

Mujer y cultura (Un cuaderno de viaje)

Fernando J. GARCÍA SELGAS*

Introducción

El presente escrito tuvo su origen en mi aportación a una mesa redonda sobre el binomio mujer-cultura, que se celebró el pasado 8 de marzo en la Facultad de Ciencias Políticas. Ha sido un motivo de doble satisfacción para mí, pues si por un lado se ha producido en un momento en que mi visión de ese binomio está cambiando radicalmente, por otro me ha permitido hacer un reconocimiento público de cómo el descubrimiento de un feminismo distinto a los que había conocido en el entorno nacional me ha ayudado a cuestionar el lugar mismo de toda mi visión.

Por decirlo brevemente, ha sido el descubrimiento de un feminismo maduro, radical y un tanto escéptico, que está a años luz del feminismo ilustrado de la igualdad que sigue reinando en nuestro país. Un feminismo que también ha sabido ir más allá de los radicalismos esencialistas de la diferencia (de género, por supuesto), y que ha sido capaz de apreciar la diferencias internas a los feminismos y a las complejas formas de ser fémina. Ha sido el encuentro con ese feminismo lo que me ha obligado no sólo a variar mi visión del binomio mujer-cultura, sino más radicalmente a variar mi visión en general, a saberla siempre situada en el contexto y en su más íntima (y fragmentada) interioridad.

En consecuencia con ese cuestionamiento y aprendizaje, que todavía se están produciendo, mi aportación pretende ser un repaso breve de las etapas transitadas en la concepción del binomio mujer-cultura, que culmine en la visión que me parece más acorde con la dialéctica social de globalización y

* Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

me en tres momentos consecutivamente generados, pero que hoy coexisten de manera solapada: 1) el que podría caracterizarse de eurocentrismo fálico de la modernidad; 2) el que se produce con la disolución crítica de las categorías centrales; y 3) el que nos sitúa en la identificación con la diferencia.

1. La oposición moderna entre Naturaleza/Mujer y Cultura/Hombre

La contraposición de Naturaleza y Cultura se encuentra en la mayoría de los maestros pensadores de los últimos 200 años. Para ellos la Cultura es aquello que nos separa de la Naturaleza y que, como capacidad tecnológica, nos permite convertirnos en señores de ella. Por su parte la Naturaleza (la madre naturaleza) sería aquello que hace posible nuestra existencia y que, siendo ajena a nosotros, es a la vez nuestra amenaza y el refugio contra nuestra propias creaciones. Lo que nosotros creamos es cultural, racional y comprensible lo que ella (ellas) crea es natural, instintual y misterioso.

Resulta bastante claro que la oposición Naturaleza/Cultura es un trasunto de la oposición Mujer/Hombre (¿o viceversa?), de modo que la firmeza de una oposición se traslada a la otra, a la vez que se establece una equiparación entre Mujer y Naturaleza, por un lado, y Hombre y Cultura, por el otro.

Uno de los casos realmente ejemplares de esta concepción es el de Freud. En su trabajo «El malestar de la cultura»¹ nos da su explicación de las relaciones entre vida instintual (pulsional) o naturaleza humana y normas sociales o producción cultural, esto es, entre naturaleza y civilización, entre naturaleza y cultura.

En la exposición de su tesis Freud parte del hecho de que la vida del ser humano consiste en buscar la felicidad, que al ser inalcanzable exige mantener una economía libidinal o de deseo, de modo que la búsqueda de placer no incremente excesivamente el dolor. Y aquí es donde aparece la cultura, pues según Freud esta viene a ser «la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirve a dos fines: protege al hombre contra la Naturaleza y regula las relaciones de los hombres entre sí»². Sólo nos falta recordar que las actividades culturales (científicas y artísticas) siempre conllevan un desplazamiento de la libido, mediante la sublimación de los instintos y el goce intelectual, para entender que lo cultural se opondría a lo natural, y que sería un instrumento, una prótesis dice Freud, con la que, con el fin de evitar sufrimientos, desórdenes y otros «males mayores», se nos imponen sacrificios instintuales.

En este sentido resulta significativo el análisis hecho por Freud sobre la hazaña fundacional de la cultura, que sería la conquista del fuego. Esta sólo

¹ Cfr. S. Freud, «El malestar de la cultura» y «Sobre la conquista del fuego», en *El malestar de la Cultura*, Madrid, Alianza, 1970 (e.o. 1930).

² S. Freud, *Op. cit.*, p. 33.

se habría hecho posible tras la renuncia a satisfacer el placer infantil de apagar el fuego con la micción y el placer del juego (homo)sexual con ese otro falo, que simbólicamente sería la enhiesta y ardiente llama. Sólo el hombre capaz de renunciar al fuego de su propia excitación sexual puede llevarse el fuego consigo y someterlo. Una vez aprisionado el fuego en el hogar, se habría encomendado su cuidado a la mujer, pues su constitución anatómica le impediría ceder a la placentera tentación de extinguirlo.

Con tan ardiente comienzo, el desarrollo de la cultura habría sido un proceso continuo de sacrificios de instintos libidinosos (tabú del incesto, prohibición de la sexualidad infantil, imposición de la monogamia heterosexual como modelo de vida sexual, etc.) y de instintos de agresividad (prevalencia del grupo, delegación de la venganza, introyección de la culpa, etc.), que habrían ido generando diferentes conflictos entre las exigencias culturales y los impulsos instintivos. A medida que las creaciones y actividades culturales ayudaban a controlar las amenazas naturales y sociales, también iban imponiendo sacrificios y renunciaciones que producen un cierto malestar, incomodidad o descontento continuo.

Así, por ejemplo, van emergiendo los diversos conflictos entre los intereses o lazos familiares y los de la comunidad social. Y precisamente uno de estos conflictos habría llevado a las mujeres a oponerse a la corriente cultural. Según Freud las mujeres habrían venido a representar los intereses de la reproducción y de la vida sexual (los intereses de una cultura primitiva, ya naturalizada, quizá pudiéramos decir), mientras la obra cultural sería cada vez más una tarea masculina. En el relato de Freud, son los hombres quienes se ven obligados a sublimar sus instintos y a gastar sus energías (libidinales) en la convivencia constante con otros hombres, de modo que sustraen buena parte de su energía de los deberes familiares. El resultado sería que la mujer, al verse relegada a un segundo término por las exigencias de la cultura, adoptaría una actitud hostil ante ella.

En resumidas cuentas Freud viene a afirmar que, dada las ambivalentes consecuencias de la cultura, sólo la sublimación de los instintos, mediante la dedicación a la cosa pública y a la creación cultural, permite que los hombres soporten la represión que conlleva la cultura. Sin embargo, las mujeres, recluidas en el hogar, dedicadas a la reproducción de nuestra naturaleza, esto es dedicadas a parir, cocinar, limpiar, se ven excluidas de la sublimación que la civilización permite y por ello, al percibir sólo el lado represivo de la civilización se oponen a ella. La mujer se encontraría así en el polo de la Naturaleza y se opondría a la Cultura: sería una relación de enfrentamiento y lucha: sería más bien una oposición (mutua?) que una relación: Mujer contra Cultura.

Aunque no de una forma tan explícita, esta concepción y la actuación cotidiana acorde con ella son las que han venido predominado en el mundo occidental desde hace muchísimo tiempo, y en algunos lugares sigue haciéndolo. A este respecto, y si nos circunscribimos a los últimos siglos, podemos

afirmar que el discurso eurocéntrico con que se construye toda la ideología modernista termina por manifestar que el proceso civilizatorio (del desarrollo) además del enfrentamiento con la naturaleza conlleva la defensa de la falocracia y la falosemia: lo que genera significado, lo que tiene el don de deseear, lo que tiene la capacidad de mirar es aquello dotado de falo; el resto se limita a ser nombrado, deseado, mirado, o reducido a la nada social.

2. La revuelta de lo otro

Tras la Segunda Guerra mundial y la posterior resaca colonialista se han ido haciendo cada vez más contundentes las críticas a (la legitimidad de) la dominación de la naturaleza por la civilización, de la mujer por el hombre y del Sur por el Norte. En mi caso, he de reconocer que lo primero que me llevó a ese cuestionamiento radical fue el entrar en contacto con el movimiento ecologista alemán. Bastante más tarde tendría alguna información sobre el feminismo defensor de la diferencia: el feminismo que afirma la posibilidad de un discurso diferente o no-masculino y de una alteridad al monopolio del modelo masculino dominante.

Son toda una serie de críticas y rupturas que van a ir dinamitando cada uno de los polos y supuestos de esos binomios dicotómicos, cuya conjunción había llevado a señalar una oposición entre mujer y producción cultural. Por ejemplo, el desarrollo de los medios de comunicación de masas, la posibilidad de reproducción ilimitada de obras de arte y la aceptación generalizada del concepto antropológico de cultura, hicieron que ésta, la cultura, dejara de lado su mayúscula inicial y fuera vista como algo mucho más próximo al modo de vivir humano, esto es, al vestido, a la cocina, al cuidado del cuerpo, a las tradiciones, etc.

A pesar de las tentaciones faraónicas de ciertos gobernantes y del apego a los signos tradicionales de clase (dominante, por su puesto), pocas personas sensatas identifican (y/o reducen) hoy la cultura con el gran concierto o con la más revolucionaria construcción arquitectónica. No hace falta, por cierto, recordar que fue en el mundo del arte, y concretamente en el de la arquitectura, de donde primero emergieron los rechazos a las mayúsculas de la modernidad ilustrada, esto es, a la Razón, al Progreso continuo o a la Cultura.

Algunos apresurados se asustaron de que un cuadro de Van Gogh pudiera quedar equiparado a unos zapatos de diseño. No eran capaces de ver que la radicalidad de la crítica estaba en que, al ver la cultura en los aspectos más cotidianos y primarios de la vida humana, se iba horadando la dicotomía entre naturaleza y cultura. No es posible comer, andar o mantener relaciones sexuales sin que haya un modo de hacerlo. Se iba apuntando la idea de que no hay ningún comportamiento natural humano que no esté culturalmente conformado, como no hay ninguna realización cultural que no tenga un com-

ponente biológico. Con ello se venía abajo la primera de las dicotomías. El problema radical planteado por esas críticas estaba en la desaparición de una distinción nítida entre Naturaleza y Cultura.

Nos encontramos en una dirección semejante al fijarnos en cómo el otro término del binomio, esto es el concepto de mujer elaborado por *los maestros pensadores*, ha sido deconstruido por los feminismos más radicales de la segunda mitad de nuestro siglo. Por ejemplo, en uno de sus mejores momentos esa deconstrucción ha estado ligada a la denuncia de que la supuesta necesidad biológica de la mujer de ser en última instancia un mero cuerpo para la reproducción ha mantenido una ingenuidad/dominación sobre la articulación de lo valioso con lo masculino, que previamente habría sido gestada y (culturalmente) legitimada por el establecimiento del reino celestial de los dioses-hombres, según el cual «sólo lo que se manifiesta con formas de hombre es hijo divino del padre... Los deformes y los atípicos se ocultan con vergüenza. Las propias mujeres deben habitar la noche y la casa, entre velos y despojadas de su identidad por no ser una manifestación de las formas correspondientes a los cromosomas sexuales masculinos»³.

Es más, la instauración del poder patriarcal y falocrático, mediante la apropiación de lo divino, habría permitido a los hombres derrocar el matriarcado anterior (y fundante), suplantarlo a la mujer en el papel de la creación, construir un mito prometeico (y parricida) del origen de la cultura, como hace Freud, y codificar lingüísticamente la legitimación de su dominio. En concreto, dice Irigaray⁴, «el hombre se convierte en Dios y se da un padre invisible, un padre-lengua. El hombre se hace Dios como Verbo, luego, como Verbo hecho carne. El esperma, cuyo poder no es inmediatamente visible en la procreación, es sustituido por el código lingüístico, por el *logos*. Este se convertirá en la verdad totalizadora».

La deconstrucción del concepto de mujer, además de atender a lo «natural» y a lo cultural, se ha hecho de manera práctica. Ahí están todos los movimientos que han promovido la incorporación de la mujer al mundo laboral, político y cultural (las sufragistas, por ejemplo), y que de esta forma han ayudado a construir un sujeto que era mujer y actor. En parte el resultado ha sido que la mujer, o más bien ciertos tipos sociales de mujer, ha podido empezar a gozar de la bonanza de la sublimación productiva y de la autonomía económica, con lo que la forma de vida propia de ese género no tenía que oponerse necesariamente a la cultura. Que en muchos casos ese acceso a lo público haya supuesto una sobrecarga de trabajo, no quita que se haya podido vivir como un «mientras tanto llega la liberación». Es el feminismo de la igualdad, que tanto tiene que hacer todavía en la práctica (¡a igual trabajo, igual salario!) y que tan importante ha sido en la construcción de una conciencia contraria a oposición Hombre (Cultura)-Mujer. Pensemos por ejem-

³ Cfr., por ejemplo, L. Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 44 (e.o. 1990).

⁴ L. Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, p. 66.

plo en la obra de Simone de Beauvoir. Es el feminismo que, luchando contra los estereotipos tradicionales de género, pretende llegar a la liberación de hombres y mujeres en «una eclosión de individualidades»⁵.

Ahora bien, si recabamos en los supuestos e implicaciones de esa propuesta, fácilmente empezaremos por estar de acuerdo en las críticas que se le han lanzado desde el feminismo de la diferencia. En general, estas vienen a ser el afirmar que «igual» termina por significar «igual a los hombres» y, por ello, si tiene éxito ese movimiento conduciría a imponer a las mujeres las formas y valores de los hombres, esto es, conduciría a acabar con el género femenino. En consecuencia, en lugar del acceso al mundo (a la cultura) de los hombres, las segundas defienden la creación de la diferencia, de una otredad referida a sí misma y no a su contrario.

Aquí resulta significativo recordar el enfrentamiento que hay respecto al psicoanálisis. Pues, mientras las primeras lo relegan sin más, o con la mera excusa de la inferioridad que Freud imputa a la mujer, dejando así de lado el inconsciente, las segundas pretenden reorientarlo y reapropiarse de él. Lo cual les permitirá dar un paso más en la deconstrucción de la visión tradicional.

Desde esa posición, algunas psicoanalistas han criticado el mantenimiento del patriarcado dentro del psicoanálisis, el silenciamiento de sus determinantes históricos y filosóficos, y su incapacidad para analizar sus propios condicionantes, supuestos y fantasías. En concreto, se ha afirmado que no tiene sentido que se construya la identidad sexual y el inconsciente femenino como un reflejo carencial de lo propiamente masculino. Se hace necesaria la «mujeridad» frente a la humanidad. Es un espejo diferente el que hay que usar para ver el cuerpo social de la mujer: se necesita un espejo que permita mirar por dentro, pues si no aparecerá como un mero agujero, como una carencia⁶. El objetivo es redefinir la construcción del inconsciente femenino y ocupar deliberadamente el rol femenino del discurso: un rol otro del tradicional.

Quizá, al dedicarme en buena medida al trabajo filosófico, haya encontrado especialmente llamativa e incluso escandalosa esta propuesta. Para un saber que se pretende universal, como ha sido la Filosofía, es extremadamente problemático admitir la diferencia fundacional, que se derivaría, por ejemplo, de hacer de la diferencia sexual el tema de nuestro tiempo, es decir aquel tema que si es pensado puede ser nuestra salvación, como pretenden las feministas de la diferencia. Quienes, como L. Irigaray, sostienen tal posición de un modo práctico y sexualizan el discurso, la cultura, las herramientas analíticas e incluso los impulsos dominantes como el de muerte, nos someten a los dedicados a la Filosofía a un doloroso despertar de otro de nuestros sueños

⁵ Cfr. A. H. Puleo, «Memoria de una ilustración olvidada», *El viejo Topo*, núm. 73, marzo de 1994, p. 30.

⁶ Cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, París, Minuit, 1974.

dogmáticos: ¿es posible que haya otra universalidad y que además esté aquí mismo, sentada junto a mí?

Desde una posición más general vemos otras consecuencias del feminismo de la diferencia, que nos hacen pensar en su contribución al derribo de los ídolos modernistas. Por ejemplo, la crítica radical que hace de la razón *universal patriarcal* también afecta al *sueño ilustrado de la emancipación*, pues desvela la dominación de género que la hace posible (y aquí recuerdo a Maite, mi compañera, exigiéndome que fuera a hacer la compra, que me tocaba a mi, y que me dejara de tanto rollo sobre mujer y cultura). Simultáneamente, al primar recursos analíticos como la construcción mitológica frente a la elaboración sistemática, o la insistencia en la diferencia, la movilidad y el intercambio frente a la unicidad, lo estático y el dictado, también se pone en duda la esencialidad de cualquier concepto, incluido el de emancipación (¿y el de mujer?).

El resultado es que, mientras por un lado se reta a la universalidad del discurso ilustrado con el reconocimiento de una universalidad diferente pero *muy próxima*, por otro se ponen en cuestión las bases del proyecto emancipador y el esencialismo de las categorías. Con ello nos puede dar la sensación de que, con el agua sucia de las dicotomías modernistas, se nos ha ido por el desagüe de la historia la posibilidad de una nueva concepción del binomio mujer-cultura que sea más liberadora en lo teórico y en lo práctico. ¿Es posible un proyecto emancipador general que tenga en cuenta la dominación de género? ¿Es posible una relación liberadora entre mujer y cultura? ¿Es posible una práctica política de emancipación posmoderna y no sexista?

Para resolver tales problemas es necesario profundizar un poco en las líneas ya marcadas. Pero entonces nos vamos a encontrar en un punto de no retorno, donde tenemos que ir más allá del feminismo de la diferencia y no podemos volver al de la igualdad. Así, cuando algunas feministas de la diferencia defienden que la homogeneidad universal de la experiencia (y perspectiva) femenina se basa en su peculiar fisiología, no se percatan de que siguiendo sus propuestas terminamos viendo las diferencias dentro de la supuesta diferencia universal (de género).

Por ejemplo, se recuerda que el cuerpo de la mujer viene a violar algunos tabues culturales muy arraigados, como ocurre cuando en la menstruación *sangra, pero no se muere*; en la relación sexual se *traspasan sus límites corporales* y sin embargo se produce placer; en el embarazo otro ser humano vive en el cuerpo de la mujer; al criar, otro ser humano come de su propio cuerpo, etc. De ahí se infiere la emergencia de una experiencia diferencial, en la que las líneas que separan el yo de lo otro y la cultura de la naturaleza están menos definidas que en la configuración masculina de la experiencia ⁷.

Ahora bien, si ahondamos en esa propuesta veremos diluirse no solo la

⁷ Cfr. S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, pp. 179-80.

dicotomización moderna entre naturaleza y cultura, sino también la necesidad de una diferencia universal o de una femineidad universal. Y, para que no haya sospechas, vamos a acudir a la misma Irigaray para ver como nos conduce desde la diferencia (femenina) frente al modelo masculino dominante hasta las mismas puertas de una cultura general de la diferencia, donde lo necesario no es tanto la diferencia frente a lo otro como la aceptación de la diferencia en una/o misma/o. Cuando presenta de modo muy simplificado los objetivos de un pensamiento y una práctica de la diferencia, como es por ejemplo la defensa de derechos diferenciales, los pone en relación con (i) el paso incesante de lo natural a lo cultural y con (ii) la recuperación de la genealogía femenina (madre-hija).

Dentro de ese paso incesante (i) podemos fijarnos en el particular juego de identidad y aceptación interna e íntima de la diferencia que se da en el embarazo y gestación. En este proceso biológico, y a través de la muy específica mediación de la placenta, el cuerpo de la mujer se convierte en un modelo de tolerancia con lo distinto/otro y con lo propio. Pero no es la diferencia con lo otro allí fuera, sino con los múltiples y diferentes procesos internos a una unidad supuestamente homogénea. En lugar de ensalzar el embarazo como modelo madre-hijo, o de formación de identidades rígidas e inamovibles, puede entenderse como la aceptación de, y la convivencia con, diferentes diferencias (anticuerpos del hombre, hijas, hijos) ⁸. Aunque Irigaray se centre en lo que resulta más urgente, esto es, en la denuncia de la falsificación de las relaciones madre-hija como constitutivas de identidades diferentes a la masculina, también es cierto que nos invita a hacer de la diferencia una práctica más reflexiva y recursiva.

Aquella recuperación de la genealogía femenina (ii), como la encargada de mantener el carácter sagrado de la casa, lleva a Irigaray a desechar los dioses de la genealogía masculina, que son dioses extraterrestres y nos convierten en extraños en una tierra considerada desde entonces como un lugar de exilio, como una estación de paso y uso ⁹. La consecuencia necesaria, además de una denuncia de los perjuicios que acarrea el enfrentamiento entre naturaleza y cultura, es la necesidad de hacer de la Tierra nuestro hogar, solidificando líneas básicas de afinidad y conexión con aquellos movimientos sociales, como los ecologistas, que coincidan en ello.

Mantener una homogeneidad y especificidad de la experiencia de la mujer, con el único argumento de las particularidades biológicas, implica olvidar las evidencias y las teorías que muestran los aspectos y conductas observadas en lo humano como conformadas cultural y socialmente (incluso en el caso de la herencia genética, que se desprende de un emparejamiento socialmente condicionado). A ello podemos unir dos hechos complementarios y característicamente manifiestos. El primero es el hecho de que, según van accedien-

⁸ Cfr. L. Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, pp. 35-41.

⁹ Cfr. L. Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, pp. 10-25.

do al discurso público diversos colectivos de mujeres no-blancas y/o no-euroamericanas, van emergiendo tipos nítidamente diferentes de experiencias dentro del ser mujer. El segundo hecho consiste en que curiosamente la cultura (de mujer), que las prácticas de la diferencia quieren instaurar, gira en torno a la ruptura de dicotomías modernas, como son las establecidas entre razón y emoción, mente y cuerpo o cultura y naturaleza, y al rechazo del dominio constante que se ha querido establecer del primer elemento de cada par con respecto al segundo, y en que en ello se viene a coincidir con las características de culturas diversas (en lo espacio-temporal y en lo genérico), como son las de ciertos grupos de nativos americanos o las de algunos pueblos africanos. Son coincidencias en la visión básica de la realidad social, en su valoración e incluso en la ética y en la epistemología¹⁰, que hacen manifiestas unas afinidades y permiten un encuentro.

3. Lucrecia soy yo

Las consecutivas, y a veces confluyentes, revueltas de lo otro, de las/os otras/os, han empezado desvelándonos los erróneos supuestos y la inadecuación actual del igualitarismo ilustrado, y han continuado por hacernos patente que tampoco podemos quedarnos en una práctica y/o una teoría de la diferencia universal y esencial de la mujer, que la otorgaría una cultura propia e incluso una mediación naturaleza-cultura que le es específica. Se hace necesario desterrar los residuos patriarcales y coloniales como son las categorías uniformantes de «mujer», «Africa», «otro», etc. Se hace necesario incorporar la diferencia en el seno mismo del ser mujer y de su relación con la cultura, a la vez que se hace necesario admitir y alimentar afinidades diferentes, incluso cuestionar la nitidez de la diferencia sexual. En resumen, diferencias con lo mismo y afinidades con lo otro.

Llegados a este punto de no retorno, se nos pide un cambio de discurso, pero la reacción primera es silencio y desconcierto. La primera reacción, al menos en mi caso, y una vez que se pasa la risa histórica de quien siente deslizarse bajo sus pies el suelo firme en que creía haber fundado su proyecto vital, ha sido hacer acopio de fuerzas para atrevernos a mirar de frente, a enfrentar la visión de la diversidad. Sin embargo hacía falta un acontecimiento que viniera a sacudir esa cálida estancia de la reflexión y la inacción, y que impulsara a seguir en la misma dirección crítica y disolutiva.

Recuerdo que recién llegado de los EE.UU., con todas estas cuestiones en la cabeza, se produjo a poca distancia de esta Facultad una de esas muertes que cambian las conciencias. Fue el asesinato de una joven inmigrante dominicana, por el mero hecho de ser todo eso, mujer, emigrante y encima de color. Sucedió en Aravaca. Su nombre era Lucrecia Pérez.

¹⁰ Cfr. S. Harding, *The Science Question in Feminism*, pp. 165-71.

A los pocos días hubo una reunión de la Junta de Personal (o comité de empresa) del profesorado de la UCM. Se planteó el tema y se acordó hacer una declaración de repulsa contra el racismo. Lo relevante aquí (para mí, al menos) es que sin saber por qué me encontré afirmando, sintiendo y pidiendo que se encabezara la declaración con un rotundo ¡Lucrecia soy yo! Finalmente no se consideró oportuno. Pero aquello me obligó a ver que la diferencia, la otredad, que planteaba los interrogantes que hemos señalados, no es algo que está frente a mí, ni siquiera algo que está junto a mí, sino algo que hay en mí, algo que yo también soy. ¡Lucrecia soy yo!

No pudiendo volver a atrás, la única posibilidad está en seguir radicalizando la crítica que el feminismo (y el ecologismo) había iniciado. La cuestión no es cómo es posible una práctica-discurso emancipadora, sino si es posible no abordarla. Así, parece conveniente seguir el camino de aquellas feministas que una y otra vez someten a sospecha los propios logros del movimiento en que se constituyen como agentes. Por ejemplo, proseguir en la crítica de un concepto como el de género, a pesar de los esfuerzos que cuesta hacerlo comprensible, y de su utilidad como desvelamiento de la naturalización de diferencias de sexo socialmente construidas. Hay que usarlo críticamente porque nos reintroduce por la puerta trasera la oposición naturaleza/cultura y con ella nos encontramos otra vez con las polarizaciones de lo humano-cultural frente a lo natural (sexo femenino, gentes de color, animales, etc.).

Quizá en esta tesitura resulte oportuno ir directamente al punto en el que los feminismos han abordado contextualmente la relación entre mujer y cultura, esto es, allí donde, habiendo reconocido que hoy nuestra cultura tiene en la ciencia y la tecnología uno de sus ejes característicos, han reflexionado sobre la relación mujer-ciencia. Téngase en cuenta además que al ser las ciencias naturales el modelo básico de la ciencia, también está en juego la visión de la naturaleza, esto es, la relación sigue conteniendo los mismos elementos.

En una forma de vida como la nuestra, en la que la racionalidad científica informa la actuación de las instituciones públicas y la organización de la vida privada, mientras el complejo científico-tecnológico se ha convertido en uno de los principales medios de producción económica, puede resultar excesiva la pretensión de que el pensamiento feminista venga a enjuiciar la racionalidad científica. En absoluto es casual que pueda sonar más como una blasfemia que como una crítica social. En seguida veremos por qué.

Para vencer esa comprensible resistencia, y poder mostrar como se plantea la relación entre mujer y cultura/ciencia en el feminismo radical, conviene recordar que nos hallamos ante el último eslabón de una cadena, que nos ha llevado a una perspectiva feminista decidida a ir a las raíces de la cuestión. La superación de los feminismos de la igualdad y de la diferencia nos habría hecho transitar de una indagación crítica sobre el papel que la ciencia otorga a la mujer, a un cuestionamiento de la actividad científica desde el pensa-

miento feminista. Esto es, se habría pasado de la cuestión de la mujer en la ciencia a la cuestión de la ciencia en el feminismo. Es un proceso en el que el modelo de racionalidad va pasando del formal-científico al material-político. Aunque ello suponga la confrontación directa con el modelo tradicional de la ciencia, no tiene por qué implicar la renuncia a un conocimiento riguroso, objetivo, contrastable y decidido a dar explicaciones causales e interpretaciones justificadas. De hecho no lo implica, del mismo modo que la denuncia del sexismo incrustado en el lenguaje no impide hablar a estas feministas, y en ello está su radicalismo.

Siguiendo a S. Harding ¹¹ podemos concretar ese tránsito en el movimiento que comienza con una serie de críticas feministas al androcentrismo de la ciencia como son: las que evidencian la resistencia formal e informal a que las mujeres cualificadas ocupen lugares similares a los de los hombres; las denuncias de cómo las ciencias y las tecnologías son usadas con propósitos sexistas, racistas o clasistas; o las investigaciones que han mostrado que la delimitación del universo de discurso de ciertas ciencias sociales y biológicas se hace desde el único punto de vista interesado del hombre. Sin embargo todas estas críticas dan por establecido un modelo de qué es ciencia, para el que ésta se encontraría en principio libre de valoraciones, dispuesta a ser usada de manera apropiada y construible sin perspectiva particularista alguna. Suponen un modelo de la actividad científica en el que la mujer puede integrarse perfectamente e incluso, al ser consciente de los errores desvelados por aquellas críticas, puede exigir la aplicación estricta de las normas metodológicas científicas, lo que produciría una ciencia no sexista, una mejor ciencia.

La ingenuidad (?) de este feminismo empirista (ilustrado y de la igualdad) se patentiza con el mero reconocimiento de que esa noción heredada o positivista en sentido amplio de la ciencia es hoy difícilmente sostenible. Pero el auténtico problema surge cuando se articulan otras críticas más profundas sobre la poca posibilidad que tiene una ciencia tan enraizada en las estructuras de dominación (de género en este caso) para facilitar la emancipación. Por ejemplo, cuando al analizar el discurso científico se pone de manifiesto que, tras su lenguaje supuestamente neutral, subyacen una serie de estructuras de dominación y de significación interesada, como son el mantenimiento de las oposiciones tajantes entre subjetivo y objetivo, razón y emoción, etc., o la defensa del dominio del primer polo de cada oposición y su equiparación con lo masculino/progreso. Y sin embargo, cómo podemos imaginar un conocimiento empírico riguroso que no mantenga en cierta manera esas oposiciones. La única vía parece la de aquellas que persiguen una redefinición del modo en que las creencias se basan en la experiencia social y de la manera en que reciben la credencial de conocimiento riguroso. Aquí está el auténtico problema, pues ¿cómo es posible que un tipo de análisis como

¹¹ Cfr. S. Harding, *The Science Question in Feminism*, pp. 20-4.

el feminismo, que tiene un marcado carácter político-social pueda presentarse como un medio fundamental para incrementar el rigor epistemológico de la ciencia, incluida la ciencia natural?

Continuando con S. Harding ¹², podemos decir que hay dos respuestas, más o menos defendibles, a ese problema: el punto de vista feminista y el posmodernismo feminista. El primero, que puede emparentarse con las prácticas de la diferencia, desecha decididamente la concepción positivista de la ciencia y abraza la tradición hegeliana que viene a equiparar la perspectiva social e históricamente ascendente con la perspectiva cognitiva menos perversa. También se basan en el que la historia de la ciencia ha venido demostrando que lo que más ha incrementado la objetividad y adecuación del conocimiento científico han sido los movimientos de liberación y no la aplicación de la normalización científica o de su reconstrucción racional a manos de filósofos. Todo ello las lleva a afirmar que al basar la epistemología en los rasgos universales de una experiencia de las mujeres, esto es, en una experiencia que por hallarse sojuzgada nos sitúa en un punto de vista que necesita desvelar la realidad y llegar al corazón de las cosas, se genera una comprensión más completa y menos perversa o tendenciosa.

Independientemente de que esta solución quizá sólo convenga a las ya convencidas, resulta que supone e impone la existencia de una experiencia homogénea a las mujeres, sin dar cabida a que otras divisiones sociales, de clase o raza, por ejemplo, pueda generar experiencias real y profundamente diferentes entre las mujeres. Más grave es aquí que junto a, y tras, los supuestos de que esa experiencia sea universalizable y que la historia siga un curso lineal (una línea de ascenso), yace la idea de que es necesario un punto de vista universal para comprender el mundo, pues esta necesidad sigue manteniendo el mito del ojo de Dios: reproduce la alianza entre la existencia de una estructura unitaria de la realidad y *una única* perspectiva que la domina, la del señor, reproduce la alianza entre conocer y poder.

Es precisamente el rechazo de este supuesto, que por cierto es el que hacía que la crítica feminista a la ciencia sonara más como una blasfemia, lo que caracteriza la propuesta del posmodernismo feminista. Alimentado por pensamientos y problemas semejantes que los demás movimientos posmodernos, se nutre de un escepticismo radical sobre la universalización de cualquier tipo de experiencia, incluida la sojuzgada de *la* mujer. De ahí que encuentre la base históricamente más adecuada de reconstrucción de la ciencia en las fragmentadas identidades que produce la vida contemporánea y en la necesaria solidaridad entre ellas, esto es, entre todas las posiciones y puntos de vista que rechazan y sufren tanto la naturalización y esencialización de una única forma humana de ser y conocer, cuanto las explotaciones realizadas en su nombre. Desde esta propuesta el feminismo puede impulsar la ade-

¹² Cfr. S. Harding, *The Science Question in Feminism, passim*, y *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1991, partes I y II.

cuación epistemológica de la ciencia, eso es, de un conocimiento más plausible y menos distorsionado ideológicamente, en tanto en cuanto sus propuestas se (saben) enraizan en la solidaridad entre esas identidades fragmentarias.

Es cierto que esta propuesta tiene problemas, especialmente para su articulación en las comunidades de científicos/as naturales, y que se hace difícilmente soportable la ausencia de la idea (o sueño) de *una única* visión (feminista o general) correcta. Pero la duda radical que el posmodernismo siembra en la universalidad y atemporalidad de las actividades científicas se conjuga con la moralización del discurso que introduce este feminismo, especialmente con su acento en la solidaridad, para así entrever y apoyar una práctica científica y cultural no sexista ni idealizada. Lo que ambos movimientos, así como los ecologistas o los pacifistas, y muy especialmente las confluencias entre ellos, cuestionan, no es tanto un detalle sobre teorías, métodos o instituciones, sino un agujero negro en el centro mismo en la visión y en la organización social occidental. De aquí, por ejemplo, que la afinidad con otras culturas sea útil para desvelar cómo la creencia en la práctica científica nos lleva, a veces, a conductas sin sentido o irracionales, y que su denuncia no es una cuestión de «feministas alocadas» o de «perdedores resentidos», sino algo patente para las diferentes perspectivas que, ni en sí mismas ni en su afinidad, *pretenden ocupar el lugar del (S)señor*.

Son muchas las tareas concretas que quedan abiertas aquí como, por ejemplo: refundir lo científico con lo político, sin perder capacidad explicativa; profundizar en la confluencia de las ciencias naturales y las sociales; reconocer y distinguir las tendencias progresivas y regresivas que hay tanto en la ciencia como en el feminismo; profundizar en las implicaciones de que *todo* conocimiento científico está siempre situado socialmente; etc. Pero el resultado general de todo el proceso que hemos recordado es que la mujer habría pasado de ser objeto de consideración de la ciencia/cultura a sujeto que interroga a la ciencia/cultura. La mujer ha pasado de rechazar el modo en que se la trata y considera a proponer un modo autónomo y diferenciado de consideración y tratamiento, que ella gobernaría, pero que ha terminado llevándola a reconocer la diferencia que habita en ella misma y la necesidad de buscar afinidades. Hay una especie de disolución multiplicante de los dos polos de la relación mujer-cultura/ciencia y de los modos en que se articula.

Al radicalizarse la crítica feminista a la otredad de la ciencia/cultura nos hemos visto llevados al descentramiento, al rechazo de la perspectiva privilegiada, al cuestionamiento de tener que poseer una univocidad identificante, un control de una/o misma/o, para poder ser agente social. Como ya viera Foucault en sus últimos escritos, el yo, la identidad, son terrenos de disputa política. Igualmente lo es la ruptura de la dicotomía naturaleza/cultura. Ambos movimientos nos llevan a ver las diferentes formas de ser mujer como encarnaciones de su (nuestra) única naturaleza posible, que es una naturaleza culturizada y por tanto una naturaleza diferenciada.

Romper la contraposición moderna entre mujer y cultura lleva a cuestio-

nar la univocidad de cada uno de esos conceptos y de su relación con el de «naturaleza», lo cual implica cuestionar elementos nucleares de nuestra cultura, como es la idea de autonomía individual o de verdad universal. Estamos en una situación de racimo: si tiras de una cereza hay otras que necesariamente salen también. Así, por ejemplo, seguir la crítica feminista radical del sujeto construido en la modernidad nos empuja más allá del despertar del humanismo etnocéntrico y falocrático y nos obliga a pensar en un juego de afinidades y diferencias por el que cualquier posición de género, por ejemplo, ha de ser pensada en inmediata interrelación con una posición étnica, de clase y de sexo. Aunque parezca un resultado complejo, en realidad es algo que nos facilitará la comprensión de nuestra compleja realidad. Nos permitirá apreciar más fácilmente el hecho de que las desigualdades de género se distribuyen de manera racialmente diferenciada en sociedades racialmente estratificadas, así como que el racismo se aplica de manera diversa a hombres y mujeres en sociedades que se estructuran por el género.

En este punto resulta capital el coraje y la profundidad con que autoras como D. Haraway¹³ han defendido que las prácticas feministas y científicas se encuentran irremisiblemente asentadas hoy en identidades fragmentadas y polimorfas. En concreto, Haraway, como continuación de su crítica al humanismo androcéntrico, que incluye el rechazo de límites definidos entre lo humano y lo animal, lo orgánico y lo mecánico, lo físico y lo simbólico, niega la homogeneidad de la experiencia social de la mujer y exige hablar de mujeres, pero a la vez otorga un lugar especial a la «mujer de color», no como identidad esencial o un sujeto de acción autónomo, sino como identidad y perspectiva resultante de una conciencia de resistencia y de afinidades. Por si esto fuera poco y para evitar que, como los marxismos o las concepciones victimizadas de muchos feminismos, se siga pensando en la vuelta a una autenticidad y/o unicidad original, Haraway impulsa la aceptación de nuestra fragmentadas identidades y la deconstrucción del sujeto cognoscente trans-histórico como medios para desechar el mito de la perspectiva perfecta y para reconocer que es en las afinidades y solidaridades de las conciencias de resistencia donde podemos reapropiarnos de las potencialidades de las ciencias.

No es sólo que, en la actual dinámica de globalización y particularización de nuestras vidas haya algunos casos cuyas condiciones, contradicciones y opresiones pueden ayudarnos a ver la posibilidad de nuestra cultura, que es la posibilidad de nuestra vida, y que esos casos sean los de aquellas otras inapropiadas e inapropiables, aquellas Lucrecias, sino que esto cobra su sentido radical y profundo cuando somos capaces de apreciar en nosotros/as mismos/as las Lucrecias y su rechazo visceral a la naturalización de cualquier desigualdad social.

¹³ Cfr., D. Haraway, *Simians, Cyborg and Women*, New York, Routledge, 1991.