplu, înțelegem ce implică actul mersului (în termeni generali), nu înțelegem ce anume se petrece în fracțiunea de secundă în care o persoană face un pas. Suntem obișnuiți cu mișcarea de ridicare a unei brichete sau a unei linguri, dar nu știm

¹ Rudolf Arnheim, *Film als Kunst*, p. 138.

nimic despre ceea ce se întâmplă în relația dintre mână și metal, cu atât mai puțin despre variația acestei mișcări. Aici este punctul în care camera intră în joc, cu toate resursele sale, pentru a plonja și a ridica, a dezlocui și a izola, pentru a prelungi sau a comprima o secvență, pentru a mări sau a micșora un obiect. Prin intermediul camerei, descoperim inconștientul optic, la fel cum prin psihanaliză descoperim inconștientul instinctual.

Mai mult, aceste două tipuri ale inconștientului sunt intim legate. În majoritatea cazurilor, diferitele aspecte ale realității capturate de camera de filmat se află în afara spectrului *normal* al percepțiilor. Multe dintre deformările și stereotipiile, transformările și catastrofele care pot asalta lumea optică în filme afectează și lumea prin psihoze, halucinații și vise. Mulțumită camerei, deci, percepțiile individuale ale psihoticului sau ale visătorului pot fi apropiate de percepția colectivă. Adevărul antic al lui Heraclit, că cei care sunt în stare de veghe au o lume în comun, iar cei care dorm au fiecare o lume a sa, a fost invalidat de film – și mai puțin prin descrierea lumii viselor, cât prin crearea de figuri ale visului colectiv, precum internaționalul Mickey Mouse.

Dacă ne gândim la tensiunile periculoase pe care tehnologia și consecințele sale le-au creat în rândul maselor – tendințe care, uneori, capătă caracter psihotic – trebuie să recunoaștem că aceeași tehnificare a creat posibilitatea unei imunizări psihice împotriva psihozelor în masă. Acest lucru se întâmplă prin intermediul anumitor filme în care dezvoltarea forțată a fanteziilor sadice sau a fantasmelor masochiste poate preveni dezvoltarea lor naturală și periculoasă în rândul maselor. Râsul colectiv este una dintre măsurile curative și preventive ale psihozei în masă. Nenumăratele evenimente grotești consumate în filme sunt o indicație grafică a pericolelor care amenință umanitatea, pericole provenite din reprimarea implicită în civilizație. Comediile bufelor americane și filmele Disney produc o descărcare terapeutică a energiilor inconștientului.¹ Precursorul lor a fost figura excentri-

¹ Desigur, o analiză completă a acestor filme nu poate pierde din vedere dubla lor semnificație. Trebuie să înceapă cu ambiguitatea situațiilor care au un efect comic și unul înfricoșător. După cum arată reacția copiilor, comedia și drama sunt strâns legate. În fața anumitor situații, de ce nu ne-am permite să ne întrebăm care reacție este mai umană? Unele dintre filmele recente cu Mickey Mouse prezintă situații în care o asemenea întrebare pare justificată. (Sinistra lor magie a focului, posibilă tehnic prin filmul color, evidențiază o trăsătură care, până acum, a fost prezentă numai în chip ascuns și care arată cât de ușor preia fascismul inovațiile „revoluționare” din acest câmp.) Ceea

cului. Acesta a fost primul care a ocupat noile câmpuri de acțiune deschise de film – primul ocupant al acestei clădiri nou construite. Acesta este contextul în care Chaplin capătă semnificație istorică.

XVII

Una dintre sarcinile principale ale artei a fost întotdeauna crearea unei cereri pentru care nu a venit încă vremea satisfacerii complete.¹ Istoria oricărei forme artistice are perioade critice în care formele particulare suferă efecte secundare care pot fi obținute cu ușurință numai cu ajutorul unui standard tehnic modificat – adică, rezultă o nouă formă artistică. Excesele și cruditatea artei astfel rezultate, în special în perioade de așa-numită decadență, apar de fapt din nucleul bogatelor sale energii istorice. Recent, Dada s-a amuzat cu astfel de barbarisme. Numai acum impulsul său este recognoscibil: *Dada a*

ce este dezvăluit de filmele recente Disney era latent în cele mai vechi: acceptarea comodă a bestialității și violenței drept calități inevitabile ale existenței. Aceasta reînnoiește o veche tradiție, departe de a crea securitate, aceea inaugurată de huliganii dansatori din ilustrațiile pogromurilor medievale, dintre care *Lumpengesindel* din basmul fraților Grimm reprezintă o ariergardă palidă.

¹ „Opera de artă”, scrie André Breton, „are valoare numai în măsura în care este vie pentru reverberările din viitor”. Și, într-adevăr, fiecare formă dezvoltată de artă se află la intersecția a trei linii de dezvoltare. În primul rând, tehnologia funcționează în direcția unei forme de artă specifice. Înainte de apariția filmului, existau mici cărți cu fotografii care puteau fi răsfoite sub presiunea degetului mare, prezentând un meci de box sau unul de tenis; apoi, au existat automate în bazaruri ale căror imagini se mențineau în mișcare prin acționarea unui mâner. În al doilea rând, formele artistice tradiționale, în anumite stadii ale dezvoltării lor, fac eforturi de a obține efecte care sunt, mai târziu, obținute facil de noile forme artistice. În al treilea rând, schimbări sociale aparent insignifiante creează o schimbare a receptării de care beneficiază numai formele noi de artă. Înainte ca filmul să își creeze publicul, imaginile (care nu mai erau fixe) erau primite de publicul din Kaiserpanorama. Aici, publicul se afla în fața unui ecran pe care erau fixate stereoscoape, unul pentru fiecare spectator. În fața acestor stereoscoape, imagini unice apăreau, rămăneau pentru scurt timp la vedere, apoi lăsau loc altora. Edison a lucrat cu aceeași tehnologie când a prezentat prima peliculă de film – înainte ca ecranul de film și proiecția să fie cunoscute; o audiență restrânsă privea aparatul în care era prezentată o secvență de imagini. Instituția Kaiserpanorama manifestă clar o dialectică a dezvoltării. Cu puțin înainte ca filmul să transforme privirea imaginilor într-o activitate colectivă, privirea imaginilor de către individ, prin stereoscoapele acestor stabilimente care au căzut în desuetudine rapid, a fost intensificată, la fel cum a fost înainte prin contemplarea izolată a imaginii divine de către preotul din naos.

încercat să producă efectele pe care publicul de azi le caută în film cu mijloacele picturii (sau literaturii).

Fiecare creare de cerere nouă își va depăși ținta. Dada a realizat acest lucru în măsura în care a sacrificat valorile de piață atât de caracteristice filmului în favoarea unor aspirații mai semnificative – de care, cu siguranță, nu era conștientă în forma descrisă aici. Dadaistii au dat mai puțină importanță utilizării comerciale a lucrărilor lor decât lipsei posibilității de a le utiliza ca obiecte ale contemplației. Au încercat să obțină efectul lipsei posibilității de utilizare și prin degradarea materialului lor. Poemele lor sunt o „salată de cuvinte” care conține expresii obscene și fiecare mod imaginabil de refuz lingvistic. Același lucru este adevărat în ceea ce privește pictura lor, pe care montau nasturi sau bilete de tren. Ceea ce au obținut astfel a fost o anihilare necruțătoare a auzului în fiecare obiect pe care l-au produs, pe care l-au numit o reproducere exact prin modul de producție. În fața unei picturi de Arp sau a unui poem de August Stramm, este imposibil să avem răgaz pentru concentrare și evaluare, așa cum putem avea în fața unei picturi de Derain sau a unui poem de Rilke. Imersia contemplativă – care, în timp ce burghezia a degenerat, a devenit terenul comportamentului asocial – se opune aici diversivunii [*Ablenkung*] ca variantă a comportamentului social. Manifestările Dada garantau, de fapt, o diversiune destul de vehementă prin transformarea lucrărilor lor în centre ale scandalului. O singură cerință era esențială: șocarea publicului.

Dintr-o compoziție vizuală atractivă sau o țesătură sonoră încântătoare, dadaistii au transformat opera de artă într-o torpilă. Ea îl zguduie pe receptor, căpătând calitatea de a fi tangibilă. Astfel, dada a creat cererea pentru film, din moment ce elementul distractiv în film este, de asemenea, tangibil, bazat pe schimbări succesive ale scenei și ale focalizării, care au un efect percutant asupra spectatorului.¹ *Filmul a eliberat efectul șocului fizic – pe care Dada l-a ținut împachetat în efectul șocului moral – de acest ambalaj.*

¹ Să comparăm ecranul [*Leimwand*] pe care se desfășoară un film cu pânza [*Leimwand*] unei picturi. Imaginea de pe ecranul de film se schimbă, în vreme ce imaginea de pe pânză nu. Pictura îl invită pe privitor să contemple; în fața ei, el se poate abandona unei mulțimi de asocieri. În fața unei imagini de film, el nu poate face acest lucru. De îndată ce o vede, ea se schimbă. Nu poate fi fixată. Mulțimea de asocieri a persoanei care o privește este imediat întreruptă de noi imagini. Acesta este efectul de șoc al filmului care, ca toate efectele de șoc, caută să producă o atenție sporită. *Filmul este forma artistică*

XVIII

Masele sunt o matrice din care se dezvoltă, astăzi, un comportament cu totul nou în fața operei de artă decât cel obișnuit. Cantitatea s-a transformat în calitate: *masa de participanți mărită considerabil a produs un alt fel de participare*. Faptul că acest nou mod de participare a apărut inițial într-o formă lipsită de reputație nu trebuie să-l înșele pe observator. Masele sunt criticate pentru faptul că cer să fie distrase de opera de artă, în vreme ce iubitorul de artă se apropie de ea cu concentrare. În cazul maselor, opera de artă este văzută ca un mijloc de distracție; în cazul amatorului de artă, ea este considerată un obiect al devoțiunii. – Acest aspect cere o examinare mai atentă. Distracția și concentrarea formează o antiteză care ar putea fi formulată în felul următor. O persoană care se concentrează în fața unei lucrări de artă este absorbit de ea; persoana intră în operă la fel cum, potrivit legendei, un pictor chinez a intrat în pictura sa în timp ce o privea. Prin contrast, masele distrase absorb opera de artă în ele însele. Valurile pe care le fac în jurul ei o înconjoară. Acest fapt este cel mai evident cu privire la clădiri. Arhitectura a fost întotdeauna prototipul lucrării de artă, îmbrățișat colectiv și cu atenția distrasă. Legile receptării arhitecturii sunt deosebit de instructive.

Clădirile au însoțit existența umană încă din vremurile străvechi. Multe forme artistice au apărut și au dispărut. Tragedia începe cu grecii, se epuizează odată cu ei și renaște secole mai târziu. Epopeea, care începe în zorii popoarelor, moare în Europa la sfârșitul Renașterii. Pictura pe panou de lemn este o creație a Evului Mediu, și nimic nu îi garantează existența neîntreruptă. Dar nevoia umană de a avea un adăpost este permanentă. Arhitectura nu a avut niciodată perioade de decădere. Istoria sa este mai lungă decât a oricărei alte arte, iar efectul său trebuie recunoscut în orice încercare de a descrie relația maselor cu opera de artă. Clădirile sunt interpretate bivalent: prin utilizare și percepție. Sau, mai corect: tactil și optic. Această receptare nu poate fi înțeleasă în termenii atenției

corespunzătoare amenințării pronunțate la adresa vieții pe care o trăiesc oamenii de azi. Corespunde unor schimbări profunde ale aparatului a percepției – modificări resimțite la scara existenței private de fiecare trecător în traficul orașelor mari și la scara istoriei lumii de fiecare combatant împotriva ordinii sociale prezente.

concentrate a călătorului în fața unei clădiri faimoase. Din punct de vedere tactil, nu există un echivalent pentru ceea ce contemplarea este din punct de vedere optic. Recepția tactilă nu se manifestă atât prin atenție, cât prin obicei. Acesta determină chiar și receptarea optică a arhitecturii, care ia forma spontană a sesizării obișnuite, mai degrabă decât observația atentă. În anumite circumstanțe, această formă de percepție structurată de arhitectură capătă valoare canonică. *Pentru că sarcinile care se confruntă cu aparatul uman al percepției la momente de cotitură ale istoriei nu pot fi duse la îndeplinire numai prin mijloace optice – adică, prin contemplare. Ele sunt stăpânite gradual – stimulate de recepția tactilă – prin obicei.*

Chiar și o persoană distrată poate dezvolta obiceiuri. Mai mult, abilitatea de a stăpâni anumite sarcini într-o stare de distracție dovedește că îndeplinirea lor a devenit un obicei. Tipul de distracție oferit de artă reprezintă o expresie a măsurii în care a devenit posibilă îndeplinirea de noi sarcini ale a percepției. Din moment ce indivizii sunt tentați să evite asemenea sarcini, arta se va confrunta cu cele mai dificile și mai importante dintre acestea atunci când va putea mobiliza masele. Deja face asta în film. *Receptarea distrată – tipul de receptare care poate fi observat din ce în ce mai des în toate ariile artei și este un simptom al schimbărilor profunde ale a percepției – își găsește în film adevăratul său teren de antrenament.* Filmul, în virtutea efectului de șoc, este predispus la această formă de receptare. Din acest punct de vedere, el dovedește că este cea mai importantă problemă, în prezent, a teoriei percepției pe care grecii o numeau estetică.

XIX

Proletarizarea progresivă a omului modern și formarea progresivă a maselor sunt două fețe ale aceluiași proces. Fascismul încearcă să organizeze noile mase proletarizate, lăsând intacte relațiile de proprietate pe care acestea încearcă să le abolească. El consideră că se poate salva oferindu-le maselor dreptul de a se exprima – dar nu le oferă și drepturi.¹ Masele au dreptul de a beneficia de relații de pro-

¹ Există un factor tehnologic important aici, în special cu privire la jurnalul de actualități, a cărui însemnătate pentru scopurile propagandei nu poate fi pierdută din vedere. *Reproducerea în masă [massenweisen Reproduktion] este favorizată, în special, de reproducerea maselor [Reproduktion von Massen].* În marile procesiuni ceremoniale, adunările gigantice și

prietate schimbate; fascismul caută să le dea *expresie*, păstrând aceste relații neschimbate. *Rezultatul logic al fascismului este estetizarea vieții politice*. Odată cu D'Annunzio, decadența a intrat în viața politică; cu Marinetti, futurismul; cu Hitler, tradiția boemă a Schwabingului.

Toate eforturile de a estetiza politica culminează într-un punct. Acel punct este războiul. Războiul, numai războiul poate oferi un scop mișcărilor de masă la scară mare, conservând, simultan, relațiile de proprietate tradiționale. Aceasta este situația din punct de vedere politic. În termeni tehnologici, poate fi formulată după cum urmează: numai războiul poate mobiliza toate resursele tehnologice de azi, conservând relațiile de proprietate. Este de la sine înțeles că glorificarea fascistă a războiului nu folosește *aceste* argumente. Oricum, o privire asupra acestei glorificări este instructivă. În manifestul lui Marinetti pentru război colonial în Etiopia, citim:

De 27 de ani, noi, futuriștii, ne-am revoltat împotriva numirii războiului ca anti-estetic. [...] Așa că declarăm: [...] Războiul este frumos pentru că stabilește stăpânirea omului asupra mașinării subjugate prin mijloacele măștii de gaze, ale megafoanelor înfricoșătoare, ale aruncătoarelor de flăcări și ale micilor tancuri. Războiul este frumos pentru că începe mult-visata metalizare a corpului uman. Războiul este frumos pentru că îmbogățește o pajiște înflorită cu orhideele înfocate ale mitralierelor. Războiul este frumos deoarece combină focul de armă, canonadele, armistițiul, mirosurile și putrefacția într-o simfonie. Războiul este frumos deoarece creează noua arhitectură, cum este cea a marilor tancuri, zborul în formație geometrică, spiralele de fum ale satelor în flăcări și multe altele. [...] Poeți și artiști ai futurismului, [...] amintiți-vă aceste principii ale esteticii războiului pentru ca lupta voastră

evenimentele sportive, dar și în război, toate acestea fiind supuse acum aparatului de filmat, masele ajung față în față cu ele însele. Acest proces, a cărui semnificație nu mai trebuie evidențiată, este legat strâns de dezvoltarea tehnologiilor reproducerii și înregistrării. În general, mișcările maselor sunt surprinse mai clar de aparat decât de ochi. O perspectivă de la înălțime surprinde cel mai bine adunările sutelor de mii. Chiar și atunci când această perspectivă îi este accesibilă ochiului, imaginea formată de acesta nu poate fi mărită similar unei fotografii. Aceasta înseamnă că mișcările maselor și, mai presus de toate, războiul sunt forme ale comportamentului uman potrivite în special aparatului.

pentru o literatură nouă și o artă grafică nouă [...] să fie iluminate de ele!¹

Acest manifest are meritul clarității. Chestiunea pe care o discută merită să fie abordată de dialectician. Pentru el, estetica războiului modern apare în felul următor: dacă utilizarea naturală a forțelor productive este obstrucționată de sistemul de proprietate, atunci creșterea mijloacelor tehnologice, a vitezei, a surselor de energie va determina o utilizare non-naturală. Aceasta se găsește în război, iar distrugerea cauzată de război stă mărturie pentru faptul că societatea nu este suficient de matură pentru a transforma tehnologia în organ al său, pentru faptul că tehnologia nu este suficient de dezvoltată pentru a stăpâni forțele societății. Cele mai înspăimântătoare trăsături ale războiului imperialist sunt determinate de discrepanța între enormele mijloace de producție și utilizarea lor inadecvată în cadrul procesului producției (cu alte cuvinte, de șomaj și lipsa piețelor). *Războiul imperialist este o revoltă a tehnologiei, care își cere plata în „material uman” pentru că societatea naturală materială i-a negat-o.* În loc să construiască centrale electrice, societatea folosește puterea umană sub forma armatelor. În loc să promoveze traficul aerian, ea promovează traficul de obuze. Iar în războiul chimic și-a găsit un nou mijloc de a aboli aura.

„Fiat ars – pereat mundus”, spune fascismul, așteptând de la război, după cum spune Marinetti, gratificarea artistică a percepției prin simțuri, modificată de tehnologie. Aceasta este, desigur, consumarea *artei pentru artă*. Umanitatea care, prin Homer, era un obiect al contemplației pentru zeii olimpici, a devenit acum un obiect pentru sine. Autoalienarea sa a ajuns în punctul în care poate experimenta propria sa anihilare ca plăcere estetică supremă. *Astfel se desfășoară estetizarea politicii practicate de fascism. Comunismul răspunde prin politizarea artei.*

¹ Cit. *La Stampa*, Torino.

Lecturile lui Benjamin

Traducere de Vasile Mihalache

Am observat de mult felul în care scriitorii semnificativi construiesc în jurul lor un corpus sau un canon propriu, astfel încât nu mai este necesar să ne gândim la acest lucru ca fiind niște influențe. Astfel, întreaga constelație de lecturi [*readings*] din jurul lui Flaubert, de la *Măgarul de aur* al lui Apuleius la *Candide*, de la *Don Quijote* la Sade, poate oferi imaginea unui seminar ideal în care textele inițiale vor fi transformate de lectura lor prin ochii lui Flaubert, și augmentate de acest canon idiosincronic pe care îl conțin și pe care îl presupun în același timp. Marii teoreticieni moderni, pe de altă parte, construiesc și ei un canon propriu pentru o utilizare unică, ad-hoc: spre exemplu, multiplele referințe ale lui Deleuze și Guattari din *Anti-Oedip*, care ar putea foarte bine să fie transformate într-un curs universitar umanist complet nou. Benjamin, ca teoretician și critic, considerat adesea și scriitor, amestecă, aranjează și pare să dizolve aceste relații în lecturile sale multiple, cel puțin în aceeași măsură în care le transformă într-un „sine” unic, care rămâne să fie definit. Vom încerca să analizăm aici tocmai acest fenomen sintextual [*syntextual*], nu intertextual, acest ceva asemănător cu simbioza din biologie.

Dar mai întâi trebuie să știm cum să distingem între un canon orientat către tradiție (indiferent dacă această tradiție este în slujba dreptei convenționale, așa cum se întâmplă cel mai adesea, sau a stângii ori a unei mișcări radicale de inspirație stângistă, cum e cazul lui Raymond Williams sau a lui Lukács, sau chiar a moderniștilor de stânga, precum Kristeva sau cei de la grupul *Tel quel*, ori a suprarealiștilor înșiși), și un set de referințe privilegiate în mod relativist, în care contingența este înscrisă de la bun început – pe care l-am putea numi un canon la îndemână, de unică folosință –, și care, în termenii lui Benjamin, ar fi mai adecvat pentru remodelarea canonului într-o „constelație” ca atare. Diferența dintre aceste două concepții nu constă într-o „credință” în istorie, așa cum *Zeitgeist* încearcă, în

mod vulgar, să ne facă să credem (există încrezători și neîncrezători în ambele tabere). Mai degrabă, diferența se află în modul în care sunt formate comunitățile interpretative și în rolul pe care îl joacă master-codurile în această formare. A doua poziție, spre exemplu, ține de o poziționare care ar putea fi caracterizată (printr-o paralelă îndepărtată cu polemicele structuraliste, învechite astăzi, sau cu pozițiile strategice) ca devotament față de natura *arbitrară* a codului. Pe de altă parte, ar putea fi abuziv să le atribuim adeptilor tradiției concepția originii naturale sau pe cea din *Cratylus* asupra codului; dar nu despre ei vrem să vorbim aici, ci despre Benjamin însuși, și despre felul în care el este capabil (sau incapabil) să pună în acord două cadre de referință care, în mod normal, sunt considerate incompatibile: bagajul cultural ad-hoc al propriilor lecturi idiosicrasice și entuziasmul lui pentru aparent absolutul cod marxist (în interiorul căruia tocmai această opoziție pare să funcționeze). Deocamdată, întrucât concepția din *Cratylus* despre cod sau cea orientată spre tradiție are legătură cu reprezentarea însăși, această problemă sau dilemă parțial modernistă va fi și ea în centrul studiilor lui Benjamin (chiar dacă într-o formă nouă și mai puțin familiară).

O modalitate de a înțelege problema codurilor la Benjamin poate fi găsită în operele pe care le-a citit și pe care și le-a apropiat; dar chiar și această strategie are două forme distincte. Una dintre ele este tentată să organizeze enorma cantitate a recenziilor făcute de el [adunate în volumul al III-lea din *Gesammelte Schriften*] după tematică, dar aceste teme sunt caracteristice lui Benjamin și subiectivității sale, nu constitutive pentru autorii și volumele discutate. Ne-am afla din nou într-un mod tradițional de a cartografia *autorul* [*auteur*, fra. în orig.] în relație cu persoana Benjamin. Dar dacă ne îndreptăm atenția către operele de care a fost interesat mai mult timp și cărora le-a consacrat planuri de eseu pe termen lung¹, vom avea în față chestiuni mai interesante cu privire la felul în care el dă formă aproprierii înseși, propune substitute pentru și gestionează subtil ceea ce obișnuia să se numească influență. Într-adevăr, interesul față de aceste opere ne amintește de dinamica lecturii specifică tipic modernistă, care

¹ Aceste eseuri au fost, până la publicarea *Arcadelor*, cele mai cunoscute și influente opere ale sale. Majoritatea au fost traduse în engleză de Harry Zohn în volumul *Illuminations*, cu excepția notabilă a eseuului despre Karl Kraus, tradus în *Reflection* și a „Commentaries on Poems by Brecht”.

a fost comparată cu o serie de conversiuni seculare: marele *auteur* modernist nu este un furnizor de opere individuale într-un anumit gen literar, și nimeni nu poate citi, pur și simplu, un nou Faulkner, un nou Lawrence, un nou Stevens sau Pound. Mai exact, toate acestea sunt fragmente ale unei totalități monadice care, în perioada de consolidare a adevăratei ideologii moderniste (în Statele Unite după al Doilea Război Mondial, și prin estetizarea poziției intelectualilor din timpul Războiului Rece), devine în mod convențional descrisă în termenii fenomenologici ai unei „lumi” specifice, cu propriile ei structuri temporale și senzoriale. Pare mai corect astăzi, privind retrospectiv [*in hindsight*], să caracterizăm fiecare dintre aceste „opere” în termenii unui cod distinctiv, care este învățat ca o limbă străină și folosit provizoriu de cititor pentru a-și articula experiența personală după moda „tacking nails” a lui Lacan. Viziunea lui Lévi-Strauss despre surplusul de semnificant (vezi „Vrăjitorul și magia sa” și „Eficacitatea simbolică”¹), modul în care șamanii și psihoanaliztii îi învață pe subiecții suferinzi să rearanjeze semnificații dezorganizați sub noi semnificații, este și ea o referință folositoare (într-un cod alternativ) pentru acest proces de conversiune a operelor moderne de artă (despre care se poate spune, dar numai în limitele înguste ale analogiei și în măsura în care religia funcționează astfel, că funcționează asemănător cu o religie scindată sau o religie a artei). Nu știu dacă „codul” modernist – adică un sistem estetic complet secular – a fost descris vreodată, în sensul acesta, în mod complet, deși ceea ce s-a numit „studiul stilistic” a fost un început aproximativ (care, după cum îi spune și numele, limitează totul la limbajul însuși). Un asemenea model, însă, ar avea de parcurs o cale lungă pentru a putea reconcilia incomensurabilitatea care se găsește întotdeauna între analiza obiectivă sau structurală a operei și cea bazată pe receptare [*receptionist*], din moment ce „codul”, în sensul acesta, poate fi considerat tocmai medierea între aceste două dimensiuni. Avem nevoie de un model comparativ, din moment ce pornește de la premisa unei receptări similare, la anumite nivele, pentru toți „moderniștii clasici” (sau poate că tocmai o asemenea receptare determină ca diferiți scriitori contemporani să fie promovați ca moderniști clasici de exact acest tip). În definitiv, și în același sens, acest model va sta în picioare doar pentru perioada modernă.

¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, Editura Politică, 1978 (n. t.).

Analizarea lui Benjamin oferă o perspectivă interesantă asupra acestor chestiuni, pentru că în cazul său procesul de conversiune este cel mai adesea sincron, nu diacronic. Viața intelectuală din perioada modernă pare să necesite o alienare de tip religios, în sensul că nimeni nu poate trăi în izolare intelectuală și culturală față de aceste coduri, în timp ce, pe de altă parte, niciun cod nu poate fi dominant pentru mult timp. Este posibilă conversiunea religioasă absolută la un cod individual sau la o „lume” stilistică (se înțelege că sistemele filosofice moderne sunt de același tip cu operele estetice, din acest punct de vedere), dar în acest caz avem de-a face cu fenomenul discipolilor sau al cercetătorilor dedicați întreaga viața unui singur corpus (scene fie inspiraționale, fie descurajatoare, în funcție de unghiul din care privești. Dar cei mai mulți oameni din perioada modernă își petrec timpul intrând și ieșind din diferite religii seculare cu entuziasm, oferind imaginea unei traiectorii printr-o serie de coduri care se cer examinate în funcție de temeuri sau ritmuri exterioare lor (spre exemplu, cel al creșterii și descreșterii temperaturii politice sau ideologice) și, în orice caz, comparabile cu marile cicluri ale modei.

În cazul lui Benjamin, tot acest entuziasm și toate aceste angajamente estetice ne sunt oferite simultan. O problemă interesantă ridicată de acest scriitor este cum anume reușește el să stăpânească atât de multe aspecte aparent contradictorii în același timp (și cum anume putem noi înșine să analizăm aceste linii de fugă contradictorii din opera lui). Ele însuși era uneori conștient de această multiplicitate neteoretizată și a ridicat această problemă sub forma unui întreg program: „Să-i cuprinzi și pe Breton și pe Le Corbusier – asta înseamnă să întinzi spiritul Franței de astăzi ca un arc și să tragi cunoașterea în inima mișcării.”¹ Dar, după cum vom vedea, acest lucru înseamnă mai mult decât o simplă sinteză sau faptul de a învăța de la mai mulți maeștri sau de a asimila lucrurile pozitive. Pentru el, Le Corbusier va însemna și începutul cercetării despre arhitectura modernă a lui Siegfried Giedeon (a cărui *Spațiu, timp și arhitectură* [*Space, Time and Architecture*] va deveni mai târziu un manifest pentru modernismul ideologic în arhitectura din Statele Unite), alături de

¹ Walter Benjamin, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith, University of Chicago Press, 1989, p. 46. Fila cu note metodologice și epistemologice din *Arcade* va fi numită N. Traducere modificată în original.

cartea lui Mayer despre edificiile de fier: o viziune utopică a sticlei și fierului, cu multe accente puternice și terapeutice inspirate de viziunea puritană a lui Le Corbusier (atât de importante în exhibarea dezgustului față de abandonarea modernismului în arhitectura prezentă). A alături această conștiință curată, iluminată intens ca un spital, cu foarte diferita terapie a lui Breton, care presupune scufundarea în inconștient cu ajutorul viselor și a drogurilor – pe care și Benjamin le-a folosit ca experiment, la un moment dat –, creează o ecuație cu multiple variabile, a cărei soluție nu este deloc evidentă, chiar dacă ea este Benjamin însuși.

În alt loc, Benjamin este și el preocupat de problemă. Era evident pentru el că *Proiectul Arcade* își avea rădăcinile în vechiul baroc, cel puțin dintr-un punct de vedere, adică prin Baudelaire și *spleen*, atât de des comparat cu melancolia dramaturgilor Reformei protestante. De aici¹, un întreg set de deducții despre rolul jucat de mărfuri [*commodities*] și comodificare în ambele perioade, ca fundament pe care este întemeiat acest afect. Dar, la acest nivel, putem avea de-a face cu o juxtapunere a unor teme care ar putea avea legătură cu psihologia lui Benjamin, și pe care el să fi încercat să le depersonalizeze puternic pentru a le augmenta într-o teorie a istoriei. La fel, nu ar fi deloc paradoxal ca Benjamin, specialist în melancolia secolului al XVII-lea, să fie interesat de variațiunile melancoliei din secolul al XIX-lea.

În final, curiozitatea noastră metodologică este stârnită de entuziasmul simultan pentru doi scriitori care par să se excludă reciproc, și chiar dintr-o perspectivă ideologică mai importantă decât monadele care se resping gravitațional ale lui Adorno. Așa se întâmplă, spre exemplu, cu antagonismul Brecht – Kafka, exprimat cu tărie de primul, care obiectează cu privire la eseul lui Benjamin despre Kafka, „Fascismul evreiesc”. Vezi intrarea din 31 august din „Conversații cu Brecht, în *Understanding Brecht*, p. 110 și urm. Acest antagonism pune în scenă, într-adevăr, o și mai adâncă antinomie fundamentală prezentă în gândirea culturală modernă, dacă nu cumva doar o pune în evidență, aceea care pune pe poziții antitetice politicul și

¹ În fila N, dar și în foarte interesantul set de aforisme pe care le extrage din fila Baudelaire sub titlul „Central Park” (vezi *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 657-690). Pentru traducerea în engleză a lui Lloyd Spenser, vezi *New German Critique*, vol. 34, 1985, pp. 32-58.

subiectivul sau existențialul, didacticul și expresivul, conștiința sau agentivitatea [*agency*] și inconștientul. Într-adevăr, dacă nu ne gândim prea mult și îl considerăm pe Brecht scriitor realist, atunci Kafka va ocupa în mod esențial poziția stereotipă a modernistului, ceea ce va trezi la viață toate umbrele opoziției. Tuturor impulsurilor mitice și formaliste care îl înconjoară pe Brecht în Vest, și care încearcă să-l redefinească drept „existențialist”, cum face Esslin în cartea sa (sau ca mare *poet*, nu dramaturg), i se poate opune revendicarea artizanală a utilității cerute de Brecht:

„Nu sunt de acord cu Kafka”, spune Brecht. Și începe să spună parabola unui filosof chinez despre „tribulațiile utilității”. Într-o pădure sunt multe feluri de trunchiuri de copac. Din cele mai groase se fac lemne pentru corăbii; din cele mai subțiri, dar încă destul de groase, se fac cutii și capace de sicriu; cele mai subțiri sunt transformate în bețe pentru bici; dar din cele pipernicite nu se face nimic: acestea scapă tribulațiilor utilității. „Trebuie să te uiți în scrierile lui Kafka exact așa cum te-ai uita la o pădure. Vei găsi o mulțime de lucruri folositoare acolo. Imaginile sunt bune, desigur. Dar restul e mistificare pură. E un nonsens. Trebuie să-l ignori. Profunzimea nu te duce nicăieri. Profunzimea e o dimensiune separată, e doar profunzime – și nu e nimic de văzut acolo” (*Understanding Brecht*, pp. 109-110).

Odată cu acest stil de lucru, care decupează anumite aspecte și izolează temele sau nivelele utilizabile, capitolele și versurile citabile, într-o manieră interogativă, ajungem ușor-ușor la indiciul de bază al autonomizării formale – capacitatea și proprietatea obiectivă a operelor moderne de a fi dezmembrate și folosite ca atare.

Brecht a fost el însuși un teoretician idiosincrasic al acestei tendințe formale de profunzime, un concept subliniat de Benjamin în esul său introductiv (încă printre cele mai bune introduceri la ideea lui Brecht de teatru epic, unde comentariile poetice trebuie să fie ușor de deosebit, prin dinamica lor generică și ritmul lor intern diferit). Acesta este conceptul de *gestus*, tradus ca „gest citabil”:

Un actor trebuie să fie în stare să-și spațializeze gesturile ca un tipograf care produce spații tipografice. Acest efect poate fi atins, spre exemplu, de un actor care își citează propriile gesturi pe

scenă. ... Teatrul epic este, prin definiție, un teatru gestual. Cu cât întrerupem mai des pe cineva aflat în actul interpretării, cu atât apar mai multe gesturi (*Illuminations*, pp. 151).

Dar cum se împacă această viziune voluntaristă cu ideea că viața modernă este dirijată obiectiv, de propriul său impuls, către fragmentar, către ceea ce este „deja întrerupt” (fie că vorbim de taylorizare, reificare, de oraș, de pătrunderea forțată a capitalului în sate sau de orice altceva)? Cu ajutorul marii strategii homeopate care poate fi observată în peisajul modernist în diferite forme și în diferite spații – mai exact, este vorba despre decizia și voința de a alege inevitabilul, de a confirma tendința ireversibilă și, prin transformarea necesității în virtute, de a deschide o gamă de modalități prin care aceasta să poată fi apropiată. Transformarea fragmentului – ca rezultat al procesului socio-istoric – în gest – ca obiect de cercetare didactică și de investigație științifică – zădărnicește *Zeitgeist*-ul. Gestul scurtcircuetează tentația de a reinventa patosului unei chemări la „reunificarea” vieții (cum face Lukács), și subliniază că naturalizarea a avut grijă să însoțească fragmentarea socială. Ca urmare, nu doar piesele inteligibile, ci întreg acest proces va apărea în fața noastră complet natural și rezonabil, pentru că el trece fără să fie numit și este total incontestabil, nu suportă comentarii suplimentare. Efectul brechtian de înstrăinare își are punctul de origine tocmai în această lipsă de naturalețe a *gestus*, care poate fi observată repede atunci când fragmentul se prelinge și curge în lumina rece a zilei. Dar acest proces care „întrerupe” – indiferent că e vorba despre logica capitalului însuși sau de voința luminată a actorului-pedagog – se pune și el în slujba ostilității modernismului față de narațiune ca atare (și pentru cea a lui Benjamin, după cum vom începe să vedem.)

Prin urmare, probabil că nu e atât de ciudat să vedem și la Kafka ceva asemănător în modul în care este produsă forma, Benjamin analizând în mod aparte acest aspect, în eseu lui programatic despre fabulistul praghez. Fenomenul poate fi observat cel mai bine, deloc surprinzător, în punctul în care operele lui Kafka și Brecht se intersectează, mai exact în caracterul lor dramatic. La Kafka, fenomenul este adus la suprafață de momentul paradiziac din Teatrul Naturii din Oklahoma (în *America*).

Una dintre cele mai importante funcții ale acestui teatru este de a

dizolva evenimentele [*happenings*] în componentele lor gestuale. Am putea merge și mai departe și afirma că micile studii și proza scurtă a lui Kafka sunt puse cu adevărat în valoare doar atunci când sunt, ca să spunem așa, puse în act în „Teatrul naturii din Oklahoma”. Doar atunci se va putea vedea limpede că întreaga operă a lui Kafka este un codex al gesturilor care nu a avut pentru autor o semnificație simbolică clară de la început; mai degrabă, autorul a încercat să obțină semnificația din aceste gesturi, în contexte mereu schimbătoare și prin grupări experimentale (*Illuminations*, p. 120).

Faptul că această dimensiune gestuală obiectivă din opera lui Kafka este determinată de o conștiință impersonală și descentralizată (derivată, prin Rosenzweig, din teatrul și spiritul chinezesc) este de mare importanță, chiar dacă secundară, în acest context. Plasarea *gestus* în centrul acestui eseu al lui Benjamin/Kafka, în locul relației lui Kafka cu populara tradiție evreiască a poveștilor – aceasta din urmă ducând la dubla direcție a modului precapitalist de producție și a unei cosmologii specifice acestuia – înstrăinează această cunoscută operă, care este interpretată mai mult în contextul sionistului și a misticului Benjamin, și mai puțin în legătură cu alte texte ale sale.

Aici se găsește problema fundamentală a lui Benjamin, iar conceptul *gestus* va fi mecanismul crucial prin care el va negocia cea mai importantă și delicată tranzacție a interpretării literare marxiste, recunoașterea și coordonarea ad-hoc a valorii și a mistificării ideologice. Cele două fețe ale *gestus* – forma sa vizuală și reversul setului înșelător și interminabil de înțelesuri posibile – oferă mijloacele pentru coordonare diferită de soluțiile la fel de ad-hoc care pot fi găsite în eseurile despre Karl Kraus și Eduard Fuchs. Nu e vorba doar că evenimentele se aranjează singure într-o serie de gesturi („fiecare gest este un eveniment – am putea spune chiar o dramă – în sine”), într-un asemenea mod încât narațiunea lui Kafka se transformă imperceptibil într-un soi de „montaj al atracțiilor” eisensteinian, ci acesta din urmă este în strânsă legătură cu forma de montaj discontinuu pe care o are eseuul lui Benjamin (chiar și puși înaintea absenței eșafodajului din *Proiectul Arcade*, elementele de construcție ale eseului pot fi analizate în forma lor originală). Această formă deschide un interval pentru semnificație, care poate fi umplut doar cu un comentariu interminabil, ceea ce nu este în contradicție

cu incomprehensiunea absolută: „Kafka putea să înțeleagă lucrurile doar sub forma lui *gestus*, iar acest *gestus* pe care nu l-a înțeles formează partea tulburătoare a parabolilor.” Aceasta este, în definitiv, semnificația producției formale kafkiene: felul în care autorul percepe lucrurile și modul în care înțelege micronarațiunea gestului sunt totuna experiența omniprezentă a realității exterioare, prin faptul că nici una nu poate fi luată în posesie sau înțeleasă. Dar odată ajuns aici, Benjamin – care oferă imaginea unui Kafka asemănător cu un aparat de înregistrare privilegiat care trebuie să multiplice schițele și notele sale vii în exact aceeași proporție cu incomprehensibilitatea fenomenului pe care acestea îl desemnează – se referă deodată la alienare prin intermediul mașinii.

Inventarea filmului și a fonografului a venit într-o epocă de maximă alienare a oamenilor unii față de alții, de relații mediate fără măsură, care eu devenit și singurele. Experimentele au demonstrat că omul nu-și recunoaște, pe ecran, propriul umblet sau propria voce la fonograf. Situația subiectului acestor experimente este situația lui Kafka. Asta îl împinge să învețe [*Studium*] de acolo de unde poate întâlni fragmente ale existenței sale care se află încă în contextul rolului. El poate apuca *gestus*-ul pierdut așa cum Peter Schlemiehl apuca umbra pe care o vânduse.

Această anticipare a figurilor existențiale clasice (anecdota lui Malraux despre inabilitatea omului de a-și recunoaște propria voce înregistrată, imaginea camusiană a omului aflat în cabina telefonică și a cărui voce nu o auzi) nu ajută atât la documentarea relației lui Kafka cu acele lucruri pe care figurile le explică și le îmblânzesc (numindu-le „absurdul”), cât la sublinierea distanței pe care el o ia față de acestea. Între timp, trimiterea la Schlemiehl amintește de unele dintre cele mai dramatice inversări și interpretări ale lui Benjamin, prin care – într-o discuție despre imaginile-oglină și reflecții – el consideră că oglinda este forma anticipativă a mediilor moderne.¹ Prin asta, el leagă eseul despre Kafka de problematica târzie a tehnologiei și a reproductibilității, iar un enunț care urmează imediat după acest citat („e o furtună care suflă spre noi și ne goleşte de uitare”),

¹ Vezi „Lucrarea de artă în epoca reproductibilității tehnice”, în *Post/h/um*, vol. 2, 2015.

anticipând ritmurile bine-cunoscute din tezele *Angelus Novus*, pare acum să alăture notațiile abile și încăpățânate ale lui Kafka istoriei culturale a trecutului uman și relației acestuia cu progresul (la care „Tezele asupra istoriei” se vor referi direct).

Trebuie spus că acestea nu trebuie considerate legături tematice, chiar dacă la prima vedere suntem incapabili să ne referim la ele altfel decât ca teme. Voi încerca să arăt în altă parte cum aceste referințe încrucișate [*cross-references*] funcționează la Benjamin mai puțin pentru a lega anumite subiecte și mai mult pentru a le diferenția. Incomprensibila apariție a aceluiași subiect în două locuri distincte în același timp subliniază multiplicitatea semnificațiilor sau aspectelor diferite care trebuie luate în considerare pentru a putea avea în vedere fețele diferite ale aceluiași „sem” sau a unui anumit concept. Prin asta, Benjamin începe să arate într-o formă mai concretă, dar în sfera temelor și a ideilor, ce avea să spună mai târziu prin constelație.



În relația lui Brecht cu Kafka, pe de altă parte, vom găsi o manifestare externă, canonică a acestui mod de a construi obiectul de studiu și de a stabili o legătură între textele privilegiate, care sunt tot atâtea coduri obiectificate de sine stătătoare. Gestus este cel care îi constelează [*constellates*] pe Kafka și Brecht: îl face pe fiecare utilizabil în termenii rescrierii celuilalt. Conceptul analitic brechtian, spre exemplu, ne ajută să îl recitim pe modernistul Kafka, dar în același timp demonstrează cât de importante și eficiente sunt formele pedagogice și didactice ale lui Brecht pentru inteligența mai largă și punerea în act [*en-act-ment*] a literaturii moderniste expresive și non-pedagogice.

Pentru mine nu este clar dacă putem cartografia *definitiv* constelațiile lecturilor lui Benjamin (de altfel, ceva imposibil dacă avem în vedere tezele despre coduri pe care le apărăm în practica lui Benjamin). De altfel, faptul că aceste coduri sunt substituibile reprezintă un prim răspuns la obiecția (implicită la Scholem, spre exemplu) că din moment ce multe dintre eseurile lui Benjamin erau ocazionale sau chiar comandate – Benjamin nu era deloc interesat de Leskov, dar trebuia să scrie o recenzie pentru un volum de opere germane complete interesant pentru el etc. –, prezența a unui sau a altui scriitor ori a unui anumit text cultural nu reprezintă o dovadă importantă pentru nimic anume. Totuși, cred că o descriere formală a constelației ca atare este posibilă.

Ba chiar am izolat două caracteristici ale acestei structuri: o diferență în identitate (Le Corbusier și Breton ca două încarnări antitețice ale modernului) și o identitate în diferență (Kafka și Brecht ca antitețe care împărtășesc forma *gestus*-ului). Acum trebuie să examinăm ceea ce voi numi modelul vertical al corpusului de eseuri, care se întemeiază pe o constelație altminteri liberă, nestabilă, flotantă, pe naturalizarea conținutului unui set de relații altminteri fără conținut.

Prezența fantomatică în cadrul eseurilor a unor feluri de trilogii înlănțuite sau a unor serii tripartite a fost adeseori invocată: aceasta este mișcarea de la „Povestitorul”, prin „Câteva motive la Baudelaire” la „Reproductibila operă de artă”. Citite în succesiune, acest set de trei pași sau etape oferă un mesaj relativ coerent care poate fi articulat într-o serie de propoziții despre relația dintre experiență și comunicare, felul în care acestea sunt afectate de tehnologie (sau modernizare) și diversele raporturi dialectice care se stabilesc

între ele. Poate fi construită o teză plecând de la aceste trei etape, care să aibă câteva analogii formale cu *Teoria romanului* a lui Lukács (la care Benjamin se referă pe larg în „Povestitorul”), prin aducerea la zi a lui Lukács, mai exact prin includerea în teoria lui, dacă nu a culturii de masă, cel puțin a realităților tehnologice. Dar o asemenea teză, să fie limpede, nu apare „în Benjamin”, care nu susține o astfel de propunere sau de interpretare: e vorba de efectul montajului, ceva derivat din și la fel de arbitrar ca orice reconstrucție conceptuală a vreunei posibile intenții care ar putea fi atribuită fragmentelor din *Arcade*; dar asta nu înseamnă că o asemenea interpretare ar fi greșită sau neinteresantă. De fapt, Benjamin cere el însuși un astfel de drept pentru cititorul său, cel de a reconstrui și interpreta post factum; el nu poate fi citit fără o astfel de operație de reconstrucție, indiferent cât de problematice sunt rezultatele.

Este posibil să afirmăm chiar existența, în corpusul marelui eseu programatic (din „perioada medie”), a unei alte trilogii fantomatice, o mișcare tripartită mai slabă, care se intersectează cu cea din „Povestitorul”, dar care este interesată mai mult de ideologie decât de modernizare, și de credință [*belief*] în dauna explicării felului în care percepția este determinată de baza tehnologică. Această „trilogie” poate fi considerată seria cosmologică, și trece de la eseu fundamental despre Karl Kraus, apoi din nou prin „Povestitorul”, pentru a ajunge la „Comentariu asupra poemelor lui Brecht”, care în mod normal nu este considerat unul dintre eseurile lui programatice ca atare (din cauza formei sale fragmentate) și este neglijat atât în critica la Brecht, cât și în cea la Benjamin. În fiecare dintre aceste eseuri, Benjamin observă că cercetarea sa textuală se mișcă, dacă putem spune așa, împotriva propriei intenții și voințe conștiente, spre identificarea, în filigran, a ceva ca „marele lanț al ființei” în legătură cu cele trei texte atât de diferite – pamfletele lui Kraus, poveștile lui Leskov și versurile lui Brecht. Această scară a formelor, sau lanț al ființei, pare să îl coboare în regiuni ontologice, straturi sedimentate ale naturii aflate sub fenomenele sociale care, cel puțin în Viena lui Kraus și în Berlinul lui Brecht, sunt urbane și, prin asta, realitățile istorice sunt supuse practicilor umane și influențate de schimbare și modificare. Dar care este statutul acestei scări a formelor sau a naturii sau, cel puțin, al naturalizării pe care ele o propun?

Această chestiune are două implicații: una referitoare la faptul că poate părea abuziv să afirmi că metoda lui Benjamin este legată de relația dintre constelații și obiectele lor de studiu, până la o întemeiere finală în natura umană însăși, o constrângere finală în necesitate și finitudine (care ar implica totodată o constrângere finală în legătură cu mutabilitatea codurilor însele, un fel de adevăr final al legii naturale). Cealaltă consecință este, probabil, doar inversarea celei dintâi și se referă la analiza ideologică ca atare, acel lucru a cărui absență relativă marchează originalitatea marxismului lui Benjamin și maniera sa de comentariu cultural. Ar fi însă o greșeală să credem că analiza ideologică este absentă: a Doua Internațională (ca, spre exemplu, în eseu despre Eduard Fuchs) nu este singura care face obiectul unei critici ideologice explicite (în termenii tematicilor progresului). Demistificarea ideologică apare, cu mult tact, în eseu despre suprarealism, unde binecunoscuta distincție dintre revoltă și revoluție este dezaprobată cu fermitate, chiar dacă în trecere. Mai este prezentă în mod deschis, dar respectuos, în marele eseu despre Kraus, în care negativitatea pasionată a satiristului (e limpede că micul fragment intitulat „Caracterul distructiv”) are legătură cu Kraus, nu cu Brecht însuși, așa cum s-a spus) și convertirea lui târzie la catolicism sunt considerate deformări ideologice inacceptabile, erori necesare, fără de care misiunea progresistă și istorică a lui Kraus ar fi de neconceput.

Această imagine, prin care eroarea este considerată retrospectiv ca necesară pentru forța discursului, iar neîncrederea ideologică este reinterpretată ca aliat al gândirii progresive și corecte politic, este o figură dialectică familiară. Dar nu ar fi cu adevărat dialectică dacă s-ar putea spune că această întărire a opozițiilor a fost, întotdeauna și în fiecare context istoric, adevărată și funcțională. Indiferent care ar fi fost erorile ideologice ale lui Brecht, spre exemplu, ele nu le-au inclus pe cele krausiene, de tipul barocului de natură catolic-vieneză: Brecht s-a confruntat cu o situație istorică și politică diferită de cea în care a fost format tânărul Kraus.

Situația lui Leskov a fost total diferită de a celor doi și, de aceea, poate ar fi bine să începem cu el. Viziunea tradițională asupra lui Leskov, considerat un povestitor „rus până la capăt”, înrădăcinat organic în țărâtime și în superstițiile și basmele acesteia este, cel puțin parțial, înstrăinată și descurajată de legăturile sale comerciale

și familiale cu Anglia (simțul său empiric de om de afaceri este la antipodul misticismului țărănesc slav) și de simpatiile lui pentru erecții ortodoxiei ruse (care, din acest punct de vedere, împărtășesc o versiune îndepărtată și specific slavă a protestantismului occidental). Aceste spărturi în „organic” arată un Leskov care își construiește „rusianitatea” (ca să folosim o formulare barthesiană), care lucrează la ea ca la un obiect de artă fabricat din coduri sistematice, nu ca cineva care își exprimă inconștientul ca un fel de oracol al lumii. Pe de altă parte, această distanță –compatibilă cu estetica „înstrăinării” – este dificil de reconciliat cu teoria condițiilor de posibilitate ale povestirii și a basmului însuși, pe care Benjamin a formulat-o înainte în acest eseu: adică, relația ei constitutivă cu cele trei tipuri de situații sociale în care ea tinde să înflorească. Toate acestea sunt, într-un fel, situații caracteristice pentru un meșteșugar (prin faptul că practica muncii manuale este legată de narațiunea orală, „ca urmele degetelor olarului pe lut”), dar tipul povestirii va fi diferit în funcție de originea acesteia: într-un mediu sătesc sau țărănesc, printre marinari sau în gurile negustorilor și ale călătorilor în interes de afaceri. Această enumerare este făcută pentru a trasa o linie fundamentală între acest tip de producție narativă și o altă categorie – potrivită cu psihologia, senzorialul și limbajul comun oamenilor care manevrează utilajele moderne –, adică, muncitorii din fabrici. Nevoile lor sunt examinate în „Reproductibilitatea operei de artă”; între timp, „Povestitorul” ne oferă aversul reflecțiilor lui Brecht despre publicul teatrului său, fiindcă publicul ocupat cu munca manuală, cel apropiat de pământul însuși, nu va se va prezenta la teatrul urban al lui Brecht. Ne putem gândi că toate acele călătorii ale lui Leskov îl transformă într-un fel de analog modern și îndepărtat al povestitorului medieval, descris în prima parte a eseului? Se poate, dacă luăm în considerație medierea pământului însuși (ca fond) și trecem peste medierea formală a condițiilor desfășurate în mod irevocabil în narațiunea povestirilor: „Un om care moare la 35 de ani dovedește în fiecare moment al vieții sale că este un om care va muri la 35 de ani.” Această frază a lui Moritz Heimann este un obiect privilegiat al meditației lui Benjamin; el o neagă și o confirmă în același timp. Neadevărată din punct de vedere existențial (și aici se deschide un lung dialog implicit între Benjamin și mult mai kierkegaardianul Sartre, care insistă asupra ireductibilității momentului trăit, din care viitorul nu este niciodată vizibil), și

devine adevărată în comemorare și în basm. Această problemă nu ține doar de estetică sau de filosofie, ci și de istoriografie și politic (ca la Sartre) și va fi dezvoltată mai târziu, de Benjamin, în concepții concurente despre trecut. Pasionat fiind când va repudia concepțiile burgheze/social-democrate (A Doua Internațională) despre progres, de aceeași încăpățânare va da dovadă când va încerca să respingă concepția istoristă a momentului izolat a trecutului („wie es eigentlich gewesen”) și să dezaprobe imperativul istorist care cerea recuperarea sensului momentului trecut pentru el însuși, fără niciun interes de a cunoaște viitorul și destinul acestuia. Pentru noi, mai degrabă, menirea trecutului trebuie să fie inclusă în imaginea noastră despre el, ca o tristețe sau ca o înfrângere, un masacru sau, pe de altă parte, ca o briză abia perceptibilă a unui nou început. Dar acest lucru e greu de pus în acord cu tabuul referitor la concepțiile care marginalizează trecutul și îl consideră decadentă sau regres¹, și aruncă polemica într-o altă spirală, ascendentă de data aceasta. Moartea este marca, aici, a irevocabilității narative. Ambivalența acestei mișcări conceptuale duble – e vorba despre o problemă existențială, ca cea a mortalității și a finitudinii, a Ființei însăși?, sau despre o problemă narativă a praxisului, a alegerii și a construcției? – este cea mai importantă negociere la care asistăm în această serie a lui Benjamin.

În orice caz, Natura – sub forma morții organice – pătrunde în cadrul narativ tocmai acum, când devine clar că actul de a spune povești ca atare, în forma lui clasică, necesită o naturalizare. Dacă evenimentele poveștii nu sunt irevocabile, forma acesteia rămâne goală; povestea se dizolvă în inform și în non-, anti- sau a-narațiune. (De altfel, se poate vorbi despre modern și despre felul în care el influențează romanul și prin examinarea libertăților moderne în relație cu „destinul” personajelor.) Dar această naturalizare înseamnă o puternică deplasare și schimbare de accent prin care socialul și istoricul sunt considerate din nou – ca în societățile precapitaliste – forme ale istoriei naturale: sistemul politic secular emergent din

¹ Concepția lui Benjamin despre relația dintre prezent și trecut este determinată, în parte, de *Late Roman Art Industry* a lui Riegl, de unde preia o repudiere principală a noțiunii de decadentă istorică: „Nu există perioade de declin.” Pe de altă parte, atitudinea ironică a lui Kraus este bazată în mod clar pe credința în faptul că în contemporaneitate are loc o decadentă; despre aceste tensiuni complexe din opera lui Benjamin voi vorbi în altă parte.

vremurile moderne trebuie să fie, din nou, pietrificat și izbit de apropiata lumină apocaliptică a scalei de specii și forme. Umbre ale cărții tragice, care aduce renașterea funebră a perspectivei ciclice asupra evenimentelor și năzuințelor omenești ca dans al morții, procesiune funebră.

Prin urmare, cosmologia lui Leskov se dovedește a fi (cu un termen formalist) o „motivare a mecanismului”, o condiție de posibilitate a spunerii poveștii [*storytelling*] înseși, care reclamă o *scala naturae* ce coboară până la lumea minerală și inanimată – azi auzim povești și despre pietre magice! – și urcă spre *apokatastasis* (eliberarea sufletelor într-o mântuire), interpretat de Benjamin ca un fel de dezvrăjire prin care, deodată, toate ființele pământeste aflate sub vraja lumii căzute își găsesc vocea și încep „să-și spună povestea”. În vârful acestei piramide a formelor se află omul drept însuși (povestitorul, cel care oferă sfatul), sub forma hermafroditului, cel care reunește diversitatea prin simbioza sexelor și a genurilor. O ciudată notă utopică postcontemporană stă aici în centrul viziunii țărănești asupra lumii.

Dar trebuie să fim atenți la modul în care evaluăm această cosmologie naivă, care te poate orbi ca un *arbol de la vida* sau, mai degrabă, la felul în care evaluăm evaluarea lui Benjamin. El era teoretic suspicios față de narațiune ca atare (continuumul istoric sau „progresul”) și foarte apropiat de programul iluminist de disoluție a mitului. Mitul ar presupune ceea ce noi numim întemeiere, atribuirea unui conținut natural sau naturalizare: credința în primatul ontologic al unui cod specific, ierarhizarea [*the laddering*] care ordonează istoria și politicul în legi naturale și forme de viață. Această atitudine iluministă a lui Benjamin se diferențiază de formele familiare și iconoclaste ale criticii ideologice și ale demistificării prin ideea că eliberarea de mit nu poate avea loc decât prin parcurgerea completă a acestuia. (Ideea aceasta a fost interpretată ca o modalitate originală și specifică de terapie colectivă sau de revoluție culturală.) De aceea, trebuie să ne așteptăm ca viziunea sa asupra cosmogoniei să fie atât ambivalentă, cât și complicată.

Cu toate acestea, marele eseu despre Kraus trădează o linie clasică în operațiunea de demistificare ideologică, probabil din cauză că acest caz particular nu este încărcat de narațiune și își are centrul de greutate în relația dintre scriitor și limbaj ca atare, nu în actul de a

povesti. Dar Kraus are totuși nevoie de un anumit fel de naturalizare mitică pentru a-și putea îndeplini vocația. Această funcție este asigurată de un catolicism baroc austriac (la care evreul Kraus se va converti formal mai târziu), care autorizează o concepție paradisiacă a limbajului definitiv, una care face posibilă denunțarea deformărilor operate de presa modernă:

Conceptul său de creație conține moștenirea teologică a speculației care a posedat validitatea contemporană pentru întreaga Europă a secolului al XVII-lea. Totuși, în centrul teologic al acestui concept a avut loc o transformare care i-a permis să se strecoare fără efort în credoul cosmopolitan al lumii austriece, cel care a transformat creația într-o biserică în care nimic nu mai amintește de rit cu excepția unui iz ocazional de tămâie care te lasă în ceață (*Reflecții* 263; 2: pp. 339-340).

Analiza ideologică a lui Benjamin asupra lui Kraus se deosebește de cele care separă cu grijă grâul de neghină, și superstiția și regresivul de corectitudinea politică și utilitate, prin faptul că înainte de a putea genera o critică bogată, „operațională istoric”, această viziune ideologică a plenitudinii lingvistice trebuie să treacă prin medierea unui tip de structură psihică sau de personalitate complet nouă. Titlurile eseului despre Kraus încep să proiecteze tocmai o astfel de mediere: „Omul cosmic” [*Allmensch*], „Daimon” [*Daimon*], „Monstru” [*Unmensch*]. Obligația bazei ideologice de a produce un nou agent este clară aici: viziunea asupra creației trebuie să genereze acel „caracter distructiv” necesar pentru munca neobosită a celui diagnostician lingvistic și profet al apocalipsei pe care Kraus îl încarnează de peste treizeci de ani. Acesta trebuie chemat să explice

care este necesitatea care îi impune acestui mare caracter burghez să devină un comic, de ce acest gardian al lingvisticii goetheene prețuiește un polemist, sau de ce om onorabil și ireproșabil își pierde controlul. Toate acestea, până la urmă, au trebuit să se întâmple, din moment ce el s-a gândit că e potrivit să schimbe lumea începând cu propria lui clasă, în propria lui casă, în Viena. Iar atunci când și-a dat seama de futilitatea încercării sale a renunțat la ea dintr-odată, a așezat materia din nou în mâinile naturii – dar

de data aceasta o natură distrugătoare, nu creatoare (*Reflections*, p. 288).

Pentru a înțelege ce anume vrea Benjamin să spună aici, trebuie să avem în vedere fragmentul intitulat „Caracterul distructiv” și, într-o direcție mai generală, să intuim coeficientul și rezervorul de putere și furie pur antisocială, dar și violența internalizată pe care orice individ solitar trebuie s-o stăpânească pentru a putea înțelege și a ataca din afară marea ființă a ordinii sociale. Kraus trebuia să devină un monstru pentru ca programul său de artă pentru artă să poată fi transformat în critica virtuală a mediei, adică politica epocii antifasciste (și dincolo de ea). Și nu ar fi putut face asta fără convertirea ideologiei sale a naturii într-un daimon, a cărui îndrumare îi va transforma propria personalitate într-o „forță a naturii”.

Noua misiune a acestei forțe naturalizate va fi inventarea unei prime critici fundamentale a media. Originalitatea ei este rezultatul unei competiții între temperamentul scriitorului și cerințele mereu schimbătoare ale situației istorice înseși, o dispută care poate fi apreciată doar ca ironie dialectică. Pentru estetul Kraus, și în interiorul turnurii gravitaționale care are loc, la nivel planetar aproape, de la *belle époque* la fascismii și antifasciștii ani 1930, pasiunile și obsesiile sale iau un sens diferit față de cele cu care plecase la drum: „Ar trebui să citești *Fackel* literal, cuvânt cu cuvânt, încă de la primul lui număr, pentru a putea întrevădea că acest jurnalism determinat de estetic va deveni, fără să piardă vreun motiv de bază, ci mai degrabă câștigând unul nou, proza politică din 1930” (*Reflections*, p. 261). Totuși, în acest punct final al satirei și al profeției, în care e denunțată toată corupția vremii, nu trebuie să uităm că forma finală a corupției trebuie gândită în spiritul muzicii lui Offenbach, unde, dincolo de frivolitatea socială și artificialitate, natura se întoarce ca refulatul, și unde viziunile delirante despre nulitatea socială și vacuitate câștigă o aparență estetică și se transformă într-o euforie a jocului și a stilului (muzica va fi aici la cealaltă graniță a limbajului satiric). Acest lucru ne va permite să-l suprapunem pe Offenbach peste Kraus și să introducem muzica în constelația benjaminiană (la fel cum caricaturile lui Daumier și Guys fac legătura între colecționarul materialist-istoric Funchs și poetul modernist Baudelaire, deschizând calea către artele vizuale).

Și totuși, atât la Leskov, cât și la Kraus, trimiterea ideologică la natură, oricât ar fi ea de necesară pentru construcția lor formală – la Leskov pentru narațiune, la Kraus pentru denunțarea și regenerarea unui limbaj public corupt și deteriorat – are nevoie, pentru a deveni vizibilă, de suplimentul unei critici ideologice. Nimic din ceea ce se află în opera însăși, cu excepția unei mici distanțe interioare, nu poate fi folosit pentru a identifica precondițiile ideologice cu ideologia pură, ceea ce i-ar fi permis cititorului să-și ia precauțiile necesare și să ia o oarecare distanță față de text. Cea de-a treia expunere sau cel de-al treilea panou, cea/cel Brechtian, care constă într-un set aparent aleatoriu de scurte comentarii la treisprezece versuri sau cânturi, va face exact acest lucru, prin modul în care va include naturalul în interiorul său.

Titlul intraductibil și modul de organizare a culegerii brechtiene timpurii, *Hauspostille*, sugerează prelucrarea [*reworking*] unui imn și a unei cărți de rugăciuni pentru împrejurări urbane moderne. Ea „pune la îndoială prea mult moralitatea noastră; are rezerve față de o serie de porunci tradiționale. Totuși, nu are nici cea mai mică intenție să afirme explicit aceste rezerve. Ea le prezintă sub forma unor variante, mai exact variante ale unor atitudini și gesturi morale a căror formă cutumiară nu se mai potrivește” (*Brecht* p. 58). Acest procedeu nu trebuie confundat cu ironia, dar el presupune o operație prin care tradiționalul este încorporat și, la fel, cerut de formă, ca și cum scara ar fi urcată și aruncată în același timp. În aceste versuri și cânturi, „tradiția”, care indică laolaltă păcat, puritanism, pietate, comportament adecvat, ospitalitate, patriotism, curățenie și pedagogie, este ceea ce rămâne din ceea ce eu am numit scara formelor naturale. Este evident că în cele două expuneri precedente – Kraus și Leskov – convingerea dobândită că natura este un temei se transformă în mod necesar într-o perspectivă religioasă asupra lumii. Dar, în poemele lui Brecht, Dumnezeu însuși apare în persoană doar pentru a fi huiduit și hătcăit de „oamenii lui Mahagonny”. Aici, nu doar că istoria umană nu este considerată istorie naturală, dar o asemenea pretenție este examinată pe toate părțile și transformată într-un tip nou de obiect poetic în toată regula. Aceasta este calea lui Brecht, cu naturalețea (sau „naturalitatea”) ei aparentă a emoțiilor și cu felul ei unic de a înțelege moile fenomene istorice încorporate în

viața marilor orașe (o altă trimitere directă, peste întreaga constelație, la Baudelaire însuși):

Nimeni nu-și poate imagina un observator topografînd fermecele orașului – cu mulțimea lui de case, viteza năucitoare a traficului, distracțiile sale – într-un mod mai insensibil decât Brecht. Această lipsă de sensibilitate față de decorul orașului, combinată cu o sensibilitate extremă față de modul special de a reacționa al locuitorilor orașului, diferențiază ciclul lui Brecht de toată poezia marilor orașe care îl precedă (*Brecht*, p. 61).

În mod paradoxal, această turnură de la exteriorul arhitectural și de la detaliul străzii la noul *habitus* pe care acestea îl cer și îl generează este în armonie cu perspectiva lui Benjamin asupra urbanului (vezi „Despre câteva motive la Baudelaire”); de asemenea, turnura permite o naturalizare inversată și pervertită a tocmai acestor noi sentimente urbane – care țin de furie și rasism, de psihologia undergroundului și de „illegalitate” –, culminând cu momentul uluitor în care graffitiul politic de pe un zid preia toată naturalitatea „lapidară” a clasicilor latini. De aceea, peisajul concret – natura „originară” a romanticilor, să zicem – trădează efectele acestor operații într-o manieră tipic brechtiană, prin atenuarea și sărăcirea decorului: cerul spălăcit, jalnicul trunchi de copac singure într-o zonă goală [*all by itself in the empty lot*] (*Brecht*, pp. 68-69).

În altă ordine de idei, în gloriosul poem de final despre Lao Zi și proclamarea și promulgarea taoismului, înainte ca acesta să treacă granița în exil și să fie în afara privirii ființelor umane, Dumnezeu răzbunător din poemul care deschide volumul este rectificat într-un mod crucial; apare aici ceva despre relația dintre revelație, poezie și prietenie. Lecția doctrinară nenaturală este trecută cu vederea, mai exact, cel slab îl va putea învinge pe cel puternic la fel ca apa care își sapă drumul în stâncă. Are loc aici nu doar inversarea acelei *scala naturae* a cărei prezență structurală este afirmată în cele trei momente constitutive ale acestei secțiuni specifice a constelației; ci, mai mult, putem vedea că felul în care Benjamin interpretează relația dintre natură, ființă și religie este tipică cetățeanului și scepticului iluminist.

Prin urmare, putem vedea aici ceva foarte asemănător cu structura verticală a constelației (opusă opozițiilor orizontale sau sintactice),

care răspunde necesității de a avea un conținut și o întemeiere, precum și o ideologie a naturalului, prin includerea și transformarea acestei necesități – aducerea în prim-plan și transformarea ei într-un mesaj despre sine. Mai trebuie amintit un singur exemplu, ceea ce astăzi ar putea fi descris ca relația lui Benjamin, cel influențat de Proust, cu studiile culturale, relația celui influențat de modernism, cu iluminismul, a celui influențat de estetism, cu politicul. Astfel vom putea vedea că apropierea sistematică de către Benjamin a motivelor proustiene ca trezirea și somnul, amintirea și uitarea are loc în contextul proiectului iluminist de „trezire din secolul al nouăsprezecelea”¹, mai exact, de trezire din cultura burgheză însăși, din suprastructura capitalismului. Este vorba de o trezire pe care Benjamin, la fel ca în relația lui cu miticul în general, vrea să o prezinte ca o completă reglare de conturi, ca o trecere completă dincolo, nu ca pe o formă de puritanism revoluționar sau de iconoclastism în care moștenirea burgheză ar fi repudiată și distrusă pur și simplu. Această formă de trezire și amintire, concepte pe care Benjamin le găsește dezvoltate de Proust, constituie un fel de terapie colectivă, ca să nu spunem revoluție culturală – o parcurgere sistematică și o reexperimentare, chiar dacă pentru prima oară, care, ca la Freud, prin deplinătatea angajamentelor luate față de trecut, ne permite ca, până la urmă, să lăsăm trecutul în urmă și să-l uităm complet (până la urmă, moartea își îngroapă moartea).

Chiar dacă nu avem timp să dezvoltăm aici particularitățile și implicațiile acestui proces, legat, de altfel, de Proust și istoriografia culturală, îi putem totuși descrie structura formală. Această structură este asemănătoare cu acea conjuncție despre care vorbeam la început, adică schimbul ciudat de electroni între Kafka și Brecht, felul în care conceptul brechtian *gestus* devine o categorie kafkiană a narativului. De data aceasta, o figură proustiană devine metodologie benjaminiană (sau cel puțin o metodologie specifică arheologiei secolului al XIX-lea). Dar acolo unde, în primul caz, era vorba despre un document estetic, unul vizibil în constelație, și care, prin urmare, reușea să se lege de un altul, aici întreaga practică metodologică intră în conjuncție cu unul dintre componentele ei fundamentale. În acest mod de a fi în relație (pe care ar fi mai bine să-l numim

¹ Benjamin vorbește în acești termeni despre scopul Proiectului Arcade; vezi în special primele reflecții din fila K (*Gesammelte Schriften*, vol. 5, 490 ff.).

autometodologic, nu autoreferențial), o parte, în ciuda faptului că rămâne în locul ei ca parte, stabilește programul totalității și propune un manifest neașteptat.

Putem acum să tragem o concluzie provizorie în legătură cu aceste figuri. Ele etalează urmele, imaginea remanentă și filigranul fantomatic lăsate de forțele obiective ale vremii sau ale „situației actuale”. Nu ar trebui să subiectivizăm atât de repede lecturile lui Benjamin, considerându-le „gusturi” idiosincrasice ale unui interpret cititor profund idiosincrasic și privat (idiosincrasiiile lui Benjamin sunt privilegiate epistemologic tocmai datorită aversiunii lui față de personal și subiectiv ca atare). De fapt, „gusturile”, în special în perioada modernă, nu sunt altceva decât calea prin care epoca modernă, trecând prin medierea esteticului, apare imprimată pe senzorialul individual, ca pe ecranul unui contor Geiger sau ca într-o electrocardiogramă. Prin urmare, sentimentele mele viscereale profunde despre Le Corbusier pot fi înțelese în termenii unei întregi filosofii a istoriei și a unei întregi atitudini politice cu privire la natura timpurilor moderne și la modernizare – și, la fel, pentru toți ceilalți pe care i-am numit în trecere. Iar dacă afirmăm că apariția lui Kafka este un remarcabil accident istoric, sau dacă ne amuzăm imaginându-ne un corpus de scrieri moderniste de un el inimaginabil, specific, care nu au existat niciodată – prin urmare, incapabil să reprezinte anumite forțe puternice ale epocii, care, din exact acest motiv, au rămas nespuse și nenumite – atunci și asta constituie o parte din natura contextului nostru istoric, ale cărui contingente sunt cumva inevitabile, dacă privim astfel. Istoria noastră e definită de faptul că există un Kafka în ea, dar, în aceeași măsură, e definită de faptul că estetica modernistă imposibil de numit despre care vorbeam mai sus nu a reușit să existe. Din cauza acestei conjuncturi contingente a contingențelor, conștiința istorică a prezentului este o reacție și o pronunțare.

Vreau să închei cu o remarcă despre ceea ce eu am numit codurile și arbitraritatea lor istorică esențială. Benjamin ne oferă exemplul sugestiv a cvadraturii cercului contradicțiilor între relativism și naturalitatea absolută, un exemplu care constă în păstrarea încrederii într-un referent fără nume, căruia nu i se poate găsi niciodată o figurare adecvată, și ale cărui reprezentări și coduri care îl aproximează sunt onorate și relativizate totodată. Benjamin a fost total non- sau antifilosofic și, de aceea, presupun că această transcodare

constelativă [*constellative*] nu poate fi gândită în termeni hegelieni. Probabil că avem aici o abordare asemănătoare cu dialectica spațială postmodernă pe care atât de mulți autori (cel mai notabil este Henri Lefebvre) au plasat-o în opoziție cu dialectica temporală hegeliană.

Dar asta ar însemna să-l transformăm pe Benjamin într-un ciocan util în lupta pentru prezentul și viitorul nostru. Din aceste proceduri benjaminieni, dacă înlocuim „narațiunea” cu „reprezentarea” în general, putem învăța însă doar o primă lecție, și aceea provizorie. În orice caz, modul nostru dobândit de a recepta orice reprezentare pare cel puțin susceptibil de a se transforma în narațiune, iar expresia, la rândul ei, într-o formă narativă. Însă tocmai narațiunea e cea mai puțin potrivită, și își arată vârsta în poveștile demodate și total „la modă” – pur convenționale – pe care vechile generații și le spuneau unele altora (fără să realizeze, adeseori, că toate acestea erau povești sau convenții). Acesta este unul dintre elementele frapante ale reaproprierii trecutului: faptul că ceea ce separă utilul, relevantul sau actualul de rugina magazinelor de vechituri, de necanonizabil, este, de fapt, linia dintre non-narativ și narațiune. Este reconstruită o structură pe care o traducem în termeni contemporani, lăsând în urmă tot soiul de narațiuni pe care nu le mai putem înghiți și pe care trebuie le reprimăm sau ignorăm, dacă vrem să revitalizăm textele vechi fără să ne simțim prea vinovați sau să ne incriminăm mintal. Prin urmare, partea construită a unui sonat de Beethoven este separată tacit de melodia siropoasă care vorbește despre frivolitatea iluminismului vienez, despre vina de clasă și lux, despre indulgența de sine a culturii, în ce are ea mai gratuit și intolerabil. Sau uitați-vă la filmul ambițios al lui Edward Curtis despre coasta nord-vestică a Pacificului, în care ultimele vestigii ale celor mai uluitoare mituri și ritualuri ale tribului Kwakiutl¹ sunt reorganizate în cea mai puțin credibilă „Indian love story”, cu bandiți care se comportă ca preoții și îndrăgostiți loviți de ghinion: ne grăbim să spargem această vitrină și să inventăm o relație non-narativă cu Pasărea tunetului în canoe de luptă, dincolo de orice modă locală sau de sentimentalismul secolului al XIX-lea.

Toate momentele narrative separate de felul acesta – sunt incluse aici și așa-numitele „mari narațiuni” [*master narratives*] ale istoriei

¹ Denumirea dată de occidentali populației Kwakwaka'wakw. De fapt, Kwakiutl este doar una dintre națiunile Kwakwaka'wakw (n. t.).

care determină imaginarul colectiv – sunt, în virtutea acestei reificări și separări, transformate implicit în imagini, adică în obiecte. Este bine-știut că imaginile se bucură de o alocare ideologică secundară, și la un alt nivel decât fostul lor conținut (spre exemplu, noțiunile de „expansiune” a unui imperiu sau sistem, căderea lui, sau „maturizarea” și dezvoltarea lui). Această obiectificare lovește deopotrivă kitsch-ul și clasicul; de altfel, aceste fenomenele sociale sunt construite amândouă pe această bază: proiectarea reificată a unui anume tip de obiect cultural capabil să absoarbă conotație brută, indiferent că este vorba de cea a culturii oficiale și a canonizării sau de mai ponositele decorațiuni cu care sărăcia încearcă să se împodobească sau să se ascundă (cel mai adesea de ea însăși). Oricum, sentimentul de vină al culturii este reconfițat de lipsa de conținut a instituțiilor oficiale sau de eșecul jalnic al obiectelor de artă de a se transforma în real. (Fiindcă există și un alt adevăr despre cultură pe care acest efect îl presupune și care apare la orizont atunci când acest adevăr a fost spulberat sau naturalizat.) Prin urmare, e ca și cum narativul – în sensul de modă vestimentară sau de convențiile pe care le presupune spunerea unei povestiri, stilul pur al imaginarului social sau spiritul obiectiv al unei anumite perioade – ar inspira ceea ce Barthes ar numi o veritabilă greață de istorie, un dezgust visceral adânc față de tot ce este efemer din trecut. E ușor de observat diferența față de adevăratul coșmar al istoriei pe care îl întrezărim când observăm permanența eșecurilor ei și iremediabilul lăsat de generații după generații de morți (mai mare chiar decât cruzimea feroce de care dau dovadă ființele umane în relația dintre ele).

Trebuie să spunem acum că identitatea dintre aceste gunoaie narrative – care *este* trecutul, în mod virtual în totalitatea lui – și ideologia ca atare este întotdeauna susceptibilă de a avea o formă narativă. În acest punct putem să ne aventurăm în afirmația improbabilă ca această constelație a lui Benjamin are o asemănare de familie cu „cauzalitatea structurală” althusseriană”, care încearcă și ea să eludeze forma narativă și să păstreze elementele de referențialitate profundă. Distincția althusseriană între știință și ideologie este extrem de pertinentă aici, pentru că e greu de văzut cum acea „reprezentare a Relației Imaginare a Indivizilor cu Condițiile lor Reale de Existență” (p. 162), pe care noi o numim ideologie, poate fi altfel decât narativă. Această poziție împiedică o cădere liberă în ficțiunea pură, din

moment ce elementele, componentele non-narative ale reprezentării, nu sunt tocmai opționale și marchează locul unui real non-narativ, o referențialitate absentă.¹

Ar putea fi încercată chiar recodarea tuturor acestor lucruri într-un fel de limbaj matematic. Este sigur că una dintre victimele greșii postmoderne contemporane față de narațiunile și reprezentările învechite este și marxista „mare narațiune” a istoriei, adică doctrina modurilor de producție, pe care noi o transformăm în povestiri – de tipul astăzi complet demodat al „filosofiei istoriei” sau al „istoriei universale” – despre felul în care un anumit mod dă naștere altuia, despre cum decad „civilizațiile”, despre cum a avut loc declinul Romei, despre cum alte forme de organizare socială vor înlocui la un moment dat forma actuală și așa mai departe. Ca obiecte narative, aceste povestiri istorice, cu actorii și personajele lor transindividuale, sunt mai apoi disponibile pentru tot felul de investiri libidinale private, ca atunci când indivizii deprimăți își pierd vremea gândind lucruri imaginare despre entități nereale din punct de vedere existențial. Diagnoza nietzscheană a istoriei și a efectelor ei nesănătoase este cea mai vizibilă în acest moment. În același timp, pot fi observate și schimbările periodice operate în „marile narațiuni” marxiste, care nu sunt foarte diferite, la nivelul actualizării sau în modul în care sunt spuse, în niciun moment al generării lor specifice, de romanțiozitatea intolerabilă a lui Curtis. Dar doctrina modurilor de producție nu este o narațiune, ci o axiomă: ea poate fi folosită în circumstanțe specifice, moment în care trebuie narativizată și reprezentată întotdeauna, sub formă de povestire care, abia apoi, înghite și înregistrează toate gusturile și modelele trecătoare, convențiile muritoare, ale perioadei. Elementele de bază a ceea ce este numit în mod eronat „narațiunea modurilor de producție”

¹ Într-o turnură mai generală de la cauzalitatea „liniară” (sau narativă), Adorno aduce puțină lumină: „Cauzalitatea s-a retras și ea, în mod similar, în totalitate [...]. Fiecare stare de fapt este conectată orizontal și vertical la toate celelalte, le iluminează pe toate, la fel cum ea este iluminată de toate celelalte, în schimb.” (*Dialectica negativă*, New York, Continuum, 1973, p. 267). Dacă această cauzalitate sincronică sau structurală este în mod fundamental rezistentă la narativizare rămâne de discutat. Este posibil ca, în anumite forme culturale sau narativizate, transformate în doxa, cauzalitatea sincronică sau constelată să pară într-o zi la fel de demodată, în sensul tare, de grețoasă, ca istoria universală hegeliană.

sunt, astfel, non-narative, chiar dacă ele pot ajunge în fața noastră doar într-o formă narativă.

Acesta este avantajul pe care îl aduce astăzi profunda suspiciune formală a lui Benjamin în legătură cu narațiunea ca atare (fie ea și sub forma convențională a eseului sau a istoriei literare). Corolarul – constelația ca atare – nu este o bombardare a istoriei și a referențialității, ci, mai degrabă, o modalitate de a susține aceste valori împotriva reprezentărilor narative și a ficționalității lor pure. Paginile și notele din *Arcade* conțin imperativul de a le narativiza, de a le reorganiza într-o reprezentare și într-un fel de povestire, și, în același timp, din tragice motive contingente, ele rezistă oricărei forme reprezentationale. Pe de altă parte, același lucru pe care îl face această imensă ruină, prin imobilitatea ei și prin umplerea cadrului, a fost îndeplinit și de eseurile programatice timpurii, care, prin impuls [*momentum*] pur și simplu, prin mișcarea lor prea rapidă să poată fi cuprinsă de vreo reprezentare, transformă o operă de meditație într-o serie de tranziții rapide care evită capacitatea minții de a le opri și de a le transforma înapoi în imagine. Niciuna dintre aceste soluții nu funcționează pentru noi: tematizate și reificate, ele sunt astfel transformate într-un stil specific perioadei și într-o modă istorică grețoașă. Dar problema formală cu care ele ne obligă să lucrăm – chiar și dacă înlăturăm noțiunile specifice epocii, ca sincronia și diacronia – este menită să ne ajute, în moduri noi și imposibil de prevăzut.

Bibliografie

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy*, New York, Verso, 1971.

Benjamin, Walter, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith, University of Chicago Press, 1989.

Benjamin, Walter, „Commentaries on Poems by Brecht”, trans. Anna Bostock, în *Understanding Brecht*, New York, New Left Books, 1973.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhüser, 7 vol. până la data articolului, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1992.

Benjamin, Walter, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. by Harry Zohn, New York, Schocken, 1969.

Benjamin, Walter, „N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]”, trans. by Leigh Hafrey & Richard Sieburth, în *Benjamin*, pp. 43-83.

Benjamin, Walter, *Reflections*, ed. Peter Demetz, trans. by Edmund Jephcott, New York, Schocken, 1986.

Levi-Strauss, Claude, „The Effectiveness of Symbols”, în *Structural Anthropology*, vol. 1, New York, Harper, 1963.

Levi-Strauss, Claude, „The Sorcerer and His Magic”, în *Structural Anthropology*, vol. 1, New York, Harper, 1963.

Subiectul Literaturii

Traducere de Vasile Mihalache

Probabil că e nevoie de câteva cuvinte pentru a le explica cititorilor americani (și români – n. t.) în ce context a apărut acest eseu. Inițial a fost o prelegere pe care am susținut-o la conferința anuală a British National Association of (School) Teachers of English – „school” în sensul britanic de instituție educativă pentru copii, școală. În ultimii ani, mai mulți profesori tineri din școlile multirasiale, destinate clasei muncitoare, din Marea Britanie au încercat să pună în practică la clasă viziunile contemporane din teoria culturală, ei fiind prima generație de absolvenți influențați considerabil de aceste idei cu care au intrat în contact în timpul educației lor universitare sau politehnice. Am lucrat cu asemenea grupuri de profesori, atât direct, cât și prin rolul de consilier teoretic pe care l-am avut în cadrul emisiunii *English* de la Thames Television, care se adresează, în special, elevilor între 11 și 15 ani. Emisiunea încearcă să transpună ideile criticii moderne în termeni inteligibili pentru copii și să le facă atractive pentru televiziune. Ceea ce, după cum vă puteți imagina, nu e deloc ușor și necesită o îmbinare atentă a competenței în televiziune cu experiența pedagogică și *plumpes Denken*¹. Pe de altă parte, ar trebui subliniat că publicul acestor emisiuni nu a încăput încă pe mâna ideologiei Literaturii și, astfel, e mai probabil să accepte idei mai radicale despre interpretare decât elevii care termină al doilea ciclu liceal [*Sixth Form*] și sunt deja formați de înțelepciunea criticii convenționale.

Echipa de producție a emisiunii *English* este alcătuită dintr-un producător, el însuși fost profesor în învățământul preuniversitar, doi specialiști în predarea limbii și literaturii engleze în școală și eu

¹ Concept al lui Bertolt Brecht care, literal, s-ar traduce cu „gândire neîndemânatică”, dar și „crudă” (n. t.).

însumi. Episoadele, care sunt înregistrate de profesori și folosite așa cum cred ei de cuvânt, sunt însoțite și de un material scris. Culoarea politică a grupului l-a determinat pe un distins pedagog [educationalist, de fapt pedagog teoretician – n. t.] britanic să spună că „Emisiunea *English* este în mod cert în mâinile KGB-ului”. Același pedagog remarca în legătură cu coperta ultimei noastre broșuri, care prezenta fotografii ale unor copii negri și albi laolaltă, tinere punkiste etc., că: „se vede dintr-o privire la această copertă că emisiunea *English* nu este interesată de relațiile umane.”

În acest climat ideologic, lupta pentru predarea limbii și literaturii engleze după metode progresive politic este, în mod evident, vitală. The National Association of Teachers of English cuprinde mulți tineri radicali, dar și destui liberali umaniști de modă veche, care nu le împărtășesc țelurile. Scopul politic al acestui articol va fi, prin urmare, acela de a acorda sprijin polemic primei categorii în fața celei de-a doua și, prin aceasta, de a încuraja distincțiile deja existente în cadrul organizației.

Dintre diferitele moduri de producție existente în orice societate, producția de subiecți umani este una dintre cele mai importante. Ca orice alt mod de producție, și acesta are propriile practici, tehnici și instituții: familia, sexualitatea, biserica, media și, bineînțeles, școala. Putem să spunem că rezultatul acestui mod de producție este subiectul uman, așa cum tocmai am făcut eu, dar putem la fel de bine să vedem, într-un mod mai abstract, că rezultatul este o anumită formă de subiectivitate considerată potrivită de societatea respectivă. În mod firesc, diferite societăți umane vor avea nevoie de diferite forme de subiectivitate pentru a-și atinge scopurile, iar, din acest punct de vedere, producția subiecților/subiectivităților este la fel de dată istoric și de schimbătoare ca producția de bunuri economice. Există o istorie a tehnicilor de producere și de reproducere a subiecților umani, la fel cum există o istorie a tehnicilor medicale sau arhitecturale. Subiecții umani nu se produc singuri; după cum voi încerca să arăt puțin mai târziu, tipul de

subiectivitate propriu tipului nostru de societate este de natură să îi facă să creadă că așa stau lucrurile.

Dintre diferitele „tehnologii” care lucrează la alcătuirea [*make up*] oricărei societăți, una, în mod special, a fost mult ignorată, și anume aceea pe care o putem numi „tehnologia morală”. O tehnologie morală constă într-un set de tehnici și practici folosite pentru însuflarea anumitor tipuri de valori, disciplină, comportament și reacție subiecților umani: iar una dintre cele mai importante tehnologii morale din zilele noastre este cunoscută sub numele de „Literatură”. Există multe feluri de tehnologie în societățile moderne, al căror rol este de a cartografia, măsura și evalua subiecții umani ca, să zicem, ființe capabile să se reproducă sexual sau ființe distribuite demografic sau ca indivizi diferiți din punct de vedere rasial; dar funcția specifică unei tehnologii morale este aceea de a cartografia, măsura, evalua și atesta aspectele emoționale și experiențiale ale subiectivității, care, în tipul nostru de societate, poartă simplu numele „om”. Tehnologiile morale, țin să subliniez, nu fac aceste cartografieri și nu operează toate aceste calcule complet dezinteresat; ele au scopuri precise care țin de controlul social. Dacă ne gândim la alte tipuri de tehnologie – să zicem, la cea demografică sau socio-biologică –, atunci devine evident că acea cunoaștere pe care o produc ele răspunde necesităților puterii. Este imperativ ca statele-națiune moderne să aibă o *cunoaștere* detaliată a propriilor subiecți, pentru că această cunoaștere este vitală pentru scopul ordinii sociale. Același lucru poate fi spus și despre diversele tehnologii morale, cea religioasă, educațională, literară etc. Aceste tehnologii cartografiază și produc, în același timp, în scopul cunoașterii și ordinii sociale, anumite feluri de valoare și reacție. Acordarea diplomei în Literatură engleză – adică oferirea, să zicem, a unei licențe – înseamnă a certifica, a trece în registrele statului, că respectiva persoană s-a dovedit competentă în folosirea anumitor tehnici specifice istoric ale sensibilității. Această diplomă este adăugată la tezaurul de cunoaștere înregistrat al statului, astfel încât acesta să poată include individul într-o categorie, să-l declare competent sau incompetent în direcțiile pe care le consideră adecvate.

Nu mă refer doar la faptul că un asemenea individ va fi recunoscut de stat ca fiind capabil, să zicem, de a preda literatura, chiar

dacă tehnologia funcționează și în felul acesta. Mă refer la ceva mai general și mai profund, la faptul că cei care au fost confirmați ca posedând o anumită formă de sensibilitate morală – aceia care, pe scurt, au fost produși ca subiecți într-un anume fel – pot fi acum considerați, în anumite sensuri, creditabili din punctul de vedere al ordinii politice și sociale (al menținerii și reproducerii sale). De ce trebuie să se întâmple asta? Pur și simplu pentru că, după cum am spus, orice societate va produce acele feluri de subiectivitate pe care le consideră potrivite pentru atingerea propriilor scopuri. Nu ne învățăm copiii să venereze spiritele apelor [*water-sprites*] sau să considere că autoritatea este rea, pentru că aceste reacții ar putea distruge în mod natural ordinea socială proprie lumii noastre. Ar fi la fel de absurd să facem asta pe cât ar fi să-i învățăm pe copii meșteșugurile medievale pentru a-i pregăti pentru societatea industrială. Modul de producție a subiecților/subiectivităților este la fel de dependent de context, în general, ca modul de producție economică.

Modurile în care operează tehnologia morală distinctă pe care o cunoaștem ca Literatură sunt, totuși, mult mai subtile și mai greu de identificat decât simpla comunicare a unui set de valori morale particulare, cum ar fi dacă autoritatea este bună sau rea. Dacă vom considera că tehnologia literară este orientată spre producerea unui set particular de valori definibile – cum ar fi, spre exemplu, evanghelișmul secolului al XIX-lea –, nu vom înțelege prea bine forța pe care o are. Trebuie spus, de altfel, că tehnologia morală nu ne învață pur și simplu anumite valori morale (deși bineînțeles că face și asta): principalul ei scop este simplu, ca să zicem așa, acela de a ne învăța să fim *morali*. Dar cum poate fi învățat cineva să fie moral fără să fie învățat să fie moral într-un mod anume, definibil? Permiteți-mi să fac o mică digresiune aici, cu riscul de a deveni plictisitor, și să vorbesc despre filosofia lui Immanuel Kant. E bine cunoscut faptul că filosofia morală a lui Kant nu are, de fapt, un conținut. Celebrul sistem kantian nu pune accentul pe un model de comportament istoric, databil, care ar putea avea sens în termenii necesităților și ai structurilor de putere dintr-o anumită societate, ci, să spunem așa, pe o atitudine formală – tratează-i pe ceilalți ca scopuri, nu ca mijloace, universalizează-ți acțiunile – căreia i se pot atribui numeroase conținuturi istorice particulare. La

Kant, „morala” devine formală și transcendențială; iar moștenitoarea istorică a acestei grandioase vacuități este Literatura. Literatura nu ne învață atât o anumită valoare morală sau o altă; de altfel, este perfect legitim ca un copil să-l admire pe Piggy¹, iar un altul să-l antipatizeze. Ea ne învață să fim – lăsați-mă să repet acei termeni atât de prețuiți – sensibili, imaginativi, impresionabili, simpatetici, creativi, receptivi, reflexivi. Observați, vă rog, intransitivitatea răsunătoare a tuturor acestor sloganuri atât de familiare. Scopul tehnologiei morale a Literaturii este să producă un fel de subiect uman istoric care să fie sensibil, receptiv, imaginativ și așa mai departe... *în legătură cu nimic în mod special*. Această idee ar fi fost de neînțeles pentru cineva ca Aristotel, Sfântul Pavel, Toma d’Aquino sau Samuel Johnson. „În legătură cu nimic în mod special” înseamnă, desigur, „la orice vrei tu să te referi”. Literatura este acel proces în care calitatea răspunsului contează mai mult decât calitatea obiectului, iar acesta este, prin el însuși, un semn al formalismului moral. Nu doar că există, după cum știm, anumite tipuri de formalism literar; Literatura însăși *este* un formalism. În cadrul acestei ideologii a Literaturii, nu obiectul care trebuie înțeles este important, acesta poate fi orice obiect îți place, ci experiența vie a înțelegerii lui, cea a individului. Contează doar producerea unui anumit fel de subiectivitate, despre care să putem spune, cu o intransitivitate totală, că este sensibilă, creativă, imaginativă și așa mai departe.

Din acest punct de vedere, câștigurile politice pentru ordinea socială dată sunt considerabile. Asta din cauză că subiectivitatea este depolitizată radical, ceea ce este întotdeauna în avantajul ordinii care guvernează. În anumite societăți – cum ar fi și fazele anterioare ale societății noastre, spre exemplu – era în beneficiul ordinii dominante să producă forme de subiectivitate caracterizate de credința în anumite tipuri de valori riguroase. În Evul Mediu, spre exemplu, ar fi fost de neconceput să gândești subiectivitatea în afara acestor termeni bine definiți. Dar într-o fază mai târzie a societății patriarhale și de clasă, devine crucială o formă de subiectivitate care pare să fie un scop, o finalitate în sine, care funcționează, aparent, complet de la sine, și care își este sieși propria justificare. La asta ne referim când spunem că suntem „liberi” în

¹ Personajul din *Împăratul muștelor* de William Golding (n. t.).

societatea capitalistă liberală – liberi de lanțurile oricărui set particular, ineluctabil de credințe sociale care să ne formeze ca subiecți. Prin urmare, subiectivitatea există prin ea însăși și pentru ea însăși, ca valoare în sine, fără funcții sau scopuri riguros definibile. Această formă de subiectivitate este spațiul libertății și al creativității noastre – cu alte cuvinte, ea este locul în care suntem cel mai strâns legați de ordinea socială capitalistă. Și suntem atât de dependenți tocmai din cauză că ni se pare că nu suntem deloc dependenți. Spațiul subiectivității noastre moderne este un lagăr de concentrare care se prezintă pe sine ca un orizont deschis și fără sfârșit.

Acest lagăr de concentrare este păzit și patrulet de umaniștii liberali care cred, în timp ce fac asta, că acest lagăr este una dintre – probabil singura – enclavele libertății. Din cauză că subiectivitatea a devenit o categorie pur formală, definită de orice altceva decât un set specific de credințe, umanismul liberal se poate iluziona pe sine că aici, și probabil că nicăieri în altă parte, sălășluiesc cercetarea creativă, bogăția reacției personale și toate celelalte noțiuni ale jargonului binecunoscut. Ei nu observă că capitalismul are nevoie tocmai de această subiectivitate pur formală, la fel cum are nevoie de individualitatea burgheză pur formală, de individualitatea abstractă a economiei de piață și de cea a democrației parlamentare. Subiectul formal al tehnologiei literare este doar o versiune a acestei ultime individualități burgheze, dar una îmbogățită, sporită, intensificată și care, astfel, își ascunde goliciunea de ea însăși. Captivitatea indivizilor nu constă în determinările politice, ci în faptul că ei rămân orbi la aceste determinări, pe care le înțeleg ca fiind „libertatea” lor.

Permiteți-mi să mă întorc la noțiunea de Literatură ca formalism moral, cu un exemplu literar concret. Umanismul liberal nu funcționează atât de bine ca ideologie literară doar pentru simplu motiv că ar găsi propriile lui valori morale reflectate în textele pe care le citește și le interpretează. Bineînțeles că nu: un astfel de umanism liberal ar fi o țință ușoară, un om de paie. Umanismul liberal este perfect capabil să identifice în literatură valori politice și morale ale căror implicații sunt capabile să-i submineze ideologia. Aș putea spune, spre exemplu, că asta se întâmplă adeseori în cazul interpretărilor *Regelui Lear*, un text care, printre altele,

îndeamnă la solidaritatea cu oprimații și exploatații, ceea ce, gândit în termeni politici contemporani, are capacitatea de a perturba individualismul miop al ideologiei umaniste liberale. Dar nu aici vreau să ajung. Ideea este că a spune deschis că „*Regele Lear* îndeamnă la solidaritatea cu oprimații” nu contează, nu are relevanță pentru felul de a înțelege al criticii literare. Ceea ce are relevanță ca reacție critică la text este îmbrățișarea acestei noțiuni, în mod personal și ca experiență, absorbirea ei în bogata interioritate subiectivă, adâncirea și îmbogățirea acestei naturi interioare și, astfel, în mod natural, imposibilitatea de a ajunge la solidaritatea cu oprimații. Pentru că suntem învățați, în exact acest proces al apropiării interioare, să lărgim, să susținem și să reproducem o formă de subiectivitate istorică proprie unei ordini sociale ostile oricărei astfel de solidarități cu cei oprimați. Putem spune că *forma* a ceea ce este relevant ca reacție „literară” se află în contradicție cu conținutul moral și politic despre care vorbeam. Să punem problema altfel: pentru ca o astfel de solidaritate să fie obținută, ar fi nevoie de o formă de subiectivitate radical diferită. Dar umanismul liberal și tehnologia Literaturii sunt aici, printre altele, pentru a anticipa și a zădărnici astfel de lucruri.

Umanismul liberal este falimentar din punct de vedere ideologic – chiar dacă extrem de puternic încă la nivel instituțional, în școli și în alte locuri – pentru că pur și simplu nu poate supraviețui în mod real scandaloasei descoperiri moderne – comune lui Marx, Nietzsche și Freud – că subiectivitatea nu este doar locul creativității și al eliberării, ci și al subjugării și al încarcerării. Bineînțeles că umanismul liberal este perfect obișnuit să-și imagineze un subiect liber sau potențial liber a cărui experiență creativă este abia apoi sugrumată și încătușată de puteri *exterioare*. Dar el nu este capabil să se confrunte cu scandalul că încătușarea subiectului își are originea înăuntru – și că această încătușare nu este, în sine, nimic altceva decât însăși forma noastră de subiectivitate. El nu reușește să vadă că „natura interioară creativă” este parte din problemă, nu parte din soluție. El apără și păstrează cu mare grijă această enclavă interioară ca și cum ar apăra-o de forțele externe deformante; nu poate accepta să recunoască faptul că inamicul este dintotdeauna înăuntru. Nu mă refer aici la banalitatea că există anumite forțe distructive care lucrează în toți indivizii, umanismul liberal este și

el capabil s-o recunoască. Într-un mod mai categoric, mă refer la faptul că *a fi subiect*, în tipul nostru de societate, înseamnă a fi de partea anumitor forme de opresiune, chiar dacă subiectul este, de asemenea, singura sursă posibilă de emancipare. După cum spuneam, a fi subiect înseamnă a fi construit ca o sensibilitate liberă, autonomă, universală, indiferentă la orice conținuturi morale sau politice. Forma însăși a subiectivării [*subjection*] constă în încrederea pe care o avem într-o subiectivitate care transcende orice determinare. Prin urmare, nu e vorba că ar exista un spațiu prestabilit al unei subiectivități interioare care apoi, într-o mișcare secundară, este colonizat, desfigurat, manipulat, spălat pe creier de anumite puteri externe sinistre. Mai degrabă, această subiectivitate interioară este *produsă* de aceste puteri, într-un mod care le ajută să-și atingă scopurile. Dar nu produsă, după cum spuneam, în termenii unui set riguros de valori care să prescrie în mod direct scopurile societății, ci produsă tocmai ca „liberă”, liberă de orice finalități anume, adică depolitizată drastic și, prin urmare, în slujba [*in thrall*] ordinii sociale dominante.

Umanismul liberal este incapabil să se confrunte cu acest sumbru adevăr pentru că, dacă ar face-o, nu ar mai avea încotro să se îndrepte. Fiindcă unde altundeva în societatea modernă poți găsi libertatea, creativitatea și individualitatea fecundă dacă nu în acest cerc fermecat. Majoritatea societăților, poate că toate, împărtășesc nevoia de a construi pentru ele însele un spațiu discursiv anume care va fi, să spunem așa, discursul umanului celui mai pur. Alte forme de discurs vor avea o anumită sarcină funcțională, dar aici, în cel mai sacru dintre spații, se poate reflecta la înțelesul vieții, se poate medita la bogata viață spirituală a ființei sau la ceea ce trece dincolo de orice scop practic. Acesta, pe scurt, este spațiul transcendent; societăți diferite îi dau nume diferite. Poți să-î spui mit, religie, filosofie de un anume fel sau – în spațiul și în timpul nostru – Literatură. Nu e de mirare, atunci, că încercările de a submina sau de a deconstrui acest spațiu provoacă o ofensivă atât de virulentă – o ofensivă care va caricaturiza și va pune bețe în roate oricărei dezbateri academice despre metode, teorii, programe școlare și tehnici de predare. Nu putem înțelege care este stadiul actual ar disputelor cu privire la Literatură dacă le privim în felul acesta. Ar fi ca și cum ne-am gândi la panica, anxietatea și insecuritatea

generate de, să spunem, ateismul Epocii victoriene. Fiindcă, dacă *nici măcar* acest loc sacru nu este la fel de sfânt pe cât pare, atunci ce ne mai rămâne de fapt? Sigur nu ceva legat de societatea politică, în care, știm prea bine, nu există nicio posibilitate de creativitate sau de autenticitate. Pentru că, să nu uităm, tehnologia Literaturii a definit deja aceste lucruri ca pur *contemplative*. Forma subiectivității autentice, creative despre care vorbim are ca efect acel subiect-interpret solitar aflat într-o întâlnire existențială cu un text izolat. Această întâlnire poate fi descrisă ca un fel de *finețe*: o sensibilitate la nuanță și ambiguitate, un discernământ echilibrat, o capacitate de a păstra simultan – la nivelul imaginației – o multitudine de puncte de vedere. Sunt active și alte tehnici ale sensibilității: „identificarea simpatetică”, un sens al ordinii și al modelului, un anumit scepticism legat de ceea ce este unilateral.

Se poate vedea fără dificultate cât de părtinitoare politic este această formă specifică de sensibilitate – cea prezentată de umanismul liberal ca fiind nimic altceva decât, bineînțeles, „sensibilitate”, „experiență” și „subiectivitate” ca atare. Foarte recent, în Marea Britanie am fost martorii unei forme de creativitate bogate în experiență concretă, plină de finețe, cu o sensibilitate a nuanțelor și a particularului. Mă refer, bineînțeles, la încercarea Uniunii Naționale a Minerilor de a demite guvernul Thatcher. În multe sensuri, această încercare este absolut exemplară cu privire la tot ceea ce afirmă umanismul liberal. De altfel, unde poți găsi un tip de experiență mai creativ și mai autentic, o mai mare corectitudine spontană a reacției (după cum a spus chiar și Leavis însuși), un sens mai bogat al valorii și al semnificației decât în luptele dure dintre greviști și poliție de la intrările în mină, sau în munca grupurilor de sprijin al femeilor? Și, totuși, umaniștii liberali nu par să se refere deloc la asta. Am citit foarte puține analize apreciative la adresa acestui tip special de text din partea celor care formează cercul umaniștilor liberali. Oare de ce? La urma urmei, el a fost mult mai bogat în experiență creativă și mult mai marcat de analizarea liberă a vieții decât, să zicem, *Șarpele cu pene* de D. H. Lawrence. Poate fi cumva din cauză că definiția sensibilității dată de umaniștii liberali nu este atât de universală și de atotcuprinzătoare cum suntem făcuți să credem? Poate fi vorba, spre exemplu, de faptul că acel discernământ subtil e una, iar acțiunea politică e

altceva? Iar dacă e așa, din ce tip de dezinteres liberal apare această prejudecată oarbă?

Permiteți-mi să mă opresc puțin la ideea acțiunii politice creative. Înțeleg că toți umaniștii liberali buni își doresc o societate schimbată, una marcată de pace, justiție și bună-voință. Dar apoi observ problemele implicate în atingerea acestui țel. Pe de o parte, lupta necesară pentru apariția acestei societăți poate aduce conflict, ruptură, contradicție; dar umanismul liberal vorbește doar despre creștere, gradualism, continuitate evolutivă. Țelul acesta poate implica o anumită lipsă de sensibilitate: acea lipsă de sensibilitate pe care feminismul, spre exemplu, trebuie să o arate față de acel bărbat care încearcă să-l păcălească să rămână pasiv, folosindu-se de sensibilitatea lui rănită. Dar umanismul liberal vorbește doar despre simpatie și sensibilitate în sensul lor dogmatic, univoc. Atingerea scopului ar implica o așa-numită dez-identificare: trebuie să înveți să refuzi momeala de a te identifica imaginar cu opresorii. Dar unde poate fi găsit un astfel de termen în vocabularul umanismului liberal? Cu alte cuvinte, vreau să arăt că orice umanist liberal care dorește pace, justiție și dragoste se găsește într-o autocontradicție totală. Fie nu își dorește cu adevărat aceste virtuți, fie nu s-a gândit suficient la urmările lor.

Umanismul liberal, după cum știm, pune un mare preț pe imediatețe, concretețe, unicitate și particularitate. Acestea sunt calitățile pe care le descoperă el în literatură; de altfel, această aserțiune este o tautologie, pentru că o scriere care nu arată astfel de calități este, prin definiție, neliterară. Dar dacă așa stau lucrurile, e dificil de înțeles de ce umanismul liberal este, de fapt, atât de abstract. De ce insistă într-un mod atât de dogmatic asupra abstractizării unor valori și calități personale cum sunt cele regăsite în contextul finalmente concret – societatea politică – în care sunt încorporate? De ce continuă să ne ofere o abstractizare cerebrală a ceva numit „relații interpersonale” sau „dezvoltare personală” sau „experiență imediată”, când gândirea momentului este suficientă pentru a arăta că asemenea noțiuni obțin un înțeles complet doar în cadrul contextului istoric, politic care le modelează? Ce poate fi mai ridicol abstractizat decât noțiunea de „experiență imediată”? Orice experiență este atât de concretă cât este doar din cauză că este produsul unor multe medieri. Abstractul, după cum zicea Marx

odată, este simplu și imediat; concretul este cel bogat în determinări istorice. Și totuși umanismul liberat continuă să vorbească despre o atenție rafinată îndreptată asupra cuvintelor de pe pagină; dar nici măcar nu am fi în stare să recunoaștem că urmele negre de pe foaie sunt cuvinte dacă nu am fi acele ființe condiționate istoric și social care suntem. Haideți să renunțăm la ambiguități. „Dezvoltare” sau „creștere” în sine nu înseamnă nimic; „experiență” în sine nu înseamnă nimic; „simpatie imaginativă” în sine nu înseamnă nimic. Toate acestea sunt expresii formale, goale, de tipul moralității kantiene. Doar atunci când sunt încărcate de un conținut social și istoric specific putem ști despre ce vorbim. Într-un lagăr poate exista o ditamai creșterea, iar florile de primăvară se pot ridica până la nivelul sârmei ghimpate. În lagăr, sensibilitatea nuanțată, rafinată se află în plin avânt. Dar „creșterea” nu va tăia sârma aceea, doar acțiunea și conflictul o vor putea face. Fără îndoială că acțiunea și conflictul necesită o creștere preliminară, chiar și o dezvoltare evolutivă; dar atunci când apar, el formează o breșă și o ruptură pe care conceptul liberal de creștere, direct vorbind, nu le poate cuprinde. Există un mod prin care – și o spun cu toată seriozitatea – bărbații și femeile din societatea noastră au suferit transformări creative: modul care se găsește la capătul bastonului polițienesc. „Experiența” în sine este oarbă și nu te va învăța nimic; existența capătă sens doar prin *interpretarea* politică a experienței. „Simpatie imaginativă” pentru ce sau cu cine anume? Pentru cei care au ajuns la putere, de-a lungul secolelor, pe spatele celor deposedați, și care încă îi călăresc fără milă? Finețe a discernământului cu toate mijloacele: dar să fii conștient că prin discernerea modului tău de a acționa nu ieși din existență. Judecata echilibrată, desigur: dar amintește-ți că adevărul nu se află întotdeauna la mijloc. „Să-i facem pe copii noștri să se înțeleagă – lumea complet și profund – ca ființe individuale și morale”: probabil că în felul acesta vede umanismul liberal finalitatea actului de predare a Englezei. Dar, după cum ne amintește George Eliot, nu există viață personală care să nu fie determinată de o viață publică, iar felul în care ne comportăm unii cu alții în micile noastre întâlniri interpersonale nu poate fi separat în mod definitiv de destinul națiunilor. „Să ne încurajăm copiii să exploreze bogăția creativă a limbajului”: aici, presupun, avem o altă formulare umanistă

liberală. Dar amintește-ți că limbajul este putere, conflict și luptă – armă la fel de mult ca mediu, otravă la fel de mult ca leac, gratiile închisorii la fel de mult ca o posibilă cale de scăpare.

Ar trebui să ne amintim că, probabil, limbajul care ne va elibera cu adevărat nu este cel pe care îl avem acum, la fel cum astăzi nu putem face mai mult decât să intuim formele de subiectivitate care ne-ar putea folosi într-o zi la formarea unei societăți diferite și mai bune. Vorbește și caută cu toate mijloacele; dar, după cum știa și Cordelia, există și un timp al tăcerii, unul în care sunt pe cale să cad și eu, unul în ale cărui adâncimi putem începe să auzim murmurul unui nou discurs care prinde formă.

„Conștiința ne face pe toți subiecți”¹. Subiectivarea la Althusser

Traducere de Sînziana Cotoară

Doctrina interpelării formulată de Althusser continuă să structureze dezbaterile contemporane pe tema formării subiectului, oferind o modalitate de reprezentare a subiectului care apare ca o consecință a limbajului, dar întotdeauna în termenii acestuia. Teoria interpelării pare a regiza o scenă socială în care subiectul este strigat și se întoarce, acceptând astfel condițiile în care a fost strigat. Aceasta este, fără îndoială, o scenă deopotrivă represivă și simplificată, pentru că cel care strigă este un reprezentant al „Legii”, un polițist, iar acest polițist apare ca singular și vorbitor. Fără îndoială că putem obiecta că „strigarea” are loc diferit după caz și în moduri implicite și nerostite, că scena nu este niciodată atât de diadică cum susține Althusser, însă aceste obiecții au fost repetate în numeroase rânduri, iar „interpelarea” ca doctrină a supraviețuit criticilor care i s-au adus. Dacă admitem că scena este exemplară și alegorică, nu e nevoie ca ea să aibă loc pentru a-i accepta validitatea. Într-adevăr, în cazul în care este alegorică în sensul lui Benjamin, atunci procesul pe care alegoria îl literalizează este tocmai ceea ce rezistă narațiunii, ceea ce scapă narabilității [*narrativizability*] evenimentelor.² Văzută astfel, interpelarea nu este un eveniment, ci o anumită modalitate de a regiza strigarea, în vreme ce strigarea, așa cum este ea regizată, se deliteralizează în cursul expunerii sau *darstellung*-ului său. Strigarea însăși este, totodată, reprezentată ca un ordin de a trece de partea legii, ca o întoarcere (pentru a privi în față legea, pentru a găsi o față a legii?) și o pătrundere în limbajul autodenunțării – „Iată-mă” – prin asumarea vinei. De ce formarea subiectului pare să aibă loc numai după

¹ Trimitere la William Shakespeare, *Hamlet*, actul III, scena 1: „Thus conscience does make cowards of us all”.

² Vezi Walter Benjamin, *On the Origins of German Tragic Drama* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928], trad. de Peter Osborne, Cambridge, MIT Press, 1987.

acceptarea vinei, astfel încât nu există un „eu” care să-și poată asigura un loc al său, care să poată fi semnalat în vorbire, fără o asumare preliminară vinei, adică înaintea supunerii față de lege și acceptarea pretenției acesteia de a i te conforma? Cel care se întoarce ca reacție la strigare nu răspunde la ordinul de a se întoarce. Întoarcerea este un act, să spunem, condiționat atât de „vocea” legii, cât și de capacitatea de a răspunde a celui pe care legea îl strigă. „Întoarcerea” este un fel bizar de compromis, de întâlnire la mijlocul terenului (care are loc, poate, în cadrul unui tip bizar de întâlnire la „mijlocul vocilor”?)¹, care este determinată atât de lege, cât și de cel căruia i se adresează ea, însă de niciunul unilateral sau exhaustiv. Deși nu ar fi posibilă înaintea strigării, întoarcerea nu ar fi posibilă nici în absența disponibilității subiectului de a se întoarce. Dar unde și când anume impune strigarea numelui întoarcerea subiectului, acea mișcare care anticipează identitatea? Cum anume și de ce se întoarce subiectul, anticipând atribuirea identității prin faptul că își asumă vina? Ce tip de relație se află între acestea, dacă subiectul știe să se întoarcă, știe că are ceva de câștigat dacă o face? Cum am putea concepe această „întoarcere” ca anterioară formării subiectului, ca o complicitate anterioară cu legea fără de care subiectul nu poate apărea? Întoarcerea către lege este, astfel, o întoarcere împotriva sinelui, o întoarcere de la sine care constituie activitatea conștiinței. Dar cum anume paralizază reflexul conștiinței interogarea critică a legii, reprezentând, în același timp, relația lipsită de orice spirit critic a subiectului cu legea ca o condiție a subiectivării? Cel strigat este obligat să se întoarcă către lege înainte să aibă posibilitatea de a pune o serie de întrebări critice: Cine vorbește? De ce ar trebui să mă întorc? De ce ar trebui să accept condițiile în care sunt strigat?

Asta înseamnă că, înaintea oricărei posibilități de a înțelege critic legea, există o deschidere către sau o vulnerabilitate față de lege, exemplificată prin întoarcerea către lege, în așteptarea alegerii unei identități prin identificarea cu cel care a încălcat legea. Într-adevăr, legea a fost încălcată înaintea oricărei posibilități de a avea acces la lege și, astfel, „vina” este anterioară cunoașterii legii și, în sensul acesta, este mereu ciudat de inocentă. Posibilitatea de a judeca critic legea este, așadar, limitată de ceea ce am putea înțelege ca o aspirație anterioară către lege, o complicitate pasională cu legea, fără de care

¹ Îi mulțumesc lui Hayden White pentru această idee.

niciun subiect nu poate exista. Pentru a da curs propriei critici, „eu” trebuie să înțeleagă, mai întâi, că el însuși depinde de propria aspirație complice către lege pentru a-și face posibilă existența. O evaluare critică a legii nu va distruge, prin urmare, forța conștiinței decât dacă cel/cea care face acea critică este dispus, să spunem, să fie distrus/ă el/ea însuși/însăși de critica pe care o face.

Este important de reținut că întoarcerea către lege nu este reclamată de strigare; ea este irezistibilă, într-un mod prea puțin logic, pentru că promite identitatea. Dacă legea vorbește în numele unui subiect identic cu sine (Althusser citează declarația Dumnezeuului iudaic: „Eu sunt cel ce sunt”), cum ar putea furniza sau restitui conștiința o individualitate a unității sale cu sine, pentru a postula o identitate de sine care devine condiția întăririi lingvistice „Iată-mă”?

Și, cu toate astea, cum am putea identifica vulnerabilitatea subiectivării tocmai în acea întoarcere (către lege, împotriva sinelui), care precede și anticipează acceptarea vinei, întoarcere care eludează subiectivarea, chiar dacă o condiționează? Cum anume indică această „întoarcere” o conștiință care ar putea fi reprezentată ca mai puțin conștientă decât ar reprezenta-o Althusser? Și cum anume face sanctificarea althusseriană a scenei interpelării ca posibilitatea de a deveni un subiect „rău” să devină mai îndepărtată și mai puțin provocatoare decât ar putea ea să fie oricum?

Doctrina interpelării pare a presupune o doctrină anterioară și simplistă a conștiinței, o întoarcere împotriva sinelui în sensul descris de Nietzsche în *Genealogia moralei*.¹ Această disponibilitate de a lăsa vina să dobândească influență asupra identității este legată de un scenariu foarte religios al unei strigări pe nume care vine de

¹ În *Genealogia moralei*, Nietzsche face distincția între conștiință și conștiință încărcată, legând-o pe prima de capacitatea de a promite, iar pe a doua de problema internalizării și a datoriei. Distincția pare a nu se susține, dovedindu-se că ființa care promite nu-și poate asigura un viitor decât conformându-se mai întâi, adică internalizând legea sau, mai precis, „transformând-o în voință”. Internalizarea, introdusă în a doua disertație, secțiunea 16, presupune întoarcerea voinței (sau a instincțelor) împotriva sinelui. În secțiunea 15, Nietzsche consideră că libertatea este ceea ce se întoarce împotriva sinelui în cadrul formării conștiinței încărcate: „Acest instinct al libertății făcut să devină latent în mod forțat [...] acest instinct al libertății împiedicat și reprimat, încătușat în interior și capabil, în cele din urmă, să se elibereze și să se reverse numai asupra sa: asta, și numai asta este conștiința încărcată la început” (Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals [Zur Genealogie der Moral]*, 1887, trad. de Walter Kaufmann și R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1967, p. 87).

la Dumnezeu și care creează subiectul făcând apel la nevoia de a avea o lege, la o vină originară pe care legea promite să o absolve prin atribuirea identității. Cum înăbușă, de la bun început, această reprezentare religioasă a interpelării orice posibilitate de intervenție critică în mecanismele legii, orice anulare a subiectului fără de care legea nu poate funcționa?

Faptul că Althusser se referă la conștiință în „*Idéologie et appareils idéologiques d'État*”¹ s-a bucurat de puțină atenție critică, chiar dacă termenul, asociat cu exemplul autorității religioase pentru a ilustra forța ideologiei, sugerează că teoria ideologiei este susținută de o serie complexă de metafore teologice. Deși Althusser introduce explicit „Biserica” doar ca *exemplu* de interpelare ideologică, este limpede că ideologia, în termenii săi, nu poate fi concepută decât prin metafora autorității religioase. Ultima secțiune din „*Idéologie...*” se intitulează „Un exemple: l'idéologie religieuse chrétienne” [„Un exemplu: ideologia religioasă creștină”] și arată explicit locul exemplar pe care l-au ocupat instituțiile religioase în partea anterioară a eseului. Printre aceste exemple se numără: presupusa „veșnicie” a ideologiei; analogia explicită între „evidența ideologiei” și concepția despre „Logos” a Sfântului Pavel întru care se spune că „trăim și ne mișcăm și suntem”²; rugăciunea lui Pascal ca exemplu de ritual prin care alegerea de a sta în genunchi dă naștere, în timp, credinței; credința însăși ca o condiție reprodusă instituțional a ideologiei; scrierea cu majuscule care deifică conceptele de „Familie”, „Biserica”, „Școală” și „Stat”.

Deși ultima secțiune a eseului încearcă să explice și să demaște exemplul autorității religioase, acestei demascări îi lipsește puterea de a dezamorsa forța ideologiei. Chiar propria scriitură, conchide Althusser, instituie invariabil ceea ce problematizează³ și, astfel, nu

¹ Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)”, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. de Ben Brewster, New York, Monthly Review Press, 1971, pp. 127-88; „Idéologie et appareils idéologiques d'État”, *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, pp. 67-126.

² *Faptele Sfinților Apostoli*, 17:28 (n. t.).

³ Althusser își integrează propria scriitură în versiunea interpelării ideologice pe care o explică: „este esențial să ne dăm seama că și cel care scrie aceste rânduri, și cititorul care le parcurge sunt ei înșiși subiecți și, prin urmare, subiecți ideologici (o propoziție tautologică, adică și autorul, și cititorul acestor rânduri își duc existența «spontan» sau «natural» întru ideologie” (*ibid.*, p. 171; p. 110). Cu această observație, Althusser

poate promite nicio ieșire iluminată din ideologie prin scrierea lui. Pentru a ilustra puterea ideologiei de a crea subiecți, Althusser recurge la exemplul vocii divine care numește și care, numind, face ca subiecții să fie. Susținând că ideologia socială funcționează similar, Althusser pune hazardat semnul egalității între interpelarea socială și performativul divin. Exemplul ideologiei își asumă, astfel, statutul de paradigmă deoarece concepe ideologia ca atare, în vreme ce structurile inevitabile ale ideologiei sunt atestate textual prin metafora religioasă: autoritatea „vocii” ideologiei, „vocea” interpelării, este concepută ca o voce aproape imposibil de ignorat. La Althusser, forța interpelării este derivată din exemplele prin care este doar aparent este ilustrată, cu precădere vocea lui Dumnezeu numindu-l pe Petru (și pe Moise) și secularizarea acesteia în vocea postulată a reprezentantului autorității statului: vocea polițistului care strigă la trecătorul neobedient „Hei, tu!”.

Cu alte cuvinte, puterea divină a numirii structurează teoria interpelării care stă la baza constituirii ideologice a subiectului. Botezul exemplifică mijloacele lingvistice prin care subiectul este constrâns să devină o ființă socială. Dumnezeu îl numește pe „Petru”, iar această adresare îl instituie pe Dumnezeu ca origine a lui Petru; numele rămâne lipit de Petru permanent datorită prezenței implicite și continue în numele său a celui care îl numește. Cu toate acestea, în termenii exemplurilor lui Althusser, această numire nu poate fi realizată fără o anume disponibilitate sau dorință anterioară din partea celui cărui i se adresează. În măsura în care numirea este o adresare, există un adresant anterior adresării; însă, având în vedere că adresarea este un nume care creează ceea ce numește, pare că în absența numelui „Petru” nu există niciun Petru.

Într-adevăr, „Petru” nu există în absența numelui care oferă garanția lingvistică a existenței. În acest sens, ca o condiție anterioară și esențială a formării subiectului, există o anume disponibilitate de a fi constrâns de interpelarea autorității, o disponibilitate care sugerează că avem, să zicem, o relație anterioară cu vocea respectivă, încă înainte de a-i răspunde, că suntem deja implicați în termenii

pornește de la premisa capacităților autoritare ale vocii și subliniază că scriitura sa, în măsura în care este ideologică, se adresează ca o voce cititorului ei.

¹ *Ibid.*, p. 177.

falsei recunoașteri [*misrecognition*!] care ne impulsionează, ai falsei recunoașteri de către o autoritate căreia îi cedăm în cele din urmă. Sau poate că i-am cedat deja înainte să ne întoarcem, iar această întoarcere este pur și simplu un semn al supunerii inevitabile prin care suntem instituiți ca subiecți poziționați în limbaj ca posibili adresați. În acest sens, scena cu poliția este o scenă tardivă și amplificată, o scenă care face explicită o supunere fondatoare pentru care nicio astfel de scenă nu s-ar dovedi adecvată. Dacă acea supunere face subiectul să fie, atunci narațiunea care încearcă să spună povestea acelei supunerii nu se poate desfășura decât exploatând gramatica pentru efectele sale ficționale. Narațiunea care încearcă să justifice modul în care ia naștere subiectul presupune că „subiectul” gramatical este anterior acestei justificări a propriei geneze. Și totuși, această supunere fondatoare care nu s-a transformat încă în subiect ar fi tocmai preistoria non-narabilă a subiectului, un paradox care pune la îndoială tocmai narațiunea formării subiectului. Dacă subiectul nu există decât ca o consecință a acestei subiectivări, narațiunea care să poată explica acest lucru ar necesita ca temporalitatea să nu fie adevărată, căci gramatica acelei narațiuni presupune că nu există subiectivare în absența unui subiect asupra căruia să se producă.

Este oare această supunere fondatoare un fel de cedare anterioară oricărei chestiuni de motivație psihologică? Cum să înțelegem poziția psihică a trecătorului în momentul în care acesta răspunde legii? Ce anume condiționează și influențează acest răspuns? De ce ar răspunde persoana de pe stradă la „Hei, tu!” întorcându-se? Care este semnificația de a te întoarce pentru a da ochii cu legea care te strigă din urmă? Această întoarcere către vocea legii este semnul unei anumite dorințe de a fi privit și poate și de a privi chipul autorității, o reprezentare vizuală a unei scene auditive – un stadiu al oglinzii sau, mai bine poate, al unei „oglinzi acustice”² – care permite falsa

¹ Fr. *méconnaissance* – la Althusser, procesul prin care individul interpelat se recunoaște pe sine ca subiect al interpelării și răspunde. Althusser consideră că această recunoaștere este o „falsă recunoaștere” deoarece ea are loc, întotdeauna, retroactiv, individul fiind un subiect ideologic înaintea interpelării, înainte chiar de a se naște (n. t.).

² Vezi Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Silverman observă dimensiunea „teologică” a „vocii de fundal” din filme, al cărei posesor scapă întotdeauna privirii spectatorului (p. 49). Silverman explică, totodată, că vocea pe care o recunoaștem în prezentarea cinematografică a vocii nu este numai vocea maternă, ci și o dimensiune repudiată

recunoaștere fără de care socialitatea subiectului nu poate fi atinsă. Această subiectivare este, după Althusser, o falsă recunoaștere, o totalizare falsă și temporară; ce anume provoacă această aspirație către lege, această tentație a falsei recunoașteri oferite prin acea muștrare care stabilește că subordonarea vine cu prețul subiectivării? Această descriere pare a spune că existența socială, existența ca subiect, poate fi obținută numai printr-o îmbrățișare vinovată a legii, în timp ce vina garantează intervenția legii și, prin urmare, continuarea existenței subiectului. Dacă subiectul nu își poate asigura existența decât în termenii legii, iar legea necesită supunerea [*subjection*] la subiectivare [*subjectivation*], atunci trebuie să cedăm (mereu dinainte), în mod pervers, în fața legii pentru a continua să ne asigurăm existența. Cedarea în fața legii ar putea fi, astfel, interpretată ca o consecință forțată a devotamentului narcisist față de continuarea propriei existențe.

Althusser se referă la vină explicit în relatarea, de altfel creditabilă, a uciderii soției sale, Hélène, unde povestește, printr-o răsturnare elocventă a scenei cu poliția din „Idéologie...”, cum a ieșit repede în stradă să cheme poliția pentru a se preda legii.¹ Această chemare a poliției este o inversare stranie a strigării pe care „Idéologie...” o presupune fără să o tematizeze explicit. Fără să exploateze aspectul biografic, aș vrea să analizez importanța teoretică a acestei răsturnări a scenei cu poliția, în care omul de pe stradă cheamă poliția în loc să răspundă la chemarea acesteia. În „Idéologie...”, vinovăția și conștiința se află într-o relație implicită cu o anume comandă ideologică, cu o muștrare care impulsionează, în ceea ce privește formarea subiectului. Capitolul de față își propune să reviziteze acel eseu pentru a înțelege modul în care interpelarea este reprezentată, în esență, prin exemplul religiei. Statutul exemplar al autorității religioase subliniază caracterul paradoxal al modului în care însuși posibilitatea formării subiectului depinde de căutarea pasională a unei recunoașteri care, în termenii exemplului religiei, este indisoluibil legată de o pedeapsă.

a vocii subiectului masculin (pp. 80-81). Analiza lui Silverman scoate la lumină „vocea” ideologiei în măsura în care subiectul care se întoarce cunoaște deja vocea căreia îi răspunde, sugerând o ambiguitate ireductibilă între „vocea” conștiinței și „vocea” legii.

¹ Vezi secțiunea I din Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi les faits*, Paris, Éditions STOCK/IMEC, 1992.

O altă modalitate de a pune această problemă ar fi să ne întrebăm: Cum anume este implicat textul lui Althusser în „conștiința” pe care încearcă să o explice? În ce măsură este persistența modelului teologic un simptom, un simptom care impune o lectură simptomatică? În eseuul său introductiv la *Lire le Capital*, Althusser susține că fiecare text trebuie citit pentru „invizibilul” care apare în lumea pe care teoria o face vizibilă.¹ Într-o discuție recentă despre conceptul de „lectură simptomatică” [*lecture symptomale* – n.t.] al lui Althusser, Jean-Marie Vincent observă că

un text nu este interesant doar pentru că este organizat logic, datorită modului aparent riguros în care își dezvoltă argumentele, ci și datorită aspectelor care îi dezorganizează ordinea, tuturor lucrurilor care îl șubrezez.²

Nici Althusser, nici Vincent nu iau în considerație posibilitatea ca statutul exemplar al anumitor metafore să ofere prilejul unei lecturi simptomatice care să „șubrezească” argumentația riguroasă. Cu toate acestea, chiar în textul lui Althusser, reconsiderarea figurilor de stil religioase aflate în centrul vocii legii și conștiinței ne permite să ne gândim la ceea ce a devenit, în studiile literare recente, tensiunea superfluă între modul în care este citită metafora și modul în care este citită ideologia. În măsura în care sunt înțelese ca pur ilustrative, analogiile religioase ale lui Althusser sunt rupte de argumentația riguroasă a textului în sine, cea oferită într-o parafrază pedagogică. Totuși, forța performativă a vocii autorității religioase devine exemplară pentru teoria interpelării, extinzând astfel, prin exemplu, presupusa forță a numirii divine la autoritățile sociale prin intermediul cărora subiectul este strigat și transformat, astfel, în ființă socială. Nu vreau să spun că „adevărul” textului lui Althusser poate fi descoperit în modul în care figurativul distruge conceptualizarea „riguroasă”. O asemenea abordare exagerează figurativul și îl face să pară esențialmente distrugător, dar figurile pot construi și intensifica

¹ Louis Althusser & Étienne Balibar, *Reading Capital*, trad. de Ben Brewster, London, Verso, 1970, p. 26; *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1968.

² Jean-Marie Vincent, „La lecture symptomale chez Althusser”, în Jean-Marie Vincent (ed.), *Futur Antérieur, Sur Althusser: Passages*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, p. 97.

foarte bine afirmațiile conceptuale. Problema care se pune aici are un scop textual mai specific, și anume să arate modul în care figurile – exemplele și analogiile – influențează și extind conceptualizările, implicând textul într-o sanctificare ideologică a autorității religioase pe care acesta o poate demasca numai reconstituind respectiva autoritate.

Pentru Althusser, eficacitatea ideologiei constă, în parte, în formarea *conștiinței*, unde conceptul de „conștiință” impune, se înțelege, restricții asupra a ceea ce poate fi rostit sau, mai general, reprezentat. Conștiința nu poate fi concepută ca o autorestricționare, dacă acea relație este construită ca o reflexivitate pre-dată, ca o întoarcere împotriva sinelui performată de un subiect deja constituit. În schimb, ea desemnează un fel de întoarcere – o reflexivitate – care constituie condiția posibilității pentru subiectul care se formează. Reflexivitatea este constituită pe parcursul acestui moment al conștiinței, prin această întoarcere împotriva sinelui, care este simultană cu o întoarcere către lege. Această autorestricționare nu internalizează o lege exterioară: modelul internalizării nu pune preț pe faptul că un „interior” și un „exterior” au fost deja formate. În schimb, această autorestricționare este anterioară subiectului. Ea constituie întoarcerea reflexivă a subiectului de la început, care are loc în anticiparea legii și este, astfel, determinată de aceasta, având cunoștința de ea dinainte, ca o prejudecată. Conștiința este fundamentală pentru producerea și reglementarea subiectului-cetățean, întrucât ea îl întoarce pe individ, îl face disponibil mustrării care îl subiectivează. Cu toate acestea, legea întărește mustrarea: întoarcerea înapoi este o întoarcere către. Cum ar putea fi gândite aceste întoarceri împreună, fără a o reduce pe una la cealaltă?

Înainte ca autoritățile poliției sau ale bisericii să ajungă pe scena althusseriană, există o referință la interdicție care este legată, în linie lacaniană, chiar de posibilitatea vorbirii. Althusser leagă apariția conștientizării – și a conștiinței („la conscience civique et professionnelle”) – de problema vorbirii adecvate (*bien parler*).¹ „Vorbirea adecvată” pare a fi o formă a acțiunii ideologice de dobândire a abilităților, proces central în cadrul formării subiectului. „Diversele abilități” ale forței de muncă trebuie reproduse, iar această reproducere are loc

¹ Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses”, p. 132; „Idéologie et appareils idéologiques d'État”, p. 72.

tot mai mult „în afara firmei” și în școală, adică în afara producției și în instituțiile educaționale. Abilitățile care trebuie învățate sunt, mai presus de toate, *abilitățile de vorbire*. Prima mențiune a „conștiinței”, care se va dovedi esențială în succesul sau eficacitatea interpelării, este legată de perfecționarea acestei deprinderi, de a învăța cum „să vorbești adecvat”. Reproducerea subiectului are loc prin intermediul reproducerii abilităților lingvistice, care constituie, cum s-ar spune, regulile și atitudinile urmate „de fiecare agent în cadrul diviziunii muncii”. În acest sens, regulile adecvate de vorbire sunt, totodată, regulile prin care se conferă sau nu *respectul*. Muncitorii sunt învățați să vorbească adecvat, iar patronii învață să le vorbească muncitorilor „așa cum trebuie [Hen commander]” (pp. 131-132/72).

Despre abilitățile de limbaj se spune că sunt stăpânite și că pot fi stăpânite, și totuși această stăpânire este descrisă de Althusser destul de clar ca un fel de supunere: „reproducerea forței de muncă necesită nu numai o reproducere a abilităților (muncitorului), ci și o reproducere a supunerii sale față de regulile ordinii în vigoare [*soumission à l'idéologie dominante*]” (132/72). Această supunere față de regulile ideologiei dominante conduce, în paragraful următor, la problematica *subiectivării*, care are un sens dublu: a fi supus față de aceste reguli și a deveni constituit în cadrul socialității pe baza acestei supunerii.

Althusser scrie că „școala [...] ne învață «know-how» [abilități; *des savoir-faires*] [...] sub forme care să asigure supunerea față de ideologia dominantă [*l'assujetissement à l'idéologie dominante*] sau [*ou*] stăpânirea «practicilor» acesteia” (p. 133/73). Să ne gândim la efectul logic al acestui „sau” disjunctiv din această formulare: „supunerea față de ideologia dominantă sau” – în termeni diferiți, dar echivalenți – „stăpânirea «practicilor» acesteia” (subl. mea¹). Cu cât o practică este mai bine stăpânită, cu atât mai bine se realizează subiectivarea. Supunerea și stăpânirea practicilor au loc simultan, iar această simultaneitate paradoxală constituie ambivalența subiectivării. Deși ne-am putea aștepta ca supunerea să constea în cedarea în fața unei ordini dominante impuse din exterior și să fie caracterizată de o pierdere a controlului și a puterii², ea însăși este, paradoxal, caracterizată de putere. Opoziția binară stăpânire/supunere este anulată

¹ „the mastery of its «practice»” (în orig.) (n. t.).

² „mastery” (în orig.) – înseamnă atât „stăpânire” (a unei deprinderi), cât și „putere”. Butler folosește acest concept cu ambele sensuri (n. t.).

de Althusser atunci când transformă supunerea, paradoxal, tocmai într-o formă de stăpânire. Din această perspectivă, nici supunerea, nici stăpânirea nu mai sunt performate de subiect; simultaneitatea vie a supunerii ca stăpânire și a stăpânirii ca supunere este condiția posibilității apariției subiectului.

Problema conceptuală de aici este accentuată de una gramaticală, în care nu poate exista un subiect înaintea unei supunerii, și totuși este indusă, gramatical, o „nevoie de a ști” *cine* este expus acestei supunerii pentru a deveni subiect. Althusser introduce în loc termenul „individ” pentru a satisface provizoriu această nevoie gramaticală, însă la această necesitate gramaticală nu se va putea răspunde, în cele din urmă, cu un subiect gramatical stabil. Gramatica subiectului apare numai ca o consecință a procesului pe care încercăm să-l descriem. Pentru că suntem, într-un fel, captivi în timpul gramatical al subiectului (spre exemplu, „încercăm să descriem”, „suntem captivi”), este aproape imposibil să ne punem întrebări asupra genealogiei construcției sale fără să presupunem respectiva construcție atunci când punem întrebarea.

Ce anume, anterior subiectului, justifică formarea lui? Althusser începe „Idéologie et appareils idéologiques d'État” referindu-se la reproducerea relațiilor sociale ca la o reproducere a abilităților sociale. El face apoi distincția între abilitățile reproduse într-o firmă și cele reproduse în educație. Subiectul este format în raport cu cele din urmă. Într-un anume sens, această reproducere a relațiilor este anterioară subiectului care se formează pe parcursul ei. Cu toate acestea, cele două nu pot fi tratate separat, strict vorbind.

Reproducerea relațiilor sociale, reproducerea abilităților, este reproducerea subiectivării. Însă nu reproducerea muncii este principala aici – principala reproducere este una proprie subiectului și are loc în relație cu limbajul și cu formarea conștiinței. Pentru Althusser, să îndeplinești sarcinile „conștiincios” înseamnă să le îndeplinești, într-un fel, iar și iar, să reproduci respectivele abilități și, reproducându-le, să ajungi să le stăpânești. Althusser pune „conștiincios” între ghilimele („pour s'acquitter «consciencieusement» de leur tache”, p. 73), reliefând astfel modul în care munca este valorizată moral. Sensul moral al verbului *s'acquitter* se pierde prin traducerea lui ca „a îndeplini”¹: dacă stăpânirea unui set de abilități se construiește

¹ Pentru fidelitatea traducerii, am ales varianta „a îndeplini” în loc de „a se achita

ca o *autoachitare*, atunci această stăpânire a lui *savoir-faire* apără individul de o acuzație; literalmente chiar, ea este declarația de nevinovăție a acuzatului. A te achita „conștiincios” înseamnă, așadar, a construi munca sub forma unei mărturisiri a nevinovăției, a probării nevinovăției în fața necesității unei confesiuni impuse de o acuzație imperioasă.

„Supunerea” față de regulile ideologiei dominante ar putea fi înțeleasă, astfel, ca o supunere față de necesitatea de a-ți demonstra nevinovăția în fața unei acuzații, o supunere față de necesitatea unei dovezi, punerea în practică a acelei dovezi și dobândirea statutului de subiect în și prin conformitate cu termenii legii care așteaptă un răspuns. A deveni „subiect” înseamnă a fi fost presupus vinovat, după care judecat și declarat nevinovat. Întrucât această declarație nu este un act singular, ci un statut *reprodus* fără încetare, a deveni „subiect” înseamnă a fi permanent în curs de achitare de o acuzație de vinovăție. Înseamnă a fi devenit o emblemă a legalității, un cetățean cu o reputație bună, dar pentru care acest statut este fragil, într-adevăr, care a aflat – cumva, undeva – cum este să *nu* ai această reputație și să fii, astfel, exclus ca vinovat. Tocmai pentru că determină subiectul, această vinovăție constituie preistoria supunerii față de legea prin care este el produs. Aici am putea foarte bine să presupunem că motivul pentru care sunt atât de puține referiri la „subiecți răi” în opera lui Althusser este faptul că sintagma tinde să devină oximoronică. A fi „rău” înseamnă a nu fi subiect încă, a nu te fi achitat de acuzația de vinovăție.¹

Această performare nu este, pur și simplu, *în concordanță* cu aceste abilități pentru că subiectul nu există înaintea performării acestora; performarea cu efort a abilităților ajută subiectul să dobândească statutul de ființă socială. Există vina, apoi o practică repetitivă prin care sunt dobândite abilitățile, iar după aceea, și numai după aceea, o asumare a locului gramatical în cadrul socialului ca subiect.

Dacă spui că subiectul performează potrivit unui set de abilități înseamnă, într-un fel, că nu pui la îndoială gramatica: există un subiect care se lovește de un set de abilități pe care trebuie să le învețe,

(de)”, care ar fi fost mai adecvată, dar care ar fi impus excluderea acestei explicații (n. t.).

¹ În această problemă, am putea bine compara *Etica protestantă* a lui Max Weber cu Althusser. În ambele, munca este garantată efectiv printr-o etică creștină, deși la Althusser flexiunea religioasă pare mai mult catolică decât protestantă.

le învață sau nu și abia apoi, și numai apoi, se poate spune dacă le stăpânește sau nu. A stăpâni un set de abilități nu înseamnă a le accepta, pur și simplu, ci a le reproduce în cadrul și sub forma propriei activități. Nu înseamnă a acționa, pur și simplu, conform unui set de reguli, ci a încorpora [*embody*] reguli în cursul acțiunii și a le reproduce prin ritualuri încorporate ale acțiunii.¹

Ce anume conduce la această reproducere? Cu siguranță nu este doar o apropiere mecanică a normelor, dar nici una voluntară. Nu este nici simplu behaviorism, nici un proiect deliberat. În măsura în care precede formarea subiectului, nu este încă de ordinul conștiinței, și totuși această nevoie involuntară nu este un efect indus mecanic. Conceptul de ritual arată că este performat și că prin repetarea acestei performări se naște o credință, care este apoi încorporată în performare în desfășurările sale ulterioare. Dar inerentă oricărei performări este nevoia de „a se achita” și, astfel, anterioare oricărei performări sunt o anxietate și o conștientizare care devin articulate și impulsionează numai cu ocazia mustrării.

Se poate oare separa dimensiunea psihică a acestei repetiții ritualice de „actele” prin care este ea animată și reanimată? Însuși conceptul de ritual are menirea de a face credința și practica inseparabile. Totuși, criticul sloven Mladen Dolar arată că Althusser nu reușește

¹ Pierre Bourdieu formulează conceptul de *habitus* în *The Logic of Practice* [*Le sens pratique*, 1980], Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 66-79, în care analizează ritualurile încorporate ale cotidianului prin care o cultură dată își produce și își susține credința în propria „evidență”. Bourdieu subliniază locul pe care îl ocupă corpul, gesturile lui, stilistica lui, „cunoștința” lui inconștientă ca loc al reconstituirii unui simț practic fără de care realitatea socială nu s-ar putea constitui. La Bourdieu, conceptul de *habitus* ar putea fi foarte bine înțeles ca o reformulare a conceptului de ideologie al lui Althusser. În vreme ce Althusser scrie că ideologia constituie „evidența” subiectului, dar că această evidență este rezultatul unui *dispositif*, același termen reapare la Bourdieu pentru a descrie modul în care *habitusul* generează anumite credințe. Pentru Bourdieu, înclinațiile sunt generatoare și interschimbabile. De remarcat că Althusser, în „Idéologie et appareils idéologiques d'État”, pune bazele acestei din urmă reaproprieri: „Individul crede în Dumnezeu, sau în Datorie, sau în Justiție etc. Această credință derivă (pentru toată lumea, adică pentru toți cei care își duc existența într-o reprezentare ideologică a ideologiei, ceea ce reduce ideologia la idei înzestrate, prin definiție, cu o existență spirituală) din ideile respectivului individ, adică din el ca subiect a cărui conștiință conține ideile credinței sale. În acest mod, adică prin intermediul aparatului [*dispositif*] «conceptual» cu totul ideologic care este determinat astfel (un subiect înzestrat cu o conștiință în care își formează liber sau recunoaște liber idei în care crede), atitudinea (materială) a respectivului subiect vine de la sine” (p. 167).

să explice psihicul [*psyche*] ca dimensiune separată. Dolar recomandă să ne întoarcem la Lacan, în același fel în care Slavoj Žižek arată că există o complementaritate necesară între Althusser și Lacan.¹ A insista asupra posibilității de a separa psihicul de practica socială înseamnă a intensifica metafora religioasă la Althusser, adică a concepe psihicul ca idealitate pură, exact ca idealitatea sufletului. Mă voi ocupa, așadar, de lectura pe care Dolar o face lui Althusser pentru a discuta despre tensiunea dintre presupusa idealitate a subiectivității și ideea că ideologia, inclusiv realitatea psihică, face parte din domeniul extins al materialității în sens althusserian.

Articolul lui Mladen Dolar „Beyond Interpellation”² arată că, deși folosește ocazional teoria imaginărilor a lui Lacan, Althusser nu reușește să-și dea seama de potențialul subversiv al psihanalizei, în special al conceptului de Real care desemnează ceea ce nu cade niciodată pradă subiectivării. Dolar notează:

Ca să simplificăm, există o parte a individului care nu poate fi integrată cu succes în subiect, un element al unei *materia prima* „preideologică” și „presubiective” care ajunge să bântuie subiectivitatea odată ce este constituită ca atare. (p. 75)

Faptul că Dolar folosește aici „*materia prima*” este semnificativ, pentru că prin intermediul acestei sintagme contestă explicit justificarea socială a materialității pe care o oferă Althusser. De fapt, această „*materia prima*” nu se materializează niciodată în sens althusserian, nu apare niciodată ca practică, ritual sau relație socială; din punctul de vedere al socialului, „*materia prima*” este profund imaterială. Dolar îl critică, astfel, pe Althusser pentru că eludează acea dimensiune a subiectivității care rămâne profund imaterială, care nu poate apărea în materialitate. Potrivit lui Dolar, interpelarea nu poate explica formarea subiectului decât parțial:

pentru Althusser, subiectul determină ca ideologia să funcționeze;
pentru psihanaliză, subiectul apare acolo unde ideologia eșuează.

¹ Vezi Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, pp. 1-2.

² Mladen Dolar, „Beyond Interpellation”, în *Qui Parle* 6, nr. 2 (primăvară-vară 1993), pp. 73-96. Versiunea engleză este o variantă revizuită a originalului „Jenseits der Anrufung”, în Slavoj Žižek (ed.), *Gestalten der Autorität*, Vienna, Hora Verlag, 1991.

[...] Restul [*The remainder*] pe care o produce subiectivarea este și ea invizibilă din punctul de vedere al interpelării.

„Interpelarea”, scrie el, „este o modalitate de a evita [acel rest]” (p. 76). Pentru Dolar, miza este nevoia de a întări distincția dintre domeniul simbolicului, înțeles ca discurs transmisibil și relații sociale, și cel al psihicului, care este ontologic diferit de social și este definit ca un rest pe care conceptul de social nu îl poate lua în considerație. Dolar distinge între materialitate și interioritate, după care plasează în sens larg această distincție în concordanță cu împărțirea althusseriană între materialitatea aparatului de stat și presupusa idealitate a subiectivității. Printr-o formulare cu puternice ecouri carteziane, Dolar definește subiectivitatea prin conceptul de interioritate și consideră că domeniul exteriorității (adică cel exterior subiectului) este material. El presupune că subiectivitatea constă în interioritate și idealitate deopotrivă, în vreme ce materialitatea ține de contrarul acesteia, de lumea exterioară care i se opune.

Această modalitate de a distinge interiorul de exterior ar putea foarte bine să pară ciudată dacă o considerăm o caracterizare sau o extrapolare a poziției lui Althusser. Contribuția inovatoare a lui Althusser tinde, la urma urmei, să submineze dualismul ontologic presupus de distincția marxistă convențională între o bază materială și o suprastructură ideală sau ideologică. În acest scop, Althusser subliniază materialitatea ideologicului: „în orice aparat și în practica sau practicile sale există întotdeauna o ideologie. Această existență este materială.”¹

Constituirea subiectului este *materială* în măsura în care această constituire are loc prin *ritualuri*, iar aceste ritualuri materializează „ideile subiectului” (p. 169). Ceea ce numim „subiectivitate”, în sensul experienței trăite și imaginate a subiectului, este în sine derivat din ritualurile materiale prin care sunt constituiți subiecții. Credinciosul lui Pascal îngenunchează nu o dată, ci repetă cu necesitate gestul prin care este invocată credința. A înțelege, în sens mai larg, „ritualurile recunoașterii ideologice” (p. 173) prin care este constituit subiectul este o chestiune centrală pentru conceptul de ideologie însuși. Dar dacă credința este determinată de postura celui

¹ Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses”, p. 166.

care se roagă, dacă această postură o condiționează și o reiterează, cum am putea despărți sfera ideatică de practicile ritualice prin care ea este reinstituată permanent?

Deși problema subiectului nu este aceeași cu problema subiectivității, articolul lui Dolar nu ne lămurește cum anume pot fi gândite împreună aceste două concepte. Conceptul de „subiectivitate” nu are un rol major la Althusser, cu excepția poate a criticii subiectivismului, și nu e limpede cum ar putea fi acest termen suprapus peste termenii pe care îi folosește el. Acesta ar putea fi aspectul pe care Dolar îl critică, faptul că în textul lui Althusser subiectivitatea nu își găsește locul. Principala lui obiecție este că Althusser nu poate lua în considerație pe deplin „restul” produs de subiectivare, non-fenomenalul „sâmbure al interiorității”¹. De fapt, Dolar va arăta că distincția între interior și exterior este produsă prin „introiecția obiectului” (p. 79). Prin urmare, un obiect primar este introiectat, iar această introiecție devine condiția posibilității subiectului. Irecuperabilitatea respectivului obiect este, astfel, nu numai condiția de sprijin a subiectului, ci chiar o amenințare permanentă la adresa propriei coerențe. Conceptul lacanian de Real este stabilit ca primul act de introiecție, dar și limita fundamentală a subiectului.

La Dolar, idealitatea acestui sâmbure al interiorității stabilește atât limita materializării, cât și pe cea a subiectivării deopotrivă; ea constituie lipsa constitutivă sau Realul non-simbolizabil. Fie că e respins sau introiectat, obiectul primar este pierdut și idealizat în același timp; idealitatea pe care o dobândește prin introiecție acest obiect constituie idealitatea fondatoare a subiectivității. Aceasta este ideea care pare să-i scape lui Althusser, și totuși Dolar pare să-i atribuie acestuia chiar și distincția între materialitate și idealitate, care este insuficient reprezentată în teoria Althusser:

există o etapă în apariția atât a subiectului, cât și în a Celuilalt pe care Althusser nu o ia în considerație și care ar putea fi cel mai bine ilustrată chiar de exemplul lui Althusser. Pentru a elucidă tranziția dintre materialitatea exterioară a aparatelor de stat (instituții, practici, ritualuri etc.) și interioritatea subiectivității ideologice, Althusser împrumută o recomandare celebră a lui Pascal, mai exact

¹ Dolar, „Beyond Interpellation”, p. 76.

sfatul său scandalos că cel mai bun mod de a deveni credincios este îndeplinirea ritualurilor religioase (p. 88).

Dolar numește asta un „ritual fără noimă”, după care întoarce pe dos argumentația althusseriană pentru a arăta că ritualul și credința sunt efectele unei „supoziții”, că ritualul decurge din credință, dar nu este condiția apariției ei. Dolar subliniază incapacitatea teoriei despre practica ritualică a lui Althusser de a justifica motivația rugăciunii: „Ce anume l-a făcut să îndeplinească ritualul? De ce a acceptat el/ea să repete o serie de gesturi fără noimă?” (p. 89).

Problemele pe care le ridică Dolar sunt imposibil de lămurit în termenii lui Althusser, dar premisele înseși ale acestor probleme pot fi contracarate cu o explicație althusseriană. Faptul că Dolar pornește de la premisa unui subiect care consimte, anterior îndeplinirii ritualului, arată că pornește de la premisa că trebuie să existe deja un subiect volițional pentru a justifica motivația. Însă cum ajunge să apară acest subiect care consimte? Acest presupus subiect pare să preceadă și să condiționeze „pătrunderea” în simbolic și, astfel, devenirea subiectului. Circularitatea este evidentă, dar cum trebuie ea înțeleasă? Să fie oare eșecul lui Althusser de a prevedea subiectul dinaintea formării subiectului, sau nu cumva acest „eșec” indică tocmai că cerințele gramaticale ale narațiunii împiedică descrierea formării subiectului pe care narațiunea încearcă să o ofere? A literaliza sau a atribui un statut ontologic nevoii gramaticale de „subiect” înseamnă a porni de la premisa unei relații mimetice între gramatică și ontologie, ceea ce nu ia în considerație ideea – atât althusseriană, cât și lacaniană – că prevederile gramaticii sunt instaurate întotdeauna și exclusiv retroactiv. Gramatica ce guvernează nararea formării subiectului pornește de la premisa că locul gramatical al subiectului a fost deja stabilit. Așadar, într-un anume sens – important, de altfel –, gramatica pe care o necesită narațiunea rezultă din narațiunea însăși. Descrierea formării subiectului este, astfel, o ficțiune dublă cu scopuri opuse, care simptomatizează în repetate rânduri ceea ce scapă narațiunii.

Wittgenstein observa că „vorbit, rostim cuvinte și abia mai târziu ne dăm seama de viața lor”. Anticiparea acestei înțelegeri a sensului guvernează ritualul „zadarnic” care este vorbirea și îi asigură

repetabilitatea. În acest sens, aşadar, nu trebuie nici să credem înainte de a îngenunchea, nici să cunoaştem sensul cuvintelor înainte de a vorbi. Dimpotrivă, ambele procese sunt îndeplinite „cu credinţa” că sensul va apărea în timpul şi prin intermediul articulării – anticipaţie care nu stă, astfel, sub semnul garanţiei unei satisfacţii noematice. Dacă presupunerea şi consimţirea sunt de neconceput în afara limbajului presupunerii şi consimţirii, iar acest limbaj este el însuşi o sedimentare de forme ritualice – ritualurile cartezianismului –, atunci actul prin care am putea „consimţi” să îngenunchem nu este nici mai mult, nici mai puţin ritualic decât îngenuncherea în sine.

Dolar face ca obiecţia sa să devină teologică în mod explicit, sugerând că Althusser reformulează prea general conceptul de materialitate cu scopul de a cuprinde domeniul ideologiei, că nu lasă loc unei idealităţi non-materializabile, obiectului pierdut şi introiectat care iniţiază formarea subiectului. Rămâne neclar, cu toate astea, tocmai modul în care Dolar înţelege „materialitatea” la care se referă Althusser şi dacă dimensiunea ritualică şi, astfel, temporală a acestei materialităţi este eliminată pentru a reduce materialitatea la un dat empiric sau social:

Acesta este, de asemenea, motivul pentru care insistenţa stăruitoare a lui Althusser asupra materialităţii este insuficientă: acel Celălalt care apare aici, un Celălalt de ordin simbolic, nu este material, iar Althusser ascunde această non-materialitate discutând despre materialitatea instituţiilor şi practicilor. Dacă subiectivitatea poate apărea prin îndeplinirea materială a anumitor ritualuri, acest lucru este posibil numai atâta timp cât respectivele ritualuri funcţionează ca un automatism simbolic, adică atât timp cât stau sub semnul unei logici „materiale” susţinute de Celălalt. Acest Celălalt nu poate fi descoperit examinând materialitatea [...] ceea ce contează este, la urma urmei, nu faptul că sunt materiale, ci că sunt guvernate de un cod şi de o repetiţie (p. 89).

Această din urmă observaţie fixează o opoziţie între materialitate şi repetiţie care pare a se afla într-o relaţie tensionată cu propria argumentare a lui Althusser. Dacă ideologia este materială în măsura

în care constă într-o serie de practici, iar practicile sunt guvernate de ritualuri, înseamnă că materialitatea este definită în aceeași măsură de ritual și de repetiție ca și de concepțiile mai restrâns empiriste. Mai mult, ritualurile ideologice sunt materiale în măsura în care dobândesc o capacitate *productivă* și, în textul lui Althusser, ritualurile produc subiecți.

Dolar arată că ritualurile produc nu subiecți, ci subiectivitate, și numai în măsura în care ele însele sunt guvernate de o logică simbolică sau reiterativă, o logică care este imaterială. Pentru Dolar, subiectivitatea se spune că „apare prin îndeplinirea materială a anumitor ritualuri”, unde „apariția” nu este ea însăși materială, dar unde conceptul de „îndeplinire” a unui ritual are, în schimb, o dimensiune materială. Subiectivitatea ia naștere imaterial, printr-o îndeplinire materială a ritualului, însă aceasta se poate întâmpla numai cu condiția ca o anumită logică să preceadă și să susțină această îndeplinire a ritualului, o logică imaterială, care încifrează și reconstituie efectele idealizante ale introiecției. Însă cum putem face diferența între repetiția specifică ritualului și repetiția specifică „automatismului simbolic”?

Să ne gândim la inseparabilitatea celor două repetiții din descrierea pe care o face Althusser materialității ideilor și idealului din ideologie:

Ideile au dispărut ca atare (în măsura în care sunt înzestrate cu o existență ideală sau spirituală), până într-atât încât a ieșit la iveală că existența lor este înscrisă în acțiunile practicilor guvernate de ritualuri definite, în ultimul exemplu, de un aparat ideologic. Se pare, prin urmare, că subiectul acționează în măsura în care este acționat de următorul sistem (descriș în ordinea determinării sale reale): ideologia existentă într-un aparat ideologic material, care prescrie practici materiale guvernate de un ritual material, practici care există în acțiunile materiale ale unui subiect care acționează perfect conștient potrivit credinței sale.¹

¹ Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses”, pp. 169-70; „Idéologie et appareils idéologiques d'État”, p. 109.

Ideile există „înscrise” în acte care sunt practici reglementate de ritualuri. Pot ele apărea altfel și pot ele avea o „existență” în afara ritualului? Ce ar însemna să regândim materialul nu doar ca o repetiție reglementată, ci ca o repetiție care produce un subiect care acționează perfect conștient potrivit credinței sale? Credința subiectului nu e cu nimic diferită de cea a lui Pascal; ambele sunt rezultatul actului repetat al invocării pe care Althusser îl numește „materialitate”.

Dolar susține că Althusser nu ia în considerație distincția dintre materialitate și simbolic, dar unde anume putem plasa „interpelarea” pe această hartă a graniței dintre ele? Să fie vorba despre vocea simbolicului, să fie vorba despre vocea ritualizată a statului, sau au devenit ambele indisolubile? În termenii lui Dolar, dacă simbolicul își dobândește „existența” numai prin ritual, ce anume stabilește atunci idealitatea aceluși domeniu simbolic în afară de diversele moduri în care apare și se reiterează? Ritualul are loc prin repetiție, iar repetiția presupune discontinuitatea materialului, a ireductibilității sau a materialității până la fenomenalitate. Intervalul în care are loc orice repetiție nu *apare* propriu-zis; el este, într-un fel, absența prin care este articulat fenomenalul. Însă această non-apariție sau absență nu este, din acest motiv, o „idealitate”, pentru că este legată de articulare ca necesitate constitutivă sau absentă a ei.

Rezistența teologică la materialism este ilustrată prin faptul că Dolar apără explicit moștenirea carteziană a lui Lacan¹, accentul pe care îl pune pe idealitatea pură a sufletului, și totuși impulsul teologic structurează și opera lui Althusser prin figura legii punitive. Dolar sugerează că, deși reușește să își reglementeze subiecții, legea nu poate atinge un anumit registru interior al iubirii: „există un rest implicat în mecanismul interpelării, ceea ce rămâne în urma tăieturii fine, iar [...] acest rest poate fi găsit în experiența iubirii” (p. 85). Puțin mai târziu, acesta se întreabă: „Am putea spune oare că iubirea este ceea ce descoperim dincolo de interpelare?”

Aici iubirea este, în termenii lui Dolar, „o alegere forțată”, ceea ce sugerează că de la conceptul de subiect care „consimte” să îngenuncheze și să se roage se așteaptă la dovada unui „consimțământ forțat” în orice fel. Iubirea se află dincolo de interpelare tocmai pentru că este înțeleasă ca fiind constrânsă de o lege imaterială – simbolicul – dincolo de legile ritualice care guvernează diferitele practici ale

¹ Dolar, „Beyond Interpellation”, p. 78.

iubirii: „Acel Celălalt care apare aici, un Celălalt de ordin simbolic, nu este material, iar Althusser ascunde această non-materialitate discutând despre materialitatea instituțiilor și practicilor” (p. 89). Acel Celălalt pierdut, introiectat, despre care se spune că devine condiția imaterială a subiectului, inaugurează repetiția specifică simbolicului, fantezia întreruptă a unei reînțoarceri care nu are loc sau nu poate fi completă niciodată.

Să acceptăm deocamdată această explicație psihanalitică a formării subiectului, să conchidem că subiectul nu se poate forma decât printr-o relație obstrucționată [*barred*] cu Celălalt și chiar să considerăm că acest Celălalt obstrucționat re apare ca o condiție introiectată a formării subiectului, dezintegrând subiectul din momentul în care acesta apare. Chiar și așa, există oare alte forme de a-l „rata” pe Celălalt care nu țin de introiecție, există oare diferite moduri de a-l introiecta pe acel Celălalt? Nu sunt oare acești termeni cu adevărat elaborați cultural, ritualizați, într-o asemenea măsură încât nicio meta-organizare care ține de logica simbolică nu se poate sustrage hermeneuticii descrierii sociale?

De remarcat este faptul că, deși Dolar ne spune despre interpelările sociale că „nu reușesc” pe deplin să constituie subiecți, nicio astfel de „nereușită” nu pare a apărea în cadrul caracterului constrângător al iubirii. În măsura în care introiecția primară este un act de iubire, ea este, așa spune, nu un act performant o singură dată, ci o chestiune reiterată și chiar ritualică. Dar ce ne-ar putea împiedica să conchidem, prin analogie, că ne îndrăgostim cam în același fel în care îngenunchem și ne rugăm sau că am putea face foarte bine unul dintre aceste lucruri gândindu-ne că îl facem pe celălalt?

Cu toate astea, ideea lui Dolar că iubirea ar fi „dincolo de” interpelare este importantă. Althusser ar fi avut de câștigat dacă ar fi înțeles mai bine modul în care legea devine obiectul unui atașament pasional, o scenă stranie de iubire. Căci conștiința care forțează trecătorul să se întoarcă la auzul strigării polițistului sau care îl determină pe criminal să iasă în stradă în căutarea poliției pare a fi însuflețită de o iubire față de lege care nu poate fi satisfăcută decât printr-o pedeapsă ritualică. În măsura în care pare că se îndreaptă spre această interpretare, Althusser începe să explice cum anume se formează subiectul prin căutarea înflăcărată a recunoașterii mustrătoare a statului. Faptul că subiectul se întoarce sau se grăbește

să găsească legea arată că acesta trăiește în așteptarea pasională a legii. O astfel de iubire nu se plasează dincolo de interpelare, ci mai degrabă schițează cercul pasional în care subiectul ajunge prins în capcana propriului statut.

Eșecul interpelării trebuie, fără îndoială, luat în seamă, însă conceperea acestui eșec în termeni care reabilitează o structură a iubirii în afara socialului riscă să reifice anumite forme sociale de iubire ca aspecte psihice universale. Totodată, acest lucru nu explică pasiunea care precede și formează conștiința, care precede și formează posibilitatea iubirii, posibilitate care justifică tocmai eșecul interpelării de a constitui subiectul pe care îl numește. Interpelarea este „privată” [*barred*] de succes nu de către o formă structural permanentă de interdicție (sau excludere), ci de propria incapacitate de a determina câmpul constitutiv al umanului. Dacă conștiința este una dintre formele pe care le ia atașamentul pasional față de existență, atunci eșecul interpelării va fi găsit tocmai în atașamentul pasional care îi permite și să funcționeze. După logica conștiinței, care îl constrânge total pe Althusser, existența subiectului nu poate fi garantată lingvistic fără un atașament pasional față de lege. Această complicitate condiționează și limitează, în același timp, viabilitatea unei analize critice a legii. Nu putem critica prea mult termenii prin care ne e asigurată existența.

Dar dacă posibilitățile discursive ale existenței ar depăși musturarea pe care o articulează legea, nu ar reduce asta nevoia de a-ți confirma vinovăția și de a o lua pe calea corectitudinii ca modalitate de a-ți consolida identitatea? Care sunt condițiile în care instinctul nostru de supraviețuire lingvistică depinde de disponibilitatea de a ne întoarce spatele nouă înșine, adică în care dobândirea recunoașterii ca ființă necesită negarea de sine, necesită să existăm ca o ființă care se neagă pe sine pentru a dobândi și a-și păstra doar un statut de „a fi”?

În linie nietzscheană, o astfel de moralitate de sclav ar putea fi încurajată pornind de la premisa că e mai bine „să fii” sclav în felul ăsta decât „să nu fii” deloc. Însă termenii care limitează opțiunile la „a fi” versus „a nu fi” „necesită” un alt tip de răspuns. În ce condiții pune legea un monopol atât de profund pe termenii existenței? Sau este doar o fantezie teologică a legii? Există oare posibilitatea de a fi în altă parte sau în alt fel, fără a ne nega complicitatea cu legea căreia ne opunem? O asemenea posibilitate ar necesita un alt tip de

întoarcere, o întoarcere care, determinată de lege, se îndepărtează de aceasta, rezistând tentației identității pe care o oferă ea, a agenției care depășește și contracarează condițiile apariției sale. O asemenea întoarcere necesită disponibilitatea de a nu fi – o desubiectivare critică – cu scopul de a demasca legea ca mai puțin puternică decât pare. Ce forme ar putea lua oare supraviețuirea lingvistică în acest domeniu desubiectivat? Cum ne-am putea cunoaște existența? Prin ce termeni ar putea fi ea recunoscută și recognoscibilă? La asemenea întrebări nu se poate răspunde aici, însă ele arată o direcție a gândirii poate anterioare problemei conștiinței, și anume problema pe care au încercat s-o rezolve Spinoza, Nietzsche și, mai recent, Giorgio Agamben: Cum am putea înțelege dorința de a fi ca dorință constitutivă? Resituând conștiința și interpelarea într-un asemenea context, am putea adăuga o altă întrebare: Cum se face că o astfel de dorință este exploatată nu numai de o lege, la singular, ci de diverse legi, astfel încât cedăm și ne supunem pentru a ne păstra sentimentul că suntem „ființe” sociale?

În concluzie, Agamben ne oferă o direcție pentru a regândi etica în funcție de coordonatele dorinței de a fi, așadar, la distanță de orice formare specifică a conștiinței:

dacă oamenii ar fi sau ar trebui să fie cutare sau cutare substanță, cutare sau cutare destin, nicio experiență etică nu ar fi posibilă. [...] Asta nu înseamnă însă că oamenii nu sunt – și nu trebuie să fie – ceva, că sunt condamnați la nimicnicie și, astfel, pot decide liber dacă să fie sau nu, dacă să îmbrățișeze sau nu cutare sau cutare destin (nihilismul și decizionismul coincid în acest punct). Există, în realitate, ceva ce oamenii sunt și trebuie să fie, dar asta nu este o esență sau un lucru propriu-zis: este simplul fapt al propriei existențe ca posibilitate sau potențialitate.¹

Se poate înțelege de aici că Agamben pretinde că această posibilitate trebuie să se concretizeze în ceva, dar nu-și poate anula statutul de posibilitate printr-o asemenea concretizare. Sau mai degrabă am

¹ Giorgio Agamben, *The Coming Community* [*La comunità che viene*, 1990], trad. de Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 43.

putea reconcepe „ființa” ca însăși potențialitatea care nu este epuizată de nicio interpelare anume. Un asemenea eșec al interpelării poate foarte bine submina capacitatea subiectului de „a fi” în sensul de identic cu sine, dar poate totodată deschide calea spre un tip de ființă mai deschisă, chiar mai etică, o ființă a viitorului sau pentru viitor.

Timp pentru nou-veniți Natalitate, biopolitică și teologie politică

Traducere de Vasile Mihalache

În pofida interesului tot mai mare față de ideea de natalitate la Hannah Arendt, precum și față de relația acesteia cu politicul¹, se vorbește rareori despre natalitate în contextul biopoliticii.² Acest lucru este cu atât mai neobișnuit cu cât Arendt nu este doar un filosof al natalității, ci și, așa cum observă Agamben în *Homo Sacer*, primul care se studiază atent biopolitica (Agamben 1998, pp. 3-4). Vom încerca în continuare să analizăm complexitatea acestor doi termeni, dar deocamdată putem da o definiție provizorie a „natalității”: naștere ca „eveniment” și ca reprezentare a unui nou început în viața politică. Michel Foucault definea „biopolitica” în felul următor: guvernarea vieții biologice a unei populații, asupra căreia statul deține drept de viață și de moarte, în termenii puterii de a „da viață și [...] a lăsa să moară” (Foucault 2003, p. 254). Pe noi ne interesează relația dintre natalitate și biopolitică, în special cea analizată din perspectiva

¹ Diverse reinterpretări feministe specifice teoriei politice ale filosofiei lui Arendt, dar care diferă de a noastră prin problematica aleasă, pot fi găsite în analiza Seylei Benhabib cu privire la relația conflictuală dintre Benjamin și Heidegger, analizată de Arendt (Benhabib, 2003), și în analiza excelentă a lui Peg Birmingham cu privire la conceptele arendtiane de drepturi umane, natalitate și responsabilitate (Birmingham, 2007). Chiar dacă Adriana Cavarero, ca majoritatea feministelor/femiștilor, contestă distincția lui Arendt între nașterea biologică și cea politică (și, prin urmare, faptul că trece cu vederea politicile reproducerii), ea pune totuși accent pe importanța analizei natalității pentru gândirea politică în general (vezi, spre exemplu, Cavarero, 2007). Pentru o perspectivă asupra relației dintre natalitate și mortalitate în contextul fenomenologiei istorice, vezi Anne O’Byrne, 2010.

² O excepție bine-venită este Miguel Vatter (2006), care susține că natalitatea ar trebui înțeleasă în context biopolitic pentru a putea contracara totalitarismul. Cu toate acestea, modul în care interpretează el natalitatea nu ia în considerație problema nașterii umane și relația acesteia cu biopoliticul.

maternității, din două motive: primul, pentru că această relație pune în lumină anumite conflicte surprinzător de explozive din viața politică contemporană și, al doilea, pentru că reglementările biopolitice referitoare la procesul nașterii ridică problema sortii transformării politice și a agentivității în cadrul structurii biopolitice. Acest al doilea punct este exemplificat de două evenimente politice de scurtă durată, dar explozive la vremea lor, unul petrecut în Australia între decembrie 2005 și februarie 2006 și celălalt petrecut în Statele Unite la începutul anului 2012.

Cazul australian RU₄86

La sfârșitul lui 2005¹, în Australia a început o dezbatere publică atunci când, într-o mișcare fără precedent, patru senatoare din partide politice diferite au susținut un „proiect de lege privat” pentru a revoca competența/jurisdicția Ministerului Federal al Sănătății asupra licențierii produsului RU₄86 (așa-numita „pastilă pentru avort la domiciliu”).² Senatoarele protestau astfel față de abordarea guvernului australian conservator, așa-numitul guvern Howard, care continua să blocheze licențierea acestui medicament, în ciuda poziției relativ liberale a Australiei față de avortul chirurgical, care fusese legalizat încă din anii 1970. Dezbaterea a dezvăluit că guvernul Howard, într-una dintre primele inițiative legislative de la preluarea puterii, în 1996, plasase factorii/mijloacele de avort sub propria jurisdicție (și nu sub cea a organismului independent, Administrația pentru Produse Terapeutice, care reglementa toate celelalte medicamente). Chiar dacă protestele față de acest subiect se stinseseră deja în 2005, modul în care RU₄86, *cu precădere*, reușise să devină punctul central de contestare a autorității guvernului asupra vieții era extrem de surprinzător. Alte puncte ale agendei legislative a guvernului fuseseră mult mai contestate public – politicile dure față de refugiați, participarea la războiul din Irak, legislația antiteroristă draconică,

¹ Rosalyn Diprose (2010) s-a referit mai pe larg la acest exemplu, într-un alt context.

² RU₄86 sau Mifepriston este un steroid sintetic care, în combinație cu o prostaglandină analogă, oferă ceea ce este considerat o alternativă de tipul „fă-o singur” la avortul chirurgical. A apărut în Franța în anii 1980, a primit licență în Franța în 1988, în Marea Britanie în 1991 și în Statele Unite în 2000 și este disponibil în mai multe țări, ca Rusia, China, Israel și în cea mai mare parte a Europei Occidentale.

legislația care desindicaliza piața muncii și îngusta conceptul de căsătorie prin definirea acesteia în termeni sexuali. Dar numai RU₄₈₆ reușise să provoace o mobilizare atât de dură față de autoritatea prim-ministerială încât să ducă dezbaterea din parlament la nivelul unui „vot de conștiință”, rar în practica parlamentară (un „vot liber” care suspendă loialitatea față de propriul partid, așa cum se întâmplă în sistemul Westminster) și, mai mult, un vot pe care prim-ministrul și Ministerul Sănătății l-au pierdut. Probabil încurajați de succesul acestei forme de dezacord, alte persoane din cadrul guvernului (și din opoziția laburistă) au început să conteste și alte aspecte ale agenței legislative ale guvernului conservator Howard, ceea ce a dus, în final, la căderea acestuia în 2007.

Ce anume arată evenimentul RU₄₈₆ despre relația între maternitate, politicile reproducerii, acțiunea politică și guvernarea vieții unui popor? De ce problema administrării unei pastile pentru avort la domiciliu a devenit atât de importantă în lupta împotriva unei guvernări totalizatoare și a fost atât de eficientă în restabilirea democrației? Și, mai precis, ce spune acest eveniment despre acțiunea politică, biopolitică și semnificația autodeterminării cu privire la reproducere? Cel de-al doilea exemplu va ilustra opusul – permanenta amenințare de îngrădire a autodeterminării reproductive a femeilor.

Cazul „dispoziției de control al nașterii” din Statele Unite, 2012

În februarie și martie 2012, campania prezidențială a Partidului Republican a virat de la cursul ei firesc, axat pe problema crizei economice, și s-a implicat în ceea ce media a numit „războiul asupra femeilor” [*the war on women*]. Conflictul a fost declanșat de reacțiile conservatorilor la semnarea de către președintele Obama a dispoziției de control al nașterii prin care toate instituțiile care asigurau asistență de sănătate, inclusiv instituțiile religioase, erau obligate să accepte cererile de control al nașterii. Democrații și majoritatea femeilor, inclusiv 98% dintre catolicii americani, considerau că măsura se referea la sănătatea femeilor, la drepturile reproductive și la accesul la serviciile medicale.¹ Republicanii și mulți dintre liderii religioși

¹ Vezi „USA Today”, <http://www.usatoday.com/news/religion/story/2012-03-14/catholic-bishop-birth-control-obama/53539988/1>.

susțineau, în schimb, că o asemenea obligație împiedică libertatea religiei. Spre exemplu, cardinalul Dolan, președintele Episcopilor Catolici Americani, susținea că dispoziția amenință libertatea religioasă și capacitatea Bisericii Catolice de a proteja cea mai vulnerabilă parte a populației – „victimele traficului uman, imigranții și refugiații” – dacă aceasta va trebui să o îndrume „spre avort, sterilizare sau contracepție”. După cum arată acest citat, biserica afirma că oferirea oportunității de a avorta sau de a folosi metode contraceptive echivalează cu supunerea acestor oameni – care sunt deja lipsiți de toate drepturile umane și a căror condiție se reduce la ceea ce Giorgio Agamben numea „o viață goală” – la o viață în care drepturile lor vor fi și mai încălcate.

Acest caz arată complexitatea problemei controlului nașterii în politica americană contemporană: ea este un punct nodal care aduce împreună religia cu libertățile democratice, retorica războiului, protejarea celor deposedați, sănătatea, interesele economice și biopolitica. Prin urmare, dezbaterea, care a apărut în cursa prezidențială din 2012, despre controlul nașterii și agenții care sunt îndreptățite să exercite un asemenea control – bisericile, cetățenii, piața liberă sau statul – a șters granițele dintre religie și stat, dintre cetățenie și reproducere, dintre politic și privat, inclusiv distincția aristoteliană fundamentală între viața naturală (*zoe*) și viața politică (*bios*).

Dezbaterea americană și australiană arată deopotrivă că corpul matern care dă naștere se află la limita dintre *zoe* și *bios*, dintre viața biologică și cea politică, dintre privat și public. După cum vom arăta în continuare pe larg, maternitatea este atât ținta reglementărilor biopolitice, cât și o expresie a natalității, a agentivității și a vremurilor viitoare [*futurity*]. În exact acest punct, în perioadele de instabilitate politică, guvernul va încerca să reglementeze impredictibilul și nașterea noului. Pe de altă parte, autodeterminarea cu privire la procesul nașterii poate deveni primul teren al luptei de rezistență față de bioputerea aflată în centrul statului.

Conceptul de natalitate la Hannah Arendt

Pentru a discuta relația dintre biopolitică și agentivitate politică în această luptă pentru reglementarea nașterii, ne îndreptăm atenția spre filosofia natalității a lui Hannah Arendt. Trimiterea la Arendt

poate părea surprinzătoare dat fiind faptul că ea nu se referă la politicile de control al nașterii în mod direct și, mai mult, e neclar dacă consideră sau nu că această chestiune este una politică. Cu toate acestea, teoria ei despre natalitate plasează problema nașterii în centrul politicului. Astfel, chiar dacă nu analizează conceptul în detaliu, Arendt consideră că „natalitatea”, faptul că existența umană începe cu o naștere care nu face obiectul controlului finței născute, este „categoria centrală a gândirii politice” (Arendt 1998, p. 9). Indiferent dacă îi spunem naștere naturală sau politică ori refuzăm cu totul această distincție, evenimentul nașterii este condiția acțiunii politice, a comunității și a agentivității intersubiective. Această relație între natalitate și agentivitatea politică anticipează biopolitica și, în același timp, îi pune la îndoială, în mare măsură, premisele. Mai întâi, conceptul de natalitate ne permite să ne întrebăm de ce anumiți teoreticieni ai biopoliticii – Agamben, Foucault sau Esposito – ignoră reglementările politice ale nașterii când, după cum au arătat exemplele de până acum, nașterea este un aspect central în debaterile despre agentivitatea politică și guvernarea vieții. Această omisiune este cu atât mai surprinzătoare cu cât, după cum Foucault recunoaște el însuși, biopolitica implică nu doar puterea statului de „a lăsa să moară” [*to let die*] (principala preocupare în analiza biopoliticului a lui Agamben), ci și puterea de „a face să trăiască” [*to make live*]. În al doilea rând, opera lui Arendt se referă implicit la relația complicată dintre biopolitică și ceea ce Carl Schmitt numea, în 1922, „teologie politică” (Schmitt 1985), adică reminiscența conceptelor religioase în problema suveranității politice, chiar dacă Arendt nu analizează în mod direct aceste relații. În cele din urmă, iar acesta este, probabil, cel mai important aspect, în centrul teoriei natalității a lui Arendt se află un concept de agentivitate politică, în ciuda amplorii a ceea ce a devenit astăzi cunoscut ca bioputere.

Legăturile fundamentale dintre maternitate și natalitate devin evidente, în primul rând, printr-o scurtă analiză a celor trei semnificații interdependente pe care Arendt le dă evenimentului nașterii.¹ În pri-

¹ Patricia Bowen-Moore (1989) vorbește și ea despre trei teme ale natalității pe care le observă în opera lui Arendt, deși în termeni diferiți de cei ai analizei noastre: natalitatea ca temă filosofică, natalitatea politică și natalitatea ca discernământ. Deși interesantă, analiza ei nu se referă la biopolitică sau la reglementarea guvernamentală a puterii de „a face să trăiască”.

mul rând, natalitatea se referă la „noul început inerent în naștere”, la condiția de a fi fost născut, de a intra în lume prin evenimentul nașterii (Arendt 1998, p. 9). Interpretată în moduri contradictorii, chiar și de Arendt însăși, natalitatea poate însemna fie naștere „biologică”, fie o „a doua naștere” în ordinea politică a acțiunii și a cuvintelor (1998, p. 176), fie, după cum vom arăta, îmbinarea inseparabilă a celor două.¹ Chiar dacă Arendt separă nașterea biologică de nașterea de ordin secund, cea politică, este evident că natalitatea, în primul ei înțeles, este o noțiune intrinsec politică și biopolitică: așa-numita naștere biologică este întotdeauna implicată în acțiunile puterii, tehnologiei, medicinei, dreptului și economiei. Arendt însăși susține că această naștere de prim ordin, la fel ca moartea, nu este un „simplu fenomen natural” – nașterea și moartea umane presupun o lume construită, semnificativă și umană „ale cărei durabilitate și permanență relative fac posibile apariția și dispariția” (1998, pp. 97-98).

Al doilea înțeles al natalității este cel care descrie condiția la fel de paradoxală a celui care începe mereu, a celui care, prin acțiune, poate să înceapă ceva nou în istorie. După cum scrie Arendt, „noul început [...] inerent în procesul nașterii se poate face simțit în lume doar pentru că nou-venitul are capacitatea de a începe ceva nou” (1998, p. 9). Și, în cele din urmă, natalitatea înseamnă să fii împreună cu ceilalți, să fii deschis la venirea străinilor, indiferent dacă aceștia sunt refugiați, imigranți sau colegi noi. Chiar dacă nu este mereu consecventă în această privință, Arendt susține în *Condiția umană* că „capacitatea” de a acționa și de a vorbi este inseparabilă de felul de a fi al comunității politice sau de ceea ce ea numește comuniune [*togetherness*] sau țesătură a relațiilor umane (vezi, spre exemplu, 1998, pp. 22, 27, 184). În același timp, actul de vorbi și de a interacționa cu ceilalți confirmă diversitatea umană prin faptul că natalitatea, ca expresie a unicității („cine” ca opus lui „ce”/„care” specific celorlalți), este „salutată” (1998, p. 9) sau „dezvăluită” prin intermediul celorlalți (1998, pp. 178, 180). Luate împreună, toate aceste înțelesuri interdependente ale natalității – evenimentul nașterii, noul început și diversitatea umană dezvăluită în rețeaua relațiilor umane sau a politicului – arată că toate sferele activității umane sunt „înrdăcinate

¹ Pentru o istorie a interpretărilor feministe aflate în conflict cu privire la cele două ordine de natalitate, vezi antologia *Feminist Interpretations Of Hannah Arendt* (Honig, 1995), în special capitoul lui Mary G. Dietz.

în natalitate în măsura în care au sarcina de a pune la dispoziție și conserva lumea pentru [...] afluența continuă de nou-veniți care se nasc în lume ca străini” (Arendt, 1998, p. 9).

Considerăm că, în vreme ce natalitatea nu este echivalentă cu maternitatea, conservarea lumii de dragul felului în care ea se arată este pusă în pericol de faptul că maternitatea este *determinată* de reglementări guvernamentale sau de religie și teologie. În acest articol ne vom ocupa de două aspecte ale relației dintre natalitate, biopolitică și autodeterminarea reproductivă a femeilor: problema agentivității politice (implicată în cazul australian RU₄86) și problema mai rar discutată a teologiei politice (implicată în exemplul asigurării de sănătate din Statele Unite).

Natalitate și agentivitate politică

Al doilea înțeles al natalității – a fi începător – dezvăluie nu doar felul neobișnuit în care Arendt folosește noțiunea de agentivitate politică, dar și legătura dintre celelalte două înțelesuri. Pentru Arendt, un începător, spre deosebire de un „nou-venit”, nu este imaginea unui copil sau a unui învățăcel care nu se pricepe și atunci trebuie să dobândească abilități, limbaj sau cunoștințe. Dimpotrivă, începătorul este caracterizat de „capacitatea” (termenul lui Arendt) de a începe ceva fără precedent. Totuși, ea nu folosește „capacitate” în sensul comun al unei abilități deja obținute (spre exemplu, puterea rațiunii sau o abilitate fizică), care îi permite cuiva să devină agent în înțelesul obișnuit. În schimb, această capacitate își are originea în relația individului cu propriul început improbabil, primul înțeles al natalității, evenimentul propriei nașteri, care pentru Arendt este evenimentul de noutate imprevizibilă care îmi deschide viitorul. Paradoxul nașterii este că nașterea mea apare fără mine, înainte ca eu să am posibilitatea de a fi martor la ea. Iar acest lucru ne conduce la cel de-al treilea înțeles al natalității: a fi începător înseamnă a fi observat, luat la cunoștință și întâmpinat ca atare, adică în relație cu o alteritate, indiferent dacă această alteritate se referă la evenimentul nașterii, la alți oameni sau la corpul matern. Asta înseamnă că începutul anunțat de natalitate este dinainte un eveniment al pluralității umane, din moment ce semnificația lui și faptul că se întâmplă sunt *dezvăluite celorlalți* înainte să mi se întâmple mie. Pentru că cel care se

naște nu-și poate aminti nașterea, relația cu acest început, spre deosebire de relația cu originea, îl înstrăinează de sine astfel încât pentru sine rămâne o enigmă. Această idee, care apare ca un refren în opera lui Arendt, este prezentată pe larg în disertația ei despre Augustin¹ și reluată în *Condiția umană*: spre deosebire de problema identității subiective, la care se poate da un răspuns, „întrebarea augustiniană”, adică problema/întrebarea care am devenit pentru mine însumi/însămi, „pare fără răspuns atât în sensul psihologic individualist, cât și în sensul filosofic general” (Arendt, 1998, p. 10). În ciuda faptului că suntem ființe condiționate – de natură, istorie, putere sau acțiunile anterioare –, categoria [aristoteliană] a nașterii ne reamintește că identitățile, inclusiv rasa, genul și clasa, rămân indeterminabile. Această indeterminare este unul dintre motivele pentru care putem fi începători, adică ființe relaționale ale căror acțiuni sunt considerate capabile de a crea diferență.

Încercăm să arătăm, probabil contraintuitiv, că legătura dintre natalitate și agentivitate politică este stabilită nu doar în sfera publică a „comuniunii între oameni” sau în sfera politică, ci și prin „primul ordin” al nașterii. Doar acest lucru poate explica de ce capacitatea femeii de a da naștere (potențială sau efectivă) devine atât de des locul unei puternice lupte politice. Dar această idee presupune reconsiderarea conceptului de temporalitate din opera lui Arendt, din moment ce noțiunea de timp (și nu doar rolul limbajului și al corpului, așa cum susțin multe interpretări feministe)² anulează distincțiile între nașterea biologică și cea politică și pun la îndoială opoziția între determinismul biologic și libertatea sau agentivitatea politică.

Pentru început, în *Condiția umană*, Arendt arată că diferența dintre *bios* și *zoe* nu se referă doar la tipul de naștere – adică naștere biologică versus naștere politică –, ci și la temporalitate, în cazul deosebirii dintre determinismul biologic și agentivitatea politică. Ea prezintă această deosebire în termeni temporali, după cum urmează: *zoe* se referă la existența umană ca viață biologică, a cărei temporalitate

¹ Scrisă inițial în germană în 1929, disertația lui Arendt, revizuită pentru traducerea în engleză la sfârșitul anilor 1950 și începutul anilor 1960, a fost publicată în 1996 cu titlul *Love and Saint Augustine* (ed. Joanna Vecchiarelli Scott & Judith Chelius Stark). Pentru înțelegerea genezei conceptului de natalitate la Arendt via Augustin, vezi Vatter, 2006.

² Pentru o perspectivă clarificatoare cu privire la interpretările feministe aflate în conflict asupra nașterii la Arendt, vezi Anne O’Byrne, 2010, pp. 90-93.

este ciclică din cauza reproducerii ei pasive (1998, pp. 96-97). Prin urmare, *zoe* este exclusă, în mod convențional, din domeniul politicului și cuprinsă în sfera privată deoarece este determinată: „viața în sine” este guvernată deopotrivă de destinul și de forța biologice care pentru Aristotel caracterizează guvernarea unui cămin (Arendt, 1998, pp. 26-27). Noi vom pune la îndoială afirmația lui Arendt conform căreia *zoe* sau viața biologică este, prin definiție, determinată sau neliberă. Pentru început, este suficient să spunem că pentru Arendt nu există nicio agentivitate în repetarea ciclică a vieții. *Bios*, pe de altă parte, se referă la ființa umană ca subiect politic captiv în timpul „istoric și biografic” dintre naștere și moarte – o temporalitate liniară, trăită, a duratei care presupune o lume umană sociopolitică a limbajului și a acțiunii din care *bios* apare, dar prin care este, totodată, contestat (Arendt, 1998, pp. 96-97). Prin urmare, *bios*, spre deosebire de *zoe*, nu este determinat, chiar dacă, după cum vom vedea, *bios* poate deveni neliber dacă, spre exemplu, considerăm că istoria este progresia inevitabilă a unui timp liniar.

Din cauza temporalității sale, *bios* sau viața politică este, pentru Arendt, domeniul exclusiv al agentivității, dar nu în sensul convențional al exercitării individuale a liberului arbitru sau a suveranității individuale. Pentru ea, agentivitatea politică este legată de al doilea și al treilea înțeles al natalității și de temporalitatea *bios*-ului: începem ceva, inclusiv noi capitole ale timpului istoric și biografic, prin intermediul limbajului și al acțiunilor care se dovedesc unice în relație cu ceilalți.¹ Prin urmare, din perspectiva lui Arendt asupra condiției umane, natalitatea este expresia libertății și a agentivității sau expresia inițiativei și a unicității în sensul temporal în care natalitatea înseamnă *aparitia unei breșe în continuitatea potențială dintre trecut și viitor, un hiat între nu mai și nu încă [no longer and not yet]*.² Acest lucru presupune prevenirea și destructurarea determinismului care bântuie chiar și timpul liniar al *bios*-ului, al timpului biografic.

¹ Așa definește Arendt comunitatea politică: „spațiul de apariție” sau dezvăluirea „natalității” prin limbaj sau acțiune (vezi 1998, p. 184). Peg Birmingham explică această legătură între noțiunea de politic la Arendt și ideile ei despre agentivitate și libertate, pe care le opune ideilor echivalente din tradiția liberală (2007, cap. 2).

² Arendt vorbește despre acest lucru, spre exemplu, în „The Gap Between Past and Future”, prefața la volumul *Between Past and Future* (2006, p. 10), care este o parafrază a analizei sale din capitolul 20 al lucrării *Life of the Mind*, vol. I, 1978, pp. 202-212.

Dar *bios*-ul, deși liber, nu este liber în mod *esențial*; el poate ajunge să fie determinat, iar agentivitatea politică, sistată, prin ceea ce Arendt numește, în *Condiția umană*, ascensiunea „socialului” (1998, p. 256) și prin ceea ce astăzi poartă numele de biopolitică. Arendt analizează ascensiunea socialului în termenii infiltrării în spațiul public a științei procesului (1998, pp. 322-323) și a determinismului biologic caracteristic guvernării căminului (pp. 38, 255). Prin această formulare, Arendt nu pune la îndoială ideea că biologia și nașterea biologică nu au agentivitate politică, sugerând că agentivitatea dispare atunci când sfera publică devine încărcată de biologie [*biologistic*]. Dar într-un alt loc, în care vorbește despre modalitatea prin care poate fi închisă breșa dintre trecut și viitor, în contextul discuției despre totalitarism, Arendt susține că determinismul politic poate apărea și ca urmare a fenomenului opus: atunci când politicul determină cursul biologicului. Astfel, ea definește „totalitarismul” într-un mod care include ceea ce a devenit cunoscut ca biopolitică: acel tip de guvernare care atinge uniformitatea și securitatea nu prin forța dictatorială a legii, ci prin faptul că transformă umanitatea însăși într-o „încorporare [*embodiment*] a legii”, unde legea este înțeleasă ca decurgând inevitabil fie din *zoe*, fie din *bios*, „Natură sau Istorie” (1994, pp. 460-462). Împrumutând, în mod evident, ideea de la Arendt, Foucault definește biopolitica într-un mod asemănător: biopolitica urmărește exact această convergență a dreptului cu natura. După Foucault, scopul „biopererii” este să elimine „evenimentele întâmplătoare” din procesele biologice și să „atingă un echilibru general” în ceea ce privește populația, un echilibru care liniștește prin promisiunea că protejează „securitatea întregului față de pericolele interne” (Foucault, 2003, p. 249). Unul dintre modurile prin care statul încearcă să obțină această uniformitate a vieții biologice este controlarea mijloacelor de „a face să trăiască” și „a lăsa să moară” (*ibid.*, p. 254). Din perspectiva lui Arendt despre guvernarea totalizatoare din *Originile totalitarismului*, asta înseamnă că legea va elimina natalitatea și pluralitatea prin reducerea lui *bios* la *zoe* în general. În cazuri extreme, reducerea *bios*-ului la *zoe* presupune „a lăsa să moară” sau, cum spune ea în *Condiția umană*, „privarea anumitor grupuri de propriul loc în lume și expunerea lor brutală la necesitățile vieții” (Arendt, 1998, pp. 254-255). Dar ceea ce ne propunem să subliniem este că biopolitica poate să elimine natalitatea și pluralitatea și prin

puterea statului de „a lăsa să trăiască” [*let live*], spre exemplu, prin preluarea controlului asupra nașterii și reglementarea acesteia.

Vom arăta, astfel, că breșa temporală care împiedică determinismul timpului liniar al vieții politice întrerupe, totodată, timpul ciclic al determinismului biologic care se presupune că definește nașterea fizică (sau prima) a ființelor umane. Prin urmare, autodeterminarea reproductivă a femeii trebuie inclusă în orice conceptualizare a agentivității, chiar dacă Arendt nu reușește să facă acest lucru. De altfel, în operele sale târzii și în special în *Life of the Mind* (1978, pp. 202-213), Arendt se folosește de ideea kantiană conform căreia judecata sau gândirea reflexivă deschide această breșă dintre trecut și viitor pentru a distruge trecerea pasivă a timpului istoric liniar dintre naștere și moarte. Dar, în *Condiția umană*, natalitatea care întrerupe tradiția pentru a deschide un viitor diferit de ea implică nu doar judecată și gândire, ci și limbajul și acțiunea la care ceilalți sunt martori. Din acest punct de vedere, agentivitatea reprezintă capacitatea de judecată, dar, mai important, după cum am arătat mai sus pe scurt, agentivitatea politică este dezvoltarea comună a sinelui mai degrabă ca un „cine” decât ca un „ce” (Arendt, 1998, pp. 10-11). Tocmai această dezvoltare și observare a unicității ființei în rețeaua relațiilor umane întrerupe și distruge continuitatea timpului (determinismul) și marchează o ruptură între trecut și viitor. Și invers: politicul, înțeles ca „spațiu” al acestei dezvoltări, oferă condițiile pentru agentivitatea politică. Observarea și primirea cu brațele deschise a unicității incognoscibile a celorlalți, sau natalitatea, fac ca sinele și comunitatea indivizilor să se înscrie în sfera viitorului, a nedeterminării sau a *potențialității* (Arendt 1998, pp. 199-201).

Nu vrem să minimalizăm importanța înțelegerii acestei agentivități prin condiționarea ei de „comuniunea” relațiilor umane. Totuși, ne propunem să arătăm că Arendt a greșit atunci când a exclus viața biologică sau *zoē* și „nașterea” acesteia din teoria sa despre viața politică. Cu toate acestea, ea a deschis drumul înțelegerii faptului că nașterea biologică a *zoē* este atât expresia agentivității, cât și prima țintă a biopoliticii și a guvernărilor totalizatoare și conservatoare.

Mai exact, așa cum Arendt a arătat că nașterea și moartea sunt deja istorice și supuse condiționărilor sociale, ar trebui să analizăm viața biologică nu în termenii unei repetiții ciclice, ci ca pe ceva din lumea aceasta, supus puterii și tehnologiei și impregnat de natalitate.

Emergența natalității în corporalitatea de toate felurile, inclusiv în nașterea fizică a ființelor umane, este un tip de agentivitate din moment ce asemenea emergențe deschid o breșă între trecut și viitor, suspendă orice aparență a continuității temporale și permit o transformare a sensului și a ființei. Se poate spune că a te naște este „prima” expresie publică a unei asemenea emergențe din viața fiecărui individ. Totuși, pentru ca nașterea să fie o expresie a natalității (și nu doar opera lui Dumnezeu sau a Naturii), trebuie îndeplinite două condiții esențiale. În primul rând, referitor la „acțiunea” de a naște, decizia femeii de a da sau nu naștere trebuie să fie cât de liberă se poate. Nici Statul, nici Biserica, nici alte părți interesate nu ar trebui să aibă autoritate asupra deciziei sale sau a „dreptului de a da viață” în general. În al doilea rând, referitor la descoperirea acestei „acțiuni” de către alții, *diversitatea* inerentă în modul de manifestare a natalității stă în a fi observat și primit cu brațele deschise ca unicitate nedeterminată în sfera politică. Lupta femeilor pentru autodeterminare reproductivă are ca scop și apărarea acestei natalități și diversități a existenței umane.

Natalitate și teologie politică

După cum arătau studiile de caz pe care le-am discutat la început, lupta pentru drepturile reproductive arată nu doar posibilitățile acțiunii politice, ci și întâlnirea biopoliticii cu teologia politică, întâlnire care pune capăt acestor posibilități. Termenul *teologie politică* apare la Carl Schmitt, în micul său tratat cu același nume, publicat inițial în 1922, în care susține că „toate conceptele moderne semnificative din teoria statului sunt concepte teologice secularizate” (Schmitt, 1985, p. 36). Schmitt nu neagă procesul de secularizare și de separare formală a statului de biserică, dar consideră că această separare nu a produs o ruptură completă de teologie. Mai degrabă, teologia își continuă existența în politica modernă prin alte mijloace, mai exact prin ocuparea și modelarea aparatului conceptual și retoric al statului. Această dependență conceptuală a politicii seculare de structurile gândirii teologice este ceea ce Schmitt numește „teologie politică”¹.

¹ O perspectivă deosebit de utilă asupra teologiei politice este oferită de Graham Hamill care, alături de coeditorul său, Julia Reinhard Lupton, scrie: „Teologia politică

Principala idee din teologia politică a lui Schmitt este analogia dintre transcendența lui Dumnezeu în religie și transcendența puterii suverane în politică: „Încălcare a legilor naturii [...] prin intervenția directă” a lui Dumnezeu este ca „intervenția suveranului în ordinea juridică în vigoare” (Schmitt, 1985, pp. 36-37). În altă parte, Schmitt compară puterea suveranului de a interveni și de a suspenda legea cu miracolul din teologie (p. 36). La fel cum intervenția divină sub forma miracolului suspendă ordinea naturală, suveranul (sau aparatul de stat) poate suspenda ordinea legală și timpul istoric. Pentru Schmitt, această suspendare a sistemului legal în vigoare constituie decizia suverană cu privire la starea excepțională. După cum spune el, „suveranul este cel care decide asupra excepției” (p. 5). Forța excepției este amenințarea nenumită la adresa ordinii statale (exemplificată de cazul războiului civil), iar decizia cu privire la ceea ce înseamnă stare excepțională (spre exemplu, stare de urgență) arată puterea chintesențială a suveranității.

Deși Schmitt nu se referă la bioputere explicit, interpretarea lui Agamben a operei acestuia implică o convergență între teologia politică și biopolitică. După Agamben, dimensiunea biopolitică a deciziei suverane cu privire la starea excepțională [*the state of exception*] este dezvăluită de interzicerea „vieții goale”, adică a vieții umane golite de orice semnificație politică și supuse morții (Agamben, 1998, pp. 71-91). Cu alte cuvinte, puterea suverană instaurează starea excepțională țintind viața goală. Dar Agamben tinde să treacă cu vederea opiniile lui Schmitt cu privire la bazele teologice ale stării excepționale și ale suveranității. Atât timp cât puterea suverană este analoagă cu puterea divină și din moment ce ținta acesteia este viața goală, suveranitatea scoate la lumină interrelațiile dintre biopolitică și teologia politică. Cu toate acestea, după cum indică exemplele noastre, o altă țintă a puterii suverane, care amestecă biopolitica și teologia, este reprezentată de deciziile reproductive ale femeilor. Așa cum arată cazul din Statele Unite, biopolitica reproducerii nu implică doar puterea statului de a face să trăiască (și pe cea de a lăsa să moară), ci și o investiție teologică în această operațiune a puterii.

nu este totuna cu religia [...] ea [...] denumeste o formă de analiză care apare tocmai atunci când religia nu mai este modul dominant de a explica lucrurile sau de a trăi” (Hamill & Lupton, 2012, p. 1).

Cum ne poate ajuta gândirea lui Arendt cu privire la natalitate să intervenim în această reglementare biopolitică și teologică a nașterii? Deși a fost considerată o veritabilă secularistă, care se opune teologiei lui Schmitt, Arendt împrumută, la rândul său, câteva concepte din teologia lui Augustin, cu precădere viziunea lui asupra creației omului în termenii temporali ai unui nou început (natalitatea) și ai schimbării.¹ Augustin consideră că motivul misterios al creării divine a ființei umane este noutatea (adică noul început) deoarece, din perspectiva eternității, nu există schimbare sau noutate: „Din momentul în care încep să existe, lucrurile create se schimbă și se modifică. Apariția lor a fost prima schimbare, de la neființă la ființă, iar legea schimbării le va governa din acel moment destinele” (Arendt, 1996, p. 52). Următorul citat din *Despre Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin apare ca un refren în gândirea politică a lui Arendt: „Augustin scrie că «acest început nu a existat niciodată înainte. Pentru ca acest început să existe, omul a fost creat ca cel înaintea căruia să nu existe nimeni»” (p. 55). Pentru Arendt, asta înseamnă că, prin crearea omului, timpul capătă o nouă dimensiune, deoarece aceasta întrerupe mișcarea circulară a universului și introduce posibilitatea noutății radicale:

Începutul care a fost creat odată cu omul împiedică timpul și universul creat ca întreg să se învârtă etern în cicluri care să aibă legătură doar cu el, într-o mișcare fără scop și fără ca nimic nou să se întâmple. Prin urmare, omul a fost creat, într-un fel, de dragul noutății [*novitas*]. Din moment ce omul își poate cunoaște [...] „începutul” [...] este capabil să se poarte ca un începător și să instaureze povestea umanității (Arendt, 1996, p. 55).

Considerăm că, pentru Arendt, noțiunea de natalitate este o utilizare politică strategică a teologiei augustiniene, lucru evident în

¹ Revenirea continuă la Augustin trebuie să însemne mai mult decât ce ne spune Paul Kottoman, care susține că Arendt încearcă doar să recupereze termenii seculari din gândirea unui filosof teologic. Kottoman menționează influența lui Augustin doar într-o notă, în care susține că Arendt este interesată de conceptul său implicit secular de natalitate (Kottoman, 2012, p. 156, nota 10). Pentru clarificarea modurilor în care Arendt se folosește de Augustin, vezi Birmingham, 2007, pp. 75-88.

diversele trimeri pe care le face la opera acestuia. Această noțiune seculară a începutului este adusă împotriva subordonării lui Schmitt față de „excepția” puterii suveranității, pe de o parte, și împotriva versiunilor seculare de determinism, pe de altă parte. Pentru Arendt, problema principală este dacă forța excepției – perturbarea impredictibilă a ordinii legal constituite, a cauzalității naturale și a biopoliticii – poate fi radicalizată și transformată într-o sursă a agentivității intersubiective din politica seculară. Ideea ei de natalitate este, în mod evident, starea excepțională separată de decizia suverană și reinterpretată, în schimb, ca un nou început în viața politică pus în scenă de agenții politici. Cu alte cuvinte, Arendt propune pentru începutul politic o paradigmă extrem de diferită a excepției. Ceea ce vrem să subliniem este că condiția acestui nou început politic (creat prin limbaj și acțiune) este nașterea umană, care înseamnă, pentru oameni, cea mai radicală schimbare intrării în ființă.

Pentru ca nașterea să fie înțeleasă ca un nou început este nevoie, totuși, ca ea să fie scoasă din domeniul necesității biologice, a determinismului istoric și a puterii suverane și reinterpretată în parametrii dorinței materne și a agentivității. Numai așa evenimentul nașterii poate fi o interdependență capabilă să autorizeze, fiindcă atât sursa existenței, cât și descoperirea natalității rămân în afara creaturii care se naște. Suntem de acord cu Arendt (și împotriva presupuzițiilor Bisericii care stau la baza exemplului din Statele Unite) că acest „în afară” nu ține de Dumnezeu, ci de corpul matern și de comunitatea istorică.

Numind acest început politica natalității, Arendt operează o dislocare radicală a creației divine nu doar în sfera acțiunii politice, ci și în domeniul corpului matern, al agentivității și al dorinței. Această dublă dislocare a începutului subminează legitimitatea cvasiteologică a suveranității, radicalizând, în același timp, critica lui Schmitt cu privire la determinismul istoric și cauzalitatea naturală.¹ Acest lucru poate explica, și cu siguranță contestă, intervențiile continue ale bisericii în problema avortului și a deciziilor luate de femei cu privire la reproducere.

¹ Critica lui Schmitt la adresa cauzalității naturale și a celei istorice are ca scop recuperarea domeniului deciziei suverane, în timp ce critica lui Arendt pune accept pe domeniul agentivității umane, pe acțiune și pluralitate. Vezi Schmitt, *Political Theology*, 1985, pp. 5-15.

După cum observă Arendt, teologia politică și viziunea ei asupra noului început nu pot fi folosite împotriva cauzalității naturale fără o critică temeinică a utilizărilor adesea invizibile ale teologiei politice în chestiunile seculare ale determinismului istoric. Acest determinism implică o viziune asupra istoriei din perspectiva eternității, ca și cum ieșirea din timp ar fi posibilă. Creată împotriva concepției teologico-istorice a eternității, noțiunea de temporalitate a lui Arendt pune accentul pe posibilitatea transformării istorice, care suspendă nu doar modelele deja stabilite ale puterii/cunoașterii, ci și timpul ciclic al naturii. După cum notează ea, „Noul se întâmplă întotdeauna în ciuda pronosticurilor copleșitoare ale legilor statistice și a probabilităților lor [...]; astfel, noul apare, întotdeauna, sub forma unui miracol” (Arendt, 1998, p. 178). Numai atunci când rămâne dincolo de orice schematism al determinismului istoric sau biologic și în afara domeniului legitimității teologice sau statale a suveranității poate nașterea să apară sub forma miracolului. Doar atunci legăturile dintre un nou început, relațiile umane și natalitate pot fi folosite în scopul acțiunii politice, ca în cazul RU₄86.

În concluzie, în ciuda efectelor distructive ale bioputerii, natalitatea rămâne o condiție fragilă a „capacității” intersubiective de a crea o lume nouă, o condiție a transformării politice și o condiție pentru a avea libertății lumești. Această agentivitate lumească nu este nici proprietatea subiectului izolat, nici efectul dezvoltării istorice, ci este relațională, în mod fundamental, contingentă și creată de interacțiunile cu ceilalți. În ciuda impredictibilității acțiunii, pe de o parte, și a influenței globale a bioputerii, pe de altă parte, natalitatea aduce în istorie posibilitatea unui nou început. Cu o formulare foarte sugestivă, Arendt consideră că agentivitatea intersubiectivă indică acea capacitate politică prin care poți face posibilă, împreună cu ceilalți, „nașterea” unei lumi noi (1963, p. 42). Această interpretare a natalității ca naștere politică a unei lumi noi nu doar înscrie agentivitatea maternă în domeniul politicului, dar o și leagă de cel mai creativ aspect al acțiunii colective. După cum notează Arendt, deși suntem muritori, „nu ne naștem pentru a muri, ci pentru a începe” (1998, p. 246). Acest lucru se întâmplă pentru că doar acțiunea, inclusiv cea de a da naștere sau de a decide să nu, poate întrerupe cauzalitatea naturală și istorică și inițiază ceva imprevizibil. În termenii lui Arendt, „în limbajul științelor naturale, [acțiunea] este «improbabilitatea

infinită care apare cu regularitate»” (1998, p. 246). În limbajul teologiei politice, ea este un „miracol”.

Notă

Acest articol marchează începutul colaborării noastre în cercetarea natalității și a biopoliticii. Am prezentat o versiune mai scurtă în cadrul sesiunii *philoSOPHIA* la conferința anuală a SPEP [Society for Phenomenology and Existential Philosophy] pe 1 noiembrie 2012. Mulțumim auditoriului pentru comentariile utile, multe dintre ele fiind luate în considerație în revizuirile ulterioare.

Bibliografie

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin, 1963.

Arendt, Hannah, *Life of the Mind*, vol. I, San Diego and London, Harcourt, 1978.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, San Diego Harcourt, 1994.

Arendt, Hanna, *Love and Saint Augustine*, edited by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (1958), 2nd ed., Intro. Margaret Canovan, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Arendt, Hannah, „The Gap Between Past and Future”, in *Between Past and Future*, London, Penguin, 2006.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, MD, Rowan and Littlefield, 2003.

Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington, Indiana University Press, 2007.

Bowen-Moore, Patricia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, London, Macmillan, 1989.

Cavarero, Adriana, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, translated by William McCuaig. New York, Columbia University Press, 2008.

Dietz, Mary G, „Feminist Receptions Of Hannah Arendt”, în *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, pp. 17-50, 1995.

Diprose, Rosalyn, „The Political Technology of RU₄86”, în *Political Matter: Technoscience, Democracy and Public Life*, ed. by Bruce Braun and Sarah Whatmore, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 211-242, 2010.

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. trans. by David Macey, ed. by Mauro Bertani and Alessandro Fontana, New York, Picador, 2003.

Hamill, Graham & Julia Reinhard Lupton, „Introduction”, în *Political Theology and Early Modernity*, ed. by Graham Hamill & Julia Reinhard Lupton, Chicago, University Of Chicago Press, 2002.

Honig, Bonnie (ed.), *Feminist Interpretations Of Hannah Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1995.

Kottoman, Paul, „Novus Ordo Saeclorum: Hannah Arendt on Revolutionary Spirit”, în *Political Theology and Early Modernity*, ed. by Graham Hamill & Julia Reinhard Lupton, Chicago, University of Chicago Press, pp. 167-177, 2012.

O’Byrne, Anne, *Nativity and Finitude*. Bloomington, Indiana University Press, 2010.

Schmitt, Carl, *Political Theology*, trans. by George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Vatter, Miguel, „Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, în *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, pp. 137-159, 2006.

Procreația postmodernă O perspectivă culturală asupra reproducerii asistate

Traducere de Vasile Mihalache

Aici criza este a ordinii simbolice, a conceptualizării relației dintre natură și cultură astfel încât putem vorbi despre una prin intermediul celeilalte. Natura ca teren al semnificațiilor nu mai poate fi înțeleasă de la sine dacă noi considerăm că Natura însăși trebuie protejată și promovată.
Marilyn Strathern, *After Nature*

Opiniile populare despre noua tehnologie a reproducerii își au, de obicei, originea în momentul nașterii lui Louise Brown, primul bebeluș din lume conceput „în eprubetă”, care s-a născut în Oldham, Lancashire, în iulie 1978. Dintr-o perspectivă antropologică, povestea acestei concepții este supradeterminată. Odată cu nașterea lui Louise Brown a apărut un nou tip de dezbatere publică despre concepție, în care posibilități de procreare fără precedent ridicau semne de întrebare cu privire la morală și stârneau controverse politice. Atât aspectele morale, cât și implicațiile politice au rămas controversate până astăzi. În procesul de formulare a unui cadru legislativ, de pildă, există în continuare o îngrijorare semnificativă cu privire la modul în care poate fi stabilit un temei legitim de luare a deciziilor și de dezbateri în domeniul reproducerii asistate.

Feministele/femiștiții au împărtășit, la rândul lor, aceste îngrijorări și dileme și au încercat din răspuțeri să se împace cu progresele rapide din domeniul tehnologiei reproducerii. Reproducerea s-a aflat mult timp în vizorul teoriei și politicilor feministe din cauza modului în care este ea controlată, mod considerat un instrument de supunere a femeilor specific culturilor patriarhale. Criticile feministe timpurii se concentrează asupra maternității ca instituție patriarhală (Rich 1976), asupra medicalizării sarcinii în câmpul profesional medical aflat sub dominație masculină (Donnison 1977;

Ehrenreich & English 1973a, 1973b, 1978), asupra istoriei contracepției (Gordon 1977) și dorinței patriarhale de a controla procesul de reproducere (Firestone 1970; O'Brien 1981). Acestora și multor altor discursuri feministe timpurii despre politicile reproducerii li s-a alăturat între timp un corpus substanțial de analize feministe preocupate în special de apariția noilor tehnologii ale reproducerii. Anii 1980 au adus provocări feministe majore la adresa noilor forme de control al reproducerii, într-o avalanșă de antologii (Arditti, Duell-Klein & Minden 1984; Baruch, D'Adamo & Seager 1988; Cohen & Taub 1989; Holmes, Hoskins & Gross 1980, 1981; Homans 1986; Klein 1989; Overall 1989; Purdy 1989; Spallone & Steinberg 1987; Stanworth 1987, Whiteford & Poland 1989) și într-o serie de monografii revelatoare (Corea 1986; Hartmann 1987; Lasker & Borg 1989; Martin 1987; Overall 1987; Petchesky 1984 [ed. rev. 1990]; Rothman 1986, 1989; Spallone 1989). Această traiectorie a analizelor critice feministe a continuat să ia amploare în anii 1990, dând naștere unor evaluări colective substanțiale ale riscurilor din domeniul în plină expansiune al ingineriei genetice și reproducerii (Adams 1994; Bartels, Priestler, Wawter & Caplan 1990; Birke, Himmelweit & Vines 1990; Holmes 1992; McNeil, Varcoe & Yearley 1990; McNeil & Franklin 1993; Petchesky 1990; Ragoné 1994; Raymond 1993; Rodin & Collins 1991; Rowland 1992; Scutt 1990; Spallone 1992; Stacey 1992; Strathern 1992a, 1992b; Wymelensberg 1990).

Amploarea pe care au luat-o discursurile feministe în această privință nu e deloc surprinzătoare, având în vedere ritmul în care progresa știința și medicina reproducerii și repeziciunea cu care inovațiile devin rutină în acest domeniu activ. Nu este deloc surprinzătoare nici atenția pe care feminisții o acordă implicațiilor politice ale noilor tehnologii genetice și reproductive, având în vedere ritmul în care procesul de reproducere se redefineste și se reformulează. Cu toate acestea, anxietatea feministă crescândă față de acest câmp de inovație patriarhală aflat la „frontierele” proceselor reproductive la oameni, plante și animale este însoțită de semne serioase de întrebare cu privire la strategiile feministe de schimbare.

Înainte de a-și fi atins multe dintre scopurile esențiale în domeniul politicilor reproducerii, cum ar fi accesul gratuit, fără riscuri, la procedurile de avort, teoriile feministe au început să fie preocupate și dezbinat de amploarea pe care au luat-o noile dileme reproductive.

Deși multă cerneală a curs în analizele feministe ale acestor aspecte, puține campanii feministe au reușit să mobilizeze forme eficiente de acțiune colectivă directă împotriva a ceea ce se consideră a fi forme noi și amenințătoare de control al reproducerii. Cu toate că a apărut într-o perioadă de glorie a mișcărilor feministe, care deveniseră internaționale și în cadrul cărora problemele reproductive ocupau un loc central, tehnologia reproducerii s-a dovedit a fi o zonă în care erau greu de formulat strategii eficiente de rezistență feministă. Dar asta nu înseamnă că nu s-au făcut eforturi mari sau că nu au existat realizări concrete pe măsură. În India, de pildă, feministe/femiștiții au luptat cu succes împotriva folosirii amniocentezei pentru a avorta feți de sex feminin. În Germania și în Australia, vocile feministe s-au făcut auzite în dezbaterile publice, cel puțin, chiar dacă nu au reușit întotdeauna să influențeze la nivel decizional. În Canada, punctul lor de vedere a fost bine reprezentat prin mandatarea unei Comisii Regale pentru stabilirea unor direcții normative pentru noile tehnologii reproductive, deși recomandările acesteia nu au fost încă implementate. Rețelele feministe internaționale, cum ar fi Rețeaua Feministă Internațională de Rezistență față de Ingineria Genetică și Reproductivă (FINRRAGE) și Rețeaua Globală pentru Drepturi Reproductive, au reușit să obțină un sprijin semnificativ, dar ele stau mărturie, totodată, pentru problemele cu care se confruntă feministe/femiștiții, care au fost (mai ales FINRRAGE) aspru criticate/ți de femei care se opun acțiunilor sau ideilor lor.

Motivele acestor probleme sunt numeroase și corespund schimbărilor care au avut loc atât în cadrul mișcării feministe, cum ar fi accentul tot mai mare pe diferențele dintre femei, cât și în cadrul climatului politic, în general, cum ar fi hegemonia tot mai răspândită a culturii întreprinderii, ascensiunea fundamentalismului și discrepanțele crescânde dintre diversele forme de inegalitate domestică și internațională.

Așadar, în același timp în care politicile reproductive au ajuns tot mai mult în atenția feminismului, sensul politicilor reproductive s-a extins și s-a diversificat totodată, determinând o pierdere a încrederii în strategiile, sloganurile și ipotezele feministe preexistente, mai ales în cele fundamentate pe concepte precum drepturi și alegere (vezi Franklin & McNeil 1988, pp. 553-555; McNeil et al. 1991). Pe măsură ce „alegerea reproductivă” începe să dobândească sensuri

cu totul noi și pe măsură ce tații, feții și embrionii dobândesc tot mai multe drepturi în această privință, pentru feminism autoritatea fundamentală a „dreptului femeii de a alege” poate fi considerată „în criză” (Himmelweit 1988). Faptul că nu a fost niciodată acceptat pe deplin nu consolează în niciun fel acest clasic slogan feminist, care și-a pierdut o mare parte din autoritate în urma unor cazuri controversate, de tipul Baby M¹, în care se ciocneau alegerile și drepturile a două femei (Snitow 1990). Dacă o astfel de incertitudine reușește, chiar și în mică măsură, să diminueze importanța încă actuală a argumentelor feministe tradiționale pe tema dreptului la avort, de pildă, înseamnă că feministele/feminiștii trebuie să vină cu abordări noi ale acestor politici.

Acest articol pornește, așadar, de la premisa că peisajul politicilor reproductive este în schimbare și că feminismul trebuie, în consecință, să redefinească modul în care se raportează la acesta. Voi arăta că înțelegerea dimensiunilor culturale specifice ale acestei schimbări a construcției reproducerii este fundamentală pentru menținerea unor deziderate feministe valide. În contextul acestei dimensiuni a politicilor reproductive, antropologia are un rol deosebit, activitatea multor cercetători în domeniu fiind foarte relevantă pentru definierea acestei abordări (Ginsburg 1989, 1990; Ginsburg & Tsing 1990; Lewin 1990, 1993; Martin 1987, 1990, 1991, 1994; Rapp 1987, 1988, 1990; Strathern 1992a, 1992b; vezi și Edwards, Franklin, Hirsch, Price & Strathern 1993; Cannell 1990; Delaney 1986, 1991; Stolcke 1986; Tsing 1990). De asemenea, importante pentru încercarea de a formula implicațiile culturale ale politicilor reproductive sunt concluziile istoricilor culturali (Duden 1993; Haraway 1989, 1991; Jay 1992; Jordanova 1989; Moscucci 1990; Pfeffer 1993; Schiebinger 1989, 1993).

Demersul meu argumentativ va urmări, în mare parte, reprezentările culturale populare și va porni, astfel, de la ideea avansată pentru prima oară de Petchesky (1987), conform căreia reprezentările

¹ *In re Baby M*, primul proces din Statele Unite despre statutul legal al mamelor-surogat. William și Elizabeth Stern au încheiat un contract cu Mary Beth Whitehead, care urma să fie inseminată artificial cu sperma lui William Stern și să renunțe la drepturile părintești în favoarea lui Elizabeth Stern. După naștere, Whitehead a hotărât să păstreze copilul, dar, în cele din urmă, tribunalul a acordat custodia lui William Stern ca tată și drept de vizită mamei purtătoare (n. t.).

culturale, cum ar fi imaginile fetale, au devenit câmpuri-cheie de luptă pentru semnificațiile prin care sunt definite politicile reproductive (vezi și Duden 1993; Franklin 1990, 1991, 1992b; Hartouni 1991; McNeil et al. 1991; Taylor 1992). Astfel, grilele culturale trasate de antropologie și studiile culturale sunt aplicate, în cele ce urmează, unei serii de exemple din cultura publică sau mainstream. În acest fel, vor fi combinate un obiect tradițional al cercetării antropologice (crențele despre concepție, relațiile de rudenie și persoană) și teoriile culturale mai recente, cu scopul de a ilustra ceea ce se consideră a fi schimbări semnificative în fundamentarea culturală a presupuzițiilor legate de „realitățile vieții”.

Reproducerea reproducerii

Se poate spune că reproducerea se află în mijlocul unei serii ample de redefiniri și reconstrucții (literalmente) culturale, în primul rând ca urmare a convergenței a două domenii, știința-genetica și embriologia, prin intermediul cărora forme fără precedent de „asistență” științifică au fost atribuite procesului de reproducere și dezvoltare. Procesele reproductive la oameni, plante și animale sunt monitorizate, reglementate și comercializate tehnologic la o scară fără precedent până acum (Spallone 1992; Wheale & McNally 1988, 1990). Așa cum arată Strathern (1992b), reproducerea este „afacerizată”. Controlul, intensificarea și exploatarea proceselor genetice sunt fundamentul industriei emergente a biotehnologiei, în care politicile fertilității se întind de la calitățile solului la Inițiativa de Apărare Strategică (Hobbelink 1991; Juma 1989; Shiva 1988, 1991; Yoxen 1983, 1986). „Conflictul genelor” a înlocuit obsesia pentru rachete în politica mondială a inițiativelor de apărare strategică (Rose 1987, Wheale & McNally 1988).

În toate aceste situații, reproducerea este redefinită – social, economic, politic și cultural. O expansiune și o difuzare simultane ale politicilor reproductive au loc de-a lungul acestei proliferări de spații și situații: politicile reproductive au devenit tot mai mult biopolitici în scopul lor de aplicare și, totodată, micropolitici, atât prin molecularizarea controlului reproductiv, cât și în sens foucaultian, indicând un efect capilar de contestări dispersate.

Ziarele sunt pline de articole despre cyborgi-mutanți, care relatează despre ultimele progrese în materie de asistență biotehnologică: „Human Proteins Made By Sheep” [„Proteine umane obținute din oaie”] (*Guardian* [U.K.], 28 februarie 1989), „Taking a Rise out of «Mutant» Bread” [„Provocările pâinii «mutante»”] (*Guardian* [U.K.], 3 martie 1990), „First Food Item to be Genetically Engineered Gives Firm Competitive Edge” [„Primul aliment modificat genetic creează un puternic avantaj concurențial”] (*Wall Street Journal*, 27 martie 1990), „Scientists Search for Super Plants” [„Oamenii de știință sunt în căutarea superplantelor”] și „New Crops for New Weather” [„Culturi noi pentru o climă nouă”] (*Guardian* [U.K.], 5 martie 1990). Nu numai media scrisă, ci și media vizuală folosește acum o serie de imagini reproductive, facilitate de diferitele tehnologii de scanare și monitorizare, dar și de alte tehnologii de reprezentare vizuală folosite în mod obișnuit în acest câmp; ceea ce până acum era necunoscut, acum apare în documentare TV cum ar fi *The World of the Unborn* (vezi discuția de mai jos). Filmul comercial trădează, la rândul lui, o fascinație față de schimbările din domeniul reproducerii prin noul gen al poveștilor horror cu cyborgi mutanți (Creed 1987, Kuhn 1990).

Atât caracterul construit, cât și cel artificial al reproducerii devin evidente din ce în ce mai mult în astfel de cazuri, pentru că amândouă sunt moduri de aplicare a tehnicilor de reproducere la nivelul oamenilor. Punerea cap la cap a unei concepții (literalmente, vorbind) în laborator este în mod clar semnificativă pentru acest proces. Ce înseamnă, de fapt, concepție umană asistată? Extragerea concepției din mediul întunecat al corpului femeii și plasarea ei în transparența vasului Petri, unde stă scufundată în cultura pură și sterilă a mediului-cyborg HF-10 5% albumină bovină serică (BSA), fluid folicular matur (MFF), 5% CO₂ la 37°C reprezintă o ruptură îndrăzneță față de geneza umană de până atunci. La vedere, plutind deasupra, în ser fetal de vițel, se află originile noastre comune, blastocitele fătului, cu mărcile lor genetice unice și cu întregul potențial de dezvoltare umană încapsulat în toată gloria lor individuală de câteva momente. Nu e de mirare că sunt numiți „copii-miracol”. Ei întruchipează „mâna de ajutor” a științei, pe care tocmai nașterea lor o scoate la iveală: ei sunt născuți prin asistență medicală. Geneza lor (embriionară) asistată îi face să fie prima generație de ab-origin-ali (*ab origine*,

de la origine, de la început) asistați. Aceste „noi concepții” necesită noi modalități de a trata problemele fundamentale (Franklin 1992a).

Legea reglementează acum reproducerea în termeni de contract: proprietatea, brevetarea și sancțiunile penale protejează embrionul uman în multe țări. Prin urmare, dezbaterile publice și legislative referitoare la aceste noi forme de reproducere asistată sunt o sursă importantă de înțelegere a ceea ce e important în acest domeniu (Franklin 1992b, 1993). Date fiind dificultățile de înțelegere a acestor schimbări dramatice, descrise adeseori în termenii revoluției reproductive și ai bravilor copii noi, nu e de mirare că Louise Brown era deja aproape o adolescentă când Autoritatea de Fertilizare Umană și Embriologie din Marea Britanie a publicat primul Cod de Practică care avea să reglementeze descendența „fraților” ei care ar fi putut să apară. În Parlamentul Britanic, la fel ca în alte camere decizionale din lume, reproducerea asistată a fost discutată în termenii relației risc – beneficiu. Au fost puse pe tapet, pe de o parte, diferitele potențiale prejudicii aduse moralității, umanității și societății de către noile forme de intervenție tehnostințifică în procesul de reproducere, iar pe de altă parte, potențialele beneficii pe care le pot aduce aceste intervenții: o mai bună cunoaștere, eliberarea de suferință și un nivel mai mare al controlului și al posibilității de a alege în privința reproducerii.

Argumentarea beneficiilor pune accent pe inevitabilitatea progresului științific și pe incapacitatea noastră de a sta în calea lui. În mass-media, aceeași perspectivă este omniprezentă prin legarea noilor tehnologii reproductive de poveștile stereotipe ale cuplurilor infertile „disperate”, aflate în căutarea fericirii cu ajutorul asistării tehnologice (Franklin 1990). Împreună, prezentarea de înaltă competență în Parlament a noilor tehnologii reproductive ca progres al „celui mai mare și mai tare”, alături de reprezentarea emoționantă a cuplurilor infertile „disperate”, transformate în mass-media în familii fericite, atenuază amenințarea resimțită în fața imaginii omului de știință care „se joacă de-a Dumnezeu” cu „cărămizile elementare ale vieții”.

Povestea concepției obținute

Reprezentarea reproducerii asistate ca știință naturală aflată în slujba familiei naturale scoate în evidență anumite convenții tradiționale ușor de imaginat și invocă un sistem de credințe bine împământenite, ca cele preocupate de valoarea familiei nucleare sau a progresului științific. Mai greu de imaginat este argumentul concepției pe care o aduc aceste reprezentări în prim-plan.. Emergente în multe spații reprezentative și discursive sunt narațiunile în care concepția nu este doar asistată, ci și obținută. Această înfăptuire, în laborator, de către echipe de profesioniști, constituie o scenă originală¹ total nefamiliară. Această versiune alterată a „realităților vieții” constituie cu totul, cred eu, o metanarațiune emergentă a concepției obținute, care apare în lumea reproducerii asistate.

Un exemplu în acest sens este o docudramă TV în două părți, transmise în Marea Britanie în cadrul emisiunii „Panorama” la BBC 1 în primăvara lui 1988, intitulate *The World of the Unborn* [„Lumea nenăscutului”] și *The Agony and the Ecstasy* [„Agonia și extazul”] (Genesis Productions). Produse, scrise, regizate și filmate de un specialist în infertilitate, aceste filme prezintă componentele argumentelor concepției obținute. Primul film se concentrează asupra concepției „normale” – cu alte cuvinte, asupra „modului în care sunt făcuți copiii”, iar al doilea film discută despre cauzele și tratamentul infertilității. Împreună, aceste filme creează un continuum între fertilitatea „normală” și infertilitate într-o manieră care face ca nevoia de asistare științifică a reproducerii umane să fie înțeleasă de la sine. Prin urmare, ele pun în lumină principiul central al narațiunilor concepției obținute, care afirmă că „natura are nevoie de o mână de ajutor”.

The World of the Unborn începe cu o naștere urmărită în interiorul corpului femeii. Zgomote înăbușite acompaniază imaginea vaginului filmat *in vivo*. „Nașterea unui copil este un miracol”, începe să spună vocea din off, iar camera se mută în afara corpului pentru a arăta copilul care tocmai se naște. Această informație este însoțită de muzică și de o imagine a „genelor”. Mici „secvențe de ADN” apar în imagini alb-negru mărite microscopic ale materialului celular.

¹ În psihanaliză, momentul în care copilul surprinde sau presupune, după anumite indicii, actul sexual al părinților (n. t.).

Informația că „fiecare copil moștenește un set unic de gene de la părinții săi” are rolul de a introduce o serie de mici lecții științifice despre dezvoltarea umană timpurie, despre conceptul de cod genetic, despre replicarea genetică (mitoză) și despre reproducerea celulelor sexuale (meioză). Copilul apare din nou în cadru. „În micile ovare ale acestei fetițe de doar câteva zile sunt în jur de două milioane de ovule imature.”

Dezvoltarea ovulului structurează concepția despre maturizarea femeii, ilustrată pentru scurt timp printr-o siluetă feminină nudă, după care aparatul de filmat se mută înapoi în corp pentru a surprinde ultimele momente ale ovulului înainte de a fi eliberat. După eliberarea ovulului în trompa uterină, o scurtă secțiune descrie spermatogeneza (1000 de spermatozoizi pe secundă!), după care sunt prezentați cromozomii sexuali, urmași de o lungă scenă în care modele de sex masculin și feminin au relații sexuale acompaniate de o muzică ce crește în intensitate și culminează în momentul ejaculării bărbatului, moment în care camera reintră în corpul femeii și arată cum sperma „intră în acțiune”.

„Spermatozoidul este, în esență, un pachet mobil de cromozomi”, comentează vocea din off, trecând la prezentarea indispensabilă a călătoriei epice a spermatozoidului în căutarea ovulului. „Spermatozoidul poate înota până la 8 milimetri pe oră timp de trei zile.” O scurtă discuție și o prezentare a anomaliilor spermatozoizilor face singura trimitere la infertilitate din întregul program, iar apoi se revine la „cursă”. „Pentru milioane de spermatozoizi normali, acesta este începutul unei lungi călătorii: încercarea de a ajunge la un ovul pe care să-l fertilizeze. Nu poate fi decât un singur câștigător. Milioane vor muri în vagin și în fiecare etapă a călătoriei.” Pentru a putea penetra colul uterin, spermatozoizii sunt descriși ca „formând un fel de falangă de forma unei pene, care înaintează prin mișcarea neconținută a cozilor”. Apoi, este arătat (din nou) momentul în care ovulul este eliberat în trompa uterină, iar vocea din off explică faptul că „soarta lui depinde de fertilizare [...]. Odată eliberat, el trebuie să fie fertilizat în decurs de 12 ore, altfel va muri.” „Accesul spermatozoidului fertilizator declanșează maturizarea finală a ovulului”, li se spune telespectatorilor.

Fertilizarea este urmată de o altă secvență în care apar genele, pentru a se demonstra recombinația lor. „Acesta este momentul

exact al conceperii (creării) unei constituții genetice diferite de oricare alta care a existat sau care va exista vreodată.” În același timp, acest moment este, învață telespectatorul, un moment de risc extrem: afecțiunile cromozomiale, avortul spontan, sarcina extrauterină reduc dramatic rata de supraviețuire a zigotului. Restul filmului urmărește dezvoltarea embrionului și apoi descrie stadiul de făt, în care creșterea ia locul dezvoltării ca „eveniment principal”. Apare „profilul” corpului unei femei însărcinate pentru a arăta schimbările produse de dezvoltarea sarcinii. Filmul se încheie cu întoarcerea în interiorul bine ascuns [*muffled*] al uterului și cu nașterea unei alte fete.

„Agonie și extaz” începe cu o imagine total diferită; îi prezintă pe cei al căror „curs al vieții” a fost întrerupt abrupt și neașteptat. Scena de deschidere este o nuntă la biserică. Muzica de orgă acompaniază vocea de fundal: „Pentru acest cuplu, la fel ca pentru altele care încep o viață împreună apariția și îngrijirea unui copil este un dar așteptat. Dar vor fi și cupluri care nu vor putea avea copii. [...] Pentru ele, anii vor trece într-o lentă agonie, pentru că mereu vor fi mâhniți că nu pot avea copii.” Decorul se schimbă și ajungem în biroul unui consilier pe probleme de fertilitate, care explică dezorientarea, anxietatea, panica și sentimentul de amenințare produse de infertilitate. Imaginea unor acoperișuri însoțește o scurtă discuție despre incidența infertilității la nivelul populației generale, apoi filmul se întoarce la problema lui principală, adică la încercarea cuplurilor infertile de a găsi un tratament cu ajutorul diverselor forme de reproducere asistată. Sunt explicate diferite tehnici, ca fertilizarea in vitro (FIV), inseminarea artificială cu ajutorul unui donator etc., la fel și diferitele proceduri de diagnosticare, iar restul filmului urmărește câteva cupluri în căutarea acestor proceduri de reproducere asistată. Norocul celor care „și-au pus viitorul în mâinile medicinei profesionale” este punctul central de interes, oferind un fel de perspectivă asupra lumii concepției obținute din punctul de vedere al participantului-observator.

Punctul de vedere al specialistului de la începutul celui de-al doilea film surprinde bine felul în care sunt legate cele două docudrame: „Pentru a înțelege infertilitatea – spune el – trebuie să înțelegem mai întâi fertilitatea normală. *De fapt, fertilitatea umană nu este foarte eficientă*” (s.n.). Această perspectivă pune bazele construcției culturale

cheie care leagă lumea concepției obținute de mai tradiționala înțelegere a „realităților vieții”, mai exact faptul că natura are nevoie de ajutorul nostru.

Înțelegerea noilor concepții

Narațiunea emergentă descrisă mai sus este semnificativă și pentru că privilegiază genetica. Punctul de pornire este mai degrabă producerea de gameți decât concepția însăși. În vreme ce perspectivele mai vechi asupra concepției puneau accentul pe „călătoria” gameților, care culmina cu fertilizarea și cu drumul ulterior al dezvoltării fetale, noile perspective pun accentul pe importanța proceselor genetice de replicare, recombinare și exprimare¹. Acestea sunt considerate determinante pentru codul genetic, cel care oferă „planul” pentru evenimentele ulterioare. Ca „fenomene naturale”, procesele genetice sunt atât dominate de ierarhie, cât și anterioare evenimentelor de fertilizare și concepere; prin urmare, ele sunt considerate determinante atât ontologic, cât și teleologic, extinzându-se dincolo de perioada reproducerii în individ, pentru a include atât generațiile anterioare, cât și pe cele viitoare. Mai exact, procesul genetic de replicare însuși este cel care stă la baza „cursului vieții” prezentat în film. „Realitățile vieții”, așa cum sunt ele înțelese în mod tradițional, includ un fel de secvență subsidiară. Accentul pus pe procesele genetice este, în același timp, un indiciu pentru accentul tot mai mare pus pe factorii de risc: reproducerea realizată cu succes ajunge să semene cu o cursă cu obstacole. Tocmai din acest motiv trebuie să fie asistată sau obținută, pentru că, lăsată „de capul ei”, este atât de predispusă la eroare.

Foarte important, metatraectoria replicării genetice va fi diferențiată de secvența ulterioară, cea a reproducerii, prin separarea concepției de fertilizare. În timp ce teoriile mai vechi consideră, de cele mai multe ori, fertilizarea sinonimă cu concepția, în versiunile mai noi, ca cea din aceste două filme, ele sunt considerate diferite. Potrivit primului film, fertilizarea apare atunci când spermatozoidul penetrează ovulul, dar concepția începe abia mai târziu, când

¹ Exprimarea genetică este ansamblul proceselor biochimice prin care informația ereditară stocată într-o genă este utilizată în sinteza unor molecule funcționale în celule (n. t.).

se combină două seturi de material cromozomial. Fuziunea gameților, care în mod normal este considerată „momentul” concepției, este, astfel, separată în două părți. Mai întâi are loc fuziunea fizică a ovulului și a spermatozoidului (fertilizarea), și abia apoi fuziunea gameților (concepția).

Prin urmare, în aceste teorii concepția va fi definită genetic, subliniind din nou statutul ei dominant care determină traiectoria atât din punct de vedere narativ, cât și discursiv. Replicarea genetică structurează ordinea cronologică a narațiunii și oferă un fundament epistemic pentru aceste perspective. Accentul pus pe importanța fundamentală a constituției genetice unice a embrionului, totodată diferit, dar în continuarea istoriei speciei este la fel de important. În acest caz, centrul de greutate al narațiunilor despre concepție trece de la „miracolul” dezvoltării umane timpurii (așa cum apare el în faimoasele fotografii ale lui Nilsson) la „misterul” tiparului genetic care determină acest proces.

Întoarcerea la nivelul acesta al genelor și la tot ceea ce poate merge prost în legătură cu ele constituie una dintre cele mai importante caracteristici ale narațiunilor emergente despre concepție. Riscurile asociate cu sarcina sunt deopotrivă amplificate și întoarse în timp: ovarele embrionare au în ele ovule care pot fi deteriorate. Aceste noi povești despre concepție sunt o reacție la conștientizarea tot mai largă a posibilității eșecului reproductiv, potențând un climat al „conștiinței infertilității”. Eșecul reproducerii este subliniat nu doar prin amintirea riscurilor, ci și prin trimiterea la risipă. „Natura” este descrisă ca desfrânată/risipitoare [*profligate*] într-un mod de neînțeles. Chiar dacă un fetus feminin are două milioane de ovule „unice” în ovarele sale, numărul acestora scade dramatic în timp. Și doar puține dintre ele vor ajunge la fertilizare; iar dintre acestea, și mai puține vor fi implantate. Până la apariția recentă a echipamentelor high-tech de monitorizare, nivelul acestei „risipe naturale” nu era cunoscut. „Femeia nici nu și-ar fi dat seama că e gravidă”, subliniază filmul.

O caracteristică fundamentală a acestor perspective emergente asupra reproducerii este legătura pe care o fac între fertilitate și infertilitate. Pentru ele, reproducerea pare să aibă nevoie de asistență „în mod natural”. Înțelegerea procesului genetic al mutației, sugerează acest tip de gândire, îl ajută pe omul de știință din domeniul

medicinii să prevină și să vindece „anormalitățile” genetice sau chiar să le elimine complet din rândul populației. Descrierea concepției ca pe o cursă cu obstacole justifică și dimensiunea de cursă cu obstacole a fertilizării in vitro (FIV); în felul acesta, reproducerea „naturală” și cea asistată par să fie aproape la fel, amândouă fiind caracterizate de rate de eșec la fel de mari. Cele două feluri de concepție devin complementare: nu e surprinzător că FIV este atât de dificilă și ineficientă, din moment ce procesul natural este atât de prost conceput. De altfel, este important de observat că, în aceste filme, atât copiii născuți prin FIV, cât și cei neasistați sunt descriși ca „miracole”: astfel, ei devin una. La câte obstacole apar mereu în calea concepției, par să spună aceste filme, e un miracol și că ne putem reproduce.

Mijloacele de reprezentare folosite în *The World of the Unborn* constituie o altă dimensiune care vorbește despre noutatea acestor perspective. Tehnologiile de observare și de imagistică sunt cruciale pentru aparatul tehnologic și discursiv al reproducerii asistate. Dezvoltarea unei surse de lumină pentru îmbunătățirea tehnicii laparoscopice, spre exemplu, a fost o realizare esențială pentru succesul FIV. Scanarea, screeningul, laparoscopia, razele X și microscopul puternic sunt esențiale, în medicina reproductivă, atât în cercetare, cât și în procesul clinic. De aici și importanța pe care o acordă feminismul naturii patriarhale a privirii [gaze] clinice (vezi Haraway, 1989; Jordanova, 1989; Petchesky, 1987). Aceste tehnologii de vizualizare creează, în același timp, o suprafață media elaborată pe care să poată fi reprezentate evenimentele reproductive. Interfața aceasta este foarte importantă. Instrumentalismul furnizat de tehnologiile imaginice este atât epistemic, cât și tehnologic. În *The World of the Unborn*, spre exemplu, sunt împletite mai multe tipuri de reprezentare. Cu puține excepții, ca în cazul corpurilor goale ale femeii și bărbatului, privirea telespectatorului este întotdeauna mediată și susținută de tehnologie. Apare astfel un sentiment de permeabilitate corporală, camera mișcându-se fără probleme din interiorul corpului feminin în afara lui și invers. Puterea tehnologică de mărire a imaginii, de iluminare și de penetrare privilegiază privirea telespectatorului, la fel ca pe cea a medicului. Poziția telespectatorului este stabilă prin intermediul privirii clinice, folosind tehnologiile acesteia pe măsură ce camera de filmat coboară de-a lungul laparoscopului.

Natura asistată tehnologic a punctului de vedere permite, de asemenea, simulărilor tehnologice ale evenimentelor să susțină imaginile „reale”. Astfel, grafica generată de computer contribuie la explicațiile despre procesele genetice, umplând golurile lăsate de incapacitatea tehnologiei medicale existente de a descrie aceste evenimente biologice în „viața reală”. Acest neajuns creează o suprafață media vizuală complexă formată din imagini, fapte și informații de diferite feluri, replicând astfel cu precizie modul mai larg în care construcția culturală a reproducerii se schimbă prin intermediul aparatului tehnologic. Simulacrul graficii computerizate asistă tehnologia imagistică medicală într-un mod care scoate în evidență dependența de tehnologie a întregului proces. În aceste secvențe reprezentative multifacetate, „natura” și replicarea ei se amestecă: natura simulată creează o „punte de legătură” pentru secvențele naturale, la fel cum tehnologiile de asistare se înserează ele însele în secvențele naturale pentru a oferi o „punte de legătură pentru o viață nouă”.

Redefinirea reproducerii din aceste perspective arată că semnificațiile derivate din lumea concepției obținute încep să influențeze reprezentarea și înțelegerea tradiționale. Ca mijloace de reprezentare, ele ajută la legitimarea noilor tehnologii reproductive, creând un nou sens comun despre ce înseamnă „realitățile vieții”. Această schimbare are consecințe culturale importante în sistemele mai largi de cunoaștere și credințe în care sunt implicate.

Schimbarea fundamentului

Odată cu apariția acestor noi narațiuni despre concepție, formulate de nenumărate ori în mass-media, jurnale științifice, dezbateri parlamentare, discuții etice și altele asemenea, au apărut schimbări ale anumitor presupoziii pe care se bazau concepțiile anterioare. Prima dintre acestea este retragerea procesului de concepere din lumea protejată a naturalității, sau, cel puțin, reînscriserea lui într-o versiune a naturii care este alterată fundamental prin faptul că este asistată. În timp ce „păsările și albinele” rămân cu procesul lor natural, inaccesibil intervenției umane, care se petrece adânc în interiorul corpului feminin și se dezvoltă în conformitate cu legile naturii, noile narațiuni ale concepției asistate sau obținute spun o cu totul altă poveste. Lumea aceasta devine vizibilă și cognoscibilă cu ajutorul

tehnologiei, care creează noi posibilități de acces la și îmbunătățire a reproducerii. Prin urmare, nevoia de asistență tehnologică a ajuns să fie considerată un produs al naturii însăși. La baza acestei devieri, în care „mâna de ajutor” a tehnologiei ajunge să fie confundată cu natura, înlocuind-o în același timp, trebuie să stea o schimbare-cheie în organizarea și semnificația culturală a reproducerii. Importanța acestei schimbări constă în legitimarea și naturalizarea (adevărată legitimare *prin* naturalizare) asistării procesului reproductiv.

Un alt mod de a legitima asistarea tehnologică, legat de acesta din urmă și folosit în favoarea ingineriei genetice, este ideea că natura are nevoie de o mână de ajutor pentru că tehnologia deja i-a făcut suficient rău. Spre exemplu, se spune din ce în ce mai des că avem nevoie de biotehnologie pentru a repara daunele făcute de tehnologia industrială bazată pe combustibilii fosili. În fiecare dintre aceste versiuni apare ideea unei cooperări între tehnologie și natură. Însă o asemenea concepție despre natura asistată dislocă inevitabil naturalul și-l înlocuiește cu asistatul, această definiție înlăturând tocmai statutul axiomatic al naturalului, acel sistem fundamental de credințe care spunea despre natural că este un set definitiv, obiectiv și adevărat de fenomene. După cum susținea Strathern, „dacă natura n-a dispărut, atunci *funcția ei de temei* a făcut-o” (1992a, p. 195, s. a.). Mâna de ajutor a tehnologiei devine ea însăși un temei prin promisiunea de a împuternici și prin instrumentalismul ei manifest.

În orice caz, tehnologia oferă un alt tip de întemeiere fundamentală. În timp ce ideea naturalului servește ca temei prin faptul că denotă o „realitate” factuală independentă, guvernată de legi și obiectivă, care, într-un sens, este fixă, universală și absolută, întemeierea bazată pe împuternicirea tehnologică nu are niciun fel de granițe. Absolutul creat de credința în împuternicirea tehnologică sau în progresul științific constă tocmai în promisiunea unor posibilități nemărginite. Într-un fel, garanția împuternicirii tehnologice ca temei este inversul încrederii iluministe în știință: dacă mai demult instrumentalismul promitea să ofere mijloace pentru obținerea cunoașterii, cunoașterea este astăzi dislocată cu totul de instrumentalismul care își are propriul adevăr. Rezumând, autoritatea de temei a naturalului trebuie considerată atât întemeietoare, cât și antiîntemeietoare ca urmare a promisiunii ei de împuternicire fără margini,

ceea ce explică o mare parte din anxietatea care înconjoară reproducerea asistată.

Aceste observații trebuie lămurite. În timp ce posibilitatea, justificarea și caracterul dezirabil (pentru unii) al reproducerii asistate sunt noi, schimbarea aceasta a devenit imaginabilă sau „conceptibilă” mult mai devreme. Ideea că capacitatea reproductivă a femeii este prost proiectată și are nevoie de asistență tehnologică este la fel de veche ca folosirea forcepsului. Mijloacele de împuternicire tehnologică și-au schimbat rolul de la un capăt al sarcinii, parturiția (nașterea propriu-zisă), la celălalt, conceperea. Prin urmare, noutatea din domeniul reproducerii asistate tehnologic trebuie pusă în relație cu ceea ce nu este chiar atât de nou – modul în care asemenea intervenții au fost legitimate în trecut.

Prin așezarea noilor forme de intervenție reproductivă și control în interiorul cursului istoric bine-cunoscut al „caracterului lor dezirabil”, putem avea imaginea de care feminiștii sunt preocupați. Mai exact, un sistem de putere și cunoaștere dominat de bărbați și, în esența lui, patriarhal a reușit să numească, să definească și să controleze un spațiu aflat în interiorul corpului feminin. Din acest motiv, inventarea culturală a acestui spațiu printr-un discurs științifico-medical nu poate să nu fie sursa multor îngrijorări. Reproducerea este din ce mai mult subiectul (dar și obiectul) privirii hegemonice a clinicianului, iar aparatele tehnologice de monitorizare, management și supraveghere ale lui (sau ale ei, din ce în ce mai des, în câmpul de reproducere asistată) sunt considerate o amenințare. Această perspectivă este amplificată de înțelegerea firească, din ce în ce mai des, a acestui spațiu ca o jurisdicție a statului (patriarhal) (Steinberg, 1991; Smart, 1990; Spallone, 1989), o piață a sistemului economic (capitalisto-patriarhal) (Shiva, 1988), obiectul dezbaterii publice internaționale în termenii drepturilor, alegerii, progresului și altor concepte specifice tradiției (androcentrice a) umanismului liberal (*liberté, égalité, fraternité*) (Eisenstein, 1989; Pateman, 1988, 1989; Petchesky, 1984 [1990]) și un spațiu media în care apar miliarde de reprezentări, susceptibile de o hermeneutică feministă, care înscriu patriarhatul în cadrul lumii naturale.

Dacă axioma antropologică conform căreia ceea ce crede o cultură despre concepție poate fi folosit ca o analogie pentru înțelegerea modului în care sunt definite alte lucruri (Malinowski, 1929) este

adevărată, atunci morala narațiunii concepției obținute, emergente în cultura euro-americană, este, simplu spus, „știința taților însăși?”. Nu este nimic nou în această defnitorie prerogativă baconiană postiluministă. Până la urmă, ea a reprezentat principiul de bază conform căruia „natura” a fost supusă scopurilor „omului/bărbatului” [*man*] (Easley, 1981, 1983; Keller, 1980, 1985; Merchant, 1980; Shiva, 1988).

Postmodernismul descrie procesul acesta în care anumite granițe sau distincții fundamentale sunt încălcate, generând o criză de legitimitate: acest proces apare, spre exemplu, în credințele tradiționale despre paternitate/maternitate [*parenthood*], procreație și rudenie. Această zonă nu a fost analizată foarte mult în teoria postmodernă (cu excepția notabilă a lui Haraway, 1989, 1991). Opiniile despre procreație sunt întemeiate și ele pe o serie de definiții referitoare la paternitate/maternitate și relațiile de rudenie, gen și diferență sexuală, moștenire și descendență. Modificarea procesului de reproducere sau de moștenire genetică presupune realizarea unor intervenții fără precedent în viitorul reproducerii umane și, astfel, în definierea-cheie a umanității înseși. Prin intermediul asistării reproductive, spre exemplu, procreația este separată nu doar de sexualitate, ci și de corp, iar fertilizarea este obținută tehnologic. Prin urmare, are loc o expansiune a paternității/maternității, din moment ce „miracolul” apariției copilului va fi rezultatul unui număr de persoane care până atunci nu avuseseră nicio contribuție la crearea unor noi indivizi. Astfel, statul are un interes „parental” față de originile tuturor indivizilor născuți cu ajutorul tehnicilor de reproducere asistată; clinica devine locul actelor procreative, iar medicii – actori implicați în obținerea concepției. Importanta legătură simbolică dintre activitatea conjugală și cea de procreare – alături de opoziția, la fel de importantă, între actele făcute din dragoste și cele făcute pentru bani – este ruptă. Ceea ce odată era un act care presupunea dragoste, intimitate și discreție este acum un act public, o tranzacție comercială și o procedură gestionată profesionist. În contextul reproducerii asistate, concepția încununată de succes și procreația au devenit realizări ale muncii de echipă și ale mâinii de ajutor a tehnologiei.

Lipsa relativă de familiaritate

Copilul este considerat rezultatul natural al actului de procreare al părinților lui. În structura relațiilor de rudenie euro-americane, copilul întrupează contribuția egală a părinților lui, cu care este înrudit genetic. Aceasta este o „relație de sânge”. După cum spunea Schneider (1980), sistemul relațiilor de rudenie este construit pe baza relațiilor de sânge (substanța corporală în comun) și a relațiilor juridice (căsătoria). Asistarea introduce o nouă ordine a lucrurilor care destabilizează acest temei fondator: și anume, fenomenele naturale produse de tehnologie.

Astfel, embrionii dobândesc o importanță aparte în disputele legale, în literatura medicală și în media. Embrionii au devenit entități publice, obținând o anumită protecție legală și devenind subiectul unei dezbatere publice fără sfârșit. Acest proces poate fi considerat un nou tip de dezbatere despre relațiile de rudenie, în care diferențele zone de graniță categoriale sau clasificatoare sunt disputate. Embrionul pare să fie un tip de entitate liminală în interiorul relațiilor de rudenie (Franklin, 1993). În conformitate cu modul actual în care sunt definite relațiile de rudenie, embrionul îndeplinește toate criteriile necesare ale înrudirii. Înrudirea de sânge este dată de faptul că acesta este legat genetic de părinții lui. Poate fi considerat legitim sau ilegitim în funcție de circumstanțele concepției. Poate fi considerat parte din relațiile de rudenie și datorită unei înrudirii mai simbolice: el este tot ceea ce fiecare dintre noi a fost cândva și, în felul acesta, poate fi considerat un strămoș comun. Fenomenul acesta este universal, pentru toată omenirea, avem în comun același început, ca mici embrioni creați în urma procesului de fertilizare. Embrionul este uman, este o entitate și, se spune, este un individ unic, care are în el însuși potențialul de a deveni „unul dintre noi”. Din aceste motive, se poate spune că embrionul nu este înrudit doar cu o anumită persoană, ci cu umanitatea în general.

Această relație liminală de rudenie pe care o avem cu embrionul poate fi comparată cu cea pe care o avem cu „rudele noastre cele mai apropiate care trăiesc încă”, cum ar fi cimpanzeii, cu care împărtășim 98% din ADN. Înrudirea noastră cu ei este bazată atât pe asemănare, cât și pe legături genetice (construite prin evoluție, versiunea lungă a descendenței și a moștenirii și, prin urmare, a înrudirii

umane). Ea poate fi descrisă ca o relație de rudenie între specii (Haraway, 1994). Embrionul nu este departe de a fi o specie diferită de cea umană, în sensul că, deși îndeplinește anumite criterii care îl înrudesesc cu aceasta, este totodată diferit, dacă îl raportăm la „noi”, pentru că este o entitate microscopică, care nu poate fi recunoscută ca persoană și nici măcar ca ființă umană.

Embrionul este, astfel, o entitate cyborgică; venirea lui pe lume este și organică, și tehnologică. Deși este complet uman (ce altceva ar putea fi?), este născut cu ajutorul științei, locuiește în lumea atemporală de gheață a rezervoarelor de azot lichid și se hrănește cu speciala (pura) cultură din vasul Petri. Pe de o parte, material de cercetare potențial (obiect științific), pe de alta, cvasicetățean (are drepturi legale) și potențial o persoană (subiect uman), embrionul dispune de o liminalitate cyborgică prin locul neclar pe care îl ocupă între știință și natură.

Liminalitatea embrionului, aflat mereu între umanitate și diferență, potențial, dar nu încă, unul dintre noi, determină ca cercetarea embrionului să fie un spațiu de contestare plin de pasiune. Aceste contestări oferă un tipar pentru definițiile culturale despre ce înseamnă să fii o persoană și despre ce anume creează o relație de rudenie: ele sunt dezbaterii de la sfârșitul secolului XX despre semnificația naturalului și a omenescului. Argumentele fiecărei părți sunt deja cunoscute. Cei care sunt în favoarea cercetării embrionare susțin că ea va aduce mari beneficii: remedii pentru boli și alinarea suferinței umane. Tot ei susțin că, în primele faze de viață, embrionul nu este o persoană. Împotriva acestei poziții, cei care se opun cercetării embrionare susțin că e vorba de o ofensă la adresa umanității, o formă imorală de intervenție. Această viziune poate fi susținută de fundamente religioase, științifice sau morale. Argumentul feminist – care critică atât cercetarea embrionară, cât și polarizarea omniprezentă a dezbaterii în conformitate cu pozițiile descrise mai sus – este că un embrion nu se poate dezvolta decât în interiorul corpului femeii. Un embrion aflat în afara corpului nu poate fi creat decât prin interferența cu corpul femeii și, din această cauză, nu poate fi numit individ și nu i se pot acorda drepturi civile fără să apară un conflict de interese între două persoane pentru același corp – o enigmă care zăpăcește întreaga bază a libertății democratice liberale întemeiate pe ideile de autonomie și integritate individuală. În Legea

britanică a Fertilizării și Embriologiei Umane [*Human Fertilisation and Embryology Act*], votul pozitiv al parlamentarilor s-a bazat pe un echilibru între presupusa necesitate și reglementarea strictă. Legea urmează logica argumentului liniei primitive¹ care, se spune, „va fi considerată ca apărând la 14 zile”; în acest „fenomen natural” a fost găsită distincția între cercetarea permisă și cea nepermisă. La fel ca „fenomenele naturale” din disputele asupra paternității, care sunt bazate pe analize de sânge sau pe amprentele genetice, argumentul liniei primitive face trimitere la autoritatea naturii într-un proces redundant. Simplul fenomen natural, în acest caz, este insuficient pentru a trasa o linie clară de demarcație, astfel încât o anumită perioadă de timp va funcționa ca substitut. După exemplul „realizării” tehnologice a embrionului in vitro care ia locul fenomenului natural, soluția legală le înlocuiește pe amândouă. Prin urmare, fenomenul legal al celor 14 zile și fenomenul tehnologic al existenței embrionului în afara corpului înlocuiesc autoritatea cândva fondatoare a fenomenelor naturale ca bază pentru reglementarea problemelor referitoare la relațiile de rudenie și la paternitate/maternitate, care acum sunt prelungite pe tărâmul fertilizării și al embriologiei.

Dintr-o perspectivă postmodernă, pierderea suferită prin amestecul fenomenelor naturale cu cele tehnologice nu ar trebui să însemne respingerea naturalului ca domeniu simbolic și nici să presupună pierderea completă a autorității acestuia. Postmodernismul descrie pierderea unei credințe, o criză de legitimitate, un colaps al autorității fondatoare. Are loc o schimbare de perspectivă asupra naturii, o construcție care oferise un anumit nivel de încredere, care era o sursă a adevărului absolut. În confuzia observabilă în legea din jurul acestor fenomene naturale contestate se poate vedea o pierdere a încrederii în natură ca sistem de referință. Astfel, caracterului postmodern îi poate fi atribuită această pierdere specifică, dar nu

¹ Așa-numita „linie primitivă” este coloana vertebrală primitivă a embrionului, vizibilă la aproximativ 14 zile. Apariția ei este considerată semnul diferențierii țesutului uman de țesutul care va deveni placenta în cazul embrionului din primele faze de dezvoltare. Statul britanic, prin Legea Fertilizării și Embriologiei Umane din 1990, a folosit apariția liniei primitive ca marker biologic și juridic după care nu mai pot fi făcute experimente pe embrion. În același timp, ea este limita propusă în Statele Unite pentru cercetarea permisă (adică finanțabilă) în conformitate cu ghidul dezvoltat pentru National Institutes of Health (n. t.).

și falimentul general al credinței în natură (care pare bucuroasă să sufere mutații fără discriminare).

Concluzii

Redefinirea reproducerii în funcție de reproducerea asistată trebuie să fie înțeleasă prin referire la dimensiunea sa culturală specifică. Aici, aceasta a fost studiată prin folosirea unor exemple din locuri diferite, inclusiv reprezentările din media, dezbaterile publice și procedurile parlamentare. Este clar că are loc o serie întregă de schimbări culturale. În primul rând, e vorba despre transformările la care este supus sensul conceptului „fenomen natural”, despre care am afirmat că, în bună măsură, și-a pierdut autoritatea. Am arătat că tehnologia a devenit un fundament care a luat locul ordinii naturale. Dar acest fundament este alunecos sau chiar antifundamental în el însuși, din cauza promisiunii unor posibilități nemărginite. Postmodernismul este folosit ca un cadru analitic pentru examinarea acestui proces, pentru că el oferă mijloacele necesare pentru a vedea nivelul și natura transformărilor culturale rezultate din reproducerea asistată. Aceste efecte au fost urmărite prin ceea ce antropologia recunoaște, în mod convențional, ca fiind cheia producerii de credințe despre relațiile de rudenie, statutul de persoană și originile umane: procesul venirii pe lume sau conceperea.

Acești indicatori arată că o anumită perspectivă globală, cea proprie colaborării științifice internaționale din domeniul reproducerii umane și al geneticii, este locul central al producției culturale. Această imagine amplifică îngrijorările feministe nu doar în privința protejării „intereselor femeilor”, ci și în cea a necesității de a stabili granițe în jurul chestiunii puterii pe care o are tehnologia în reproducerea asistată. Analiza culturală explică, în parte, de ce este atât de dificil să evaluezi implicațiile din acest domeniu cu posibilități nelimitate. În același timp, ea confirmă importanța pe care o au, pentru feminism, cadrele culturale specifice prin care poate fi cuantificată, în mod adecvat, contestarea reproducerii, în forma reprezentărilor, imaginilor, semnificațiilor și simbolurilor. Dacă, pe de o parte, lărgirea și dizolvarea politicilor reproductive în biopolitică și micro-politică face ca munca feminismului critic să fie mai complicată, pe de altă parte, importanța unor asemenea puncte de vedere devine și

mai evidentă, pentru că aceste preocupări ale feminismului de cursă lungă vin dintr-o zonă care produce anxietate publică pe scară largă. Pentru feminism, care consideră deja de multă vreme că biologia este un domeniu extrem de politic, apariția și dezvoltarea biopoliticii pe scena globală este o lărgire a unui teritoriu familiar și o confirmare a redefinirilor feministe precedente ale politicului, făcute pentru a putea include și naturalul, și biologicul, și geneticul. Să vedem natura dizolvându-se în cultură ar putea fi un omagiu ironic și plăcut adus anilor de protest feminist împotriva tiraniei faptelor naturale care stabilesc „locul femeii”, doar că gaura neagră a asistării tehnologice nemărginite a luat deja locul acestei opoziții. Dar, din nou, situația în care ne aflăm, de reproducători ai exact acelei culturi pe care urmărim să o contestăm, nu a fost vreodată altfel decât paradoxală.

Notă

A fost o plăcere și un privilegiu să pot participa la simpoziunul despre Politicile Reproducerii organizat de Fundația Wenner-Gren, pentru care am scris inițial acest capitol. Mulțumirile mele sincere se îndreaptă către Rayna Rapp și Faye Ginsburg, care au organizat o asemenea conferință, și către Sydel Silverman și staful de la Fundația Wenner-Gren pentru ospitalitatea, amabilitatea și eficiența care îi caracterizează. Rayna Rapp mi-a dat o mână de ajutor la redactarea variantei finale pentru care îi sunt recunoscătoare. Participanților la conferință le mulțumesc pentru sprijin și inspirație, la fel și Donnei Haraway și lui Marilyn Strathern, a căror operă continuă să facă parte integrantă din gândirea și scrierile mele despre relațiile de rudenie, cultură și științele vieții.

Bibliografie

Adams, Alice, *Reproducing the Womb: Images of Childbirth in Science, Feminist Theory, and Literature*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1994.

Arditti, Rita, Renate Duelli-Klein & Shelley Minden (eds.), *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?*, London, Pandora, 1984.

Bartels, Dianne M., Reinhard Priester, Dorothy E. Wawter & Arthur L. Caplan (eds.), *Beyond Baby M: Ethical Issues in New Reproductive Techniques*, Clifton, NJ, Humana Press, 1990.

Baruch, Elaine, Amadeo D'Adamo & Joni Seager (eds.), *Embryos, Ethics and Women's Rights: Exploring the New Reproductive Technologies*, New York, Harrington Park Press, 1988.

Birke, Lynda, Sue Himmelweit & Gail Vines, *Tomorrow's Child: Reproductive Technologies in the 1990s*, London, Virago Press, 1990.

Cannell, Fenella, „Concepts of Parenthood: The Warnock Report, the Gillick Debate and Modern Myths”, in *American Ethnologist*, vol. 17, nr. 4, pp. 667-88, 1990.

Cohen, Sherrill & Nadine Taub (eds.), *Reproductive Laws for the 1990s*, Clifton, NJ, Humana Press, 1989.

Corea, Gena, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York, Harper and Row, 1986.

Creed, Barbara, „From Here to Modernity: Feminism and Postmodernism”, in *Screen*, vol. 2, pp. 47-67, 1987.

Delaney, Carol, „The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate”, in *Man*, vol. 21, nr. 3, pp. 494-513, 1986.

Delaney, Carol, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1991.

Donnison, Jean, *Midwives and Medical Men: A History of Interprofessional Rivalries and Women's Rights*, New York, Schocken & London: Heinemann, 1977.

Duden, Barbara, *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*, trans. Lee Hoinacki, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

Easlea, Brian, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1981.

Easlea, Brian, *Fathering the Unthinkable: Masculinity, Scientists and the Nuclear Arm Race*, London, Pluto Press, 1983.

Edwards, Jeanette, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price & Marilyn Strathern, *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, Old Westbury, N.Y., Feminist Press, 1973a.

Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, *Witches, Nurses and Midwives: A History of Women Healers*, Old Westbury, N.Y., Feminist Press, 1973b.

Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*, New York, Doubleday, 1978.

Eisenstein, Zillah R., *Tire Female Body and the Law*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York, Morrow, 1970.

Franklin, Sarah, „Deconstructing «Desperateness»: The Social Construction of Infertility in Popular Representations of New Reproductive Technologies”, în *The New Reproductive Technologies*, ed. Maureen McNeil, Ian Varcoe & Steven Yearley, London, Macmillan, 1990.

Franklin, Sarah, „Fetal Fascinations: New Medical Constructions of Fetal Personhood”, în *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, ed. Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey, London, Harper Collins, 1991.

Franklin, Sarah, „Making Sense of Misconceptions: Anthropological Perspectives on Unexplained Infertility”, în *Changing Human Reproduction: Social Science Perspectives*, ed. Meg Stacey, London, Sage, 1992a.

Franklin, Sarah, *Contested Conceptions: A Cultural Account of Assisted Reproduction*, teză de doctorat, Department of Cultural Studies, University of Birmingham, Birmingham, England, 1992b.

Franklin, Sarah, „Making Representations: The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act”, în *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, ed. Jeanette Edwards, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price & Marilyn Strathern. Manchester, England: Manchester University Press, 1993.

Franklin, Sarah & Maureen McNeil, „Reproductive Futures: Recent Literature and Current Feminist Debates on Reproductive Technologies (a Review Essay)”, în *Feminist Studies*, vol. 14, nr. 3, pp. 545-560, 1988.

Ginsburg, Faye D., *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Ginsburg, Faye D., „The «Word-Made» Flesh: The Disembodiment of Gender in the Abortion Debate”, în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1989.

Ginsburg, Faye D. & Anna Lowenhaupt Tsing, eds., *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, Boston, Beacon Press, 1990.

Gordon, Linda, *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*, New York, Penguin, 1977.

Haraway, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York & London, Routledge, 1989.

Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books & New York, Routledge, 1991.

Haraway, Donna J., „Race, Blood and Kin: A Meditation on Category Confusions”. Articol prezentat la conferința „What's Blood Got To Do With It? Kinship Reconsidered, Anthropology Board, University of California, Santa Cruz, 29-30 aprilie, 1994.

Hartmann, Betsy, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*, New York, Harper and Row, 1987.

Hartouni, Valerie, „Containing Women: Reproductive Discourse in the 1980s”, în *TechnoCulture*, ed. by C. Penley & A. Ross. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

Himmelweit, Susan, „More Than «A Woman's Right to Choose?»”, în *Feminist Review*, vol. 29, 1988, pp. 38-57.

Hobbelink, Henk, *Biotechnology and the Future of World Agriculture*, London, Zed Press, 1991.

Holmes, Helen Bequaert, ed., *Issues in Reproductive Technology: An Anthology*, New York, Garland, 1992.

Holmes, Helen B., Betty B. Hoskins, & Michael Gross, eds., *Birth Control and Controlling Birth: Woman-Centered Perspectives*, Clifton, N.J., Humana Press, 1980.

Holmes, Helen B., Betty B. Hoskins, & Michael Gross, eds., *The Custom-Made Child? Woman-Centered Perspectives*, Clifton, N.J., Humana Press, 1981.

Homans, Hilary, ed., *The Sexual Politics of Reproduction*, Aldershot, England, Gower, 1986.

Jay, Nancy, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992.

Jordanova, Ludmilla J., *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, London, Routledge & Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

Juma, Calestous, *The Gene Hunters: Biotechnology and the Scramble for Seeds*, London, Zed Press, 1989.

Keller, Evelyn Fox, „Baconian Science: A Hermaphroditic Birth”, în *Philosophical Forum*, vol. 11, 1980, pp. 299-308.

Keller, Evelyn Fox, *Reflections on Science and Gender*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985.

Klein, Renate, ed., *Infertility: Women Speak Out about Their Experiences of Reproductive Medicine*, London, Pandora, 1989.

Kuhn, Annette, ed., 1990. *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*, London, Verso, 1990.

Lasker, Judith & Susan Borg, *In Search of Parenthood: Coping with Infertility and High Tech Conception*, London, Pandora, 1989.

Lewin, Ellen, „Claims to Motherhood: Custody Disputes and Maternal Strategies”, în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. by Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1990.

Lewin, Ellen, *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1993.

McNeil, Maureen & Sarah Franklin, eds., *Procreation Stories*, număr special din *Science as Culture*, vol. 3(4), nr. 17, London, Free Association Books, 1993.

McNeil, Maureen, Ian Varcoe & Steven Yearley, eds., *The New Reproductive Technologies*, London, Macmillan, 1990.

McNeil, Maureen, Sarah Franklin, Wendy Fyfe, Tess Randles & Deborah Steinberg, „In the Wake of the Alton Bill”, în *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, ed. by Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey, London, Harper Collins, 1991.

Malinowski, Bronislaw, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of Trobriand Islands, British New Guinea*. Boston: Beacon, 1929 (1987).

Martin, Emily, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987.

Martin, Emily, „The Ideology of Reproduction: The Reproduction of Ideology”, în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. by Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1990.

Martin, Emily, *The Egg and Sperm. Signs: A Journal of Women, Culture and Society*, vol. 16, nr. 3, 1991, pp. 485-501.

Martin, Emily, *Flexible Bodies: Tracking Immunity In American Culture-From the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994.

Merchant, Caroline, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, London, Harper and Row, 1980.

Moscucci, Ornella, *The Science of Woman: Gynaecology and Gender in England, 1800-1929*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1990.

O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Boston & London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Overall, Christine, *Ethics and Human Reproduction*, Boston, Unwin Hyman, ed. 1989, *The Future of Human Reproduction*, Toronto, Women's Press, 1987.

Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge, England, Polity Press & Stanford, Calif., Stanford University Press, 1988.

Pateman, Carole, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, England, Polity Press, 1989.

Petchesky, Rosalind Pollack, „Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist Studies*, vol. 13, nr. 2, pp. 263-292, 1987 republicat în *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*, ed. by Michelle Stanworth, London, Polity Press & Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Petchesky, Rosalind Pollack, ed. revizuită *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality and*

Reproductive Freedom, Boston, Northeastern University Press, 1990.

Pfeffer, Naomi, *The Stork and the Syringe: A Social History of Reproductive Control*, Cambridge, England, Polity Press, 1993.

Purdy, Laura, ed., *Hypatia*, număr special despre „Ethics and Reproduction”, vol. 4, nr. 3, 1987.

Ragone, Helena, *Surrogate Motherhood., Conception in the Heart*. Boulder & London, Westview Press, 1989.

Rapp, Rayna, „Moral Pioneers: Women, Men and Fetuses on a Frontier of Reproductive Technology”, în *Women and Health*, vol. 13, nr. 1-2, 1987, pp. 101-16.

Rapp, Rayna, „Chromosomes and Communication: The Discourse of Genetic Counseling”, în *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 2, nr. 2, 1988, pp. 143-57.

Rapp, Rayna, „Constructing Amniocentesis: Maternal and Medical Discourses”, în *Uncertain Term: Negotiating Gender in American Culture*, ed. by Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1990.

Raymond, Janice G., *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle Over Women's Freedom*, San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

Rich, Adrienne, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York, Bantam Books, 1976.

Rodin, Judith & Aila Collins, eds., *Women and New) Reproductive Technologies: Medical, Psychosocial, Legal and Ethical Dilemmas*, Hillside, NJ., Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

Rose, Steven, „Biotechnology at War”, în *New Scientist*, 19 martie 1987, pp. 33-37.

Rothman, Barbara Katz, *The Tentative Pregnancy: Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood*, New York, Viking Press, 1986.

Rothman, Barbara Katz, *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*, New York, Norton, 1989.

Rowland, Robyn, *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

Schiebinger, Londa, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

Schiebinger, Londa, *Natures Body: Gender in the Making of Modern Science*, Boston, BeaColl Press, 1993.

Schneider, David M, *American Kinship: A Cultural Account*, ed. a II-a, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Scutt, Jocelyne, ed., *The Baby Machine: Reproductive Technology and the Commercialisation of Motherhood*, London, Green Print, 1990.

Shiva, Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Press, 1988.

Shiva, Vandana, *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics*, London, Zed Press, 1991.

Smart, Carol, *Feminism and the Power of the Law*, London, Routledge, 1990.

Snitow, Ann, „A Gender Diary”, în *Conflicts in Feminism*, ed. by Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller, New York & London, Routledge, 1990.

Spallone, Patricia, *Beyond Conception: The New; Politics of Reproduction*, London, Macmillan, 1989.

Spallone, Patricia, *Generation Games: Genetic Engineering and the Future For Our Lives*, London, Women's Press, 1992.

Spallone, Patricia & Deborah Steinberg, eds., *Made to Order: The Myth of Reproductive and Genetic Progress*, London, Pergamon Press, 1987.

Stacey, Meg, ed., *Changing Human Reproduction: Social Science Perspectives*, London, Newbury Park & New Delhi, Sage, 1992.

Stanworth, Michelle, ed., *Reproductive Technologies: Gender Motherhood and Medicine*, Cambridge, England, Polity Press & Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Steinberg, Deborah, „Adversarial Politics: The Legal Construction of Abortion”, in *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, ed. by Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey, London, Harper Collins, 1991.

Stolcke, Verena, „New Reproductive Technologies: Same Old Fatherhood”, in *Critique of Anthropology*, vol. 6, nr. 3, 1986, pp. 5-31.

Strathern, Marilyn, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, in Cambridge, England, Cambridge University Press, 1992a.

Strathern, Marilyn, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester, England, Manchester University Press, 1992b.

Taylor, Janelle, „The Public Fetus and the Family Car”, in *Public Culture*, vol. 4, nr. 2, 1992, pp. 67-80.

Tsing, Anna Lowenhaupt, „Monster Stories: Women Charged with Perinatal Endangerment”, in *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. Faye Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing. Boston, Beacon Press, 1990.

Wheale, Peter & Ruth McNally, eds., *Genetic Engineering: Catastrophe or Utopia?*, Hemel Hempstead, England, Harvester-Wheatsheaf, 1988.

Wheale, Peter & Ruth McNally, *The Bio-revolution: Cornucopia or Pandora's Box?*, London, Pluto Press, 1990.

Whiteford, Linda M. & Marilyn L. Poland, eds., *New Approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions*, Boulder & London, Westview Press, 1989.

Wymelenberg, Suzanne, *Science and Babies: Private Decisions, Public Dilemmas*, Washington, D.C., National Academic Press, 1990.

Yoxen, Edward, *The Gene Business*, London, Pan Books, 1983.

Yoxen, Edward, *Unnatural Selection: Coming to Terms with the New Genetics*. London, Heinemann, 1986.

FAYE GINSBURG
RAYNA RAPP

Politica reproducerii

Traducere de Daniel Clinici

Introducere

„Reproducerea” este un concept înșelător, legat de naștere, de noțiunile marxiste ale subzistenței gospodărești și ale constituirii forței de muncă, precum și de ideologiile care sprijină continuitatea sistemelor sociale (90). Deși recunoaștem complexitatea termenului, ne concentrăm asupra reproducerii umane, care include evenimente din ciclul de viață uman, mai precis, feminin, evenimente legate de idei și practici din jurul fertilității, nașterii și îngrijirii copilului, inclusiv modurile în care acestea intervin în înțelegerea reînnoirii culturale și sociale.¹ Poate din motivul că a fost o „temă a femeilor”, studierea reproducerii de către antropologie nu a avut niciodată o poziție centrală. Deși există o tradiție a cercetării acestui subiect, din anii 1960, majoritatea lucrărilor sunt investigații interculturale, despre credințe, norme și valori ale comportamentelor reproductive, cu toate slăbiciunile presupuse de aceste abordări (74, 99), după cum au observat unii recenzenti (184, 212, 228).

Din 1970, analiza reproducerii a fost ajutată de întâlnirea dintre al doilea val de feminism și antropologie, în care experiențele reproductive ale femeilor erau analizate ca surse ale puterii, dar și ale subordonării. Rezultatul acestei întâlniri a fost bogat și impresionant: unii autori s-au întrebat dacă „secretele femeilor” pot fi un fundament al puterii sau chiar un loc al rezistenței (36, 292). Alții au folosit date din „medicina pentru femei” (ca ierburile anticoncepționale și alăptarea prelungită ca metodă de suprimare a ovulației) pentru a demonstra eficacitatea acesteia, în termeni științifici, ca alternativă la

¹ Proliferarea studiilor de gen din anii 1970 a oferit o matrice din care s-a ivit o nouă și revitalizată abordare feministă a reproducerii. Încă de la începutul anilor 1980, activiștii și cercetătorii preocupați de sexualitate în toată diversitatea sa au produs o literatură bogată, insistând asupra distincției conceptuale dintre sex și reproducere (70, 334, 353^a, b). Prezentarea acestor lucrări se află dincolo de scopul acestui eseu.

sistemele medicale (30, 31, 217, 252, 256, 283). Controlul medicinei occidentale asupra corpurilor feminine, în special în timpul gravidității, a devenit o temă de cercetare academică și populară totodată (7, 26, 91, 261-263, 294). În tradiția Margarettei Mead, unele dintre aceste date au fost popularizate în speranța că vor ajunge la un public american non-academic, mai larg, pentru a-l convinge că aceste modele umane arată că practicile altor culturi ar putea fi de preferat celor americane în ceea ce privește îngrijirea natală și perinatală (din jurul perioadei nașterii) (88, 106, 168, 282). Aceste lucrări s-au adăugat cunoștințelor noastre despre alte culturi și despre cultura noastră. De exemplu, presupuziția americană că maternitatea este o categorie stabilă biologic a fost deturnată de analize istorice și interculturale care dezvăluie nu doar variațiile sale, ci și felul în care femeile preiau definiții ale maternității pentru a duce la îndeplinire unele scopuri individuale sau colective (35, 85, 194, 204). Evident, „reproducerea” acoperă o multitudine de semnificații.

„Politică” înseamnă, de asemenea, multe lucruri. În mod evident, antropologii au considerat că multiplele feluri în care puterea este structurată și exercitată în activitățile cotidiene – mai exact, în relații de rudenie, căsătorie și în moșteniri, ritualuri și sisteme de schimb – reprezintă o problemă una centrală. Aranjamentele sociale locale în care sunt prinse aceste relații reproductive pot fi interpretate ca inerent politice. Odată cu creșterea numărului de abordări economico-politice din domeniul antropologiei, un alt nivel de politică a fost încorporat în cercetările despre reproducere. Această „lentilă globală” se concentrează asupra intersecției dintre interesele statelor și ale altor instituții puternice, cum ar fi corporațiile naționale și multinaționale, agențiile internaționale de dezvoltare, medicina occidentală și grupurile religioase, care construiesc contextele în care au loc relațiile locale reproductive. De exemplu, efectele introducerii practicilor medicale occidentale pe tot globul reprezintă o temă importantă a lucrărilor antropologice recente (158, 159). Pentru a studia „onoarea și rușinea” într-un sat egiptean, trebuie să participăm și la experimentele anticoncepționale cu Norplant¹, care au loc în clinica satului, sprijinite de companiile farmaceutice multinaționale

¹ Norplant este un dispozitiv anticoncepțional care se implantează în corpul femeii, în special în partea superioară a brațului, și are efect timp de 5 ani. În 1999 a fost retras din Marea Britanie, iar din 2008 în întreaga lume (n. t.).

și de guvernul național (244). Fluxurile globale sunt multidirecționale, după cum se observă în circulația copiilor din lumea a treia și a lucrătorilor în domeniul îngrijirii copilului din lumea întâi (55, 320). Altfel, K-Mart vinde „snugglis” (hamuri pentru copii atașate corpului), al căror design a făcut ca foștii voluntari din Peace Corps să devină milionari prin vânzarea unor metode „naturale” de îngrijire a copilului deprinse în Africa.

Cercetătorii și factorii de decizie politică au devenit din ce în ce mai conștienți de multiplele modalități prin care relațiile de putere oarecare influențează experiențele reproductive. Nu putem studia cazul adopțiilor și al asistenței maternale din România fără a pune în centrul analizelor noastre interdicția regimului Ceaușescu cu privire la contracepție și avort; nu putem înțelege impactul politicii familiei cu un singur copil din China rurală contemporană fără a lua în considerare diferența tradițională de importanță dintre fiice și fii (280). Indiferent că examinăm diversele efecte ale fenomenelor la scară mare, cum sunt programele de planificare familială cu agende implicit sau explicit eugenice (1, 44, 322, 338, 357), impactul noilor tehnologii reproductive asupra relațiilor de rudenie, a organizării sociale și a înțelegerii culturale ale parentalității (42, 302, 304, 339, 342), mișcările sociale concentrate asupra problemelor reproductive ca dreptul la avort și abuzul sterilizării (109, 200, 276, 274) sau rețelele de *self-help* formate în jurul pierderii sarcinii, infertilității și adopției (186, 234), înțelegem că relațiile reproductive locale se constituie prin și rezistă la forme mai globale ale puterii.

Observăm, deci, că „politicile reproducerii” sintetizează aceste două perspective – locală și globală – prin examinarea nivelurilor multiple de care depind practicile, metodele și politicile reproductive. O asemenea sinteză poate restructura modul în care antropologii studiază acest subiect și poate muta investigarea reproducerii în centrul anchetelor antropologice. Mai mult, această recapitulare se referă și la politicile reproducerii ideilor, întrebărilor și metodelor care au format studiul reproducerii umane din interiorul antropologiei, precum și la aplicarea lor în lumea din care sunt extrase subiectele antropologiei.

Conceperea reproducerii

Cadrul de analiză pe care îl propunem are la bază mai multe tradiții intelectuale. Una dintre acestea este reevaluarea de către antropologi a faimosului dicton al lui Engels: „Factorul determinant în istorie este [...] producerea și reproducerea vieții imediate [...] pe de-o parte, producerea mijloacelor subzistenței, hranei, hainelor și adăpostului; [...] pe de altă parte, producerea ființelor umane, propagarea speciei” (96, p. 26). Această literatură datorează multe și antropologiei sociale, ale cărei studii despre relațiile de rudenie, căsătorie, parentalitate și adopție consideră că reproducerea este sistematic organizată, sensibilă la schimbările din economiile domestice și, astfel, un aspect al distribuirii puterii în orice societate (114-116). Rezultatul a fost un nou domeniu de cercetare care a investigat determinarea reciprocă a relațiilor dintre producere și reproducere. În vreme ce termenii „producere”/„reproducere” au fost criticați ca posibilă impunere etnocentrică a categoriilor culturale ale societăților capitaliste în alte contexte (377), acest cadru de lucru a fost util atunci când s-a aplicat în contexte deplin capitalizate și în contexte în care capitalismul contestă și transformă alte tipuri de formațiuni socio-economice. Necesitățile simultane ale muncii și îngrijirii copilului constrâng deciziile reproductive ale femeilor, valoarea conferită copiilor și organizarea socială a îngrijirii copilului, inclusiv comodificarea acestuia (10, 34, 56, 123, 145, 180, 199, 305, 378).

Limitele acestui punct de vedere au fost atinse atunci când cercetătorii s-au interesat de agentivitatea femeilor care negociază forțele contradictorii în care sunt prinse viețile lor. Pentru a înțelege această problemă, antropologii au folosit metodele istoriei sociale și ale analizei foucaultiene pentru a explora dialectica dintre, pe de-o parte, strategiile discursive ale statului, pieței și instituțiilor medicale internaționale, și pe de altă parte, rezistența la acestea (209, 340, 352). Această perspectivă interdisciplinară ne-a arătat cum diferențele de putere nu doar reprimă, ci și construiesc identitățile. De exemplu, restricțiile femeilor din numeroase culturi au servit de multe ori ca fundament care justifică pentru pretențiile de moralitate politică superioară a femeilor, prin utilizarea unor discursuri maternaliste (163, 210). Cererile articulate în limbajul maternității au fost emise și de dreapta, și de stânga, pro-sufragiu și anti-sufragiu, în timpul

„marșului tigăilor și oalelor” împotriva regimului Allende din Chile, în antimilitarismul de la Greenham Common, dar și de mame și bunici în Plaza de Mayo din Argentina. Astfel, „politicile reproducerii” pot deschide noi spații pentru producerea politicilor publice (77, 97, 109, 139, 150, 175, 307).

Controlul populației: internaționalizarea intereselor statului și pieței

Cerințele contradictorii adresate femeilor și, uneori, îmbrățișate de ele sunt întotdeauna determinate de actori puternici și instituții cu interese clare. Secolul XX a fost martorul unor modificări semnificative a aparatelor prin care este guvernată reproducerea. În istorie, puterea statală a depins direct și indirect de definirea normativă a familiei și de controlul populației (79, 101, 102, 161, 220, 266). Nicio discuție despre puterea statală contemporană nu poate evita să observe legăturile naționale și internaționale dintre ascensiunea profesiilor și industriilor medicale, piețele globale ale muncii și farmaceuticelor și ideologiile și politicile care leagă explicit dezvoltarea economică de controlul populației. Dintr-o perspectivă liberal-individualistă, au apărut multe dezvoltări pro-alegere, cum ar fi crearea, distribuirea și accesibilitatea unor forme de contracepție relativ eficiente, sigure și ieftine, avortul și îngrijirea obstetrică (117, 221, 272, 349). Simultan, aceste tehnologii sunt însoțite de și creează metode din ce în ce mai eficiente de supraveghere socială și regularizare a practicilor reproductive (79, 107, 144, 267, 331, 345). Cunoașterea științifică și serviciile medicale din jurul biologiei reproductive permit creșterea șanselor de supraviețuire a copilului (256, 257, 318), îmbunătățirea sănătății femeilor (48, 49) și „vindecarea” infertilității (17). Dar asemenea dezvoltări au costurile lor. În America, de exemplu, atenția asupra sănătății reproductive a femeii a fost folosită pentru a justifica considerații asupra comportamentului femeii în timpul gravidității, nașterii și în perioada perinatală (208, 279, 351) și chiar pentru a le exclude din locuri de muncă periculoase pe baza pericolelor aduse unor eventuale sarcini, chiar dacă aceste pericole îi vizează și pe bărbați (45, 51, 155).

Cercetătorii feminisți din întreaga lume au chestionat valoarea noilor tehnologii reproductive (NTR). Unii au argumentat că aceste

NTR reprezintă cea mai nouă și cea mai puternică modalitate prin care doctorii bărbați și „farmacrații” folosesc biotehnologia pentru a uzurpa reproductivitatea umană (6, 57, 302, 304); alții au adăugat că femeile infertile sunt folosite drept cobai pentru experimente cu medicamente și tehnologii (170, 337), în vreme ce femeile fertile sărace sunt recrutate ca mame surrogat și vânzătoare de ovule în cadrul unor „bordeluri reproductive internaționale” (58). Natura surprinzătoare a tehnologiei nu ar trebuie să ne împiedice să vedem interesele persistente ale celor înregimentați în instituții patriarhale precum Biserica și sistemele legale de stat, care controlează funcționarea și accesul la NTR (339). Mai mult, focalizarea pe „remediile” tehnologice pentru infertilitate reînnoiește accentul cultural occidental pus pe importanța patenalității biologice, ceea ce face ca imposibilitatea de a avea copii să fie o problemă și mai mare (103, 147, 222, 225).

Studiile empirice asupra acestor teme încep să apară; ele indică modurile complexe în care femeile care folosesc NTR dobândesc și pierd, în același timp, controlul asupra reproducerii (95, 103, 197, 288, 308, 309, 369) și evidențiază importanța diferențelor de clasă, etnie și religie în ceea ce privește accesul la și alegerile din jurul unor tehnologii ca amniocenteza¹ (286, 288). Astfel, diagnosticarea prenatală a fătului a provocat dezbateri etice importante cu privire la eugenie, deoarece diagnosticul de dizabilitate este, de multe ori, motivația unui avort (8, 203, 316). Astfel de studii dezvăluie și preocuparea culturii americane cu privire la perfecțiunea corporală, fantezia copiilor ca bunuri fără defecte și romantismul științei care cucerește fragilitatea umană (68, 147, 285, 304). În India, preocupările legate de controlul populației au dus la sterilizări abuzive (274), iar preferința pentru copii de sex masculin a pus utilizarea amniocentezei în legătură de feticidul feminin. (151, 152, 232, 270).

Este important să indicăm faptul că aceste probleme ale controlului eugenic asupra individului și corpului social preced dezvoltarea tehnologiilor reproductive moderne. În secolul al XIX-lea, moravurile euro-americane victoriene acasă și imperialismul în străinătate au contribuit la construcția și conservarea categoriilor rasiale și de clasă prin controlul reproducerii (117). De exemplu, în Anglia

¹ Amniocenteza este un test de diagnostic prenatal care se face pentru a determina dacă bebelușul are anumite probleme genetice, malformații sau infecții (n. t.).

sfârșitului de secol al XIX-lea, reformatorii guvernamentali, preocupați de starea de sănătate a recruților trimiși în războiul burilor, le-au reeducat și au oferit sprijin social mamei lor din clasa muncitoare, pentru a se asigura că fii lor vor fi „carne de tun” de calitate superioară. În același timp, numărul redus de nașteri din clasa de mijloc era considerat un semn al „egoismului” și cauză a declinului rasei; copiii erau redefiniți ca o categorie în pericol care are nevoie de îngrijire medicală și de supraveghere din partea instanțelor de sănătate publică (65, 375). Aceleași sentimente au alimentat cruciada pentru criminalizarea avortului în Statele Unite (200, 238); în mod ironic, legile avortului au fost liberalizate un secol mai târziu, parțial pentru a controla numărul de nașteri din grupurile dependente de ajutor social, săracii marcați rasial (272). Politicile pro-natalitate selective ale regimului nazist au fost determinate de motive similare (175).

În colonii, situația era și mai complexă. În coloniile franceze și olandeze din secolul al XIX-lea, relațiile sexuale dintre colonizator și colonizat au pus în „pericol empiric” noțiunile superiorității europene și au reconfigurat granițele categoriilor rasiale. Autoritățile coloniale erau obsedate de statutul social al copiilor anormali rezultați din uniunea ofițerilor europeni cu femeile colonizate (340, 341). Moștenirea acestor întâlniri s-a perpetuat în timp. În Mexicul colonial, sexualitatea, căsătoria și ritualurile „superstițioase” ale iubirii și fertilității au fost controlate de Inchiziția Spaniolă. Această supraveghere a fost internalizată în practicile „catolice populare” din comunitățile metise (13, 14). Astfel de studii arată cum interesele statului, bisericii și capitalismului nu doar că se implică în crearea „comunităților imaginare” ale statelor naționale (2), dar au și un impact major asupra politicilor și practicilor reproducerii.

Mișcări sociale și domenii contestate

Procesele de mai sus – consolidarea statelor, colonialismul, costurile și beneficiile fluctuante ale economiei de piață și medicalizarea – nu sunt generate doar de centrele elitiste ale puterii și nu rămân necontestate. Mișcările sociale care se ocupă cu diferitele aspecte ale sănătății femeii și reproducerii s-au dezvoltat în multe contexte (26). Scopurile urmărite de activiști sunt, de multe ori, similare – acces la contracepție, avort, oprirea sterilizărilor abuzive și creșterea

drepturilor mamelor —, iar astfel de lupte au loc în diverse contexte și nu pot fi echivalate. Ele sunt întotdeauna părți în cadrul cultural, teologic și legal pe care se bazează — individual sau colectiv — drepturile și obligațiile oamenilor (113, 241, 349).

De exemplu, problema avortului legal este justificată diferit în condiții diferite: regimurile socialiste și comuniste invocă scopul colectiv al administrării populației (121, 290, 316), precum și emanciparea femeilor (176). Rezultatele sunt, totuși, imprevizibile; femeile din China pot considera politica familiei cu un singur copil potrivită sau opresivă, în funcție de circumstanțe (144). În Nicaragua, unde transformările socialiste au fost sprijinite de instituțiile catolice progresiste, principiul sandinist al egalității politice pentru femei a fost ezitant în chestiunea avortului (239). În Japonia, motivele economice și de planificare familială ale avortului sunt acceptate, în vreme ce drepturile femeilor la autonomie corporală nu sunt; în tradițiile budiste și șintoiste, o femeie care avortează este prinsă în cercul naștere/renaștere și poate participa la ceremonii în memoria fătului pierdut (52). Drepturile cu privire la avort din democrațiile europene se leagă de politici mai ample ale responsabilității colective pentru sănătatea femeii și a copilului (113). Prin contrast, argumentul american care justifică avortul ca parte a dreptului femeii la autonomie corporală este mai bine înțeles ca produs cultural al unui sistem legislativ bazat pe drepturile individuale (349).

Antropologii au adăugat o perspectivă nuanțată, întemeiată la această literatură prin studierea nu numai a sistemelor politice și religioase mari, în care politicile reproducerii sunt practicate, ci și a luptelor, proceselor sociale și constituenților prin care acestea se realizează. Studii recente se apleacă asupra controverselor politice și folosesc istorii de viață pentru a examina modul în care activiști din ambele tabere ale dezbaterii americane asupra avortului s-au angajat în aceste dispute și discursurile culturale pe care le folosesc pentru a obține sprijin popular (108-110, 135, 200). Antropologii au început să analizeze mișcările *self-help* și narațiunile personale ca moduri de a face față anomaliilor reproductive cum ar fi pierderea sarcinii, infertilitatea și adopția, precum și histerectomia (14, 98, 186, 234, 236). Ei își folosesc cunoștințele pentru a dezvălui procesele socioculturale și, uneori, pentru a recomanda acțiuni pe terenuri contestate, cum sunt formarea familiilor gay și lesbiene și procesele pentru custodia

copiilor (193, 195, 364, 372), precum și educația cu privire la SIDA în diferite comunități din Statele Unite (205, 358) și Africa (18, 22). Cercetătorii acestor probleme scriu de pe poziții angajate, studiind probleme și conflicte în calitatea lor de analiști și actori conștienți de mizele politice ale interpretărilor și modalităților de prezentare (112). Datele include discursuri din cultura populară (273) și material calitativ cum sunt poveștile de viață extinse, inclusiv acelea ale antropologului. Astfel de lucrări, în care analizele cercetătorului privesc simultan asupra propriilor subiectivități și asupra celor ale surselor, împing limitele reprezentării și problematizării etnografice (14, 109, 135, 142, 142^a, 157, 284, 288).

Medicalizarea și neajunsurile sale

Această turnură reflexivă se dezvoltă, parțial, pe o perspectivă împărtășită de activiștii din domeniul sănătății (7, 26, 296), mai mulți antropologi medicali (37, 211, 214, 311) și sociologi (299), potrivit căreia chestiunea serviciilor biomedicale occidentale este o sabie cu două tăișuri. În vreme ce beneficiile sunt indiscutabile, ascensiunea hegemoniei medicale prin introducerea tehnologiilor nașterii spitalicești, de exemplu, intră în competiție de multe ori cu practicile indigene și pot dezorganiza sau distruge forme locale de cunoaștere (158, 267). (Deoarece acest fenomen a fost investigat pe larg de antropologi, îl vom discuta în detaliu mai jos, în secțiunea despre naștere.) Antropologii au studiat micro-politica medicinei reproductive, de exemplu, în cadrul interacțiunilor medic – pacient (64, 187) și în descrierile pe care le fac femeile albe și african-americeane din diferite clase (206). Dintr-o perspectivă mai globală, antropologii au studiat discursurile sexiste din descrierile medicale (209), precum și ideologiile medicale și eugenice care produc o raționalitate hegemonică și unificată a testării genetice prenatale, dar care reduc la tăcere aspirațiile femeilor din diverse zone sociale cu privire la sarcinile și copiii lor (286, 287).

Uneori, interesele comunităților locale și medicale coincid. Pentru o scurtă perioadă, în Louisiana anilor 1960, o mișcare pentru controlul nașterilor care intenționa să le ajute pe femeile negre sărace a reconstruit alianțele dintre spitalele universitare și activiștii pentru sănătate, neutralizând Biserica Catolică. Din nefericire, această

alianță s-a prăbușit deoarece politicienii și agențiile locale, naționale și internaționale i-au exploatat succesul pentru propriile lor scopuri, care, de multe ori, însemnau un control de sus în jos al populației (356). Astfel de studii dezvăluie puterea perspectivei antropologice, care poate contribui la înțelegerea consecințelor subiective specifice, a răspunsurilor locale și a costurilor umane pentru intervențiile medicale hegemonice asupra reproducerii femeilor. Ele demonstrează modurile specifice prin care categoriile de gen, de rasă și de clasă sunt impuse și construiesc corpuri sociale și individuale.

Ciclul de viață al femeii revăzut: fertilitatea și controlul ei

Aceste procese globale întâlnesc codificările locale și practicile fertilității. Antropologii au încercat să înțeleagă aceste practici în proprii lor termeni. De exemplu, reprezentările simbolice ale menstruației s-au aflat în atenția antropologiei de mult timp, considerate de unii a fi o componentă centrală a organizării sociale umane (15, 83, 240). O evaluare critică a lucrărilor mai vechi și mai recente asupra menstruației (39) indică faptul că abia recent cercetarea a început să contextualizeze pe deplin ritualurile menstruale în sisteme culturale mai ample. De exemplu, în cadrul triburilor sioux Oglala, Beng (Coasta de Fildes) și Yurok, despre femeile la menstruație se consideră că ar poseda o spiritualitate creatoare (38, 119, 281). Prin contrast, în Turcia rurală, unde tradiția musulmană dictează că femeia se subordonează bărbatului, menstruația este stigmatizată (72). Analizele sociologice dezvăluie importanța ierarhiilor de gen și rezistențele la ele în interpretarea menstruației. În vreme ce femeile din Portugalia rurală folosesc tabuurile menstruale în avantajul lor economic și politic (185), tabuurile menstruale și excludiunea în tribul Navajo funcționează ca stimulente pro-natalitate: aceștia le identifică subtil și le pedepsesc pe femeile care nu rămân însărcinate (374). Pentru femeile americane este dificil să evite discursurile medicale ale patologiei și producția eșuată cu privire la sindromul premenstrual și menstruație (118, 207). Iar circumstanțele din jurul diagnosticului unei noi patologii asociată menstruației, sindromul de șoc toxic, poate fi interpretată ca dezvăluind structura socială a bolii: noțiunile culturale ale intimității și poluției feminine; intrarea

masivă a femeilor cu ciclul menstrual în câmpul muncii, în care igiena rămâne o problemă privată, stigmatizată; dezvoltarea profitabilă a producției industriale a materialelor pentru menstruație, precum tampoanele superabsorbante, toate acestea se intersectează în dezvoltarea unei noi maladii (265). Lucrările recente indică și variația, într-o singură cultură, a experiențelor femeilor la menstruație, în funcție de istoriile maritale și reproductive diferite (333).

Cercetările legate de variația biologică au deschis direcții de studiu importante. Studiile care demonstrează sincronizarea menstruală a femeilor care locuiesc împreună (218) au deschis calea speculațiilor asupra rolului acesteia în generarea solidarității feminine în societățile mici (171, 179). Mai important, studiile bio-culturale dezvăluie că anumite tipare frecvente ale menstruației comune femeilor din societățile industrializate contemporane sunt atipice. Dovezile istorice și interculturale sugerează faptul că ciclul de viață al femeii a fost caracterizat o menarhă târzie, de sarcini frecvente și lactație prelungită care suprimă ciclul menstrual (3, 106, 138). Asemenea studii au implicații profunde în ceea ce privește practica și teoria politicii reproducerii – de exemplu, prin interogarea importanței unei pilule contraceptive care mimează tiparele occidentale (3) și amintindu-ne că paradigmele de cercetare biomedicală pierd din vedere date importante atunci când tratează corpul femeii ca pe o constantă biologică.

Adolescența și sarcina adolescentină

Menstruația, poate datorită interesului acordat în ritualuri și tabu-uri asociate, este rar discutată de antropologi în relație cu fenomenul pe care îl indică în majoritatea culturilor: începutul maturizării fizice a femeii. În ciuda faimoasei (și acum, contestate; 105) lucrări a Margarettei Mead asupra adolescentelor din Samoa (223), au existat puține studii nuanțate, chiar și odată cu proliferarea cercetărilor feministe de la fața locului. Excepții notabile sunt cercetările recente asupra „fetei” la aborigenii australieni în condițiile schimbării reglementărilor și a integrării lor într-un stat al bunăstării (40). Tineretele femeii din Africa de Vest sunt prinse în jocul dintre valoarea mare atribuită fertilității timpurii și continue și presiunea de a absolvi educația secundară (18).

Una dintre explicațiile pentru numărul redus al acestor studii poate fi preocuparea societăților industriale occidentale de a categoriza sexualitatea și graviditatea adolescente drept o „problemă socială” (182). Comparațiile interculturale clarifică faptul că această „problemă” este o reflexie a prelungirii adolescenței în societatea noastră, a valorii reduse a fertilității și a lipsei de sprijin cultural și social, toate acestea fiind mediate diferit de considerații cu privire la clasă, vârstă, rasă, etnie, preferințe sexuale și stare civilă (142, 174, 355). Mai mult, studiile biosociale istorice și interculturale identifică drept anomalie perioada lungă de timp dintre menarhă și maturitatea socială (marcată, adeseori, prin căsătorie) care caracterizează ciclul de viață al femeii din America contemporană: în Statele Unite, vârsta medie a primei menstruații este 12,8 ani, în vreme ce vârsta medie a căsătoriei este 20,8 ani. În multe alte societăți și epoci istorice, vârsta medie a menarhiei este mult mai târzie, în jurul a 17 ani, și coincide cu maturitatea socială (181, 94, 358; cf. 373). Deși s-a acordat o atenție redusă studiului taților implicați în sarcinile adolescente, lucrările disponibile indică faptul că cazul Americii, în care tații adolescenți nu beneficiază de structuri de sprijin (92) și se află sub presiune socială pentru a-și asuma responsabilitatea față de copiii lor (344), este atipic.

Unii dintre adolescenții cu venituri reduse aleg în mod activ graviditatea și nu au traiectorii de viață negative. Pentru unii, alegerea poate fi o cale pozitivă și ușor accesibilă de atingere a statutului de adult, în absența unei educații viabile și a oportunităților oferite de piața muncii, împreună cu familii extinse ca sprijin și rețele comunitare (129, 346). Studiile antropologice sugerează faptul că tiparele de rudenie și comunitățile african-americe oferă sprijin tinerelor mame necăsătorite și copiilor lor (9, 80, 338). Dar crizele socioeconomice care amenință astăzi multe comunități cu venituri reduse, prin șomaj în creștere, sărăcie, lipsa unei locuințe, SIDA și epidemiile de droguri, au afectat sever coeziunea acestor rețele de sprijin (24). La un nivel mai general, discursul asupra sarcinii adolescente are nevoie de un examen critic, deoarece intersectează controverse cu privire la contracepție, avort, eugenie și supravegherea sexualității adolescente de către stat (109, 272, 357, 358).

Re: Nașterea

Studiul comparativ cu baze empirice al lui Brigitte Jordan despre naștere în context sociocultural a oferit o nouă legitimitate studiului reproducerii în antropologie (156). După cum afirmă Jordan, investigațiile empirice ale practicilor locale ale nașterii au avut anumite precedente. Câteva studii timpurii au tratat aspectele culturale ale mediului perinatal (224, 258) și altele au analizat factorii culturali din planificarea familială, naștere, alăptare și avort (252, 253, 282, 283). Unele anchete interculturale au fost influențate de feminism (269) și au aspirat la popularizarea descoperirilor antropologice cu privire la graviditate și maternitate în contexte ne-medicalizate (168, 252, 296). Studiile mai noi au încercat să compare natura explicit culturală a nașterilor medicalizate occidentale cu practicile ne-medicalizate ale nașterii non-occidentale (169, 256, 260). Cercetătorii au observat variațiile inter-naționale ale practicilor medicale în țările occidentale. Preferințele diferite cu privire la anestezia în timpul travaliului, nașterea acasă vs. la spital, poziția pentru naștere și utilizarea terapiei neonatale intensive arată clar că „medicina occidentală” nu este o categorie unitară (125, 156, 211, 213, 227). Din toate aceste motive, lucrările lui Jordan au creat o mulțime de alte studii ale practicilor nașterii, studii care au privit înspre America și care au devenit din ce în ce mai politizate în cursul anilor 1980 (37, 87, 165, 201, 229, 296, 365).

Cercetarea și-a îndreptat atenția și asupra nașterii ca rit de trecere pentru mamă, dar și pentru nou-născut (68, 283, 325). Chiar și pregătirea obstetrică americană a fost analizată drept inițiere ritualică (66). O perspectivă mai largă este oferită de antropologia fizică și bio-culturală care investighează legătura dintre mamă și copil: aceste studii conțin discuții asupra întrebării dacă diferențele din practicile nașterii au vreo semnificație evoluționistă, inclusiv prezența sau absența unor asistenți în cadrul procesului nașterii, alăptarea frecventă și întârzierea târzie sau îngrijirea individuală sau comună a nou-născuților (173, 174, 348, 350).

Unele studii se concentrează direct asupra puterii credințelor și practicilor care îi privilegiază pe bărbați în această „lume a femeilor” care este nașterea: semnificațiile puternice pe care bărbații le atribuie lichidului seminal și credința că femeile sunt vinovate pentru

infertilitate și rezultate negative ale gravidității, de exemplu, conferă bărbaților absenți o prezență mai puternică în discuțiile și conștiința femeilor din satele egiptene (243). Bătrânii leagă, de multe ori, infertilitatea și pierderea sarcinii de relații sociale dezordonate, pentru care sunt considerate responsabile femeile (21, 89, 202, 335). Practicile natale ale populațiilor Zulu, Gisu și Mende pot transforma rapid o experiență centrată pe femeie într-o interogație patriarhală a femeii în travaliu, o poziție liminală – potențial fatală (41, 202). Soacrele din India de nord rurală observă cu atenție ciclurile menstruale și sarcinile nurilor lor, exercitând puternice presiuni pronatalitate. În vizitele satelor lor natale, nesupravegheate de soți și rudele acestuia, soțiile au mai mult spațiu și sprijin pentru a practica reglarea menstruală și avortul timpuriu ca metode de planificare familială (152). Limitele dominației masculine pot fi înscrise în practicile și credințele comunității. În Haitiul rural, de exemplu, afecțiunea populară a sângelui rău [*move san*] și laptele stricat le afectează pe femeile gravide și care alăptează suspecte de a fi victime ale unui abuz. Odată ce ele declară sau sunt denunțate că au *sânge rău*, apar supravegherea și intervenția comunității (96).

Studiile dedicate Statelor Unite se concentrează asupra aspirațiilor individuale și experiențelor nașterii ale femeilor (86, 87, 299). Un astfel de cadru evidențiază privilegierea de către cultura americană a alegerii individuale. Mai recent, studiile au început să accentueze faptul că aspirațiile sociale și individuale, dar și experiențele sunt diferite. Femeile din clasa muncitoare au tendința de a dori o naștere „mai ușoară”, femeile din clasa de mijloc doresc să dețină „controlul” asupra nașterii, iar ambele categorii pot accepta intervenții medicale drept strategii care să le permită să-și îndeplinească aceste dorințe (250). Pentru femeile din clasa de mijloc, modelele medicale evidențiază considerații culturale despre cum anume este controlată natura, iar intervențiile tehnologice reconfirmă viziunea lor fundamentală (67-69). Totuși, femeile din clasa de mijloc au inițiat critici radicale și, uneori, romantice ale nașterii medicalizate (296, 304, 324, 364). Când instituțiile medicale americane au răspuns presiunilor organizațiilor pentru sănătate influențați de aceste critici feministe, noi studii s-au ocupat cu procesele dialectice prin care femeile sunt atât subiecți, cât și susținătoare ale medicalizării nașterii (190, 311). Rata mare de epiziotomie, travaliul indus de pitocină, și nașterea prin

cezariană și forceps sunt acceptate de americanii care împărtășesc credințele culturale conform cărora nașterea poate fi și trebuie să fie controlată de experți și de tehnologia lor (57, 160, 149, 214, 215, 216). Atitudinile cu privire la intervențiile tehnologice în procesul nașterii variază și nu sunt în mod necesar impuse direct femeilor însărcinate de către medici. Un studiu recent arată că deciziile femeilor cu privire la analgezice în timpul travaliului nu sunt influențate de cursurile de educație natală, ci de experiențele și poveștile rudelor și prietenilor (313).

Participanții la naștere

Renașterea recentă a interesului pentru moașe în America și în alte societăți industrializate, în particular în rândul feministelor și al celor care explorează practici alternative de sănătate, este reflectată în studiile curente (84, 104, 172, 190, 293, 299, 300, 324, 364). Cercetările despre participanții la naștere pornesc de la evaluările intervențiilor biomedicale (255). Moașele pot accepta sau rezista la tendințele de centralizare și profesionalizare ale nașterilor clinice din zona lor geografică (61, 148, 177, 267, 271, 311, 343). Printre procesele explorate de cercetătorii societăților occidentale se găsește și mutarea actului nașterii de acasă la spital, proces care reduce puterea cunoașterii locale transmisă între generații de femei. Moașele african-americe, de exemplu, au devenit superflue în urma aplicării intereselor sănătății publice albe în sudul Americii (81, 104, 146).

Aceste studii nu doar delimitează micro-procese prin care credințele biomedicale occidentale sunt acceptate, transformate sau neacceptate; ele explică și care este miza din punct de vedere local. Chiar și în societățile în care biomedicina a fost diseminată inegal, cercetările se concentrează asupra coregrafiei prin care participanții la naștere acceptă, transformă sau rezistă la modelele medicale. În Guatemala rurală, moașele locale participă la majoritatea nașterilor, iar unele au primit pregătire medicală din partea guvernului. Personalul medical manifestă neîncredere în teoriile locale despre organele și activitățile nașterii, pentru prescripțiile și remediile dietetice rece-cald și pentru credințele conform cărora emoțiile și relațiile sociale influențează rezultatele nașterii. O luptă pentru micro-politica nașterii dezvoltă pretenții hegemonice și rezistența Ladino

vs. indieni, vorbitori de spaniolă vs. vorbitori de Quiche, personalul medical masculin vs. moașe, stat vs. sisteme locale de cunoaștere (59-61). La populația Bariba din Benin, nașterea clinică subminează puterea simbolică a femeii, de la care se așteaptă, prin tradiție, să nască în singurătate și fără a se plânge. Această formă de eroism feminin nu este valabilă în cadrul medical, iar femeile care nasc în clinici nu au puterea de a controla nașterile anormale printr-un infanticid rapid (310-312). Guvernul canadian a insistat să le ducă pe femeile înuite în spitale pentru a naște, luându-le din mediul lor arctic și din sistemul de sprijin bazat pe rude și participanți la naștere. Ironic, această practică a fost introdusă în aceeași perioadă în care moașele începeau să apară în centrele urbane din „sud”. Această renaștere a moașelor nu a avut niciun impact, deocamdată, asupra practicilor sănătății din zona arctică (266, 267).

Astfel de studii oferă imaginea instabilității și inegalității proceselor hegemonice în decursul timpului și în spații diferite; tehnologia, nașterea supravegheată medical și altele deschid posibilitatea de control și oferă o oarecare siguranță în timpul nașterii, dar pot constitui și pierderi – spre exemplu, pierdere a controlului local asupra definițiilor normative ale nașterii și maternității, pierderea cunoștințelor moașelor și a sprijinului social al mamei și copilului (158). Pe lângă acestea, în comunitățile în care cunoștințele despre reproducere sunt împărtășite de toți adulții, grupurile locale pot avea motive proprii pentru a rezista moașelor tradiționale ca specializare atunci când se află împotriva ideologiilor egalitariste (33).

Construcția copilăriei și politica supraviețuirii copilului

Sprijinul social este crucial nu doar în timpul nașterii, ci și în perioada imediat următoare. După cum au explicat Mead & Newton, nașterea este începutul unei „perioade de tranziție” a dependenței copilului, mai „dezvoltată” în societățile care practică dormitul împreună prelungit, alăptarea și răspunsul imediat la neliniștea copilului și mai „redușă” în societăți precum Statele Unite, în care programele industriale și ideologiile independenței dictează o separare timpurie între copil și îngrijitor (224). Există relativ puține studii etnografice cu privire la această perioadă de tranziție, poate din cauza restricțiilor culturale cu privire la cine poate asista la naștere

și în perioada imediat următoare acesteia. Ideea euro-americană a copilului drept cel care primește în mod pasiv o cultură (și nu ca actor social competent cognitiv) poate explica neglijarea primelor faze ale vieții (184).

Antropologii au început recent să studieze regimurile nașterii medicalizate și îngrijirea perinatală din Statele Unite, precum și înclinația culturală către considerarea problemelor și soluțiilor drept individuale. Investigând rezultatele defectuoase ale nașterii, etichetate în general drept „probleme sociale” atunci când este vorba de săraci, antropologii au identificat circumstanțe socio-economice puternice care nu pot fi corectate prin acțiune individuală. Într-o rețea complexă de probleme, principala chestiune este îngrijirea medicală costisitoare, inadecvată și, uneori, autoritară care duce la eșec al comunicării, neîncredere și utilizare neregulată a serviciilor pre- și perinatale (24, 154, 187-189, 275, 276). Alți cercetători au investigat înțelepciunea contemporană a clasei de mijloc – îmbrățișată atât de instituția medicală, cât și de grupurile de într-ajutorare precum Liga La Leche – care presupune că fenomenele precum depresia postpartum, alăptarea și tranziția către o „maternitate competentă” sunt influențate de acțiunea individuală (227, 242). Regândirea creativă a antropologilor încearcă să demistifice maternitatea, considerată o muncă, chiar și utilizând modele din sănătatea muncii și literatura pentru siguranță: îngrijirea copilului este o muncă grea, de 24 de ore pe zi, cu puține pauze, fără sprijin social și cu locuri de muncă periculoase (297, cf. 136).

Circumstanțele în schimbare ale muncii materne ar putea fi implicate în declinul mondial al alăptării, după cum indică unele studii (127, 153, 282). Unii cercetători folosesc date obținute de la vânzător-culegătorii contemporani pentru a argumenta că specia noastră este „construită” pentru alăptări frecvente și scurte (126, 174, 219), chiar dacă acest tipar nu se potrivește cu condițiile vieții sedentare urbanizate. În Occident, când medicii au început să se preocupe de hrănirea copilului, la sfârșitul secolului al XIX-lea, a apărut o industrie profitabilă care produce hrană pentru bebeluși. În aceeași perioadă, s-au dezvoltat calendare industrializate pentru hrănirea copilului. Femeile au acceptat sfaturile experților, care deseori tindeau să elimine practici mai vechi precum hrănirea în caz de necesitate și utilizarea doicilor (5, 230). Presiunile urbanizării – în special, munca

în afara casei – au transformat alăptarea în caz de necesitate într-o sarcină mai dificilă în decursul secolului al XX-lea (242). Mișcări sociale recente, precum Liga La Leche și mișcările pentru sănătatea feminină, au încurajat alăptarea, o practică apărută acum și de discursul medical, întors către o evaluare pozitivă a beneficiilor laptelui matern. Studii interculturale contemporane sugerează că a avut loc un declin similar (și o restaurare parțială) al alăptării în multe din țările din lumea a treia (127). Discursurile urbane locale joacă un rol puternic în combinația alăptării la sân cu cea din biberon. În zonele urbane din Mali, spre exemplu, alăptarea la sân rămâne populară nu doar pentru că guvernul o sprijină, ci și datorită credințelor autohtone conform cărora o femeie care nu alăptează renunță la legăturile de rudenie cu copilul său (73).

Recent, interesele femeilor din lumea întâi și lumea a treia au fost legate de boicotul global al Nestle și al altor companii care promovează agresiv laptele praf în țările din lumea a treia în care rezervele de apă contaminate, lipsa refrigerării, analfabetismul și sărăcia fundamentală fac ca utilizarea laptelui praf să fie mortală. Un studiu recent sugerează că această controversă nu e doar despre eficacitatea și costul alăptării la sân sau cu biberonul, ci și despre importanța utilizării unei resurse regenerabile cum este laptele matern în națiunile în curs de dezvoltare, economic vulnerabile (352).

Ascensiunea tehnologiilor unităților de terapie intensivă neo-natală (UTIN) în societățile industrializate a atras o sumă de studii. Antropologii au demonstrat că, în vreme ce tehnologia își menține promisiunea salvării de la riscul individual și nașterea prematură, deturneză atenția colectivă și resursele de la îngrijirea preventivă pentru populații mai numeroase de mame și copii cu risc. Studiile au analizat UTIN drept medii culturale în care se decid relațiile sociale dintre medici, asistenți medicale, nou-născuți și părinți. Asemenea lucrări pun sub semnul întrebării modelele medicale și bioetice abstracte, individualiste, demonstrând că situațiile sociale dificile care aduc laolaltă copii născuți prematur, părinți și specialiști nu pot fi înțelese în afara intereselor și contextelor sociale multiple (4, 125, 191, 192, 254, 256a, 257).

Fie că se concentrează sau nu asupra intervențiilor cu tehnologiile de ultimă oră, studiile antropologice ale supraviețuirii copilului indică impactul aranjamentelor sociale. De exemplu, sindromul morții

subite pare a fi rar în culturile în care părinții și copiii dorm împreună, dar mai frecvent în societăți ca Statele Unite, în care se valorizează somnul solitar al copilului. Cercetările sugerează că practica din urmă este relativ recentă din punct de vedere evoluționist și nu este în mod necesar potrivită pentru sistemul nervos aflat în dezvoltare al copilului (219). Dar rata mare a sindromului printre mamele adolescente african-americeane cu venituri scăzute care dorm cu copiii lor ne amintește că sănătatea copilului este influențată profund de factorii socioeconomiici și de sănătatea mamei (198), indiferent cum ar fi „construită” specia.

Unele studii antropologice recente oferă imagini mai dramatice ale combinației dintre modalitățile intenționate sau nu prin care practicile culturale influențează supraviețuirea copilului (318). De exemplu, în populația Kipsigis, timpul sancționat cultural pentru dependența extremă a copilului este scurtat radical prin schimbări în hrănirea la sân și prin biberon, o tendință de evitare a abstenenței post-partum, o scădere a poligamiei și efectele diseminării inegale a medicinei occidentale, educației și creștinismului (137). Populația Masai, în condiții de secetă, reacționează diferit față de copii placizi și față de cei solicitanți; aceștia din urmă primesc hrana mai des și, deci, au o mai mare rată de supraviețuire (75). Mamele din orașele extrem de sărace din Brazilia de nord-est nu se atașează de copii fragili din punct de vedere fizic, care par mai puțin să vor supraviețui decât frații lor mai robuști, iar aceștia din urmă primesc mai multă hrană (319). Copiii de sex feminin din India de nord, unde băieții sunt favorizați din motive culturale și economice, se află în pericol în fiecare etapă a vieții lor: ca fete, pot fi avortați, drept copii, pot fi neglijați sau abuzați, iar ca tinere pot fi „accidentate” (167, 231-233, 270).

Studiile despre supraviețuirea copilului în circumstanțe dificile pot fi considerate o continuare a celor despre infanticid. Antropologii au examinat infanticidul ca formă post-gestațională de control al reproducerii, ca mecanism al determinării de gen și de așteptare între sarcini, ca „strategie de investiție” pentru privilegierea unor descendenți în defavoarea altora (74, 76, 140, 174, 323). Unii cercetători analizează îngrijirea copilului în termenii adaptării și evoluției, recunoscând interacțiunile complexe dintre contextele fiziologice și culturale. De exemplu, printre recent sedentarizații !Kung,

vânător-culegători, perioadele mai lungi între nașteri se obțin prin alăptare prelungită, pe de-o parte, și prin hrănire redusă ocazional și exercițiu fizic intens, acestea suprimând menstruația (106, 146^a, 174, 371).

Regândirea tranziției demografice

Problema supraviețuirii copilului este centrală în dezbaterile despre „tranziția demografică”, care presupune că tiparele tradiționale ale mortalității infantile ridicate și ale fertilității-substitut vor decădea ca răspuns la modernizare (incluzând măsurile de sănătate publică și biomedicina occidentală). Antropologia a atacat aceste modele uniliniare, insistând asupra raționalităților particulare ale diverselor culturi din istoria umană (26, 50, 122, 130, 131). Pe lângă aceasta, deciziile cu privire la reproducere nu pot fi înțelese în afara fenomenelor socio-economice precum ecologia, sursele de hrană, migrația, războiul și foametea care influențează dezvoltarea tiparelor culturale ale parentalității (132).

Retorica occidentală a dezvoltării presupune deseori că societățile cărora le lipsesc măsurile contraceptive nu pot controla conștient reproducerea. Studiile etnografice arată că indivizii și comunitățile dezvoltă în mod conștient practici pentru a obține nivelul de fertilitate dorit, înalt sau redus. Pe de altă parte, dorința de a avea un număr mare de copii în societățile agricole și în pătura urbană săracă este considerată un răspuns la mortalitatea juvenilă și infantilă ridicată, valoarea muncii copilului și importanța copiilor în calitate de unică formă de „securitate socială” a părinților în cele mai multe situații (248, 249). Cercetările antropologice arată că, în cadrul societăților, interesele de gen, generație și comunitate pot fi divizate din punctul de vedere al deciziilor cu privire la reproducere (32, 330), în special atunci când copii oferă acces principal la resurse pentru mamele lor (133).

Doar în anumite sectoare de clasă ale societăților capitaliste a avea copii devine „neprețuit” (378). Economii dependente de o forță de muncă educată și intrarea femeilor în câmpul muncii salariate diminuează valoarea atribuită numărului mare de copii, în funcție de sistemele de sprijin disponibile. Acestea includ rețelele de rudenie și serviciile oferite de stat pentru toți dependenții, tineri și bătrâni

(132, 162). Unele dintre cele mai interesante lucrări antropologice recente se referă la istorii sociale și orale, precum și la cultura populară pentru a elucida răspunsurile locale particulare la chestiuni mai ample cum ar fi distribuția inegală a „coitus interruptus” la diferitele clase din Sicilia în secolul al XX-lea timpuriu (321, 322); rezistența unei mari fertilități chiar și în timpul Marii Foamete Irlandeze ca răspuns la colonizarea Irlandei în secolul al XIX-lea (298); negocierea sau rezistența la politica chineză a familiei cu un singur copil prin practici și cultura populară (1). Evident, factorii globali care par îndepărtați de „planificarea familială” trebuie luați în considerare, cum sunt schimbările din agricultură, taxele pe terenuri și muncă, războaiele internaționale, experimentele euro-americane ale tehnologiilor medicale în țări din Lumea a Treia și dezvoltarea cererii consumatorilor pentru produse occidentale (122, 133, 134, 248, 249). Drept exemplu recent, guvernul iranian a exportat văduvele de război în Siria, utilizând legea islamică sunită a căsătoriei temporare. Soarta copiilor produși de aceste uniuni depinde de genul lor; băieții sunt repatriați în Iran, fetele sunt lăsate în Siria (128). Astfel, politicile de populație și răspunsul la ele sunt cuprinse în transformările și transferurile intereselor între comunitățile locale și politici mai mari, de multe ori naționale.

Rețele de creștere

Deși se recunoaște că contextele mai ample au un impact asupra deciziilor reproductive și creșterii copilului, au apărut puține studii cu privire la rolul tatălui (184). Cercetătorii au fost interesați de parentalitatea ritualică sau informală (29, 246, 295), de drepturile și obligațiile tatălui din diferite sisteme de rudenie și de rolul bărbaților de a-i iniția pe tinerii băieți la maturitate, dar puțină atenție s-a acordat atitudinilor culturale cu privire la fertilitatea masculină și la practicile sociale și consecințele îngrijirii copilului de către bărbați. O excepție este un studiu recent despre îngrijirea copilului de către tată care demonstrează sistematic natura intimă, afectuoasă și constantă a relațiilor tată-copil la pigmeii Aka (143).

Această pauperitate a studiilor este, parțial, o reminiscență a presuposițiilor occidentale. Acestea le includ pe cele iudeo-creștine cu privire la procreație (71), o credință a femeii ca unic și natural

îngrijitor al copilului (47) și o perspectivă antropologică veche a dualității mamă-copil drept unitate ireductibilă esențială a rudeniei (100, 376). Asemenea așteptări ne împiedică să vedem modele culturale ale parentalității, reproducerii și creșterii copilului diferite de ale noastre (245, 360). Aceste influențe ale cercetărilor din trecut subminează încrederea noastră în generalizări despre universalitatea taților absenți, bazate pe analize interculturale ce folosesc date preluate fără referire la gen sau influențate de gen (164). După cum s-a remarcat de critica feministă cu privire la „invizibilitatea” femeilor în anumite domenii (90), nici bărbații, nici femeile nu sunt „natural” absente; segregarea lor este construită social și renegociată permanent. Astfel, „tații absenți” compun un subiect important de studiu. O analiză recentă, de exemplu, arată că absența fizică a taților în timpul nașterii – o practică generalizată – nu trebuie considerată o lipsă de implicare masculină în relațiile sociale ale gravidității, nașterii și copilăriei timpurii (141).

Studiile etnografice din Noua Guinee și Australia, în contrast cu cele din Vest, oferă cazuri remarcabile în care creșterea copilului și reproducerea sunt definite în sens larg, iar o mare valoare este atribuită rolurilor bărbaților și femeilor în „creșterea” noii generații (247, 360, 361). Aceste lucrări s-au concentrat asupra fertilității masculine ca principiu (367), creșterii copilului de către tată ca esență a continuității grupurilor de rudenie (11) și reproducerii ca principiu cosmologic (362).

Studiile antropologice au oferit mai multă atenție creșterii copilului de către părinți non-biologici decât parentalității. Adopția, de exemplu, extinde rețeaua de îngrijitori și împrăștie costurile creșterii copilului la popoarele din Africa de Vest și Caraibe (19, 50, 336). Asemenea tipare sunt pragmatice; ele leagă rudele rurale de cele urbane, mai bogate în resurse; în aceste sisteme, copii își păstrează identitatea socială dată de părinții lor naturali, indiferent de cine îi crește. Astfel, când migranții vest-africani au adus aceste tipare în Marea Britanie, diferențele culturale ale definiției parentalității s-au evidențiat. Părinții adoptivi englezi au acționat în justiție, conform prejudecății că creșterea de către ei a copiilor vest-africani legitimează adopția legală, o practică necunoscută de adopția vest-africană (114).

Adopția legală este o cale bine-cunoscută de redistribuire a beneficiilor și îndatoririlor copiilor prin care interesele și pretențiile părinților biologici pot fi conservate în societățile non-occidentale (43, 124, 326-28). Istoric vorbind, europenii și americanii au transferat copiii prin apelul la doică, adopție, ucenicie și înfiere. În Statele Unite contemporane, accentuarea importanței legăturilor biologice ale parentalității, împreună cu speranțele cu privire la „vindecarea” infertilității, au stigmatizat adopția (237). O mișcare socială pentru o adopție deschisă și recunoaștere socială a părinților naturali au făcut ca acesta să fie un domeniu disputat (234, 236).

Propensiunea occidentală pentru combinarea parentalității sociale și biologice a izolat maternitatea ca practică socială și categorie de rudenie, mascând nevoia de (și limitând analiza a) îngrijitorilor copilului non-rude – bone, au-pair, muncitori domestici – care extind baza îngrijirii copilului în economiile capitaliste (82). Studiile asupra îngrijitorilor și angajatorilor lor evidențiază modul în care contradicțiile care pornesc de la diviziunea domestică a muncii între tați și mame sunt exportate pe liniile clasei, rasei și naționalității. Când muncitorii în îngrijirea copilului din Caraibe sunt angajați de nord-americani din clasa de mijloc, de exemplu, în micro-politica creșterii copilului intervine problema genului și respectul sau lipsa lui pentru indivizi și grupuri (53-55). Chiar și atunci când muncitorii în creșterea copilului și angajatorii provin din aceeași clasă socială și au aceleași fundaluri culturale, pot apărea tensiuni (251, 308). Antropologii trebuie să adopte poziții reflexive față de creșterea copilului ca marfă: preocuparea antropologiei cu privire la teoriile rudeniei și căutarea unei familii nucleare universale reflectă nostalgia primilor antropologi, mulți dintre ei crescuți de doici, legată de forma absentă a familiei (23). Cunoașterea care provine din această privire înapoi ar trebui să ne facă sensibili la formele în dilemele contemporane pot distorsiona întrebările pe care antropologii sunt pregătiți să le pună și pot explica relativa lipsă de atenție acordată parentalității, adopției, înfierii și muncitorilor din domeniul creșterii copilului printre cercetătorii generației actuale.

Semnificațiile menopauzei

În multe dintre societățile studiate de antropologi, îngrijitorii copilului sunt bunici sau alte femei bătrâne sau la vârsta mijlocie. Începem să observăm studii care le iau în considerare pe aceste femei în relație cu „politica reproducerii” târziu în ciclul vieții femeii. Antropologii au observat demult că menopauza poate însemna libertate, o plăcere sexuală mai mare și un statut aparte al femeilor în multe culturi, în particular în cele în care fertilitatea este mare și accesul la contracepție este limitat în mare parte a vieții adulte a femeii (16, 27, 28). Studiile interculturale indică faptul că, în anumite cazuri, menopauza nu este marcată biologic sau social (16, 178, 329, 333). Lucrările empirice susțin argumentul feministelor conform cărora experiența ambivalentă a menopauzei a femeilor din societățile industrializate – atribuită popular atrofierii biologice în Statele Unite și egoismului în Japonia (196, 206) – este un produs al modului în care culturile etichetează acest eveniment și construiesc viețile femeilor (16).

Procesele biologice sunt întotdeauna mediate nu doar de înțelegerea culturală și condițiile socio-economice, ci și prin experiențe variate ale fertilității. În societăți în care normale sunt fertilitatea ridicată și lactația prelungită, ciclul menstrual poate să nu fie comun, iar pierderea sa poate să nu fie remarcabilă pentru corpul fizic și social (3, 39, 183). Menopauza nu poate fi niciodată înțeleasă separat de alte circumstanțe sociale – statut marital, istorie a fertilității, acces la proprietate – prin care puterea femeilor și experiențele lor se construiesc (20, 332). Combinarea din propria noastră cultură a maternității cu reproducerea biologică și pierderea fertilității biologice cu o reducere a statutului este atacată de faptul că în multe alte culturi femeile trecute de menopauză adoptă copii (62) și au o nouă autoritate asupra rudelor lor, în special asupra fiicelor și nurilorilor (166, 291, 354). Cercetările de acest fel ne arată că niciun aspect al reproducerii feminine nu este universal, nu este o experiență unificată; aceste fenomene nu pot fi înțelese în afara contextelor sociale.

Concluzie

Am observat, în acest eseu, condițiile în care societățile noastre și experiențele generaționale care influențează întrebările cu privire la reproducere pe care le punem în calitate de antropologi. Reflexivitatea ne-a condus argumentele, precum și o parte din cercetările pe care le-am revăzut, demonstrând cum tradițiile intelectuale sunt atacate și reformulate în lumina condițiilor sociale în care se dezvoltă. De exemplu, medicalizarea reproducerii a apărut drept problemă centrală pentru mulți antropologi din cauza a două circumstanțe istorice. Una dintre acestea a fost concentrarea cercetătorilor feminiști asupra constrângerilor și posibilităților reproductive feminine drept surse ale opresiunii și puterii. Cealaltă a fost impactul profund al împrăștierei globale inegale a medicinei occidentale asupra „societăților tradiționale”. Aceste noi cercetări ne-au oferit studii contextualizate ale nașterii, moșirii, infertilității și tehnologiilor reproducerii. Cercetătorii au analizat și discursurile care construiesc diferite aspecte ale ciclului de viață feminin drept probleme medicale, mai degrabă decât aspecte obișnuite ale vieții sociale. O asemenea energie reflexivă poate fi folosită și în ceea ce privește probleme care nu sunt încă suficient de vizibile în programul intelectual al antropologilor, cum ar fi internaționalizarea adopțiilor și a muncitorilor din domeniul îngrijirii copilului; impactul „crizei infertilității” asupra femeilor cu venituri scăzute și asupra celor care provin din minorități, care nu beneficiază de tehnologii scumpe de ultimă oră și a căror lipsă de copii nu este considerată tragică de deținătorii puterii; problemele femeilor din comunitățile cu risc de infecții cu HIV, al căror statut cultural și auto-definire depind într-o mare măsură de fertilitatea lor; problemele reproducerii cu privire la homosexuali și lesbiene, de la accesul la inseminare artificială la homofobia din jurul creșterii copilului; studiul menopauzei și al parentalității, două probleme importante în ciclul de viață al „noilor femei” și al „noilor bărbați” care se află, uneori, în instituții academice. Antropologii au de făcut contribuții importante, fundamentate empiric, despre toate aceste chestiuni.

Unul dintre punctele importante de analiză este studiul practicilor discursive, în particular, studiul impactului discursurilor biomedicale occidentale în Statele Unite și în celelalte țări (205). Instrumentele

analizei discursive pot fi folosite pentru a analiza „reproducerea” ca aspect al altor dispute pentru control hegemonic, cum ar fi politicile eugenice de stat, conflictele cu privire la influența neocolonială occidentală în care statutul femeilor ca îngrijitoare de copii reprezintă interee naționaliste (268), sau atacuri fundamentaliste asupra dreptului de a avorta ca parte a unei campanii de evanghelizare a statului american (112). Scrierile recente despre criza SIDA ale cercetătorilor și activiștilor arată importanța politică a unor analize discursive serioase (63, 347, 370). Într-o lume în care disputele cu privire la relațiile de gen, controlul populației, eugenie și opoziția la imperialismul occidental sunt legate unele de celelalte, „politica reproducerii” nu poate și nu trebuie să fie despărțită de politica generală.

Acest eseu a încercat să stabilească o perspectivă pe mai multe niveluri, sintetică, care plasează studiul reproducerii în centrul teoriei antropologice contemporane. Am recomandat acordarea de atenție practicilor reproductive reciproc constitutive și rezistențelor, legate la nivel local și global. Am sugerat, de asemenea, că intersecția dintre politica de gen și alte aspecte ale ierarhiilor sociale este un ingredient principal pentru studiul „politicii reproducerii”. Pentru a reînnoi cercetările asupra acestui subiect, am apelat la multiple metodologii și sub-specialități și la domenii de studiu adiacente, precum istoria socială, biologia umană și demografia. Am preluat intențiile, discursurile și textele mișcărilor sociale drept dovezi ale importanței agentivității umane în reconstrucția continuă a aspirațiilor, practicilor și politicilor reproducerii. Perspectiva noastră analizează practicile discursive și constrângerile biologice ale istoriei politice și economice. Sperăm că acest cadru ca ajută la stabilirea unor teme ale cercetării integrate și ale evaluării critice a politicilor în zonele locale, regionale, naționale și internaționale în care lucrează antropologii.

Mulțumiri

Yvonne Groseil, Marlene Hidalgo, Meg McLagan, Ruth Schou-Leopold și Sherill Wilson ne-au servit ca asistenți în diferite etape ale pregătirii acestui eseu. Le mulțumim lor și celorlalți prieteni și colegi care au discutat această temă și care ne-au oferit referințe. Mulți colegi și-au împărtășit cercetările cu noi; din cauza limitelor, nu am putut cita surse de altă limbă decât engleza sau manuscrise și

dizertații nepublicate, în ciuda multor lucrări în lucru excelente care au ajuns la noi. Mulțumim călduros lui Fred Myers pentru sprijinul intelectual și personal acordat și Mirei Rapp-Hooper și Samantha Ginsburg-Myers pentru că ne-au amintit mizele noastre personale în politica reproducerii.

1. Anagnost, A. 1988. Family violence and magical violence: the woman as victim in China's one-child birth policy. *Women and Lang.* 9(2):16-20
2. Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London: Verso
3. Anderson, P. 1983. The reproductive role of the human breast. *Curr. Anthropol.* 24(1):24-45
4. Anspach, R. 1989. Life and death decisions and the sociology of knowledge: the case of neonatal intensive care. See Ref. 365, pp. 53-69
5. Apple, R. D. 1987. *Mothers & Medicine: A Social History of Infant Feeding, 1890-1950.* Madison: Univ. Wisconsin
6. Arditti, R., Duelli-Klein, R., Minden, S., eds. 1984. *Test-Tube Women.* London: Routledge & Kegan Paul
7. Arms, S. 1975. *Immaculate Deception.* Boston: Houghton Mifflin
8. Asch, A., Fine, M. 1984. Shared dreams: a left perspective on disability rights and reproductive rights. *Radic. Am.* 18(4):51-58
9. Aschenbrenner, J. 1975. *Lifelines: Black Families in Chicago.* NY: Holt Rinehart & Winston
10. Baab, F. 1986. Producers and reproducers: Andean marketwomen in the economy. In *Women and Change in Latin America*, ed. J. Nash, H. Safa, pp. 53-64. South Hadley: Bergin & Garvey
11. Battaglia, D. 1985. "We feed our father": paternal nurture among the Sabarl of Papua New Guinea. *Am. Ethnol.* 12(3):427-41
12. Behar, R. 1987. Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico. *Am. Ethnol.* 14(1):34-54
13. Behar, R. 1990. Rage and redemption: reading the life story of a Mexican marketing woman. *Fem. Stud.* 16(2): 223-58
14. Behar, R. 1990. The body in the woman, the story in the woman. *Mich. Q. Rev.* (Spec. Issue) Fall:695-738
15. Bettelheim, B. 1954. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male.* NY: Free Press
16. Beyene, Y. 1989. *From Menarche to Menopause: Reproductive Lives of Peasant Women in Two Cultures.* Albany, NY: SUNY Press
17. Birke, L., Himmelweit, S., Vines, G. 1990. *Tomorrow's Child: Reproductive Technologies in the 90s.* London: Virago
18. Bledsoe, C. 1990. The politics of AIDS, condoms, and heterosexual relations in Africa. Recent evidence from the local print media. See Ref. 134, pp. 197-224
19. Bledsoe, C. 1990. The politics of children: fosterage and the social management of fertility among the Mende of Sierra Leone. See Ref. 134, pp. 81-100
20. Boddy, J. 1985. Bucking the agnatic system: status and strategies in rural northern Sudan. See Ref. 28, pp. 101-16
21. Boddy, J. 1988. Spirits and selves in Northern Sudan: the cultural therapeu-

- tics of possession and trance. *Am. Ethnol.* 15(1):4-27
22. Bond, G. C., Vincent, J. 1991. Living on the edge: structural adjustment in the context of AIDS. In *Uganda: Structural Adjustment and Change*, ed. H.-B. Hansen, M. Twaddle. London: John Curry
 23. Boon, J. 1974. Anthropology and nannies. *Man* 9:137-40
 24. Boone, M. 1988. Social support for pregnancy and childbearing among disadvantaged blacks in an American inner city. See Ref. 229, pp. 66-79
 25. Borgheroff-Mulder, M. 1987. On cultural and reproductive success: Kipsigis evidence. *Am. Anthropol.* 89(3):617-34
 26. Boston Women's Health Collective. 1978. *Our Bodies, Our Selves*. NY: Simon and Schuster
 27. Brown, J. K. 1982. Cross-cultural perspectives on middle-aged women. *Curr. Anthropol.* 23:143-56
 28. Brown, J. K., Krcms, V., eds. 1985. *In Her Prime: A New View of Middle-Aged Women*. S. Hadley, MA: Bergin & Garvey
 29. Browner, C. H. 1983. Male pregnancy symptoms in urban Colombia. *Am. Ethnol.* 10(3):494-510
 30. Browner, C. H. 1985. Plants used for reproductive health in Oaxaca, Mexico. *Econ. Bot.* 39(4):482-504
 31. Browner, C. H. 1985. Traditional techniques for diagnosis, treatment, and control of pregnancy in Cali, Colombia. See Ref. 256, pp. 99-124
 32. Browner, C. H. 1986. The politics of reproduction in a Mexican village. *Signs*. 11:710-24
 33. Browner, C. H. 1989. The management of reproduction in an egalitarian society. In *Women as Healers: Cross Cultural Perspectives*, ed. C. S. McClain, pp. 58-71. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
 34. Browner, C. H. 1989. Women, household and health in Latin America. *Soc. Sci. Med.* 28(5):461-73
 35. Browner, C. H., Lewin, E. 1982. Female altruism reconsidered: the virgin Mary as economic woman. *Am. Ethnol.* 9(1):61-75
 36. Browner, C. H., Perdue, S. T. 1988. Women's secrets: bases for reproductive and social autonomy in a Mexican community. *Am. Ethnol.* 15(1):84-97
 37. Browner, C., Sargent, C. 1990. Anthropology and human reproduction. In *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Research*, ed. T. Johnson, C. Sargent, pp. 215-29. Westport, CT: Greenwood Press
 38. Buckley, T. 1988. Menstruation and the power of Yurok Women. See Ref. 39, pp. 187-210
 39. Buckley, T., Gottlieb, A. 1988. A critical appraisal of theories of menstrual symbolism. In *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, ed. T. Buckley, A. Gottlieb, pp. 1-53. Berkeley: Univ. Calif. Press
 40. Burbank, V. 1988. *Aboriginal Adolescence: Maidenhood in an Australian Community*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
 41. Callaway, H. 1978. "The most essentially female function of all": giving birth. In *Defining Females*, ed. S. Ardener, pp. 163-85. NY: John Wiley
 42. Cannell, F. 1990. Concepts of parenthood: the Warnock report, the Gillick debate, and modern myths. *Am. Ethnol.* 17(4):667-88
 43. Carroll, V. 1970. *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu: Univ. Hawaii Press
 44. Chan, C. K., Chee, H. L. 1984. Singapore 1984: breeding for Big Brother. In *Designer Genes*, ed. C. K. Chan, H. L. Chee, pp. 4-13. Selangor, Malaysia: Inst. Soc. Anal.
 45. Chavkin, W., ed. 1984. *Double Exposure: Women's Health Hazards on the Job and at Home*. NY: Monthly Review Press
 46. Charo, R. A. 1987. Problems in commercialized surrogate mothering. *Women & Health* 13(1/2):195-201
 47. Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 48. Clarke, A. E. 1990. Controversy and the development of reproductive sciences. *Soc. Prob.* 37(1):18-37
 49. Clarke, A. E. 1991. Women's health: life-cycle issues. In *Women, Health and Medicine in America*, ed. R. Apple. In press
 50. Clarke, E. 1957. *My Mother Who Fathered Me*. London: Allen & Unwin
 - 50a. Cleveland, D. 1986. The political economy of fertility regulation: the Kusasi of Savanna West Africa (Ghana). See Ref. 132, pp. 263-93
 51. Cohen, S., Taub, N., eds. 1989. *Reproductive Laws for the 1990s*. Clifton, NJ: Humana
 52. Coleman, S. 1983. *Family Planning in Japanese Society*. Princeton: Princeton Univ. Press
 53. Colen, S. 1985. Just a little respect: West Indian domestic workers in New York City. In *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean*, ed. E. Chaney, M. C. Garcia, pp. 171-94. Philadelphia: Temple Univ. Press
 54. Colen, S. 1986. With respect and feel-

- ings: voices of West Indian child care and domestic workers in New York City. In *All American Women: Lines That Divide, Ties That Bind*, ed. by J. B. Colic, pp. 46–70. NY: Free Press
55. Colen, S. 1990. Housekeeping for the green card: West Indian household workers, the state, and stratified reproduction in New York. In *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*, ed. R. Sanjek, S. Colen, pp. 89–118. Washington DC: Am. Anthropol. Assoc.
 56. Collier, J. 1986. From Mary to modern woman: the material basis of Marianism and its transformation in a Spanish village. *Am. Ethnol.* 13(1):100–7
 57. Corea, G. 1985. *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Inseminations to Artificial Wombs*. NY: Harper and Row
 58. Corea, G. 1987. The reproductive brothel. In *Man-Made Women: How New Reproductive Technologies Affect Women*, ed. G. Corea, R. D. Klein, J. Hammer, H. B. Holmes, B. Hoskins, M. Kishwar, J. Raymond, R. Rowland, R. Steinbacher, pp. 38–51. Bloomington: Indiana Univ. Press
 59. Cosminsky, S. 1977. Childbirth and midwifery on a Guatemalan finca. *Med. Anthropol.* 6(3):69–104
 60. Cosminsky, S. 1982. Childbirth and change: a Guatemalan study. See Ref. 201, pp. 205–30
 61. Cosminsky, S. 1982. Knowledge and body concepts of Guatemalan midwives. See Ref. 165, pp. 233–52
 62. Counts, D. A. 1985. Tamparonga: “The big women” of Kaliai. See Ref. 28, pp. 49–64
 63. Crimp, D., ed. 1988. *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*. Cambridge: MIT Press
 64. Danziger, S. 1986. Male doctor, female patient. See Ref. 87, pp. 41–87
 65. Davin, A. 1978. Imperialism and motherhood. *Hist. Workshop J.* 5:9–65
 66. Davis-Floyd, R. E. 1987. Obstetric training as a rite of passage. *Med. Anthropol. Q.* 1(3):288–318
 67. Davis-Floyd, R. E. 1987. The technological model of birth. *J. Am. Folklore* 100(398):479–95
 68. Davis-Floyd, R. 1988. Birth as an American rite of passage. See Ref. 229, pp. 153–72
 69. Davis-Floyd, R. E. 1992. *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 70. D’Emilio, J., Freedman, E. 1988. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. NY: Harper & Row
 71. Delaney, C. 1986. The meaning of paternity and the virgin birth debate. *Man* 21:494–513
 72. Delaney, C. 1988. Mortal flow: menstruation in Turkish village society. See Ref. 39, pp. 75–93
 73. Dettwyler, K. 1988. More than nutrition: breastfeeding in urban Mali. *Med. Anthropol. Q.* 2(2):172–83
 74. Devereux, G. 1955. *A Study of Abortion in Primitive Societies*. NY: The Sulian Press
 75. deVries, M. W. 1987. Cry babies, culture, and catastrophe: infant temperament among the Masai. In *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, ed. N. Scheper-Hughes, pp. 165–86. Dordrecht: Reidel
 76. Dickemann, M. 1979. Female infanticide, reproductive strategies, and social stratification. In *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, ed. N. Chagnon, W. Irons, pp. 321–67. N. Scituate, MA: Duxbury Press
 77. di Leonardo, M. 1985. Morals, mothers, militarism: antimilitarism and feminist theory. *Fem. Stud.* 11(3):599–618
 78. Doane, J., Hodges, D. 1988. Risky business: familial ideology and the case of Baby M. *Differences* 1(1):67–82
 79. Donzelot, J. 1979. *The Policing of Families*. NY: Pantheon
 80. Dougherty, M. 1978. *Becoming A Woman in Rural Black Culture*. NY: Holt Rinehart and Winston
 81. Dougherty, M. 1982. Southern midwifery and organized health care: systems in conflict. *Med. Anthropol.* 6(2):113–16
 82. Drummond, L. 1978. The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family. *Am. Ethnol.* 6(1):30–43
 83. Durkheim, E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*, transl. J. W. Swain. London: George Allen & Unwin
 84. Dye, N. S. 1986. The medicalization of birth. See Ref. 87, pp. 21–46
 85. Dye, N. S., Smith, D. B. 1986. Mother love and infant death. *J. Am. Hist.* 73(2):329–53
 86. Eakins, P. S. 1986. The American way of birth. See Ref. 87, pp. 3–20
 87. Eakins, P. S., ed. 1986. *The American Way of Birth*. Philadelphia: Temple Univ. Press
 88. Eaton, S. B., Shostak, M., Konner, M. 1988. *The Paleolithic Prescription*. NY: Harper and Row
 89. Ebin, V. 1982. Interpretations of Infertility: the Aowin People of Southwest Ghana. See Ref. 201, pp. 141–59
 90. Edholm, F., Harris, O., Young, K.

1977. Conceptualising women. *Crit. Anthropol.* 9-10:101-30
91. Ehrenreich, B., English, D. 1978. *For Her Own Good: 150 Years of Experts' Advice to Women*. Garden City, NY: Doubleday
92. Elster, A., Lamb, M. 1986. Adolescent fathers: the under studied side of adolescent pregnancy. See Ref. 181, pp. 177-90
93. Engels, F. 1972. *Origin of the Family, Private Property, and the State*. NY: International
94. Eveleth, P. 1986. Timing of menarche: secular trend and population differences. See Ref. 181, pp. 39-52
95. Farrant, W. 1985. Who's for amniocentesis? In *The Sexual Politics of Reproduction*, ed. H. Homans, pp. 96-122. London: Gower
96. Farmer, P. 1988. Bad blood, spoiled milk: bodily fluids as moral barometers in rural Haiti. *Am. Ethnol.* 15(1):62-83
97. Fisher, J. 1989. *Mothers of the Disappeared*. Boston: South End Press
98. Fisher, S. 1986. *In the Patient's Best Interest: Women and the Politics of Medical Decisions*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press
99. Ford, C. S. 1964. *A Comparative Study of Human Reproduction*. New Haven, CT: HRAF
100. Fortes, M. 1958. Introduction. In *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, ed. J. Goody, pp. 1-14. NY: Cambridge Univ. Press
101. Foucault, M. 1977. *Discipline and Punish: Birth of the Prison*, transl. A. Sheridan. NY: Pantheon
102. Foucault, M. 1978. *History of Sexuality*, Vol. 1, transl. R. Hurley. NY: Pantheon
103. Franklin, S. 1990. Deconstructing "desperateness": the social construction of infertility in popular representations of new reproductive technologies. In *The New Reproductive Technologies*, ed. M. McNeil, I. Varcoe, S. Yearley, pp. 200-29. NY: St. Martins Press
104. Fraser, G. 1992. *Afro-American Midwives, Biomedicine, and the State*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
105. Freeman, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of An Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard Univ. Press
106. Frisch, R. 1980. Fatness, puberty, and fertility. *Natl. Hist.* 89:16-21
107. Gerson, D. 1989. Infertility and the construction of desecration. *Social. Rev.* 89(3):45-66
108. Ginsburg, F. 1987. Procreation stories: reproduction, nurturance, and procreation in life narratives of abortion activists. *Am. Ethnol.* 14(4):623-36
109. Ginsburg, F. 1989. *Contested Lives: The Abortion Debate in An American Community*. Berkeley: Univ. Calif. Press
110. Ginsburg, F. 1991. The "word-made" flesh: the disembodiment of gender in the abortion debate. See Ref. 112, pp. 59-75
111. Ginsburg, F. 1992. Saving America's souls: Operation Rescue and the anti-abortion movement. In *The Fundamentalist Impact*, ed. S. Appleby, M. Marty. Chicago: Univ. Chic. Press. In press
112. Ginsburg, F., Tsing, A., eds. 1991. *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*. Boston: Beacon Press
113. Glendon, M. 1987. *Abortion and Divorce in Western Law: American Failures. European Challenges*. Cambridge: Harvard Univ. Press
114. Goody, E. 1982. *Parenthood and Social Reproduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press
115. Goody, J. R. 1976. *Production and Reproduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press
116. Goody, J. R. 1973. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge Univ. Press
117. Gordon, L. 1976. *Woman's Body, Woman's Right*. NY: Penguin
118. Gottlieb, A. 1988. American premenstrual syndrome: a mute voice. *Anthropol. Today* 4(6):10-13
119. Gottlieb, A. 1988. Menstrual cosmology among the Beng of Ivory Coast. See Ref. 39, pp. 55-74
120. Gray, B. 1982. Enga birth, maturation and survival. See Ref. 201, pp. 75-113
121. Greenhalgh, S. 1989. Fertility trends in China: approaching the 1990s. *Popul. Counc. Work. Pap.* 8:1-24
122. Greenhalgh, S. 1990. Toward a political economy of fertility: anthropological contributions. *Popul. Dev. Rev.* 16(1): 85-106
123. Griffith, D. 1985. Women, remittances, and reproduction. *Am. Ethnol.* 12(4): 676-90
124. Guemple, L. 1979. *Inuit Adoption*. Can. Ethnol. Ser. 47. Ottawa: Natl. Mus. Canada
125. Guillemin, J., Holmstrom, L. L. 1986. *Mixed Blessings: Intensive Care for the Newborn*. NY: Oxford Univ. Press
126. Gussler, J., Bricsecmister, L. 1980. The insufficient milk syndrome: a biocultural explanation. *Med. Anthropol.* 4(2):145-74
127. Gussler, J. D., Mock, N. 1983. A com-

- parative description of feeding practices in Zaire, the Philippines, and St. Kitts-Nevis. *Ecol. Food Nutr.* 13:75-85
128. Haeri, S. 1988. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press
 129. Hamburg, B. 1986. Subsets of adolescent mothers: developmental, biomedical, and psychosocial issues. See Ref. 181, pp. 115-46
 130. Handwerker, W. P. 1983. The first demographic transition: an analysis of subsistence choices and reproductive consequences. *Am. Anthropol.* 85(1):5-27
 131. Handwerker, W. P. 1985. Scope of perspective in fertility models. *Am. Anthropol.* 87(3):652-56
 132. Handwerker, W. P. 1986. Introduction. In *Culture and Reproduction: An Anthropological Critique of Demographic Transition Theory*, ed. W. Penn Handwerker. Boulder, CO: Westview Press
 133. Handwerker, W. P. 1989. *Women's Power and Social Revolution: Fertility Transition in the West Indies*. Newbury Park, CA: Sage
 134. Handwerker, W. P., ed. 1990. *Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction*. Boulder, CO: Westview Press
 135. Harding, S. 1991. If I should die before I wake: Jerry Falwell's pro-life gospel. See Ref. 112, pp. 76-97
 136. Harkness, S. 1987. The cultural mediation of postpartum depression. *Med. Anthropol. Q.* 1(2):194-209
 137. Harkness, S., Super, C. M. 1987. Fertility change, child survival and child development: observations on a rural Kenyan community. *Child Survival* :59-70
 138. Harrell, B. 1981. Lactation and menstruation in cultural perspective. *Am. Anthropol.* 83:796-823
 139. Harris, A., King, Y., eds. 1989. *Rocking the Ship of State: Toward A Feminist Peace Politics*. Boulder, CO: Westview Press
 140. Hausfater, G., Hrdy, S. B. 1984. Comparative and evolutionary perspectives on infanticide: introduction and overview. In *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives*, ed. G. Hausfater, S. Hrdy, pp. xiii-xxxv. NY: Aldine
 141. Heggenhougen, H. K. 1980. Fathers and childbirth: an anthropological perspective. *J. Nurse-Midwifery* 25(6):21-25
 142. Herdt, G. 1989. Gay and lesbian youth, emergent identities and cultural scenes at home and abroad. *J. Homosex.* 17(1-2):1-42
 - 142a. Hern, W. 1990. The politics of choice: abortion as insurrection. See Ref. 134, pp. 127-46
 143. Hewlett, B. 1991. *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press
 144. Hillier, S. 1989. Women and population control in China: issues of sexuality, power, and control. *Fem. Rev.* 29:101-13
 145. Hochschild, A. with Machung, A. 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. NY: Viking Penguin
 146. Holmes, L. 1984. Alabama granny midwife. *J. Med. Soc. NJ* 81(5):389-91
 - 146a. Howell, N. 1987. *Demography of the Dobe !Kung*. NY: Academic
 147. Hubbard, R. 1990. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
 148. Hunte, P. A. 1981. The role of the dai in urban Afghanistan. *Med. Anthropol.* 5(1):17-26
 149. Irwin, S., Jordan, B. 1987. Knowledge, practice, and power: court-ordered cesarean sections. *Med. Anthropol. Q.* 1(3):319-34
 150. Jacquette, J. 1989. *The Women's Movement in Latin America*. London: Unwin Hyman
 151. Jeffrey, P., Jeffrey, R., Lyon, A. 1984. Female infanticide and amniocentesis. *Soc. Sci. Med.* 19:1207-12
 152. Jeffrey, P., Jeffrey, R., Lyon, A. 1988. *Labour Pains and Labour Power*. London: Zed Press
 153. Jelliffe, D. B., Jelliffe, E. F. P. 1975. Human milk, nutrition, and the world resource crisis. *Science* 188:557
 154. Johnson, S. M., Snow, L. F. 1982. Assessment of reproductive knowledge in an inner-city clinic. *Soc. Sci. Med.* 16:1657-62
 155. Jones, R. 1990. The politics of reproductive biology: exclusionary policies in the U. S. See Ref. 134, pp. 39-52
 156. Jordan, B. 1978. *Birth in Four Cultures: A Cross-Cultural Study of Child-birth in Yucatan, Holland, Sweden and the U. S.* Shelburne, VT: Eden Press
 157. Jordan, B. 1981. Studying childbirth: The experience and methods of a woman anthropologist. See Ref. 296, pp. 181-216
 158. Jordan, B. 1987. The hut and the hospital: information, power, and symbolism in the artifacts of birth. *Birth* 14(1):36-40
 159. Jordan, B. 1989. Cosmopolitan obstetrics: some insights from the training of traditional midwives. *Soc. Sci. Med.* 28(9):925-44

160. Jordan, B., Irwin, S. 1989. The ultimate failure: court-ordered caesarean section. See Ref. 365, pp. 13-24
161. Jordanova, L. J. 1980. Natural facts: a historical perspective on science and sexuality. In *Nature, Culture and Gender*, ed. C. MacCormack, M. Strathern, pp. 42-69. NY: Cambridge Univ. Press
162. Kamerman, S., Kahn, A., Kingston, P. 1983. *Maternity Policies and Working Women*. NY: Columbia
163. Kaplan, T. 1991. Community and resistance in women's political culture. *Dialect. Anthropol.* 15:259-67
164. Katz, M., Konner, M. 1981. The Role of the Father: An Anthropological Perspective In *Child Development*, ed. Michael Lamb, pp. 155-85. NY: John Wiley
165. Kay, M., ed. 1982. *Anthropology and Human Birth*. Philadelphia: F. A. Davis
166. Kerns, V. 1985. Sexuality and social control among the Garifuna. See Ref. 28, pp. 87-100
167. Kishwar, M. 1987. The continuing deficit of women in India and the impact of amniocentesis. See Ref. 58, pp. 30-37
168. Kitzinger, S. 1979. *Women as Mothers: How they See Themselves in Different Cultures*. NY: Random House
169. Kitzinger, S. 1982. The social context of birth: some comparisons between child-birth in Jamaica and Britain. See Ref. 201, pp. 181-204
170. Klein, R. D., ed. 1989. *Infertility*. Winchester, MA: Unwin Hyman/Pandora
171. Knight, C. 1988. Menstrual synchrony and the Australian rainbow snake. See Ref. 39, pp. 232-56
172. Kobrin, F. 1966. The American midwife controversy. *Bull. Hist. Med.* 40:350-63
173. Konner, M. J. 1976. Maternal care, infant behavior, and development among the !Kung. In *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and their Neighbors*, ed. R. B. Lee, I. DeVore, pp. 218-45. Cambridge: Cambridge Univ. Press
174. Konner, M., Shostak, M. 1987. Timing and management of birth among the !Kung: biocultural interaction in reproductive adaptation. *Cult. Anthropol.* 2(1):11-28
175. Koonz, C. 1987. *Mothers in the Fatherland: Women, the Family, and Nazi Politics*. NY: St. Martin's
176. Kruks, S., Rapp, R., Young, M., eds. 1989. *Promissory Notes: Women and the Transition to Socialism*. NY: Monthly Review Press
177. Laderman, C. 1983. *Wives and Midwives: Childbirth in Rural Malaysia*. Berkeley: Univ. Calif. Press
178. Lambeck, M. 1985. Motherhood and other careers in Mayotte. See Ref. 28, pp. 67-86
179. Lamp, F. 1988. Heavenly bodies: menses, moon, and rituals of license among the Temne of Sierra Leone. See Ref. 39, pp. 210-31
180. Lamphere, L. 1987. *From Working Daughters to Working Mothers*. Ithaca, NY: Cornell Univ
181. Lancaster, J. 1986. Human adolescence and reproduction: an evolutionary perspective. In *School-Age Pregnancy and Parenthood: Biosocial Dimensions*, ed. J. B. Lancaster, B. Hamburg, pp. 17-38. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter
182. Lancaster, J. B., Hamburg, B. 1986. The biosocial dimensions of school-age pregnancy and parenthood: an introduction. See Ref. 181, pp. 3-13
183. Lancaster, J. B., King, B. 1985. An evolutionary perspective on menopause. See Ref. 28, pp. 13-20
184. Laughlin, C. Jr. 1989. Pre-and perinatal anthropology: a selective review. *Pre- and PeriNatal Psychol.* 3(4):261-96
185. Lawrence, D. 1988. Menstrual politics: women and pigs in rural Portugal. See Ref. 39, pp. 117-36
186. Layne, L. 1990. Motherhood lost: cultural dimensions of miscarriage and still-birth in America. *Women and Health* 16(3-4):69-98
187. Lazarus, E. S. 1988. Theoretical considerations for the study of the doctor-patient relationship: implications of a perinatal study. *Med. Anthropol. Q.* 2(1):34-58
188. Lazarus, E. 1988. Poor women, poor outcomes: social class and reproductive health. See Ref. 229, pp. 39-54
189. Lazarus, E. S. 1990. Falling through the cracks: contradictions and barriers to care in a prenatal clinic. *Med. Anthropol.* 12:269-87
190. Leavitt, J. W. 1986. *Brought to Bed: Child-Bearing in America, 1750-1950*. NY: Oxford Univ. Press
191. Levin, B. 1988. The cultural context of decision-making for catastrophically ill newborns: the case of Baby Jane Doe. See Ref. 229, pp. 178-93
192. Levin, B. 1989. Decision making about care of catastrophically ill newborns. See Ref. 365, pp. 84-97
193. Lewin, E. 1981. Lesbianism and motherhood: implications for child custody. *Hum. Organ.* 40(1):6-14
194. Lewin, E. 1985. By design: reproductive strategies and the meaning of motherhood. See Ref. 95, pp. 123-77
195. Lewin, E. 1991. Claims to motherhood:

- custody disputes and maternal strategies. See Ref. 112, pp. 76-97
196. Lock, M. 1988. The selfish housewife and menopausal syndrome in Japan. In *Women in International Development Publication Series*. Work. Pap. 54. East Lansing: Michigan State Univ.
 197. Lorber, J. 1987. In vitro fertilization and gender politics. *Women & Health* 13(1/2):117-33
 198. Lozoff, B., Wolf, A. W., Davis, N. S. 1984. Co-sleeping in urban families with young children in the U. S. *Pediatrics* 74:171-82
 199. Luker, K. 1978. *Taking Chances: Abortion and the Decision Not to Contracept*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 200. Luker, K. 1984. *Abortion and The Politics of Motherhood*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 201. MacCormack, C. P., ed. 1982. *Ethnography of Fertility and Birth*. NY: Academic
 202. MacCormack, C. P. 1982. Health, fertility and birth in Moyamba District, Sierra Leone. See Ref. 201, pp. 115-39
 203. Macklin, R. 1990. Ethics and human reproduction: international perspectives. *Soc. Probl.* 37(1):38-50
 204. Margolis, M. 1984. *Mothers and Such: Views of American Women and Why They Changed*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 205. Marshall, P., Bennett, L., eds. 1990. Culture and behavior in the AIDS epidemic. *Med. Anthropol. Q.* (Spec. Issue) 4(1)
 206. Martin, E. 1987. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon
 207. Martin, E. 1988. Premenstrual syndrome: discipline, work and anger in late industrial societies. See Ref. 39, pp. 161-86
 208. Martin, E. 1991. The ideology of reproduction: the reproduction of ideology. See Ref. 112, pp. 300-14
 209. Martin, E. 1991. The egg and the sperm. *Signs* 16(3):485-501
 210. Martin, J. 1990. Motherhood and power: the production of a women's culture of politics in a Mexican community. *Am. Ethnol.* 17(3):470-90
 211. McClain, C. S. 1981. Women's choice of home or hospital birth. *J. Fam. Pract.* 12(6):1033-38
 212. McClain, C. S. 1982. Toward a comparative framework for the study of childbirth: a review of the literature. In *The Anthropology of Human Birth*, ed. M. Kay, pp. 25-61. Philadelphia: F. A. Davis
 213. McClain, C. S. 1983. Perceived risk and choice of childbirth services. *Soc. Sci. Med.* 17(23):1857-65
 214. McClain, C. S. 1985. Why women choose trial of labor or repeat caesarean section. *J. Fam. Practice* 21(3):210-16
 215. McClain, C. S. 1987. Patient decision making: the case of delivery method after a previous cesarean section. *Cult., Med., Psychiatr.* 11:495-508
 216. McClain, C. S. 1987. Some social network differences between women choosing and home and hospital birth. *Hum. Organ.* 46(2):146-52
 217. McClain, C. S., ed. 1989. *Women As Healers: Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
 218. McClintock, M. K. 1981. Social control of the ovarian cycle and the function of estrous synchrony. *Am. Zool.* 21:243-56
 219. McKenna, J. 1990. Evolution and sudden infant death syndrome. Pts. I-III. *Hum. Nat.* 1(2):145-303
 220. McLaren, A. 1984. *Reproductive Rituals: the Perception of Fertility in England from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century*. London/NY: Methuen
 221. McLaren, A. 1990. *A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day*. London: Basil Blackwell
 222. McNeil, M., Varcoe, I., Yearley, S., eds. 1990. *The New Reproductive Technologies*. NY: St. Martin's Press
 223. Mead, M. 1928. *Coming of Age in Samoa*. NY: William Morrow
 224. Mead, M., Newton, N. 1967. Cultural patterning of perinatal behavior. In *Childbearing: Its Social and Psychological Aspects*, ed. S. Richardson, A. F. Guttmacher, pp. 142-244. Baltimore: Williams and Wilkins
 225. Miall, C. 1986. The stigma of involuntary childlessness. *Soc. Probl.* 33(4):268-82
 226. Michaelson, K., ed. 1981. *And the Poor Get Children*. NY: Monthly Review Press
 227. Michaelson, K. 1988. Bringing up baby: expectations and reality in early postpartum. See Ref. 229, pp. 252-60
 228. Michaelson, K. 1988. Childbirth in America: a brief history and contemporary issues. See Ref. 229, pp. 1-32
 229. Michaelson, K., ed. 1988. *Childbirth in America: Anthropological Perspectives*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey
 230. Millard, A. 1990. The place of the clock in pediatric advice: rationales, cultural themes, and impediments to breastfeeding. *Soc. Sci. Med.* 31(2):211-21
 231. Miller, B. 1981. *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural*

- North India*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press
232. Miller, B. 1986. Prenatal and postnatal sex-selection in India. Women in International Development Publication Series #107. East Lansing, Mich.: Michigan State Univ.
 233. Miller, B. 1987. Female infanticide and child neglect in rural north India. In *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, ed. N. Scheper-Hughes, pp. 135-44. Dordrecht: Reidel
 234. Modell, J. 1986. In search: the purported biological basis of parenthood. *Am. Ethnol.* 13(4):646-61
 235. Modell, J. 1988. Meanings of love: adoption literature and Dr. Spock, 1946-1985. In *Emotion and Social Change*, ed. C. Z. Stearns, P. W. Stearns, pp. 151-91. NY: Holmes & Meier
 236. Modell, J. 1988. The performance of talk: interviewing birthparents and adoptees. *Int. J. Oral Hist.* 9(1):6-26
 237. Modell, J. 1989. Last chance babies: interpretations of parenthood in an in vitro fertilization program. *Med. Anthropol. Q.* 3(2):124-38
 238. Mohr, J. 1978. *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy*. NY: Oxford Univ. Press
 239. Molyneux, M. 1989. The politics of abortion in Nicaragua: revolutionary pragmatism—or feminism in the realm of necessity? *Fem. Rev.* 29:114-33
 240. Montagu, A. 1937. *Coming Into Being Among the Australian Aborigines*. London: G. Routledge & Sons
 241. Morgan, L. 1989. When does life begin? A cross-cultural perspective on the personhood of fetuses and young children. In *Abortion Rights and Fetal "Personhood,"* ed. E. Doerr, J. Prescott, pp. 97-114. Long Beach, CA: Centerline
 242. Morse, J., Harrison, M., Williams, K. 1988. What determines the duration of breastfeeding. See Ref. 229, pp. 261-69
 243. Morsy, S. 1982. Childbirth in an Egyptian village. See Ref. 212, pp. 147-74
 244. Morsy, S. 1991. Biotechnology and the international politics of population control: long-term contraception in Egypt. *Signs*. In press
 245. Mukhopadhyay, C. C., Higgins, P. J. 1988. Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987. *Annu. Rev. Anthropol.* 17:461-95
 246. Munroe, R. L., Munroe, R. H., Whiting, J. W. M. 1973. The couvade: a psychological analysis. *Ethos* 1:30-74
 247. Myers, F. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington DC: Smithsonian
 248. Nag, M. 1980. How modernization can also increase fertility *Curr. Anthropol.* 21:571-87
 249. Nag, M., White, B., Peet, R. C. 1978. An anthropological approach to the study of the economic value of children in Java and Nepal. *Curr. Anthropol.* 19(2):293-306
 250. Nelson, M. 1983. Working-class women, middle-class women, and models of childbirth. *Soc. Probl.* 30(3):284-97
 251. Nelson, M. 1989. Negotiating care: relationships between family daycare providers and mothers. *Fem. Stud.* 15(1):7-34
 252. Newman, L. (n.d.) *Birth Control: An Anthropological View*. Reading, PA: Addison-Wesley Module
 253. Newman, L. 1976. Unwanted pregnancy in California: some cultural considerations. In *Culture, Natality, and Family Planning*, ed. J. F. Marshall, S. Polgar, pp. 156-66. Chapel Hill: Univ. N. Carolina
 254. Newman, L. 1980. Parents' perceptions of their low birth weight infants. *Pediatrician* 9:182-90
 255. Newman, L. 1981. Midwives and modernization. *Med. Anthropol.* 5(1):1-12
 256. Newman, L. F., ed. 1985. *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
 - 256a. Newman, L. F. 1986. Premature infant behavior: an ethological study in a special care nursery. *Hum. Organ.* 45(4):327-33
 257. Newman, L. 1988. The artificial womb: social and sensory environments of low birthweight infants. See Ref. 229, pp. 204-10
 258. Newton, N. 1972. Childbearing in broad perspective. In *Pregnancy, Birth and the Newborn Baby*. Boston: Delacorte Press
 259. Newton, N., Newton, M. 1972. Childbirth in cross-cultural perspective. In *Modern Perspectives in Psycho-Obstetrics*, ed. J. Howells. Edinburgh: Oliver and Boyd
 260. Oakley, A. 1977. Cross-cultural practices. In *Benefits and Hazards of the New Obstetrics*, ed. T. Chard, M. Richards, pp. 18-33. Philadelphia: Lippincott
 261. Oakley, A. 1979. *Becoming A Mother*. NY: Schocken
 262. Oakley, A. 1981. *Woman Confined: Sociology of Childbirth*. NY: Schocken
 263. Oakley, A. 1984. *The Captured Womb:*

- A History of the Medical Care of Pregnant Women*. NY: Basil Blackwell
264. Okely, J. 1975. Gypsy women, models in conflict. In *Perceiving Women*, ed. S. Ardener, pp. 55–86. NY: John Wiley
 265. Olesen, V. 1986. Analyzing emergent issues in women's health: the case of the toxic-shock syndrome. In *Culture, Society, and Menstruation*, ed. V. Olesen, N. Woods, pp. 51–62. NY: Hemisphere
 266. O'Neil, J., Kaufert, P. 1990. Cooptation and control: the reconstruction of Inuit birth. *Med. Anthropol. Q.* 4(4):427–42
 267. O'Neil, J., Kaufert, P. 1990. The politics of obstetric care: the Inuit experience. See Ref. 134, pp. 53–68
 268. Ong, A. 1990. State versus Islam: Malay families, women's bodies and the body politic in Malaysia. *Am. Ethnol.* 17(2):258–76
 269. Paige, K. E., Paige, J. 1981. *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 270. Patel, V. 1989. Sex determination and sex-preselection tests in India: modern techniques for feticide. *Bull. Concerned Asian Scholars* 21(1):2–10
 271. Paul, L. 1978. Careers of midwives in a Mayan community. In *Women in Ritual and Symbolic Roles*, ed. J. Hoch-Smith, A. Spring, pp. 129–50. NY: Plenum
 272. Petchesky, R. 1984. *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality and Women's Freedom*. NY: Longman
 273. Petchesky, R. 1987. Fetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction. *Fem. Stud.* 13(2):263–92
 274. Pillsbury, B. 1990. The politics of family planning: sterilization and human rights in Bangladesh. See Ref. 134, pp. 165–96
 275. Poland, M. 1988. Adequate prenatal care and reproductive outcome. See Ref. 229, pp. 55–65
 276. Poland, M. 1989. Ethical issues in the delivery of quality care to pregnant indigent women. See Ref. 365, pp. 42–50
 277. Polgar, S., ed. 1971. *Culture and Population*. NY: Schenkman
 278. Polgar, S., ed. 1975. *Population, Ecology and Social Evolution*. The Hague: Mouton
 279. Pollitt, K. 1990. Fetal rights—a new assault on feminism. *The Nation* 250(March 26):409–18
 280. Potter, S. H. 1987. Birth planning in rural China: a cultural account. In *Child Survival*, ed. N. Scheper-Hughes, pp. 33–58. Dordrecht: D. Reidel
 281. Powers, M. 1980. Menstruation and reproduction: an Oglala case. *Signs* 6(1):54–65
 282. Raphael, D. 1973. The role of breast-feeding in a bottle-oriented world. *Ecol. Food Nutr.* 2:121–26
 283. Raphael, D., ed. 1975. *Women and Reproduction*. The Hague: Mouton
 284. Rapp, R. 1984. Amniocentesis: the ethics of choice. *Ms.* April:97–100
 285. Rapp, R. 1987. Moral pioneers: women, men and fetuses on a frontier of reproductive technology. *Women & Health* 13(1/2):101–16
 286. Rapp, R. 1988. Chromosomes and communication: the discourse of genetic counseling. *Med. Anthropol. Q.* 2(2): 143–57
 287. Rapp, R. 1988. The power of “positive” diagnosis: medical and maternal discourses on amniocentesis. See Ref. 229, pp. 103–16
 288. Rapp, R. 1991. Constructing amniocentesis: maternal and medical discourses. See Ref. 112, pp. 28–42
 289. Rapp, R. 1992. Reproduction and gender hierarchy: amniocentesis in contemporary America. In *Gender Hierarchies: The Anthropological Approach*, ed. B. Miller. Cambridge: Cambridge Univ. Press. In press
 290. Rashkin, E. (n.d.) *Reproductive Choice in Cuba and El Salvador: A Comparative Study*. NY: Women's Int. Resource Exch.
 291. Raybeck, D. 1985. A diminished dichotomy: Kelantan Malay and traditional Chinese perspective. See Ref. 28, pp. 155–69
 292. Reid, J. 1979. “Women's business”: cultural factors affecting the use of family planning services in an aboriginal community. *Med. J. Austral.* 1:1–4
 293. Reid, M. 1989. Sisterhood and professionalization: a case study of the American lay midwife. See Ref. 217, pp. 219–38
 294. Rich, A. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. NY: Norton
 295. Riviere, P. G. 1974. The couvade: a problem reborn. *Man* 9:423–35
 296. Romalis, S., ed. 1981. *Childbirth: Alternatives to Medical Control*. Austin: Univ. Texas Press
 297. Rosenberg, H. 1987. Motherwork, stress, and depression. In *Feminism and Political Economy: Women's Struggles*, ed. H. J. Maroney, M. Luxton, pp. 181–96. Toronto: Methuen
 298. Ross, E. 1986. Potatoes, population and the Irish Famine: the political economy of demographic change. See Ref. 132, pp. 196–220
 299. Rothman, B. K. 1982. *In Labor: Women*

- and Power in the Birthplace*. NY: W. W. Norton
300. Rothman, B. K. 1983. Midwives in transition: The structure of a clinical revolution. *Soc. Probl.* 30(3):262-71
 301. Rothman, B. K. 1986. *The Tentative Pregnancy. Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood*. NY: Viking/Penguin
 302. Rothman, B. K. 1987. Reproductive technology and the commodification of life. *Women & Health* 13(1/2):95-100
 303. Rothman, B. K. 1988. The decision to have or not to have amniocentesis. See Ref. 229, pp. 90-102
 304. Rothman, B. K. 1989. *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. NY: W. W. Norton
 305. Rothstein, F. Capitalist industrialization and the increasing cost of children. See Ref. 10, pp. 37-52
 306. Sacks, K. B. 1989. *Caring By the Hour: Women, Work, and Organizing*. Campaign: Univ. Illinois Press
 307. Safa, H., ed. 1990. *In the Shadow of the Sun*. Boulder, CO: Westview Press
 308. Sandelowski, M. 1990. Fault lines: infertility and imperiled sisterhood. *Fem. Stud.* 16(1):33-52
 309. Sandelowski, M. 1991. Compelled to try: the never-enough quality of conceptive technology. *Med. Anthropol. Q.* 5(1):29-47
 310. Saraceno, C. 1984. Shifts in public and private boundaries: women as mothers and service workers in Italian daycare. *Fem. Stud.* 10(1):7-30
 311. Sarah, R. 1987. Power, certainty, and the fear of death. *Women & Health* 13(1/2):59-71
 312. Sargent, C. 1982. Solitary confinement: birth practices among the Bariba. See Ref. 212, pp. 193-210
 313. Sargent, C. F. 1989. *Maternity, Medicine, & Power: Reproductive Decisions in Urban Benin*. Berkeley: Univ. Calif. Press
 314. Sargent, C. 1990. The politics of birth: cultural dimensions of pain, virtue, and control among the Bariba of Benin. See Ref. 134, pp. 69-81
 315. Sargent, C., Stark, N. 1989. Childbirth education and childbirth models: parental perspectives on control. *Med. Anthropol. Q.* 3(1):36-51
 316. Savage, M. 1988. The law of abortion in the U.S.S.R. and the P.R.C.: women's rights in two socialist countries. *Stanford Law Rev.* 40:1078-1063
 - discriminatory attitudes about disability. *Women & Health* 13(1/2):217-24
 318. Scheper-Hughes, N., ed. 1987. *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*. Dordrecht: Reidel
 319. Scheper-Hughes, N. 1989. Lifeboat ethics: mother love and child death in Brazil. *Natl. Hist.* October:142-47
 320. Scheper-Hughes, N. 1990. Theft of life. *Society* 27(6):57-62
 321. Schneider, J., Schneider, P. 1984. Demographic transitions in a Sicilian rural town. *J. Fam. Hist.* 9(3):245-73
 322. Schneider, J., Schneider, P. 1991. Sex and respectability in an age of fertility decline: a Sicilian case study. *Soc. Sci. Med.* In press
 323. Scrimshaw, S. 1978. Infant mortality and behavior in the regulation of family size. *Popul. Dev. Rev.* 4:383-403
 324. Shaw, N. 1974. *Forced Labor: Maternity Care in the U.S.* NY: Pergamon Press
 325. Sibisi, H. 1975. Some notions of purity and impurity among the Zulu. *J. Anthropol. Soc. Oxford* 6(1)
 326. Silk, J. 1980. Adoption and kinship in Oceania. *Am. Anthropol.* 82:799-820
 327. Silk, J. 1987. Adoption among the Inuit. *Ethos* 15:320-29
 328. Silk, J. 1987. Adoption and fosterage in human societies. *Cult. Anthropol.* 2(1):30-49
 329. Silverman, S. 1975. The life-crisis as a clue to social function: the case of Italy. In *Toward An Anthropology of Women*, ed. R. R. Reiter, pp. 309-21. NY: Monthly Review Press
 330. Simonelli, J. M. 1986. *Two Boys, a Girl, and Enough: Reproductive and Economic Decision Making on the Mexican Periphery*. Boulder, CO: Westview Press
 331. Simonelli, J. 1990. The politics of below-replacement fertility: policy and power in Hungary. See Ref. 134, pp. 101-13
 332. Skultans, V. 1970. The symbolic significance of menstruation and the menopause. *Man* 5(4):639-51
 333. Skultans, V. 1988. Menstrual symbolism in South Wales. See Ref. 39, pp. 137-60
 334. Snitow, A., Stansell, C., Thompson, S. 1983. *Powers of Desire*. NY: Monthly Review Press
 335. Snow, L., Johnson, S., Mayhew, H. 1978. The behavioral implications of some old wives' tales. *Obstet.-Gynecol.* 51(6):727-32
 336. Soto, I. M. 1987. West Indian child

- In *Caribbean Life in New York City*, pp. 131–149. NY: Cent. Migration Stud.
337. Spallone, P., Steinberg, D. L., eds. 1987. *Made to Order: The Myth of Reproductive and Genetic Progress*. NY: Pergamon Press
338. Stack, C. 1974. *All Our Kin*. NY: Harper Colophon
339. Stolcke, V. 1986. New reproductive technologies: same old fatherhood. *Crit. Anthropol.* 6(3):5–31
340. Stoler, A. 1989. Making empire respectable: race and sexual morality in 20th-century colonial cultures. *Am. Ethnol.* 16(4):634–60
341. Stoler, A. 1989. Rethinking colonial categories: European communities in Sumatra and the boundaries of rule. *Comp Stud. Soc. Hist.* 31(1):134–61
342. Strathern, M. 1991. Future kinship and the study of culture. In *The Age of the City*, ed. A. Cohen, K. Fukui. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press. In press
343. Sukkary, S. 1981. She is no stranger: the traditional midwife in Egypt. *Med. Anthropol.* 5(1):27–34
344. Sullivan, M. 1989. Absent fathers in the inner city. *Ann. Am. Acad. Polit. Soc. Sci.* 501:48–58
345. Terry, J. 1989. The body invaded: medical surveillance of women as reproducers. *Social. Rev.* 89(3):13–44
346. Thompson, S. 1991. “Drastic Entertainments”: teenage mothers’ signifying narratives. See Ref. 112, pp. 269–81
347. Treichler, P. 1988. AIDS, gender, and biomedical discourse: current contests for meaning. In *AIDS: The Burdens of History*, ed. E. Fee, D. Fox, pp. 232–43. Berkeley: Univ. Calif. Press
348. Trevathan, W. 1987. *Human Birth: An Evolutionary Perspective*. Chicago: Aldine de Gruyter
349. Tribe, L. 1990. *Abortion: The Clash of Absolutes*. NY: W. W. Norton
350. Tronick, E. Z., Morelli, G. A., Winn, S. 1987. Multiple caretaking among Efe (Pygmy) infants. *Am. Anthropol.* 89(1): 96–106
351. Tsing, A. 1991. Monster stories: Women charged with perinatal endangerment. See Ref. 112, pp. 282–99
352. Van Esterik, P. 1989. *Beyond the Breast-Bottle Controversy*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
- 353a. Vance, C., ed. 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. NY: Routledge & Kegan Paul
- 353b. Vance, C. 1991. Anthropology rediscovered sexuality. *Soc. Sci. Med.* In press
354. Vatuk, S. 1985. South Asian cultural conceptions of sexuality. See Ref. 28, pp. 137–54
355. Vinovskis. 1986. Adolescent sexuality, pregnancy, and childbearing in early America. See Ref. 181, pp. 303–22
356. Ward, M. 1986. *Poor Women and Powerful Men: America’s Great Experiment in Family Planning*. Boulder, CO: Westview Press
357. Ward, M. 1990. The politics of adolescent pregnancy: turf and teens in Louisiana. See Ref. 134, pp. 101–13
358. Ward, M. 1991. Cupid’s touch: the lessons of the family planning movement for the AIDS epidemic. *J. Sex Res.* In press
359. Watkins, S. C. 1987. The fertility transition: Europe and the third world compared. *Sociol. Forum* 2(4):645–73
360. Weiner, A. 1976. *Women of Value, Men of Renown*. Austin: Univ. Texas
361. Weiner, A. 1979. Trobriand kinship from another view: the reproductive power of women and men. *Man* 14(2): 328–48
362. Weiner, A. 1992. *Inalienable Possessions: Reconfiguring Reciprocity*. Berkeley: Univ. Calif. Press
363. Wertz, D., Wertz, R. 1977. *Lying In: A History of Childbirth in America*. NY: Free Press
364. Weston, K. 1991. *Families We Choose*. NY: Columbia Univ. Press
365. Whiteford, L. M., Poland, M. L., eds. 1989. *New Approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions*. Boulder, CO: Westview Press
366. Whiteford, L., Sharinus, M. 1988. Delayed accomplishments: family formation among older first-time parents. See Ref. 229, pp. 239–51
367. Whitehead, H. 1986. The varieties of fertility cultism in New Guinea, Pt. 1. *Am. Ethnol.* 13(1):80–99
368. Whiting, J., Burbank, V., Ratner, M. 1986. The duration of maidenhood across cultures. See Ref. 181, pp. 273–302
369. Williams, L. 1988. “It’s going to work for me.” Responses to failures of IVF. *Birth* 15(3):153–56
370. Williamson, J. 1989. Every virus tells a story: the meaning of HIV and AIDS. In *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics*, ed. E. Carter, S. Watney. London: Serpent’s Tail
371. Wilmsen, E. 1982. Studies in diet, nutrition, and fertility among a group of Kalahari Bushmen in Botswana. *Soc. Sci. Info.* 22:95–125

372. Wolf, D. 1982. Lesbian childbirth and artificial insemination. See Ref. 212, pp. 321-40
373. Worthman, C. 1987. Interactions of physical maturation and cultural practice in ontogeny: Kikuyu adolescents. *Cult. Anthropol.* 2(1):29-38
374. Wright, A. 1982. Attitudes toward childbearing and menstruation among the Navajo. See Ref. 212, pp. 337-94
375. Wright, P. 1989. Babyhood: the social construction of infant care as a medical problem in England. In *Biomedicine Examined*, ed. M. Lock, D. Gordon, pp. 299-330. Dordrecht: Kluwer
376. Yanagisako, S. J. 1979. Family and household: the analysis of domestic groups. *Annu. Rev. Anthropol.* 8:161-205
377. Yanagisako, S. J., Collier, J. F. 1987. Toward a unified analysis of gender and kinship. In *Gender and Kinship*, ed. J. F. Collier, S. J. Yanagisako, pp. 14-50. Stanford: Stanford Univ. Press
378. Zelizer, V. 1985. *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. NY: Basic

Manifest RetroDada

Traducere de Daniel Cinci

RetroDada începe cu dezgust. Încă o dată, lumea își pornește războiul. În vreme ce unele orașe sunt atacate de bombardiere, altele sunt bombardate cu târguri de artă. De data aceasta, nu mai există o Elveție a neutralității în care refugiații să-și poată răcori picioarele; acum, întreg globul se supraîncălzește. Insomnia rațiunii naște monștri.

Dar înainte să facem doi pași înainte, să facem un salt înapoi. Un secol înapoi. Înapoi la primul dintre războaiele mondiale care au fost numărate; înapoi la nașterea dezgustului Dada. Înapoi la acel mare refuz a ceea ce avea să devină secolul. De ce n-ar rula un .gif înapoi, la fel de bine ca și înainte? Este momentul pentru RetroDada! În principiu, RetroDada este împotriva manifestelor, dar este și împotriva principiilor. Deci, să începem.

Lumea este plină de greșeli, dar cea mai gravă este arta care s-a făcut. Arta ne-a dat Infernul lui Dante stilizat de decoratorii de interior. RetroDada nu încearcă să facă pe plac artei, nici anti-artei; nimeni nu ar trebui să slujească la stăpâni. Vom pune punct spectacolului și îl vom înlocui cu râsul convulsiv de la un continent la altul. Este, în cele din urmă, un căcat, dar de acum înainte noi ne vom căca în culori diferite.

Psihanaliza este ea însăși boala. Ea face ca sinele burghez să pară interesant. Etica produce atrofieri, ca orice altă rană produsă de inteligență. Teoria ne ghidează în cerc către prejudecățile pe care le-am avut dintotdeauna. Avem nevoie de lucrări tandre și precise și, pentru totdeauna, dincolo de înțelegere. Avem multe lucruri negative de făcut.

RetroDada este intensitatea noastră. RetroDada este pentru și împotriva unității. RetroDada este suprimarea motivelor. RetroDada este refuzul unei moșteniri. RetroDada este o efuziune convulsivă, ca un telefon mobil gătit la microunde. RetroDada este divinitatea

de cea mai joasă speță. RetroDada nu are teorie. Este destulă d-asta în școala de artă. Ne plac lucrurile vechi pentru prospețimea lor.

Cum să faci un manifest RetroDada: Ia un manifest Dada sau două. Copiază părțile bune. Aruncă-le într-un fișier. Mută bucățile [bits] pe-acolo. Îmbunătățește-le. Manifestul va fi ca tine. În ceea ce privește inteligența, ea se va găsi pe străzi.

RetroDada lucrează cu toată puterea pentru a introduce idiotul peste tot pe. RetroDada este o formă de capital de risc pentru exploatarea ideilor altor oameni. Dumnezeu își permite să nu aibă succes. La fel și RetroDada. Este un lux fără valoare și preț. RetroDada nu se dă pe nimic, nici pe muncă, nici pe joacă. RetroDada te seduce cu propria ta idee.

RetroDada este, simultan, și stand-up comedy și parastas. RetroDada se încrede doar în sinceritatea situațiilor. RetroDada se luptă împotriva thanaticismului¹ vremurilor. RetroDada dezvoltă plasticitatea digitalului. Ar trebui ca arta, literatura și cinematografia să fie gratuite. Mediul este la fel de neimportant ca și noi. Formarea este singurul lucru esențial. Luați orice material.

RetroDada este un virus teoretic. RetroDada înseamnă să te lași în voia evenimentelor. Spune da unei vieți care se îndreaptă în jos, către negare. RetroDada refuză să fie contemporană cu căcaturile astea. RetroDada restabilește arta și viața cotidiană, pentru ca ele să poată face sex queer pe alei întunecate. RetroDada este apatridia minții. RetroDada respinge ordinea stilată și dezordinea stilizată a esteticii contemporane. Suntem convingși de arbitrarul și falsitatea creației noastre amărâte, lumea. Privim fără probleme în înălțimi și adâncuri.

Să furăm numai de la cei mai buni și de la faptele lor, nu de la stilurile lor. Răsunătoarea Sophie Taeuber, bateristul [drum-banger] Richard Huelsenbeck, tubularul Hugo Ball, mistica Emmy Hennings, agitatorul Tristan Tzara, ironicul Jean Arp, dadasoful Raoul Hausmann, vitezomana Hannah Höch, crescătoarea de păsări Baroana Elsa. Să preluăm ce au lăsat, nu ce au căcat. Muzică, dansuri, teorii, manifeste, poeme, picturi, costume, măști. Să se înceapă din nou, de la capăt.

Atâtea destine ale vestului au afectat Dada. A încercat deja totul, așa că noi nu mai trebuie s-o facem. Arthur Cravan a devenit

¹ Vezi <http://www.publicseminar.org/2014/04/birth-of-thanaticism> (n. t.).

o legendă. Mina Loy a devenit poetă. Marcel Duchamp a devenit mentorul artei contemporane. Hugo Ball a devenit un catolic fervent. Emmy Hennings a devenit o mistică protestantă. Hannah Höch a scris o carte pentru copii trans-specii. Richard Huelsenbeck a devenit terapeut. Tristan Tzara a devenit comunist. Marcel Janco s-a întors în Orient. Baroana Elsa a murit în sărăcie și anonimat. Jacques Vaché s-a sinucis înainte ca toate acestea să înceapă.

A fi pentru acest manifest înseamnă a fi RetroDada! A fi împotriva acestui manifest înseamnă a fi RetroDada! A fi pentru și împotriva acestui manifest înseamnă a fi RetroDada! A nu fi nici pentru, nici împotriva acestui manifest înseamnă a fi RetroDada! Nu există scăpare din istoria care urmează să fie nefăcută!

Despre autori

Walter Benjamin (1892 – 1940) este unul dintre cei mai importanți filosofi și teoreticieni ai secolului XX. A fost asociat cu Școala de la Frankfurt, dar gândirea lui combină elemente din idealismul și romantismul german, marxismul occidental și misticismul iudaic. A scris *Lucrarea de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*, *Despre violență*, *Originea dramei baroce germane*, *Strada cu sens unic*, *Iluminări*, *Parisul celui de-al Doilea Imperiu la Baudelaire*, *Copilărie berlineză la 1900* etc.

Judith Butler este filosof și teoretician preocupat de studiile de gen, studiile queer, dar și de critica literară. În prezent este Maxine Elliot Professor la Departamentul de Literatură Comparată și Programul de Teorie Critică de la Universitatea din California, Berkeley. Este membru al comitetului Jewish Voice for Peace și directoarea Committee for Academic Freedom and Professional Responsibilities. Din 2014 este Cavaler al Ordinului Artelor și Literelor din Franța, iar din 2015 a devenit membru corespondent al Academiei Britanice. A scris, printre altele, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”*, *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, *Precarious Life: Powers of Violence and Mourning*, *Undoing Gender*, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, *Senses of the Subject* și *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*.

Rosalyn Diprose este profesor emerit de filosofie la University of New South Wales. Este cunoscută pentru activitatea ei interdisciplinară în (bio)etică, filosofie politică și feminism. A publicat *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty & Levinas*, *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference* și a editat volumul *Merleau-Ponty: Key Concepts*, alături de Jack Reynolds.

Terry Eagleton este probabil cel mai important teoretician și critic literar din istoria Marii Britanii, șeful Catedrei de Literatură de la Universitatea Lancaster și important critic al postmodernismului. A publicat peste 40 de cărți, printre care *Teoria literaturii. O introducere,*

The New Left Church, Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës, Criticism & Ideology, Marxism and Literary Criticism, Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism, The Ideology of the Aesthetic, Ideology: An Introduction, The Illusions of Postmodernism, The Idea of Culture, After Theory, The Meaning of Life, On Evil, Why Marx Was Right, Culture and the Death of God și Hope without Optimism.

Sarah Franklin este antropolog, dar preocupată de feminism, studiile de gen, studiile culturale și studiile despre reproducerea asistată. În 2001 a contribuit la crearea unei noi discipline, antropologia științei, fiind prima persoană care o va predă în Marea Britanie. Din 2004 este profesor de Studii sociale ale bio-medicinei la London School of Economics. Din 2011 este și profesoară de sociologie la University of Cambridge. Principalele volume publicate sunt: *Biological Relatives: IVF, stem cells and the future of kinship, Dolly Mixtures: the remaking of genealogy, Born and Made: an ethnography of preimplantation genetic diagnosis* (cu Celia Roberts), *Global Nature, Global Culture* (cu Celia Lury și Jackie Stacey), *Embodied Progress: a cultural account of assisted conception, Off-Centre: feminism and cultural studies* (cu Celia Lury și Jackie Stacey).

Faye Ginsburg este David B. Kriser Professor de Antropologie la Universitatea New York. Este fondatoarea Centrului de Media, Cultură și Istorie de la această universitate, pe care îl conduce și în prezent. Este codirectoarea Centrului pentru Religie și Media și a Consiliului pentru Studiul Dizabilităților de la NYU. A scris și coeditat mai multe volume, printre care *Contested Lives: The Abortion Debate in An American Community, Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture, Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction, 9/11 and After, A Virtual Case Book, Media Worlds: Anthropology on New Terrain.* În prezent, lucrează alături de Rayna Rapp la *Disability, Personhood and the New Normal in 21st Century America.*

Fredric Jameson este critic și teoretician marxist, unul dintre cei mai importanți cercetători ai postmodernismului, Knut Schmidt-Nielsen Professor de Literatură Comparată și Studii Romanice (Franceză) și directorul centrului de Teorie Critică de la Duke University. A scris, printre altele, *Sartre: The Origins of a Style*, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, *The Ideologies of Theory. Essays 1971 – 1986*, *Postmodernism and Cultural Theories*, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, *Brecht and Method*, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, *The Antinomies of Realism* și *The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms*.

Rayna Rapp este profesoară de antropologie la University din Michigan. A primit mai multe premii importante pentru activitatea ei, printre care Basker Book Prize și Staley Prize, School of American Research (pentru *Testing Women, Testing the Fetus: the Social Impact of Amniocentesis in America*). A scris mai multe articole de referință pentru domeniile antropologiei și biotehnologiei, singură sau în colaborare, printre care „Entangled Ethnography: Imagining a Future for Young Adults with Learning Disabilities”, „Reverberations: Disability and the Kinship Imaginary” și „Disability Worlds” (cu Faye Ginsburg), „A Child Surrounds This Brain: the Future of Neurological Difference According to Scientists, Parents, and Diagnosed Young Adults” și „Cell Life and Death, Child Life and Death: Genomic Horizons, Genetic Disease, Family Stories”.

McKenzie Wark este profesor de studii media și studii culturale la The New School din New York și teoretician critic. A scris, printre altele, *Virtual Geography: Living With Global Media Events*, *The Virtual Republic: Australia's Culture wars of the 1990s*, *Celebrities, Culture and Cyberspace*, *A Hacker Manifesto*, *Gamer Theory*, *50 Years of Recuperation of the Situationist International*, *The Beach Beneath the Street: The Everyday Life and Glorious Times of the Situationist International*, *Telesthesia: Communication, Culture and Class*, *The Spectacle of Disintegration* și *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*.

Ewa Płonowska Ziarek este Julian Park Professor de Literatură Comparată. Predă teorie feministă, etică și teorie critică. A scris *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism, An Ethics of Dissensus: Feminism, Postmodernity, and the Politics of Radical Democracy, Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis* (cu Tina Chanter) și a editat *Gombrowicz's Grimaces: Modernism, Gender, Nationality*. De asemenea, a publicat numeroase articole despre Kristeva, Irigaray, Derrida, Foucault, Levinas și Fanon.

