

Tensiunea dintre comunizarea corporalității și formarea capabilităților

Abstract: *The argumentation of this thesis advances the following hypothesis: contemporaneously the hypostasis of corporeality is achieved through collective proximity of female body forcing equivalence between the body and public good. In other words the female body becomes, de facto, a collective property. Mainly there are two consequences of this dispossession. The first one is the transformation of female existence in a corporeality derivate in a upper signification of female body within the society, by making it profitable, thus by its transformation in capital and its manipulation through everyday social practice. The second consequence, situated on antithetical pole is the abstraction of the female from her own body, leading to a paroxysmal form a sort of fear of the body.*

Fundamentally different, the two consequences corporeality communization place the female body in a phallogentric speech invested with historical constant value. Thus, whether we consider a upper significance of feminine corporeality by means of the cult of the body and its institutionalization at the community level or we associate the corporeality communization with obstinacy to forget about one own corporeality, we operate with a patriarchal definition of the female body. In other words, we reiterate an epistemological paradox: although the scientific approaches aim the male body, the female body is further defined androcentric. The second part of my paper is reflecting a particular case of communization of female body which is to be found in the interdiction of burka in France. I am suggesting that the interdiction is based on the way in which female sexuality is colonized by the hegemonic power of male sexuality.

Keywords: central capabilities, functions, collective proximity of female body, collective exploitation, burka, hegemonic sexuality.

“În mod tradițional, femininul se asociază simbolic cu materia, imanența, trupul, sensibilitatea, emoția, slăbiciunea, dependența, impuritatea, iar masculinul cu spiritul, transendența, raționalitatea, puritatea.”

*(Mihaela Miroiu, **Neprețuitele femeii**)*

Miza argumentativă a acestei lucrări se constituie în avansarea următoarei ipoteze: în contemporaneitate ipostazierea corporalității se produce prin apropierea colectivă a corpului, prin forțarea

unei echivalențe între corp și bun public. Cu alte cuvinte, corpul individului devine, *de facto*, o proprietate a colectivității, iar individul încetează să mai fie unicul posesor al propriei corporalități. Consecințele

acestei deposedări de corp sunt, în principal două. Cea dintâi constă în abstragerea individului de propriul corp, ajungând, într-o formă paroxistică, la o „fobie a trupului”, iar cea de-a doua, generată de prima- în incapacitatea individului de a-și forma capabilități. În sumă, lucrarea propune o lectură critică a corporalității și a apro-

Roxana Dumitrache

(rox_dumitrache@yahoo.com)

prierii colective a acesteia având drept cadru conceptual teoria capabilităților în formularea M.Nussbaum. Mă voi referi, în principal la suprasemnificarea corpului femeilor în societate prin rentabilizarea acestuia, prin ceea ce J.Baudrillard califică transformarea în capital și manipularea lui prin practici sociale cotidiene. Ultima parte a lucrării conține un studiu de caz care ipostiază comunizarea corpului: interdicția portului vălului islamic în instituțiile publice din Franța. Miza ilustrării acestui studiu de caz este de a semnală că interdicția vălului islamic se fundamentează pe decuplarea corpului femeii de comunitate și, implicit, pe încălcarea unei prerogative: prerogativa de a vedea corpul și de a-l apropria la nivel simbolic.

Algoritmul argumentativ al acestei lucrări presupune testarea următoarei ipoteze: comunitarizării corporalității, respectiv transformarea corpului în bun colectiv are drept consecință o diminuare a ceea ce M. Nussbaum definea drept capabilități centrale. Astfel, cultul corpului și instituționalizarea acestuia la nivel comunitar împiedică femeile să își formeze capabilități, iar organizarea socială fundamentează disocierea femeii de propriul corp prin investirea acestuia cu valoarea unui capital, prin rentabilizare.

Pe filiera teoretică a lui A.Sen, M.Nussbaum definește capabilitățile ca potențialități ale individului de a ajunge la funcțiuni și la combinații de funcțiuni. Cu toate acestea, capabilitățile nu au în vedere inegalitățile naturale, nu se referă la potențialul fizic și intelectual nativ ale individului, ci la capacitatea individului de a-și forma și menține autonomia în relația cu statul și instituțiile sale, dar și cu alți indivizi. Or, în formularea autoarei „a fi protejată împotriva discriminărilor de orice tip, a recunoaște și a-ți fi recunoscută rațiunea practică și a dispune de raporturi sociale întemeiate pe egalitate”². Astfel, teoria capabilităților se fundamentează pe raționalitate³, autonomie și egalitate. Or, prin comunizarea corpului, prin apropierea colectivă a corpului, femeia își pierde autonomia și, *ab extenso*, îi este negată demnitatea umană. În partea a doua a lucrării, mă voi concentra pe ceea ce am numit, forțând aria semantică a termenului, deificarea corporalității, sintagma definind transformarea corpului femeii într-un obiect de cult, consecința primă fiind disocierea femeii de propriul corp și efectul final privarea femeii de posibilitatea de a-și forma capabilități. O mențiune esențială în logica lucrării este aceea că nu mă refer exclusiv la ceea ce M. Nussbaum numea integritatea corporală⁴, acesta fiind una dintre cele zece capabilități centrale definite de autoare, ci la toate capabilitățile centrale, amănunt asupra căruia voi reveni.

Comunizarea corpului: deificarea corpului prin fixarea sinelui în corporalitate

Partea a doua a lucrării se axează pe testarea primei variabile: cultul corpului și instituționalizarea acestuia la nivel comunitar. Într-un raport asimetric față de obstinația de a uita propriul corp, tendință care parcurge întreaga istorie până în modernitate, se plasează o propagandă neconținută ce are drept miză transformarea întregii existențe într-un derivat al corporalității. Cu toate acestea, corpul, ipostaziat ca un obiect de cult, aparține la fel de puțin individului ca în varianta de corp neutralizat de suflet, inexistent. Corpul este apropiat și, în această ipostază, devine principalul obiect al exploatării colective.

Din perspectivă antropologică, modernitatea se caracterizează prin disocierea de discursul care acreditează fie ideea că trupul nu există, fie teza corporalității ca surplus al sufletului. Astfel, se produce o ruptură de discursul care anula corporalitatea prin

redefinirea corpului ca sediu al identificărilor colective. Corpul este regăsit, iar modul de înțelegere a culturii de-la-gât-în-sus devine eronat. Fragilizarea posesiei asupra propriului corp se produce prin ceea ce M.Foucault numea „tehnologii corporale”: cultul igienei, dietei, terapiei, obsesia tinereții, canoanele frumuseții feminine, modă, tatuaje, nudismul, întreținerea fizică, saloane de frumusețe, practici sacrificiale care îl au ca obiect, spațiile sunt indicatori ai comunizării corpului. Prin toate aceste practici sociale, corpul își arogă misia sufletului, individul ipostaziindu-se drept corp. Corpul în general și corpul femeii, în particular, este nu doar regăsit, ci investit cu valoarea unui capital, rentabilizat.

Mergând pe linia unei demonstrații care plasează corpul într-o logică a consumului, putem accepta teza conform căreia „corpul este cel mai frumos dintre obiectele posedate fizic, manipulate, consumate”⁵. Cu toate acestea, tocmai pentru că este posedat, manipulat și consumat, el este *investit*. Altfel spus, individul își gestionează propriul corp, îl amenajează ca pe proprietate și îl manipulează ca pe un capital. Consecința e imediată: instrumentalizarea corpului (femeii) într-o logică de tip capitalist. În baza acestei asumții, poate fi emisă următoarea coniectură: corpul devine un obiect al exploatarei colective printr-o formă camuflată de narcisism. Astfel explică David le Breton falsa eliberare a corpului⁶. Din perspectiva autorului, articulată cu analiza societății de consum a lui J.Baudrillard, suprasemenificarea corpului feminin face parte din experiențele cotidiene, fiind, însă, investită cu dimensiunea unui ritual. Presiunea socială se manifestă, la nivel individual, ca o formă de datorie. Shusterson remarcă, de pildă, că participarea la sacramente, mersul la Biserică sunt înlocuite cu mersul în sălile de întreținere corporală⁷. Deși nu presupune neapărat un confort, ci mai degrabă supunerea corpului unui efort adițional și, în unele cazuri, nenecesar, întreținerea corporală este internalizată ca o datorie⁸.

Asimilată cu o soma-societate, comunitatea este compusă din purtători de corp, însă posesia corporalității este una colectivă prin apropierea simbolică a corpului la nivel comunitar. Astfel, corpul este plasat în spațiu, iar individul devine responsabil pentru aparența sa. În termenii lui Alain Ehrenberg, de imaginea sa. Vigarello explică responsabilizarea individului pentru corpul său prin nevoia expunerii privirii celui alt⁹. În viziunea lui, demersul este unul estetic, însă interpretarea mi se pare îngustă. Asumția autorului conform căreia individul își propune să materializeze partea cea mai profundă a *sinelui*, *ergo*, corpul îmi pare chestionabilă. Grija exagerată pentru tehnologiile corporale este o consecință a presiunii sociale care determină individul să se simtă responsabil pentru aparența sa. Or, această presiune e exercitată de bărbați și femei în egală măsură, prin legitimarea comunizării corporalității feminine.

Diminuarea capabilităților se produce prin asimilarea femeii în principal cu o purtătoare de corp și în mod secundar cu o purtătoare de rațiune. Corpul, la rândul său, este pe filiera paradigmei ontologice deschise de sistemele teologice, o categorie asociată cu slăbiciunea, dependența, teama. Astfel, corpul femeii aparține comunității, *ab extenso*, culturii, devenind un sediu al identificărilor colective. În consecință, devine bun colectiv și, în calitatea de bun, este amenajat ca pe o proprietate și manipulat ca un capital.

Studiu de caz: vălul islamic, decuplarea corpului de comunitate

Voi considera axiomatică asumția conform căreia culturi diferite se raportează fun-

damental diferit la relațiile dintre genuri, ajungând să respingă mutual particularitățile culturale. *Ab extenso*, comunizarea corporalității se produce și este internalizată diferit în culturi distincte. Modul în care portul vălului islamic este receptat de societatea franceză este de o vizibilă relevanță în discuția despre transformarea corpului într-un bun public.

Interdicția de a purta vălul islamic (*burka*) în instituțiile publice din Franța a avut la bază exclusiv argumentul laicității statului francez. Argumentul invocat a fost acela că vălul islamic reprezintă un însemn religios vizibil și că imixtiunea apartenenței religioase în spațiul public periclitează laicitatea spațiului public francez și, implicit, a instituțiilor publice de învățământ. Discuția a fost intens mediatizată, iar luările de poziție s-au plasat antagonic. Purtarea vălului a fost corelată atât cu o apartenență religioasă, cât și cu un sistem care stabilește un anumit tip de relații între genuri. Cu alte cuvinte, cu segregarea dintre genuri și discriminarea de gen din societatea islamică. S-a invocat argumentul autonomiei și al reiterării unui raport de putere a bărbaților asupra femeilor. Vălul islamic conține, din această perspectivă, dovada că emanciparea femeilor islamice nu se va produce. Mai mult, una dintre feminstele iraniene, Chahdortt Djavann, imigrantă în Franța, a calificat portul vălului drept o mutilare psihologică, sexuală și socială¹⁰.

În plan politic, discuția s-a redus la drepturile circumscrise calității de cetățean și, în mod natural, la asocierea vălului islamic cu terorismul. Jacques Chirac a remarcat în 2003, că "vălul islamic, *purtat voluntar sau impus*, nu este altceva decât o formă de agresiune"¹¹. De-a dreptul frapant, Segolene Royale califică portul vălului drept un indicator al segregării, iar Nicholas Sarkozy, atunci ministru de Interne, asumă imperativă prevalența laicității statului francez, considerând esențial ca femeile imigrante să beneficieze de aceleași drepturi ca femeile franceze. Omisiunea lui Sarkozy este gravă: comunizarea corpului este tipică societăților vestice, iar portul vălului este o formă neagresivă, lipsită de radicalism/fanatism, de a lupta împotriva ei.

În logica argumentului privind comunizarea corporalității, vălul decuplează corpul femeii islamice de comunitatea franceză. Identitatea femeii nu mai poate fi construită de bărbați, prin proiecția imaginii feminității. Corpul femeii este acoperit, iar bărbații sunt privați de imaginea și de apropierea simbolică a lui. Comunizarea corpului apare, aici, ca o formă de *voyeurism*, de exhibiționism neîmpărtășit. "Prerogativa masculină"¹² de a vedea este încălcată în mod fundamental. Astfel, vălul islamic devine, în logica interdicției, un atentat la sexualitatea bărbatului francez, privarea de masculinitate. Mai mult, absența astreficării și chiar fetișizarea corpului femeii musulmane. Franz Fanon construiește un argument similar când descrie relația dintre femeia indigenă din Algeria și bărbatul european, colonialist: „Nu există reciprocitate. Femeia care vede fără a fi văzută îl frustrează pe colonialist. În el (*n.m.*, bărbatul) există dorința de posedare, dar ea nu poate fi posedată"¹³. În concluzie, asumția conform căreia portul vălului este o formă de agresiune ar trebui regândită. Interdicția portului *burkai* în instituțiile publice de învățământ ascunde, *in nuce*, următoarea asumție: femeia musulmană se transformă din agresată în agresor, obiectul acestui act de agresiune fiind tocmai sexualitatea bărbatului francez. Astfel, nu autonomia femeii musulmane legitimează această lege, ci, în mod frapant, o pseudo-prerogativă a bărbatului francez: cea de a posedea simbolic corpul feminin. Astfel, considerată o „practică radicală ce atentează la demnitatea și la egalitatea dintre bărbați și femei contrare valorilor Republicii”¹⁴ purtarea *burkai* are drept culpă unică decuplarea corpului femeii musulmane de o comunitate care îl poate transforma în bun colectiv inclusiv prin expunere în spațiul public.

Concluzii

Miza argumentativă a acestei lucrări s-a constituit în testarea următoarei ipoteze: comunizarea corporalității generează dimiunarea șanselor de formare a capabilităților. Am definit comunizarea corporalității prin apropierea colectivă a corpului, prin forțarea unei echivalențe între corp și bun public. Mi-am ales drept cadru conceptual teoria capabilităților pentru a semnala că ipostazierea corporalității ca bun public reduce posibilitatea formării capabilităților. Mai mult, potrivit lui Baudrillard, consecința instrumentalizării corpului (femeii) într-o logică de tip capitalist este următoarea: corpul devine un obiect al exploatării colective. Studiul de caz selectat ilustrează, pe de-o parte, un reflex al societății vestice-comunizarea corpului este tipică societăților vestice, iar, pe de altă parte, modul în care portul vălului islamic devine formă neagresivă, lipsită de radicalism / fanatism, de a lupta împotriva acestei comunizări. Astfel, am relativizat argumentul laicității statului francez și al reiterării unui raport de putere a bărbaților asupra femeilor, argument invocat pentru a justifica rațiunea acestei interdicții. Utilizând cheia de interpretare propusă de Joan Wallach Scott, am încercat să demonstrez că interdicția *burkai* se fundamentează, *de facto*, pe un atentat la sexualitatea bărbatului francez, pe o privarea de masculinitate. Cu alte cuvinte, *burka* decuplează corpul femeii de comunitate, făcând imposibilă comunizarea acestuia. Cu toate acestea, limita lucrării mele este ușor detectabilă: am omis ipoteza renunțării voluntare la *burka*, ca decizie asumată de femeia musulmană. Însă, argumentul pe care l-am construit a vizat logica pe care s-a întemeiat interdicția, încercând să demonstrez că vălul islamic este receptat ca o decuplare a corpului de comunitate.

Note

1 Shusterman, 1997, 23

2 Nussbaum, Martha, 2000, 81.

3 *Practical reason*.

4 Nussbaum definește integritatea corporală drept „Capabilitatea de a te deplasa dintr-un loc în altul, suveranitatea asupra propriului corp, protecții împotriva abuzului sexual, abuzul sexual al minorului, violență domestică, a avea capabilitatea de a obține satisfacție sexuală” (*being able to move freely from place to place, having one's bodily boundaries treated as sovereign, i.e., being able to be secure against assault, including sexual assault, child sexual abuse, and domestic violence, having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction*), traducere proprie, Nussbaum, 2000, 79.

5 Baudrillard, J, 2008, 168.

6 O viclenie a modernității face să treacă drept eliberare a corpurilor ceea ce nu e decât elogiul adus corpului tânăr, sănătos, suplu, igienic” (le Breton); doar că acest corp liber al publicității devine o colivie de catifea a corpului real: „eliberarea corpului” ca exacerbare a controlului „liber consimțit” al societăților liberale de piață

7 Shusterson *apud* Baudrillard, J, 2000, 87.

8 V. Mihăilescu denuște această practică socială drept *cult al mobilității*: un corp mobil, adaptat mobilității societății post-industriale (de la jogging la skate).

9 Vigarello *apud* Smart, B, 1999, 35.

10 În *A mon corps défendant*, l'Occident, 2007, éd. Flammarion, p.98.

11 <http://carolebarjon.blogs.nouvelobs.com/archive/2010/04/23/sarkozy-et-la-burqa.html>

12 Inerent chiar calității lui de cetățean francez și, *ab extenso*, nonmusulman.

13 Franz Fanon *apud* Scott, Joan Wallach, 2007, p. 105

14 Extras din rezoluția Adunării Parlamentare, <http://www.presseurop.eu/ro/content/article/178071-burka-imposibila-interdictie>

Bibliografie:

Broadhurst, S, 1999: *The (Im)mediate Body: A Transvaluation of Corporeality*, Sage

Baudrillard, J, trad. Alexandru Matei, 2008: *Societatea de consum. Mituri și structuri*, Comunicare.ro.

Crossley, N, 1998: *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty*, Sage.

Cesereanu, R., Panopticum, 2001: *Tortura politică în secolul XX*, Editura Institutul European, Iasi.

Foucault, M., 1997: *A supraveghea și a pedepsi, Nasterea închisorii*, Editura Humanitas, București.

Jankelevitch, V: 2001: *Pur și Impur*, editura Nemira, București.

Loenhoff, J, 1997: *The Negation of the Body - A Problem of Communication Theory*, Sage.

Miroiu, M, 2004: *Drumul către autonomie*, Polirom.

*** 2006: *Neprețuitele femeii*, Polirom.

Nussbaum, M, 2000: *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press.

Scott, Joan Wallach 2007: *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton

Smart, B, 1999: *Facing the Body - Goffman, Levinas and the Subject of Ethics*, Sage.

Shusterman, R, *Somaesthetics and the Body/Media Issue*, Sage, 1997.

Sweetman, P, 1999: *Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity*, Sage.

Williams, S, 1998 : *Bodily Dys-Order: Desire, Excess and the Transgression of Corporeal*, Sage.