

## BIOGRAFIES FEMENINES COM A PROBLEMA HERMENÈUTIC

ANNA PAGÈS  
Universitat Ramon Llull

**RESUM:** Aquest article tracta de definir i delimitar la perspectiva de les biografies femenines com un ventall de possibilitats des d'un esbós inicial que ens permeti problematitzar-les, tot interrogant les seves múltiples significacions. La nostra reflexió transcorre en tres moments: a) l'ambigüitat antropològica de la dimensió femenina (Duch, 2004; 2010); b) la seva qualitat de prejudici seguint Gadamer (1960); c) la seva "forma" en el sentit que donà a aquest terme Georg Simmel (1918) quan parla de "la forma de la història".

Es tractaria de perfilar els topants de les biografies femenines com una modalitat peculiar d'experiència d'incomplació a partir de tres dimensions bimodals fonamentals: la passió-l'amor, la filiació-la maternitat, el silenci-la conversa.

**PARAULES CLAU:** Hermenèutica filosòfica; Antropologia i feminisme; Filosofia de l'Educació

### Feminine biographies as an hermenutical problem

**ABSTRACT:** In this article we would like to define and delimitate a feminine biographical perspective as a bunch of possibilities from a starting point which could turn them into an interpretative problem. Our development will have three main points: a) the anthropological ambiguity of feminine dimension (Duch, 2004; 2010); b) its quality of pre-judice following Gadamer (1960); c) its "form" in the sense which Simmel (1918) used this notion when speaking about "history forms".

The idea would be to describe the main issues of feminine biographies as a peculiar modality of uncompleteness experience structured in three principal dimensions: passion-love; filiation-maternity; silence-conversation.

**KEYWORDS:** Philosophy of Education; Anthropology and Feminism; Hermenutics and Philosophy

“¿Manifestava el pas de Gradiva, com l’havia reproduït l’artista, una determinada actitud davant la vida?”

Wilhem Jensen, *Gradiva. Ein pompejanisches phantasiaestück*, 1903.

“Fa un temps, les feministes reclamaven ésser acceptades a la República de les Lletres; actualment, moltes prediquen el retir en un món de dones.”

Christopher Lasch, *Women and the common life*, 1997

“At any rate, when a subject is highly controversial –and any question about sex is that– one cannot hope to tell the truth”

Virginia Woolf, *A room on one's own*, 1929

## 1. Més enllà dels feminismes

L'ingent producció bibliogràfica generada pels corrents feministes i postfeministes de la darrera dècada tracta d'explicar, i al mateix temps d'explicitar, la diferència entre homes i dones, tot reivindicant un tracte d'equitat en qüestions de política social i participació en la vida acadèmica, científica, econòmica, religiosa. L'afer té un pes substancial perquè ha col·locat en el lloc número u de les prioritats el gènere com a objecte d'estudi i contingut militant dels programes acadèmics i polítics. Aquest conjunt de tendències té un valor indubtable perquè ha fet possible canvis substancials en les relacions socials entre homes i dones i llurs formes d'institucionalització al tombant del segle XX i XXI. Tanmateix, adés i ara, la sensació general que produeix la lectura d'aquest tipus de literatura és que segueix abordant el tema de l'experiència en femení com un fet consumat i monocèntric, condicionat encara pels estereotips convencionals, en lloc de poder ser també un problema a interpretar, susceptible de ser considerat des dels seus diversos angles i perspectives. Trobem a faltar un esguard filosòfic, entenent per “filosòfic”, com diria Simmel, una direcció (*Richtung*) del pensament.

Fóra avinent, en aquest sentit, tractar algunes qüestions essencials de l'espai i el temps en femení des d'una problematització hermenèutica, més enllà dels feminismes i les “metafísiques” del femení, emplaçant dues dimensions bàsiques que les travessen: d'una banda, el problema de les trajectòries biogràfiques en dialèctica amb les seves múltiples “fixacions textuales” (Duch, 2002) i, per altra banda, les aportacions de la filosofia en la tasca d'exploració de la singularitat i els topants d'aquestes trajectòries en dialèctica permanent (Simmel, 1918; Gadamer, 1960).

Com caracteritzar, des del punt de vista filosòfic, una biografia en femení, considerant-la com un desplegament de possibilitats i de topants? Quins serien, a grans trets, els envans d'aquest itinerari en

un determinat espai i temps? Quins grans temes constitueixen la gramàtica del femení avui, en la seva qualitat de prejudici?

Aquest article tracta de definir i delimitar la perspectiva de les biografies femenines com un ventall de possibilitats des d'un esbós inicial que ens permeti problematitzar-les, tot interrogant les seves múltiples significacions. La nostra reflexió transcorre en tres moments: a) l'ambigüitat antropològica de la dimensió femenina (Duch, 2004; 2010); b) la seva qualitat de prejudici seguint Gadamer (1960); c) la seva "forma" en el sentit que donà a aquest terme Georg Simmel (1918) quan parla de "la forma de la història".

Es tractaria de perfilar els topants de les biografies femenines com una modalitat peculiar d'experiència d'incomplació a partir de tres dimensions bimodals fonamentals: passió–amor, filiació–maternitat, silenci–conversa. Per tant, no abordarem temes genèrics i debatuts com l'ètica i els feminismes, en les diverses concrecions que n'han fet els corrents postfeministes a partir de la dècada dels 90. Tampoc enfocarem la qüestió des d'una perspectiva de gènere en l'òrbita de la Filosofia Política, la Sociologia o la relació entre els sexes.

---

132

El propòsit d'aquest article és desplegar la pregunta sobre què representa una biografia femenina a la vegada com a conjunt de possibilitats i com a concreció de registre textual o de forma històrica. De manera singular, les biografies femenines esdevenen un mirall per a tota producció simbòlica. És així que plantegen, en certa manera, una aspiració d'universalitat en la multiplicitat, allunyat de qualsevulla vel·leïtat metafísica.

## **2. De l'essencialisme al geni femení**

Quan es tracta de parlar del concepte "femení", hi ha un problema inicial que es planteja sintàcticament sota la conjunció de l'article determinat en singular: "la" dona o bé "la" feminitat, i que té molt a veure amb una variant de metafísica que, sense confessar-ho, han desplegat alguns feminismes. En aquest context, la frase de J. Lacan "*La femme n'existe pas*" (1973) adquireix un to d'allò més ajustat. Lacan proposa que, en relació amb el discurs, la posició femenina queda sempre més enllà de tota compleció o uniformitat. Alguns corrents feministes han interpretat erròniament aquesta afirmació en considerar (com és el cas de Judith Butler) que la frase de Lacan implicava, al contrari, l'absència de tota "realitat objectiva", per fora del discurs. En aquest sentit, la

lectura que els postfeminismes han fet del punt de vista de Lacan és un exemple paradigmàtic de com malentendre, a efectes d'una forma interessada de coneixement, determinats conceptes.

No existeix la noció “femení” com un *a priori* en un sentit “extra-cultural” (Duch, 2010), però això no significa que el fet de posicionar-se com a home o dona des d'una trajectòria biogràfica determinada respongui únicament a una convenció cultural. En cap cas Lacan no postula l'existència d'una “corporeïtat” que s'expressa amb un determinat ordre simbòlic, diferent segons les èpoques.

Tornant a la qüestió “essencialista”, és evident que la major part dels discursos postfeministes han intentat defugir aquest problema evitant de tractar qualsevol universal aplicable a la noció “femení”. En aquest sentit, i des de la coneguda expressió de Simone de Beauvoir “una dona no neix sinó que es fa”<sup>1</sup>, s'han manifestat autores com per exemple Carol Gilligan (1982), Sandra Harding (1991), Lorraine Code (1991), Judith Butler (1991), Alessandra Tanesini (1999), Jane Roland (2000), Genz i Brabon (2009), entre moltes d'altres. En aquests casos, i més enllà de com defugir l'afer de l'essencialisme, la pregunta es planteja habitualment de manera comparativa, a partir del binomi “diferenciació–no-diferenciació” entre homes i dones.

---

 133

Ara bé, és possible preguntar per la dimensió femenina en un sentit biogràfic, més enllà de la reivindicació femininista sobre la diferència o la igualtat entre homes i dones? Creiem que sí, més ben dit, ho considerem necessari a fi de qüestionar una certa “compacitat discursiva”. En aquest cas, la pregunta fóra més aviat com definir “femení” en la seva qualitat d'adjectivació d'un nominal, en el context d'una gramàtica de la pluralitat, de les possibilitats. És possible formular aquesta pregunta menystenint o fent abstracció d'una indefugible articulació històrica i cultural?

Un camí per introduir-nos en aquesta problemàtica fóra utilitzar noves referències per adjectivar nominalment el que volem definir com a femení. Per exemple, pel que fa a la qualitat del femení, podríem parlar d'una “dimensió”, considerant aquest nominal com una obertura a l'inèdit. Així, doncs, utilitzarem el terme “dimensió femenina” per descriure una versió de l'experiència articulada històricament a la vida de les dones, caracteritzada per una modalitat determinada d'escriptura o de text (de concreció circumstancial) bio-

---

<sup>1</sup> De Beauvoir, S (1949). *Le deuxième sexe. Mythes et faits*. Paris: Gallimard.

gràfica, que comporta una elecció entre diverses possibilitats (elecció i, per tant, renúncia). Aquest supòsit implica necessàriament substituir la pregunta per la diferència o igualtat entre homes i dones, o per la metafísica (o inexistència) del femení, amb una nova pregunta referida a la singularitat de tota experiència. Singular, iniciàtica, incomparable, en el sentit d'única, no pas de diferent o de semblant, tanmateix inscrita en un polifonisme constitutiu.

Amb motiu dels seixanta anys de publicació d'*El segon sexe* de Simone de Beauvoir, Julia Kristeva recorda l'escàndol de la proposta d'aquesta obra en el moment de ser editada, amb la seva divisa: "la dona lliure comença a néixer". Kristeva considera aquest text com una veritable revolució antropològica "perquè anà acompanyada d'una coratjosa definició de la transcendència com a llibertat"<sup>2</sup>, la llibertat entesa com a no-consentiment, revolta i possibilitat d'una vida millor basada en la transcendència de l'aquí i l'ara. En el cas de Simone de Beauvoir, això implicà, a nivell subjectiu i en la seva experiència concreta, renunciar a una vida familiar amb l'escriptor Nelson Algren, amb qui mantingué una apassionada relació amorosa, per tornar a la taula de treball al costat de Sartre, en qualitat extrema d'una mena de principi de realitat indefugible per a ella. El culte a la llibertat que professà Beauvoir impedí que, en la seva peculiar biografia, pogués haver-hi una experiència d'obertura a la dimensió femenina. En quin sentit? Bàsicament pel conjunt de coses que suposava tornar amb Sartre, defugint una passió amorosa amb Algren per a seguir mantenint una insostenible relació d'amistat intel·lectual, carregada d'ambivalències. La conseqüència d'aquesta decisió va ser, segons Kristeva, la possibilitat de Beauvoir d'oferir "com a llegat a totes les dones la idea de la llibertat" (tal vegada a costa de la seva pròpia trajectòria biogràfica, la qual inclou, en tots els casos, com ja hem dit abans, una renúncia juntament amb l'elecció). Tanmateix, resulta d'allò més suggerent la manera en què Kristeva subratlla la tensió permanent en l'obra de Beauvoir entre "el "jo" singular d'una dona i la condició comunitària de "totes les dones" que estructura *El segon sexe*. (Ibíd, p. 335).

El concepte "geni femení", forjat per Kristeva, pretén recuperar el matís de singularitat subjectiva que trobem en aquest breu apunt anterior sobre la vida de Beauvoir. Per a Kristeva, el geni femení implica: "el que Duns Scot i els seus successors anomenaren 'ecccitas'

<sup>2</sup> Kristeva, J. (2013). *Pulsions du Temps*. Paris: Seuil. p. 330

de ‘ecce’”: aquest home d’aquí, aquesta dona d’aquí “i que seria més veritable que la idea abstracta o la matèria opaca”<sup>3</sup>. *Geni femení* és una expressió que serveix per a definir “l’experiència singular d’aquestes dones singulars” “a través i més enllà de la situació”<sup>4</sup>. La proposta de Kristeva defensa la posició femenina com una modalitat concreta de superació de tot determinisme social, biològic o polític.

La dimensió femenina com a obertura a l’inèdit i a l’incomplet inclou el concepte de geni femení de Kristeva, amb un matís, però: l’inèdit implica una disponibilitat al risc del desconegut, i, per tant, a la vida, específic, que intentarem caracteritzar des d’un punt de vista hermenèutic, tot dibuixant-ne els topants. El geni femení es tradueix en un espai i un temps des d’on albirar la transcendència, sense oblidar que les circumstàncies adquireixen el to d’una forma de la història o d’un prejudici. Com diria Lluís Duch, “l’ofici de dona” avui requereix una anàlisi particular de les dites circumstàncies actuals.

### 3. Biografies femenines i ambigüitat antropològica

La qüestió dels trajectes biogràfics apareix clarament en el context de l’antropologia simbòlica de Lluís Duch. La manera en què Duch tracta aquesta qüestió ens interessa molt per introduir, des d’un punt de vista antropològic, la problemàtica que ens ocupa. Serveix com una mena d’apunt o d’esbós inicial per a desenvolupar la segona part d’aquest article dedicada als topants de l’espai i el temps en femení. Segons Duch, la capacitat simbòlica (fer present l’absent) “(...) és comuna a homes i dones, per més que siguin diferents llurs articulacions concretes, fins i tot les potències existencials que hi dipositen uns i altres. Aquest és un matís que haurien de tenir molt present els feminismes”<sup>5</sup>.

Vam decidir incloure, com una hipòtesi d’interpretació de l’obra de Lluís Duch, el concepte “biografia femenina” en un breu assaig publicat l’any 2011<sup>6</sup>. En aquest assaig partiem de la noció “trajectòries biogràfiques” de Duch per definir la possibilitat d’identificar, en la seva antropologia, el concepte “biografies femenines”, des de la fràgil dialèctica que suposa l’articulació sociocultural: “l’existència humana es mou

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 337.

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> Chillon, A. (2010). *La condición ambigua*. Barcelona: Herder, p. 33.

<sup>6</sup> Pagès, A. (2011). “Biografies femenines i dimensió profètica en l’obra de Lluís Duch”. A *Emparaular el món*. Barcelona: Fragmenta, 2011, p. 109-122.

en la corda fluixa entre la fixació textual i el projecte biogràfic<sup>7</sup>. Per quines variacions gramaticals queda fixat el text en l'espai i el temps en femení? En parlar de què és femení, Lluís Duch subratlla la seva condició polissèmica i políglota. No podem definir el que és femení a priori, sí, en canvi, com una polissèmia o com un ventall de llengües<sup>8</sup>. Això implica que podem cercar els diversos sentits i modalitats de la paraula en femení perquè es constitueix com a transgressió a l'ordre establert tot albirant una alternativa més enllà: de la realitat al somni o al deliri; del present a la promesa o a la determinació inevitable; de l'espera a l'esperança o a la frustració. Cal no oblidar que parlar de “transcendència” de la dimensió femenina no ha de suposar de cap manera la inclusió d'una metafísica o d'una aproximació idealitzant que s'acabi erigint com un “a priori” o una conclusió definitiva.

En el context de l'antropologia de Duch, diríem que el “geni femení” es fa càrrec de l'ambigüitat antropològica en diversos sentits, entre els quals podríem destacar els següents:

### 3.1 La tradició

L'experiència educativa per excel·lència té lloc en el si d'una tradició, que reconeix els individus i els ajuda a responsabilitzar-se de la seva pròpia vida. Aquesta acollida és en femení, tal com l'autor desplega en el seu article “Tradició i Pedagogia” (2004, 129-157; Pagès, 2006, p. 203)<sup>9</sup>, on Duch planteja que la tradició funciona gràcies a l'acolliment i el reconeixement, per mitjà dels quals la tasca gairebé “maternal” de la tradició configura un sentit fundacional del món als qui hi neixen.

### 3.2 La memòria

La referència de Duch a l'obra de Joëlle Bahloul (2004, p. 132-133) descriu les “memòries femenines” com una peculiar accentuació de l'expressivitat (relacions afectives) en detriment d'un record basat en la instrumentalitat (activitat professional). En el tombant del segle XXI, segurament hauríem d'analitzar què ha esdevingut la memòria en femení i és possible que arribem a la conclusió d'una deriva vers la “masculinització” en la relació amb els records. Aquest fet, conse-

---

<sup>7</sup> Duch, Ll. (2002). “Lectura i societat” dins *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 213. També citat a “Biografies femenines i dimensió profètica en l'obra de Lluís Duch” (Ibíd, p. 109).

<sup>8</sup> Pagès, Anna (2011). Ibíd.

<sup>9</sup> En el meu llibre *Al filo del pasado*, em vaig referir explícitament a aquesta dimensió “maternal” de les estructures d'acollida en l'obra de Ll. Duch.

qüència d'una determinada forma d'inserció de les dones en l'activitat professional dels homes (el que Virginia Woolf anomenà el món del treball, la política i les professions (Jane Roland, 2000)), ha distorsionat bona part de les modalitats de transmissió en femení i ha fet perdre a les mateixes dones una certa perspectiva del món, que proporcionava un "treball empàtic i afectuós de la memòria interioritzada".

La dificultat present per a reconstruir les memòries en un sentit expressiu i no instrumental esdevé un símptoma amb conseqüències inel·ludibles en l'experiència de la vida dels grups humans. Citant en aquest punt Béatrix Le Wita (1985), Lluís Duch planteja que la transmissió en femení no fa únicament una funció d'agent (*passesse* de la memòria), sinó que constitueix un pilar fonamental de la memòria genealògica i referencial.

### 3.3 La cordialitat

La cordialitat constitueix un tret distintiu de l'abordatge antropològic de Lluís Duch, i mereixeria una anàlisi a part en profunditat per la riquesa simbòlica que suggereix. Fóra avinent reflexionar sobre les possibles connotacions en femení que insinua aquesta metàfora del cor. Duch recupera la "metàfora del cor" del text bíblic d'Ezequiel (11,19)<sup>10</sup>: "Jo els donaré un altre cor i els infondré un esperit nou: els trauré del cos el cor de pedra i els donaré un cor de carn<sup>11</sup>". Aquest "cor de carn" d'Ezequiel té una connotació femenina si recordem que, en la tradició jueva, el concepte *shejiná* representa els atributs femenins de la presència de Déu: en aquest punt precís, la tradició oral recull la temàtica del cor que acull l'alè que ve de Déu (*ruáh*). Literalment, *shejiná* significa *habitable*: es tracta d'una topologia simbòlica que revela que, sense un lloc d'acollida, Déu no es pot fer present. En certa manera, des d'aquesta temàtica del "lloc" –una llar pot ser-ho, un cor també–, Duch restitueix la cordialitat com "el lloc des d'on els humans estableixen vincles comunitaris, comunió, simpaties<sup>12</sup>".

En aquest punt, voldríem referir-nos especialment a la menció de la història biogràfica de Rahel Varnhagen narrada per Hannah Arendt, que Duch cita a *Ambigüitats de l'amor*. És la història d'una dona "dessagnada" per causa del seu origen jueu, una *shlemihl* –pobra desgraciada. En el context del relat que fa Hannah Arendt (un relat que diu molt

<sup>10</sup> Duch, Ll; Mèlich, J.C. (2004). *Ambigüitats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.2. Barcelona: Abadia de Montserrat, p. 168-169.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>12</sup> *Ibid.*



de qui el va recuperar i reconstituir abans de la fallida politico-social de l'any 1933 i l'exili), la personalitat de Rahel, en el medi il·lustrat de l'Alemanya del tombant del XIX, representa una biografia femenina atrapada en la contradicció de precisar una trajectòria personal més enllà de les atribucions i el rebuig de l'època. En el cas de Rahel, el pensament semblava ser inicialment la taula de salvació de la protagonista però, al final del relat, és la clarividència la que li permet d'esdevenir qui és i no com els altres la veuen o volen que sigui: "Té un destí aquell que sap quin és el seu destí"<sup>13</sup>. De la història biogràfica de Varnhagen, Duch recupera la frase: "Només els cors obren els cors"<sup>14</sup> per a fer esment de les "semàntiques cordials", "com obrir-se pas a través del trobament cordial, de la comunicació, amb l'altre"<sup>15</sup>.

### 3.4 La feminització de la paraula i el "rescat del símbol"

A *Religió i Comunicació* (2010), Lluís Duch va una mica més enllà introduint el concepte "feminització de la paraula".

Segons aquest autor, les veus femenines poden contribuir a la restitució de la paraula en aquest món de "crisi d'emparaulament". Contraposa la dimensió profètica que representen les veus en femení amb la dimensió sacerdotal en clau masculina: "Sistemàticament, el poliglòtisme de la paraula humana ha estat profundament malmès com a conseqüència de la marginació obsessiva de les veus femenines en el cor de les religions, de la cultura i de la política"<sup>16</sup>.

És així com, en el context de l'antropologia simbòlica de Duch, les veus femenines representen un llenguatge al·lusiu que vetlla pel manteniment de la dialèctica entre el "dir" i el "voler dir" i que, per tant, mantenen, al mateix temps, una relació ambigua amb els límits i la seva transgressió.

El bon ús del símbol implica, per a l'antropologia de Duch, la força del desig que empeny la força comunicativa: tal vegada les veus femenines fessin possible el moviment necessari per capgirar la paraula pervertida "i els efectes d'una situació social, religiosa i política que es caracteritza per una enorme precarietat, una angoixa generalitzada i una desorientació que, a primer cop d'ull, sembla insuperable"<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen, p.15.

<sup>14</sup> Duch, Ll; Mèlich, J.C, *Ibíd*, p. 168.

<sup>15</sup> *Ibíd*, p. 169.

<sup>16</sup> *Religió i comunicació*, *Ibíd*, p. 103.

<sup>17</sup> *Ibíd*, p. 32.

En el capítol que vaig dedicar a les biografies femenines en l'obra de Duch, posava un exemple bíblic d'aquest treball de "rescat del símbol": Rut, asseguda als peus de Booz, en espera d'allò que està per definir-se (el seu amor, el seu rescat). Em semblava que la imatge de l'espera de Rut, fins a l'albada, als peus de Booz, podia contribuir a dibuixar un escenari on es fa visible la posició femenina en un context circumstancialment ambigu.

Podríem definir "l'espera del que ha de venir" com una categoria constitutiva del ventall de possibilitats en l'espai i el temps en femení?

#### **4. La dimensió femenina com a prejudici**

La pregunta per les biografies femenines i llur dimensió espaciotemporal s'ha d'emplaçar en el context del que en Filosofia anomenem, seguint Gadamer (1960), *apologia del prejudici*. Si la qüestió de la dimensió femenina no pot ser considerada, en cap cas, una essència en un sentit apriorístic (no podríem dir el mateix del sexe femení), llavors l'hem de situar en l'horitzó del que queda determinat com a espai i temps en femení, en tant que condició prejudicial.

---

 139

Gadamer tracta específicament aquest afer en l'apartat de *Veritat i Mètode* titulat "Els prejudicis com a condició de la comprensió" (p. 344-353). La tesi que proposa es pot formular de la manera següent: no hi ha solució racional ni existencial al problema del prejudici, és a dir, al conjunt de circumstàncies que delimiten la condició històrica de l'ésser humà. Això significa, pel cap baix, tres coses essencials: a) l'ús de la raó, en el sentit de l'autonomia de la raó il·lustrada, no pot eliminar els prejudicis; b) en el supòsit que poguéssim eliminar-los, hi ha prejudicis legítims que hauríem de considerar seriosament per no fer-ho puix que contribueixen a "obrir" el sentit de la comprensió i, per tant, afavoreixen una matisada clarividència (sempre insuficient) en l'ús de la raó; c) cap dels moviments il·lustrats o romàntics que han pretès anul·lar el prejudici ho han aconseguit, ans al contrari, han contribuït a amplificar-lo (tant des de l'autonomia de la raó en la Il·lustració com des de la mitificació de la glòria del passat en el Romanticisme) defugint la constatació originària d'un fet: que quedem afectats per la història que ens emmarca culturalment i biogràficament.

Gadamer diferencia entre el "prejudici d'autoritat" i el "prejudici de precipitació", seguint la distinció que féu Schleiermacher entre

“malentesos per subjecció i per precipitació”<sup>18</sup>. En el primer cas, el prejudici impedeix pensar de manera autònoma; mentre que, en el segon cas, no impedeix pensar, però es tracta d’un pensar que inclou l’error de la precipitació. El primer tipus de prejudici té relació amb l’exterior, allò que ens ha precedit, o les figures d’autoritat que el representen; el segon tipus de prejudici s’esdevé en el nostre interior, ja que no ens permet pensar adequadament, funciona com un “vel” en el procés de racionalització. Gadamer capgira el matís negatiu del prejudici i li atorga una posició d’arrencada del procés interpretatiu: “el caràcter essencialment prejudiciós de tota comprensió confegeix al problema hermenèutic tota l’agudes de la seva dimensió”<sup>19</sup>. Aquest judici previ, que es defineix “abans de la convalidació definitiva de tots els moments que li són objectivament determinants”<sup>20</sup>, presenta un doble vessant: el vessant negatiu, que s’ocupa de recollir la Il·lustració i la ciència moderna; però també un vessant positiu, que ja trobem en l’etimologia del mot en llatí “*prae-judicium*”: una predecisió.

Pel que fa a la temàtica de la dimensió femenina que ens ocupa, fóra avinent considerar que l’atribució de la feminitat com a obertura a la incompleció ha estat majoritàriament dibuixada per una tradició que sovint ha “idealitzat” les circumstàncies concretes del que Lluís Duch anomenarà “l’ofici de dona”. Aquesta idealització o mitificació del femení funciona com un prejudici, és a dir, una anticipació a tota determinació posterior. Tanmateix, l’atribució de la tradició no serà mai prou determinant per a considerar-la de manera unívoca. En l’apologia del prejudici de Gadamer, hi trobem clarament el rebuig a tota substitució del *mythos* pel *logos*, i viceversa. La superació de tot prejudici constitueix un nou prejudici. En el cas de la feminitat, podem dir que la tradició sobre allò que se suposa femení en contrast amb altres formes d’objectivació no pesa prou com per a anul·lar totalment la possibilitat d’una singularització. Això implica que, en el pas de l’atribució general que la tradició assenyala (d’una manera precària i, per tant, no absoluta) vers la determinació singular i objectivant que anomenem “biografia”, no es produeix, en cap cas, una restitució de la globalitat perduda, ans al contrari: “la raó no és mestressa de si mateixa, sinó que sempre es refereix a allò donat en el

---

<sup>18</sup> Gadamer, H.G. (1986). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, pp. 346. Cal no oblidar la referència, en nota a peu de pàgina 338 de l’edició en castellà, a l’obra de Christian Thomasius (1689-1690). *Lectiones de praeiudiciis*.

<sup>19</sup> *Ibíd*, p. 337.

<sup>20</sup> *Ibíd*.

si de la qual cosa s'exerceix"<sup>21</sup>. Encara que la tradició hagi considerat "femení" adjectius del tipus "dolç", "maternal", "suau", "estètic", "sensual", "acollidor", "càlid", aquesta adjectivació no arriba a definir totalment la determinació circumstancial d'una biografia femenina, per bé que tampoc deixa de condicionar-la. És en relació amb el conjunt d'anticipacions d'una tradició, en una època determinada que la interpreta, que té lloc la confecció de les biografies femenines en el conjunt de possibilitats factibles que la caracteritzen. Segurament l'adjectiu "forta", "autònoma", "assertiva" o "competent" entraria a formar part del conjunt d'anticipacions referides al femení en l'època contemporània. Això, però, no significa que la tradició que ha arribat a produir una nova adjectivació modifiqui completament la gramàtica en el si de la qual altres modalitats de nominacions distintives poden tenir lloc. La dimensió femenina s'esdevé, en un procés d'estranyament intern, en cadascuna de les biografies singulars, en un sentit històric: "L'ésser humà resulta estrany a si mateix i al seu destí històric, d'una manera molt diferent de com li resulta estranya la natura, que no té notícia d'ell"<sup>22</sup>.

Així, doncs, en referir-nos a les biografies femenines, ens cal travessar una mena d'èxode, un exili de la tradició des del marc de la qual es confegeix el registre textual per a l'espai i el temps de les dones avui. Una cosa és la tradició (que assenyala, per al femení, amor, maternitat, devoció, disponibilitat en l'acció) i una altra de molt diferent és com, a partir d'aquest marc tradicional que no podem defugir (però sí actualitzar), busquem una manera de fer present un text biogràfic autoreferenciat. Gadamer utilitza la noció "historicitat" (*Wirkungsgeschichte*) per entendre aquesta operació de "retorn" dels efectes de la història en nosaltres i, per tant, la possibilitat d'albirar una nova "autocomprensió" des d'un marc autoreferencial explícit. No hi hauria, per tant, en primer lloc, la vivència o l'autoreflexió d'una cosa que puguem anomenar "dimensió femenina", sinó que primer hi ha la tradició sobre la feminitat: "molt abans de comprendre'ns a nosaltres mateixos en la reflexió, ens estem comprenent ja de manera autoevident en la família, la societat i l'estat on vivim. La lent de la subjectivitat és un mirall deformant"<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> "Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce (...)". *Ibíd.*, p. 343.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 343

<sup>23</sup> *Ibíd.*

La tradició afecta les nostres biografies, de la mateixa manera que l'autoritat educadora legítima (reconeguda) afavoreix que un dia ens en puguem independitzar i així esdevenir “nosaltres mateixos”. No obstant això, Gadamer posa un èmfasi especial en el fet que “independitzar-nos” o “ser nosaltres mateixos” constitueix una certa ficció, atès que el moviment veritable no consisteix a alliberar-se de la tradició sinó a sentir-se'n interpellat: “la tradició és sempre quelcom propi, exemplar o avorrible, és un reconèixer-nos-hi en el qual, pel nostre judici històric posterior, no apreciem gairebé el coneixement, sinó un imperceptible anar-nos transformant al pas de la tradició mateixa<sup>24</sup>”.

Un dels exemples que posa Gadamer per explicar l'operació “romàntica” respecte de l'autoritat de la transmissió del passat és l'experiència educativa, que defineix com una modalitat de “tutela”: “Tota educació reposa sobre aquesta base, i fins i tot en el cas en què la tutela perdi la seva funció amb l'arribada de la maduresa, moment en què les pròpies perspectives i decisions assumeixen finalment la posició que detenia l'autoritat de l'educador, aquest accés a la maduresa biogràfica no implica, de cap manera, que ens tornem amos de nosaltres mateixos en el sentit d'haver-nos alliberat de tota tradició i de tot domini del passat<sup>25</sup>”.

---

142

Seguint el fil de la reflexió de Gadamer, podríem afirmar que les biografies femenines no representen, en cap cas, un començament de bell nou, des d'una mena d'*ex novo* d'alliberament total del passat “en femení”. No fóra possible definir els topants de l'espai i el temps en femení avui sense identificar i sentir-se interpellada per alguns binomis derivats de la tradició heretada sobre què significa i com s'ha de fer per ocupar el lloc del que ha estat considerat “femení” en una determinada manera de viure en el món i amb els altres. Sense aquesta demarcació inicial, fóra inviable una cartografia del moment actual. Els moviments feministes, sovint empesos per un afany totalitzant d'alliberament i reivindicació, han oblidat aquesta dialèctica amb els models referencials de la tradició o del passat, precisament amb la finalitat de deixar-los definitivament enrere. Això els ha conduït a constituir binomis extrems abocats a una aproximació monocèntrica i sovint estandarditzable: d'igualtat i homogeneïtzació

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 350.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 348.

amb el món dels homes, de diferenciació i endogàmia amb el món de les dones<sup>26</sup>.

Fóra avinent definir els prejudicis de la dimensió femenina a l'època actual partint d'algunes categories simbòliques que no responen a fets concrets sinó a versions hermenèutiques d'una experiència. Aquestes categories simbòliques "interpel·len" les possibles concrecions textuals de les trajectòries biogràfiques, des de la modalitat de "l'ofici de ser dona", en un espai i temps específics. Les recuperarem al darrer apartat de l'article amb la finalitat de tractar-les amb una mica més de detall, però podríem avançar-les sota els epígrafs següents: a) la passió *versus* l'amor; b) la filiació *versus* la maternitat; d) el silenci *versus* la conversa.

## **5. Formes de la història: la vivència de l'espai i el temps en femení**

Per a Georg Simmel, l'inici de tot coneixement no és pas, com deia Kant, "les condicions d'una experiència", sinó un moviment que sorgeix de l'instant d'"allò viscut". El que hem viscut seria una mena d'estat anterior a l'experiència i al coneixement, que subsisteix, tanmateix, en paral·lel i que es fa accessible a la consciència en un moment donat:

---

143

"(...) allò viscut pot, sens dubte, definir-se com la resposta de la nostra existència global al fet de 'l'ésser-hi' de les coses, acomplida per estrats molt més amplis i fonamentals; com el 'nostre' costat de la relació entre un objecte i la totalitat o la unitat del nostre ésser. En la dimensió 'd'allò viscut', la vida, el més intransitiu de tots els conceptes, és col·locada en una connexió funcional immediata amb l'objectivitat, i d'una manera única, per mitjà de la qual l'activitat i la passivitat del subjecte, indiferents a la lògica que voldria que s'exclouessin, acaben formant una unitat<sup>27</sup>".

Ara bé, aquesta aparent unitat d'allò viscut queda posteriorment fragmentada sota la forma del coneixement, que s'ocupa de fer creu-

---

<sup>26</sup> Les referències a la "unió" amb les "nostres mares, cosines, ties, germanes" de Jane Roland Martin (2000) són, en aquest sentit, d'allò més il·lustratives del tombant endogàmic d'identificació entre les figures femenines: aquí ja no es tracta de "ser com ells" sinó de "ser com som nosaltres".

<sup>27</sup> Simmel, G (2004). *La forme de l'histoire et d'autres essais*. Paris: Gallimard, p. 90. La traducció és meua.

re que els bocins inclosos en el conegut formen part de l'exterior i retornen sota una versió estranya, no reconeguda: "generats per la vida, tanmateix l'han deixada al darrere"<sup>28</sup>.

La introducció de la noció de "viscut" permet a Simmel situar el coneixement històric i la seva especificitat. Aquí ens interessa particularment la dialèctica que proposa entre els "fets històrics" o les "dades" recollides d'aquí i d'allà amb la construcció de "la història": aquest moviment definit per Simmel servirà per aproximar-nos a una possible delimitació de les biografies femenines en la seva qualitat de "viscut".

Simmel afirma que, perquè una sèrie d'esdeveniments registrats o de fets o dades esporàdics puguin convertir-se en una cadena "històrica" (no solament sistemàtica), fa falta afegir-hi un "moviment real", que "irradiï des de l'interior aquesta connexió per fer-ne derivar d'un element l'altre en una dinàmica contínua"<sup>29</sup>. Aquest lligam o connexió, que des d'un punt de vista lingüístic o lògic constitueix una relació entre continguts objectius, no és altra cosa que una connexió interior "concebuda com una relació que posa en joc les forces i que obre, en les dues direccions, els límits del fenomen en particular"<sup>30</sup>. Sota aquesta divisa, Simmel defineix, parafrasejant Hegel, la història com un esperit "vivent", és a dir, en moviment. Cal dir que el concepte "viscut" o "vivent" en Simmel va sempre lligat a l'experiència com un esdeveniment de tipus concret i real: no hi ha vida per fora de l'experiència viscuda. Es tracta d'un concepte simbòlic que contribueix a clarificar, en el si de la història, que no hi ha altra història que la que es dedueix del fet de "ser viscuda", tant en una vida concreta d'un individu com en la vida dels grups socials.

Ara bé, l'esdeveniment per si sol no fa la història. La història –dirà Simmel– "és una forma que dóna l'esperit a l'esdeveniment i els seus continguts. Però no és només una forma d'entre altres que es configuren de la mateixa manera"<sup>31</sup>. A diferència de les altres ciències, la història opera amb l'experiència del viscut d'una manera concreta i en dos moments clau: un primer moment d'exclusió del viscut; un segon moment d'inclusió i transformació, transplantant-ho de

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 93.

bell nou a l'experiència. En canvi, les altres ciències procedeixen eliminant-ho definitivament. És en aquest punt precís on trobem l'especificitat del que Simmel anomena "la forma de la història".

Les biografies femenines podrien definir-se partint d'aquest concepte de Simmel: sorgeixen de l'experiència del que és viscut en la seva qualitat de femení, però no ho eliminen sinó que ho transformen per a restituir-ho d'una manera específica. Per a cada època trobarem modalitats diverses de biografies femenines, segons com, a nivell social i a nivell individual, es construeixen en tant que formes de la història.

Ara bé, si considerem que tota biografia femenina parteix d'una experiència viscuda de la dimensió femenina, com podríem definir la dita experiència a fi d'incloure-la, transformant-la, en una forma determinada de la història? Simmel subratlla el fet que la història "descompon els esdeveniments continus de la realitat viscuda en sèries indistintes subordinades cadascuna d'elles a un concepte objectiu"<sup>32</sup>. Segons aquesta premissa, no podríem parlar ni d'una història universal, ni tampoc d'una "història de les dones" com si es tractés d'una unitat homogènia. La referència al viscut inclou d'entrada la discontinuïtat dels elements de l'experiència: "en realitat, només hi ha històries particulars"<sup>33</sup>. L'acció de la història consisteix, en aquest cas, a subordinar a una mena de "metàfora de coherència o d'objectivitat" el conjunt d'elements desendreçats i cronològicament interromputs, de manera que es pugui "organitzar" la sèrie de les coses viscudes per mitjà d'una seqüència que faci possible "reviure-les" en un sentit global i també, de retruc i al mateix temps, donar-los un nou sentit.

La qüestió de la "feminitat" ha estat i és, per a moltes dones, quelcom sabut però no viscut. El conjunt de situacions que actualment, per la condició mateixa del ritme de la vida quotidiana i les exigències d'un super-jo cultural cada cop més ferotge, han de travessar les dones que treballen i tenen una família al seu càrrec (però també d'altres en situacions de solitud i desempament) és ingent i produeix un sofriment en primera persona. Això no significa que es pugui fer alguna cosa amb aquest patiment femení que impregna l'experiència viscuda, en la seva multiplicitat de situacions concretes. En l'impuls a no pensar característic de l'època present,

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>33</sup> *Ibíd.*



la pregunta per la feminitat s'actua, però no es formula de forma explícita. Si ho diem en termes de Simmel, això significa que la vivència de la dimensió femenina, susceptible d'encetar un coneixement sobre ella, no és capaç de fer-ho: les biografies estan amenaçades. La construcció d'una biografia implica necessàriament aquesta "ordenació" d'experiències viscudes sota un concepte objectiu. El moment present, al contrari, produeix un desordre sota la forma d'una impossibilitat d'organització conceptual. És veritat que els feminismes i postfeminismes han volgut en certa manera "endreçar" el conjunt de situacions particulars viscudes sota un epígraf comú que les agombolés. La sèrie de les injustícies històriques comeses contra les dones pel sistema "patriarcal" ha fet possible, en el tombant del segle XX i al segle XXI, la gestació d'una nova experiència viscuda i la seva transformació en coneixement. Ara bé, podem afirmar que aquest coneixement producte dels feminismes sigui veritablement un coneixement històric en la direcció que planteja Simmel? Diríem que no. Els feminismes, en les seves diverses versions, han convertit l'experiència viscuda de la dimensió femenina en un coneixement però, en fer-ho, han eliminat, al mateix temps, l'experiència que impulsà la seva mateixa producció. En lloc de transformar-la, de donar-li una "forma en la història", han anul·lat la qüestió de la dimensió femenina en tant que discontinuïtat i pluralitat "viscuda" per a convertir-la en un concepte unidimensional i homogeni. Per aquest motiu, cal recuperar l'interrogant per les biografies femenines en un sentit que faci possible acollir la discontinuïtat i donar-li una nova perspectiva de problematització.

## **6. Problematització hermenèutica de les biografies femenines**

Arribat el moment d'abordar la tipificació de l'espai i el temps en femení, topem amb diverses dificultats: la primera és el fet de no caure en el parany essencialista i, amb aquest, en la fàcil idealització de la qüestió femenina: esposes, mares, santes, executives, bruixes.

Ens cal refer una mica el camí traçat fins ara per a dibuixar una certa cartografia de les biografies femenines en el món d'avui. Amb aquesta finalitat, i seguint les indicacions de Simmel sobre les formes de la història, identificarem alguns topants des d'on se singularitzen, en la vida quotidiana, les trajectòries biogràfiques en femení. Podríem definir-les, com hem apuntat anteriorment, en una tríada de topants: passió-amor, filiació-maternitat, silenci-conversa. Cal dir que aquests tres topants no representen extrems o vèrtexs en una dualitat endreçada de més a menys; tampoc es

tracta d'una classificació en un sentit estadístic o quantitatiu, es tracta més aviat d'epígrafs que generen un matís, un cromatisme, de l'experiència en femení: a vegades coexisteixen; a vegades l'un condueix a l'altre; o bé l'un esdevé la condició de l'altre.

Es tracta d'entendre que, per a cadascuna de les biografies femenines que els vivencien, representen formes no monocèntriques de concretar determinades modalitats d'experiències. L'important del que volem destacar és que cadascun dels elements d'aquesta tríada designa una problematització, una qüestió, no pas una resposta o una orientació. El recorregut que fem a continuació no inclou, en cap cas, una moral, un deure o un programa, sinó la definició d'un ventall de possibilitats emmarcades en dos topants o vèrtexs binòmics.

### 6.1. Passió-amor

Aquest primer binomi defineix un arc de possibilitats que oscil·la entre l'aventura passional i l'estabilitat afectiva. A l'època actual, l'alliberament de les relacions sexuals en un marc de relativisme de valors condueix les dones a experimentar múltiples modalitats de vincles provisionals i esporàdics, en el que Bauman (2003) anomenarà "relacions de butxaca" o "amor líquid". Aquest amor líquid representa una manifestació concreta del problema de l'enllaç amb l'altre, considerant aquest altre en lletres minúscules, és a dir, com un igual en qui emmirallar-se, un altre com jo. La imatge que l'època proposa per a construir una feminitat pròpia, en un sentit personal, té molt a veure amb la diversitat de lligams que repeteixen un mateix esquema o model, i que mostren, per mitjà de la seva multiplicació exponencial, al mateix temps, la insuficiència de tot lligam passional i la recerca infructuosa d'un igual definitiu i sostenible en el temps. L'amor, en canvi, es manifesta com un obstacle en aquesta ruta inacabable d'històries provisionals: va més enllà de la passió, tot i que podria incloure-la en rares excepcions perquè també hi pot haver provisionalitat en l'amor. Perquè l'amor es faci present, és necessària una ruptura en la sèrie de les repeticions idèntiques, una ruptura en forma d'obstacle o de discontinuïtat: per primera vegada sorgeix un Altre en majúscules, és a dir, no pas un igual en qui puguem emmirallar-nos i que puguem anticipar, sinó una persona diferent que ens interpel·la impugnant el nostre narcisisme. L'amor no se sosté en la identitat, sinó en la diversitat i el contrast. Aquest amor pot esdevenir una experiència de punt final en la follia de successives aventures, però també pot constituir, en si mateix, una aventura principal. Sigui com sigui, l'amor constitueix la raó que impugna la sèrie

de repeticions. Només hi ha amor quan alguna cosa irrefrenable, en certa manera, s'atura en algun lloc. L'amor fa possible la trobada amb un Altre que pugui ser una "llar". Heus aquí un moment vivencial precis de gran rellevància en tota biografia femenina. No hi ha llar sense amor: la llar no és pas un habitacle real, sinó un espai-temps simbòlic on es fa present l'amor.

La peculiar història biogràfica de Lou Andreas-Salomé (San Petersburg, 1861-Göttingen, 1937) seria un exemple de la manera en què es pot combinar la sèrie de les repeticions passionals amb l'amor: casada amb Friedrich Carl Andreas, un home estrany en el sentit "d'estranger" (a la seva època, però també a si mateix i a la mateixa Lou), especialista en llengües orientals i en cultura persa, de naturalesa "contradictòria i problemàtica", l'amor sincer que professà a aquest home representarà per a ella una relació de referència, una llar estable, gràcies a la qual podrà viure una sèrie d'aventures passionals com la que mantingué amb Rilke, precedida per l'extraordinària i peculiar amistat amb F. Nietzsche i sobretot amb Paul Rée. En l'extraordinari capítol que dedica al seu marit en la seva autobiografia (*Lebensrückblick*, publicada a títol pòstum per Ernst Pfeiffer, 1968), Lou Andreas-Salomé afirma el següent:

---

148

"(...) amb Andreas tenies la impressió que joventut i vellesa es diferenciaven menys del normal. Es manifestaven sense separar-se ni alternar-se clarament; no sabia dir si quan el vaig conèixer era serè i impetuós, perquè quan "hi era" esdevenia una presència de naturalesa intemporal, davant la qual fins i tot el que semblava invisible esdevenia una presència "rodona i bella"<sup>34</sup>.

Andreas era un home robust, acostumat a llargs i penosos viatges; sofisticat a l'estil oriental, sense moltes de les repressions i banalitats de l'Alemanya del tombant de segle; un lingüista entusiasmada per les idees, però amb una gran dificultat per demostrar-les científicament. Aquest obstacle constant fou, per a ell, un sofriment només apaivagat per la relació amb els seus alumnes, un grup reduït que es reunia a casa seva, a Göttingen, els darrers anys de la seva vida, i amb el qual passava tota la nit en vetlla. Un home molt especial. En certa manera, la biografia de Lou Andreas-Salomé s'anà precisant gràcies a una successió d'homes excepcionals (inclòs Freud) que ocuparen el lloc de la "poesia" en què va decidir convertir la seva pròpia vida.

---

<sup>34</sup> Andreas-Salomé, L (2001). *Ma vie*. Paris: PUF, p. 200.

Una vida –com sovint afirma en aquest text autobiogràfic– concebuda sota l'ombra d'una obra d'art “que no serà pas nostra”. En alguns casos, doncs, la biografia en femení es desplega en una combinatòria que articula passió i amor. No és pas freqüent, potser no és el millor, però és biogràficament possible.

## 6.2. Filiació-maternitat

En aquest segon binomi trobem un conjunt d'opcions possibles relacionades amb l'infantament, en un sentit literal però també simbòlic.

Al concepte “filiació”, hi hem d'incloure una doble connotació: a) d'una banda, tots aquells processos de concepció d'idees, de producció d'una obra creativa com a resultat d'una activitat determinada a nivell artístic o intel·lectual (Waquet, 2008); b) de l'altra, el resultat de les operacions de la ciència i les tècniques contemporànies en l'àmbit de la concepció i la reproducció assistida, que la sociologia i l'antropologia han acordat definir sota l'epígraf “noves formes de filiació”.

Sovint s'articula filiació amb solitud. No seria exacte. Les situacions són múltiples. Per exemple, quan una dona decideix concebre i infantar un fill o una filla, en llenguatge col·loquial es parla de “mares soles” o també de “família monoparental”. Tanmateix, aquest epígraf no és del tot exacte: molt sovint hi ha família (poden ser pares, germans, amics) que acullen aquest infant com a propi; altres vegades es tracta del nounat que acull simbòlicament, pel fet de venir al món, aquesta mare, fent possible la “creació” d'una llar. Equiparar filiació amb solitud és un malentès o una confusió. Quan la filiació, en canvi, respon a un procés intel·lectual o creatiu, la solitud pot o bé no tenir absolutament cap rellevància, o bé l'adquireix com a condició per a poder produir intel·lectualment en alguns casos. Tanmateix, es tracta d'un escenari diferent. Això no significa que aquest afer deixi de ser extremadament complex i delicat quan es tracta de precisar-lo sota forma biogràfica. Actualment, moltes dones soles decideixen infantar com una manera d'omplir un buit d'amor o una decepció. La ciència i la tècnica es presenten com la resposta a una incompleció real. Tanmateix, el resultat no sempre acaba acontentant tothom. Almenys no és segur que sigui així. Les promeses de la ciència i la tècnica no poden abastar l'existència ni suplir totes les seves limitacions.

La maternitat, contraposada a la filiació, constitueix l'experiència d'un doble infantament: d'una banda, neix l'infant (del cos d'una mare o perquè és acollit als braços d'una mare –en el cas de les adopcions); d'altra banda, a la vegada, “amb” l'infantament “neix” també una mare. La maternitat presenta una doble direcció. Descrita per moltes dones com una “sensació” o com una “gran tendresa”, però també com un “instint” (no vol pas dir que ho sigui), constitueix una vivència registrada biogràficament com a autoreferencial. La maternitat, quan es produeix o es viu com a experiència (no sempre), travessa la subjectivitat femenina i la transforma radicalment. Per això, Kristeva afirma que la maternitat no és únicament un fer néixer un infant, sinó també fer néixer una mare per a la dona que l'infanta: “La maternitat és aquesta perpètua renaixença on la genitora es reconstrueix en forma de mare que recomença constantment aquesta sèrie de “començaments” o “d'etapes” que anomenem una vida<sup>35</sup>”. Per a algunes dones, aquesta experiència subjectiva de natalitat esdevé una certesa; per a d'altres, una frustració o una impossibilitat. Sovint, les experiències de filiació també ho són de maternitat. Però no sempre ni tampoc a priori. Filiació i maternitat són termes d'una problemàtica que acaba concretant-se en una biografia femenina.

---

 150

Quan Julia Kristeva parla de Simone de Beauvoir (no és l'única que en fa referència, també Claude Lévi-Strauss per com el va impactar), descriu “l'horror” que els nadons li produïen. Beauvoir mai no va voler saber res de la maternitat, en una època on encara els procediments de la ciència actual no existien. Kristeva analitza un somni de la companya de Sartre revelador en aquest sentit, gairebé un malson per l'imaginari esgarriós que dibuixa<sup>36</sup>. Aquest rebug particular de Beauvoir per la maternitat fa explícit, en el seu cas, una opció biogràfica concreta: la filiació de Beauvoir consistí en l'infantament d'una obra intel·lectual. En aquest punt precís trobem la vivència de la filiació en una trajectòria biogràfica concreta, una experiència que, en el seu cas, excloué la maternitat.

---

<sup>35</sup> Kristeva, J. *Ibid.*, p. 341.

<sup>36</sup> Kristeva, J. (2013). “Beauvoir rêve” a *Pulsions du Temps*. Paris: Fayard, p. 356-357, El “somni de la dona estúpida”: “(...) Al damunt d'una taula hi havia un plat ple d'ous crus, acabats de treure de la closca. Algú treu una forquilla i l'enfonsa al rovell. Jo cridava: ‘No ho feu pas això!’ Eren embrions i si els tocaven esdevindrien infants discapacitats.” Kristeva interpreta aquest somni com la manifestació de l'angoixa de l'infanticidi, el disgust i el rebug per la fecunditat femenina i els seus riscos.

Les biografies femenines s'inserten en la problemàtica de la filiació i la maternitat com a vivències en context, en la dificultat de com (en quins termes) reconèixer que una nova incompleció apareix per a cada subjecte femení.

### 6.3. Silenci-conversa

Una bona part de les aportacions de la literatura feminista dels darrers anys (Roland Martin, 2004; Gilligan, 2011) han tractat la qüestió de les veus en femení i la importància de fer-se sentir. L'obra de Gilligan *Unes veus diferents*, publicada l'any 1983, representà un punt d'inflexió en aquesta metàfora del femení registrada sota l'adjectiu del silenciós. Més enllà de les homogeneïtzacions que els discursos de la reivindicació feminista han provocat, cal considerar amb atenció aquesta metàfora del silenci i/o de la visibilitat de les dones.

A l'època actual, el silenci o la discreció se segueix considerant un atribut femení. Quan una dona, en un medi tradicionalment masculí, es fa present prenent la paraula sense adoptar la discreció esperada, "parla massa" de seguida. Tanmateix, aquesta atribució, seguint l'anàlisi de Gadamer sobre els marcs tradicionals com a prejudicis, té força relació amb la imatge que del femení han construït les mateixes dones. Hi ha alguna cosa interessant en aquest silenci o discreció, que no sempre ha d'anar en contra del suposat "ordre patriarcal". Al darrere de la discreció, hi trobem la figura del pare. En el seu darrer llibre, *Joining the resistance*, Carol Gilligan expressa el seu amor i admiració pels homes que han envoltat la seva vida quan diu: "Quan vaig tornar a Harvard després de graduar-me per ensenyar a temps parcial, girava a l'entorn d'Erik Erikson i Lawrence Kohlberg, a qui considerava homes intel·ligents i sensibles, amb un vessant enjogassat, com el meu avi, i una sensibilitat ètica, com el meu pare. (...) Ambdós foren, per a mi, pares en el sentit que em mostraren una direcció vers la psicologia que em va interessar, i amb el seu exemple m'encoratjaren a perseguir les meves pròpies preguntes"<sup>37</sup>.

Aquest reconeixement vers la figura del pare –i dels qui després l'han representat– manifesta una devoció. La devoció no és necessàriament una renúncia o una desfeta, ans al contrari: pot assenyalar una dimensió simbòlica del transcendent. Quan Hildegarda de Bingen demana a Bernard de Claravall el seu permís per escriure les seves visions, mostra una discreció: en lloc de cantar als quatre vents que

---

<sup>37</sup> Gilligan, C. (2011). *Joining the resistance*. Cambridge: Polity Press, p. 5 (la traducció és meva).

ella és diferent als altres i potser per aquest motiu fer-se notar, la discreció (però també la devoció vers Bernat de Claravall) la condueix a un cert silenci<sup>38</sup>.

Sigui com sigui, el moviment feminista es pot definir com una determinada posició o forma històrica respecte del silenci com a atribut d'una biografia femenina. L'actual moviment militant "Femen" present a tot el món seria un exemple radical de com saltar-se tota discreció femenina per a mostrar, al contrari, que l'atribut és el cos i no pas la veu.

La conversa, per altra banda, seria una modalitat de fer-se escoltar i fer-se sentir sense alçar la veu i amb la finalitat d'incloure el que l'altre té a dir. La paraula de l'altre es fa present en la conversa i produeix un plaer, un gaudi particular. Tradicionalment, un dels atributs de la feminitat, i en la configuració del temps en femení, ha estat la conversa entre dones. A mesura que les dones han fet entrada en el món social (en aquest sentit s'han fet visibles), aquesta conversa s'ha estès també a altres àmbits com el món de l'educació o de la política, tot i que d'una manera diferent. La conversa en femení es caracteritza pel desplegament cromàtic dels detalls i minúcies que segurament no vénen al cas i que es deriven de temes inconsistents i poc importants. Quan les dones es troben per parlar, la cosa va així: sobre tot i no res. No es tracta d'una negociació, ni tampoc d'arribar a un consens: no hi ha una orientació de la conversa. Seria el més semblant al que Gadamer definí com una conversa hermenèutica: on el sentit sorgeix insospitadament en la mateixa operació del parlar. Per conversa no s'entén, doncs, el diàleg organitzat o premeditat. La conversa forma part intrínseca de la vida quotidiana i de l'atzar que l'inspira. L'època actual, amb la seva insistència en la productivitat, el rendiment i el benefici, atorga cada cop menys espai i temps a aquesta mena d'experiència: per això, les biografies femenines preserven un valuós recer.

Quan Virginia Woolf parla del món dels homes en el seu text *A room of one's own*<sup>39</sup>, assenyalava mantes vegades els moments en què, volent entrar als espais acadèmics d'Oxfordshire reservats al gènere masculí, la "feien fora". La resposta de l'autora, que sura en el text escrit d'una manera molt especial i discreta, no és pas alçar la veu, ni

---

<sup>38</sup> Pagès, A. (2006). *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*. Barcelona: Herder; (2012). *Sobre el olvido*. Barcelona: Herder.

<sup>39</sup> Woolf, V. (2000). *A room of one's own*. London: Penguin Books.

tampoc exigir res. Es retira, fa un pas al costat i, en canvi, relata els petits detalls que passarien desapercibuts a qualsevol relat en masculí: per exemple, explica en què ha consistit l'àpat del dia i el grau de cocció del peix o la salsa del tall rodó. Clarament manifesta que la seva manera de "saltar-se les convencions" consisteix a referir-se de manera insistent en els petits detalls. En el moment de la sobre-*taula*, en un intent de defugir la xerrameca acadèmica, albira per la finestra un gat amb la cua tallada passejant-se per la gespa brillant de primera hora de la tarda. Aquesta imatge del gat amb la cua tallada permet a l'autora repensar un altre moment d'un altre dinar, abans de la guerra. A propòsit del que falta, la conversa en femení pot dir moltes coses, com Diotima en la referència sobre l'amor que en féu Sòcrates a *El Convit*. És en l'absència que les petiteses es fan presents.

Quan Hildegarda de Bingen demana permís al seu amic Bernard de Claravall per "dictar" les seves visions, amb el temor i el sofriment per una experiència fora del comú, demana "inscriure" simbòlicament una intuïció. Demana permís per fer-ho visible, per explicitar-ho. No és pas el permís al patriarca de la llei: és una relació amb un amic a qui demana ajuda. L'extraordinària correspondència de Hildegarda ens mostra una dona "de visions" capaç de preservar l'equilibri necessari entre el silenci i la conversa, i al mateix temps de travessar-los ambdós: només hi ha veritable conversa en allò que no diem però al.ludim (també "el.ludim").

En el món contemporani, el silenci no es travessa ni està valorat: cal fer soroll, entrar insospitadament i, en el cas que sigui necessari, fer-se filmar, fer-se arrestar, o fer-se nomenar per a un càrrec. L'experiència biogràfica del temps de silenci i de conversa en femení pressuposa en canvi que, de manera particular, amb aquest ventall de possibilitats, s'escull una fórmula possible més enllà de les expectatives socials i culturals.

## 7. Corol·lari

Hem vist com la reflexió hermenèutica sobre la dimensió femenina implica fer avinents una colla de possibilitats per a una concreció biogràfica particular. No hi ha possibilitats sense vèrtexs que les despleguin, ni circumstàncies històriques que les determinin completament. La història biogràfica de les dones avui, el seu "ofici de dones" com diria Lluís Duch, no es pot entendre ni analitzar sense problematitzar alguns dels topants simbòlics que configuren el temps present. El "geni femení" consisteix a perfilar, amb un pinzell amarat de tinta



regalimant, una perspectiva que, sense partir del no-res, no s'adreci a un tot homogeni. Les biografies femenines són problemàtiques, és a dir, interpretables: no poden ser completades perquè, estructuralment, la relació simbòlica al món en femení pressuposa la possibilitat de la incompleció en una polissèmia de detalls ínfims, que fan la diferència. Caldria seguir interpretant cadascun dels binomis passió-amor, filiació-maternitat, silenci-conversa, des d'alguns altres exemples-registres textuais o biografies femenines. Segurament hi trobaríem una lògica interna no replicable que, per la seva singularitat, faria possible allò que Gadamer anomenà "l'ésser de la comprensió".

### Bibliografia

- Andreas-Salomé, L (2001). *Ma vie*. Paris: PUF. Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen. Bauman, Z (2003). *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Brooks, Ann. *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*, Routledge, London and New York, 1997.
- Carbonell, N. (2003). *La dona que no existeix. De la Il·lustració a la Globalització*. Vic: Eumo.
- Castells, Carme (Comp.) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Cixous, Hélène; Clément, Catherine (1996). *The newly born woman*, Manchester: Manchester University Press.
- Chillon, A. (2010). *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*. Barcelona: Herder.
- Code, L. (1991). *What can she know? Feminist Theory and the construction of knowledge*. London: Cornell University Press.
- Duch, Ll. (2004). *Estaciones del laberinto*. Barcelona: Herder
- Duch, Ll. (2002). "Lectura i societat" dins *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, Ll; Mèlich, J.C. (2004). *Ambigüitats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana, 2.2*. Barcelona: Abadia de Montserrat.
- Duch, Ll. (2010). *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta.
- Eldar, S. (2009). *Mujeres, una por una*. Madrid, Gredos.
- Gilligan, C. (2011). *Joining the resistance*. Cambridge: Polity Press.
- Gilligan, C. (1983). *In a different voice*. London: Harvard University Press.
- Genz, S; Brabon, B.A. (2009). *Postfeminism. Cultural Texts and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Gadamer, H.G. (1986). "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica" a *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, pp. 461-487.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. London: Cornell University.
- Lacan, J. (1973). *Encore*. Paris: du Seuil.
- Mèlich, J.C; Moreta, I; Vega, A. (2011). *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Roland Martin, J. (2000). *Coming of age in academe. Rekindling women's hopes and reforming the Academy*. Routledge: London.
- Roland Martin, J. (1985). *Reclaiming a conversation*. New York: Yale University Press.
- Tanesini, A. (1999). *An introduction to feminist epistemologies*. London: Blackwell.
- Simmel, G. (2004). *La forme de l'histoire et d'autres essais*. Paris: Gallimard.
- Pagès, A. (2005). *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*. Barcelona: Herder.
- Pagès, A. (2012). *Sobre el olvido*. Barcelona: Herder.
- Pagès, A. (2010). *Diotima, Rut. Itineraris enigmàtics del saber*. *Ars Brevis*, n. 16.
- Porter, E. (1999). *Feminist perspectives on ethics*. Edinburgh: Pearson Education Press.
- Kristeva, J. (2013). *Pulsions du Temps*. Paris: Seuil.
- Woolf, V. (2000). *A room of one's own*. London: Penguin Books.

Anna Pagès  
Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna  
Universitat Ramon Llull  
annaps@blanquerna.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2014]