

studii culturale

Identități și politici transgender

Cristian Hainic

Introducere

Studiile de gen au căpătat o amploare considerabilă în ultimii douăzeci de ani, dezvoltându-și potențialul de a chestiona anumite moduri de organizare ale societății și impunând o critică a clasificărilor larg acceptate în cadrul acesteia. Făcând uz de rădăcinile lor filosofice poststructuraliste (Foucault, Derrida), aceste studii aduc în discuție nevoia de a examina atât mecanismele care fac posibilă o clasificare în genere, cât și ceea ce face posibilă operativitatea acestor mecanisme. Datorită existenței în carne și oase a unor persoane care nu se „încadrează” în clasificările uzitate în cadrul unei societăți clasice sau moderne (*transgenderi*, transsexuali, bisexuali), critica este eficientizată până la a propune înlocuirea politicilor sexuale care sunt răspândite în momentul de față cu noi posibile abordări ale acestor persoane din punct de vedere comunitar.

În textul de față dorim să analizăm pe ce fel de norme se pot sprijini aceste noi politici sexuale și care sunt condițiile de posibilitate ca ele să fie adoptate într-o comunitate predominant heterosexuale. Deoarece homo-, bi-, trans- (...)sexualitatea se constituie astăzi ca un fenomen al vieții cotidiene, este important să luăm în considerare nevoia identitară pe care o manifestă reprezentanții acestor categorii sexuale. Astfel, se impune o analiză a formării și menținerii identității la persoanele non-heterosexuale, cu atât mai mult cu cât motorul prim al manifestațiilor publice ale acestor persoane este constituit dintr-o anumită „luptă socială” pentru recunoașterea identității lor. Având în vedere premisele (în fond filosofice) de la care adepții mișcărilor LGBTQ se revendică pentru a-și crea identitatea,

vom încerca într-un final să vedem dacă o nouă politică sexuală este sustenabilă.

Gen și societate

Problema propriu-zisă care ne interesează a fost formulată de Michel Foucault astfel: genul devine ceva ce trebuie confesat prin semnificații sociale care pot fi interpretați numai în cadrul ordinii sociale existente¹. *In extenso*, aceasta înseamnă că nimeni nu poate aparține unui alt gen decât celor care există în – și sunt recunoscute de – o anumită ordine socială. Întrebarea firească ce decurge din această ipoteză este căru gen îi aparțin așa-zii *transgenderi* și transsexuali aflați în procesul de trecere (*trans*) încă neîncheiat.

Primul paradox legat de fenomenul *transgender* este că deși membrii acestor grupuri adoptă o viziune conformă problematicii foucauldienne, ei se definesc pe ei înșiși ca fiind situați, totuși, dincolo de genurile recunoscute în ordinea socială în care s-au născut. Într-un studiu pentru care au fost intervievați pe larg 65 de auto-declarați *transgenderi*, definiția comună a fenomenului la care au ajuns autorii este că *transgenderism*-ul se compune din „viața și experiențele diverselor grupuri de oameni care trăiesc în afara relațiilor normative de sex / gen”². Ceea ce este încă de la început o intrigă pentru cercetătorii cazurilor de acest fel este că subiecții fie se auto-exclud, fie sunt excluși din ordinea socială, în același timp în care ordinea socială nu poate totuși exclude. Mai degrabă s-ar putea spune că anumite determinații le sunt impuse *transgenderilor* în funcție de unele criterii evidente (aspect fizic etc.) pentru a fi incluși într-unul din binomul social

larg răspândit masculin-feminin.

Apariția publică a persoanelor care întruhipau non-apartenența la binomul social al genului stă în strânsă corelație cu demonstrația filosofică conform căreia subiectul și „natura” umană nu există *a priori* în raport cu politica și structurile sociale, ci se constituie în acord cu unele „aranjamente” sociopolitice specifice. Pentru filosofia poststructuralistă, întreaga subiectivitate vine ca un efect al logicii culturale și al unui specific social. Astfel, orice proces de individualizare, odată exprimat (chiar și implicit sau chiar și numai gândit) presupune o pre-existență a unui sistem social mai larg în cadrul căruia individualizarea are loc. Așa cum arată și Foucault, homosexualitatea începe încă din secolul al XIX-lea să vorbească în propriul nume, să-și ceară o anumită legitimitate și „naturalitate”, însă făcând toate acestea ea folosea același vocabular și aceleași categorii prin care era descalificată medical³. De aici și faimoasa teorie poststructuralistă conform căreia ceea ce pare că se află în afara unui sistem dat este *deja* în totalitate înăuntrul aceluși sistem.

Dată fiind situația, este necesară formarea unei noi grile interpretative de descifrare istorică, adică o analitică a clasificării sociale. Rolul genului și al sexualității în societate este, concludă Foucault după desfășurarea acestei analitici, acela de a fi punctul de pasaj special al tuturor relațiilor de putere – între bărbați și femei, tineri și bătrâni, părinți și copii, educatori și elevi, preoți și laici, administrație și populație. Aceasta pentru că „sexul este utilizabil pentru un număr mare de manevre, poate servi ca punct de sprijin și șarnieră pentru cele mai variate strategii”⁴. Prin urmare, societatea va menține binomul masculin-feminin atât timp cât va fi nevoie ca relațiile de putere să se manifeste.

Din acest punct de vedere, *transgenderii* se află într-un fel de joc al prezenței în și absenței din societate (Derrida) și de fiecare dată când încearcă să scape logicii acesteia ei îi reinscriu bazele sale relaționale. Acest lucru este dovedit chiar și de textele științifice care vin să expună problemele cu care se confruntă non-heterosexualii. De exemplu, nicio cercetare despre sexualitatea „alternativă” care vrea să stea în picioare nu trece peste clasificarea clasică a transsexualilor în „preoperativi, postoperativi și non-operativi”, la fel cum niciuna nu poate nega că reprezentanții „alternativei” se constituie ca un obiect de cercetare și sunt, deci, perfect clasificabili sau clasificați. Patricia Gagne (& All), în studiul său, vorbește despre momentul de „coming out” al non-heterosexualilor, moment în care aceștia își fac publice preferințele sexuale, scriind că *transgenderii*, spre deosebire de homo- și bisexuali, sunt forțați să se expună datorită înfățișării lor biologice. De aici autoarea conchide că trebuie să profităm de oportunitatea de a-i studia, pentru a vedea cum se poate obține un nou gen prin interacțiunea cu ceilalți⁵.

Despre posibilitatea identității transgender

Majoritatea studiilor care au ca obiect persoane cu o orientare non-heterosexuală menționează nevoia de identitate a acestora. Într-o societate care ne creează subiectivitatea și identitatea, locul cuiva care refuză o anumită ordine este incert. Oricât de mult un *transgender* ar încerca să se definească, atribuindu-și însușiri pe care heterosexualii nu le au, el va fi în continuu prins în jocul interior-exterior pentru că în continuare se va defini în raport cu cineva din cadrul ordinii sociale. Cu toate acestea, raportul este de asemenea viceversa valabil: când cineva își proclamă identitatea heterosexuală, este imposibil să nu facă cel puțin tacit trimitere la homosexualitate. Acest raport inversabil este ceea ce face ca



Lukasz Milosz Cywicki

Umbra timpului 5



teoria poststructuralistă să fie valabilă, având în vedere că heterosexualitatea și homosexualitatea sunt dependente una față de alta și în același timp antagonice.

Ki Namaste susține că orice articulare a unei identități non-heterosexuale fixează și mai bine centralitatea heterosexualității în societate și că această bizară opoziție poate fi depășită numai dacă studiem *producerea* sistemului binar hetero/homo⁶. Heterosexualitatea este pentru Namaste o identitate centrală societății noastre care se sprijină pe o falsă natură și legitimitate, ambele obținute de pe urma absenței și prezenței simultane a homosexualității. Autorul își exemplifică aserțiunea prin filmul lui Alfred Hitchcock *Rope*, care nu face explicite relațiile homosexuale, însă nici nu interzice unele ambiguități ce le-ar trăda de-a lungul peliculei.

Într-adevăr, dacă societatea despre care poststructuraliștii vorbesc se identifică cu heterosexualitatea, atunci aceasta din urmă este caracterizată de un caracter generativ „de enclavă” față de homosexualitate. Autorul american Jonathon Ned Katz dorește să sublinieze această idee susținând că și heterosexualitatea se produce și reproduce datorită altor tipuri de sexualitate⁷. Prin urmare, nu grupurile de gay, lesbiene, bisexuali etc. ar trebui luate în considerare, ci modul în care însăși heterosexualitatea se formează ca și construct social. Adică, de ce indivizii sunt presupuși a fi heterosexuali „până la proba contrarie”? Modul „hetero”, susține Katz, este luat „ca atare”, fără a fi investigate mijloacele prin care el se reproduce pe sine în societatea noastră, precum patriarhatul și discursul ideologic în care primează familia ca nucleu al comunității ș.a.

Totuși, problema identității non-heterosexuale persistă în ciuda acestor studii. Problema identității (de orice fel) este ea însăși foarte complexă și pentru a demonstra acest lucru trebuie să examinăm rădăcinile sale filosofice, întocmai cum procedăm de regulă cu relația dintre *transgenderi* și societate. Martin Heidegger este cel care ne arată că atunci când spunem că avem o identitate, nu reflectăm niciodată asupra faptului că ea este întotdeauna o identitate *mijlocită*. Identitatea a ceva este întotdeauna identitatea celui ceva *cu* el însuși, iar analog limbii antice grecești (Heidegger depistează la Parmenide primele reflecții asupra identității), și limba germană exprimă această mijlocire într-un singur cuvânt: „însuși identic cu el însuși” se restrânge la „Același” (*das Selbe*)⁸. Întrebarea inerentă acestui mod de a privi identitatea este dacă putem spune că *transgenderii* sunt aceiași înainte și după „etapa” *trans* dar și – de ce nu? – în timpul acesteia.

Dacă luăm în considerare modul în care identitatea este revendicată de partizanii *transgender*, observăm că el se manifestă întotdeauna ca o erupție la nivel social, în principal printr-o acaparare a unei porțiuni a spațiului public, de la mici localuri până la arterele principale ale unui oraș sau ale unei metropole în cazul marșurilor, festivalurilor etc. „Identitatea” *transgender* și alternativele sexuale sunt prezentate heterosexualilor prin aceste rupturi ale spațiului public și prin inevitabilitatea auto-izolării non-heterosexualilor care decurge de aici. Afirmarea unei „identități” (o mai putem numi astfel?) este corelată de înșiși *transgenderi* cu o expunere pe plan social destul de agresivă în cele din urmă. Este ușor de înțeles această nevoie de identitate care decurge din incapacitatea non-heterosexualilor de a se sustrage clasificărilor sociale, însă la fel de ușor putem înțelege de ce revendicările exprimate în spațiul public nu își pot atinge scopul. *Transgenderii* pot lăsa impresia că doresc să trăiască în coeziune cu o societate din care, cu toate acestea, își revendică porțiuni proprii. Însă Heidegger, vorbind despre identitate, scrie:

„Coapartența poate fi gândită și drept *coapartență*”⁹.

Acest lucru înseamnă că identitatea noastră nu își are punctul de plecare în a reprezenta apartenența din unitatea coeziunii, ci în a reprezenta coeziunea dinspre apartenență, lucru care frapază pe cineva care credea că identitatea sa este o coeziune a mai multor însușiri. Prin urmare, *transgenderii* nu pot obține o identitate revendicându-și-o în spațiul public, ci mai degrabă căpătându-și-o prin apartenența la acest spațiu. Cu toate că, practic, am subliniat încă o dată că fenomenul non-heterosexual depinde mai mult decât poate părea la o primă vedere de fenomenul central heterosexual, acum am adus date noi problemei, care ne pot ajuta să gândim condițiile de posibilitate ale unei noi politici sexuale bazate pe criteriul apartenenței din care poate decurge eventuala identitate a *transgenderilor*.

Poate fi gândită o politică non-heterosexuală?

Ki Namaste susține necesitatea unei teorii sociologice care să studieze limitele sexualității normative și a sexualității auto-proclamată „non-normativă”, cu toate că aceasta din urmă o întărește pe prima prin raportul interior-exterior pe care îl presupune. Autorul propune asumarea unui „risc politic” de a extinde granițele actuale ale comunităților gay și lesbiene¹⁰ pentru a lăsa loc posibilității apariției identităților *transgender*. Mișcarea aceasta se bazează pe teoria conform căreia dacă heterosexualitatea este centrală pentru o societate, atunci ea va exclude posibilitatea formării unor identități non-heterosexuale explicite în sfera publică. Dar chiar dacă teoria ar fi validă, prin extinderea sferelor trans-, homo- și bisexuale și implicite lor centralizare în detrimentul sferei heterosexuale, construcția însăși a societății nu s-ar schimba cu nimic, ci doar și-ar schimba criteriile de clasificare. Prin urmare, politica sexuală propusă de Namaste nu aduce nimic fundamental nou, ci numai o răsturnare teoretică a situației în urma căreia heterosexualii vor ocupa locul non-heterosexualilor și viceversa, problema filosofică a identității fiind doar transferată de la o comunitate la alta.

Identitatea „fantomă” pe care o au *transgenderii* se datorează în primul rând paradoxurilor subliniate mai sus, care spun că aceștia neagă apartenența la criteriile sociale ale comunității în care s-au născut, deși în același timp ei știu (sau ar trebui să știe) că singura metodă prin care vor căpăta o identitate *de facto* este apartenența la anumite criterii ale acestei societăți. Situația lor este într-o foarte mare măsură similară celei a unei alte categorii de persoane care a apărut destul de recent în sfera publică – cea a refugiaților. În cazul acestora Hannah Arendt arată că drepturile inalienabile ale omului proclamate la sfârșitul secolului al XVIII-lea se dovedesc a fi „nexecutorii” dacă omul nu respectă anumite criterii de apartenență precum deținerea cetățeniei vreunui stat suveran. Aceasta deoarece atunci când politica socială a fost stabilită pe baza acestor drepturi, o anumită viziune asupra lumii era larg răspândită și acceptată, și anume faptul că omnia sunt o familie de națiuni. Viziunea respectivă s-a împământănit atât de bine în politicile umane încât atunci când au apărut primii oameni care nu aparțin niciunei națiuni, adică apatrizii, ei au trecut într-o fază inițială mai degrabă drept non-oameni decât să reușească să impună o regândire a viziunilor asupra lumii pe care le împărtășim¹¹. Problema refugiaților și a apatrizilor nu este aceea că nu sunt egali în fața legii, ci că nu au o comunitate în cadrul căreia să fie egali.

În cazul *transgenderilor*, îndepărtarea de comunitatea central-heterosexuală poate avea un efect asemănător. De aceea orice posibilă politică sexuală care caută să le ofere acestora o identitate trebuie să fie alcătuită cu o foarte mare grijă. Aceasta cu atât

mai mult cu cât ne îndreptăm către o civilizație globală în cadrul căreia descreșterea importanței națiunilor presupune lipsa amenințărilor exterioare acestei civilizații, care începe să-și producă, astfel, „barbari” în mijlocul său¹². Analiza Hannei Arendt vine ca o confirmare a studiului filosofic asupra identității întreprins de Heidegger, subliniind rolul principal pe care criteriul apartenenței îl joacă în constituția identității. De aceea, conform modelului pe care ni-l oferă teoria *queer*, o cercetare a unei politici non-heterosexuale care să facă posibilă formarea identităților adeptilor săi trebuie să plece în mod obligatoriu de la investigațiile filosofice asupra identității propriu-zise.

Este incertă aplicarea conceptului de identitate ca „același” la cazul *transgenderilor* care, în fapt, nu doresc să fie aceiași, ci doresc mai degrabă să treacă dincolo de genurile inițiale care le-au fost oferite de societate. Însă, atât timp cât identitatea membrilor grupurilor non-heterosexuale va fi incertă, la fel va fi și orice politică sexuală care încearcă să le ofere posibilitatea de a coexista ca entități bine definite în cadrul larg al colectivității. Situația este cu atât mai delicată din două cauze deja menționate: în primul rând, identitatea în societate se obține mai degrabă printr-o apartenență decât printr-o non-apartență la grupul central, ceea ce îi obligă pe *transgenderi* să renunțe la metode de atragere a atenției asupra lor înșiși prin acaparare (chiar și temporară) a spațiilor publice. În al doilea rând, orice politică non-heterosexuală presupune un risc pe care persoanele care formează obiectul său trebuie să și-l asume. Proclamarea unei identități incerte la momentul de față și neexplorată din punct de vedere filosofic poate însemna pentru aceste persoane pierderea garantului propriilor drepturi civile, analog pierderii garantului drepturilor de care au avut parte refugiații și apatrizii de-a lungul secolului al XX-lea.

Note:

- 1 Michel Foucault (1990), *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1, New York, Vintage, trad. Robert Hurley, apud Patricia Gagne, Richard Tewksbury, Deanna McGaughey (august 1997), „Coming out and Crossing over: Identity Formation and Proclamation in a Transgender Community”, în *Gender and Society*, Vol. 11, #4, p. 479.
- 2 Gagne & All, op. cit., p. 481.
- 3 Michel Foucault, op. cit., p. 101, apud Ki Namaste (iulie 1994), „The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism and a Sociological Approach to Sexuality”, în *Sociological Theory*, Vol. 12, #2, p. 222.
- 4 Michel Foucault (1976), *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, p. 136.
- 5 Patricia Gagne & All, op. cit., p. 482.
- 6 Ki Namaste, op. cit., p. 225.
- 7 Jonathon Ned Katz (1990), „The Invention of Heterosexuality”, în *Socialist Review*, #20, p. 8.
- 8 Martin Heidegger (1991), *Pricipiul identității*, București, Crater, trad. Dan-Ovidiu Totescu, p. 11.
- 9 Martin Heidegger, op. cit., p. 12.
- 10 Ki Namaste, op. cit., p. 229.
- 11 Hannah Arendt (2006), *Originile totalitarismului*, București, Humanitas, trad. Ion Dur și Mircea Ivănescu, p. 367.
- 12 Hannah Arendt, op. cit., p. 372.