

FACTORES ESTRUCTURALES ASOCIADOS
A LA IDENTIDAD DE GÉNERO FEMENINA.
LA NO-INOCENCIA DE UNA
CONSTRUCCIÓN SOCIO-CULTURAL

Almudena HERNANDO¹

I. INTRODUCCIÓN

A lo largo de las siguientes páginas, intentaré abordar el problema de la existencia de las llamadas "identidades de género" desde una perspectiva antropológica e histórica y no psicológica, en el convencimiento de que hay toda una serie de factores contextuales que pueden ayudar a entender la definición actual de las identidades colectivas de hombres y mujeres. Mi objetivo último es contribuir a transformar la situación de desigualdad en que la internalización y reproducción de dichas identidades de género nos sitúa a hombres y mujeres a través del desvelamiento de la falta de inocencia que ha impregnado su desarrollo histórico y, en conse-

¹ Este trabajo forma parte de la investigación realizada dentro del proyecto "Estudio de la correlación entre construcción de la identidad y complejidad socio-económica en los grupos humanos" (PB-0276), financiado por la DGES del Ministerio de Educación y Cultura.

cuencia, de los intereses últimos que han guiado su mantenimiento y dificultad de transformación.

Para ello, comenzaré por aclarar que entenderé por *género* "el dimorfismo de respuestas ante los caracteres sexuales externos como uno de los aspectos más universales del vínculo social" (Money, cit. por Dio Bleichmar, 1996: 115), que se concreta en "la red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres y varones" (Burin, 1996: 64), y por *identidad de género* el "sentimiento estructurado por identificación con el igual y complementación con el diferente" (Money, cit. por Dio Bleichmar, 1996: 134).

Como sabemos, la identidad de género femenina se caracteriza por una conciencia mucho más generalizada entre las mujeres que entre los hombres de la necesidad afectiva y de la interrelación - aunque no por el hecho de la necesidad en sí misma que, por supuesto, afecta por igual a hombres y mujeres-. El orden patriarcal ha incentivado siempre los roles "afectivos" y "expresivos" en las mujeres, a las que desalienta para desarrollar roles "instrumentales" -incentivados en los hombres-, justificándose en la "necesidad funcional para la conservación de la familia como grupo social" (Parsons y Bales, 1955, cit. por Burin, 1987: 92). El rol "expresivo" femenino está orientado al logro de respuestas emocionales inmediatas, para conseguir las cuales es necesario dar respuestas gratificantes y complacientes, mientras que el "instrumental" masculino está orientado hacia metas que trascienden la interacción inmediata, lo que exige una capacidad para tolerar la hostilidad que puede provocar (Burin, 1987: 92).

Esas distintas actitudes ante la vida y las relaciones entre hombres y mujeres ha determinado distintas posiciones de poder entre ambos, pues mientras las mujeres internalizan un modelo de identidad que les hace esperar la aprobación y el afecto como respuesta a cualquiera de sus actos, los hombres internalizan un modelo en que semejante expectativa no suele existir. Y dado que el ejercicio del poder suele implicar aislamiento en medida proporcionalmente directa a su rango (porque exige tomar decisiones que afectan a los demás y transforman sus destinos a veces en contra de sus deseos), para poder ejercerse no debe esperarse el reconocimiento de los

demás. Es por ello que la llamada "ética del logro" (Gilligan, 1985), que puede considerar el poder como fin en sí mismo, valorando como algo positivo una posición jerárquica que exige una distancia emocional para poder sostenerse, carece de sentido desde esa conciencia de la necesidad de relación y de reconocimiento mutuo tan generalizada entre las mujeres, alcanzando sentido de forma mayoritaria entre los hombres. Digamos que la visión femenina del poder es más horizontal y la masculina más vertical, la primera necesita incluir la relación emocional, la valoración y el reconocimiento de los demás para generar auto-estima y, por tanto, poder mantenerse, y la segunda es más auto-suficiente, más individualizada, no necesita de la relación emocional, sino que exige eficacia material, capacidad de representación de la dinámica sobre la que se actúa conforme a modelos abstractos que se adecuen a la realidad que explican y por tanto, la puedan predecir.

La situación, por tanto, parece tramposa: las mujeres siguen relegadas en relaciones de desigualdad respecto a los hombres porque la ética en la que se las entrena y las caracteriza, la del cuidado y la relación (Gilligan, 1985), no les permite -ni subjetiva ni objetivamente- acceder a posiciones desde las que podrían cambiar el orden social. A los hombres no les interesa que el sistema cambie, claro, pero lo paradójico del caso, a mi juicio, es que esta falta de interés masculino juega un papel tan importante en el mantenimiento del *status quo* como el potente convencimiento femenino de que detentar esas posiciones implicaría el desarrollo de una ética inferior, en términos morales, a la que es propia de las mujeres. Su ejercicio sólo sería posible, supuestamente, a través de una pérdida de la riqueza emocional y de los valores en los que se entrena a las mujeres, por lo que somos nosotras mismas las primeras que, salvo excepciones, renunciamos a la lucha por la transformación de nuestros destinos, y lo hacemos a través de un potente mecanismo de compensación: la pretendida superioridad moral sobre los hombres ¿No suena a trampa?

A intentar desvelar esta trampa voy a dedicar el resto de este texto, pues, como decía, estoy convencida de que la situación en la que nos encontramos es resultado de un proceso nada inocente que tiene que ver fundamentalmente con las facilidades que la no-

individualización de las mujeres ha supuesto para la individualización de los hombres. Pero además, no me cabe duda de que si este proceso se ha mantenido ha sido, en parte, por la colaboración prestada por las mismas mujeres, debido a una serie de rasgos estructurales inherentes a la identidad de género que han reproducido. En consecuencia, creo que si de cambiar la situación actual se trata, deben explicitarse estos rasgos estructurales y el juego tramposo en que nos encontramos atrapadas, de forma que, de una vez y para siempre, seamos capaces de hacernos cargo de la responsabilidad y la satisfacción de dirigir nuestro propio destino histórico.

Debe comprenderse por tanto que, a mi juicio, *la identidad de género femenina* es un modo de identidad que *se construye*, como cualquier otro modo de identidad -social, personal,...- que se pueda imaginar. Porque la identidad, sea cual sea el nivel al que nos estemos refiriendo, consiste esencialmente en un conjunto de mecanismos que permiten al ser humano sentirse orientado en el mundo en el que vive, saber quién es y cómo es la realidad en la que se ha de desenvolver. En consecuencia, para entender los rasgos que han definido históricamente la identidad de género femenina, hay que comenzar por analizar qué es y cómo se construye, en general y en sus rasgos más estructurales, la identidad.

2. ¿QUÉ ES LA IDENTIDAD?

El ser humano ha necesitado desarrollar una serie de mecanismos de orientación en el mundo, a través de los cuales generar la sensación de seguridad y control sobre las circunstancias que le rodean. Ello se debe a que la realidad en la que vivimos, entendida como el conjunto de fenómenos de la naturaleza humana y no-humana y de las dinámicas en las que se insertan, es tan compleja, tan dinámica, está compuesta por tantas interrelaciones distintas, que resulta inabarcable para la mente humana. Es demasiado compleja como para que podamos hacernos cargo de su totalidad; si lo hiciéramos, la angustia que se derivaría de nuestra impotencia, de la conciencia lúcida de la pequeñez esencial de lo humano, impediría el desarrollo de recursos que garantizaran nuestra supervivencia. Y, como sabemos, ningún grupo humano ha tenido nunca esa

sensación de impotencia, ni ha sentido angustia ante las condiciones materiales en las que le tocaba vivir. De hecho, como ya apuntara N. Elias (1990a), la confianza en que somos capaces de hacernos cargo de las circunstancias en las que nos ha tocado vivir es fundamental para desarrollar sistemas de control de esas circunstancias. Ahora bien, el control real de las condiciones materiales de vida puede ser muy variado, y en ocasiones -como en las sociedades cazadoras-recolectoras-, ciertamente reducido. Sin embargo, no hay sociedades que tengan una mayor sensación de control que otras, que se consideren más seguras que otras, que sufran de miedo e impotencia más que otras. Si esto es así es porque construimos cognitivamente la realidad a la medida de nuestra capacidad para controlarla. Es decir, la identidad consiste básicamente en desarrollar mecanismos cognitivos que nos permitan tener sensación de que controlamos en medida suficiente la realidad, independientemente del control real en sí que tengamos.

Desde este punto de vista, cabe decir que no existen identidades naturales o dadas. Todos los seres humanos estamos dotados de las mismas capacidades cognitivas y afectivas -aunque puedan desarrollarse en grados distintos conforme a diferencias personales- y las mismas posibilidades de utilizarlas para nuestra supervivencia; sólo que las modelamos de manera distinta, pues a una relación material dada con la realidad, tiene que corresponder un cierto modo de entenderla para que las acciones sean operativas para la supervivencia. Todos, hombres y mujeres, cazadores y agricultores, epipaleolíticos o post-industriales, *somos* idénticos en el momento de nacer -en el sentido de que podemos desarrollar el mismo tipo de emociones y el mismo sentido lógico o común-, pero nada más hacerlo, y en virtud de la enorme inteligencia que nos caracteriza y nos diferencia de las otras especies animales, comenzamos a internalizar una representación simbólica de la realidad en la que habremos de vivir, que establece distintas percepciones de esa realidad, distintas ideas sobre lo que somos cada uno de nosotros, y en consecuencia, diferencias culturales, de género o individuales, que luego habrán de definir nuestra manera de relacionarnos con nosotros mismos y con el mundo. Tenemos distintas identidades. lo que significa, básicamente, que construimos cognitivamente mundos distintos en los que vivir.

3. MECANISMOS DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Por todo ello, el punto de partida para comprender cómo se construye la identidad es atender al grado de control material sobre la realidad, entendido como la capacidad de previsión, predicción y control de sus fenómenos, que cada grupo humano tenga. Dado que la identidad es el conjunto de mecanismos que los humanos desarrollamos para sentirnos seguros en este mundo y neutralizar las angustias que la conciencia de nuestra pequeñez nos podría generar, dependiendo del control material real que tengamos, construiremos de modo distinto esa identidad, pues habrá que esconder miedos distintos, ocultar impotencias diferentes, disimular la pequeñez esencial de lo humano dependiendo de la modalidad en la que se manifieste su insuficiencia.

Ese "modo distinto" en que se construye la identidad consiste esencialmente en seleccionar sólo una parte de la realidad, aquella que se cree poder controlar, de forma que todos nos sentimos igualmente seguros y confiados en ella a pesar de que la controlamos en grados distintos y nunca suficientes. Ahora bien, ¿cómo se selecciona la realidad? Para comprender el mecanismo a través del cual organizamos el mundo en el que creemos vivir, debemos entender dos cosas:

1ª) La mente humana sólo puede contemplar como real lo que está ordenado. Lo demás es *caos* y no lo contempla, pues no sirve para construir la experiencia: no se puede entender, ni relatar, ni recordar. Por ello, para poder entender el mundo, la mente necesita imponerle un orden. Y lo hace a través de dos parámetros: el tiempo y el espacio.

2ª) La conexión que se establece entre la mente humana y el mundo es a través de la representación que de él se hace. Desde la aparición del *Homo sapiens* y la llamada Revolución del Paleolítico Superior, todos los seres humanos desarrollamos un instrumento de supervivencia extremadamente útil y versátil que no tiene ninguna otra especie animal: la capacidad de representación y utilización de símbolos. De esta forma, somos capaces de construir una imagen sofisticada del mundo en el que vivimos que nos permite reaccionar frente a los avatares cotidianos teniendo presente mucha más infor-

mación que la puramente inmediata, como sucede entre las demás especies animales.

Así pues, para entender cómo seleccionamos la realidad, construyendo cognitivamente el mundo en el que vivimos, habrá que comprender cómo representamos el tiempo y el espacio.

Tiempo y espacio son los dos parámetros que determinan la porción de realidad que cada grupo humano va a contemplar como existente, la que va a tener en cuenta; ambos establecen relaciones posicionales entre hechos observables, y la única diferencia entre ellos es que el espacio pone en relación los hechos observables con referencias inmóviles (árboles, rocas, metro, milla) y el tiempo con referencias móviles, aunque de movimiento recurrente (los ciclos del sol, de la luna o los movimientos de las manecillas de un reloj) para que puedan servir como principio de ordenación (Elias, 1992: 98-99). Sólo aquellos hechos que se ponen en relación con estas dos referencias son contemplados como parte de la realidad existente para un grupo. A su vez, el espacio es un parámetro estático, mientras que el tiempo es dinámico (Tuan, 1987). Por ello, a medida que las actividades del grupo vayan admitiendo más variación, se irá dando prioridad a la referencia más dinámica que, si se mantiene la tendencia, irá adquiriendo progresivamente una modelación más lineal y menos cíclica.

Por su parte, para comprender los mecanismos a través de los cuales *construimos* socialmente la realidad en la que vivimos, he utilizado (Hernandez, 1997, 1999) la distinción que hace Olson (1994) entre los dos modos esenciales en que los humanos pueden *representar* la realidad: la metonimia y la metáfora. Se entenderá por "metonimia" aquel modo de representación que utiliza signos que están contenidos en la realidad que representa, denominándose "metáfora" al modo que utiliza signos arbitrarios, ajenos, externos a la realidad que representa. En este sentido, por ejemplo, el nombre de dios o una estatua sacra o una bandera son representaciones metonímicas -de lo que se derivan los pecados de blasfemia, el de utilizar el nombre de dios "en vano", el sacrilegio de la mutilación de los "santos" o el delito de ultraje a la patria, pues atacando la representación se ataca la realidad a la que representa (Olson, 1994: 167)-, mientras que la escritura o una fórmula matemática

son representaciones metafóricas, por cuanto utilizan signos arbitrarios para representar la realidad. Aquí se puede cambiar el signo sin cambiar la realidad, mientras que en el caso de los signos metonímicos cambiará la realidad si cambiamos el signo. En este sentido, el Mito es una representación metonímica de la realidad, mientras que la Ciencia es una representación metafórica.

Existe una relación directa entre desarrollo del individualismo y el modo de representación, pues a medida que se percibe una distancia entre un "yo" y el resto de la realidad, ésta se podrá objetivar, explicándose entonces a través de dinámicas que le son propias -la Ciencia- y que implican la utilización de signos arbitrarios, esto es, metafóricos -las matemáticas, física, hipótesis sociológicas, económicas, antropológicas, etc.-. Es decir, creo que no solamente en términos sociales, sino también en términos personales, un aumento del individualismo se corresponde con un aumento de la representación metafórica de la realidad. Pero a pesar de que estas diferencias puedan detectarse entre los distintos colectivos de una sociedad definida por tanta diversidad de funciones como la nuestra -no es igual la percepción de la realidad de un campesino que de un profesor de astrofísica-, cada sociedad como conjunto enfatiza uno de ambos modos para la construcción colectiva de la realidad en la que vive. Por eso, las sociedades menos divididas o complejas -es decir, las caracterizadas por una menor división de funciones y especialización del trabajo- dan prioridad al modo metonímico, mientras que las más complejas al metafórico. Sin embargo, ambos existen en ambas, y al igual que en nuestra sociedad la metonimia se utiliza, por ejemplo, para representar la muerte, esfera aún no explicada y sobre la que, desde luego, no se posee sensación de control -y de ahí el carácter sagrado de todos los signos que representan el mundo sagrado con que se visualiza el "más allá"-, en sociedades orales, sin división de funciones o especialización del trabajo, la metáfora se utiliza también en determinadas ocasiones. Sin embargo, como Olson (1994: 141) señala, mientras en nuestra sociedad utilizamos la metáfora en cualquier género de discurso -nos movemos a través de mapas, comerciamos con el concurso de cálculos matemáticos y nos comunicamos a través de la escritura-, en las sociedades orales la metáfora sólo se utiliza en determinados géneros, como la oratoria o la poesía, propios no de

la vida cotidiana sino de ocasiones ceremoniales. Y además, los discursos que así se construyen están siempre sujetos a interpretación. Es decir, hay sociedades donde la representación metonímica es la generalizada para la construcción y dinámica colectiva de la realidad, y hay otras donde el modo generalizado es la metáfora, aunque en todas se utilicen ambas en alguna esfera de actuación determinada. Esto es así porque todos los grupos humanos tenemos la misma lógica, y somos capaces de los mismos modos de representación. Por ello, insisto en que no se trata de capacidades o de diferencias intrínsecas, sino de tipos distintos de modelación psíquica, de modos particulares de contemplar la realidad dependiendo de lo que podamos hacer con ella (y viceversa).

Es decir, se establece una relación directa entre control material de la realidad y modo de representación, que amplía las correspondencias estructurales entre escaso control y prioridad del espacio y desarrollado control y prioridad del tiempo como ejes de ordenación de la realidad: se representa metonímicamente aquella parte de la realidad a la que no se controla y cuya dinámica de funcionamiento no puede explicarse, por tanto, conforme a una lógica abstracta, representada a través de símbolos o ecuaciones, de hipótesis o leyes, que le dé sentido. Y es precisamente porque no puede explicarse así, representarse así, por lo que se la teme. Por ello, cuanto menor es el control material sobre la realidad, es decir, la complejidad socio-económica de un grupo humano, mayor es el uso de signos o construcciones metonímicas para representar su realidad, a la vez que más prioridad se da al espacio como eje de orden de esa realidad. Y esto es el mito: la atribución de sentido al espacio, que se representa con signos metonímicos.

En una representación metonímica de la realidad, propia de las sociedades escasamente complejas en términos de división de funciones o de especialización del trabajo, el espacio se confunde con la "naturaleza no-humana inmóvil" y el tiempo con la "naturaleza no-humana de movimiento recurrente", vivenciada a través de la actividad. Esto es así porque:

a) el único "espacio" que puede contemplarse es el que forma parte de la experiencia: al estar contenido el símbolo en la realidad, sólo puede ordenarse la realidad que se conoce, la que se experi-

menta vivencialmente. El resto es caos (no está ordenado, no puede ordenarse, porque para ordenarlo hay que tomar parte de sus elementos como símbolos, es decir, hay que conocerlo), luego no se contempla. Lo mismo sucede con el tiempo, de lo que se deriva que sean grupos humanos que tienden a vivir sobre todo en el presente, pues sus modos de representación no dan cabida -y no incentivan el interés- por aquello que no es acogido por los ritmos marcados por los fenómenos naturales que sirven de referencia. Por eso, su presente puede llegar a ser un presente amplio, que incluya toda la variación recurrente inherente, por ejemplo, a cada ciclo estacional, pero suelen carecer del sentido del pasado y del futuro lejano, que pueden no incluirse en modo alguno en el sistema de ordenamiento de la realidad.

b) El espacio está referido a elementos heterogéneos (ese árbol, aquella montaña...), al confundirse el símbolo y la realidad. De ahí que el espacio en estos grupos no sea transformable, pues al quitar un árbol se anula un símbolo también, lo que llevaría a la desorientación. El espacio es, en los grupos de escasa complejidad socio-económica, su contenido, al contrario que en nuestra cultura, donde llamamos "espacio" al continente, a los límites.

Por eso, en grupos de estas características, el espacio se connota totalmente de emoción y adquiere funciones de identidad que nosotros depositamos en el tiempo. Coherentemente con la falta de control material sobre las condiciones de vida, el cambio queda fuera de esta percepción, pues alterar la Naturaleza no-humana supondría destruir no sólo la realidad en la que se vive, sino sobre todo, las referencias de orden espacial que permiten vivir en ella al ordenarla.

Puede comprenderse así que los grupos cazadores-recolectores o agricultores de roza viven en una realidad que contiene los signos para su representación, y que están sacados de la naturaleza no-humana inmóvil, es decir, del espacio. Pero esto tiene muchas implicaciones, porque cuando el grupo no se caracteriza por una elevada complejidad socio-económica, no se han desarrollado la división del trabajo y la especialización de funciones que permiten, por un lado, el desarrollo de las tecnologías productivas, y por otro, la individualidad, que a su vez es condición para considerar que los

fenómenos de la naturaleza no-humana se rigen por una lógica distinta de la humana, pues constituyen dos instancias distintas de realidad. Así pues, a toda la naturaleza se le atribuye el único tipo de comportamiento que se conoce, el humano. Ahora bien, dado que la naturaleza no-humana detenta para ellos mucho más poder que la humana, pues tiene la capacidad de dar y quitar la vida, de fortalecer o arruinar las cosechas, de provocar enfermedades o de favorecer su cura, se la sacraliza. Por eso la vida se explica en función de los caprichos o generosidades de una instancia sagrada integrada por los montes o las nubes que, además, hablan entre sí y se comunican permanentemente con los humanos cuyas vidas determinan. Y esto es el Mito (Hernando, 1998).

Pues bien, a pesar de la sensación de impotencia en la que viven estos grupos, no por ello sienten angustia, inseguridad o desorientación en su mundo. El mecanismo por el que neutralizan la angustia que podrían sentir es la confianza en que ellos han sido el "pueblo elegido" por la divinidad para manifestarse; que ellos viven en el único universo ordenado por los dioses (Eliade, 1988), ya que no pueden ordenar ningún otro mundo que el que experimentan, como hemos visto. Así que no contemplan más realidad que la que conocen vivencialmente, lo que deriva en una visión del mundo completamente antropocéntrica. Ellos viven en el único mundo que está ordenado y que está definido y organizado por una instancia sagrada de comportamiento y deseos humanos, que se manifiesta a través de la naturaleza no-humana en la que viven. Por eso, siempre se autodenominan "los únicos hombres", los "hombres verdaderos", pues los demás, que quizá existen aunque se desconocen, no participan del orden del mundo que permite sobrevivir en él. Así que se encuentran completamente protegidos, privilegiados entre todo lo demás que pueda existir y que no conciben. Y la seguridad que sienten se deriva del convencimiento de que esa instancia sagrada les mantendrá el privilegio de hacerles partícipes de su orden siempre que ellos reconozcan su poder, siempre que humildemente se rindan a su superioridad. Por eso, el mito siempre se asocia al *rito* como forma imprescindible de relación con lo sagrado. Lo importante del rito no es la forma que adopte, sino el reconocimiento que supone de la sumisión de los humanos a un poder sagrado en cuyas manos se encuentra su destino. Así pues.

cuando no existe control material sobre las condiciones de vida, se establece un modo de identidad basado en la confianza en que el destino y la supervivencia dependen de una instancia sagrada de comportamiento humano, con la que se establece una relación dependiente y subordinada, lo que constituye un modo muy impotente de identidad; pero a cambio, se obtiene una enorme seguridad personal por el hecho de considerar que esa instancia ha elegido al grupo al que se pertenece para transmitirle el único orden que permite al mundo existir.

En este modo de identidad no se generan deseos para uno mismo, pues la seguridad deviene justamente del hecho de estar pendiente y satisfacer los deseos que esa instancia sagrada pueda expresar a través de múltiples señales de la naturaleza. Es decir, en este modo de identidad, el ser humano se coloca en posición de *objeto* respecto al sujeto sagrado que constituye el único agente de la acción y los deseos. Además, para que pudieran generarse deseos personales entre los miembros del grupo social, sería necesario un sentido del tiempo lineal y la confianza en que se pueden cumplir a través de la iniciativa personal, nada de lo cual constituye una condición estructural de este modo de identidad. Por último, los deseos personales marcarían diferencias entre los componentes del grupo social, lo que resulta a todas luces incompatible con la existencia de una identidad basada en las semejanzas con los demás, en lugar de en las diferencias con ellos. Porque en esta situación, el grupo, y no el individuo, constituye la base última de identidad y de sentido, ya que de esta manera se consigue un refuerzo de identidad que conjura las amenazas que se perciben en la naturaleza no-humana. A su vez, dada la escasa diferenciación de comportamientos por la reducida división de funciones y especialización del trabajo, los seres humanos no se perciben como amenazas entre sí, ya que todos adoptan posiciones y comportamientos muy semejantes. En este modo de identidad, los miembros del grupo social saben quiénes son por identificación con el grupo al que pertenecen, y dentro de él, con el grupo de *género* al que pertenecen, pues es ésta la única división de funciones significativa. Es decir, una mujer o un hombre saben quiénes son porque internalizan y reproducen el modelo de valores, creencias, comportamientos y apariencias que los identifican como tales dentro de su grupo.

La identidad se construye en relación a lo que les hace *iguales* al grupo de género y no, como en el caso de nuestra cultura, por lo que les pueda hacer *particulares y diferentes* a los demás.

Pero, a medida que la división de funciones y especialización del trabajo es mayor, el modo de identidad se va transformando, dando prioridad al tiempo como eje de ordenación de la realidad (pues el cambio comienza a formar cada vez más parte de la experiencia) y utilizando signos metafóricos de representación: en una representación metafórica, como la que caracteriza a la sociedad moderna-occidental, tiempo y espacio proveen de una representación y ordenación de los hechos de la experiencia a través de modelos interpuestos, de referencias superpuestas. Es decir, refieren los hechos que ordenan a modelos pensables en sí mismos como entidades distintas de la realidad que ordenan. Los símbolos con que se representa la realidad no están contenidos en ella: para el tiempo se utilizan relojes o calendarios; para el espacio, mapas, delimitaciones político-administrativas, etc... Es decir, en el modo de percepción que corresponde a sociedades complejas e individualizadas:

a) Los contenidos del espacio o del tiempo se homogeneizan a través de su representación simbólica con signos de igual peso representativo. En un mapa o en un calendario cada uno de los símbolos tienen el mismo valor, pues la relación que establecemos con ellos no es emocional.

b) El significado no pertenece a los elementos que se ordenan, sino a los símbolos con que se representan, lo que hace que el espacio y el tiempo tengan significados transformables. Nos sentimos orientados cuando somos capaces de imaginar una representación de nosotros mismos en un modelo de representación de la realidad: sabemos dónde estamos cuando nos localizamos en un mapa o en un calendario o en un reloj. Por eso puede destruirse la naturaleza no-humana, podemos quemar los montes o alterar las montañas sin que ello haga que nos sintamos desorientados en la realidad. Y además, podemos ordenar y por tanto, contemplar como parte de la realidad lugares y eventos que no hemos experimentado vivencialmente, siempre y cuando, hayan sido incluidos en un sistema de referencia metafórico de orden. Por ello, para sentirnos

seguros en este modo de orientación necesitamos ampliar constantemente el modelo de representación, pues es con él con quien establecemos la relación. Y de ahí el desarrollo de sistemas geográficos, satélites, fotografías de subsuelos, mapas del Universo, viajes interplanetarios, etc., para que podamos seguir manteniendo nuestra sensación de seguridad y orientación en el espacio, y el perfeccionamiento insaciable de los sistemas de cronología o de los detalles y límites de la Historia para que nos suceda lo mismo en relación al tiempo.

Se me dirá, con razón, que la cultura moderna-occidental no sólo presenta este modo de relación con el tiempo y con el espacio, sino que aún mantenemos una vinculación emocional con ciertos lugares, o que determinados hechos son valorados en términos temporales de distinta manera, según la "carga" emocional que representen para nosotros. Y es cierto. Como antes señalaba, los modos metonímicos de representación no se abandonan necesariamente porque se adopten prioritariamente los metafóricos, por lo que, como Entrikin (1991: 1) afirmaba -refiriéndose al espacio-, existe una bipolaridad en nuestra percepción del tiempo y el espacio que hace que *nos sintamos* el centro de un mundo al que *sabemos* sin centro, mientras que los grupos de escasa complejidad socio-económica ajenos a esa paradoja, *se sienten* el centro de un mundo que *creen* centrado en ellos mismos. Y esto tanto en términos de tiempo como de espacio: la importancia que damos en términos emocionales a lo que nos sucede en el presente en nuestra cultura es contradictorio con la prioridad que, en términos racionales damos al futuro, donde depositamos toda la expectativa de nuestra vida; sin embargo, los grupos de escasa complejidad, viven esencialmente en el presente en términos emocionales y racionales.

Es decir, el desarrollo de la individualización va unido a un debilitamiento de la relación emocional con la realidad, al incremento de la utilización de modos "metafóricos" o abstractos para explicarla, al desarrollo de un sentido del tiempo lineal, a una menor vinculación con el espacio como fuente de identidad, y a la valoración positiva del cambio. Cuando la individualización se desarrolla, se genera correlativamente la confianza en que el destino y la supervivencia dependen de la iniciativa y el trabajo personal, y no

ya de una instancia ajena y sagrada. Semejante percepción de las cosas es consustancial al hecho de que la individualidad es el modo de percepción personal en una sociedad definida por la elevada división de funciones y especialización del trabajo, donde cada cual desarrolla actividades y relaciones distintas a los demás, debido a lo cual se ha desarrollado un elevado control material de las condiciones de vida. La seguridad entonces deviene del hecho de ser el agente de la acción que se emprende, lo que coloca a quienes se orientan en la vida a través de este modo de identidad en la posición de *sujetos*. Este rasgo resulta asimismo coherente con el hecho de que quienes modelan su identidad a través de estos factores estructurales se encuentran definidos personalmente a través de la conciencia de que tienen deseos particulares -que concretan las diferencias inter-individuales y por tanto la identidad basada en lo que les distingue de los demás- y de que son capaces de satisfacerlos -a través de la iniciativa y el trabajo personal-. El cambio se valora ahora positivamente, pues ya no supone una amenaza, sino la condición de posibilidad de realizar la propia identidad y de mejorar las condiciones de vida. Además, como este modo de identidad está basado en la experiencia de control material de las condiciones de vida en momentos pasados, se parte de la idea de la transformación es la clave de la existencia actual, siempre considerada mejor que las anteriores. El tiempo toma el protagonismo sobre el espacio porque el cambio y el carácter dinámico de la existencia se hacen inherentes al nuevo estado de la cultura.

He descrito, a grandes líneas, los dos extremos en los que cabe situar los modos básicos de orientación e identidad puestos en práctica por los grupos humanos (véase un resumen en el cuadro de la fig. 1). Ahora bien, entre ambos existen todas las posibilidades intermedias que se puedan imaginar, si bien siempre se favorece o privilegia socialmente a una de ellas. Mi convicción es que la relación entre control material de la realidad, grado de individualización de los miembros del grupo social, valoración del cambio, modo de percepción del tiempo y el espacio y modo de representación de la realidad es estructural y que, por tanto, no puede manifestarse una de sus formas si no es en relación a todas las demás. Y puesto que es estructural, estará presente no sólo a nivel social, sino también individual o entre sectores dentro del grupo social

4. IDENTIDAD "RELACIONAL" VS. IDENTIDAD "INDIVIDUALIZADA"

Ambos polos de identidad esquematizados en la fig. 1 son igualmente operativos para la supervivencia, pues ambos proveen de mecanismos muy potentes de orientación para los grupos humanos. Ahora bien, en términos emocionales, es mucho más gratificante la percepción mítica que constituye la base de la identidad relacional, pues supone una identificación emocional mayor con la realidad, un establecimiento menor de distancias con ella. Aunque parezca paradójico, en la percepción mítica el ser humano es el centro de toda la percepción, que es completamente antropocéntrica, mientras que en la científica, deja de tener importancia. Son mecanismos compensatorios de identidad: cuanto menos control real se tiene, más se construye la fantasía de ser el centro de todo.

El mundo del mito es mucho más satisfactorio emocionalmente pues a través de él se vive en una comunidad de afectos y uno mismo siempre se considera elegido por la instancia sagrada que dispensa la protección. En cambio, la individualidad supone una carga pesada, llena de responsabilidad y donde el ser humano se encuentra solo frente a su destino, constantemente enfrentado a la necesidad de seguir adelante. En sociedades con escaso control material sobre la realidad, el ser humano se sentía seguro porque creía que había sido elegido por la instancia sagrada que constituía la realidad, la naturaleza humana y no-humana, para ofrecer su protección y su orden, su garantía de salvación en el no-tiempo del presente y del jamás. Semejante antropomorfización del Universo, semejante convicción de que todo gira alrededor de uno mismo, es gratificante y consoladora para contrarrestar la angustia que generaría la lúcida consciencia de la impotencia frente al mundo. Pero el hecho es que, cuando esta visión mítica y relacional de la realidad es prioritaria, es porque la impotencia define la identidad.

La "desmitificación" del Universo y la comprensión científica de sus fenómenos, fue otorgando a los integrantes de la sociedad occidental unos márgenes de seguridad a los que no queríamos renunciar, pero al tiempo, este modo de relación con la realidad

Reducida división de funciones y especialización del trabajo	Complejidad socio-económica (elevada división de funciones y especialización del trabajo)
Ausencia de conocimiento de las dinámicas propias de funcionamiento de la Naturaleza no-humana	Confianza en la separación entre "yo" y lo demás: la naturaleza no-humana se considera regida por sus propias dinámicas
Escaso control material de las circunstancias de vida	Control material de las circunstancias de vida
Metonimia como modo de representación de la realidad (el signo forma parte de la realidad que representa) = MITO	Metáfora como modo de representación de la realidad (desarrollo de la abstracción; modelos científicos)
Miedo a la naturaleza no-humana (a la que no se comprende/controla)	Ausencia de miedo a la naturaleza no-humana (porque se la comprende/controla)
Ausencia de miedo a la naturaleza humana (por la escasa diferenciación de comportamientos)	Miedo a la naturaleza humana (por la alta diferenciación de comportamientos)
ESPACIO como eje prioritario de ordenación de la realidad	TIEMPO como eje prioritario de ordenación de la realidad
Resistencia al cambio (se valora como riesgo)	El cambio se valora positivamente
IDENTIDAD RELACIONAL	IDENTIDAD INDIVIDUALIZADA
La confianza en el destino y la supervivencia se deposita en una instancia sagrada con la que se establece una relación dependiente y subordinada	La confianza en el destino y la supervivencia se depositan en la iniciativa y trabajo personal
Seguridad basada en la confianza de haber sido elegido/a por la instancia sagrada: posición de OBJETO	Seguridad basada en ser el agente de la acción que se controla posición de SUJETO
No se generan deseos para uno mismo (que marcan las diferencias individuales, exigen un sentido del tiempo lineal, la confianza en que se pueden satisfacer a través del trabajo personal y la valoración positiva del cambio)	La identidad personal se manifiesta a través de la conciencia de los deseos particulares y de la capacidad de su satisfacción

Fig. 1: Los dos polos entre los que se sitúa el "continuum" de posibilidades de construcción de la identidad de los grupos humanos

nos iba situando en una posición cada vez más "responsable" y más "solitaria". El proceso de aumento de conocimiento objetivo de la realidad y de sus mecanismos causales, ciegos y ajenos al humano que los contempla, suponía una pérdida de importancia de éste dentro de su propia visión del mundo, es decir, se caracterizaba por un antropocentrismo cada vez menor (Eliás, 1990a: 93). Fuimos dejando de creer que el mundo hubiera sido diseñado para nosotros por dioses que nos habían "elegido" para ser los únicos privilegiados por su presencia y su orden. Poco a poco, el alejamiento emocional que exigía el establecimiento de relaciones causales de tipo mecánico, nos fue enseñando que el Universo no se había hecho para dar cabida a un grupo social, y luego, que el sol no se había hecho para girar alrededor de la Tierra y, más tarde, que el Universo tenía sus propias leyes de funcionamiento que convertían a la Tierra en un elemento del todo prescindible para su existencia. El ser humano era cada vez más prescindible, más irrelevante, menos protagonista, aunque a cambio, cada vez controlaba más la realidad en la que vivía.

Una identidad más individualizada implica un correlativo aumento de la ansiedad, pues su estructura de construcción exige ampliar y perfeccionar constantemente los modelos de representación del mundo, "entenderlo" mejor, conocerlo más. Es un modo de percepción más dinámico, pues su eje de ordenación fundamental es el tiempo, por lo que busca siempre el cambio, al que se valora positivamente. Dentro de este modo de identidad, siempre se es lo que se llegará a ser. Nunca somos lo que ya somos en realidad, sino que estamos haciéndonos constantemente. Y además, somos en función de lo que nos diferencia de los demás, lo que exige una constante labor de redefinición e introspección que dé cuenta de los deseos propios que nos particularizan frente a los demás.

En cambio, la identidad relacional está definida a través del espacio y su estatismo: se es lo que ya se es y siempre se ha sido. Como fueron los padres y serán los hijos. Como marca el mito que se debe ser... Y no se reflexiona sobre ello, por lo que no se introducen dudas, siempre generadoras de ansiedad.

Las personas que viven la vida a través de los mitos y no de los cuestionamientos de la ciencia, pertenecen a una comunidad de afectos y relación que no se cuestionan, pues entre ellos, la identidad no se piensa, sino que se vive. Siempre existe para ellos algo o alguien que protege, en cuyas manos se deposita el destino, y en quien se confía porque la relación no permite la distancia que interroga. Pase lo que pase, se acepta como destino establecido por quien nos ha convertido en el grupo -o individuo- elegido entre todos los demás. Una identidad así de impotente se compensa siempre con el mecanismo que supone considerar que uno/a ha sido elegido/a entre los demás por esa instancia superior de la que procede el sentido de la vida.

Por eso, los deseos propios no importan, de hecho no existen, porque lo único importante es satisfacer los de la instancia superior generadora de orden y sentido, gracias a la cual se mantiene nuestra vida: somos lo que somos en función de nuestras semejanzas con los demás, en función de nuestra relación con los demás. Por eso no se sabe quién es uno mismo fuera de la relación, de lo que se deduce que el grupo con el que se comparte esa relación tiene prioridad frente al individuo en la percepción de la instancia última de sentido y orientación en la vida. Por todo ello, pasar de un modo de identidad a otro se percibe siempre como una pérdida emocional: cuando la identidad es relacional, su núcleo está puesto en la relación en sí. Al perderse ésta, se cree que se pierde la identidad. Históricamente y antropológicamente, pasar de una identidad más colectiva a otra más relacional ha suscitado increíbles resistencias, pues la sensación de pérdida que se apodera del grupo cuando tal transformación ocurre puede ser tal, que parece constituirse en una amenaza muy concreta de perder la orientación vital, de no saber quién es uno mismo (Eliás, 1990b: 258-261; Hernando, 1997).

De hecho, Norbert Eliás (1990a: 93) formuló expresamente la siguiente pregunta: ¿Cómo fue capaz el (ser humano) de renunciar a una concepción del Universo tan satisfactoria y, en su lugar, aceptar una concepción que, ciertamente, se ajustaba más a la realidad, pero que le desterraba del centro del universo para relegarlo a una posición marginal y que, por tanto, era en cierta medida insatisfactoria emocionalmente? Y él respondía: parece que puede

contestarse que la sensación de dominio y control de los fenómenos que detectamos debió compensar la pérdida emocional que supuso. Pero yo añado: pérdida emocional que los hombres intentaron neutralizar con el mantenimiento de las mujeres en un modo de relación con la realidad que garantizaba esa provisión de afecto de la que antes era fuente inagotable el mito.

Mi argumento es que la individualización de los hombres a lo largo de la historia ha sido un proceso lento y gradual, que ha mitigado en la máxima medida la sensación de pérdida emocional que supone, debido a que las mujeres se han mantenido (y han sido forzadas a mantenerse) en un modo de identidad colectivo o relacional que diera prioridad a la satisfacción de las necesidades afectivas de los hombres. Por ello, la construcción de la identidad de hombres y mujeres tiene una trayectoria histórica distinta, y los rasgos que definen sus respectivas individualidades en esta modernidad tardía difieren sustancialmente.

Esta es la hipótesis fundamental de este texto: *los hombres han utilizado a las mujeres en su transformación hacia la individualidad, sustituyendo la gratificación afectiva y emocional de los mitos con la gratificación afectiva que ellas, que seguían más vinculadas a los mitos, seguían necesitando dar y establecer para construir su identidad.*

Creo que si se observan los rasgos estructurales que definen lo que he llamado "identidad relacional", se comprobará que se ajustan a los que concretan la identidad de género femenina: resistencia al cambio, necesidad de aprobación y gratificación en tanto que "objeto" y no "sujeto" de las acciones, sometimiento dependiente y subordinado a una autoridad que detenta la agencia de la acción, y dificultad para conocer y generar deseos para sí. La identidad de género femenina se organiza, a mi juicio, alrededor de una percepción de la realidad mucho más estática que la que define la de los hombres, porque da prioridad al parámetro espacio en mayor medida que la de ellos, que comenzaron a dar prioridad al tiempo, y en consecuencia, a individualizarse, mucho antes en la trayectoria histórica. Estructuralmente asociado a todo ello se encuentra el hecho de que hayan sido los hombres quienes hayan detentado el poder o control sobre los destinos del grupo, y que

las mujeres se hayan colocado históricamente en la posición de *objeto* de ese poder.

Porque como puede comprobarse, la identidad relacional nada tiene que ver con el sexo de quienes la detentan, sino con la escasa capacidad de control material de las condiciones de vida, es decir, con la ausencia de poder para determinar el propio destino. Los rasgos de la identidad de género femenina están estructuralmente asociados a la falta de poder de las mujeres, determinando a su vez la incapacidad para asumirlo, y no al hecho de que sean mujeres. Por su parte, nada tiene que ver tampoco su capacidad maternal. Los intensos lazos afectivos maternos pueden desarrollarse sin conflicto dentro de una estructura de identidad individualizada, pues las mujeres pueden asumirse como agentes de la acción, sujetos de su propia historia, creer que su supervivencia depende de su iniciativa y trabajo y en consecuencia, generar y satisfacer deseos para sí, sin que ello suponga en modo alguno una amenaza para el cuidado, atención y amor incuestionable por sus hijos. El hecho de que se hayan asociado maternidad e identidad relacional o de género femenina constituye una más de las trampas históricas en las que nos hemos visto atrapadas, y que intentaré, como las demás, desvelar en su génesis histórica.

Así pues, mi argumento básico consiste en que los hombres han sido capaces de individualizarse y asumir las tareas de control material del destino histórico del grupo, cuyo ejercicio redundaba a su vez en un progresivo desarrollo de su individualidad, porque consiguieron -con la participación de las propias mujeres, como vamos a tener oportunidad de ver- que las mujeres mantuvieran una identidad relacional que les garantizaba (a ellos) una transformación no traumática de su identidad; que compensaba y ocultaba la pérdida emocional que, de otro modo, hubieran sentido al ir abandonando la relación como instancia última de su identidad.

El problema surgió cuando la modernidad, basada en las categorías de sujeto y razón, como correlato a la extrema división de funciones y especialización del trabajo dentro del grupo social, comenzó a hacer inviable el mantenimiento de esa situación, ya que la complejidad socio-económica alcanzada implicaba la individualización de todos los miembros del grupo social, incluidas las

mujeres. Por eso, al alcanzarse ese estado de complejidad socio-económica que denominamos modernidad, se llegó a un momento de conflicto para los hombres, que entrenados en un modo de identidad individualizada que necesita que las mujeres sigan siendo relacionales para mantener su identidad de género masculina, comienzan a sentirse perdidos si carecen de esa provisión de afecto que garantizaba la identidad relacional de las mujeres. Pero sobre todo, de conflicto para las propias mujeres, que se debaten entre la identidad relacional que se les sigue transmitiendo, su identidad de género, y la identidad individualizada que les corresponde estructuralmente como integrantes de la sociedad moderna. Digamos que mientras las mujeres seguimos internalizando un modelo de identidad relacional al nacer, la vida y la multiplicidad de posiciones sociales, profesionales o personales que hemos de atravesar nos individualiza, y de esta manera se alcanza un punto de conflicto irresoluble entre dos esquemas estructuralmente opuestos de identidad. Y así, por un lado, tenemos deseos propios y por otro se nos enseña a que la prioridad debe ser atender a los de los demás. Por un lado, nos damos cuenta de que la vida depende de nuestra iniciativa y trabajo, pero por otro nos seguimos colocando en posición de objeto y esperando siempre la aprobación de los demás. Y de ahí todos los conflictos en los que ahora vivimos y en los que me detendré al final de este texto. Pero veamos antes cómo pudo desarrollarse este proceso de diferenciación entre la identidad de hombres y mujeres.

5. EL PASO DE LA IDENTIDAD RELACIONAL A LA INDIVIDUALIZADA EN EL MUNDO OCCIDENTAL. LA DIFERENCIA DE PROCESOS ENTRE HOMBRES Y MUJERES

El psicoanálisis defiende (cfr. los artículos de Nora Levinton y Emilce Dio Bleichmar en este mismo volumen) la tendencia de las mujeres a desarrollar identidades más relacionales debido a la identificación con la madre, mientras que los hombres deben desarrollar, en algún momento de su infancia, unos mecanismos individualizadores para separarse de ella y construir su propia identidad diferenciada de la de aquella. No me cabe duda de que este mecanismo actúa y ha actuado en todos los grupos humanos en

mayor o menor grado a la hora de construir la identidad, y que en parte puede explicar el mantenimiento de la identidad relacional a lo largo de la historia por parte de las mujeres. Sin negarlo, por tanto, me gustaría incidir ahora, sin embargo, en un aspecto que el psicoanálisis no atiende, y es que la identidad relacional, como espero haber demostrado, constituye el modo de identidad de todos los seres humanos -hombres y mujeres- de grupos que no han desarrollado un elevado control material sobre sus propias vidas. Esto quiere decir que a lo largo de la historia se han puesto en funcionamiento una serie de mecanismos no-psicológicos que han servido, en todo caso, para reforzar la natural tendencia de estos últimos, pero sin los cuales, yo no creo que pueda explicarse que los hombres se hayan individualizado a pesar de que al principio de nuestra historia no lo estaban, ni que las mujeres de esta modernidad tardía tengan los conflictos de identidad que tienen a pesar de que sigan identificándose con sus madres a la hora de construir la identidad. Es decir, yo creo que existen una serie de factores culturales, estructurales, a los que no se suele atender y que, sin embargo, pueden dar explicación a bastantes aspectos no resueltos de los rasgos que adopta la identidad de género.

No cabe duda de que los hombres siempre han tenido una ligera mayor individualización que las mujeres, aunque me atrevería a pensar que, teniendo en cuenta el esquema estructural señalado en la fig. 1, además de los diferentes procesos de vinculación y desvinculación infantil, un rasgo importante para dar explicación de ello, ha sido las diferencias de movilidad por el espacio entre unas y otros. Cuanta más prioridad se dé al parámetro espacial en la ordenación de la realidad, más estática se contemplará la vida, más resistencia se opondrá al cambio y más relacional será la identidad, como ha quedado señalado. En este sentido, creo que la función biológica reproductora de las mujeres debió marcar alguna diferencia desde el principio en los desplazamientos por el espacio, ya que incluso en las sociedades cazadoras-recolectoras, aunque la identidad es profunda y generalizadamente relacional, se advierte ya alguna mínima diferencia en la construcción de la identidad, ya que son ellos quienes experimentan desplazamientos más amplios por el territorio, y quienes deben desarrollar, en consecuencia, la mínima capacidad de decisión y asertividad necesarias para la

supervivencia. Insisto en que este rasgo deberá añadirse, sin duda, al proceso psicológico de desarrollo de niños y niñas, pero no creo que deba olvidarse.

Siguiendo con el proceso histórico, creo que podría decirse que cuando el inicio de la agricultura trajo consigo el sedentarismo, se marcó una diferencia ahora ya significativa de vinculación al espacio entre los hombres y las mujeres del grupo social: como sabemos, el sedentarismo dispara los índices de natalidad multiplicando la descendencia, que además, es necesaria para contribuir como mano de obra dentro de la unidad doméstica de producción en la que se constituyen los grupos campesinos. Creo que este hecho, producido en casi todas las trayectorias históricas, pudo marcar un punto de inflexión importante para la identidad femenina, ya que justificó la necesidad de que un sector de la población redujera sus desplazamientos por el territorio para cuidar de una prole abundante y muy dependiente. Dado que las mujeres gestaban a esa prole y por tanto, pasaban también por periodos de riesgo si mantenían la movilidad, el sector de la población que redujo sus movimientos por el espacio, fue el femenino. De esta forma, ya incluso en las sociedades agrícolas con menor división de funciones, existe una ligera diferenciación en la percepción del espacio y del tiempo por parte de hombres y de mujeres, que se concreta en una muy escasa, pero notable, mayor capacidad de los últimos de tomar iniciativas y afrontar los cambios irremediables -pues los remediables se remediarán, ya que no se busca el cambio- pues tienen un sentido del tiempo que puede calificarse de algo más lineal en directa relación con la vinculación a espacios un poco más amplios. De esta forma, la toma de decisiones dentro del grupo siempre estuvo en la mano de quienes desarrollaban una ligera mayor iniciativa personal en función de su ligera menor resistencia a los cambios. Y así, el sistema se fue reproduciendo y reforzando: cuando la división de funciones dentro del grupo social fue creciendo y la complejidad socio-económica aumentando, la mujer ya no necesitaba quedar vinculada al espacio como eje de construcción de su identidad, pero, por un lado, a los hombres les era útil pues garantizaba su paso no traumático a formas más individualizadas de identidad, pues tenían a alguien que garantizaba el mantenimiento de los lazos afectivos con el mundo que antes el mito proyectaba, y por otro,

al haber internalizado las mujeres un modo de identidad más relacional, a medida que la diferencia entre la individualización de ellos y la identidad adscriptiva de ellas era mayor, la sensación de pérdida emocional y de precio identitario y social que habrían de pagar las mujeres si pasaban a mayores niveles de individualización aumentaba.

Creo que éste ha sido y sigue siendo el mecanismo por el que muchas mujeres contribuyen a perpetuar una situación de desigualdad y subordinación respecto a los hombres incluso en nuestros días: tienen la sensación de que van a perder algo fundamental, lo más importante, el núcleo de su identidad, si se atreven a dar un paso más en el áspero camino de la individualización. Por eso, creo que no cabe culpabilizar de la reproducción de un modelo que nos ha impedido controlar nuestro destino o el del grupo sólo a los hombres. La determinación cultural de su identidad es tan fuerte como la de las mujeres, por lo que el sistema se ha mantenido con la participación de todas las partes implicadas.

Ahora bien, debe reconocerse, no obstante, que históricamente ha sido mayor la resistencia de los hombres a permitir la individualización de las mujeres que la de éstas a buscarla, y que cada vez que un aumento en la división de funciones y la especialización del trabajo del grupo social implicaba, en buena lógica, un aumento de la individualidad femenina, los hombres dispusieron mecanismos neutralizadores de semejante cambio, hasta que la Modernidad, a través de las categorías de Sujeto y Razón que la constituyen, ha revelado como contradictorio el intento de mantener una identidad colectiva o adscriptiva, la de género, para las mujeres, en una sociedad que se define por la fragmentación interna y por la variabilidad de posiciones personales, profesionales y sociales, es decir, por la individualidad.

6. LA DIFICULTAD HISTÓRICA DE LA INDIVIDUALIZACIÓN FEMENINA

Aunque no dispongo ahora de espacio suficiente para analizar pormenorizadamente todos los mecanismos que la historia diseñada por hombres ha puesto en marcha para neutralizar los intentos de individualización de las mujeres, citaré algunos de los ejemplos

más destacados. Quizá el más llamativo es el proceso de transformaciones vivido durante el siglo XII, apasionante como pocos -a mi juicio sólo como el XIX, el otro siglo clave en lo que a la individualización de las mujeres respecta-, y donde se visibiliza paradigmáticamente todo el proceso de transformaciones, conflictos y tensiones que ha definido la historia de nuestra identidad de género.

El siglo XII es fundamental a la hora de entender la individualización del mundo occidental, porque es el siglo que contempla el surgimiento de la burguesía. Por primera vez, determinadas personas comienzan a escapar a la identidad puramente estamental del campesinado o de los señores feudales para pasar a atisbar la noción de ser algo que se distingue un poco de lo demás, que puede desarrollar algunas pequeñas diferencias en sus trayectorias de vida personal a través de actividades que les permiten acumular ciertos bienes materiales que los demás no tienen. Es decir, la burguesía -que no constituye aún un estamento social diferenciado, ni mucho menos una clase social, como sucederá a partir de finales del siglo XVIII (García de Valdeavellano, 1975: 24)- está constituida por personas que empiezan a tener alguna sensación de que ellas mismas pueden influir en su supervivencia, en mejorar sus condiciones de vida. Obviamente, si el control de las condiciones materiales de vida aumenta, la desconfianza en que la vida depende en exclusiva de una instancia sagrada cuyos deseos se deben satisfacer, lo hace también. De forma que la percepción mítica de la realidad en la que se había vivido hasta entonces empieza a sufrir una transformación paralela, explicándose así que sea justo en el siglo XII cuando aparezca la idea de Purgatorio (Le Goff, 1981: 14) o la del Juicio Final (Ariès, 1999: 91). Los espacios míticos, inmutables y eternos por definición, empiezan a verse transformados por la irrupción de lo humano, y así al Cielo y al Infierno se suma el Purgatorio en una obvia individualización de las trayectorias míticas que reproduce, como en un espejo, la división tripartita de la sociedad: dos categorías estáticas frente a otra un poco más dinámica y transformable, tanto en la vida como en el más allá. Coherentemente con ello, el Cuarto Concilio de Letrán hace obligatoria la confesión auricular al menos una vez al año para todos los cristianos, es decir, la práctica de la introspección, el examen de conciencia, limitado hasta entonces a los clérigos y monjes (Le Goff,

1981: 248), lo que va modelando la conciencia de una diferencia entre nuestro interior y el interior de los demás. Como parte de esta misma tendencia puede entenderse ahora el sentimiento que se venía gestando a partir de los siglos VIII-IX de "incertidumbre y angustia frente a la muerte" (Ariès, 1999: 138), ya que si se empieza a desconfiar de la garantía de salvación por parte de la instancia sagrada, comenzará a generarse una angustia hasta entonces desconocida por lo que habrá de suceder tras la vida.

La sociedad se individualiza, pero semejante proceso no es posible si no es como parte de toda una transformación estructural en el modo de construcción de la identidad. Y así, el siglo XII es testigo de importantes transformaciones en la percepción del tiempo y el espacio, que podrían resumirse, por ejemplo, en el inicio de las Cruzadas y de las peregrinaciones (Le Goff, 1981) como formas de extender el espacio mítico a otros espacios, iniciando así la tendencia desacralizadora que habrá de desarrollarse paulatinamente, a medida que la sociedad vaya dividiéndose y desarrollando progresivamente sistemas metafóricos para su representación y conquista. O en el desarrollo claro de instituciones donde se manejan sistemas metafóricos de representación del mundo: la universidad y los conventos, perteneciente uno al ámbito social y otro al ámbito a-social o mítico.

Ahora bien, si la sociedad se está individualizando es porque sus miembros comienzan a colocarse en distintas posiciones sociales y personales desde las que hacer frente a la vida cotidiana, y esto nada tiene que ver con el sexo que se tenga. La sociedad es el conjunto de sus miembros, luego si decimos que la sociedad se individualiza es porque todos sus miembros lo hacen. Así pues, el proceso de individualización debió manifestarse también a través de las mujeres. Sin embargo, obsérvese lo que sucedió en el siglo XII en relación a estas últimas: para frenar un proceso de individualización en las mujeres que era inherente a las transformaciones sociales que se estaban viviendo, la Iglesia dio inicio al culto de la Virgen María (Rougémont, 1997: 116), que como bien sabemos, constituye la idealización de la mujer no individualizada, de la madre generosa que renuncia a los deseos personales, incluido el más natural -por biológico- de ellos: el sexual. La sociedad en su

conjunto, necesitó reforzar su mito de origen -que establece, no lo olvidemos, que el mundo perdió su condición de Paraíso cuando la mujer se atrevió a acercarse al árbol del conocimiento-, añadiendo una figura definitivamente desindividualizada como modelo de mujer. A partir de este momento se asoció maternidad e identidad relacional, maternidad y falta de deseos para sí, maternidad y confianza en que la salvación en la vida y en la muerte depende de una instancia sagrada, un hombre, con el que debe establecerse una relación dependiente y subordinada.

Y es también en este complejo siglo XII cuando tiene su inicio esa forma de relación conocida como "amor cortés" (Rougemont, 1997: 129), donde la mujer pasa a ocupar definitivamente la posición de *objeto* de deseo, y sólo en tanto que sepa mantenerse en ella, sin dejarse alcanzar, será idealizada.

Pero no fueron sólo éstos los instrumentos utilizados para neutralizar la individualización de las mujeres, sino que, en un orden más jurídico y terrenal, la Iglesia instauró el matrimonio como uno de los siete sacramentos a mediados, también, del siglo XII (Duby, 1995: 20). Los hombres iban desarrollando leyes y preceptos que impedían, literalmente, la individualización social de las mujeres, lo que dejaba una única salida a éstas cuando optaban por continuar con los desgastes y marginaciones que semejante modo de identidad les podía suponer: ingresar en un convento, saliéndose con ello de la sociedad. Como hemos visto, en el siglo XII aparecen las universidades, institución donde habrá de darse vía libre al desarrollo de la representación metafórica de la realidad, y por tanto, ámbito de desarrollo de la individualidad por excelencia. Pues bien, como cabía esperar, las universidades fueron ámbitos masculinos que sólo admitieron alguna excepción (Schiebinger, 1989: 13-14), ya que las mujeres que deseaban incorporarse a este modo de relación con el mundo eran sancionadas socialmente por escapar a lo que de ellas esperaba la sociedad en su conjunto, esto es, la totalidad de los hombres y la mayoría de las otras mujeres.

Sin embargo, no había problema en que accedieran a los conventos, ámbito menos individualizado que la universidad -por ser mítico-, aunque en ese momento, más que la sociedad en su conjunto -como correspondía al hecho de que en ellos se utilizaran

medios metafóricos de representación del mundo, como la escritura y la lectura, que de ninguna manera se habían generalizado aún en la sociedad-. De esta forma, en estos momentos conflictivos para la identidad femenina, los conventos se empezaron a llenar de mujeres, pagando así con el precio de su desnaturalización, pues debían abandonar los deseos maternos y por tanto lo que la sociedad consideraba el núcleo de la identidad femenina, el logro de su individualización. Si las mujeres querían individualizarse podían hacerlo, pero a condición de que lo hicieran fuera de la sociedad y de que no se relacionaran con el resto de ella.

Pero el proceso de individualización continuó, correspondiéndose con los cambios que se iban produciendo en la relación material con la realidad, aún habrían de imponerse nuevos frenos a ese contacto. Así, por ejemplo, en el siglo XVI se produjo la desacralización casi definitiva del mundo occidental. Europa vivía un gran florecimiento económico y había descubierto "otros mundos", en virtud de la nueva forma de entender el tiempo y el espacio: porque fue precisamente entonces cuando Galileo demostró que no sólo el espacio propio no era el único ordenado, sino que ni siquiera la Tierra era el centro del Universo. Y fue él mismo también quien aplicó, por primera vez, la medición del tiempo no a los fenómenos sociales o humanos, sino a los fenómenos naturales: la naturaleza no-humana empezaba a concebirse así como un universo independiente del humano, con su propia lógica y ritmos: la distancia entre lo humano y lo no-humano permitía "explorar" lo último, "objetivarlo".

Como parte del mismo proceso de transformación identitaria y de percepción de la realidad, no podía faltar el desarrollo de lo que hemos denominado signos metafóricos de representación de la realidad. Y así, en 1489 empezaron a utilizarse por primera vez los signos algebraicos para sumar y restar (Torán - Roy, 1999: 28) y, como todos sabemos, fue en 1453 cuando se inició la posibilidad de generalizar la escritura como modo de relación con la realidad, a través de la invención de la imprenta de Gutenberg.

Las mujeres, insisto, tenían que formar parte de todo este proceso de transformación de la identidad, de individualización progresiva, correlativa al aumento de la "explicación racional" del

mundo y del desarrollo de su control. Los conventos se seguían llenando, e incluso se iban convirtiendo en lugares de discusión y reflexión en donde elegían ingresar mujeres más movidas por su deseo de actividad intelectual que de dedicación mística. Y obsérvese lo que sucedió: fue justamente entonces, en ese floreciente e individualizador siglo XVI, cuando se establecieron las rejas en la clausura de los conventos femeninos (Muñoz, 1999: 80), nunca en la de los hombres, frenando de esta manera el pernicioso contacto que las mujeres que buscaban el conocimiento y el desarrollo de la reflexión sobre el mundo, cada vez en mayor medida, podían ejercer sobre las dóciles mujeres no individualizadas que tan sencilla seguían haciendo la vida a aquellos maridos que regían los destinos del grupo social.

Sin embargo, la sociedad seguía transformándose, de forma que el proceso de individualización de las mujeres debía alcanzarse irremediamente cuando el desarrollo socio-económico exigiera el imparable aumento de la división de posiciones sociales y de la especialización del trabajo. Y esto fue lo que sucedió en la Modernidad. En ese momento, se alcanzó un punto de inflexión fundamental, un encuentro conflictivo y contradictorio que deviene del natural desarrollo de las categorías en las que se funda (Amorós, 1997): el desarrollo de la razón implicaba el desarrollo de la individualidad, coherente con la necesidad del capitalismo de la existencia de individuos conscientes de sus deseos y de sus diferencias para que los hábitos de consumo pudieran imponerse. Su desarrollo implicaba la conciencia de ser sujeto, de salirse de las categorías estamentales de identidad, de alcanzar la posición de agente social, "motor" de la historia. Es decir, el surgimiento de la categoría de sujeto sólo puede entenderse por la desmembración de la sociedad estamental (Amorós, 1997: 25), donde la identidad sigue siendo relacional en gran medida (se sabe quién se es porque se pertenece a un grupo social dado), y en consecuencia, por la generalización de la percepción de una distancia entre el "yo" y el exterior a la mayoría del grupo social, o lo que es lo mismo, por la generalización del uso de la escritura y los signos matemáticos y metafóricos en general para representar ese exterior. Ahora bien, dado que este modo de representación significa sensación de control de ese mundo, cuya lógica se entiende, la única posibilidad de negar el control

-o el poder- a las mujeres era impedir que accedieran a ese modo de representación. De esta forma, mientras los hombres rompían con las categorías identitarias, adscriptivas y colectivas de la sociedad estamental, ponían todos los mecanismos a su alcance para que las mujeres se mantuvieran en ella, y de ahí las diferencias entre nuestras respectivas identidades de género actuales. Al tiempo, las mujeres iban detectando cada vez más distancia entre su identidad relacional y la individualizada de los hombres, por lo que ellas también contribuían y contribuyen de manera determinante a frenar su propio proceso de individualización.

Cuando dio comienzo la Modernidad, iban quedando ya lejos los momentos en que podía recluirse tras las rejas a ese porcentaje ínfimo de las mujeres que querían acceder a la escritura y escapar al modo dependiente de identidad socialmente establecido para ellas. Ese modo de identidad era el que ahora caracterizaba a la sociedad civil. Por eso, los teóricos de la Ilustración y de la Revolución Francesa, concreción histórica de la supuesta defensa del individuo y la democracia, defendieron, con todos los mecanismos a su alcance, los efectos contraproducentes de la lectura y la educación en la mujer, y la necesidad de su reclusión en los estrechos espacios domésticos (Dupanloup, 1996; Schiebinger, 1989; Amorós, 1997; Fraisse, 1991). Se trataba de que las mujeres siguieran siendo los "ángeles del hogar", es decir, literalmente personajes que viven la vida a través de los mitos y que por no tener deseos para sí, ni siquiera tienen sexo que pueda generar el más inevitable. Rousseau, por ejemplo, que tanto hizo por potenciar la educación de los niños, negó la utilidad de semejante empeño en las niñas, que por haber nacido mujeres, estaban sometidas al destino biológico de ser las reproductoras de la especie y por tanto, incapacitadas para "elevarse al interés general", por lo que se les debía prohibir "toda reunión en el espacio público, lo que no podría ser sino desorden" (Amorós, 1997: 270). Es decir, se colocaba a la mujer del lado de la especie biológica y la falta de individualización, y al hombre del lado de la civilización y de la individualización que implica (Amorós, 1997: 270). De hecho, obsérvese que cuando Carl von Linné clasificó a todos los seres vivos en su *Systema naturae* en el siglo XVIII eligió una característica femenina, las mamas, para vincular al ser humano con otras especies anima-

les ("mamíferos"), y un rasgo que sólo se atribuía a los hombres (por la vinculación entre sujeto y razón, y la aplicación de la primera categoría sólo a los hombres), para distinguir a los humanos de los animales (*Homo sapiens*, "hombre que sabe") (Schiebinger, 1996: 144). Téngase en cuenta que de las seis clases en las que Linneo clasificó a los animales (*Mammalia*, *Amphibia*, *Pisces*, *Insecta* y *Vermes*) sólo la primera hacía alusión a los órganos reproductivos y era la única que elegía un término que tenía que ver sólo con las hembras del grupo (Schiebinger, 1996: 138). Es decir, no era una casualidad ni un gesto inocente, aunque tampoco uno consciente con toda probabilidad, que Linneo eligiera un rasgo femenino para conectar nuestra especie a los animales, y un rasgo masculino para separarnos de ellos (Schiebinger, 1996: 144).

Pero como parte de todo un mismo movimiento, no pudo evitarse que la escolarización comenzara a aplicarse a las mujeres que, en consecuencia, hicieron suyo el ejercicio analítico y racional de relación con la realidad. Ahora bien: al tiempo que este proceso individualizador avanzaba, gracias al esfuerzo y la lucha de algunas mujeres, no podía abandonarse el modelo de identidad femenina que se había ido internalizando y reproduciendo a lo largo de tantos siglos de historia, el rol afectivo y de cuidado de la mujer, la prioridad de su dedicación maternal. Como he señalado, creo que el lento y gradual proceso de individualización de los hombres había sido posible porque la distancia emocional que exige de la realidad se veía siempre compensada por las atenciones y cuidados de un complementario femenino, entrenado para ese fin. Por tanto, la mitad masculina de la población no podía renunciar fácilmente a esos cuidados que hasta entonces tenía garantizados y sin los cuales resultaba mucho más difícil, si no imposible, mantener el equilibrio del poder. De esta forma, empezaba a abrirse para las mujeres un conflicto de muy difícil resolución: la individualización, que les permitía acceder a la posición de sujetos sociales, de equidad y justicia social, relacionarse como iguales con los hombres, provocaba el rechazo por parte de ellos, que sin haber cambiado su trayectoria ni su rumbo, seguían necesitando que las mujeres no se individualizaran, al menos no tanto como ellos, para poder seguir su destino histórico.

La cuestión es que las mujeres se encuentran en una situación en que, si mantienen su identidad relacional y adscriptiva, si respetan su "identidad de género", consiguen fácilmente "complementarios" masculinos, que más entregados a la individualidad, van encontrando contenidas sus emociones y particularmente gratificante que alguien, especializada en afecto y cuidado, les ayude a manejarlas. De esta forma, esas mujeres podrán dar fácil salida a su identidad de género femenina y podrán encontrar, buen marido e hijos sanos mediante, una vida plena y gratificante, llena de deseos colmados, puesto que sus deseos prioritarios serán dar satisfacción a los de los demás. Ahora bien, si por las razones que sean, su identidad es individualizada, dado que su sociedad les pone al alcance de la mano los instrumentos para desarrollarla (la alfabetización y escolarización), y optan por hacerlo, entonces su situación será bien distinta a la de los hombres, pues sólo excepcionalmente encontrarán "complementarios" masculinos dispuestos a compartir los desgastes y problemas que genera la individualidad. No debe olvidarse, además, que aunque la individualidad se desarrolle, las mujeres siguen transmitiéndose entre sí un modelo de identidad de género que da prioridad a los afectos y busca reacciones emocionales inmediatas, para conseguir las cuales es necesario dar respuestas gratificantes y complacientes (Burin, 1987: 92). Así pues, sus angustias serán aún mayores que las de los hombres cuando desarrollen elevados grados de individualidad, pues conocerán culpas y conflictos que aquellos no se plantean, y dificultades para desprenderse del modelo relacional en el que son entrenadas, lo que marca lo que se ha denominado su "techo de cristal" (Burin, 1996: 79).

Al mismo tiempo, dada la dificultad que encuentran para desarrollar su individualidad, cuando lo hacen saben que están optando por una elección difícil que les traerá bastantes conflictos personales y sociales, lo que les genera un sufrimiento psíquico que antes no existía y que los hombres suelen poder evitar por su fácil complementación con mujeres dedicadas a velar por su cuidado y sus deseos: esa conciencia de ser algo distinto y lejano de toda la realidad que les (nos) rodea, de soledad, de pequeñez, de esfuerzo constante para que la vida siga adelante, de responsabilidad inago-

table por dotar a nuestra vida de un sentido y un objetivo, de dificultad para encontrarlos, de cansancio.

Dada la real y material soledad de la mayor parte de las mujeres que optan por abandonar su esquema de identidad de género, el desarrollo de su individualidad es un proceso mucho más consciente y reflexivo, intencional y defendido que para la mayor parte de los hombres. Digamos que el desarrollo de la individualidad en la mujer se está produciendo de modo traumático (para ella y para los hombres) mientras que en los hombres ha sido un proceso lento y gradual a lo largo de la historia. Ahora bien, precisamente por ello, está colocando a las mujeres en posición de ventaja en la sociedad actual. Me explicaré: debido a la necesidad de desvelar las contradicciones en que la sociedad moderna incurre, las mujeres están llevando a sus límites las categorías de la Modernidad. Esto quiere decir que, guiadas por su necesidad de encontrar una coherencia que la sociedad no ofrece, están aplicando la Razón no sólo al conocimiento de los fenómenos de la Naturaleza no-humana, como han hecho siempre los hombres, sino también, a la segunda categoría de la Modernidad, el Sujeto, profundizando así de una manera que los hombres desconocen, en el conocimiento de la Subjetividad. Debe tenerse en cuenta, además, que éste ha sido un campo en el que se han tenido que ir especializando a lo largo de la historia, pues para atender y satisfacer los deseos de los hombres hacía falta desarrollar mecanismos para conocer su subjetividad, a la que ellos no prestaban atención precisamente porque, además de para hacer la comida, para eso servían las mujeres.

De ahí, por ejemplo, el recurso al psicoanálisis o a terapias de distinto tipo como instrumento de introspección y resolución racional de los conflictos y contradicciones femeninas en mucha mayor medida que en el caso de los hombres. De esta manera, las mujeres no sólo comienzan a tener el mismo control que los hombres sobre los fenómenos de la Naturaleza externos al "yo" interior, sino que tienen mucho más control, porque tienen más conocimiento, de los fenómenos internos del "yo". Y es por ello, yo creo, que empiezan a estar mejor preparadas que los hombres para asumir funciones de dirección de nuestro futuro histórico.

El problema es que, de momento, lo siguen teniendo que hacer solas -salvo en países como Finlandia donde la escolarización de las mujeres se inició antes que en los demás países y ya llevan recorrido más trayecto en lo que a igualdad de posiciones sociales respecta-, o al menos, sin complementarios masculinos. Porque debe decirse que, como parte de los nuevos mecanismos de identidad femenina moderna ha surgido lo que Giddens denominó "relación pura": relaciones cuyo último objetivo es la relación en sí, por lo que se fundan en la sinceridad y en la entrega de la particularidad de cada cual, es decir, en el desarrollo de la intimidad. La "autenticidad" pasa a constituir así un valor en sí mismo (Ferrara, 1998), pues sirve a este nuevo sujeto, sobre todo femenino, para establecer relaciones plenas de emoción, y de hecho, sólo de emoción, con lo que compensa, con intensidad, la pérdida de lazos emocionales que implica la individualidad y que ella no consigue colmar con complementarios masculinos que velen por ello. Amistades intensas, almas desnudas, angustias que se comparten, introspecciones que se refuerzan. Se trata de un nuevo modo de canalizar emociones que en otros momentos de nuestra historia giraban en torno al mundo exterior, o al grupo en que el destino nos había incluido.

Así pues, el desarrollo de la individualidad de las mujeres, inherente a la profundización de la lógica de la modernidad, está generando en ellas conflictos por la contradicción que suponen sus categorías respecto a las del modelo dependiente y relacional en que se las instruye aún y que, en consecuencia, internalizan y siguen reproduciendo de alguna manera. Pero, a su vez, está provocando conflictos en los hombres que ven alejarse el instrumento que facilitaba el desarrollo fácil de su propia individualización, y que no saben muy bien cómo seguir desarrollándola, ni como desarrollar modos alternativos de relación desde la igualdad del cuidado y el respeto por la "individualidad" del otro (o de la otra, para mejor decir). Algunos hombres, no muchos aún, desgraciadamente, empiezan a darse cuenta de que, al fin y al cabo, el modo de identidad que han ido construyendo a través de la historia puede ser individual, pero no deja de ser dependiente, pues al utilizar la fácil salida de que fueran las mujeres quienes les proveyeran de afectos y cuidados, no se han preocupado por ensayar mecanismos

maduros de conexión emocional con el mundo, y ahora no saben hacerlo de manera autónoma. Las mujeres, en cambio, al construir conscientemente la individualidad desde los parámetros de la Modernidad, están construyendo una individualidad realmente independiente.

En la sociedad occidental se ha frenado la tendencia individualizadora de las mujeres para facilitar el desarrollo de la de los hombres. Hemos constituido un apoyo tan fundamental para ellos como la insistencia que hoy mismo siguen demostrando por encontrar "ángeles del hogar" demuestra. Y muchos hombres argumentan que el hecho de que la sociedad moderna-occidental haya alcanzado el máximo nivel de control material y tecnológico del medio exterior justifica y aprueba semejante trayectoria. Por su parte, muchas mujeres se resisten explícitamente a renunciar a su identidad colectiva, relacional o adscriptiva basándose en la función natural y privilegiada emocionalmente de la maternidad. Pero yo no creo que ninguno de los dos tenga razón.

Por un lado, el modelo de individualización desarrollado históricamente por los hombres ha llegado a un punto de extrema fragmentación: nos va permitiendo conocer los límites del Universo y los secretos inextricables de nuestros genes, pero nos sume, tanto a hombres como a mujeres, en conflictos emocionales de difícil resolución. Siempre que se ha dado una nueva vuelta de tuerca al desarrollo de la individualidad ha existido la sensación de pérdidas emocionales insuperables, como hemos visto, y por tanto, no se podría asegurar que no estemos viviendo una situación ya experimentada. Pero creo que en mucha gente existe la sensación de novedad, de haber alcanzado un punto donde el equilibrio se ha roto, donde la confianza humana en las capacidades humanas se está transformando en desconfianza excesiva, en sospecha constante, volviéndose en contra de su propia estabilidad emocional, de su capacidad de supervivencia psíquica. Porque este mundo diseñado por hombres a la medida de sus deseos está encontrando su propio límite de viabilidad social: el desarrollo de la individualidad que exige el alto control material de nuestras condiciones de vida empieza a aislar a los individuos entre sí, a convertirlos en amenazas reales entre ellos, y la sociedad no puede funcionar así.

Internet está disparando la tendencia de la individualidad, construyendo un mundo en el que el espacio y la distancia dejan de constituir parámetros significativos. El tiempo toma todo el protagonismo y la vida se diluye en un frenético afán de vivir en el tiempo. Correlativamente, los niños se educan, desde la más tierna infancia, en el manejo de sistemas interpuestos de representación del mundo, que ya no sólo tienen que ver con la escritura y sus combinaciones posibles, sino con la más sofisticada tecnología informática. Sus juegos les entrenan en este modo de relación con el mundo, de forma que cada vez más, y siguiendo la tendencia histórica que hemos estado viendo, se relacionan con el mundo a través de sus representaciones: o mejor, se relacionan con las representaciones del mundo en lugar de con el mundo en sí. Dados los mayores niveles de individualidad desarrollados tradicionalmente por los hombres, son ellos los que suelen dedicarse con más fruición al nuevo mundo de las representaciones virtuales e informáticas, y atendiendo a toda la explicación que llevamos vista, es, coherentemente, en el mundo masculino donde van aumentando preocupantemente los índices de violencia juvenil: la individualidad supone la diferenciación de posiciones sociales y personales, y por tanto, la percepción de la amenaza que otro ser humano puede representar para uno mismo, pues ambos ya no son iguales. En consecuencia, la amenaza que internalizan sobre todo los niños (varones) por parte del resto de los miembros del grupo social es muy alta, y de hecho, los juegos de las "video-consolas" introducen la violencia humana como algo consustancial a las relaciones sociales. Las masacres en los colegios norteamericanos son una clara consecuencia de semejante percepción de la realidad. Los hombres han depositado el conocimiento y cuidado de sus emociones en una instancia externa a ellos, las mujeres, y el momento histórico en que estamos viviendo está demostrando el error de semejante disociación, porque a la fragmentación racional de la sociedad, sólo cabe oponer el valor aglutinador de las emociones. Pero no saben hacerlo.

Quizá sea ésta la razón por la que las mujeres empiezan a "ponerse de moda" en muchos ámbitos de actuación social: porque cuando aparecen en ellos es porque han desarrollado ya unos altos niveles de individualidad, pero debido a su trayectoria histórica,

siguen reproduciendo unos modos de identidad más relacionales que los hombres, donde la emoción no se rechaza en el mismo grado y donde la reflexión introspectiva, profunda y serena, necesaria para alcanzar un punto de equilibrio entre su individualidad y su identidad de género, ha llegado a constituirse en un refinado instrumento de útil relación con el mundo.

Pero sin embargo, sigue habiendo muchas mujeres, como decía, que se resisten a que las propias mujeres se individualicen y asuman la parte que les corresponde en el control de sus destinos, basándose en la prioridad que debe tener para ellas la maternidad y la pérdida emocional que supondría renunciar a la gratificación que semejante privilegio concede a las mujeres. Pero también se equivocan, creo, porque, la maternidad, como espero haber conseguido explicar, no implica, en modo alguno, el desarrollo de una identidad relacional. Cuando ésta se da es por la internalización de un modo de entender el mundo establecida a través de unos parámetros de tiempo y espacio, y no por el hecho de tener relaciones afectivas intensas y gratificantes, que son completamente necesarias para crecer saludablemente, como bien saben los hombres que, cada vez en mayor número, van permitiéndose disfrutar de los intensos vínculos emocionales de una paternidad elegida y consciente, sin que ello les lleve a cuestionarse su identidad individualizada. Si hemos creído otra cosa es porque se nos ha intentado convencer de ello, para enmascarar con la necesidad del mantenimiento de los lazos afectivos maternos, las relaciones de dependencia y subordinación que tanto facilitaban la vida a los hombres.

Personalmente creo que, por todo lo que llevo dicho, las mujeres están mejor preparadas que los hombres para desarrollar futuros viables a esta crítica modernidad tardía, pero para ello es necesario, y de ahí el planteamiento de este Seminario, que ellas mismas tengan ganas de hacerlo: que las propias mujeres renuncien a las dulzuras y gratificaciones inherentes a una impotente percepción mítica de la realidad para asumir algo de la soledad, la responsabilidad y la duda metódica que impregnan el mundo de la individualización. La historia demuestra que no se renuncia al afecto por tener una identidad más individualizada;

simplemente se reparte de manera distinta entre seres a los que, además, se elige. Basta con mirar la historia para comprender la falta de inocencia de tanta tradición que ha pretendido lo contrario.

ABSTRACT

The hypothesis of this text is that male and female identities have different historical backgrounds, and that this fact can contribute to explain some of the particularities of both "gender identities". To reach that conclusion, different lines of argument are developed: first, the common structure of human beings' identities is analyzed. Second, it is shown that this common structure has not been similarly developed among men and among women, as individualization has been a gradual and linear process among the former and not among the latter. Third, there is a discussion about the reasons why women have collaborated themselves in that process. Four, it is argued that Modernity has broken that trend, since it structurally implies the individualization of all members of society, including women. And five, the conclusion is that, as a consequence of all this, women and men are having nowadays different identity conflicts, and that women are better placed than men to rule viable futures facing this critical late Modernity.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, C. (1997): *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- ARIÈS, Ph. (1982): *La muerte en Occidente*, Argos Vergara, Barcelona.
- (1999): *El hombre ante la muerte*, Taurus Humanidades, Madrid.
- BURÍN, M. (1987): *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- (1996): "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables", *Género, psicoanálisis, subjetividad*. M. Burín y E. Dio Bleichmar, (comp.), Paidós, Barcelona, 61-99.
- DIO BLEICHMAR, E. (1996): "Feminidad/masculinidad. Resistencias en el psicoanálisis al concepto de género", *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Burín, M. y Dio Bleichmar, E. (comp.), Paidós, Barcelona, 100-139.
- DUBY, G. (1995): *Damas del siglo XII. Eloísa, Leonor, Iseo y algunas otras*, Alianza Editorial, Madrid.
- DUPANLOUP, F. (1995): *La mujer estudiosa*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Salamanca.
- ELIADE, M. (1968): *Mito y realidad*, Labor, Barcelona.
- (1988) [1957]: *Lo sagrado y lo profano*. Labor/Punto Omega, Barcelona.
- ELÍAS, N. (1990a): *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona.
- (1990b): *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- (1992): *Time: an Essay*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1993): *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

- ENTRIKIN, N. (1991): *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*, John Hopkins Universty Press, Baltimore, Maryland.
- FERRARA, A. (1998): *Reflective Authenticity. Rethinking the project of modernity*, Routledge, London and New York.
- FRAISSE, F. (1991): *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L.G. de (1975): *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Espasa-Calpe, Madrid.
- GIDDENS, A. (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- GILLIGAN, C. (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HERNANDO, A. (1997): "Mitos, metáforas y miedos: sobre la Prehistoria y sus habitantes". *Complutum*, 8, 247-260.
- (1999): "Percepción de la realidad y Prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos", *Trabajos de Prehistoria*, 56, nº2, 19-35.
- LE GOFF, J. (1981): *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984)[1962]: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MUÑOZ, A. (1999): "El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina", *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Actas del IV Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz, 71-89.
- OLSON, D.R. (1994): *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROUGEMONT, D. de (1997): *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona.

- SCHIEBINGER, L. (1989): *The Mind has no Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1996): "Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History", *Feminism and Science*, E. Fox Keller and H.E. Longino (eds.), Oxford University Press, Oxford-New York, 137-153.
- TORÁN, A. - ROY, P.C. (coord.)(1999): *Inventos del milenio*, El País-Aguilar, Madrid.
- TUAN Y.-F. (1977): *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

SEXO, RASGOS Y CONTEXTOS: UNA VISIÓN CRÍTICA DE LA AGRESIVIDAD Y SU RELACIÓN CON EL GÉNERO

Concepción FERNÁNDEZ VILLANUEVA

I. LA PSICOLOGÍA DE LOS GÉNEROS EN LA ACTUALIDAD: ¿RELATIVIZACIÓN DE LAS DIFERENCIAS?

Durante mucho tiempo, la Psicología Diferencial de los géneros descubrió constantes en la conducta de los hombres y las mujeres que tuvieron el efecto de esencializar la realidad del género. La definición de los rasgos diferenciales estuvo llena de imprecisiones, generalizaciones indebidas y exageraciones, que se han señalado repetidamente, no sólo por las orientaciones feministas dentro de la Psicología (Gergen, 1988; Burman, 1990), sino por la propia Psicología menos sospechosa de feminismo en sus desarrollos más recientes (Fernández, 1998). Por citar sólo un ejemplo de los más evidentes, es frecuente encontrar la definición del rasgo de "dependencia" definido inadecuadamente y además polarizado, opuesto al de independencia. Desde esa definición, al considerarlo como rasgo prototípico de lo femenino, se interpreta como si, por una parte, todas las mujeres fuesen dependientes y por otro, como si