



# LA CORRIENTE DE LA HISTORIA

(y la contradicción de lo  
que somos)

---

Almudena Hernando

tráficantes de sueños

mapas





# La corriente de la historia

(y la contradicción de lo que somos)

*Almudena Hernando*



## traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

*Omnia sunt communia!*



**Mapas.** Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2022, del texto, Almudena Hernando.  
© 2022, de la edición, Traficantes de Sueños.



# creative commons

Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España  
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

 \* Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  \* Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  \* No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  \* Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- \* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- \* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- \* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
  - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
  - Los derechos morales del autor
  - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- \* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

**Primera edición:** noviembre de 2022

**Título:** La corriente de la historia  
(y la contradicción de lo que somos)

**Autora:** Almudena Hernando

**Maquetación y diseño de cubierta:**

Traficantes de Sueños

**Edición:**

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928

mail.editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-125753-4-7

Depósito Legal: M-28061-2022

# La corriente de la historia

(y la contradicción de lo que somos)

*Almudena Hernando*

traficantes de sueños  
**mapas**



# Índice

<b>Agradecimientos</b>	<b>15</b>
<b>Introducción</b>	<b>21</b>
La fantasía de la individualidad	26
La <i>corriente de la historia</i>	36
<b>1. El aumento de la individualidad y el fin de la Historia</b>	<b>45</b>
El conocimiento «procedimental» y la identidad relacional	56
<b>2. Espacio y orden social</b>	<b>61</b>
Espacio y modo de representación	61
Sociedades sin división de funciones y con identidad relacional. El espacio construye comunidad	69
El comienzo de la complejidad, de la dominación de género y del largo proceso que culminó en la separación entre espacio público y espacio privado	78
La idealización de la individualidad y la diferenciación entre espacio público y privado	89
El espacio en la Poshistoria	96
Conclusión	100
<b>3. El inicio de las contradicciones. La participación de las mujeres en la corriente de la historia</b>	<b>105</b>
Conocimiento procedimental y subordinación femenina entre gumuz y dats'in	111
La contradicción de las mujeres individualizadas	132

<b>4. Las contradicciones aumentan. Internet y el comienzo de la Poshistoria</b>	<b>149</b>
La pirámide de la organización social	162
El efecto de internet en la construcción de la realidad y de la persona	170
La ruptura de los binarismos	181
<b>Conclusión. El edificio de la historia y la contradicción de lo que somos</b>	<b>195</b>
El edificio de la historia	195
Las mujeres se individualizan y el sistema se llena de contradicciones	199
Si no cambia la estructura, el edificio acabará por desmoronarse	202
La contradicción de lo que somos	209
<b>Bibliografía</b>	<b>219</b>

Para José Luis, Hortensia y el pueblo de Navalosa.  
Con cariño y agradecimiento



# Agradecimientos

ESTE LIBRO es el resultado de la confluencia de varios acontecimientos puntuales que, en principio, parecieran no tener nada que ver entre sí, como si se tratara de un experimento alquímico o del improvisado *cocktail* de un *barman* experto. De hecho, ni siquiera podría poner en orden cronológico el momento en que apareció en mi mente cada uno de los ingredientes que acabarían por dar como resultado los argumentos que lo integran, porque a veces solo llegué a identificarlos cuando paladeaba el resultado final para intentar identificar los sabores que lo componían.

Lo que sí puedo identificar claramente es el momento en que todo el proceso se inició. Tuvo lugar durante la conversación sostenida con Beatriz García, editora de *Traficantes de Sueños*, al regreso de una de mis campañas de etnoarqueología con grupos gumuz y dats'in, al noroeste de la frontera sudanesa de Etiopía. Comentábamos que el objetivo del proyecto era analizar el modo en que se reproduce subordinación de género a través de dispositivos no conscientes ni racionales, como el uso del espacio y la apariencia del cuerpo. Dado que ambas sociedades son orales, esos mecanismos inconscientes no quedaban ocultos bajo ningún discurso racional, formal o escrito, de forma que una detenida observación con perspectiva de género permitía identificarlos para después intentar ver si seguían funcionando en nuestra propia cultura (lo que, anticipo, como le anticipaba a ella, que sí sucede). Como se sabe, resulta mucho más fácil identificar los

comportamientos cuando los observamos fuera de nuestras dinámicas personales o culturales que cuando los actuamos, porque en el último caso estamos modelados por ellas y no es fácil establecer la distancia de la observación. Beatriz me sugirió entonces publicar esa información, abriendo la mesa de discusión al análisis del modo en que mujeres actuales, que tal vez con la razón luchan activamente contra la subordinación de género, pueden estar, sin embargo, reproduciéndola a través de su relación con el cuerpo y el espacio. No puedo dejar de agradecerle no solo el estímulo que eso supuso para pensar en la idea de hacer este libro o la detenida edición posterior del texto, sino sobre todo la interlocución inteligente y empática, profunda y cálida que me demuestra cada vez que tengo la suerte de sostener con ella una conversación.

Por su parte, en diciembre de 2019 tuve el placer de participar con una conferencia en el Ciclo «Cartagena Piensa», invitada por su organizador, Patricio Hernández. Se trataba de exponer los argumentos que había desarrollado en el libro *La fantasía de la individualidad*, de 2012. Antes de comenzar, mientras tomábamos algo en la también siempre estimulante compañía de Lola López Mondéjar, esta señaló que ese libro le había parecido muy interesante, pero que, en su consulta de psicoanalista, empezaba a encontrarse nuevas formas de identidad, que ya no obedecían a los modelos descritos en ese libro y que traslucían una sensación de vacío interior, ausente de palabras, entre los y las pacientes más jóvenes. Siempre escucho a la gente inteligente, así que esa observación pasaría a constituir nuevo *food for thought* (alimento para el pensamiento, en la acertada expresión inglesa) que acabarían por añadirse al *cocktail* de ingredientes que comenzaban a combinarse antes de ponerme a escribir.

Por otro lado, desde junio de 2020, Nora Levinton empezó a empeñarse en lo que ella llamaba «tender puentes» para superar la brecha abierta entre las posturas sostenidas por el llamado «feminismo radical» y por los movimientos LGTBIQ+ ante el debate generado a raíz del conocido como «anteproyecto de ley trans». Planteaba, en ese primer momento, convocar un diálogo entre representantes de ambas posturas al que me invitaba a participar. Pero el encono y la crispación que existían en el conjunto social y en las redes sociales (sin duda contaminadas por la tensión y

la ansiedad generadas por el reciente confinamiento pandémico) nos disuadieron a algunas de nosotras de querer meternos en semejante «jardín» en ese momento, porque no nos cabía duda de que saldríamos dañadas, dijéramos lo que dijéramos y pasara lo que pasase. El elevadísimo nivel de crispación y agresividad que teñía el debate ha sido analizado por la propia Nora Levinton (en prensa) desde un punto de vista psicoanalítico, y el caso es que su impactante efecto vino a añadirse al *cocktail* como otro tema en el que había que pensar y que, sin planearlo ni buscarlo, entraba a formar parte de la combinación.

Finalmente, ella misma recompuso el planteamiento inicial de ese diálogo-debate, al que transformó en un grupo de trabajo que se habría de reunir regularmente, sin prisa (por las apretadísimas agendas de todas) pero sin pausa (por el simultáneo interés e implicación que compartíamos) para intentar entender las dinámicas que pueden estar operando e identificar la causa de semejante «brecha». Desde enero de 2022 nos venimos reuniendo la propia Nora Levinton, Dau García Dauder, Beatriz Gimeno, Marián López Cao, Cristina Polo, Carmen Serrano, Pilar Vicente de Foronda, y yo misma, en una suerte de sesiones acogedoras, relajadas, fluidas, de pensamiento profundo y enriquecedor, que vuelven a recordarnos a todas (o al menos definitivamente me lo recuerdan a mí) el placer que puede generar el intercambio intelectual con personas inteligentes y receptivas, cuyo afán consiste únicamente en entender un mundo cada vez más críptico e incierto. A Nora Levinton, Beatriz Gimeno y Dau García Dauder agradezco también la lectura detallada y los comentarios de alguno de los capítulos, cuyo resultado final es, por supuesto, de mi exclusiva responsabilidad.

Desde hace años, siento a Buenos Aires como una segunda casa para mí. En esta ciudad he encontrado gente increíblemente lúcida a la vez que maravillosamente sensible y cálida. Sería imposible nombrarlas a todas, por lo que me limitaré a agradecer a la vida el privilegio de haber conocido a gente como Diana Raznovich, cuya impagable generosidad me ha proporcionado una casa en la que he podido escribir algunas de las páginas que siguen, o como Susana Casaurang y Adolfo Stefler, que añadieron tonalidades desconocidas a la profundidad, el color y la calidez de las que puede llenarse una conversación. Como argumentaré

al hablar de las nuevas generaciones de la Poshistoria, creo que la actual construcción de los vínculos en «modo virtual», con interposición de dispositivos y *apps*, está dificultando el cultivo de la conversación cara a cara, y con ello la capacidad para construir un yo flexible, capaz de cambiar, al tiempo que confiado en sí mismo, tanto en términos intelectuales como emocionales. A Susi y a Adol les agradeceré siempre la generosa entrega de tiempo, afecto y compromiso en las muchas conversaciones que sostuvimos. A través de ellas no solo me sentí acogida, respetada y querida, sino que me ratificaron en la importancia de seguir cultivando identidad relacional y espacios de intimidad.

En esta misma dirección se orienta mi siguiente agradecimiento. En la primavera de 2021, impulsada por el sufrimiento que me había generado el estricto confinamiento derivado de la pandemia causada por el virus SARS-CoV-2, decidí alquilar una casita en un pueblo pequeño cercano a Madrid para empezar a escribir este libro. El azar quiso que un portal inmobiliario me llevara hasta una pequeña casita, propiedad de José Luis y Hortensia, en el pueblo de Navalosa (Ávila), en la vertiente norte de la Sierra de Gredos, que visitaba por primera vez. Allí pasé varios meses dedicada a trabajar la mayor parte del tiempo y a relacionarme con vecinos y vecinas el resto. La experiencia fue transformadora. La generosidad y capacidad de acogida de mis arrendadores fue fructificando en una verdadera amistad, extendida a otros miembros de su familia y a sus propias amistades. Además, junto a mi casa vivían tres personas cuya edad oscilaba en torno a los 90 años (la «tía» Victoriana —con 97 era la mayor, aunque era también la más activa: ¡cultivaba tres huertos ella sola!—, la «tía» Emiliana y el «tío» Emiliano), que se reunían cada tarde delante de la puerta de una de sus casas mientras la ausencia de lluvia lo permitiera, por más frío o aire que ofreciera la tarde. Poco a poco fui incorporándome a sus tertulias, que se iban convirtiendo en una fuente de un placer ansiado y desconocido para mí. Se trataba de hablar por hablar, de comentar si el hielo iba a estropear los melocotones, si un búho había hecho de un árbol próximo su hábitat nocturno, si el río llevaba más o menos agua que antes... Me contaban sus experiencias de infancia analfabeta, cuando eran pastorcillos con alpargatas y sin reloj, cuando el monte estaba lleno de gente que labraba, cuidaba ganado, caminaba de pueblo en pueblo, y no como ahora, que ya

no se ve a nadie. Me contaban que las grajillas que volvían a dormir al conjunto de árboles que se atisbaba al otro lado del pueblo les marcaban la hora de volver a casa cuando pastoreaban; que, cuando ya avanzada su edad, llegó la luz al pueblo, las bombillas solo desprendían un tenue y opaco fulgor rojizo porque la escasa descarga eléctrica no daba más que para calentar el filamento... Me contaban y yo escuchaba y preguntaba, y cuanto más disfrutaba yo preguntando más disfrutaban ellas y él contando, porque ya casi nadie se interesaba por su conocimiento, por la sabiduría que les había permitido llegar hasta allí. Siempre me ha interesado entender cómo se construye la identidad relacional, y para ello he montado proyectos con grupos orales en lugares remotos y prácticamente inaccesibles de distintas partes del mundo. Pero con esa gente de territorios extraños no compartía mi lengua, ni el gusto por los mismos alimentos, ni el conocimiento de las referencias sagradas, ni los precedentes históricos de los que arrancamos. A diferencia de las dinámicas de relación con los grupos remotos, siempre mediadas por traducciones y contaminadas por cierta culpa colonial, de ser yo la que deseaba estar allí sin que ellos me hubieran llamado, con la gente nonagenaria de Navalosa iba sintiéndome cada vez más incluida en su red de conversación y afecto, en la que para pertenecer no era necesario demostrar ninguna capacidad especial, ningún logro, ningún éxito, ninguna otra virtud que no fuera la de querer estar. Fue una experiencia puramente relacional, tan ajena a las asociadas a la vida académica y urbana, y tan sedante, tan gratificante, tan estabilizadora, que me hizo comprobar en carne propia el precio emocional que estamos pagando por entender cada vez mejor el mundo con la razón y por controlarlo con la tecnología.

Y me ayudó a precipitar el destilado final del *cocktail* de ideas y aportaciones de las que se nutre este libro, que ojalá se entienda como lo que es, como lo que siempre son los libros que escribo: como un esforzado intento de poner palabras a los malestares que me invaden, explicándolos desde la perspectiva de lo colectivo y lo cultural, porque creo que entre ambos niveles existe una relación fractal. Cada uno de ellos expresa y determina al otro en una relación de mutua determinación que se va complicando en bucle, como tantas veces repetiré a lo largo del texto. Por eso mi agradecimiento final es para quien se disponga a leerlo pudiendo aceptar los errores que contenga y los desacuerdos que

pueda suscitar como parte del proceso de pensar conjuntamente, amigablemente, dialogadamente, que cada vez siento más como el único modo posible de pensar.

# Introducción

SIEMPRE HE TENIDO la sensación de que yo no elegía los temas de reflexión, sino que estos se me imponían con la contundencia y la exigencia de lo que necesita ser resuelto, con su propio ritmo y cadencia. Van apareciendo uno detrás de otro, uno dentro del otro, como esas *matrioskas* rusas que parecen mostrar todo lo que son, pero que, observadas de cerca, desvelan en su interior otra figura igual de completa, pero cada vez más escondida y nuclear, alma y sostenedora de la anterior. Así me pasa con los libros que escribo. Cuando terminé *Arqueología de la identidad*, en 2002, dedicado a analizar cómo había cambiado la construcción de la identidad y de la idea del mundo a lo largo de la historia, pensé que el tema estaba terminado, que el argumento era completo. Diez años tuvieron que pasar para comprender que aún era necesaria mucha elaboración, pues allí no había tenido en cuenta la diferencia entre la identidad de hombres y de mujeres en cada momento histórico, es decir, la variable del género, que, pasado el tiempo, me parecía clave para entender el proceso histórico. De ello fue resultado *La fantasía de la individualidad*, publicada inicialmente en 2012. Y de nuevo diez años después, sin que yo decida voluntaria o conscientemente esa lenta cadencia de mis ideas, me parece necesario continuar el argumento que allí desarrollé porque, a lo largo de los últimos años, se está haciendo evidente un cambio cultural e identitario que reclama una explicación. Dada mi formación de arqueóloga prehistoriadora, propondré en este libro, como en los anteriores, una mirada al proceso de larga duración que comienza con el origen de la humanidad para

analizar la lógica que ha guiado su transformación, que puede visualizarse como una corriente fluvial de caudal y velocidad de crecimiento imparable.

El texto que sigue puede considerarse un nuevo capítulo de cada uno de esos dos libros anteriores. En *Arqueología de la identidad* me interesó investigar el cambio de identidad inherente al paso de la oralidad a la escritura, poniendo el énfasis en las consecuencias que ambos modos de representación tienen en la construcción del mundo y de la persona. Intenté demostrar cómo el uso de la escritura se había asociado a un aumento imparable del grado de individualidad general de la sociedad a lo largo de la historia, tanto porque había permitido multiplicar las funciones sociales y los trabajos especializados, como por la distancia emocional entre el sujeto observador y el objeto observado que caracteriza a la ciencia, o por el surgimiento de la conciencia de la propia mente. Digo que el libro que aquí comienza puede considerarse una continuación de aquel porque defenderé que el uso de las plataformas y redes posibilitadas por internet constituye un nuevo modo de representación y aproximación a la realidad que está teniendo efectos tan trascendentes y transformadores para la percepción y construcción del mundo y el sujeto como los que implicó la escritura respecto a la oralidad. Y que, como en aquel salto de etapa, la posibilidad de aumentar el grado de individualización de la persona adquiere una potencia desconocida que, presumiblemente, irá desplegándose a lo largo del tiempo hasta un punto que aún no podemos ni imaginar. Ese aumento de la individualidad es la contraparte cognitiva de un proceso histórico definido por el aumento imparable y crecientemente acelerado de la complejidad socioeconómica de Occidente.

Al mismo tiempo, por otro lado, este libro también podría considerarse un capítulo más de *La fantasía de la individualidad*, pues me propongo analizar por qué la individualización de las mujeres en la modernidad no ha constituido la antesala de una sociedad más igualitaria y justa, como al final de ese libro me atreví a vaticinar. De hecho, la experiencia demuestra que la trayectoria social se ha precipitado, de forma acelerada, en la dirección opuesta, definida por niveles crecientes de desigualdad y de injusticia social. Para responder a esta aparente contradicción resulta necesario introducir una dimensión más, la nueva

*matrioska* que no había detectado en los libros anteriores. Y es que intentaré analizar algunos de los mecanismos a través de los cuales todos los miembros del grupo social podemos estar contribuyendo (sin saberlo en el caso de las mujeres y de las identidades LGTBIQ+, «fluidas» y diversas) a reproducir y potenciar un régimen de verdad-poder que nos perjudica a la mayoría. Ese régimen es el régimen patriarcal, que consiste, básicamente, en conceder creciente importancia a los rasgos asociados a la individualidad (éxito, creatividad, riqueza, posición social y profesional, racionalización del mundo, intermediación de tecnologías crecientemente sofisticadas) como fuentes de seguridad y reafirmación personal, al tiempo que seguimos ocultando en el discurso político y social la importancia de los vínculos, la pertenencia a una comunidad, los cuidados y la estabilidad emocional que, sin embargo, son mecanismos imprescindibles para sentir esa seguridad. No entraré en profundidad, por lo tanto, en análisis socioeconómicos o históricos sobre el origen o las causas de la explotación o de la desigualdad, que otras personas han analizado con extensión, sino que me centraré en esa otra dimensión mucho menos analizada, que se refiere a la contraparte identitaria de todo el proceso de transformación.

Para proceder a ese análisis resulta esencial tener presente el concepto de «verdad» de Foucault (1992) y la relación entre saber y poder. Foucault entendía por «verdad» el conjunto de mecanismos a través de los cuales cada sociedad construye aquello que considera la base natural sobre la que se asienta su visión de la realidad, aquello que no puede someter a reflexión porque está tan naturalizado que se da por descontado, que constituye el fundamento invisible sobre el que se levanta el conocimiento que sí se puede cuestionar. Lo que Foucault demostraba es que no existen verdades «naturales», puntos de partida universales. Si existen aspectos de la realidad que no podemos poner en cuestión es porque en cada sociedad existe un dispositivo (*dispositif*) integrado por mecanismos y discursos aparentemente desconectados entre sí, a través de los cuales se va generalizando la idea de que las cosas son como son, que es natural que así sea, consiguiendo que la posición de poder en que esa verdad nos sitúa (de privilegio o de subordinación) sea vivida como natural incluso por las personas que se ven subordinadas a él. Esa «naturalización» opera a través de la internalización de las normas sociales

que, mediante la disciplina, las amenazas y los castigos inherentes a las dinámicas de educación y socialización, se van confundiendo con ideales a los que las personas aspiran para sentirse con autoestima y reconocidas por las demás (Levinton, 2000 y 2003: 193). El resultado es que podemos acabar por desear lo que no es sino una norma social que se nos impone, lo que hace que podamos contribuir, voluntariamente, a reforzar el régimen de poder que nos atraviesa. Tal vez esto sea fácil de entender si nos paramos a pensar en cómo la mayor parte de las mujeres hemos internalizado la norma del cuidado y del orden doméstico. Dejar la cama hecha y la habitación recogida antes de salir por la mañana es una norma en la que se socializa a la mayor parte de las mujeres y que ellas incorporan en forma de deseo: si dejan el dormitorio ordenado cada día a lo largo de su vida adulta no es porque exista alguien que se lo imponga o les fiscalice, sino porque a ellas les gusta dejarlo así, porque les gusta el orden y la pulcritud. Esta internalización de la norma social explica que el orden patriarcal haya sido reproducido también por las mujeres, por las madres que educaban a sus hijos e hijas, o que el orden de desigualdad económica y social se afiance a través del voto de los grupos menos privilegiados, pues pueden asumir como propios deseos que no son sino expresión de la norma social que les coloca a ellos, como hace con las mujeres el orden patriarcal, en posición subordinada.

Propongo que en este libro nos preguntemos si la individualización de las mujeres primero, y la generalización de identidades «fluidas» y diversas después, han cambiado en alguna medida el «régimen de verdad» patriarcal que había regido la historia hasta sus respectivas incorporaciones. Esto exige que nos preguntemos si la necesidad de lo relacional dejó de ser ocultada y si el aumento de la individualidad que había caracterizado a los hombres (y al régimen sociopolítico y económico que ellos construían) dejó de ser el ideal. Propongo dirigir la mirada, de nuevo, al proceso de larga duración que empieza en la Prehistoria para examinar con detenimiento si existe alguna lógica que se haya mantenido lineal e imperturbable en el mundo occidental desde el origen de *Homo sapiens* hasta este presente protagonizado por identidades LGTBIQ+, no binarias y «fluidas», y por relaciones virtuales y escenarios laborales y personales tan ajenos a los que caracterizaron la Prehistoria. Y anticipo que, mirado desde esta

perspectiva, sí se detecta una corriente de fondo que va ganando progresiva fuerza y aceleración a medida que avanza el proceso cultural de nuestra especie, una imparable corriente que alimentamos entre todas las personas que nos vamos individualizando, y que, de esta manera, consigue saltar todos los obstáculos, reventar todos los diques que va encontrando en su camino. Como el río Amazonas, cuyo nacimiento es tan pequeño que solo pudo identificarse en 2008 en un humilde manantial de la Quebrada Apacheta al pie del nevado Quehuisha (Perú), a más de 5.000 metros de altura, pero que va ganando anchura y caudal hasta alcanzar los 240 kms de ancho en el estuario final, así la historia del mundo occidental puede entenderse como definida por una corriente casi indetectable al principio, que invade todo lo que somos al final. Se trata de la corriente del aumento de la división de funciones y de la especialización del trabajo, construida a través de un *feedback* entre orden social e identidad cada vez más individualizada de los hombres que detentan el poder, así como de la ocultación, en el discurso político (no en sus vidas privadas) de la necesidad de pertenencia, vínculos y cuidados para sostener esa individualidad. Esta lógica no se vio transformada cuando las mujeres se individualizaron al llegar a la modernidad, ni se ve transformada por el hecho de que aparezcan identidades «no binarias» o LGTBIQ+. De hecho, lo que sostendré es que tanto las mujeres como las muy variadas identidades «fluidas» y diversas de la posmodernidad pueden estar coadyuvando a perpetuar y potenciar la fuerza de la corriente, que no parece haberse desviado un ápice de la dirección con que se inició, a pesar del quiebre que parece representar el feminismo y la individualización de las mujeres, y de la lucha por defender las variadas identidades de hoy. Miro la historia y siento asombro por la coherencia que reviste, por las contradicciones en las que obliga a incurrir a cualquiera que no sea un hombre patriarcal para mantener impertérrita su curso mientras nos permite crearnos la ilusión de que lo estamos cambiando. Y esto es de lo que trata este libro, del *dispositif* que nos lleva a naturalizar determinadas verdades que no se pueden poner en cuestión y que constituyen la fuerza motriz de una sociedad que está acabando por alcanzar cotas de desigualdad e injusticia que amenazan con la supervivencia de la propia humanidad. Ese *dispositif* incluye la relación con el espacio y con el cuerpo, que nos construyen identitaria y subjetivamente a la

vez que los diseñamos y construimos; pasa por mantener oculta, velada, no dicha ni valorada social o económicamente o regulada políticamente, la importancia de la dimensión relacional del ser humano y por ignorar, consecuentemente en los discursos que hacemos, la dinámica *extractivista* (Svampa, 2017), explotadora y colonizadora necesaria para el sostenimiento de lo que Edgardo Lander (2000) denominó el «modelo civilizatorio de Occidente».

Para poder comenzar, resulta necesario recordar brevemente el argumento de *La fantasía de la individualidad*, cuyos conceptos de individualidad dependiente e identidad relacional (referidos siempre al mundo occidental) servirán de base al resto del libro.

### **La fantasía de la individualidad**

Utilizo el término «identidad» en un sentido laxo que hace referencia a la manera que tenemos de entender el mundo y de percibir nuestra posición en él, que varía en función del grado de control material que tengamos sobre el mundo. A pesar de esa variación, siempre existe, sin embargo, un componente de base que es imprescindible y por tanto no cambia: lo que llamo identidad «relacional». Se trata de una identidad de pertenencia, de adscripción, de autopercepción de la persona como integrante de una comunidad, de una red de vínculos y afectos, de una familia, una nación, un grupo de trabajo o deporte... de un grupo humano. Sin ese soporte vincular y emocional, la persona no podría enfrentar sin angustia la extrema complejidad del mundo en el que vive ni las muchas incertidumbres de la existencia, teniendo en cuenta, además, que estas van aumentando correlativamente al proceso de complejidad socioeconómica. Es el único modo de identidad que existe cuando no hay división de funciones y especialización del trabajo (como sucede en algunas sociedades cazadoras-recolectoras), y a ella se van añadiendo, en la construcción identitaria, grados diversos de individualidad, dependiendo de la posición de poder o de especialización del trabajo que tenga la persona, y del consecuente grado de racionalización, control tecnológico y distancia emocional que la caracterice. Podemos decir entonces que la identidad personal constituye una categoría de contenido variable, con una base relacional fija e imprescindible,

y grados distintos de individualidad dependiendo de la posición de poder que se ocupe.

En este sentido, discrepo de otros usos que se han dado al término «identidad». Nombraré los dos más importantes y conocidos, opuestos entre sí, pero que comparten el presupuesto de considerar que la «identidad» tiene un contenido fijo e invariable. El primero es el que caracteriza a la mayor parte de las investigaciones científicas sobre la individualidad, concepto que entienden como opuesto al de «identidad». No solo identifican «identidad» con «identidad relacional», sino con una expresión muy particular de la última, tomando la parte por el todo. La suelen entender como la identidad que se deriva de la pertenencia a movimientos y facciones de tipo partidista como los nacionalismos, las creencias religiosas o las bandas urbanas que, de esta manera, se opondría, en su opinión, a la «individualidad» racionalizadora y liberadora, encarnada, desde finales del siglo XVIII, por el «hombre ilustrado» (Bauman, 2010; López Mondéjar, 2022: 295-336). Lo que yo defiendo, sin embargo, es que esta concepción de la identidad (asimilada a la relacional) *versus* la individualidad no es sino una más de esas verdades «naturalizadas» del «régimen de poder» capitalista y neoliberal que nos atraviesa, que oculta que la identidad relacional es imprescindible y sigue completamente activa por más individualizada que esté una persona. Una de sus expresiones puede ser la adscripción a grupos partidistas, religiosos o facciosos, pero esta es solo una de las construcciones a las que puede dar lugar. Lo trascendente es que todos los seres humanos, independientemente del tiempo o lugar en los que hayamos nacido, necesitamos sentir que pertenecemos a una red de vínculos para sentirnos seguros y, por lo tanto, tiempo y dedicación para construirlos, lo que solo podremos desarrollar si la sociedad los reconoce como valiosos y arbitra políticas que lo hagan posible. Al tomar la parte por el todo, el discurso sociopolítico oculta esta necesidad, invisibiliza su importancia y contribuye a reforzar políticas que no favorecen su sostenimiento. Cuanto más individualizados estén los hombres que rigen el sistema económico y político mundial, más centrado estará el discurso que construyen y en el que todos los demás miembros del grupo nos socializamos, en los valores del yo, el éxito personal, el triunfo, la riqueza, o el cambio acelerado, de forma que, en ese *feedback* inacabable entre subjetividad y

cultura, todas las personas iremos produciendo cambios en esa misma dirección. Lo relacional se reconocerá como valioso solo en el ámbito de lo privado y, por supuesto, se dará mucha importancia a la familia o a los amigos, pero esa importancia no se elevará a la categoría de lo universal, de lo estructural, de lo humanamente imprescindible, sino que quedará en el ámbito de lo personal, de los afectos particulares de las personas, y así se posibilitará la explotación de las que se encargan de satisfacerlo. El hecho es, sin embargo, que sin identidad relacional las personas no habrían podido sostenerse emocionalmente ni el proceso histórico hubiera podido tener lugar, lo que obliga a explicar por qué los hombres que iban detentando el poder fueron desvalorizando las dinámicas relacionales a medida que su grado de poder o de especialización se traducían en un mayor grado de individualización.

El segundo uso que se ha dado al término «identidad» con el que tampoco coincido es el que caracteriza a la ontología de lo que llamaré Poshistoria, y que iremos viendo a lo largo del texto. Algunas identidades LGTBIQ+, «fluidas» y diversas, utilizan el concepto «identidad de género» como una instancia fija de identidad que la persona percibe y siente como propia, el llamado «sexo sentido», referido al hecho de sentirse hombre o mujer. Tendremos ocasión de referirnos a ello más adelante, pero en todo caso, vuelve a tratarse de una categoría fija, de contenido invariable. Cuando se maneja este concepto estático de «identidad» se imposibilita entender cómo ha ido cambiando la manera de ser persona a lo largo del proceso histórico. Resulta necesario comprender que la identidad es el principal mecanismo utilizado por el *Homo sapiens* (o *Humano anatómicamente moderno*, AMH en sus siglas en inglés) para neutralizar la angustia que le hubiera generado ser consciente de la inabarcable complejidad del universo y de su irremediable impotencia frente a él. De ahí que, dependiendo del grado de control que tuviera sobre sus condiciones de vida (a través del conocimiento racional y de la tecnología), se fuera haciendo ideas distintas de lo que es el mundo y la persona dentro de él. Si esto no se tiene en cuenta, se corre el riesgo de universalizar el modo de construcción de la persona a partir del modo que caracteriza al presente y, por lo tanto, de convertir el estudio del pasado o la relación con otros grupos

humanos actuales en un mero mecanismo de legitimación del orden sociopolítico occidental actual.

Una de las razones que pueden explicar por qué la identidad relacional ha quedado invisibilizada y desvalorizada en el discurso social de Occidente es que es una identidad no reflexiva ni consciente de sí, al revés de lo que sucede con la individualidad. En la individualidad, la persona se piensa a sí misma, se construye de forma autorreflexiva a través de la mente, la razón y las ideas que la caracterizan, los deseos conscientes que la definen, la memoria de lo que ha sido a través del tiempo. En su parte individualizada, la persona siente que es diferente a las demás porque tiene deseos y pensamientos distintos, trayectorias vitales variadas que, además, puede decidir, planificar y diseñar. No pasa lo mismo, en cambio, en la identidad relacional. Para construir esta no entra en juego la mente ni los deseos ni la capacidad de razonar. Por el contrario, se construye con el cuerpo, la cultura material, las acciones, los vínculos y, en general, la vinculación a un espacio, a un lugar de pertenencia. Con el cuerpo la persona aprende a saludarse, sentarse, modelar el tono y el acento de voz, etc., sin que esto pase por la reflexión consciente. Sencillamente el cuerpo imita los movimientos y gestos que caracterizan al grupo en el que se inserta, sin que sea posible evitarlo o decidir si se quieren imitar o no. Lo mismo sucede con el uso de los objetos, de la cultura material (casas, muebles, adornos, instrumentos...), a través de los cuales la persona expresa lo que es, sin que pueda razonar muchas veces por qué le gusta más un color que otro o un estilo de ropa, o un tipo de muebles o un corte de pelo o una disposición de los muebles de su hogar. Sin duda operan factores que tienen también que ver con apariencias construidas para la adscripción económica, social o ideológica, pero debajo de ellas sigue habiendo adscripciones actuadas no conscientes. Además de los objetos, la persona sabe quién es porque realiza acciones semejantes a las del resto de personas con las que se identifica, y porque está inserta en una red de vínculos familiares desde su nacimiento que, de una u otra manera, para bien o para mal, la construye como persona. Y, por último, salvo excepciones, también le dará identidad su vinculación a un espacio, a un territorio, en general aquel que la vio nacer. Si se ha nacido en España esa adscripción le dará identidad frente a quienes han nacido en otro país, lo mismo que sucede por haber nacido en

una provincia y, dentro de ella, en un pueblo, o por pertenecer a un continente u otro. Ninguno de estos procedimientos es construido con la mente, ni en general, es consciente de sí, ni se ponen en juego o se construyen a través de la voluntad o la reflexión.

Como decía más arriba, este es el único modo de identidad que tienen todas las personas, hombres y mujeres, perteneciente a sociedades sin división de funciones o especialización del trabajo y donde, por tanto, no existe escritura ni ciencia, y la que definirá a todas las personas que sigan sin utilizar la escritura y no tengan trabajos especializados en sociedades donde ya otras personas sí se caracterizan por tenerlos. Estas otras personas añadirán a esa imprescindible identidad relacional un porcentaje de individualidad proporcional al grado de diferencia que sostengan con los demás por la posición que ocupen en la sociedad. La persona estará tanto más individualizada cuantos más fenómenos entienda a través de la ciencia y la razón, lo que establecerá una distancia emocional con ellos (en eso consiste la individualidad, en el recorte subjetivo entre la persona y la realidad) pues entenderá sus mecánicas causales y, en consecuencia, las podrá controlar. Podemos recordar que la individualidad es un tipo de identidad que se asocia a la comprensión racional de los fenómenos del mundo y, por tanto, a su control, por lo que, cuanto más individualizada está una persona, más empoderada se siente. Y a medida que está más empoderada, menos probable será que se reconozca como vulnerable y frágil, y que sea consciente de que, sin la pertenencia al grupo y sin los vínculos emocionales que la sostienen, es decir, sin identidad relacional, no podría sentir esa potencia y esa seguridad.

Esto significa que el desarrollo de la individualidad sume a la persona en una contradicción de la que no es posible escapar: por un lado, la distancia racional que permite el control de los fenómenos del mundo la empodera, pero, por otro, sin formar parte de una comunidad de vínculos y afectos, ese empoderamiento no es posible ni real. La identidad relacional es la base imprescindible para poder construir el empoderamiento de la individualidad, pero la primera se construye a través de la identificación emocional y la segunda a través de la distancia racional. La primera a través de los vínculos y la segunda a través de la razón, la primera a través del cuerpo y los objetos y la segunda a través de

la mente, los pensamientos y los deseos. La primera a través de la estabilidad y el anclaje a un espacio y la segunda a través de los cambios en el tiempo. Y esta contradicción sume a la persona en una sensación de conflicto permanente y de insuficiencia en ambos campos, como bien saben (porque la reconocen) las mujeres de la modernidad. Así que los hombres, los primeros en individualizarse, optaron por otra solución mucho más confortable: impidieron que las mujeres se individualizaran para que, a través de la heterosexualidad normativa, ellas se siguieran encargando de garantizarles a ellos la pertenencia, los cuidados y los vínculos que les eran imprescindibles. Esto es, «externalizaron» en las mujeres la identidad relacional en grado proporcional al grado de individualidad que ellos iban desarrollando. De esta manera, a medida que los hombres iban ocupando posiciones diferenciadas, cada vez más especializadas y divergentes entre sí, iban construyendo discursos políticos que solo reflejaban el valor de los rasgos que ellos mismos encarnaban, asociados a la individualidad, autorreflexiva y consciente de sí (que, de este modo, cada vez quedaba más asociada con la «masculinidad»). Y no pasaban al discurso los valores asociados a su identidad relacional, porque no era una identidad «pensada» o reflexiva, y además porque la iban dejando progresivamente en manos de las mujeres (asociándola a la «feminidad»), por lo que no la identificaban con el ámbito político sino con el privado y familiar. Podemos resumir diciendo que los hombres se aseguraron la pertenencia y la identidad relacional a través de mujeres a las que no dejaban individualizarse (frenando su movilidad cuando no había escritura, y el acceso a la lectura y la escritura cuando apareció), y de este modo se iba construyendo un orden social definido por una progresiva diferenciación en el grado de individualización de unos y otras. Por eso llamé «individualidad dependiente» a ese modo de individualidad masculina patriarcal, pues no se podía construir sin el aporte complementario de identidad relacional que les daban las mujeres. Es a este orden, que identifica la masculinidad con los rasgos de la individualidad dependiente y la feminidad con los de la identidad relacional, estableciendo una relación de dominación de la primera sobre la segunda — porque la individualidad pone a la persona en la posición de sujeto de deseos y agente de su vida y la identidad relacional la coloca en la posición de objeto de los deseos de la instancia protectora —, al que llamamos «orden patriarcal».

Como argumenté en ese libro, ese orden tuvo un desarrollo lineal hasta llegar a la modernidad. El aumento de la complejidad socioeconómica se iba traduciendo identitariamente en hombres cada vez más individualizados y especializados, apoyados en mujeres siempre relacionales. Pero al llegar la modernidad, dinámicas de variada índole se dieron cita para permitir la individualización de las mujeres. Por un lado, había empezado la propia lucha sufragista de las mujeres que ya sabían leer y escribir para reivindicar sus derechos individuales y, por otro, era cada vez más acelerada la propia inercia del sistema, que provocaba un imparable aumento de la individualidad de sus miembros como contraparte identitaria de una sociedad en plena revolución industrial, con creciente diferenciación de funciones y donde el deseo de consumo debía estimularse para dar salida a sus productos. El caso es que, como resultado de todo ello, las mujeres comenzaron a individualizarse. Pero, a diferencia de los hombres, que habían «externalizado» en ellas la identidad relacional, es decir, los cuidados y la construcción de vínculos, y se habían dedicado solo al cultivo de su propia individualidad, las mujeres se vieron obligadas a conjugar ambas formas de identidad, que son estructuralmente contradictorias, ya que los hombres, herederos de su socialización histórica, no estaban entrenados para apoyarlas emocionalmente o para sostener los vínculos y los cuidados imprescindibles para sobrevivir. Y, además, la mayoría de ellas no deseaba abandonar su parte relacional, porque sabían de la importancia de los cuidados y tenían claro que la vida solo tiene sentido cuando se siente, cuando se disfruta de vínculos bien contruidos y de estabilidad emocional. La cuestión, entonces, es que al llegar a la modernidad, caracterizada económicamente por el capitalismo industrial, el propio orden socioeconómico comenzó a definirse por una contradicción, porque por un lado necesitaba que las mujeres se individualizaran para que siguiera aumentando la división de funciones y la especialización del trabajo que venía caracterizando al proceso histórico, al tiempo que necesitaba que esas mismas mujeres no se individualizaran para que siguieran sosteniendo relacionamente (tanto en términos emocionales como con el trabajo doméstico) a los hombres patriarcales, que no sabían construir identidad relacional. La contradicción era el precio que pagaban las mujeres por encarnar el modo de identidad más potente que existe, porque reconocen

que la individualidad genera potencia y agencia personal, pero que es la identidad relacional la que genera las condiciones de supervivencia y el sentido de la vida. Por eso llamé «individualidad independiente»<sup>1</sup> a la forma de individualidad/relacionalidad encarnada por algunas mujeres de la modernidad, porque no necesita a nadie subordinado para garantizar el sustento relacional. La conclusión era que las mujeres estamos encarnando la única forma de identidad que permite relaciones de igualdad, pues a través de la individualidad tenemos conciencia de nuestros deseos y agencia sobre nuestras vidas, al tiempo que, en virtud de nuestra parte relacional, sabemos cuidar y vincularnos. Tenemos la misma capacidad de razonar que los hombres (desde el lado individualizado), al tiempo que mucha mayor capacidad de empatía (desde el lado relacional). Nuestra forma de identidad debería ser el modelo a seguir por parte de los hombres, y no al revés, si queremos construir una sociedad más justa e igualitaria, y educar a sujetos con una vida emocional más satisfactoria y gratificante. La clave de la igualdad no estaría en que las mujeres se esforzaran para alcanzar las cotas alcanzadas por los hombres con poder, sino en que los hombres fueran socializados en la necesidad de construir vínculos, cuidados y afectos, dedicando tiempo, energía y valoración positiva a la construcción de su propia identidad relacional, como ya sucede en el caso de algunos hombres que intentan escapar del modelo de masculinidad que les impone el orden patriarcal.

Dada la creciente incorporación de las mujeres a las posiciones de poder, era de esperar (seguía argumentando yo en ese libro) que, a partir de entonces, la historia variara su rumbo y empezara a producirse un quiebre en la dirección de aumento de la desigualdad que había caracterizado hasta entonces el proceso. Sin embargo, lejos de caminar en esa dirección, la deriva que la sociedad ha ido acentuando en estos últimos diez años es exactamente la contraria. La individualidad dependiente que

---

<sup>1</sup> Este término *independiente* ha sido mal entendido por algunas personas que no se detuvieron a prestar atención al argumento, entendiéndolo que yo hablaba de la posibilidad de independencia del ser humano, cuando de lo que hablo es exactamente de lo contrario. El uso que yo hago del término deriva de la oposición a la *dependencia* que la masculinidad patriarcal tiene de mujeres subordinadas cuya función, no valorada ni reconocida, es garantizarles a ellos los vínculos, los afectos y la pertenencia a una red social, que ellos ya no saben construir.

caracteriza a los dirigentes del orden mundial no solo ha seguido incrementándose, sino que está alcanzando cotas de paroxismo e hipertrofia, asociada a un narcisismo inmaduro y patológico (Jappe, 2019; López Mondéjar, 2022). El hecho es que la individualidad es una identidad definida por la falta de empatía, por la distancia emocional entre el yo y todo lo demás (lo humano y no-humano), lo que explica la relación instrumental con las personas y con el planeta en general que va definiendo la lógica política, económica y subjetiva de nuestro orden social. A medida que la individualidad iba aumentando a lo largo de la historia (como contraparte cognitiva del aumento de la división de funciones y especialización del trabajo, insisto), la desconexión y la explotación de recursos y personas ha ido también en aumento, hasta alcanzar el punto de no retorno en el que posiblemente nos encontremos ahora.

La pregunta de partida de este libro es por qué la individualización de las mujeres, que parecía presagiar una sociedad más igualitaria, no ha tenido los efectos previstos, sino que, por el contrario, la sociedad está alcanzando niveles extremos de sufrimiento emocional, injusticia y explotación, tanto en términos de los recursos del planeta como de las personas pertenecientes a sectores marginados, o de la salud mental y emocional de las jóvenes generaciones de las clases privilegiadas. Quiero preguntarme dónde reside la clave para explicar por qué los valores y actitudes asociados a la individualidad no solo no están siendo desactivados, sino que cada vez tienen más fuerza, y por qué los valores relacionados con la identidad relacional (los cuidados, los vínculos, el reconocimiento afectivo) siguen tan invisibilizados en el discurso político como siempre lo estuvieron cuando solo eran hombres los que dirigían la historia. Quiero preguntarme qué responsabilidad cabe imputarnos a quiénes reconocemos explícitamente que sin identidad relacional no se puede vivir, qué es lo que sucede para que, cuando las mujeres llegan al poder no hagan políticas que favorezcan la desactivación de la competitividad, la hiperexigencia productiva o la valoración del éxito personal como única medida del triunfo vital de una persona. Quiero preguntarme cuál puede ser el mecanismo que explique la razón de que no haya variado la dirección individualizadora de la *corriente de la historia* a pesar de la incorporación de las mujeres, y de que no haga más que reforzarse con la llegada

de nuevas identidades que, aparentemente y en principio, están rompiendo el binarismo de género, sexo u orientación sexual que habían servido de eje estructurador del orden social (patriarcal) de toda la historia. Y llego a la conclusión de que, al luchar por su condición de sujetos, tanto las mujeres como las identidades LGTBIQ+ han representado nuevas gotas que han ayudado a incrementar la lógica patriarcal de la corriente de la historia, a pesar de la contradicción que esto parece implicar. Porque ni en el primer caso ni en el segundo se ha transformado el discurso social y político para poner en valor las dinámicas comunitarias y relacionales, que han seguido quedando escondidas en el ámbito de lo personal y lo privado. La consecuencia es que los hombres con individualidad dependiente (también denominada «masculinidad hegemónica» por Connell, 1995) siguen depositando en mujeres las tareas de construcción de vínculos y de cuidados, los primeros (los vínculos) a costa de la contradicción de las mujeres individualizadas y privilegiadas del mundo occidental, y los segundos (los cuidados) a costa de subordinación de mujeres no privilegiadas (en términos de procedencia étnica, raza,<sup>2</sup> de territorios explotados por Occidente...), en quienes las primeras delegan las tareas materiales (domésticas) menos gratificantes de cuidado asociadas a la identidad relacional. La estructura del orden sociopolítico permanece indemne y completamente inalterada a pesar de que, en apariencia, la incorporación de las mujeres y de otras formas de identidad a la categoría de sujeto hasta hace poco solo encarnada por hombres, pareciera haber transformado alguna base fundamental.

---

<sup>2</sup> Utilizo el término «raza» en el sentido de Ajari (2021: 18-19) que reclama evitar la noción constructivista de «persona racializada» y volver al concepto de «raza» para combatir el racismo desde bases políticas firmes: «¿Cómo no vamos a estar cansados de los continuos recordatorios de la inexistencia de las razas biológicas a los que se entregan ritualmente los sociólogos y activistas, convencidos de estar evitando así el demonio de la xenofobia? Este mantra resulta incongruente y perverso a la vez [...] hoy en día se llevan a cabo investigaciones que aspiran a producir nuevas taxonomías de las razas humanas. Si por casualidad dichas teorías consiguieran un día gozar de un consenso científico, ¿qué será de un antirracismo desprovisto de armadura ética y de perspectiva política, pues está construido sobre la confianza ciega en una ciencia semifantásica? [...] La raza la producen la violencia del Estado y la desigualdad estructural internacional, no los artículos de sociología».

### *La corriente de la historia*

Como expliqué en *Arqueología de la identidad*, el comienzo de todas las trayectorias históricas se define por la oralidad, modo de relación con el mundo que sigue caracterizando a las sociedades actuales que se han mantenido al margen de la alfabetización y la escritura. La aparición de esta última vino a suponer una transformación tan radical y trascendente del modo en el que las personas se entendían a sí mismas y al mundo, de la forma en que se razonaba y el consiguiente contenido del conocimiento, que decidimos denominar Historia a la fase con escritura y Prehistoria a la fase oral anterior. La construcción de la realidad y de la persona en los grupos orales reviste tanta complejidad como los propios de las sociedades letradas, pero se organiza de modo distinto. La razón principal es que, para representar la realidad, la oralidad utiliza elementos sacados de esa misma realidad, en lugar de signos arbitrarios, como hace la escritura. En ausencia de ciencia, el pensamiento oral proyecta el comportamiento humano para explicar las dinámicas de la naturaleza (en eso consisten los mitos), atribuyendo voluntades humanas a animales, plantas, ríos, nubes o rocas. Como han señalado los expertos en oralidad (Ong, 1996; Olson, 1998; Havelock, 1996), en los grupos sin escritura no se puede imaginar una forma geométrica abstracta (un círculo, por ejemplo) porque no existe un nivel de representación del mundo separado del propio mundo. Por la misma razón, no existe la lógica formal (si  $p \rightarrow q$ , si  $q \rightarrow r$ , luego si  $p \rightarrow r$ ), porque el pensamiento no se separa de la acción concreta, ni tampoco se puede representar el espacio en las dos dimensiones de un mapa. En la oralidad, no existe conciencia del propio pensamiento y de la propia mente, porque todos los pensamientos y deseos se atribuyen bien a instancias sagradas o espíritus que los inculcan a través de sueños o de visiones, o bien los consideran procedentes del cuerpo (el corazón me dice, mis tripas me dicen...). La persona se construye, básicamente, por identidad con su grupo, y las diferencias que van apareciendo cuando comienza la división de funciones y la especialización del trabajo, se expresan a través de diferencias en sus acciones, la apariencia de su cuerpo o la cultura material que utilizan (los jefes o especialistas se visten de otra manera, utilizan otros objetos y tienen otro nivel de riqueza).

La conciencia de la mente solo apareció con la escritura, porque esta permite representar con muy pocos signos las frases que hablamos (a diferencia de los ideogramas, criptogramas u otras formas de representación) y, de esta forma, nos lleva a «ver» por escrito nuestro propio pensamiento, lo que nos obliga a responsabilizarnos de él. Con la escritura aparece la conciencia de la subjetividad (Olson, 1996) y la posibilidad de sentir que las diferencias entre las personas pasan por el contenido de sus conciencias, y no solo por las de su apariencia corporal.

Por su parte, el escaso nivel de desarrollo tecnológico de las sociedades orales las lleva a temer los cambios, por lo que no los promueven ni los quieren recordar en caso de no poder evitarlos. De forma que la memoria no se asocia a cambios organizados en el tiempo, sino a escenas o imágenes estables ancladas al espacio —los muertos habitan espacios míticos, del tipo del Cielo y el Infierno, y los recuerdos de acontecimientos pasados se vinculan a hitos espaciales, denominados «topogramas» por Santos-Granero (2004): junto a aquella roca tuvo lugar tal cosa, en este recodo del río tal otra...—. Al no tener mapas con representación de espacios ajenos al propio, la realidad que puede contemplarse es solo aquella por la que las personas del grupo pueden andar, recordar personalmente o experimentar vivencialmente, y estará integrada por fenómenos a los que, en ausencia de ciencia, se atribuye comportamiento humano y carácter sagrado (ya que se percibe a la naturaleza con mayor poder que al propio grupo social).

La escritura, en cambio, permitió desdoblarse los niveles de la realidad en uno vivencial, experimentado a través del cuerpo, y otro racional y abstracto, construido a través de la mente con signos arbitrarios, como son las letras y los números. Como hemos dicho, a través del segundo se amplió la posibilidad de comprender las mecánicas causales que explican el mundo, lo que aumentó la capacidad de control sobre él y permitió el desarrollo tecnológico basado en la ciencia (o viceversa). Esto llevó a que la mayor parte de las personas que utilizaban (y utilizan) la escritura considerase «atrasados», «primitivos» e incluso «salvajes» a quienes no la utilizan, justificando así los procesos de colonización e incluso genocidio, la explotación de sus recursos y la expropiación de sus tierras (Lander, 2017). La sensación de superioridad que la mayor parte de la gente con escritura siente

sobre la que no la utiliza —ya sea las de territorios distantes como las de dentro de su propia sociedad (el término «analfabeto» tiene un valor social y moral que va mucho más allá del meramente descriptivo)— es tal que consideramos que todo lo anterior al uso de la escritura constituye un periodo embrionario, previo, insuficiente, inmaduro... respecto de la Historia. Por eso lo llamamos Prehistoria, sin entender la extrema complejidad que define la relación con el mundo de las sociedades orales, la maravillosa versatilidad de la mente humana para dar distintos sentidos a la experiencia, la completud y la madurez de esas formas culturales que entienden al mundo y a la persona de otra manera... su «otredad» radical.

Llamamos Historia solo al pasado protagonizado por nuestra propia lógica letrada y científica, diferenciándola tanto de lo que había antes, la Prehistoria, como Darwin o los neoevolucionistas diferenciaban una especie, un género o una clase biológica de sus precedentes evolutivos. Después de más de treinta años enseñando Prehistoria en la universidad, me doy cuenta de que los historiadores contemplan con la misma sensación de precedente evolutivo, analizable en términos retroactivos desde la forma «evolucionada» posterior, al pasado anterior a la aparición de la escritura y, por extensión, a las sociedades orales actuales. La mayor parte de quienes se dedican a la Prehistoria busca identificar en el pasado oral los mismos valores (individualistas) que caracterizan a su propia sociedad: y así busca las evidencias de cambio, de desarrollo tecnológico, de aumento del conflicto, la riqueza o el poder, sin tener en cuenta que las sociedades orales no se regían por la lógica que caracteriza a la sociedad occidental actual ni, por lo tanto, tenían los mismos valores (porque estaban regidos en gran parte por los de la identidad relacional). De hecho, como prueba de que sigue operando esta proyección actualista de los valores del presente (neoliberal y patriarcal) para analizar el pasado, la Prehistoria se sigue dividiendo en las mismas etapas que originalmente componían el llamado «sistema de las tres edades» del danés Christian Jürgensen Thomsen, publicado en 1836: Edad de la Piedra, Edad del Bronce y Edad del Hierro. Para estructurar el pasado, Thomsem atendió exclusivamente a aspectos tecnológicos, que son los más valorados en nuestra cultura, pero no en las sociedades orales. Y, en general, desde el presente con escritura, se sigue trasluciendo esa misma

desvalorización moral que expresó tan claramente Kant cuando impelía a los grupos orales al conocimiento científico y al uso de la escritura: *sapere aude*, decía, «¡atrévete a saber!», no encontrando otra justificación para quien no utilizara el pensamiento racional ilustrado que definía lo que la sociedad entiende como «progreso» que la naturaleza perezosa y cobarde de quien se resistía al cambio (Kant, 1784). Recuérdese también que uno de los padres de la antropología, Claude Lévi-Strauss (1964) los denominaba «salvajes» para oponerles a la civilización.

En general hemos pensado nuestra historia como regida por una lógica, un concepto de persona y una forma de conocimiento considerados universales. No se ha tenido en cuenta la existencia de otras ontologías, otras maneras de «ser» humano. Parecía que nuestro «sentido común» era común a toda «la humanidad», que nuestra manera de entender a la persona, como compuesta por cuerpo y mente, exterioridad e interioridad, era también universal, y que la ciencia era la forma de conocimiento por excelencia. Las sociedades orales no compartían/comparten ninguna de estas «verdades» fundantes de la Historia, pero la naturalización que de ellas ha hecho el régimen de poder/saber de la Historia es tal que nadie se planteaba la duda de si estábamos respetando la lógica que podía haber guiado la transformación de las sociedades del pasado, o si, simplemente, estábamos utilizándolas para confirmar la supuesta superioridad de la lógica de la modernidad.<sup>3</sup>

Lo que defenderé en este libro es que, en los últimos años, está apareciendo una tercera forma de lógica, un nuevo concepto de persona y una nueva manera de relación con el mundo que están reproduciendo las mismas tensiones (por el encuentro con la «otredad») que debieron experimentarse entre los grupos orales y los que tenían escritura al comienzo de la Historia. Defenderé que estamos viviendo el solapamiento de la Historia con

---

<sup>3</sup> El libro de Graeber y Wengrow (2021) ha constituido todo un fenómeno editorial en relación con la reconstrucción del pasado. Su argumento constituye, sin embargo, una proyección flagrante de los valores neoliberales de la modernidad, atribuyendo a todos los seres humanos el mismo deseo de libertad y de autonomía individual. En su opinión, la historia es el resultado de la «libre voluntad» (*free will*) o «libre agencia» (*free agency*) de sujetos individualizados, que deciden cómo seguir sus procesos históricos en pos del mejor funcionamiento de sus sociedades. Ignoran completamente las diferentes ontologías.

una nueva etapa en la historia de la humanidad, a la que llamaré Poshistoria. Propondré que, al igual que la escritura marcó una transformación radical respecto de la oralidad, así también el uso de plataformas y redes virtuales derivadas de la invención de internet está marcando otro punto de inflexión respecto de la etapa con escritura, inaugurando una nueva etapa cultural del *Homo sapiens*,<sup>4</sup> definida por una lógica, una ontología y una epistemología distintas a las que han caracterizado a la Historia.<sup>5</sup>

Creo que, al igual que la mayoría de las personas que se han socializado a través de la escritura no reconoce a las poblaciones orales como parte de su pasado y las considera «primitivas» por el «indudable atraso» que, en su opinión, les caracteriza (lo que ha legitimado su expropiación, dominación y explotación), así también los habitantes de la Poshistoria considerarán

---

<sup>4</sup> El término «hombre posthistórico» de Lewis Mumford (2009) coincide en parte, y no coincide en otra, con mi propio uso del término Poshistoria. Para comenzar, como tantos sociólogos y politólogos, Mumford solo tiene en cuenta lo ocurrido con los hombres (no solo porque utiliza el término como supuesto genérico, sino porque se refiere realmente solo a los varones, sin nombrar jamás a las mujeres). Su descripción se ajusta al concepto de «hombre patriarcal» o con «individualidad dependiente» que yo utilizo, pues la preocupación central de este hombre consistirá «en el dominio de las energías naturales y el dominio de la vida humana mediante la posesión de esas energías» (Mumford, 2009: 139), además de la conquista de nuevos espacios o la oportunidad artificial de producir vida (clonación, fertilización artificial, etc.) (Mumford, 2009: 11). «Dentro de la cultura posthistórica», sigue diciendo Mumford (2009: 142), «la vida misma se reduce a lo predecible, al movimiento mecánicamente condicionado y regulado, habiéndose eliminado todo elemento no calculable, es decir, creador» (Mumford 2009: 142). Coincido con Mumford en la identificación de esos rasgos que yo atribuí a la individualidad, definida por la disociación entre razón y emoción, aunque él no contempló en ningún momento la base relacional (y la consecuente dominación sobre las mujeres) sobre la que se levantaba esa fantasía de individualidad. Todos esos rasgos se han visto incrementados por el uso de internet pero, en mi opinión, ha aparecido también una nueva forma de construir a la persona y la relación con el mundo que Mumford no contemplaba, y que es el núcleo de lo que para mí establece el nacimiento de la nueva etapa histórica a la que llamo Poshistoria.

<sup>5</sup> A partir de ahora me referiré a los cambios observables entre las tres etapas que diferenciaré, la Prehistoria, la Historia y la Poshistoria, como cambios producidos en la lógica, la ontología y la epistemología que las han caracterizado. Soy consciente de que esas categorías filosóficas se refieren solo a las aproximaciones que se hacen a distintas esferas de la realidad desde la escritura, pero permítaseme extrapolárselas a la comparación entre esta y las etapas previa o posterior a la escritura a efectos de economizar términos y expresiones.

«atrasadas» a sociedades y personas que no se relacionen con el mundo a través de los recursos digitales y virtuales de internet. Ya está sucediendo, de hecho. Sucede con las personas mayores, a las que se trata con condescendencia porque no suelen saber manejar los nuevos programas y aplicaciones, que no entienden bien la nueva lógica de comunicación, reproduciéndose con ellos exactamente la misma desvalorización que la juventud alfabetizada ha hecho en zonas de frontera (espacial o generacional) de la sabiduría ancestral de su gente mayor. Y sucede también en la valoración moral que nuestra sociedad empieza a hacer de las personas que, sin ser mayores, se resisten a las dinámicas virtuales y a «conectarse» en redes y aplicaciones para relacionarse, obtener información, moverse por la ciudad, escuchar música o hacer la compra diaria. Reproduciendo la misma valoración que Kant daba a las poblaciones orales, suelen ser consideradas perezosas, poco ambiciosas, o ancladas a pasados atrasados y limitantes.

El relato de la Historia ha constituido en general un discurso de legitimación del presente que no ha tenido ningún interés por conocer los valores y la percepción del mundo y de la persona, o del tiempo y del espacio de las sociedades orales que, por definición, protagonizaron la Prehistoria. Se juzga a esa otra etapa con los valores y las concepciones que nos son propias en el presente, sin comprender que el paso entre una y otra representó una especie de «falla» (en sentido tectónico, geológico) en los órdenes conceptual y experiencial. Pues bien, considero que entre la Historia y la Poshistoria se está produciendo una falla similar, una ruptura de la continuidad en todos los órdenes de la cultura entre la gente que aprendió a relacionarse con el mundo a través de la escritura y la que aprende a hacerlo a través de redes y plataformas de internet. Por eso me parece que, en esta etapa de transición que nos ha tocado vivir, se están dando desencuentros entre las personas socializadas en cada una de esas etapas, que son también desencuentros generacionales, como sucedió al pasar de la Prehistoria a la Historia. Porque no se puede juzgar una etapa con las categorías de la otra: ni el concepto de realidad, ni de persona, ni de tiempo ni de espacio coinciden entre ellas.

Creo que es necesario que pase el tiempo para que podamos entender la lógica, el concepto de persona y las dinámicas de la Poshistoria con más claridad de la que ahora permite la bruma que siempre envuelve a todo momento de transición. Pero lo que salta a la vista cuando se observa el proceso de transformación cultural a largo plazo, lo que llamo *la corriente de la historia*, es que esta nueva etapa representa, en términos sociales y económicos, un nuevo escalón, exponencialmente potenciador, de la misma lógica que siempre había caracterizado la transformación del proceso histórico. Se trata de la lógica de aumento de la complejidad socioeconómica, regida por los valores de la individualidad «dependiente», que oculta la imprescindibilidad (para garantizar la supervivencia) de lo comunitario y lo vincular, de los cuidados y los afectos, de la empatía con lo humano y lo no-humano. Estamos siendo habitantes y testigos de un sistema crecientemente depredador de personas y naturaleza, que amenaza con acabar con los recursos naturales, que está aumentando la injusticia y la desigualdad, la violencia de género y el sufrimiento emocional de las personas en general. Cada vez un número menor de sujetos (hombres en general) alcanzan más cotas de poder y riqueza, hasta alcanzar niveles que hasta ahora habían sido inimaginables. Somos muchas las personas que nos sentimos perplejas, como si fuéramos testigos mudos e impotentes de una transformación que consideramos contraria a nuestros deseos e ideales, y que se va produciendo con una creciente aceleración. Pero si esa transformación se está produciendo, si la corriente de la historia sigue incrementando su caudal, potencia y velocidad sin variar un ápice su rumbo, sin que las resistencias y movimientos contrahegemónicos surtan efecto alguno en el nivel de la «macropolítica», tal vez sea porque todas las personas, incluidas las que integramos esos movimientos (entre los que se cuenta el feminismo), podemos estar contribuyendo a su perpetuación de alguna manera, aunque no seamos conscientes de hacerlo. O, precisamente, porque no somos conscientes de hacerlo. Y es que no existe algo como «aceleración», «individualización» o «historia» externo a las personas. Si se observan determinadas dinámicas en el proceso de transformación social y cultural es porque la subjetividad de las personas se está transformando en esa dirección, en ese inevitable *feedback* entre subjetividad y cultura. La última muñeca

rusa que me ha parecido percibir, escondida en el interior de las anteriores, consiste en entender qué tipos de mecanismos, qué dispositivo puede estar actuando para que, quienes queremos luchar en contra de la corriente (patriarcal) de la historia, podamos estar, sin embargo, colaborando en su reproducción.



# 1. El aumento de la individualidad y el fin de la Historia

DEBO COMENZAR por aclarar a qué me refiero con «el fin de la Historia» para no confundir el concepto con los que en su día utilizaron Marx o Fukuyama. Marx se refería al proceso dialéctico de transformaciones (idea inspirada en Hegel) que acabaría finalmente cuando todas las sociedades adoptaran el comunismo, previsión que no parece tener muchas posibilidades de cumplirse, como vamos viendo. Fukuyama, por su parte, dio amplia difusión al concepto cuando, en un libro de 1992, *El fin de la Historia y el último hombre*, declaraba el triunfo de la democracia liberal tras la derrota del fascismo en la II Guerra Mundial y posteriormente del comunismo tras la caída del muro de Berlín. Preludiaba con ello el triunfo y la expansión definitiva de la democracia neoliberal, y con ello, el final de la evolución ideológica de la humanidad, aunque obviamente no de los conflictos entre naciones. Ni Marx ni Fukuyama (al igual que la mayoría de los pensadores actuales) tenían en cuenta a las mujeres ni el proceso de transformación de las identidades a lo largo de la historia, ni podían, obviamente, aventurar en esas fechas el efecto que habría de tener internet, cuya potenciación de los rasgos de individualidad está poniendo en juego el propio concepto de «democracia» en cuyo triunfo se basaba el argumento del segundo.

El uso que yo quiero dar al concepto de «fin de la Historia» es muy distinto. Centrándome en el análisis del proceso de transformaciones vivido en el llamado «mundo occidental», utilizaré

la inicial mayúscula para referirme a la etapa de la humanidad caracterizada por una representación de la realidad regida por la escritura, diferenciándolo de la Prehistoria (caracterizada por la oralidad) y de la Poshistoria (caracterizada por la intermediación de recursos digitales y virtuales facilitados por internet y la Red). Y lo escribiré con minúsculas para referirme al proceso total de transformación cultural vivido por el *Homo sapiens* o *AMH*, especie a la que pertenecemos. De esta forma, en este texto, «historia» equivaldrá al proceso de transformaciones culturales del *sapiens*, mientras que «Historia» hará alusión a una etapa concreta de ese proceso de transformación, definido por la escritura como modo de representación de la realidad.

El proceso de largo plazo, la historia del *sapiens* (Prehistoria-Historia-Poshistoria), ha tenido un claro hilo conductor en términos identitarios, trasunto del aumento de la complejidad socioeconómica: el aumento creciente de los grados de individualidad en el grupo social y la paralela ocultación de la importancia de lo relacional y lo comunitario en el orden político, en expresión de la identidad de los hombres que regían el grupo. Como ya he argumentado en numerosas ocasiones, el sujeto transforma al sistema tanto como el sistema transforma al sujeto, en un *feedback* de inevitable codeterminación, y la dirección de esa transformación es guiada por el régimen de verdad que sostiene el poder en cada momento. La corriente de la historia no es resultado de una mano negra ni de un destino inevitable que arrastra a todas las personas en su devenir, ni las ideas o las identidades se transforman por sí mismas al margen del mundo económico o material. La transformación social se produce por la relación estructural que existe entre subjetividad y actuación material sobre el mundo: a mayor control, mayor sensación de autonomía e individualidad. Así que quienes están en el poder (o tienen trabajos muy especializados) estarán más individualizados, lo que hará que tengan más capacidad de abstracción y promuevan desarrollos tecnológicos que transformarán posteriormente a todas las personas que los utilicen. Basta pensar en cómo ha ido cambiando la subjetividad paralelamente al uso de distintos tipos de teléfonos (primero el público porque no había en las casas, luego el aparato único para toda la familia, más tarde los móviles personales) para entender que los objetos transforman a los sujetos tanto como los sujetos a los objetos. Se trata de un bucle infinito que

afecta a todos los miembros de la sociedad, aunque en grados diversos dependiendo de su posición de poder o especialización.

Ese bucle de «individualización – desigualdad social – control tecnológico» no ha dejado de aumentar desde las primeras sociedades cazadoras-recolectoras, protagonizadas por humanos modernos en el Paleolítico Superior. Pero el aumento de la tecnología y de la explicación racional alcanzaron un límite,<sup>1</sup> un techo máximo al final de la Prehistoria, en condiciones de oralidad. Cualquier miembro de una sociedad cazadora-recolectora establece perfectamente la relación causa-efecto entre fenómenos concretos, para cuyo control puede generar ciertas tecnologías. Sabe, por ejemplo, que si pone agua al fuego se calentará, hervirá y podrá llegar a desaparecer. Y sabe que nubes de determinadas características son precursoras de lluvia, pero no puede aislar un nivel de representación abstracta que dé cuenta del fenómeno de la evaporación o del cambio de estado de la materia para dar cuenta de dos fenómenos como esos que, aparentemente, no tienen nada que ver entre sí. Para conectarlos es necesario intermediar un modo de representación del mundo (la escritura, las matemáticas, la física) que permita imaginar dinámicas abstractas que extraigan, a través de fórmulas, las mecánicas causales profundas que los rigen. Es decir, es necesario alejarse de lo concreto y pensar en las lógicas que conectan fenómenos distintos, lo que permite aumentar cualitativamente el grado de control sobre esos fenómenos, al tiempo que se establece un alejamiento emocional entre el sujeto y aquello sobre lo que piensa, un recorte subjetivo entre la persona y la realidad, que es en lo que consiste la individualidad, como señalaba antes.

En esa fase de oralidad que llamamos Prehistoria fueron multiplicándose las funciones sociales y la especialización del trabajo que desarrollaban los hombres. Se fue desarrollando la

---

<sup>1</sup> A lo largo del texto utilizaré el término «límite», «techo de cristal» o «dique» ante las evidencias históricas que muestran que, cuando una sociedad no encuentra instrumentos para seguir gestionando la complejidad socioeconómica que la define, colapsa, como es el caso de tantos Estados e imperios de la Antigüedad. En este sentido, puede decirse que tanto la escritura alfabética como el uso de recursos virtuales y digitales de internet han constituido herramientas conceptuales que permitieron gestionar la complejidad alcanzada al final de la etapa definida por la oralidad y al final de la etapa definida por la escritura respectivamente. Y al gestionarla, permitieron mantener la lógica de crecimiento que había caracterizado el proceso en las etapas anteriores.

agricultura, primero la extensiva, luego la intensiva, los metales, la guerra, la urbanización y los primeros Estados. Cada vez había más hombres con grados diversos de poder, especialización y, por tanto, sensación de diferencia interpersonal entre sí. A su vez, los que ocupaban las posiciones más elevadas se caracterizaban por un grado máximo de individualidad en relación con los demás, pero este grado máximo tenía un límite, porque al no existir escritura ni, por tanto, conciencia de la mente ni del pensamiento, la única fuente de las diferencias pasaba por la ornamentación y apariencia de sus cuerpos, los objetos que utilizaban o las acciones diferentes que emprendían. La diferencia de riqueza, apariencia, ajueres funerarios o espacios habitados de los príncipes, sacerdotes o jefes guerreros del final de la Prehistoria (la llamada Protohistoria) respecto de la mayoría de la población podía estar alcanzando un límite máximo por la misma razón por la que no podía seguir avanzando la división de funciones y la especialización del trabajo: al no haber escritura no podía haber ciencia ni un aumento sustancial del control tecnológico del mundo. Parecería que el proceso de transformaciones económicas, sociales o identitarias podría haber alcanzado un techo de cristal, que la corriente de aumento de la complejidad que había caracterizado hasta entonces a la Prehistoria se vería retenida ante un dique de colosales dimensiones, imposibles de superar. Pero entonces, un instrumento que había sido creado para un fin muy concreto, la gestión de las riquezas y los recursos en los templos, centros económicos y políticos de las grandes ciudades sumerias a finales del cuarto milenio, vino a desvelarse, tras varias transformaciones (Mayorgas, 2020), como una «tecnología intelectual» (Ong, 1996: 84-87; Goody, 2000; Carr, 2011) de enorme potencial individualizador y racionalizador. La escritura permitía intermediar entre la realidad y la persona un nivel de representación a través del cual imaginar causas comunes de fenómenos aparentemente no conectados entre sí. De hecho, pasó mucho tiempo desde su uso inicial para la administración de templos y palacios hasta que se exploró su «potencialidad (...) para registrar otro tipo de discursos», como las primeras cartas o algunos textos religiosos (Mayorgas, 2020: 21). El salto radical lo darían los griegos, cuando en el siglo VIII a.e.c.<sup>2</sup> añadieron

---

<sup>2</sup> La referencia de tiempo tradicional para la Prehistoria hacía alusión a años «antes de Cristo» (a.C.). Sin embargo, desde 2010, la *Ortografía de la lengua española*

las vocales al alfabeto fenicio (integrado solo por consonantes), consiguiendo, por primera vez, registrar su propia lengua indoeuropea (ibídem: 29-30) y tomar conciencia de la existencia del pensamiento, de la mente y de la subjetividad (Olson, 1998: 234-242). Al tratarse de «una fonografía completa de vocales y consonantes», el alfabeto griego es «fácilmente aplicable a cualquier lengua humana» (Mayorgas, 2020: 30), lo que permitió convertir en objeto de reflexión el contenido de la mente, y desarrollar fórmulas y razonamientos cada vez más abstractos y abarcadores de la realidad. Esto aceleró la división de funciones, el control tecnológico y el conocimiento racional, como si la escritura hubiese representado la apertura de las compuertas de ese dique que, al final de la oralidad, podía haber frenado el avance de la corriente (del aumento de la complejidad socioeconómica y de la consiguiente individualidad asociada a las posiciones especializadas y de poder), y ahora pudiera discurrir con mucha más velocidad y más caudal. Apareció la ciencia, que interpone la distancia de la razón entre el fenómeno que se entiende/controla y la persona que lo entiende/controla. La distancia emocional entre persona y mundo cobraba dimensiones inimaginables en la oralidad.

Y así dio comienzo la Historia, una fase en la que, a través de la escritura y las fórmulas que permite, los hombres iban generando nuevas tecnologías que transformaban la subjetividad de quienes las utilizaban, quienes, a su vez, seguirían construyendo sistemas conceptuales y científicos cada vez más abstractos, que permitirían potenciar la sensación de seguridad y «progreso» y cambiar los valores en los que se socializaba a los demás. Pero no debe olvidarse que esta transformación, que es la única que se suele tener en cuenta cuando se habla de identidad o de transformación social o histórica, exigía una creciente dominación sobre las mujeres, cuya individualización debía impedirse para que mantuvieran incólume su identidad relacional y así garantizaran el apoyo vincular, emocional y de cuidados a unos hombres cuya fantasía de potencia no dejaba de aumentar.

---

(y por tanto la Real Academia Española) aceptó la expresión «era común» para referirse a la «era cristiana». De ahí que comience a utilizarse la fórmula «antes de la era común» (a.e.c.) para hacer referencia al tiempo en la Prehistoria, o «era común» (e.c.) para el de la Historia.

La Historia fue definiéndose, al igual que la Prehistoria, por un aumento imparable de la complejidad socioeconómica, lo que en términos identitarios significaba un aumento tanto del número de hombres individualizados que se hacían cargo de las posiciones de trabajo especializado y de poder, como del grado máximo de individualidad de quienes lo detentaban. Pero el proceso podría haber alcanzado un nuevo «techo de cristal», un nuevo dique que podría frenar su discurrir, cuando ya la totalidad de los hombres en posiciones privilegiadas hubiera accedido a los textos manuscritos donde se registraba el conocimiento acumulado, porque solo quien accediera a la escritura y a la lectura podía contribuir a incrementar el nivel de especialización y control sobre el mundo, multiplicando así la complejidad. Y de manera que ya no podemos calificar de casual, sino de la materialización a través de una mente brillante de la solución a las necesidades de la época, a Johannes Gutenberg se le ocurrió la idea de la imprenta de tipos móviles hacia 1440, permitiendo un aumento exponencial del número de hombres que podían acceder a los recursos de conocimiento generados desde la escritura. A partir de ahí, el conocimiento racional y científico no hizo sino aumentar y el control tecnológico del mundo, la expansión por nuevos espacios y la aceleración del cambio y de la percepción del tiempo se multiplicaron de tal manera que se ha llegado a hablar de una «primera globalización», caracterizada por la «apropiación» masculina «de las mujeres, la naturaleza y las colonias» desde final del siglo xv (Mies, 1986: 77; Moore, 2016: 95). En el siglo xvii ya había tantos hombres en posiciones especializadas y por tanto individualizados, que el concepto de «individuo» comenzó a identificarse con el de «persona» (Mauss, 1991; Elias, 1990: 184; Weintraub, 1993: 49).

De esta manera llegamos al siglo xix, cuando el régimen de saber-poder propio del capitalismo favorecía, sin freno, valores individualizadores, encarnados con orgullo por los próceres de la Revolución Industrial, e idealizados en el discurso político y social a través del desarrollo de las positivistas ciencias modernas. Pero, de nuevo, llegó un punto, en que ya la mayoría de los hombres ocupaban posiciones diferenciadas de trabajo, privilegio o poder, lo que podría suponer un nuevo dique al aumento de la complejidad y de la aceleración de los cambios que define a ese modelo socioeconómico. Y, sin embargo, semejante dificultad

no se concretó porque en ese momento comenzó a expandirse otra transformación cultural trascendental: comenzaron a individualizarse las mujeres. Ellas, que ya estaban accediendo a la lectura y la escritura en virtud del avance de la burguesía y el fin del Antiguo Régimen, comenzaron a reivindicar su derecho al estatuto de sujeto dentro del grupo social, esto es, a los derechos y privilegios de la individualidad (deseos para sí, agencia personal, proyectos vitales propios, autonomía económica...). El feminismo representó la toma de conciencia de ese derecho, un efecto colateral no buscado del desarrollo de la «razón» del que presumía el Siglo de las Luces, el «hijo no querido de la Ilustración», en palabras de Amelia Valcárcel. Pero, como digo, esta transformación identitaria de las mujeres representaba la expansión social de la lógica capitalista, pues permitía incrementar, por un lado, el número de personas en puestos especializados de trabajo y, por otro, el de personas conscientes de sus propios deseos de consumo.

Hasta entonces, la historia se había basado en una diáfana complementariedad de funciones organizada con base en un neto binarismo sexual y una heterosexualidad normativa, y definida por la dominación de los hombres individualizados, únicos sujetos, sobre las mujeres relacionales. Pero la incorporación de las mujeres a la corriente de la individualización vino a introducir rupturas en la linealidad del proceso y ruido y desajustes en el sistema. Y por supuesto, miedo de los hombres a que las mujeres abandonaran la función de apoyo relacional que a ellos les resultaba imprescindible. Sin embargo, semejante «desastre» para la masculinidad hegemónica nunca llegó a ocurrir, porque como vimos, la individualización de las mujeres solo sería permitida si ellas asumían la contradicción inherente a encarnar dos identidades distintas, la individual y la relacional, para sostenerse ellas mismas y para sostener a los hombres patriarcales que seguían necesitando su apoyo emocional. La clave de la corriente (patriarcal) de la historia, la ocultación en el nivel del orden político de la importancia de lo relacional, seguía incólume porque el esfuerzo fundamental que orientaba la lucha de las mujeres se ponía en la necesidad más inmediata, consciente y evidente: defender su derecho a ser sujeto y agente de la historia, el derecho a la individualidad. Pero el caso es que, si solo atiende a este nivel, el discurso de emancipación de las mujeres no constituye

sino un perverso instrumento más de potenciación de la fuerza individualizadora que caracteriza a la corriente de la historia.

La complejidad socioeconómica se disparó porque cada vez más mujeres (pertenecientes a las clases privilegiadas de la raza privilegiada de las zonas privilegiadas del mundo) se iban incorporando al proceso de individualización y especialización, hasta que en la segunda mitad del siglo XX parecía estarse alcanzando el límite de abstracción y control que podía conseguirse con la escritura. Y entonces, del mismo modo que había sucedido al final de la Prehistoria, un nuevo instrumento de representación del mundo, una nueva tecnología intelectual, que había sido desarrollada para una finalidad utilitaria muy concreta, en este caso militar, vino a constituir la herramienta que permitiría elevar incalculablemente el nivel de abstracción e interconexión social y a permitir que la corriente de aumento del control tecnológico del mundo, de la complejidad socioeconómica y del consecuente grado de individualidad de las personas, siguiera su curso.

El capitalismo industrial fue derivando hacia un capitalismo financiero y un neoliberalismo que hacía del individualismo su filosofía de base. Sin embargo, esta transformación socioeconómica no hubiera sido posible de no haberse desarrollado alguna herramienta que permitiera la financiarización en tiempo real y las cadenas globales de producción y logística. Y eso fue lo que vino a permitir el uso de recursos virtuales desarrollados a partir de la invención de internet y de la Red. Pero semejante herramienta implica un modo de relación con la realidad diferente al de la escritura, lo que está generando a su vez un cambio en la construcción de la persona y de la percepción del mundo tan trascendental como lo fue la escritura respecto de la oralidad. Su uso transforma a la persona porque aleja aún más el foco desde el que mirar a la realidad e introduce niveles de abstracción imposibles de alcanzar solo con la escritura. En mi opinión, la transformación que introduce es de tal calibre que marca el inicio de una nueva fase histórica, la Poshistoria. Como decía, esta nueva etapa se diferenciará de la Historia tanto como esta se diferenció de la Prehistoria, y se caracterizará por un aumento (que ya estamos experimentando, pero cuyo alcance aún resulta imposible de imaginar) de la división de funciones sociales, de la abstracción y de la individualidad. Y, si seguimos sin desvelar la trampa

a través de la que se sostiene el sistema, se caracterizará también por un aumento exponencial de la explotación de personas (particularmente de las mujeres) y de recursos naturales, así como de los niveles de injusticia y desigualdad social, como pretendo argumentar a lo largo de este texto.

Para las personas que encarnan esta nueva fase histórica pueden estar dejando de tener sentido las categorías que han operado en la Historia. Al igual que el uso de la escritura se asoció a un sujeto diferente al que protagonizó la oralidad, con mucha más sensación de potencia, agencia personal y conciencia de los propios deseos, así el uso de redes y plataformas está volviendo a incrementar esa sensación de potencia personal, resultado de poner en juego cada vez más deseos para sí, y está permitiendo el aumento de la abstracción y el control del mundo. Y al igual que, al final de la etapa de la escritura fue necesario ampliar la categoría de sexo de los sujetos que podían acceder a esa condición (hasta entonces, solo hombres, y a partir de entonces también mujeres), así en la Poshistoria el sistema vuelve a ampliar el rango de diversidad sexual (más allá de hombre y mujer). Entre algunas personas construidas a través de la ontología de la Historia hay resistencia a que las nuevas identidades y sexualidades accedan a la categoría de sujeto de pleno derecho, del mismo modo que en el siglo XIX y principios del XX los hombres opusieron resistencia a considerar sujetos a las mujeres. Sin embargo, en mi opinión, su incorporación no amenaza al feminismo, sino que la verdadera amenaza reside en seguir ocultando la trascendencia de las dinámicas relacionales y la desvalorización personal, social y económica de quienes las encarnan.

Si no se toma conciencia de que los valores asociados a la individualidad están aumentando a costa de negar y ocultar los de la identidad relacional (que no de sustituirlos, como pretendió la Ilustración), la corriente de la historia seguirá avanzando con la colaboración incluso de quienes creen estar luchando por detenerla. El grupo no habría podido sobrevivir ni aumentar la complejidad socioeconómica si no hubiera construido paralelamente identidad relacional, si no se hubiera sostenido en lo comunitario, lo común, lo que es público, lo que estabiliza porque es recurrente y no cambia, lo que abriga y da sentido a la vida porque permite el arropamiento emocional, los vínculos, las

interdependencias. La individualización de las mujeres y el éxito en la reivindicación de los derechos de las identidades LGTBIQ+ se habrá convertido en un mero éxito del orden patriarcal-neoliberal (en lugar de un logro a favor de la igualdad) si se pierde de vista que la clave de la transformación de la lógica histórica no es que un número mayor de personas se individualicen y disfruten cada vez de mayor autonomía y agencia personal, de los mismos derechos que antes solo tenían los hombres, sino el reconocimiento y desvelamiento de todo el nivel oculto de relaciones sobre el que ese proceso se sostiene, que no tiene que ver solo con la dominación de un sexo sobre otro sino con la idealización/desvalorización de los valores asociados a cada uno de ellos. La igualdad solo se podrá conseguir cuando cambie la lógica del sistema, cuando se hagan políticas públicas que den valor y permitan dedicar tiempo a las dinámicas relacionales, que es exactamente lo contrario de lo que ha venido sucediendo desde la individualización de las mujeres. De otro modo, si las mujeres del mundo privilegiado se van individualizando pero pierden de vista esta clave política, puede pasar que, aunque sigan encargándose de los aspectos más gratificantes y positivos de la identidad relacional (como la construcción de vínculos y el establecimiento de redes de afecto), abandonen (como, de hecho, sucede) las funciones menos gratificantes asociadas tradicionalmente a esa identidad, como la atención de los dependientes, las tareas domésticas o los trabajos no especializados, que irán quedando en manos de mujeres de otras razas, inmigrantes, o precarizadas (Moraga y Anzaldúa, 2015; León, 2017; Gago, 2019; hooks, 2021, entre muchas otras). Lo importante es entender que, si no se hacen políticas públicas que frenen la escalada y den valor social, reconocimiento simbólico y salarial a las tareas relacionadas con el sostenimiento y el cuidado del grupo, la corriente de la historia seguirá su curso, cada vez más acelerado y con más caudal, a costa de la dominación de unos cuantos (entre los que también se contarán mujeres e identidades «fluidas» o diversas) sobre un sector cada vez más amplio, precarizado y explotado de la población. Y que esto mantendrá exactamente la misma lógica que ha definido al patriarcado a lo largo de la historia, cuya desaparición es el objetivo a combatir.

En la pasada pandemia pudimos comprobar, una vez más, la fantasía de potencia en la que se funda nuestro orden social

cuando la sociedad se vio enfrentada a una amenaza que ningún poder o conocimiento humano parecía poder neutralizar. Entonces (salvo excepciones que incluían a los hombres más disociados, como Trump o Bolsonaro) todas las naciones se vieron obligadas a reconocer la verdadera naturaleza de los trabajos esenciales. Se dio ese valor a los únicos imprescindibles, sin los cuales el orden social no podría haber seguido funcionando: aquellos dedicados al cuidado, la salud, la higiene, la recogida de basuras, la provisión y acceso a medicamentos y a alimentos, el orden público... Salíamos a los balcones para aplaudir a estos colectivos sin los cuales hubiera sido imposible sobrevivir, a la vez que aprovechábamos para vincularnos con un vecindario cuya existencia no nos había interesado hasta no encontrarnos enfrentados a la verdadera dimensión de nuestra impotencia y vulnerabilidad. Nos resultó necesario reforzar nuestra identidad relacional ante la falta de control de nuestras circunstancias de vida, aunque, una vez superado el momento terrible del shock inicial, cuando fuimos regresando poco a poco a nuestros trabajos y a nuevas rutinas, cuando conseguimos restablecer en alguna medida los lazos a través de la expansión definitiva de los instrumentos digitales que marcan la nueva era, la verdadera naturaleza de los trabajos esenciales volvió a velarse, a olvidarse, a regresar a los sótanos ocultos en los que se sostiene el edificio social. Y la lógica neoliberal-patriarcal continuó sin alteración incrementando la desigualdad y empeorando las condiciones de trabajo y bienestar de quienes encarnan esos trabajos esenciales y sostienen el rascacielos de apartamentos cada vez más amplios, iluminados y elevados en los que habitan las subjetividades desconectadas e hiperindividualizadas que rigen el orden social.

Dada la deriva emocionalmente enfermante que está tomando la aceleración y velocidad de la corriente (Rosa, 2013 y 2016; López Mondéjar, 2022), me pregunto por qué ninguno de los esfuerzos que muchas personas hacemos por frenarla desde ángulos distintos (particularmente desde los distintos tipos de feminismos), están teniendo eficacia alguna, por qué la individualización de las mujeres corre paralela a un aumento de la propia cosificación de las menos privilegiadas. Es un hecho que la resistencia de los hombres a perder sus privilegios, lo que comúnmente se conoce como «reacción patriarcal», puede explicar en parte dicha aparente incoherencia, pero ¿cómo es posible que

la cantidad de mujeres inteligentes, luchadoras, conscientes de los derechos de las mujeres, feministas que existen hoy en día en el mundo occidental, no tengan fuerza suficiente para, si no modificar la dirección, al menos impedir que siga aumentando el caudal patriarcal de la corriente? Para responder a esta pregunta argumentaré que las mujeres pueden estar defendiendo unos principios con la razón, mientras actúan los contrarios con el cuerpo, el espacio o la cultura material.

Para analizar esta dinámica contradictoria, resulta necesario diferenciar dos tipos de comportamientos y conocimientos: aquel que opera en el nivel consciente y aquel que lo hace en el inconsciente, el de lo reflexionado y el de lo actuado, el racional y el relacionado con lo que Bollas (2009) denominó «lo sabido no pensado». Y es a través de este último como se construye la identidad relacional que, como vimos, no es consciente de sí. Para analizar ese nivel de lo «actuado», que sigue otras reglas y puede oponerse a lo que defendemos con la razón, resulta de interés prestar atención a un tipo de conocimiento que Warnier (2007: 77) denominó «conocimiento procedimental». La arqueología nos enseña a mirar las cosas desde un ángulo distinto al que nos enseña la socialización, porque aprendemos a mirar lo que la gente hace y no solo lo que reconoce conscientemente que hace...

### **El conocimiento «procedimental» y la identidad relacional**

En 1935, Schilder desarrolló su concepto de «imagen del cuerpo» para hacer alusión a una noción ampliada del cuerpo, inseparable de los objetos que utiliza. La apariencia, la ornamentación, la vestimenta... forman tanta parte de la imagen del cuerpo como los propios órganos biológicos. Defendía ese autor que el cuerpo no es la suma total de sus órganos, sino de billones de conexiones que se van estableciendo mediante el aprendizaje, y que el concepto de cuerpo exige una inversión psíquica y una representación del sujeto en su propia percepción corporal (véase también Warnier, 2007: 15 y 278). Ese mismo año, Marcel Mauss (2006) [1935] publicó su famoso trabajo sobre *Técnicas del cuerpo*, donde también insistía en la imposibilidad de separar lo físico, lo psíquico y lo material en la construcción de la persona. Mauss se

refería al carácter protésico de determinados objetos (el bastón de un ciego constituye en cierta manera una prótesis de su cuerpo, por ejemplo), pero también al hecho de que, a través de sus hábitos corporales y técnicos, a través de la manera de moverse o de los gestos técnicos, la persona se convierte en un «ser humano total», porque combina indisociablemente las dimensiones biológica, psicológica y sociológica (Mauss, 2006: 77). Esos hábitos no varían tanto entre individuos como entre sociedades, educaciones, grupos de prestigio o de género, seguía diciendo, que se diferencian entre sí, entre otras cosas, por esos hábitos corporeo-técnicos. Obviamente, Mauss se estaba refiriendo a uno de los principales mecanismos de construcción de identidad relacional, aunque él no utilizara el término ni profundizara en sus implicaciones.

La imparable dependencia actual de la tecnología para resolver déficits corporales o para ampliar las posibilidades de acción está permitiendo un resurgir de esas propuestas en relación con las sociedades actuales (Haraway, 1985; Braidotti, 2015), aunque ha sido particularmente la escuela francesa de *Matère à Penser* (*Materia para pensar*) la que ha puesto la atención en la trascendencia de la cultura material y el cuerpo en sociedades precibernetéticas o alejadas del mundo occidental (Warnier, 2001; Julien & Warnier, 1999; Lemonnier, 2012). Resulta iluminador, en este sentido, el trabajo de Warnier (2007) con los makon de Camerún, en el que propone preguntarse por «el valor práxico», en lugar del «valor de signo» (como ha hecho toda la tradición estructuralista o la fenomenología) de los objetos. La diferencia entre ambos radicaría en que el último se pregunta qué significa un determinado elemento, mientras que el valor «práxico» se pregunta «¿qué es lo que le hace al sujeto?» [*what does it do to the subject?*] (Warnier 2007: 8).

Warnier se basa en las neurociencias (Damasio, 2009; Kosslyn y Koenig, 1995; Parlebas, 1999) para profundizar en la capacidad plástica del cerebro para ser modelado a través de prácticas que conjugan cuerpo y objetos, y para confirmar la simbiosis neurológica, protésica, psicológica y sociológica que se establece entre ambos. A través de prácticas corporales y materiales, es decir, de conductas sensorio-motrices asociadas a objetos, asimilamos y reproducimos un conocimiento, al que llama «procedimental», que pone en juego regímenes subjetivos distintos, lo que da

pruebas de la trascendencia de estas dimensiones no verbalizadas del comportamiento (Warnier, 2007: 2). Y también, de que la subjetividad no se limita al *logos* (ibídem: 9). En el lenguaje, por ejemplo, el conocimiento «procedimental» es el que permite que unos 250 músculos se pongan en movimiento para generar determinados sonidos, conjugando de forma distinta los que afectan a la respiración, la laringe, la mandíbula, las cuerdas vocales, la lengua, los labios... Se trata de un conocimiento que se transmite de forma inconsciente y no verbal en la infancia, pasada la cual es mucho más difícil de adquirir, razón por la cual las personas adultas suelen hablar «con acento» cuando aprenden una segunda lengua. Esto es lo que sucede con todo el resto de los comportamientos que implican cuerpos y objetos, como montar en bicicleta, sentarnos, comer, beber, practicar deporte, andar con determinado calzado, etc. Esos comportamientos nos identifican como miembros de un mismo grupo social (es decir, a través de ellos se construye identidad relacional) y, en la mayor parte de ellos, la cultura material resulta indisoluble del conocimiento «procedimental» a través del cual los heredamos y transmitimos (ibídem: 10). En su libro sobre los makon de Camerún, Warnier intenta demostrar que existen «tecnologías encarnadas (o corporizadas) de poder» [*embodied technologies of power*] (ibídem: 25), que existe una parte del conocimiento generado a través de experiencias sensorio-motrices, materialidad, movilidad por el espacio y emociones que es «infra-consciente» (o inconsciente en términos de Freud), pero que constituye un conocimiento real y vital. Se trataría del «conocimiento procedimental» o «práxico», que se opondría al verbalizado y consciente (ibídem: 287). La idealización del conocimiento que pasa por la razón y la mente a partir de la Ilustración favoreció que identificáramos «conocimiento» con «consciencia» y razón, pero la mayor parte de los seres humanos, del pasado o del presente, de cualquier lugar del mundo, «operan sobre la base de un conocimiento “procedimental” mayoritariamente inconsciente que es incorporado en la tecnología de poder» (ibídem). Mi trabajo con grupos de escasa complejidad socioeconómica me fue conduciendo a las mismas conclusiones que a Warnier su trabajo con los makon, y coincidiendo con él en que ese tipo de conocimiento, que reproducimos a través de los objetos, el espacio y el cuerpo, explica «por qué los

sujetos pueden ser sujetados y subjetivados sin que ellos tengan una clara conciencia de ello» (ibídem: 289).

Podemos ir ahora un paso más allá, para asociar la individualidad al conocimiento racional y consciente, y la identidad relacional al procedimental e inconsciente. En relaciones de dominación, cuanto más relacional sea la persona subordinada, más conocimiento «procedimental» pondrá en juego, reproduciendo de ese modo una subordinación de la que quizás ni siquiera puede plantearse escapar porque no la podrá objetivar conscientemente ni, por tanto, poner en palabras. De hecho, diversos autores (Chakrabarty, 2000: 66; Rancière, 1994: 58; Connernton, 1989: 18-19; González Ruibal, 2014: 25-28) han defendido que la historia de los «subalternos» se construye a través del cuerpo (sus hábitos y prácticas), de los objetos e instrumentos y de prácticas colectivas inconscientes. Podríamos decir entonces que si las mujeres individualizadas de la modernidad tienen que compaginar, de forma contradictoria, su identidad individualizada con la relacional, pueden estar reproduciendo dos lógicas de comportamiento también contradictorias: la del discurso verbal y consciente, empoderado y racional de su individualidad, y la derivada del conocimiento «procedimental» encarnado en su cuerpo, su relación con los objetos y con los espacios que habitan, asociado a una identidad relacional subordinada. Las mujeres feministas pueden estar luchando por equiparar sus derechos con los de los hombres y por derribar el patriarcado en el nivel del discurso racional y verbal consciente, pero pueden también estar reproduciendo un conocimiento «procedimental» que perpetúe su subordinación en el nivel corporal o de utilización inconsciente de objetos o del espacio, y con ello pueden estar reproduciendo el orden patriarcal sin ser conscientes de ello. La misma relación es el aplicable a identidades no binarias o LGTBIQ+, que pueden estar defendiendo su legítimo derecho a la condición de sujetos, por un lado, y reproduciendo orden patriarcal a través de conocimiento procedimental, por otro.

Para analizar de qué modo podemos estar contribuyendo todas las personas a reproducir y potenciar un orden social que idealiza los valores asociados a la individualidad y oculta los asociados a la identidad relacional podemos comenzar por analizar alguno de los mecanismos de comportamiento procedimental

que operan en la construcción relacional de nuestra identidad. A través de ellos, quienes defendemos teóricamente la necesidad de visibilizar lo comunitario y relacional podemos estar ayudando a ocultarlo, quienes luchamos contra el orden patriarcal podemos estar perpetuándolo, quienes defienden la diversidad sexual pueden estar contribuyendo a reforzar las categorías fundantes del patriarcado, o quienes se oponen al aumento de la diversidad sexual pueden estar ayudando a generarla, por poner solo algunos ejemplos.

Supongo que habrá muchísimas perspectivas desde las que abordar esta cuestión, pero yo me detendré exclusivamente en el análisis de dos dimensiones a través de cuya transformación puede observarse cómo una mayoría de personas, incluidas muchas de las que enarbolan discursos de resistencia y contrahegemónicos, hemos podido contribuir a reproducir y perpetuar la tendencia individualizadora y creadora de desigualdad y de explotación, la dinámica extractivista que caracteriza a la historia. Esas dos dimensiones son el espacio y el cuerpo, fundamentales en la construcción de identidad relacional. Le seguirá una reflexión sobre las implicaciones que está teniendo el uso de los recursos de internet en términos del aumento de la individualidad y sobre sus efectos en el aumento de la desigualdad; y concluiré con una reflexión sobre las posibilidades que aún tenemos para modificar el curso de la corriente.

## 2. Espacio y orden social

### Espacio y modo de representación

El ritmo de cambio que definía las actividades a finales del siglo XX había alcanzado un punto tal que numerosos investigadores comenzaron a considerar la aceleración del tiempo como uno de los rasgos definidores de la modernidad (Gleick, 1999; Coupland, 1991; Conrad, 1999; Eriksen, 2001; Rosa, 2013, 2016). En general, la aceleración se ha atribuido a una corriente externa que nos arrastra, a una fuerza exterior que cambia nuestras vidas, al resultado de la lógica capitalista que se ha ido imponiendo, como si las personas fuéramos sujetos pasivos y víctimas impotentes de una dinámica externa que no podemos controlar. Lo que yo defiendo, sin embargo, es que la aceleración no puede pensarse sino como uno de los ejes sobre los que se construye la creciente individualización que define cada vez a más miembros de la sociedad, en virtud de la creciente diferenciación de posiciones de trabajo y poder. La aceleración no solo llega de fuera, sino también de dentro, a través de uno de esos bucles *ad infinitum* en la relación subjetividad-cultura. Y es que la aceleración expresa la subjetividad hiperindividualizada de quienes están en el poder, que construyen lógicas sociales y políticas cada vez más desconectadas y aceleradas en las que se socializa el resto del grupo social que, a su vez, genera cada vez más cambio y aceleración, de forma que los siguientes gobernantes estarán cada vez más

individualizados... Por eso, la historia es un proceso de aceleración creciente, donde la complejidad genera cada vez más complejidad, la individualización cada vez más individualización, y los cambios se producen a un ritmo cada vez más acelerado. Pero la velocidad no empieza en la modernidad, sino en el mismo origen de la sociedad *sapiens*, del mismo modo que el Amazonas nace indiferenciado de otros arroyuelos y termina ocupando un inmenso estuario para poder desembocar en el mar. Si las personas no reconocemos nuestra participación como gotas que contribuyen a esa aceleración, no será posible encontrar la manera de frenarla para revertir la dirección de la deriva histórica que ahora contemplamos con tanta incertidumbre y preocupación.

Según el diccionario de la Real Academia Española, la aceleración es una «magnitud que expresa la variación de la velocidad en la unidad de tiempo», lo que en términos del proceso histórico puede traducirse como la variación de actividades y experiencias ordenadas a través del parámetro tiempo. Como señalé *in extenso* en *Arqueología de la identidad*, tiempo y espacio son parámetros de orden a través de los cuales el ser humano construye lo que entiende por realidad. Solo lo que está ordenado espacial y temporalmente podrá ser pensado y, por lo tanto, considerado como parte de lo real. En general, se entienden el espacio y el tiempo como dimensiones que existen ahí fuera, como si la persona se moviera en un espacio y viviera en un tiempo que existen al margen de su propia experiencia, pero no es así. Por el contrario, ambos son parámetros de orden a través de los cuales la mente ordena una experiencia que no sería pensable si estuviera desordenada, si no supiéramos qué es lo que está delante o detrás, a un lado u otro, o qué fue antes o después (Elias, 1992). Por eso ambos cambian a la vez que la propia manera de entender a la persona. A medida que la persona está más individualizada porque su sociedad reviste más complejidad socioeconómica y el cambio define cada vez más las actividades, el tiempo parece tomar prioridad sobre el espacio en la percepción de la realidad, pero no por ello el espacio deja de ser una dimensión crucial para ordenarla. De hecho, en el *feedback* entre subjetividad y cualquier expresión de la cultura, las personas construyen el espacio tanto como el espacio les construye a ellas, aunque a medida que la complejidad avanza y el tiempo se percibe como lineal y crecientemente acelerado, el espacio sea cada vez sea menos valorado

como eje a través del cual construir la idea del mundo y de la propia identidad. Dado que la casi totalidad de analistas que han puesto la atención en la aceleración del tiempo moderno son hombres con mucha (y brillante) capacidad de racionalización, y, por tanto, muy individualizados, el tiempo ha tomado todo el protagonismo en sus análisis, diluyéndose la trascendencia que conceden al espacio en la construcción de lo que somos y en la propia potenciación de la sensación de aceleración de aquel. Y es que, en el fondo, esta visibilización del tiempo y la paralela invisibilización de la importancia del espacio no es sino otra expresión más del régimen de verdad de nuestra cultura, que solo visibiliza las dinámicas o valores asociados a la individualidad, y *niega* (en el sentido de no ver, de no percibir) los relacionados con la identidad relacional.

Como en este libro me propongo entender algunos de los mecanismos que componen el dispositivo de aumento imparable de la individualidad dependiente a lo largo de la historia, y del incremento de la explotación de personas y elementos de la naturaleza a la que se asocia, quiero dedicar este capítulo a demostrar la trascendencia que tiene el espacio en la construcción del «régimen de verdad-poder» que constituye la fuerza de fondo de la corriente de la historia, y el modo en que todas las personas vamos siendo socializadas en él y contribuimos a reproducirlo. Para ello, debo comenzar por recordar, de forma muy esquemática, algunos de los conceptos desarrollados por extenso en *Arqueología de la identidad*. Servirán de base para continuar el análisis.

Tiempo y espacio son parámetros de orden que la mente humana utiliza para ordenar su experiencia. Nada que no haya sido ordenado a través de ellos se puede pensar, de forma que la realidad que cada persona contempla depende de las referencias de tiempo y espacio que utilice. El espacio elige referencias fijas y el tiempo referencias móviles (aunque de movimiento recurrente para que sirvan para ordenar) (Elias, 1992). Pero dentro de cada una de esas categorías, las referencias pueden ser más concretas o más abstractas, metonímicas o metafóricas si aplicamos para entender tiempo y espacio la clasificación que hizo Olson (1998) para describir a la escritura frente al mito.

En la oralidad, durante la Prehistoria y en las sociedades orales actuales, las referencias se sacan de la propia naturaleza

ordenada (fijas como las montañas, los ríos o las rocas para el espacio, y móviles, como los movimientos recurrentes del sol, la luna o las mareas para el tiempo). Como las referencias se obtienen de la propia realidad ordenada, las personas que se relacionan con el mundo a través de la oralidad solo pueden ordenar esa porción de la naturaleza que conocen personalmente, aquella por la que pueden andar (en términos de espacio) o aquella experiencia que pueden recordar (en términos de tiempo). Todo lo demás no existe, no puede ni imaginarse, porque no puede referirse a ningún parámetro de orden. Por otro lado, las actividades de estos grupos son muy recurrentes (caza-recolección o agricultura en el caso de las sociedades orales, y actividades domésticas o no especializadas en el caso de personas analfabetas en un grupo con escritura), de forma que perciben el tiempo bien como un presente repetido o bien de forma cíclica, quedando el espacio, que es el parámetro estático de orden, como figura predominante en su percepción y ordenación de la realidad. Al estar las actividades muy limitadas a los ámbitos conocidos, la gente no siente distancia emocional respecto de esa realidad concreta en la que discurre toda su vida, por lo que su identidad (básicamente relacional) se construye en gran medida por apego al territorio donde tiene lugar. El espacio tiene toda la prioridad en la ordenación de la experiencia y en la construcción de lo que se entiende por realidad.

En la Historia, en cambio, el espacio y el tiempo se han construido a través de referencias derivadas de la escritura: mapas, medidas de distancia, delimitaciones administrativas o límites abstractos que se superponen a la realidad experimentada y permiten organizarla, en el caso del espacio. Y sistemas mecánicos como relojes y calendarios, en el del tiempo. De esta forma, la realidad que puede contemplarse se amplía con respecto de la oralidad, pues el espacio incluirá todos los fenómenos que alguien haya representado en un mapa, y el tiempo podrá organizar todos los hechos que alguien haya registrado alguna vez. Por su parte, como la sociedad será cada vez más compleja, los cambios se producirán a creciente velocidad, con el resultado de que el tiempo comenzará a percibirse como un vector lineal en el que el presente será distinto del pasado y, por proyección, el futuro se imaginará como distinto del presente. Esto irá dando cada vez más visibilidad al tiempo, el parámetro dinámico que organiza

la variación en la experiencia, y menos al espacio, el parámetro estático al que la experiencia se ancla.

En la Poshistoria, a través del uso de los recursos digitales y virtuales de la Red, la progresiva aceleración de las actividades sigue aumentando el protagonismo aparente del tiempo, y el uso de sistemas de referencia cada vez más abstractos y alejados de la experiencia vital parece hacer desaparecer la importancia del espacio. Con internet y el llamado «capitalismo de las plataformas» o «de la vigilancia» (Zuboff, 2020), las referencias espaciales y temporales escalan un nivel más de abstracción, porque la persona ya no solo piensa en un doble nivel (el conectado con la realidad concreta, como se hacía en la oralidad, y el abstracto de la escritura y la ciencia), sino que está pasando a habitar en un doble (o triple) nivel, el llamado «ultramundo» por Baricco (2019), a través de la digitalización y de la realidad virtual. Con los GPS la orientación espacial ya no se produce por referencia a los hitos del paisaje en los que vivimos, como en la oralidad, ni a través de la «traducción» de la realidad tridimensional a la bidimensional de un mapa, como en la escritura, sino que pasa a localizarse exclusivamente en el plano abstracto del mapa digital. Conducimos un coche y ya no nos conectamos experiencialmente con el paisaje por el que pasamos, sino solo con la pantalla que nos muestra el camino a seguir. Con el GPS nos desconectamos material y emocionalmente de la propia experiencia del paisaje, y nos dejamos dirigir como autómatas por las indicaciones de una máquina para llegar desde un punto de salida a uno de llegada, porque ahora la eficacia de la acción y el ahorro del tiempo han pasado a ser la prioridad y los vectores fundamentales de la orientación. El grado de abstracción de las referencias que nos permiten orientarnos no hace sino aumentar, al tiempo que la velocidad de los cambios se acompaña de la deslocalización de las actividades productivas, lo que parece anular la importancia del espacio. El llamado Metaverso que está ya iniciando su propaganda no hará sino despegar más al sujeto de la realidad espacial en la que se sitúa su cuerpo material, para inducirle a relacionarse en espacios virtuales, inmateriales, y tan extensos como la mente humana pueda imaginar. De hecho, Meta ya comercializa las gafas Ray-Ban Stories, que permiten mezclar la realidad material con la virtual sin necesidad de anclarse a ordenadores o aparatos fijos. A medida que el sujeto utilice estas referencias,

aumentará su desconexión con la materialidad de la naturaleza en la que vive, así como el grado de individualidad que será resultado de posiciones sociales y de actividades cada vez más variadas. La «velocidad» del cambio le llevará a percibir intervalos cada vez más cortos de variación de la experiencia, es decir, un tiempo acelerado, al tiempo que le parecerá que el espacio es una dimensión que deja de tener significado en su experiencia.

Pero se trata de una percepción equivocada, porque el espacio siempre es una dimensión fundamental en la construcción de la persona, aunque a medida que se utilizan referencias más abstractas, la porción de realidad que ordena se amplía, por lo que va perdiéndose la sensación de «anclaje» a un territorio dado, y con ello, la importancia del espacio parece diluirse. Ya Norbert Elias (1992: 179) señaló que a medida que avanzaba la individualización, el sujeto se construía a través de adscripciones a espacios cada vez más extensos. De hecho, en la historia, la adscripción a la aldea fue sustituida por el apego a la comarca o la región, y el concepto de «nación» no apareció hasta el siglo XIX (Hobsbawn, 1987), coincidiendo con la industrialización y la generalización de la individualización en una sociedad que ya empezaba incluso a aceptar que las mujeres adoptasen ese modo de identidad. La identificación de pertenencia (identidad relacional) no ha dejado de seguir asociándose a unidades territoriales cada vez más amplias, como demuestra la construcción de la idea de «Unión Europea», «Estados Unidos de América» o «mundo occidental». De hecho, en la Poshistoria se está dando otro salto en la escala de adscripción: en este momento, la pertenencia a la nación comienza a parecer tan obsoleta como en su día lo fue la adscripción a la aldea o la comarca de nacimiento. Las personas más individualizadas se sienten parte de la «aldea global», ampliándose de este modo el contexto de pertenencia.

Con la Poshistoria se inicia una nueva manera de habitar el mundo, de forma que en el planeta actual existen tres maneras diferentes de relacionarse con el espacio, dependiendo del grado de individualidad de las personas: 1) las pertenecientes a grupos indígenas de tradición oral o, en general, las no alfabetizadas y, por tanto, no individualizadas, construyen su identidad relacional, de forma trascendente, por adscripción a su lugar de origen; 2) las personas con escritura que combinan en grados diversos

(de acuerdo al género, la raza, la clase social, etc.) la individualidad y la identidad relacional, se sienten parte de unidades territoriales existentes, pero de dimensiones variables (región, nación...), dependiendo de su grado de individualidad; y 3) las personas que se relacionan con el mundo a través de la Red, contemplan el mundo desde un sobrevuelo planetario preñado de ansiedad por la exigencia de cambiar constantemente y de atender a múltiples estímulos simultáneos, lo que les hace percibir el tiempo como el único vector de construcción de la realidad. No es casual que los máximos niveles de individualización (alcanzados por quienes encarnan la «individualidad dependiente», es decir, patriarcal) del mundo actual, se asocien, como es el caso de Jeff Bezos, Elon Musk o Richard Branson, a la exploración privada de los espacios más lejanos posibles, o a la competición por ser el primero en alcanzar el límite de la atmósfera.

Espero que se entienda que existe una correlación estructural, y por tanto necesaria e inevitable, entre organización del espacio (y del tiempo), identidad y orden social. Podríamos decir que no solo el tiempo, sino también el espacio construye la subjetividad de la persona tanto como la subjetividad de la persona construye el espacio que habita y el ritmo y naturaleza que atribuye al tiempo, constituyendo ambos materia prima del orden social. Y que la modalidad que adquiera la percepción y construcción de ambos parámetros covaría con la diversidad y especialización de las actividades realizadas. Como siempre sucede en las relaciones estructurales, esto ocurre tanto a nivel cultural como a nivel personal. Basta pensar cómo, de forma inconsciente, cada persona (que se lo puede permitir) organiza de forma diferente el espacio en el que vive, con muebles de distinto estilo y color, dispuestos de distinta manera y con distinta densidad: algunas personas prefieren los muebles oscuros y otras los claros, algunas los ambientes abigarrados y otras los minimalistas, algunas los muebles clásicos y otras los ultramodernos, algunas los ambientes cálidos y acogedores y otras los fríos e industriales. Aunque nos mudáramos de casa volveríamos a reproducir nuestro «estilo», porque a través de la organización del espacio nos construimos subjetivamente, o viceversa: porque tenemos determinada subjetividad, construimos el espacio de determinada manera.

De ahí que sea fundamental analizar cómo construimos el espacio que habitamos para entender cómo nos construimos como personas. El espacio expresa la lógica del orden social, que no es otra que la lógica que rige la subjetividad de quienes lo rigen. Y a través de conocimiento «procedimental», esa lógica va modelando la subjetividad de quienes los recorren y habitan.

El proceso de transformación identitaria y de construcción espacial podría resumirse en tres fases: una primera en la que solo existe identidad relacional y espacio común; una segunda, en la que a medida que se abre la diferenciación interpersonal por el aumento de la división de funciones y la especialización del trabajo, empieza a abrirse la diferencia entre el espacio «interior» y el «exterior», que acabarán por convertirse en «privado» y «público» cuando la noción del «yo» individual quede constituido en el siglo XVII. Y una tercera, en la que estamos entrando en este comienzo de la Poshistoria, en la que los niveles de individualización que estamos alcanzando se corresponden con una trasposición al espacio de la doble realidad en la que habitan los sujetos: las *smart cities*, que ya diseña Google, estarán basadas en inteligencia artificial y alta conectividad, para facilitar (y obligar) a los sujetos a mantenerse permanentemente «conectados» a la Red, entregando así de forma continua el «excedente de comportamiento» del que habla Zuboff (2020) que alimentará el «capitalismo de plataformas» o «de la vigilancia». Las personas se moverán y actuarán en un doble nivel espacial: el real y el virtual, dando prioridad al segundo, como ya hemos comenzado a hacer a través del GPS.

Lo que sigue es un intento de fundamentar en algunos datos mi argumento sobre la relación estructural, mutuamente determinante, entre espacio y subjetividad. De ninguna manera pretendo hacer una revisión histórica exhaustiva ni análisis sociológicos profundos, que otros han hecho mucho mejor que yo (Sennett, 2019; Mumford, 1961, por ejemplo), sino solo mostrar algunos ejemplos muy puntuales, y no necesariamente conectados históricamente, que demuestren la estrecha relación entre construcción del espacio y configuración identitaria en grupos de distinto grado de complejidad socioeconómica, con el fin de insistir en la necesidad de atender a esta dimensión si queremos luchar por un orden social más justo e igualitario.

## **Sociedades sin división de funciones y con identidad relacional. El espacio construye comunidad**

Además de una apariencia corporal común, el uso de objetos similares o los vínculos y redes personales, la identidad relacional se construye a través de determinada configuración del espacio que se habita. Esta configuración pasa por la ausencia de límites u obstáculos que impidan el contacto visual directo entre las personas que comparten esa identidad, como se comprueba en las sociedades actuales dedicadas a la caza-recolección donde no existe ninguna posición social diferenciada o de poder, y como debió de suceder en las primeras sociedades humanas de la Prehistoria.

A medida que aparecen distintas posiciones sociales y, por lo tanto, algún rasgo de individualidad entre quienes tienen algo más de poder o de especialización, se va observando una paralela separación entre un espacio interior acotado y uno exterior, pero esto no significa aún una distinción entre espacio privado y público, que en el proceso histórico del mundo occidental solo aparecerá, como hemos dicho, en el siglo XVII, coincidiendo con la identificación entre el concepto de hombre y el de individuo. Es decir, el espacio y la identidad están estructurados de la misma manera, por lo que la modificación de cualquiera de esas dimensiones expresa y cambia a la otra.

Como ejemplo de cómo se construye el espacio cuando la identidad de todo el grupo es puramente relacional, utilizaré la información obtenida en un trabajo de campo desarrollado entre 2005 y 2009 entre los awá, un grupo de cazadores-recolectores que habitan en la selva del Amazonas, en el estado de Maranhão (Brasil).<sup>1</sup> Entre los awá no había posiciones de poder o trabajo diferenciados: no había ningún jefe, ningún especialista, ni siquiera un chamán. En consecuencia, no había ningún desarrollo de rasgos de individualidad, aunque, como sucede incluso en estas sociedades igualitarias, sí había un cierto mayor prestigio

---

<sup>1</sup> El proyecto, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-06276P) contó también con la participación de Alfredo González Ruibal, Gustavo Politis y Elizabeth María Beserra Coelho. Los datos que se ofrecen constituyen un resumen de los publicados en Hernando y González Ruibal (2011) y Hernando y Beserra Coelho (eds.) (2015).

de lo masculino, sin consecuencias visibles en el orden económico, social o político. Esto significa que no había dominación de género, aunque sí diferencias entre lo que hacían los hombres (encargados de la caza, ayudados por las mujeres cuando se trataba de cazar el mono aullador) y lo que hacían las mujeres (más orientadas hacia la recolección y el trabajo con fibras vegetales). Esta situación está cambiando por el contacto con el mundo occidental, que siempre «patriarcaliza» a los grupos con los que se relaciona,<sup>2</sup> en este caso a través de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Los misioneros, antropólogos, delegados del gobierno y un largo etcétera de varones protagonistas de los contactos han elegido sistemáticamente a otros hombres como interlocutores e intermediarios, creando o aumentando la desigualdad en las relaciones de género que hasta ese contacto existían en el grupo. En el caso de los awá, el efecto del contacto va más allá, con claras consecuencias en el uso del espacio.

#### *Los awá, la transformación cultural y el uso del espacio*

Aunque existen indicios de que los awá pudieron haber sido originalmente agricultores por algunas palabras conservadas en su vocabulario (Baleé, 1994: 209-210), en este momento constituyen un típico grupo dedicado a la caza-recolección que, hasta 1973, se organizaba en pequeñas bandas de grupos familiares en constante movimiento. Sin embargo, a partir de esa fecha, ante la creciente invasión por parte de campesinos de sus tradicionales tierras de caza, la FUNAI comenzó a trasladar a los awá que quedaban aislados o desplazados de sus grupos de origen a reservas (llamadas «Tierras Indígenas») donde teóricamente estarían protegidos. Epidemias y causas diversas derivadas del contacto diezmaron a esta población, ya de por sí maltratada en origen, hasta quedar reducidas sus cifras a la suma actual de unas 315 personas contactadas y un máximo de aproximadamente 200 no contactadas. Dentro de cada una de las Tierras Indígenas se localizan los llamados «puestos indígenas» (PI) o enclaves donde

---

<sup>2</sup> Son muchos los estudios que aportan evidencias en este sentido. Por ejemplo: Forline (1995: 61-62); Begler (1978: 576-577); Brown (1970); Flanagan (1989: 259); Buenaventura-Posso y Brown (1980); Seymour-Smith (1991: 639, 644); Hernando *et al.* (2011)...

residen los empleados de la FUNAI encargados de su protección. Actualmente existen 4 puestos para la protección de este grupo localizados en tres Tierras Indígenas (Coelho *et al.*, 2009). Entre ellos, elegimos el PI Jurití, situado en la Tierra Indígena Awá, porque sus condiciones de mayor aislamiento habían permitido conservar formas de vida y cultura material más tradicionales, lo que le hacía especialmente interesante para nuestros objetivos.

Los awá habitan en un ecosistema de bosque tropical estacionalmente seco dedicados a la caza de diversos animales, con especial preferencia por el mono aullador, tapir, pecarí, agutí, paca, ciervo y caimán. Complementan su alimentación con frutos y semillas, miel, pesca, y de forma significativa, en tanto que reserva segura de proteínas, tortugas terrestres. La caza se realizaba tradicionalmente con arco y flechas, que todavía fabrican constantemente algunos de ellos, aunque uno de los elementos distorsionadores que está introduciendo la FUNAI son las escopetas de cartuchos que regala a algunos hombres, lo que obviamente está transformando la cultura, haciéndoles dependientes, y generando diferencias interpersonales. También es importante la recolección de productos vegetales, aunque en los últimos años han incorporado a su dieta productos cultivados (mandioca y arroz), como veremos más abajo.

Los awá se organizaban tradicionalmente en pequeños grupos integrados por una o dos unidades familiares en movimiento constante que solían contactar entre sí, para el intercambio de personas e información, en los lugares donde crecía el coco babaçu (O'Dwyer, 2002, nota 4), complemento fundamental de carbohidratos para una dieta basada en la caza. El traslado al PI Jurití significó para ellos la posibilidad de supervivencia sin persecución, pero, a cambio, implicó una transformación radical de sus pautas de movilidad, porque, aunque la filosofía con la que se creó la Tierra Awá establecía que las familias trasladadas podían elegir con libertad el lugar y modo de su nueva residencia con la única condición de respetar los límites de la reserva, la práctica se alejaba de esta aspiración teórica. Por un lado, debido a la presencia de madereros que están deforestando de forma cada vez más invasiva y destructiva sus tierras, la superficie real por la que podían moverse constituía solo una décima parte del área demarcada para el grupo, lo que explica el «acorralamiento»

progresivo y la consecuente pérdida de movilidad que están sufriendo los awá. Por otro, su traslado fue resultado de un pasado lleno de experiencias traumáticas, de persecuciones por parte de invasores de lo que hasta entonces habían sido sus tierras, de exterminios planificados, muertes por hambre y enfermedad y huida constante (Gomes y Meirelles, 2002). Así que al llegar a Jurití solían encontrar en el puesto un lugar de cuya protección era fácil acostumbrarse a depender, sobre todo teniendo en cuenta que el personal de la FUNAI prefería tener cerca y bien localizada a la gente awá para garantizar esa protección. A consecuencia de ello, fueron «eligiendo» una residencia permanente más o menos cerca del puesto, desde la cual realizar salidas diarias para cazar y recolectar. Como única excepción a esta norma de progresiva reducción de movilidad, existen dentro de Jurití algunas personas o grupos familiares que realizan desplazamientos que pueden durar días, semanas o incluso meses para cazar en áreas alejadas del puesto.

Ante esta reducción del radio de movilidad, la FUNAI anticipaba la previsible extinción de la caza y el agotamiento general de los recursos. La densidad de animales de presa seguía siendo, en los años en los que realizábamos el trabajo de campo, inusualmente alta en la zona, lo que resultaba sorprendente dada la presión que soportaba el área de aprovechamiento más cercana al puesto. Algunos estudios atribuyen el hecho al elevado índice de deforestación que está soportando el Amazonas y a la concentración de las especies supervivientes en las manchas boscosas que aún quedan. Por su parte, aunque no se ha realizado ninguna evaluación del potencial que ofrece la zona de Jurití para suministrar carbohidratos a 40 personas, la FUNAI suponía que la reducción de la movilidad awá estaba llevando a la sobreexplotación de los limitados cicales existentes en el área más cercana al puesto, convirtiéndolos en un recurso insuficiente. Para paliar esta supuesta carencia, estaba obligando a los cazadores (no a las mujeres, que hasta entonces se habían dedicado preferentemente a la obtención de recursos vegetales) a aprender a cultivar mandioca y arroz a través del sistema de roza o tala y quema, asimilándoles de este modo a la forma de vida campesina. En efecto, semejante imposición implica una transformación radical de sus pautas de vida, desplazamiento y actividades cotidianas, lo que generaba una reacción desigual, porque no todos aceptaban

aprender a cultivar. Algunos hombres seguían considerando que ser awá era ser cazador, por lo que ir a la roza iría en contra de uno de sus mecanismos básicos de construcción identitaria relacional, las acciones comunes con las que se identifica el grupo. De este modo, si bien aún mantenían una fortísima cohesión grupal e identidad comunitaria, los cazadores awá de Jurití comenzaban a mostrar variaciones identitarias: algunos mantenían la identidad pura de cazador-recolector, mientras que otros conjugaban esta actividad con el cultivo ocasional de roza, y un tercer grupo ya no quería cazar y acudía con gusto y de forma regular a la roza cuando la FUNAI lo demandaba. De esta manera, las circunstancias particulares de los awá nos permitieron observar, de forma sincrónica, un proceso de transformación cultural que, en general en el resto del mundo, cuando los humanos no se han visto sometidos a presiones, ha ocurrido de forma diacrónica: el paso de la caza-recolección a la agricultura. Y esa transformación cultural se concretaba, entre otras cosas, en un cambio muy perceptible en la relación con el espacio.

Por último, la FUNAI también estaba forzando el cambio a través de la cultura material. Al entregar anzuelos, ropa, zapatos, linternas (que exigen pilas) o jabón a todas las personas del grupo, pero escopetas —y pólvora, cartuchos, pistones— solo a algunos cazadores, alteraba las pautas culturales tradicionales y rompía la igualdad económica, social y de género que hasta entonces les caracterizaba, y que se concretaba, por ejemplo, en el mantenimiento de la desnudez y en el desinterés por demandar y acumular objetos. Las reacciones ante la interferencia de la FUNAI eran variadas: desde la resistencia activa hasta los intentos de asimilación a la cultura representada por el «jefe del puesto» (una especie de guarda forestal que tiene a su cargo la protección de la reserva o Tierra Indígena). De este modo, los miembros del grupo se movían entre dos polos de categorías enfrentadas, ambos capaces de generar una identidad y un sentido de orientación vital. En un polo se situaban las categorías asociadas a su identidad tradicional de cazadores-recolectores, que implicaba una identidad puramente relacional (una idea de sí asociada siempre al grupo, un sentido del tiempo centrado básicamente en el presente, un rechazo del cambio, una localización del pasado en espacios míticos, un uso de cultura material tradicional, la desnudez como expresión del cuerpo, o la inexistencia

de barreras entre lo que nuestra sociedad considera naturaleza y cultura...). En el polo opuesto se situaba la cultura encarnada por los agentes de la FUNAI que se encontraban a caballo entre la sociedad campesina (*cabocla*) y la modernidad, por lo que podríamos considerarlos «modernos vernáculos». Se asociaban a un cierto desarrollo de la individualidad, un cuerpo vestido, la búsqueda de cambios, una percepción del tiempo donde pasado, presente y futuro tienen contenidos diferentes y el pasado ya no se sitúa en un espacio mítico sino en la historia, el uso de tecnología especializada, una religión institucionalizada y basada en la escritura, etc. Estas pautas encarnadas por los agentes de la FUNAI, siempre hombres, ofrecían un modelo a imitar y, de hecho, era imitado sobre todo por aquellos jóvenes awá que por su juventud o inclinaciones personales ya no querían ir a cazar, acudían sin resistencia a cultivar mandioca y comenzaban a desarrollar ciertos rasgos de incipiente individualidad. Mientras tanto, poco a poco, las mujeres iban perdiendo sus funciones económicas relacionadas con la recolección, por lo que iban viendo limitada su función a la maternal, lo que iba construyendo un orden patriarcal y desigual inexistente en los momentos anteriores a la colonización de sus territorios.

Hace años que acabó nuestro proyecto, y aún no había llegado al poder Bolsonaro y su política de arrasamiento y deforestación de la selva y sus ocupantes. Pero ya entonces, la transformación parecía inevitable, dada, por un lado, la desaparición de las condiciones que les permitían mantener un modo de vida de caza-recolección con movilidad constante, y por otro, la presión transformadora a la que les sometía la FUNAI. De ahí que pueda decirse que el hecho de que todos los miembros del grupo siguieran considerándose cazadores-recolectores (por más que algunos se dedicaran crecientemente a las tareas agrícolas), o de que siguieran dando importancia simbólica a los arcos y flechas (aunque ya hubiera varios que no los supieran fabricar), constituía en sí mismo un acto cotidiano (si bien inconsciente) de resistencia colectiva a la transformación. Dentro de esta dinámica traumática y de resistencia común, sin embargo, había determinadas personas — las más asociadas al polo más «tradicional» — que encarnaban una resistencia más activa, subversiva y visible, «actuando» de todos los modos posibles su rechazo a la transformación, es decir, reforzando su identidad relacional.

Y esto lo hacían, de forma trascendente, a través de su relación con el espacio.

Como ya he señalado, en Jurití podían observarse distintos modos de relación con el espacio, la naturaleza, la cultura material, las ropas o el cuerpo. Lo que me interesa destacar es que el cambio en cualquiera de esas relaciones era indisociable del cambio en todas las demás. Y esto nos permitió confirmar empíricamente que el hecho de que la sociedad cambie es una expresión del cambio que están sufriendo las personas en el núcleo más profundo de su subjetividad y, por tanto, de las relaciones que sostienen con el mundo.

Las personas acá que no querían cultivar, sino seguir siendo cazadoras-recolectoras «puras», mantenían también una «pura» identidad relacional o colectiva. Coherentemente con ello, siempre que se organizaban espacialmente lo hacían de forma que favorecían la relación entre sí y el sentimiento de pertenencia o de comunidad. Cuando las acompañábamos en expediciones de caza de varios días, elegían algún lugar suficientemente amplio donde pudieran colgar las hamacas sin cortar ningún árbol y solo después de una limpieza somera de las hierbas y arbustos de la superficie, encendían un fuego, a su lado construían una parrilla (*makapá*) para asar lo que fueran cazando, y como eslabones de una cadena circular, iban colgando sus hamacas en círculo en los árboles de alrededor. Nada separaba el espacio social del natural, fundiéndose ambos en una interacción indisociable. Mi colega Alfredo González Ruibal y yo, que compartíamos el trabajo de campo, siempre esperábamos a que nos indicaran dónde colgar nuestras hamacas. Y jamás nos señalaron ningún árbol que nos permitiera sentirnos incluidos en su círculo. Nuestras hamacas siempre quedaban fuera. Sin duda, esto no era resultado de una acción premeditada, reflexionada o consciente, sino una pura expresión espacial de la identidad, pues a través del espacio, ellos actuaban su pertenencia y la reforzaban, al tiempo que marcaban nuestra exclusión.

La misma ausencia de límites entre los miembros del grupo social se manifestaba en la indiferenciación entre naturaleza y cultura (todo era cultura, pues no utilizaban la ciencia para explicar las dinámicas «naturales» a través de mecánicas distintas a la puramente social), o entre cuerpo y mente (porque no

había escritura, ni por tanto consciencia de la segunda) o entre cuerpo y naturaleza (por lo que la desnudez era completamente natural).

Por su parte, aquellos que combinaban la caza con asistencia ocasional a la roza para cultivar mandioca se habían trasladado ya a vivir con sus familias a lo que llamábamos «la aldea», que no era sino un conjunto de unas seis cabañas, situadas a unos 400 mts. del puesto de la FUNAI. Éste último es una casa de cemento y tejas, dividida en habitaciones vacías (salvo la cocina y el baño), en donde duermen, también en hamacas, el jefe del puesto, la persona dedicada a la enfermería destinada al puesto por el gobierno, y las autorizadas para visitar o investigar en el puesto, como quienes en ese momento realizábamos el proyecto referido.

Los tres grupos familiares de los cazadores que asistían ocasionalmente a la roza habían construido estructuras de habitación consistentes en postes verticales cubiertos por un tejado vegetal a dos aguas, pero sin paredes ni delimitación alguna del espacio interior, diáfano y abierto, que solo contenía un fuego y las hamacas. Las flechas se iban acumulando en los travesaños horizontales que sostenían la techumbre. Nada se ocultaba a la vista, pero ya se establecía una distinción entre espacio social y espacio natural, pues existía una estructura construida artificialmente que, además, formaba parte de un conjunto de estructuras similares, una aldea. Pero este comienzo de delimitación de cada familia dentro del grupo, correlativo al comienzo del trabajo agrícola, aún no expresaba ningún límite claro entre un interior y un exterior, pues las cabañas no tenían paredes ni ninguna delimitación interna. Se trataba de un amago de delimitación, podríamos decir, el mismo amago de paso a la agricultura que representaba acudir ocasionalmente a la roza mientras no dejaban de cazar. Estas personas solían ir vestidas con algo de ropa, aunque los hombres se desnudaban ocasionalmente cuando iban a cazar, o siempre que participaban en un rito de visita a los ancestros, denominado *karawára*, al que luego me referiré.

El proceso de transformación culminaba en dos familias de hombres jóvenes que ya no querían cazar, porque consideraban que «la selva es muy peligrosa». Alejados de su identidad tradicional de cazadores y con la aspiración de identificarse con la representada por el jefe del puesto, construían casas similares a

la que servía de alojamiento, anexo al puesto, a un campesino que la FUNAI había contratado para ayudar en la roza y enseñar el cultivo a los awá: en la misma «aldea» a la que nos referíamos previamente, esos dos hombres awá habían construido para sus familias casas rectangulares de paredes de adobe, puerta de entrada y porche. Dentro de ellas guardaban las múltiples posesiones que iban acumulando, porque, a diferencia del resto, estas dos familias pasaban el tiempo pidiendo ropas, regalos o comida que ocultaban tras las paredes de la vista de los demás. El espacio ya expresaba una clara delimitación entre un interior y un exterior, aunque el interior no estuviera compartimentado. Expresaba la misma configuración de la identidad personal de sus ocupantes, que ya sentían una mínima delimitación entre sí mismos y el resto del grupo (y por tanto un indicio de individualización), sin que eso aún significara ninguna diferencia de estatus o poder entre ellos.

Hasta 2009, fecha de nuestra última estancia, esta cuña individualizadora no había alcanzado aún mayores niveles en Jurití, entre otras cosas porque era difícil construirla social y económicamente: seguía sin haber división de funciones y la economía de subsistencia limitaba las posibilidades de diferencia económica interfamiliar. Por eso, tal vez, todavía prevalecía una clara identidad relacional en todo el espacio construido. De hecho, los hombres awá practicaban un ritual de pertenencia, el *karawára*, del que se excluía a las mujeres, y que consistía en visitar a sus ancestros en trances provocados por cánticos muy elevados y una danza hiperoxigenante. Para llevarlo a cabo, entraban de forma aislada, uno por vez, en una estructura circular de reducido diámetro (*takaya*), construida con hojas de palma de gran altura, que se levantaba en cada ocasión ceremonial justo en el centro de la aldea, generando una dinámica centrípeta que, también espacialmente, dirigía las energías hacia el núcleo central de lo que les constituía como grupo. Claramente, la identidad relacional seguía constituyendo el componente esencial (y en algunos exclusivo) de la identidad awá de Jurití, aunque, significativamente, de esos dos cazadores jóvenes que ya no querían cazar, uno de ellos no participaba nunca en el *karawára*, y el otro fue el único hombre que jamás nos dejó verle con el cuerpo totalmente desnudo cuando participaba en el ritual. Al menos en nuestra presencia, nunca se desprendió de sus calzoncillos occidentales.

Sin duda, espacio, cuerpo y cultura material son parte del dispositivo de construcción de la identidad social y personal. En el relato que suele hacerse de la historia, la mayor parte de las miradas apuntan solo a cambios abstractos en la economía, la organización social, la ideología, etc., mientras se proyecta la forma de entender el mundo, la naturaleza, el cuerpo, el espacio o el tiempo que tenemos en la actualidad. Sin embargo, la forma que tenemos de relacionarnos con estas dimensiones es exclusiva de nuestro momento histórico. Mientras no seamos conscientes de que el proceso de transformación social implica un proceso de variación de estas dimensiones, seguiremos haciendo de la Prehistoria, la Historia o la Arqueología meros mecanismos del dispositivo de poder de nuestra propia sociedad que, poniéndose como medida de todas las cosas, ratifica y reconfirma su superioridad. Ello impedirá, como consecuencia, no solo entender la complejidad del resto de las configuraciones culturales, sino también comprender las dinámicas, las causas y las corrientes de fondo que han regido el proceso de transformación y, en consecuencia, transformarlo para buscar mayor igualdad social.

### **El comienzo de la complejidad, de la dominación de género y del largo proceso que culminó en la separación entre espacio público y espacio privado**

En otras Tierras Indígenas awá (la Tierra Carú y la Tierra Alto Turiaçu) la FUNAI había permitido la entrada de misiones evangélicas o católicas que habían comenzado a alfabetizar y, en consecuencia, a transformar identitariamente a quienes asistían a la escuela. Pues bien, en esos otros puestos indígenas, las casas ya eran mucho más grandes y de adobe, agrupadas en aldeas que apenas se diferenciaban de las viviendas campesinas de la zona, el cuerpo siempre iba vestido, se acumulaban tantos objetos como se podía, y se abrió definitivamente la separación entre un espacio interior y otro exterior, tanto en las casas, como en la concepción de la propia persona. Esto no significa, sin embargo, que la casa fuera un espacio «privado» a diferencia del «público» exterior, porque, al igual que sucedió en la transformación histórica del mundo occidental, todos los espacios «interiores» son

también públicos, escenarios de relación social y convivencia sin distinción de edades, géneros o funciones sociales, mientras el grado de complejidad socioeconómica no alcanza un nivel muy elevado. Esto no sucedió en la trayectoria occidental hasta el siglo XVII. Solo cuando el acceso a la escritura de una mayoría de hombres permitió un desarrollo cada vez mayor de la ciencia y de la tecnología, solo cuando el núcleo del sujeto (siempre masculino) comenzó a depositarse en el contenido de su mente (*cogito ergo sum*) y, por lo tanto, a diferenciarse claramente una interioridad psicológica y un cuerpo externo en medio de una realidad exterior, solo entonces comenzó a diferenciarse un espacio privado y un espacio público. Hasta entonces, los espacios interiores serían escenario tanto de actividades privadas como públicas, tanto de la vida familiar como de la social. Las evidencias arqueológicas y antropológicas demuestran que las divisiones internas del espacio interior o privado, las diferencias entre diversos espacios interiores y la complejidad del espacio público aumentan/ron a medida que lo hacen/cían los sistemas de intensificación de la producción agrícola y la consecuente capacidad de almacenamiento y diferenciación de riqueza y poder dentro del grupo, es decir, de complejidad socioeconómica y de diferencia interpersonal entre los hombres. Se trata de un proceso muy gradual.

En ese proceso gradual se observa que cuando empieza a haber un mínimo de complejidad (y por tanto de poder masculino), lo hay también de atribución de distinto valor a las distintas áreas del (aparentemente indistinto) espacio interior, dependiendo de si son hombres o mujeres quienes realizan tareas en ellas. Tomaré el ejemplo de los grupos gumuz y dats'in de Etiopía como ejemplos de esta situación. Como en el caso de los awá, no pretendo hacer ninguna analogía con el pasado, sino demostrar la trascendencia que tiene la organización espacial en la construcción de un determinado orden social, y por qué resulta de interés atender al «conocimiento procedimental» para examinar los mecanismos de su reproducción. Utilizaré los datos obtenidos en mi trabajo de campo llevado a cabo entre gumuz y dats'in entre los años 2015 y 2019 en las márgenes del río Gelegu, en la frontera noroeste de ese país, colindante con Sudán (Hernando, 2017, 2020; Hernando *et al.*, 2019).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Las campañas de 2015 y 2016 formaban parte del proyecto «Arqueología y Etnoarqueología de Qwara y Metema», dirigido por Alfredo González-Ruibal,

*Los gumuz y dats'in de Etiopía*

Aunque la frontera entre Etiopía y Sudán se delimitó oficialmente en 1902-1903 (James, 1977: 10) siguiendo intereses coloniales, en la realidad siempre ha constituido un espacio dinámico, flexible y abierto por donde han circulado, se han movido y se han mezclado distintos grupos étnicos que, en su mayor parte, intentaban escapar de los abusos de los reinos y Estados vecinos. Dos de esos grupos fueron los de gumuz y dats'in (González Ruibal, 2014; Jedrej, 1995: 3-4). Ambos grupos fueron denominados *shankalla* o *shankilla* por la gente del altiplano, término amhárico muy derogativo que aparece en las crónicas etíopes desde el siglo XV (James, 1977: 2-3) y que significa, literalmente, «uno que es negro y que es vendido» (James, 1979: 8). Los términos gumuz y dats'in hacen referencia a sus respectivas lenguas. Ambas son estructuralmente similares (Ahland, 2016: 417), aunque mientras los hablantes gumuz pueden ascender hasta 30.000 o 50.000 (James, 1977: 14), los de dats'in no llegan a 1.000 —tal vez incluso sean solo 300 o 500— (Ahland, 2016: 417). Por otro lado, mientras que existen bastantes referencias bibliográficas sobre los gumuz, no existía ninguna referencia bibliográfica sobre los dats'in cuando Alfredo González Ruibal, investigador del CSIC, de cuya mano llegué a Etiopía, creyó identificarlos a través de los relatos obtenidos cuando trabajaba con sus vecinos, los gumuz.

La similitud de las lenguas puede deberse a un origen común, pero en todo caso, parece que ambos grupos habitaban al final del siglo XVIII en un territorio de frontera entre el reino sudanés de Sennar (dirigido por la dinastía Funj) y el imperio abisinio de Etiopía. Ambos sufrieron devastadoras *razzias* esclavistas (James, 1977: 2) hasta incluso después de la Segunda Guerra Mundial por los imperios, reinos y Estados vecinos (Endalew, 2006: 66; González Ruibal, 2014: 95), lo que quizás puede explicar tanto que las etnias dominantes del altiplano etíope les sigan denominando *shankilla*, como el sufrimiento que queda en su memoria. Frente a esa constante amenaza de dominación, ambos grupos

---

financiado por el Instituto del Patrimonio Cultural de España, y las campañas 2017-2019 del Proyecto «Cultura material, colonialismo y género en Etiopía. Una aproximación etnoarqueológica», HAR2016-77564-C2-2-P, financiada por el MINECO, España, del que la autora de este texto era IP (investigadora principal).

fueron huyendo sistemáticamente hacia tierras cada vez peores, más pobres, más calientes, aquellas donde nadie vivía porque vivir representaba un esfuerzo constante por sacarle apenas nada a la tierra, por estar siempre pendientes de posibles amenazas, por no dejarse dividir ni debilitar. Y, por otro lado, fueron desarrollando una estrategia sociocultural de resistencia integrada por mecanismos que les permitían reforzarse como grupo y evitar la división interna y las diferencias de riqueza o de poder, consistente en reforzar la identidad relacional y poner límites a las circunstancias que pudieran favorecer la división interna, es decir, la individualización. A través de estrategias económicas, institucionales y rituales (Jedrej, 1995: 4), han conseguido sobrevivir eficazmente y con dignidad en las peores condiciones a las que puede enfrentarse un ser humano, manteniendo un sentido del valor propio y una imagen digna y orgullosa de sí, a pesar de todo (James, 1979: 19). Lo han hecho a través de lo que en la bibliografía se ha denominado «una ética igualitaria y defensiva» (ibídem), generando sociedades que, en consecuencia, han sido consideradas «igualitarias» (Feyissa Dadi, 2011: 166). La principal estrategia para mantener esa ética igualitaria y de resistencia ha sido económica. Ambos grupos mantienen una agricultura de azada cuyos únicos instrumentos de trabajo son la propia azada y el palo cavador, con los que cultivan sésamo, sorgo y maíz fundamentalmente, a pesar de que sus vecinos amhara, a los que el Estado va desplazando a la zona y que van ocupando progresivamente el territorio de gumuz y dats'in, utilizan sistemáticamente el arado. De esta manera, aunque conocen perfectamente el arado, ellos se limitan a una agricultura básica de subsistencia, sin apenas posibilidades de acumulación ni, por tanto, de diferenciación interpersonal entre los hombres del grupo.

Dado que la inmensa mayoría de las investigaciones no tiene nunca en cuenta a las mujeres, esos grupos han sido considerados, como digo, regidos por una «ética igualitaria». Sin embargo, una observación más atenta a la realidad social de gumuz y dats'in muestra que las relaciones igualitarias solo caracterizan a las sostenidas entre los hombres, mientras las sostenidas entre hombres y mujeres son de clara dominación (González Ruibal, 2014: 69 y 332). De hecho, ni siquiera la persecución esclavista afectó a todos por igual. Mujeres y niños fueron particularmente perseguidos, hasta el punto de que parece que a comienzos del

siglo XX se produjo un problema de «escasez» de ambos entre los grupos de la frontera, que se mantuvo hasta entrada la década de 1920 (James, 1979: 41, 44; 1986: 120). Esto significa que las mujeres experimentaron un nivel de explotación y subordinación superior al vivido por los hombres, que pudo no ser inocuo a la hora de percibir la mayor vulnerabilidad y fragilidad que ahora se les atribuye en relación con los hombres.

En el próximo capítulo profundizaremos en distintos mecanismos espaciales y corporales que reproducen un conocimiento procedimental que lleva a las mujeres a aceptar de manera «natural» su posición subordinada y a socializar en ella a sus hijas. Me limitaré aquí a seguir ofreciendo datos que demuestren que el avance de la complejidad socioeconómica pasa por una determinada organización del espacio.

### *El espacio interno y externo en los poblados gumuz y dats'in*

Las estructuras de habitación consisten en cabañas diáfanas de planta circular, construidas con cañas, paja y material perecedero, que exigen ser renovadas cada cierto tiempo, por lo que los poblados tienen una configuración tan irregular como flexible y cambiante. De hecho, a veces se traslada el poblado entero a áreas vecinas cuando el agotamiento de los suelos cercanos va exigiendo caminar crecientes distancias para renovar los cultivos. Téngase en cuenta que, al no utilizar más sistemas de cultivo que un palo cavador y una azada, sin regadío ni abono, en tierras muy áridas, calientes y de muy mala calidad, esas tierras paupérrimas pronto se convierten en estériles. Pero, en todos los casos, la configuración de la aldea favorece la visión y la relación entre todas las familias, lo que construye estructuralmente identidad relacional o comunitaria entre todos los miembros del grupo.

Sin embargo, a través de la atribución de valor diferencial a los espacios internos de las cabañas se va abriendo la desigualdad de género dentro del grupo. Las casas gumuz (Falquina, 2017: 422-424) y dats'in presentan, como en el caso de los uduk de Sudán (James, 1979: 15) o los bertha de Etiopía (González Ruibal, 2006: 393), una división clara entre un área interior delantera y un área trasera, con distintas funciones, significados e implicaciones. A

pesar de consistir en un espacio circular diáfano, puede diferenciarse claramente en su interior una zona de descanso en la parte delantera de la casa, a la que llega la luz y donde tienen lugar las actividades más sociales, y una zona de trabajo en la parte posterior, más oscura, en donde ocurren las tareas de transformación y elaboración de alimentos (Falquina, 2017: 423). La zona delantera se asocia al descanso, a la conversación cotidiana con los parientes y vecinos, y a los instrumentos de labranza utilizados por los hombres, mientras que en la trasera tienen lugar las actividades más propiamente domésticas, realizadas por las mujeres. La primera se asocia a la claridad y la limpieza, mientras que la segunda se asocia a la oscuridad y la polución, pues es en ella donde se produce la molienda del grano, la fermentación de la cerveza o el cocinado del *porridge* (en el caso de los *dats'in*) o de la *njera* (en el de los gumuz), alimentos imprescindibles en sus dietas cotidianas. Por su parte, es en la parte exterior de esta zona posterior donde se depositan los desechos, a veces comunicada con el interior por una pequeña puerta trasera. De esta manera, a través de un conocimiento procedimental relacionado con el uso del espacio, dos sociedades agrícolas sin jerarquías de poder entre los hombres construyen, sin embargo, diferencias de valor entre sus actividades y las de las mujeres, asociando a las segundas a la impureza, la contaminación y la polución, y naturalizando así la dominación sobre ellas.

Lo que se observa en la Prehistoria es que, tras una etapa de agricultura extensiva, van apareciendo sistemas de intensificación de la producción (regadío, arado, tracción animal, estabulación del ganado y producción de productos «secundarios» como queso o lana) y, por lo tanto, posibilidad de acumulación diferencial de riqueza entre los hombres. Sabemos que ya existen posiciones diferentes de poder entre ellos y sobre las mujeres porque así lo demuestran los ajuares de las tumbas y la asociación de los hombres con las armas o con la especialización. La complejidad socioeconómica fue aumentando, como demuestra la aparición de las artesanías especializadas y la metalurgia, acompañadas de las primeras evidencias claras de las primeras jefaturas masculinas (Sherratt, 1982; Treherne, 1995), lo que pudo ir construyéndose, entre otros factores, a través del uso del espacio, como acabamos de ver que sucede en el caso actual de gumuz y *dats'in*. En la Península Ibérica, la evidencia arqueológica

del yacimiento paradigmático de este momento, Los Millares (Santa Fé de Mondújar, Almería), fechado alrededor del 2.500 a.e.c., muestra la existencia de un recinto fortificado, evidencia del aumento del conflicto y el distanciamiento emocional que ya empieza a definir a los hombres (mayoritariamente), espacios domésticos (cabañas) circulares y sin divisiones interiores y estructuras con funciones especializadas, como cisternas para recoger el agua de lluvia o una estructura de planta rectangular para la actividad metalúrgica. Las tumbas monumentales, tipo *tholoi*, siguen siendo colectivas como en la etapa anterior, pero ponen de manifiesto la capacidad de gestión de mano de obra por parte de las élites y un paso más en la alteración del paisaje natural que ya había quedado de manifiesto en las cabañas de piedra (Molina y Cámara, 2005).

La complejidad en el diseño y el uso del espacio fue incrementándose históricamente, a medida que aumentaba la división de funciones y, consecuentemente, la diferencia entre el grado de individualidad de los hombres y de identidad relacional de las mujeres. En los burgos medievales la organización espacial reflejaba y construía la misma jerarquía que iba definiendo el orden social, presentando grandiosos edificios monumentales que acogían a las instancias máximas de poder humano (como el castillo o la iglesia), espacios de actividad pública como la plaza del mercado, y espacios interiores en donde seguía combinándose la actividad pública y la privada (como las casas-tiendas de los artesanos) (Sennett, 2019).

Los ámbitos rurales mantuvieron hasta la llegada de la modernidad (prácticamente hasta mitad del siglo XX) ese mismo carácter público y social que ya veíamos en las aldeas *gumuz* y *dats'in* para los espacios más cercanos a la entrada, donde se comía y recibía a las visitas (la cocina, que combinaba actividades públicas y privadas), reservando para las actividades más privadas, como dormir, las zonas más oscuras e interiores, sobre todo las asociadas a las mujeres. Utilizaré un estudio realizado por Álvaro Falquina (2005) sobre la expresión espacial del cambio cultural en varios pueblos de la vertiente septentrional de la Sierra de Gredos (Ávila, España), para poner en evidencia cómo en esas sociedades campesinas la organización del espacio creaba orden social, o cómo éste se expresaba en determinada ordenación espacial.

Falquina analizó la expresión espacial del cambio de racionalidad (e identidad) que llevó a estas comunidades campesinas a pasar de una mentalidad ligada al llamado «Antiguo Régimen» a otra ligada a la modernidad. Muchos de ellos mantuvieron dinámicas más propias de la primera que de la segunda hasta mitad del siglo XX, cuando se vieron abocados a la desaparición por el éxodo masivo a las ciudades que tuvo lugar en la década de los años sesenta. La división de funciones y la especialización del trabajo comenzaban a concentrarse en contextos urbanos, cuya tecnificación conducía a la extinción de muchos de los oficios que hasta entonces habían permitido sobrevivir a la gente en las áreas rurales (los dedicados a la agricultura y ganadería local, a la molienda de grano, la herrería, la artesanía, etc.). Los habitantes de los pueblos que subsistieron irían transformando después la lógica espacial por efecto de la expansión de la modernidad que se había desarrollado en las ciudades, y Falquina, arqueólogo de profesión, pudo alcanzar a documentar ambas. La transformación implicaría una delimitación definitiva entre un espacio público y uno privado, la habilitación de espacios funcionalmente dedicados a unos hábitos de higiene inexistentes antes de la tecnificación (los «cuartos de baño») que desvelaban otra relación con el cuerpo, y la expresión de las diferencias socioeconómicas dentro del grupo a través del tamaño y forma de las viviendas. Pero lo que me interesa mostrar ahora es la organización del espacio antes de llegar a ese punto de «modernización», antes de «que una forma de ver el mundo, una cosmovisión o ideología, fue(ra) fagocitada por otra que se encontraba en una posición hegemónica», por efecto de una dinámica de dominación intraeuropea (la de lo urbano sobre lo rural) paralela a la ejercida por Europa en contextos extraeuropeos a través del imperialismo y la colonización (Falquina, 2005: 4-5).

El carácter estructurante de la realidad social que posee el espacio construido fue ya reconocido por los arquitectos Bill Hillier y Julienne Hanson en su libro *The social logic of space* (1984). En este proponían cuatro métodos principales de análisis sintáctico del espacio, utilizados por Falquina en las comunidades rurales abulenses. En dicha obra planteaban que «si se consiguen entender los modos en que los edificios crean y ordenan el espacio, individualmente y agrupados en asentamientos, podemos ser capaces de “reconocer” la sociedad» (Falquina, 2005: 63). En su

método, pueden diferenciarse dos procedimientos para el análisis de los espacios exteriores (*mapa convexo* y *mapa axial*), y otros dos para el análisis de los espacios interiores.

Falquina comienza por aplicar el *mapa convexo* a alguna de esas aldeas. Un mapa convexo se construye trazando sobre el mapa de la aldea líneas rectas entre las esquinas de los edificios, de forma que se van delimitando polígonos que deben cumplir la condición de que todos los puntos del área tienen que ser visibles entre sí. De esta manera, se delimitan y visualizan aquellos espacios en donde puede tener mayor cabida la interacción social, al no contar con obstáculos para la acción compartida o para la intervisibilidad. Por su parte, el *mapa axial* consiste en trazar, también sobre la superficie del mapa, las líneas rectas por las que es posible deambular de forma continua y sin interrupciones, es decir, las líneas de las calles más largas de la aldea, y después las que son un poco más cortas, y así en orden decreciente, y que, en consecuencia, atravesarán los polígonos convexos.

Posteriormente, en su trabajo de campo, Falquina localiza en ese mismo mapa los llamados «corrillos de mujeres», que se sientan a charlar sobre nada en particular mientras cosen o tejen o hacen cualquier cosa para pasar la tarde. Cada uno de estos corrillos tiene una localización concreta en invierno y otra en verano, dependiendo de la orientación del sol y de la protección del frío. Y lo que comprueba Falquina es que esos corrillos tienden a situarse en los polígonos convexos que son atravesados por las líneas axiales más largas. Es decir, las mujeres se sientan en aquellos lugares por donde es más probable que pase un número mayor de vecinos, lo que permite construir, sostener y estrechar las redes de relación y pertenencia y, por tanto, en los términos que aquí manejamos, construir identidad relacional. Es decir, la construcción de esta identidad pasa por conocimiento procedimental con relación al uso del espacio que no es razonado ni calculado, pero que acierta matemáticamente con el que sería de esperar cuando se calcula en un mapa a través de sofisticados cálculos científicos.

Por su parte, para el análisis del interior de los edificios, Hillier y Hanson proponen otros dos tipos de análisis espacial: el *mapa gamma justificado* y el análisis de *asimetría relativa*. El primero representa cada espacio interior con un círculo y lo conecta con líneas con aquellos a los que da acceso, lo que permite

visualizar qué habitaciones dan paso a cuáles, y con ello cuáles son las más accesibles y cuáles las más recónditas. El segundo mide la asimetría «del exterior con respecto al conjunto del edificio y de cada espacio del interior con respecto al resto» (ibídem: 70), lo que también permite analizar la lógica de organización de los espacios interiores. El resultado (esperable) de estos análisis es que, en estos ambientes rurales, el paso entre las dinámicas públicas y las privadas se va estableciendo de forma gradual a través del paso de espacios exteriores a espacios interiores que pudiéramos llamar transicionales, y de aquí a los espacios más privados. Además de un corral en la parte delantera que no siempre existía, la entrada a la casa se realizaba por el llamado «patiocasa» o zaguán, dedicado a la recepción y charla con visitantes y allegados, que podrían ser acogidos también en la cocina a la que daba paso, en donde se situaba la lumbre para calentarse y cocinar. De ahí se pasaba a la sala que distribuye y da acceso a las alcobas o dormitorios, que muchas veces son habitaciones tan recónditas que no tienen ni ventilación.

Las casas de este estudio pasaron por dos fases de reforma o transformación, seguramente extrapolables a otras comarcas peninsulares: una primera en los años 30 y 40, y otra posterior en los años 70 y 80. La primera obedeció a un aumento demográfico, pero también a una evidencia de aumento del grado de individualidad (y de consiguiente privacidad), manifestado en la multiplicación de dormitorios, entre otras cosas por la supresión de la costumbre de utilizar solo dos, uno para los padres y otro para hijos e hijas conjuntamente. En la segunda fase siguió manifestándose el aumento de la individualidad, expresada en una distinta relación con el cuerpo (al que ahora se cuidaba y atendía en los cuartos de baño del interior de las casas), del aumento de la asimetría entre el espacio exterior y los dormitorios, y de la pérdida de función de los espacios transicionales anteriores, los zaguanes o patiocasas y las salas, que quedaron reducidos a meras zonas de paso. Para sostener la red familiar, sin embargo, se introdujeron comedores que antes no existían para cuando los hijos e hijas emigrados volvían para visitar a sus respectivas familias, relegándose la cocina a un espacio definitivamente privado propio de las mujeres. La diferenciación espacio público / privado se iba asociando a su vez de forma creciente a la diferenciación entre actividades masculinas y femeninas inherente a una dominación de género.

Y es que, como bien recuerda Falquina, muchos de los descendientes de esos emigrantes de la actual España «vaciada» se resistieron a perder las raíces que les vinculaban a sus orígenes familiares, manteniendo propiedades que les permitían y permiten regresar en tiempos de descanso o vacaciones. El regreso se acompaña de un profundo sentimiento de nostalgia y placer, de una experiencia de relax, de contacto con algo genuino y auténtico que les calma y les devuelve bienestar. Yo diría que la vuelta al pueblo devuelve, básicamente, sentimiento de identidad relacional, sentido de pertenencia, que permite a la persona saber quién es solo por el hecho de estar inserta en una red de vínculos que, en general, se anclan a espacios concretos. Y les permite volver a experimentar, aunque sea solo coyunturalmente en esos paréntesis de la vida en que se convierten los tiempos de vacaciones, una disminución del ritmo acelerado, de la exigencia de productividad y de la ansiedad que rigen su vida en la ciudad. Es decir, les permite escapar de los inconvenientes asociados a la individualidad para recuperar, aunque solo sea brevemente durante esos días, la lógica de los sentidos, los vínculos y el apaciguamiento del acelerado ritmo vital que caracterizan a la identidad relacional. El individualismo creciente de la sociedad urbana y la necesidad de aceleración y cambio a los que se asocia constituyen una amenaza generalizada para quienes ocupan las posiciones especializadas en la sociedad actual. El sufrimiento emocional no hace más que aumentar y comienza a generalizarse el número de personas que declaran abiertamente haber luchado contra la depresión (Carrère, 2020; Meijier, 2021). El regreso al pueblo permite escapar de las exigencias de la individualidad, no solo porque la persona se siente eximida de sus obligaciones laborales, sino también porque la propia estructura espacial favorece dinámicas de relación alejadas del individualismo urbano.

Y es que la ciudad es el contexto en donde se produce la mayor transformación económica, sociocultural e identitaria, pues representa la «avanzadilla» de los cambios que van perfilando cada época histórica, en tanto es resultado y expresión de la máxima división de funciones y especialización del trabajo de cada momento. Por eso, resulta necesario analizar someramente la transformación que sufrieron las ciudades durante el proceso histórico para constatar que la aparición de la diferencia entre el espacio «público» y el «privado» fue surgiendo de forma paralela

(en relación estructural o de mutua determinación) al triunfo de la identidad individualizada sobre la relacional en el siglo XVII.

### **La idealización de la individualidad y la diferenciación entre espacio público y privado**

La cabaña de los campesinos o la única habitación de las primeras casas burguesas constituían espacios multiusos donde, en el segundo caso, no solo se desarrollaba el trabajo, sino que también habitaba la familia y los sirvientes y daba acogida a todo tipo de visitantes y relaciones, como decíamos más arriba. De ahí la palabra «mueble» para designar los objetos utilizados para las distintas funciones a lo largo del día. Los objetos eran móviles, movibles, «muebles», y taburetes, mesas e incluso camas (plegables) se desplazaban y colocaban en distintos lugares a medida que discurría el día y las actividades cotidianas (Rybczynski, 1986: 37). Pero cuando la sociedad europea alcanzó en el siglo XVII un punto de inflexión en el grado de división de funciones y de especialización del trabajo que se concretó en la llamada revolución científica y tecnológica y en el simultáneo reconocimiento de la mente como *locus* del yo masculino, se advirtió un cambio paralelo en el uso del espacio. En estricto paralelismo con la identidad de los hombres que detentaban el poder, se concretó la distinción entre «espacio público» y «espacio privado».

En efecto, solo en el siglo XVII aparecieron las llamadas «habitaciones privadas», que permitían retirarse de la visión del público dentro de la propia casa (Rybczynski, 1986: 30),<sup>4</sup> al tiempo que el espacio de la ciudad comenzaba a concebirse como un marco dinámico que animaba a ese movimiento, flujo, conexión y velocidad que cada vez caracterizaba más la identidad de los hombres individualizados. Coincidiendo con el descubrimiento de Harvey de la circulación de la sangre (publicada en *De motu cordis* en 1628), la ciudad comenzó a concebirse como un cuerpo en el que había que abrir vías para que la gente circulara

---

<sup>4</sup> Rybczynski (1986) se basó en autores como Philippe Ariès (1962), Johan Huizinga (2001) [1919] o John Lukacs (1970) para describir la transformación de los interiores de las casas desde época medieval.

libremente (Sennett, 2019: 389-413), al tiempo que aparecía el concepto de «intimidad» o de «privacidad» (Rybczynski, 1986: 30, 53). Solo en ese siglo XVII se produjo «la transición entre la casa pública feudal a la casa particular familiar», y solo en el XVIII se abrió camino la idea de confort (agua y calefacción en las casas privilegiadas) y «la mejora en la subdivisión interna de la casa» (Rybczynski, 1986: 59).

Poco a poco, a medida que avanzaba la división de funciones y el consecuente grado de individualidad masculina, los espacios iban favoreciendo la aparición de una neta distinción entre espacios públicos donde tenían lugar tareas productivas con remuneración económica y reconocimiento social, asociados a los hombres, y espacios privados, donde tenían lugar actividades reproductivas y de mantenimiento, sin remuneración económica ni reconocimiento social, asociados a las mujeres. Los hombres diseñaban, se adueñaban-de y se desplazaban-por unos espacios públicos que estimulaban la velocidad que iba impregnando los cambios en sus propias vidas, mientras las mujeres se mantenían en unos ámbitos domésticos cerrados, estáticos, y cada vez más distanciados del espacio social. Pero también en los ámbitos privados se favorecía la creciente individualización de los hombres, que iban gozando de niveles de comodidad y confort personal propios de un hedonismo inimaginable en sociedades de menor complejidad. El respaldo de las sillas apareció en el siglo XVIII, aunque habrá que esperar al XIX para que aparezcan los primeros retretes y el sillón en el que el hombre de familia se sentaría a leer el periódico mientras su mujer terminaba de ocuparse de los niños o de preparar la cena (Sennett, 2019: 516-520).

El espacio es una trasposición tan directa de la subjetividad de quienes lo ocupan, que hasta los años 2000 y el comienzo de la Poshistoria, las viviendas urbanas de clase media y alta reflejaban la misma relación de género que definía el orden familiar. El espacio privado, donde se desarrollaba la vida doméstica sostenida por las mujeres, quedaba oculto a las miradas ajenas a la familia, mientras se dedicaba el mejor espacio de la casa, el más amplio y luminoso, cercano siempre a la puerta de entrada y a la vida exterior, a demostrar el grado de éxito y riqueza conseguidos por el *pater familias*, materializado en las vajillas, cristalerías, juegos de café o bandejas de plata que adornaban las alacenas y

los conjuntos de comedor. Cuanto más elevada era la posición social de la familia, más dedicado estaba ese espacio solo a la ostentación, retrayendo su uso de la vida cotidiana y privando a la familia de un mayor nivel de bienestar, a pesar de no ser utilizado, en general, más que en ocasiones excepcionales. Pero si se dedicaba la mejor parte de la casa a esta función aparentemente estéril es porque no lo era. Por el contrario, era fundamental para el sostenimiento de la estructura patriarcal que regía todo el orden social. A ello podía añadirse, en las viviendas de hombres dedicados a profesiones liberales — como médicos o abogados —, un despacho, escritorio o consultorio donde ejercían su especialidad, detraído también del uso de los demás miembros de la familia. En una trasposición literal de la construcción identitaria de esos hombres con individualidad «dependiente», existía una parte «teatralizada» asociada a su éxito social y profesional, a la pretensión de potencia y autosuficiencia, y otra parte oculta, mucho más modesta y humilde, en donde discurrían todas aquellas dinámicas, encarnadas por las mujeres, que permitían sostener esa pretensión.

Esos hombres que lideraban el cambio social, que se sentían protagonistas del progreso y de la historia, diferenciaban cada vez más el ámbito público (escenario de exhibición de sus capacidades y potencias) del ámbito privado, dedicado a su sostenimiento material y emocional a través de las «tareas de mantenimiento» (Colomer *et al.*, 1998), cuidados y vínculos afectivos que sus mujeres y sus familias les garantizaban. El espacio de sus viviendas constituía una perfecta plasmación espacial de su configuración identitaria y patriarcal y del orden político y social que iban construyendo, que exhibía solo los logros relacionados con la individualidad y escondía las dinámicas relacionales que los sostenían. Para compensar el déficit de identidad relacional que ellos ya no sabían construir no solo utilizaban a mujeres cuya función no reconocían en el ámbito público, sino que también se asociaban en grupos de pares masculinos. Y así, acompañando la aparición de la familia burguesa y nuclear, aparecieron los cafés aristocráticos, solo para hombres, en los que el silencio y el respeto al aislamiento personal (es decir, a la necesidad de privacidad propia de la individualidad) era la norma, a diferencia de los bares y cafés de los obreros, en donde era precisamente la ruidosa interacción la que daba cuenta del éxito del lugar. La

misma diferencia operaba entre los vagones de primera clase y los de «tercera» en esos primeros trenes (Sennett, 2019: 521-527) que comenzaban a construirse para favorecer la movilidad.

Para los hombres más especializados, ricos o poderosos, líderes y próceres de los modernos Estados-nación, el espacio público era cada vez más un espacio definido por el desplazamiento y la movilidad y no un espacio de interacción social, de parada y sosiego, expresando de nuevo esa pérdida de sentido de un destino compartido y común a todo el grupo. Los hombres más individualizados y poderosos se desplazaban más, y más rápidamente, que los menos especializados y más relacionales por esas vías abiertas como venas y arterias del cuerpo físico y social. Pero no solo las calles y avenidas rectas y libres de obstáculos expresaban espacialmente el propio diseño del cuerpo humano, sino que se consideraba necesario que la ciudad contara con pulmones (los jardines) o un corazón (un centro en donde localizar las instituciones motoras del orden social) (Sennett, 2019: 389-413). La ciudad se percibía, literalmente, como un cuerpo orgánico, con la misma complejidad, división de tareas y funciones especializadas que el cuerpo necesita satisfacer para poder sostenerse y sobrevivir. La complejidad socioeconómica tenía reflejo en el espacio, al tiempo que este alimentaba la reproducción y potenciación de esa complejidad y dejaba tan ocultos como en el discurso político y social los espacios domésticos y privados sin los cuales esa complejidad sería imposible de sostener. La corriente de la historia no hacía más que aumentar su caudal a costa de ocultar progresivamente las condiciones que permitían su avance.

Entre 1848 y 1945 se produjo la llamada «Revolución urbana» (Sennett, 2019: 486), definida por un incremento de los rasgos anteriores. Hombres crecientemente individualizados y consecuentemente con crecientes dificultades para construir vínculos ajenos a los de la familia que los sostenía, iban diseñando espacios que reflejaban su misma estructura subjetiva. Y de ese modo, como Tocqueville reflejó maravillosamente en su *La democracia en América*, escrita en 1835 (en Sennett, 2019: 491), la sensación de «soledad urbana» no hacía más que aumentar:

Cada persona se comporta como si fuera una extraña respecto al destino de los demás... Por lo que se refiere a su intercambio

con sus conciudadanos, puede mezclarse con ellos, pero no los ve; los toca, pero no los siente; existe solo en sí mismo y para sí mismo. Y si sobre esta base sigue existiendo en su mente un sentimiento de familia, ya no existe un sentimiento de sociedad.

Este espacio al que se refería Tocqueville presentaba diseños que generaban cada vez más aislamiento de los ciudadanos y dificultaban la relación social. Y es que el orden social, construido en expresión de la subjetividad de líderes muy individualizados y patriarcales, se iba convirtiendo en una expresión de (a la vez que potenciaba) la árida relacionalidad que les caracterizaba, lo que no ha dejado de intensificarse desde entonces. Solo hay que fijar un poco la atención en los diseños racionalistas de las supuestas «ciudades perfectas» para observar las dificultades que los espacios públicos de las ciudades actuales suelen significar para el desarrollo de dinámicas comunitarias e identidad relacional. Pongamos por caso Brasilia, diseñada por el urbanista Lúcio Costa y por el arquitecto Oscar Niemeyer y construida *ex novo* entre 1956 y 1960 para convertirse en la capital de Brasil. La agrupación de las funciones sociales en barrios alejados entre sí (el barrio de los hospitales, de las viviendas, de los comercios, de los edificios públicos...) y las anchísimas avenidas que exigen el transporte rodado para satisfacer las necesidades de la vida cotidiana hacen del espacio público un marco inhóspito y nada amigable, al que solo merece la pena asomarse en caso de necesidad. Brasilia expresa claramente el orden y el discurso de la modernidad derivado de la Ilustración, cuyo lema «orden y progreso» adorna precisamente su bandera nacional. Racionalización, transformación, progreso, aridez emocional, pretensión de prescindibilidad de los vínculos, productividad, burocracia, abstracción, desconexión con la naturaleza y de los ciudadanos entre sí... patriarcado. Este es el orden de valores que rige nuestro orden social y la construcción de los espacios públicos de nuestras ciudades, lo que contribuye a modelar unas subjetividades cada vez más individualistas y, por lo tanto, sostenedoras de un orden político cada vez más patriarcal y neoliberal.

El uso del espacio público favorecía crecientemente un discutir a gran velocidad para dar satisfacción a necesidades profesionales y de consumo, dificultando la posibilidad de interacción con los demás miembros del grupo social (Álvarez Álvarez *et al.*,

2019: 61). Los tranvías ofrecían vías de transporte personal sin obstáculos ni interrupciones, y cuando los espacios de la superficie se comenzaron a colapsar por la abundancia de vehículos, el metro vino a resolver la demanda de velocidad creciente para el desarrollo de las actividades públicas. Y los *excaelectric* elevados y las autovías y las autopistas... Qué lejos de los «corrillos de mujeres» iban quedando estos espacios diseñados desde la lógica patriarcal de la modernidad capitalista y neoliberal. Los espacios públicos iban cumpliendo cada vez más las características del «no-lugar» definido por Marc Augé (1998), se asemejaban más a espacios como los aeropuertos o las estaciones de tren, en los que la gente se cruza pero no se queda ni se relaciona, despojados de significados emocionales y destinados a ser simplemente una zona de paso hacia otro lugar.<sup>5</sup> Los actuales espacios públicos urbanos constituyen zonas de paso hacia lugares públicos de consumo (tiendas, restaurantes, edificios públicos de gestión institucional...) o hacia los espacios privados de las propias viviendas, únicos posibles «lugares» de identificación de esos ciudadanos privilegiados que, pudiendo pagar un alquiler (cada vez menos al alcance de las personas), encuentran ahí la protección que no pueden encontrar en los espacios públicos. Parafraseando a Augé, algunas especialistas en urbanismo feminista han definido el espacio urbano como una «no-ciudad» (Álvarez Álvarez *et al.*, 2019: 55), en tanto que no permite una vida rica y compleja. Al estimularse y facilitarse la velocidad de los desplazamientos y perderse el diálogo con la calle inherente al comercio de proximidad (cada vez más amenazado por las grandes corporaciones y por el comercio por internet), las ciudades van constituyendo espacios cada vez más amenazantes para los ciudadanos, sobre todo si son mujeres y habitan en zonas degradadas (ibídem: 61).

Basta con mirar las más céntricas plazas de mi propia ciudad, Madrid (Callao, Felipe II, Santo Domingo, Colón, la remodelación en curso de la Puerta del Sol...), para corroborar cómo obstaculizan la interacción y la relación entre los ciudadanos. Se trata de espacios diáfanos de cemento o piedra que facilitan la circulación, pero no el reposo o la charla. Por un lado, porque no

---

<sup>5</sup> No sobra añadir que aeropuertos o estaciones de tren constituyen zonas de paso hacia otro lugar solo para quienes disfrutan del privilegio de la ciudadanía o nacionalidad y pueden moverse libremente.

suele haber dónde parar o sentarse y, cuando lo hay, se trata de incomodísimos bancos de piedra insertos en estructuras de más piedra o de cemento, cuando no de asientos individuales separados entre sí, sin una sola sombra o zona verde, amenazando con la desolación del frío en invierno y del sol abrasador en verano, y enmarcados por el ruido y la contaminación del tráfico que les rodea. No hay nada menos relajante que una plaza pública del centro de Madrid. De hecho, cuando el gobierno progresista de la alcaldesa Manuela Carmena pidió a los madrileños que votaran su diseño favorito para la renovación de la Plaza de España entre tres posibilidades, ganó con amplia ventaja (un 63,5 % de los votos frente al 36,5 % del segundo clasificado) el proyecto denominado «Welcome Mother Nature»,<sup>6</sup> el más «amigable» por sus espacios verdes de circulación y la protección de las sombras de los árboles. Valga decir que otros proyectos presentados llevaban por título «Pradera urbana», «Corredor de los parques» o «Corredor ecológico», lo que denota la sed de comunicación, relax, parada, respiro, descanso, naturaleza, frescor... que tiene la ciudadanía, toda la sed de identidad relacional que no solo no es facilitada, sino que es obstaculizada de mil maneras por el orden político y social en el que vivimos.

El orden neoliberal basado en un individualismo que niega la imprescindibilidad de lo comunitario y lo colectivo, de los cuidados y los vínculos, va generando un concepto de «lo público» que, paradójicamente, se dedica, más que a cuidar de lo común, «a resolver y a facilitar las vidas privadas, perdiendo su propia esencia de casa común» (Álvarez Álvarez *et al.*, 2019: 62). Y de este modo genera espacios en los que va tomando forma una privatización creciente de los cuidados, la movilidad, las compras o las residencias, desplazando hasta hacer desaparecer las posibilidades de encuentro y vínculo entre las personas que lo habitan (*ibídem*).

Especialistas en urbanismo, planificación urbana y arquitectura, sensibles con el problema de la desaparición de los espacios públicos y con la expansión individualizadora (y por tanto patriarcal) de la subjetividad neoliberal, comenzaron hace tiempo a defender la necesidad de diseñar el espacio público desde parámetros más

---

<sup>6</sup> Véanse los proyectos, la consulta y los resultados en <https://decide.madrid.es/proceso/plaza-espana-resultados>.

igualitarios y relacionales. En su obra pionera, *Muerte y vida de las grandes ciudades americanas*, Jane Jacobs (1961) ya defendía la necesidad de peatonalizar las ciudades para hacerlas más habitables y amigables, e inspirándose en ella, la experta en urbanismo feminista Eva Kail proponía analizar las diferencias en las dinámicas de movilidad entre hombres y mujeres para conseguir espacios generadores de seguridad y favorecedores de la interrelación. Kail defiende que el relato que ha dirigido el urbanismo europeo ha sido expresión de la subjetividad de los hombres que se ocupaban de su gestión, hombres de clase media y usuarios de vehículos privados, que consolidaron la diferencia entre un espacio público masculino, regido por la velocidad, asociado a los coches y al trabajo, y uno privado, regido por la privacidad y la protección, asociado a las mujeres (León, 2021). Consciente de esta disociación, el «urbanismo feminista» se propuso facilitar espacios públicos más igualitarios, inclusivos y amables. Para conseguirlo, ciudades como Viena, por ejemplo, decidieron aumentar los espacios verdes y retirar el tráfico motorizado del centro de la ciudad, disminuyendo así la velocidad de desplazamiento en el espacio público y favoreciendo dinámicas de interacción personal (León, 2021; véase también Pernas y Román, 2018).

### **El espacio en la Poshistoria**

Sin embargo, los valientes esfuerzos que, desde posiciones feministas, cooperativistas o ecologistas, se venían realizando en los últimos años para conseguir recuperar la dimensión relacional de los espacios públicos no solo se vieron boicoteados desde las instancias económicas y de poder político, sino que encontraron un obstáculo inesperado en las consecuencias derivadas del confinamiento debido a la pandemia de la COVID19. Y así, por ejemplo, actividades de consumo o entretenimiento que, hasta la pandemia, seguían siendo actividades asignadas al espacio público compartido, se vieron trasladadas al privado a través de los recursos y posibilidades que ofrece internet, ayudando a reforzar una subjetividad que demandará progresivamente cada vez más consumo individualizado en ámbitos privados: compras por Amazon, películas y series a través de

plataformas como Netflix, comida de restaurantes de todos los niveles servida a domicilio...

Como ya hemos dicho (y tendremos ocasión de analizar más extensamente), el uso de internet y de la Red ha venido a inaugurar esa tercera fase histórica a la que denomino Poshistoria, definida por unas posibilidades de individualización cuyo alcance futuro aún somos incapaces de imaginar porque, previsiblemente, se saldrá de todo lo conocido hasta ahora. Y obviamente, semejante construcción, cada vez más atomizada e individualizada de la persona, discurrirá paralela a cambios proporcionales en la relación con el espacio.

La exigencia de productividad, eficacia y velocidad que caracteriza crecientemente a las actividades profesionales y productivas, se traduce en un espacio público regido por esos mismos valores. Aplicaciones como Google Maps o Waze ayudan al usuario a desplazarse en el menor tiempo posible (por el trayecto más corto, el que menores obstáculos ofrece en tiempo real) desde un punto de partida hasta un punto de llegada, resultando completamente irrelevante lo que sucede entre los dos. Nos desplazamos mirando a la pantalla y no a lo que existe realmente a nuestro alrededor, incluidas las personas. Basta subir a un transporte público para comprobar que cada persona se relaciona con el mundo cada vez más horas al día a través de la pantalla de su móvil, por no hablar de la gente más joven, que parece estar perdiendo el hábito de hablar entre sí por medios que no sean telemáticos. Ya es casi una realidad la entrega de paquetes de Amazon a través de drones<sup>7</sup> y es cuestión de poco tiempo el uso de tubos a baja presión por donde circularán cápsulas a más de 800 kms/hora (500 millas/hora), que ya está desarrollando Tesla.<sup>8</sup> O el uso de taxis aéreos de la misma compañía,<sup>9</sup> que evitarán incluso la ralentización a la que obliga la obligatoriedad de res-

---

<sup>7</sup> Véase «EEUU autoriza a Amazon a usar drones para entregar productos», *El Periódico*, 31 de agosto de 2020. Disponible online; consultado el 21 de junio de 2021.

<sup>8</sup> Véase The Blade, «Ciudades de Ohio consideradas para la ruta Hyperloop», *World Energy Trade*, 26 de mayo de 2020. Disponible online; consultado el 21 de junio de 2021.

<sup>9</sup> Véase «Taxi Aéreo Eléctrico: Los principales inversores de Tesla apuestan por la Start-Up alemana Lillium», *World Energy Trade*, 9 de junio de 2020. Disponible online; consultado el 21 de junio de 2021.

petar el diseño y el sentido de las calles en las ciudades aun en el caso de estar libres de vehículos. Recuerdo que, en mi infancia, se emitía en Televisión Española (la única cadena hasta la aparición en 1966 de la Segunda Cadena, conocida como UHF) una serie de dibujos animados, inicialmente en blanco y negro, de Hanna y Barbera que se llamaba *Los Supersónicos* (*The Jetsons* en inglés). En *Los Supersónicos* se contemplaba un futuro tan distante del presente como lo era el pasado en el que se ambientaban *Los Picapiedra* (*The Flintstones*). La serie se creó en 1962 y situaba a la familia Sónico en el año 2062, cien años después, planteando situaciones que nos hacían reír y nos enganchaban a la pantalla por la enorme imaginación de sus propuestas y la creatividad y fantasía que demostraban. Una de las imágenes que más grabada se quedó en mi abducida retina infantil era la de los desplazamientos de la familia Sónico en «aeroautos», en vehículos aéreos semejantes a aquellos con los que, sin esperar a 2062, Elon Musk comenzará en breve a poblar nuestras ciudades. Un uso del espacio y de los desplazamientos imaginado hace poco más de 50 años para estimular la desbordante imaginación infantil se está ya convirtiendo en un presente real y en un futuro previsible, cuyo único freno vendrá dado por el agotamiento de los combustibles fósiles y los límites materiales al crecimiento. Mientras tanto, la transformación en el uso del espacio nos irá transformando subjetivamente, lo que revertirá en futuras tecnologías cada vez más individualizadoras que serán desarrolladas por esas jóvenes generaciones que van siendo socializadas en una relación con el espacio cada vez más desconectada y en la necesidad de ordenar experiencias cada vez más rápidas y cambiantes a través de la sensación de un tiempo acelerado.

Ya se está avisando, por ejemplo, de que el uso del GPS para la orientación espacial está produciendo cambios en el cerebro y en la subjetividad. En un reciente estudio publicado en *Scientific Reports* por especialistas pertenecientes al equipo de investigación neurocientífica de Microsoft, del Instituto de Ciencias Cognitivas y Tecnología del CNR italiano y del Instituto de Neurobiología y Comportamiento de la Universidad de California en Irvine, se demuestra que el uso del GPS nos hace perder capacidades cognitivas y de orientación, lo que puede tener consecuencias en la salud mental durante la vejez (Clemenson *et al.*, 2021). No tomar decisiones para la construcción de mapas mentales va inhibiendo

la propia capacidad de tomar decisiones, la capacidad de agencia, lo que nos va convirtiendo en individuos más manipulables cada vez. En la misma línea se pronuncia el estudio realizado por Ben-Elia (2021) de la Universidad Ben-Gurion de Israel, que compara los mecanismos cerebrales y de actitud entre personas a las que se les da un mapa convencional para llegar de un punto a otro, y otras a las que se les proporciona un GPS para cumplir la misma función. El segundo las convierte en pasajeras pasivas, mientras que el primero las obliga a ser exploradoras activas, lo que estimula un esfuerzo cognitivo y de toma de decisiones que desaparece con el uso de la tecnología GPS. Y un último ejemplo: de acuerdo con un estudio realizado en el University College de Cambridge con taxistas ingleses, el uso del GPS no estimula el crecimiento del hipocampo, que sí se desarrolla entre quienes conocen los trayectos y se orientan a través de la memoria y la experiencia (Hernández Bonilla, 2021).

Google ya ha creado el concepto de «ciudad rentable» (*for-profit city*), un paso por delante de la «ciudad inteligente» (*smart city*), en la que se espera que el ordenador sea ubicuo, aunque indetectable (Zuboff, 2020: 309), para permitir la conexión, seguir obteniendo datos de comportamiento de ciudadanos y ciudadanas y así aumentar los beneficios de las empresas implicadas. Bicicletas, patines, coches, motos, VTCs (vehículos de turismo con conductor), conectadas a sistemas inteligentes y propiedad de empresas privadas, son ya parte habitual de nuestras ciudades, pero Google aspira a transformarlas aún más para «reproducir la experiencia digital en el medio físico».<sup>10</sup> Más allá de la ciudad concebida como un cuerpo con venas y arterias para facilitar el desplazamiento, como sucedió a partir del siglo XVII, la ciudad (o al menos las zonas más privilegiadas de la ciudad) se irá convirtiendo (mientras la disponibilidad de recursos lo permita) en un espacio de realidad aumentada, en el que se confundirá el mundo con el ultramundo, lo virtual con lo real, para deshacer cualquier resquicio de comportamiento no previsible del sujeto poshistórico. En este momento los móviles constituyen ya prótesis de nuestro cerebro, semejantes al bastón de un ciego, sin el que éste sentiría que no puede caminar porque no encuentra

---

<sup>10</sup> Véase «Google City. How the tech juggernaut is reimagining cities faster than you realize» en <https://www.youtube.com/watch?v=JXN9QHHD8eA>

el camino. En un futuro muy cercano, instalado ya en los espacios privados de la élite económica, los propios espacios domésticos contendrán los servicios y auxilios que en este momento nos brindan el móvil o el imprescindible ordenador personal, e instrumentos como las ya citadas gafas Ray-Ban Stories de Meta permitirán fusionar los espacios materiales con los virtuales. La fusión entre ambos niveles de realidad se irá completando a medida que avance el capitalismo de las plataformas, que hará crecer la riqueza de las personas más individualizadas del mundo, quienes, a su vez, seguirán diseñando espacios en los que iremos socializándonos los demás y, con ello, aumentando el nivel de individualidad que ha caracterizado a la corriente histórica y a la subjetividad de quienes la habitamos y dificultando la construcción de identidad relacional.

## Conclusión

Resulta difícil dar cuenta en un relato de la compleja interacción entre todas las dimensiones desde las que cabe analizar la cultura. Tendemos a describir las dinámicas en clave de causa y efecto, porque de esta manera sentimos que entendemos y controlamos lo que describimos, que lo podemos ordenar. Organizamos el relato en términos de «si aparece “a”, sucederá “b”», y así creemos tener en nuestra mano la posibilidad de controlar nuestro destino. Pero la realidad es incomparablemente más compleja, tanto que resulta difícil describirla. Los defensores de la Teoría de la Complejidad (Morin, 2005) ya defendieron la mutua codeterminación de todos los elementos implicados en cualquier proceso, pues cualquier cambio en cualquiera de las partes afecta a todas las demás, provocando resultados que pueden ser imprevisibles. Eso es lo que ocurre con el orden económico, político y social, la subjetividad de las personas y el uso del espacio, por elegir solo las tres dimensiones que han centrado la atención de este capítulo, entre las casi infinitas posibles.

Observar el proceso de transformación de la cultura humana desde sus comienzos permite comprobar que esas tres dimensiones se van transformando mutuamente entre sí y que, de seguir la lógica que la ha caracterizado hasta el momento, no hará sino

exacerbase la desigualdad y la injusticia social. Richard Branson, Jeff Bezos o Elon Musk, a quienes se considera «visionarios» capaces de transformar la sociedad en la dirección futurible del «progreso», llevan tiempo compitiendo para ser los primeros en escapar a las limitaciones del espacio (y los recursos) de la Tierra, colonizando territorios extraplanetarios donde asentar a quienes, como ellos mismos, representen el máximo nivel de riqueza e individualidad futuras. Aldea, comarca, región, Estado-nación, unión de Estados en el mundo occidental, espacio global, espacios interplanetarios... Cada uno de estos saltos de adscripción espacial se corresponde con un salto en la pérdida del sentido de lo común, de la necesidad de sostener lo comunitario, de la imprescindibilidad de cultivar lo relacional. Se corresponde con un salto en el aumento del grado de individualidad de las personas (hombres, sobre todo), lo que hace presagiar una creciente dominación sobre las mujeres para garantizar el sostén relacional (tanto emocional como material, en forma de trabajo doméstico) de esos hombres que ya no tendrán la más mínima noción de cómo cultivar.

El uso del espacio en la Poshistoria, caracterizado por una definitiva desconexión con un «lugar», será expresión de una dinámica caracterizada por la creciente falta de empatía hacia todo el entorno humano y no humano, con lo que esto implica de explotación de personas –no solo de mujeres, cada vez más cosificadas y mercantilizadas, sino también de jóvenes, inmigrantes, población no-blanca, etc.– y del medio ambiente –el cambio climático y el desequilibrio de recursos y población que caracteriza al llamado Antropoceno o Capitaloceno (Moore, 2016) son ya realidades innegables–. Los movimientos ecologistas reclaman un descenso de la movilidad terrestre y aérea como estrategia esencial para frenar el uso de combustibles fósiles, el calentamiento de la atmósfera y la explotación de recursos a punto de agotarse. Reclaman un regreso a la territorialización, a la delimitación de las actividades a espacios concretos, rurales, en donde la tierra podría generar suficientes recursos de alimentación sin producir más basura no reciclable, al tiempo que permitiría neutralizar el aumento del sufrimiento emocional (ansiedad, estrés, angustia...) como resultado de una vida menos competitiva y de mayor interacción social y natural. Coincido absolutamente con sus argumentos, pero lo hago además desde la consideración de

la trascendencia que tiene la vinculación emocional a un espacio de vida, a un «lugar» en la construcción de la identidad de la persona. Latour (2019: 132) afirmaba: «lo Global es lo que brilla, libera, entusiasma, lo que emancipa y tiene apariencia de eterna juventud. El único problema es que no existe. Lo Local es lo que alivia, tranquiliza y aporta identidad. Pero tampoco existe». Yo diría, sin embargo, que aún estamos a tiempo de recuperar algo de ese concepto de «lugar» que se asocia a lo local y que es el punto de anclaje de la identidad relacional y, por tanto, de la red de vínculos y cuidados que permitiría escapar de la deriva individualista a la que nos va abocando la socialización mediatizada por internet, alentada por intereses económicos.

Por supuesto que sería ideal volver a poblar la España despoblada, pero no es imprescindible. Ya supondría un cambio que el diseño de las ciudades tuviera en cuenta la necesidad de contemplar lugares de encuentro y acciones compartidas gratuitas (como sucede en los huertos urbanos o en los parques donde pueden jugar los niños o la gente pasear a sus perros...), que se diseñaran espacios de reposo e interacción, comercios de proximidad, espacios verdes, lugares en donde parar que puedan generar bienestar y con los que la gente pueda identificarse, como sugieren las urbanistas feministas. Debe entenderse que no se trata solo de pensar que un diseño más «amable» de las ciudades facilitaría menos la violencia o la amenaza que sienten muchas mujeres cuando se mueven solas en espacios públicos, sino de aceptar que el diseño de los espacios expresa el régimen de verdad que sostiene al poder. En este sentido, constituye uno de los principales mecanismos de reproducción de conocimiento procedimental a través de los cuales todos los miembros de la sociedad colaboramos en reproducir ese poder. Las personas nos individualizamos si utilizamos espacios individualizadores, así que seguiremos diseñando espacios que cada vez faciliten menos la construcción de identidad relacional, contribuyendo así a potenciar el carácter patriarcal de la corriente de la historia.

El orden de desigualdad y explotación no lo construyen solo los hombres patriarcales, ni quienes están en el poder o se benefician de él, ni existe una corriente que nos arrastra en contra de nuestra voluntad o deseo, situando a las mujeres y a crecientes sectores de la población en condiciones de cosificación,

explotación o injusticia social. Si nos limitamos a depositar la responsabilidad de la creciente desigualdad exclusivamente en quienes dirigen las sociedades o en abstractas dinámicas socioeconómicas, no asumiremos que la transformación histórica la estamos provocando todas las personas que vamos individualizándonos en ella. Y que, si ha ido tomando una deriva que intentamos contrarrestar a través de reclamaciones feministas, ecologistas, o incluso anticapitalistas sin que los resultados parezcan exitosos, puede deberse, entre otras cosas, a que tal vez estamos combatiendo esa deriva con conocimientos racionales que no alteran el conocimiento procedimental que, sin ser conscientes de ello, seguimos reproduciendo.

El modo de ordenación y relación con el espacio es uno de los ejes más profundos sobre los que se expresa conocimiento procedimental, porque a través de este, en relación fractal, se construye orden social y subjetividad (a la vez que estos construyen espacios). Hemos visto en este capítulo cómo fue apareciendo la separación entre un espacio interior y uno exterior, y cómo esta se fue convirtiendo en la diferenciación entre un espacio privado y uno público a medida que avanzaba la percepción de una interioridad psicológica o «yo» en el proceso de individualización dependiente masculina. Hemos tenido ocasión de ver también cómo la dominación de género en la que esa individualidad se sostiene iba construyéndose a través del relegamiento de las tareas domésticas a los espacios menos amplios y luminosos, menos visibles y más retirados, demostrando que toda relación de poder en el orden social se expresa y se construye en la dimensión espacial. A través del diseño y del uso de los espacios privados y públicos, de las escuelas, de los lugares de trabajo, de los espacios de ocio, del uso del GPS, vamos construyéndonos de un modo y no de otro, potenciando la construcción de redes sociales o limitándolas, y en general, a la vista de los hechos, facilitando una deriva individualista que exige la subordinación y explotación de quien la sostiene, a pesar de que, desde el conocimiento racional, podamos estar intentando combatirla.

Esta es la *matrioska* a la que me refería al principio: podemos estar ayudando a reproducir «verdades» con el conocimiento procedimental que sin embargo desmentimos una y mil veces con la razón y, de esta manera, colaboramos al aumento de la

fuerza y el caudal de la corriente de la historia. Me parece esencial tomar conciencia de la responsabilidad personal (y no solo política) que debemos asumir en la perpetuación de la dinámica de injusticia y desigualdad creciente en la que nos encontramos. Para seguir insistiendo en ello, me referiré a continuación a la contradicción en la que puede verse sumida una mayoría de las mujeres que se van individualizando y adquiriendo todos los privilegios de la participación social en condición de sujetos de pleno derecho, cuando a través del conocimiento procedimental colaboran en la reproducción de la lógica social que las desvaloriza, cosifica y subordina. Me referiré para ello al análisis del otro vector privilegiado de transmisión de conocimiento procedimental: el cuerpo y su ornamentación.

### **3. El inicio de las contradicciones.**

#### **La participación de las mujeres en la corriente de la historia**

LA CORRIENTE DE LA HISTORIA no ha sido planificada, ni dirigida por una mano invisible, ni por una voluntad consciente de sí. Insisto en lo que señalaba en el capítulo anterior: somos las personas quienes la hemos hecho avanzar. De hecho, hasta el inicio de las contradicciones que se derivarán de la incorporación de las mujeres a la categoría de sujeto en la modernidad, los hombres más individualizados, próceres respetados y admirados por su función, presumían orgullosamente de ser ellos los artífices del «avance» y del «progreso» del grupo social. Nadie se planteaba entonces que el proceso de creciente complejidad, aceleración o desconexión emocional se imponía a las personas como si fuera una realidad externa que las arrastraba a pesar del perjuicio que les causaba, como parece percibirse ahora muchas veces. Yo diría que esta (errónea) sensación es resultado de las enormes contradicciones en las que fue incurriendo el proceso cuando, a pesar de tanto «progreso» y de tanta «civilización», tuvieron lugar dos guerras mundiales, cuando se ha ido comprobando que la incorporación de las mujeres a la condición de sujeto ha corrido paralela a un aumento del sufrimiento emocional y de la desigualdad y la injusticia social, y cuando la generalización del uso de internet y la incorporación de nuevas categorías de persona a esa misma condición de sujeto se acompaña de una exacerbación de esa desigualdad y del sufrimiento emocional. Muchas personas sienten que todo ocurre al margen de ellas, a pesar de su lucha y

en contra de su voluntad, deseos y acciones. Y, sin embargo, mi argumento es que si la lógica de la historia no está haciendo más que potenciarse es porque la inmensa mayoría de las personas estamos contribuyendo en alguna medida a que así sea. Esto es obvio entre quienes se benefician de ella, pero no lo es entre quienes luchamos por transformarla, que podemos estar entrando en contradicciones entre lo que decimos y lo que hacemos, entre el conocimiento racional y el procedimental.

Esas contradicciones comenzaron de forma muy clara cuando, una vez incorporada la mayoría de los hombres, la corriente alcanzó un nuevo techo de cristal, un nuevo dique de tal envergadura que, visto retrospectivamente, tenía una consistencia nueva, distinta de los anteriores. La división de funciones y la especialización del trabajo, el cambio y el control material sobre el mundo generaban dinámicas subjetivas y culturales cada vez más individualizadas e individualistas (trasunto del capitalismo), que producían a su vez cada vez más división de funciones, cambios más acelerados y aumento de la complejidad. El proceso generaba nuevas funciones sociales y estimulaba el deseo de consumo, condiciones inherentes a la lógica de crecimiento del sistema. En la segunda mitad del siglo XIX, la burguesía representaba esa clase social definida por la individualización, la racionalización y el «progreso», liderada por hombres definidos por la «individualidad dependiente». Pero, al igual que había sucedido al final de la Prehistoria, se estaba alcanzando el límite de crecimiento en las condiciones existentes, así que, de nuevo, para seguir avanzando, la corriente de la historia debería dar alguna vuelta de tuerca impensable en etapas anteriores. Como siempre, esa vuelta de tuerca no vendría de fuera, sino de la propia transformación subjetiva que también iban experimentando las mujeres pertenecientes a esa clase social.

La idealización del conocimiento científico y del cambio que caracterizaba a los hombres más individualizados y que explican la transformación del discurso social, sustituyendo el mito de origen bíblico por el discurso evolucionista, iba calando y transformando la subjetividad de todos los miembros del grupo, incluidas las mujeres de las familias más educadas de la burguesía. Así que ellas mismas comenzaron a reclamar su derecho a participar de la condición de sujeto en las mismas condiciones

que los hombres, en una lucha valiente que fue (y sigue siendo) muy resistida por los hombres patriarcales ante la posibilidad de perder el sustento relacional que les había permitido crear y sostener su condición de privilegio. De esta manera, se alcanzó un punto de contradicción, aparentemente irresoluble: el orden social iba facilitando la individualización general de los miembros de la burguesía, incluidas las mujeres, como resultado del *feedback* entre orden económico y subjetividad, pero, al mismo tiempo, esto amenazaba con hacer caer toda la construcción social, poniendo en evidencia la trampa en la que se había sostenido, si las mujeres dejaban de cumplir su función tradicional. El resultado sumió a las mujeres en una permanente contradicción: la condición para ser admitidas como sujeto de la historia era que no abandonaran por ello su condición de objeto y sostén para los hombres. Pero, sobre todo, que no cuestionaran el régimen de verdad que sostenía el orden político y que había definido la historia, a saber: que creyeran en la verdad de que eran los valores asociados a la individualidad los que garantizaban nuestra supervivencia (y superioridad) y siguieran ocultando en el orden político la trascendencia de los asociados a la identidad relacional. El problema es que, con ello, el orden social, psíquico e identitario entró en unos niveles de contradicción que no han hecho más que potenciarse desde entonces.

En *La fantasía de la individualidad* defendí con optimismo que el modo de identidad encarnado por las mujeres individualizadas (y por algunos hombres no patriarcales), esa «individualidad independiente» a la que me referí en páginas anteriores, es la única que garantiza relaciones de igualdad, pues permite tener un proyecto vital propio sin descuidar el cuidado a los demás. Y, sin embargo, como también apunté, la nueva trampa perversa que detecto ahora en el desarrollo del proceso histórico, la nueva *matrioska* que me ha parecido oír resonar dentro de las anteriores, es que la propia individualización de las mujeres tuvo como consecuencia principal el aumento y la aceleración del mismo caudal que, hasta entonces, solo había integrado gotas masculinas. Con su incorporación, el sistema se limitaba a romper la identificación entre individualidad y sexo masculino, sin que la estructura lógica se viera realmente afectada. Mientras las mujeres con poder siguieran sin generar políticas que reconocieran y valoraran (también económicamente) la importancia de

la construcción de vínculos y de cuidados, que extendieran su responsabilidad a los hombres, que favorecieran tiempo de ocio para la interacción emocional, o cambiaran el tipo de criterios establecidos para valorar la «excelencia» en cualquier profesión o trabajo, por poner solo algunos ejemplos, el régimen no solo no se debilitaría, sino que la incorporación de las mujeres no habría hecho más que reforzar la lógica en la que se basaba. De hecho, uno de los instrumentos que las feministas utilizan a veces para reivindicar los derechos de las mujeres es la recuperación de evidencias históricas que demuestran que ellas han tenido siempre las mismas capacidades que los hombres, y que han existido mujeres cazadoras, viajeras, exploradoras, artistas, científicas, escritoras, etc. Sin duda ha sido así, pero este argumento tiene una arista contradictoria, porque en el fondo refuerza la lógica patriarcal, al intentar demostrar que algunas de ellas también desarrollaron rasgos de individualidad antes de la modernidad, en lugar de buscar evidencias del desarrollo de rasgos relacionales en los hombres (como sus asociaciones en grupos de pares). Y de esta manera, sigue atribuyéndose más valor a las actividades relacionadas con la individualidad que a las relacionadas con la identidad relacional, cuya trascendencia sigue quedando oculta.

Desde la mayoría de los planteamientos feministas, sin embargo, se ha sido consciente de la necesidad de un cambio de ética social y política y no solo de una defensa de los derechos de «emancipación» de las mujeres en la lucha por la igualdad. Kate Millet (1970) y Carol Gilligan (1982) fueron pioneras en la defensa de la necesidad de una «reeducación y maduración de la personalidad» (en términos de la primera, es decir, de una transformación de la subjetividad de todos los miembros de la sociedad) que condujera, en términos de la segunda, a un desarrollo de la «ética del cuidado», asociada a la empatía y a la responsabilidad por uno mismo y por otros, frente a una «ética de la justicia» (masculina) basada en principios universales y centrada básicamente en defender los derechos de uno mismo y de otros (Carosio 2007: 4-5). Con esa misma conciencia de la necesidad de transformar la subjetividad de todas las personas en la dirección de la empatía, los cuidados y la responsabilidad por lo que nos rodea, sean seres humanos o no humanos, se ha desarrollado la mayor parte de las propuestas latinoamericanas, claras promotoras de estos planteamientos (Gargallo, 2004; Maffia, 2005, Gago, 2019, Rivera Cusicanqui,

2019; López Gil, 2022, por poner solo algunos ejemplos), algunas anglosajonas (Federici, 2013; Arruzza *et al.*, 2019; Fraser, 2019) y cada vez más españolas (Camps, 1998; Pérez Orozco, 2014; León, 2017; Bellido, 2019; Herrero *et al.*, 2019; Hernando, 2021...). Todas coinciden (cada una con su propia terminología) en que solo un reconocimiento social equilibrado de los valores asociados a la individualidad (la razón, la agencia personal o la tecnología) y de los asociados a la identidad relacional (los vínculos, lo común, la construcción comunitaria, los cuidados), disociados de los sexos que hasta ahora los habían encarnado tradicionalmente, transformaría la dirección de la corriente histórica, dejaría de considerar subordinadas a personas que encarnan las últimas y frenaría el aumento del caudal de la corriente.

Y es que, como ya ha quedado señalado, la igualdad entre hombres y mujeres no puede derivarse de que las mujeres se individualicen tanto como los hombres, sino que exige que los hombres asuman la construcción de lo relacional que hasta ahora habían delegado en las mujeres, aprendiendo a conjugar individualidad y relacionalidad, matiz esencial que no siempre está presente en las reivindicaciones. De otro modo, si no se transforma la propia lógica subjetiva-social patriarcal, cuantos más derechos ganen las mujeres privilegiadas del mundo occidental, más subordinación de las no privilegiadas caracterizará al sistema, porque las primeras irán derivando las tareas menos valoradas, remuneradas y gratificantes asociadas a la identidad relacional en mujeres procedentes de contextos sociales, económicos, nacionales o raciales desfavorecidos (Davis, 1981; Anzaldúa y Keating, 2002; Segato, 2007; Moraga y Anzaldúa, 2015; León, 2017; Gago, 2019; Brown, 2021: 38; Farris, 2021; hooks, 2021...).<sup>1</sup> Y el sistema permanecerá inalterado. La lucha por la igualdad de derechos de las mujeres podrá producir entonces, contradictoriamente y como efecto perverso, cada vez más desigualdad y subordinación de algunas de ellas, tal y como parece estar sucediendo en el momento actual.

---

<sup>1</sup> La Declaración del Colectivo del Río Combahee [*Combahee River Collective Statement*] puso ya de manifiesto en 1977 las opresiones múltiples y simultáneas (racial, sexual, heterosexual y de clase) que afectan a las mujeres ajenas al mundo blanco privilegiado y normativo del mundo occidental. Disponible online en <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>; consultado el 14 de octubre de 2022.

Podríamos decir entonces que, si el orden patriarcal no solo se sigue reproduciendo, sino que va ampliando su potencia, debe ser porque no solo las mujeres que mantienen la identidad de género (relacional) tradicional colaboran en su reproducción socializando a sus hijas en una lógica de desigualdad, como han hecho siempre, sino porque las individualizadas pueden estar contribuyendo a consolidar la «verdad» con la que ese orden se construye. Y lo pueden hacer en dos niveles distintos. Lo hacen si su discurso sigue adscribiéndose a los principios ilustrados que solo depositaban en la capacidad de razón (*sapere aude*) y en la autonomía personal la clave de la libertad y el progreso humano, pero también cuando, a pesar de luchar consciente y racionalmente contra ese orden e incluso de defender que la ética del cuidado debe acompañar siempre a la individualización, reproducen, sin ser conscientes de ello, subordinación de género a través de conocimiento «procedimental». A efectos de reproducción social, tiene mucho más efecto lo que se hace, lo que se actúa sin ser consciente de hacerlo, que lo que se cuenta con palabras o con discursos voluntaristas. El primer mecanismo, el del discurso consciente, ha sido ya analizado por varias de las autoras citadas más arriba, por lo que me centraré en el segundo. Para ello, tenemos que recordar que el «conocimiento procedimental» reproduce a través de la presentación y ornamentación del cuerpo, los objetos y el espacio (es decir, a través de instrumentos de construcción de identidad relacional) las «verdades» que sostienen el orden social. Y estas «verdades», por no ser pensadas sino solo actuadas, no son susceptibles de la elaboración, la reflexión y el cuestionamiento que permiten las construidas con la razón.

Como recordaremos, la identidad relacional existe siempre, aunque, a diferencia de la individualidad, no es consciente de sí. No es una identidad auto-reflexiva. Por eso, cuando la individualidad comienza a superponerse a ella, es mucho más fácil reflexionar y transformar las lógicas conscientes, construidas a través de la razón, que las inconscientes, actuadas con el cuerpo y los objetos. Es mucho más fácil (por más difícil que también sea) transformar el discurso teórico en uno feminista, que transformar las dinámicas y conocimientos procedimentales en una dirección no patriarcal, lo que quizá pueda ayudar a explicar que, hasta ahora, las victorias del feminismo hayan tenido más que ver con «un cambio de conciencia que con la creación de estructuras,

instituciones y prácticas capaces de cambiar realmente la vida de la mayoría de las personas» (Fraser, 2019: 72). Pero antes de proceder al análisis, resulta necesario aclarar, sin que quede ningún resquicio a la duda, que, al referirme a las contradicciones de las mujeres, de ninguna manera estoy quitando responsabilidad a los hombres patriarcales en la reproducción de la lógica basada en su dominación. A desvelar sus trampas dediqué *La fantasía de la individualidad*. Lo que ahora pretendo es introducir en la reflexión una dimensión de comportamiento que, en general, no es analizada porque no es consciente, y que puede estar ayudando a debilitar la eficacia de la lucha feminista para conseguir la igualdad.

En las sociedades orales actuales donde las mujeres no están individualizadas, sino que solo tienen identidad de género «femenina» tradicional (identidad relacional), esos mecanismos de «conocimiento procedimental» que permiten reproducir el orden patriarcal son fácilmente observables, porque no existen en ellas comportamientos asociados a la individualidad. Lo que propongo es observar algunos de ellos en las sociedades gumuz y dats'in que veíamos en el capítulo anterior para, una vez identificados, preguntarnos si pueden seguir operando en la construcción de la identidad relacional de las mujeres individualizadas de la modernidad occidental.

### **Conocimiento procedimental y subordinación femenina entre gumuz y dats'in**

Los dats'in están islamizados, lo que puede introducir un factor patriarcal en la relación entre hombres y mujeres, aunque no parece que sea el único, pues los gumuz mantienen solo las prácticas animistas que los dats'in simultanean con las islámicas, y la relación de género en ambos grupos es comparable. De hecho, salvo la autoridad religiosa de los dats'in, no existe en ambos grupos ninguna autoridad institucionalizada, y las decisiones son tomadas en general por los hombres en asamblea. Para dirimir los casos de conflicto, los hombres de cada grupo eligen un hombre sabio que ejercerá su función hasta su muerte si mantiene la conducta intachable por la que fue elegido, acompañado de un ayudante que le sustituirá en caso de ausencia.

Vimos en el capítulo anterior que, a pesar de que en la bibliografía existente sobre los gumuz se habla de una «ética igualitaria» por la inexistencia de jerarquías entre los hombres, es muy clara la relación de dominación de los hombres sobre las mujeres, y que uno de los mecanismos para construir esta dominación es el uso que hacen de las áreas interiores de la vivienda. Ahora bien, como vengo diciendo, la cultura es un todo en el que la variación de una de las partes modifica o expresa la modificación de las demás. Así que, si las mujeres gumuz y dats'in tienen una posición subordinada, podemos preguntarnos qué otros mecanismos relacionados con conocimiento procedimental pueden formar parte del *dispositif* de verdad que las lleva a aceptar y reproducir sin resistencia, a naturalizar, esa posición subordinada. ¿Cómo es posible que asuman sin resistencia esa posición de desventaja frente al privilegio del que gozan los hombres? ¿Cómo es posible que participen activamente en la reproducción de su propia dominación? ¿A través de qué mecanismos las mujeres transmiten a sus hijas, y a las hijas de sus hijas, que las mujeres son más aptas que los hombres para los cuidados y los afectos y menos para la toma de decisiones, que son más impuras que los hombres o que su atractivo reside en mantenerse jóvenes, bellas, inmaduras, obedientes, respetuosas y admiradoras de la capacidad de gestión masculina? ¿No resulta claro que todas estas verdades constituyen la base no cuestionada de cualquier sociedad patriarcal, incluida la nuestra? ¿Cómo se reproducen? ¿Cómo las seguimos reproduciendo? ¿Cómo se reproduce subordinación patriarcal y se contribuye al caudal de la corriente?

Para contestar a estas preguntas, debemos volver a dirigir la mirada al conocimiento procedimental, reproducido a través de la relación con el espacio, el cuerpo y la cultura material.

*«Desempoderamiento» femenino a través de la ocultación de las mujeres y el uso del espacio*

Aunque algunos indicios parecen indicar que los hamaj, probables antepasados de los dats'in (Hernando *et al.*, 2019) estaban regidos por reglas matrilineales (Delmet, 1979), de acuerdo a las cuales los recién casados tenían que vivir un tiempo en la aldea de la novia, en la actualidad ambos grupos constituyen

sociedades patrilocales en las que los recién casados se trasladan inmediatamente a vivir a la aldea del marido. Esto significa que, cuando se casan, a las mujeres se las arranca de sus espacios de adscripción y pertenencia, lo que explica que la principal causa de desplazamiento sea la visita ocasional de la esposa a su familia de origen. Sus desplazamientos ocurren entonces desde un sitio conocido a otro tan conocido o más y, por lo tanto, revisten un carácter contrario al que se esperaría de los viajes de exploración. Aunque en los últimos años algunos hombres comienzan a desplazarse al lado sudanés de la frontera para emplearse como mano de obra asalariada en la agricultura, el hecho es que aún tanto para hombres como para mujeres, la vinculación al espacio de origen y de vida, al «lugar» en donde discurre su existencia, es un vector fundamental en la construcción de su identidad. Por eso, al separar a las mujeres de su aldea de origen se contribuye a construir su subordinación, pues supone una ruptura ontológica fundamental, una pérdida del sentido del ser, de saber quiénes son, ya que implica no solo separarlas del lugar que había constituido todo su mundo hasta el momento de la boda, sino también arrancarlas de la red de vínculos que daba consistencia a su identidad relacional. De hecho, como veremos más abajo, el rito posnupcial relativo a la llegada de la recién desposada a la aldea del marido da idea de la trascendencia que tiene la vinculación al espacio en la construcción de la identidad relacional y de los efectos desempoderantes de esa ruptura.

Las mujeres gumuz y dats'in trabajan todo el día, sin descanso. Cuando en una ocasión pregunté a Bahíta, una joven mujer dats'in, casada y con varios hijos e hijas, si le parecía mejor la vida de los hombres o la de las mujeres, me respondió que sin duda la de los hombres, porque ellos trabajaban muy duro, pero descansaban al terminar el día, lo que nunca ocurría en el caso de las mujeres. Ellas, ayudadas por sus hijas (que, de este modo, van aprendiendo sus obligaciones y sus futuras responsabilidades) se levantan antes del amanecer y se acuestan las últimas, moliendo el grano que servirá de base a las comidas, cocinando, yendo al río a por agua, acarreado leña, haciendo cerámica o esteras, ocupándose de hijos e hijas, lavando al marido cuando llega del campo, teniendo preparado el café para compartir en grupo, etc. Su función es la del sostenimiento del grupo y el cuidado de la familia y de los hombres, que pasan el día fuera de la

aldea, ocupándose de sus cultivos. La movilidad de las mujeres es muy limitada, reducida al espacio de la cabaña salvo en las salidas que exige la provisión de agua o leña. La de los hombres presenta un radio mayor, al ocuparse de campos de cultivo cuya localización va variando por la aridez y esterilidad de los suelos o por el movimiento al que obliga atender al escaso ganado que a veces poseen.

Las mujeres son preparadas desde pequeñas para cumplir su misión vital de reproducir y sostener al grupo. Esto significa que los momentos más importantes de sus vidas tendrán que ver con su capacidad de engendrar y de ser madres, marcados por la menarquia (primera menstruación), la boda y el nacimiento de hijos o hijas. Resulta muy llamativo entonces que cada uno de estos momentos exija un rito que, lejos de empoderarlas y reafirmar su importancia para el grupo, lejos de permitirles sentirse útiles y fuertes en su función, quiebre la confianza en sí mismas y aumente su sensación de vulnerabilidad. En cada una de esas ocasiones, el rito tiene que ver con su relación con el espacio.

En efecto, cuando llega la menarquia y las niñas alcanzan la pubertad, son recluidas en espacios cerrados. En el caso de las gumuz, en una cabaña construida expresamente para esa función en la que nadie puede entrar, y en el de las dats'in, en la parte posterior y oscura de la cabaña familiar, asociada, como veíamos en el anterior capítulo, con la polución y la contaminación, donde siguen realizando las tareas domésticas con la condición de no tocar nada directamente con las manos, y de donde no pueden salir. La causa esgrimida, en ambos casos, es la impureza que ellas encarnan en esos días y el riesgo de contaminación al grupo (Douglas, 1973). De esta forma, la posibilidad de engendrar y, por lo tanto, de cumplir la función principal para la que son socializadas, lejos de ser vivida como empoderante, es traducida como peligrosa a través de su reclusión en el espacio, construyendo así una de las «verdades» fundantes del orden social: la trascendental función de las mujeres las hace peligrosas e impuras.

El mismo mecanismo opera en el rito con el que da comienzo la residencia posmarital, inmediatamente después de una boda en la que la novia ha sido comprada (dats'in) o intercambiada por otra mujer de la familia del marido (gumuz). Las mujeres son tratadas como monedas u objetos de intercambio a pesar de que,

al igual que sucedía con la menarquia, la boda podría reafirmarlas. Para conjurar ese riesgo, gumuz y dats'in aún siguen un rito más que vuelve a producir efectos desempoderantes mediante la inmovilización y la ocultación.

Entre los gumuz, al día siguiente de la boda, los ancianos dan consejos a la novia para que «sea obediente y que no maltrate a su esposo, así como para que no intente regresar a la casa de sus padres hasta que no sea invitada. Además, la bendicen para que tenga hijos y mucha salud» (Feyissa Dadi, 2011: 279). Tras ello, la nueva pareja se traslada a la aldea del esposo, en donde la mujer estará obligada a trabajar el resto de su vida en casa de sus suegros (ibídem: 280). Pero antes de comenzar allí la vida normal, la nueva pareja deberá recluirse durante 7 días en una pequeña cabaña construida expresamente para la ocasión. En el caso de los dats'in, el rito es semejante, aunque parece que, debido a reminiscencias de su pasado matrilineal, pueden pasar algunos días en casa de los padres de la novia antes de trasladarse a la aldea del marido. En cualquier caso, al llegar ahí, los novios son encerrados en una pequeña cabaña expresamente construida para la ocasión, o la novia es escondida en un rincón de la de los suegros, separado por una especie de biombo hecho del manto islámico con el que se cubren en ocasiones señaladas. En ambos casos, al igual que ocurre en el caso de los gumuz, la novia no puede abandonar la reclusión, ni siquiera para orinar o defecar. Si desea hacerlo, tendrá que cubrirse la cara para que nadie la vea (ni ella vea a nadie) y algún familiar del marido la llevará a cuestras hasta el exterior de la aldea. Es decir, a la novia no solo se le arranca de todos los vínculos familiares y sociales con los que ha construido su identidad (relacional) hasta ese momento, sino que se le fuerza a una completa desorientación en el espacio, rompiendo así la posibilidad de que construya mentalmente la nueva realidad en la que vive. Espero que se entienda bien la potencia desestructurante de ambos mecanismos. En la oralidad, la única realidad que existe es la que se experimenta vivencialmente, porque las referencias de ordenación espacial del mundo (imprescindible para comprenderlo) están contenidas en el propio mundo, como antes decíamos (Hernando, 2002). Por otro lado, cuando la persona no ocupa una posición de poder o de trabajo especializado y, por tanto, no tiene ningún indicio de individualización (lo que sucede en el caso de las mujeres gumuz),

la única manera de saber quién es una misma es como resultado del entrecruzamiento de relaciones que la atraviesan (es la hija de su padre, la hermana de sus hermanos o hermanas, parte de determinado clan, miembro de determinada aldea, etc.). En consecuencia, arrancar a una mujer de su red vincular y trasladarla a un espacio nuevo, cuyas referencias se le ocultan, constituye la más trágica «deconstrucción» identitaria posible de una persona, despojada de la idea de sí y perdida en una realidad en la que no se puede orientar. Desde ese momento, tendrá que construirse a partir de una posición dependiente y subordinada respecto a un hombre y un clan de cuyas redes vinculares no formaba parte hasta ese momento ni, por tanto, podrá ser nunca considerada como parte fundamental. Con la familia del marido se establecerán vínculos que pueden acarrear un mayor o menor nivel de gratificación, y que costará tiempo construir. Cuando salga de la cabaña y se inserte en la aldea del marido, la recién casada ya será otra persona, distinta de la que llegó, dotada solo de sentido y existencia a través de la mirada del marido, de su nueva familia política y de quienes habitan las cabañas vecinas, obligada a construir una nueva red de relaciones en las que se ha perdido la sujeción subjetiva basal sobre la que, desde el nacimiento, se construye la persona con identidad relacional.

Ellas no pueden reconocer explícitamente el sufrimiento que esto les produce, porque eso iría en contra de lo que se espera de ellas como mujeres. Pero la *fiji* (curandera) Halima Mohamed (mujer *dats'in* de la aldea de Omedla) relataba que a su casa llegaban constantemente chicas jóvenes recién casadas para pedir remedios porque se sentían sin fuerzas y muy cansadas e invadidas por un estado de decaimiento desde que habían abandonado su aldea de origen. Sin duda sufren un sentimiento semejante a la orfandad y a la soledad, a la depresión quizás, obligadas a reconstruir vínculos en un espacio social donde aún no los tienen y en un espacio físico que aún no han hecho propio ni, por tanto, les ayuda a orientarse en la realidad. Sin embargo, dado que en la oralidad no hay conciencia de la mente ni de una interioridad psicológica, el sufrimiento se coloca en el cuerpo, y así se expresa en somatizaciones y dolores de distinta índole, que suelen atribuirse a los efectos causados por algún mal de ojo...

Por último, cada parto vuelve a obligar a la reclusión de la madre, también durante siete días, en los cuales tienen prohibido abandonar el espacio de la cabaña y salir al exterior. Solo otras mujeres (de la familia o vecinas) pueden visitarla y conocer al recién nacido, lo que vuelve a disminuir la posibilidad de experimentar como un nuevo paso de empoderamiento personal y de importancia social el cumplimiento de la función para la que fueron socializadas. Pero no es este el único mecanismo relacionado con el espacio a través del cual se va naturalizando la subordinación de las mujeres. Aún me referiré a dos más.

### *Las estructuras de habitación*

Tanto las aldeas gumuz como las dats'in tienen una estructura similar: se trata de espacios informales construidos por asociación de cabañas pertenecientes a clanes de residencia patrilocal, que suelen constar de más de una estructura circular; la más importante es la cabaña principal, donde come y duerme la familia, a la que se puede asociar una cabaña pequeña que se construye para que duerman los hijos adolescentes, un granero, y en algunas ocasiones una estructura circular elevada en la que se guardan algunas cabras. Si se trata de familias poligámicas (lo que puede suceder en el caso de los islamizados dats'in) entonces existirá una cabaña para cada esposa, asociada a su respectivo granero, formando el conjunto una unidad diferenciada de las demás unidades familiares del poblado.

La cabaña para el hijo adolescente se realiza con la misma técnica constructiva que la principal, pero no contiene hogar ni elemento alguno relacionado con el trabajo o la reproducción social. Se trata, simplemente, de un lugar para dormir, manteniendo la cabaña principal de los padres como lugar de referencia y soporte. Los chicos jóvenes ocupan su pequeña casa desde los 15 años<sup>2</sup> hasta el momento de su boda, disfrutando de toda libertad para

---

<sup>2</sup> Esta es la edad que nos dan la mayoría de los informantes. Sin embargo, en la aldea de Babuya, Hamish Alfine señaló los 8 años como la edad en que los chicos podían comenzar a vivir en casas independientes; y Osman Sebyte y Bedriya Yeseman (su esposa), lo situaron en los 10 años.

entrar o salir mientras muestran orgullosamente el inicio de su entrada en el mundo adulto. La cabaña sirve para realzar el valor social y mostrar un cierto margen de independencia de los que serán futuros maridos y habrán de regir el destino de su propia familia.

Obsérvese cómo solo la existencia de determinadas estructuras reproduce desigualdad de género sin que el conocimiento que se transmite sea reflexionado o racional: cuando las chicas llegan a la pubertad con la menarquia, se las aísla en una cabaña o dentro de la casa y se impide su contacto con personas o cosas para que no puedan contaminarlas con su impureza, como hemos visto. Por el contrario, cuando los chicos alcanzan la adolescencia, se les construye su cabañita particular en el entorno de la cabaña familiar (donde se les sigue proveyendo de todas las necesidades) para que duerman y la utilicen como quieran a lo largo del día, acostumbrándose a tener un espacio propio de autonomía y libertad, es decir, de posibilidad de algún margen para la individualidad, mientras sus necesidades de cuidado y alimentación son atendidas por las mujeres de la cabaña familiar.

De esta manera, sin necesidad de ningún discurso consciente ni explícito, las mujeres gumuz y dats'in van siendo socializadas en la asociación ontológica entre su sexo y lo sucio, lo contaminado, lo oscuro, lo peligroso y lo amenazante, así como en la obligación de cuidar y sostener a los hombres, mientras que los hombres van creciendo convencidos del privilegio de haber nacido varón y de los derechos que, en consecuencia, corresponden a su sexo superior. Puro conocimiento procedimental a través del que se reproduce dominación de género, y que se acompaña, como parte del mismo dispositivo, de otros mecanismos relacionados con el cuerpo.

### *La casa-cuerpo de gumuz y dats'in*

Quienes hemos sido entrenados en la relación con el mundo a través de la escritura, tenemos una cierta manera de entender lo que es una persona, compuesta a nuestro juicio por un núcleo interior, inmaterial y etéreo, llámesele mente, alma o «yo», y una apariencia material y visible, el cuerpo, relativamente independiente de aquel. Esta manera de entender a la persona constituye

una de esas verdades que para la mayor parte de las personas socializadas en la Historia no admite cuestionamiento porque les parece universal. Sin embargo, en las sociedades orales actuales (y en la Prehistoria) la persona se entiende de forma diferente pues, al no existir escritura, no hay conciencia de la propia mente ni, por lo tanto, de una supuesta interioridad. En este modo de relación con el mundo, solo hay cuerpo, únicamente materialidad. Puede parecer entonces contradictorio que ahora diga que, tanto en las sociedades orales como en las sociedades con escritura, el cuerpo es concebido como un contenedor, pero no lo es, porque existe una diferencia sustancial en la naturaleza del contenido que acoge. Nuestra sociedad concibe el cuerpo como un contenedor de esencias intangibles (los pensamientos, deseos, aspiraciones... que definen y diferencian el alma, la mente o el yo de cada cual), mientras que las sociedades orales lo entienden como un contenedor de órganos y sustancias, impregnadas siempre del valor tangible y material de lo corpóreo, de los que proceden sentimientos y sensaciones, tal como ha demostrado el trabajo de campo antropológico en distintas partes del mundo (Strathern, 1979 y 1988, en Melanesia; Warnier 1991, 2007, en Camerún). En el caso de los *uduk* de Sudán, otro grupo nilosahariano como los *gumuz* y *dats'in*, el órgano principal de la persona es el hígado, por ejemplo. En él se considera que reside la fuerza que contiene la vida, los sentimientos incontrolables, como la ira o el afecto, y la potencia espiritual. Es el hígado el que recuerda y olvida (James, 1988: 7 y 71). Por su parte, la voluntad reflexiva y deliberada es un ejercicio del estómago (James, 1988: 7), que asume la función que en nuestra cultura depositaríamos en el cerebro. Para los *uduk*, la cabeza tiene como única función sostener a los oídos, los ojos, la nariz y la boca (ibídem: 69). De forma similar, las mujeres *dats'in* a las que entrevisté en 2018, pensaban que el corazón es el órgano donde residen los pensamientos, las emociones, la felicidad y la furia (discrepando en lo último de los hombres, que consideraban que la furia residía en el hígado). La aparición de la escritura nos llevó a abstraer la localización de pensamientos y emociones, aunque no por ello dejamos de seguir asociando la felicidad con el corazón (como demuestran los emoticonos de WhatsApp para expresar afecto), la rabia con el hígado o la angustia con «un nudo en el estómago» —además de que, de hecho, las más recientes investigaciones

neurológicas están considerando el estómago como un «segundo cerebro» (Almodóvar, 2014) —.

Para entender algunos mecanismos que pueden operar en determinadas sociedades orales, Warnier (1991, 2007) fue un paso más allá: tras su trabajo de campo en Camerún, propuso la idea de que, para los makon, el cuerpo es un continente con aberturas, que acoge y transforma sustancias (Warnier, 2007: 39), y puede identificarse con (y por lo tanto extenderse a) otros contenedores diagnósticos de la cultura, como algunas estructuras de habitación o grandes contenedores de líquidos. Es decir, existen algunos grupos (entre los que también se encuentran los gumuz y dats'in) para quienes la persona no solo es cuerpo físico y sustancia (lo que sucede en todas las sociedades orales), sino para quienes, además, el cuerpo no acaba en los límites de la piel de la persona, sino que se construye también a través de materialidades que para nosotros quedan fuera de los límites biológicos de nuestros organismos. Warnier (2001, 2007) se centró en esta noción de «cuerpo extendido» entre los makon de Camerún, que Alfredo González Ruibal (2014: 138) o Berns (1988: 70) identificaron igualmente entre los gumuz de Etiopía y los ga'anda de Nigeria respectivamente. El concepto de «cuerpo extendido» haría referencia al hecho de que las personas se percibirían a sí mismas no solo a través de su cuerpo sino también de estructuras constructivas, como las casas y los graneros, y de contenedores de gran tamaño, en general de cerámica. Me interesa insistir en esta posibilidad de entender a la persona y al cuerpo de una manera tan distinta de la que caracteriza a las personas socializadas a través de la escritura, para facilitar que después podamos entender que, cuando cambia el modo de representación del mundo — como está sucediendo con internet —, la ontología puede transformarse de forma radical.

Al igual que en la individualidad es la piel del cuerpo la que marca los límites entre la persona y la realidad exterior, cuando la identidad no está individualizada, el concepto de persona y los consecuentes límites con el exterior pueden ser distintos. En el caso de los makon (Camerún), por ejemplo, el rey es un contenedor de sustancias igual que los demás súbditos (Warnier, 2007: 37), pero la diferencia radica en que, en el caso del primero, a través de ofrendas a los monarcas muertos, sus sustancias

corporales (aliento, saliva, semen) son transformadas en sustancias de vida, que, expandidas a través del vino o el aceite de palma que se introduce en la boca, son escupidas a sus súbditos para transmitirles energía vital (algo similar, diría yo, a lo que sucede con el pan y el vino en el rito católico, convertidos en cuerpo y sangre del «creador», que los creyentes comen y beben para seguir teniendo su protección y pertenecer al «cuerpo» común de la iglesia). Esas sustancias que expanden la fuerza vital del rey son guardadas en contenedores que son considerados extensiones de su cuerpo, por lo que Warnier (ibídem: 25) habla de un rey-recipiente [*a pot-king*]. De acuerdo con Warnier (26), «las tecnologías del poder y las del sujeto se centran en el tratamiento de la piel, los contenedores, aberturas, superficies, acciones de recibir, almacenar, cerrar, abrir, verter, arrojar, etc.».

Insisto en que las verdades básicas que rigen la comprensión de la realidad en una determinada sociedad no operan en el nivel racional o consciente. Para entender a lo que me refiero, basta pensar, si alguien tiene la tentación de considerar «superada» esa visión por nuestra «evolucionada cultura científica», que parte de esas verdades se han mantenido en nuestra propia sociedad, no solo entre quienes mantienen creencias míticas o religiosas, sino en el imaginario laico colectivo. En su estudio sobre la evolución de las ciudades europeas, Richard Sennett (2019: 389-392) defendió, como vimos en el capítulo anterior, que cuando Harvey demostró la circulación de la sangre en el cuerpo humano en el siglo XVII, las ciudades comenzaron a concebirse como un cuerpo con las mismas funciones y, por lo tanto, necesitadas de los mismos órganos: calles rectas que hacían la función de venas y arterias, parques como pulmones, centros urbanos como corazón... Y comenzaron a atenderse las mismas necesidades de higiene: al mismo tiempo que aparecía el papel higiénico y se vaciaban diariamente los orinales, en la ciudad se comenzaron a construir cloacas y a limpiar la basura en las calles (ibídem: 400-402).

Utilizamos el concepto de «cuerpo social» para referirnos al conjunto de los miembros de la sociedad, y seguimos describiendo las cerámicas (lo sé bien por mi profesión de arqueóloga) como si fueran un cuerpo humano, con labios, boca, panza, culo... No pensamos de forma consciente «la cerámica es un cuerpo humano», lo que no obsta para que la describamos como

tal. Seguramente serán reminiscencias de la cultura oral que siguen inscritas en nuestra identidad relacional, pero sirven para dar a entender que cuando los gumuz o dats'in dan nombres de las partes del cuerpo a las de sus casas o graneros, no lo hacen tampoco de forma consciente, pero sí ponen en funcionamiento un modo de operar que demuestra la identificación entre esos dominios aparentemente desconectados entre sí. Y con ello, como veremos, construyen dominación de género.

Alfredo González Ruibal (2006) y Álvaro Falquina (2017) han hablado de «casa-cuerpo» para referirse a las viviendas nilo-saharianas de los pueblos de frontera, como los gumuz y los dats'in. Al igual que sucede en el caso de los bertha (González Ruibal, 2006: 392-393), las casas gumuz y dats'in se estructuran como un organismo vivo, con el mismo diseño, funciones y procesos. La parte superior y la techumbre son denominadas con la misma palabra que la cabeza, la puerta que la boca, la cocina que el estómago, el perímetro que la cintura, o la parte inmediatamente posterior que el ano.<sup>3</sup>

Lo mismo sucede con los graneros, que consisten en estructuras cilíndricas construidas con un entretejido vegetal cubierto de barro, que se levanta sobre una base de palos y piedras para aislar el contenido del suelo, por lo que presenta algún elemento constructivo diferente a los de la casa. Por ello, además de estar compuesto por partes que reciben los mismos nombres que la cabeza, boca, espalda, estómago, cintura o ano, tiene también intestinos (nombre que se da a un palo horizontal que sujeta el interior), pies (las piedras sobre las que se levanta) o piernas (las maderas que conectan esas piedras con el contenedor propiamente dicho). Insisto en que estas asociaciones son tan inconscientes como las que nosotros hacemos entre el cuerpo y las distintas partes de una cerámica.

Tanto el cuerpo de las mujeres, como la casa, el granero o las grandes cerámicas para almacenamiento de cerveza son, para gumuz y dats'in, cuerpos-contenedores que amplían y definen un concepto de persona que va más allá de la piel física. A través de ellos, se construye conocimiento procedimental que, al transmitirse generacionalmente, socializa a las niñas y mujeres en la

---

<sup>3</sup> Informaciones obtenidas por Worku Guerara en la campaña de 2018.

«verdad» de su posición subordinada. Porque la mujer es considerada básicamente un contenedor de sustancias, un elemento pasivo que recibe sentido y fuerza de vida a través de la sustancia vital producida por los hombres. Ellos son los que construyen los graneros en donde se guardará el sorgo o sésamo que han cultivado. Es decir, es el hombre el que produce y aporta el contenido al granero, garantizando la reproducción del grupo, del mismo modo que «aporta los hijos» al vientre de la madre. Y es que, entre gumuz y dats'in, la mujer es considerada solo un contenedor en la reproducción, atribuyendo al hombre el principio activo y la capacidad reproductiva. Ambos grupos reproducen la misma convicción que encontré entre los cazadores-recolectores del Amazonas brasileño, y que está tan generalizada en las sociedades orales (Beckerman y Valentine, 2002). Para ellos, como para nosotros, la gestación se produce como resultado de una mezcla de sustancias, pero al no tener conocimiento científico, ignoran la existencia de los óvulos femeninos que, a diferencia del semen masculino, no se ve ni se toca ni se huele. Así que entienden la concepción como una mezcla de sustancias conocidas del cuerpo del hombre y de la mujer. Está claro que la del hombre es el semen, y lo que varía es cuál es la sustancia que aporta la mujer. Para los kayapó (Turner, 1995: 159) o los matis (Erikson, 2002: 127) es la leche materna (que, cuando el bebé nace, sale hacia afuera para seguir permitiendo su desarrollo) y para los enawene-nawe (Silva, 2001: 52), huaorani (Rival, 2007), bororo (Viertel, 1979: 22) o wari (Conklin y Morgan, 1996: 669) es la sangre menstrual, que deja de salir al exterior durante el embarazo porque se queda dentro para permitir la gestación. Los awá (entre quienes hice trabajo de campo) no me concretaron las sustancias que se mezclaban, aunque sí afirmaron, como todos esos otros grupos, que la mujer es solo el recipiente o contenedor en el que los hombres depositan el semen, que será lo que hará formarse y crecer al feto (Hernando *et al.*, 2011; también en Forline, 1997: 168 y Cormier, 2003: 64-65). De ahí que las mujeres awá estén obligadas a sostener relaciones sexuales con varios hombres durante el embarazo, para garantizar un aporte suficiente de semen. Ese mismo carácter de contenedor es el que los araweté atribuyen a las mujeres en la gestación (Viveiros de Castro, 1992: 179), que se limitan a recibir el principio vital masculino, el semen, verdadero agente de la concepción. Esta es también la creencia que rige en

todas las sociedades orales africanas de las que existen estudios referidos a la gestación. Tanto para los uduk (James, 1979: 118) como para los ingessana, ambos de Sudán (Jedrej, 1995: 36) pero con muchos paralelismos con los gumuz y dats'in de Etiopía, el vientre de la mujer constituye un mero recipiente: «Los hijos están en los hombres [...]. Nosotras producimos mensualmente sangre que no es nada en sí misma. Los hijos solo están presentes en sus padres. Si nos casamos, concebimos un/a hijo/a. Si permanecemos solteras, no concebimos...» (James, 1979: 118).<sup>4</sup> Del mismo modo, las mujeres gumuz me contaban que «un campo no puede ser cultivado sin una semilla», o que «una calabaza vacía no transporta ningún contenido». El contenido lo dan los hombres, que son quienes contienen a los hijos, la capacidad de engendrar. De hecho, al igual que entre los awá (Hernando *et al.*, 2011) y los uduk (James, 1979: 118), entre gumuz y dats'in las relaciones sexuales también son obligatorias durante el embarazo (solo hasta los 6 meses en el caso de los gumuz) porque, de otra manera, el bebé no tendría aporte suficiente de la sustancia que necesita para formarse.

Por eso, el granero expresa de manera tan perfecta el cuerpo femenino. Las mujeres pueden o no decorar la pared exterior de barro, pero cuando lo hacen, la decoración suele consistir en un par de pechos femeninos, o en diseños semejantes a los de las escarificaciones que adornan el cuerpo de la propietaria. Cuerpo, casa y granero son expresiones de la propia autopercepción de las mujeres que, a través de conocimiento procedimental, transmitido a sus hijas y a sus nietas, van reproduciendo la «verdad» de su pasiva condición subordinada.

### *Cuerpo, ornamentación y subordinación entre las mujeres gumuz y dats'in*

El mismo efecto producen las normas de belleza de ambos grupos. Anzieu (1989) desarrolló en «el yo-piel» [*e moi-peau*] la idea de que construimos la imagen de quienes somos a través de la

---

<sup>4</sup> «Children are present in men [...]. We produce monthly blood which is nothing in itself. The children are present only in their fathers. If we marry, then we conceive a child. If we remain as girls, we don't conceive».

fantasía de que existe un interior y un exterior limitado por una piel física, que divide el espacio entre dentro y fuera y ofrece las estructuras para los procesos de proyección, introyección e identificación (Warnier, 2007: 56), es decir, para construir la imagen que tenemos del mundo. Pero, como decía más arriba, esta interpretación es privativa de las sociedades con escritura, porque en las sociedades orales no existe noción de interioridad psicológica (de mente, alma o «yo»), del mismo modo que no existe delimitación entre espacio privado y público. Cuando Marilyn Strathern (1979) estudió la decoración corporal entre los habitantes de Mount Hagen, en Papúa Nueva Guinea, llegó a la nítida conclusión de que, en esa sociedad, a diferencia de lo que ocurre en la nuestra, el interior de la persona [*the inner self*] «se manifiesta a través del cuerpo, no está divorciado de él» (ibídem: 250). Por eso, en ese grupo el cuerpo no se decoraba para esconder el interior, sino para mostrarlo (ibídem: 243). Esta es exactamente la misma conclusión a la que se llega cuando se observa la ornamentación de las mujeres gumuz y dats'in.

El ser humano es el único animal que nace sin protección natural ni adornos (piel gruesa, pelos, plumas...) (Davidson, 2010: 256-257), por lo que, desde el comienzo de los tiempos, se protegió con pieles o abrigos en zonas frías, o se decoró, en las cálidas, con distintas técnicas más o menos permanentes. Con ello no solo buscaba protección o un ensalzamiento estético, sino que, básicamente, construía esa imbricada relación entre psique, cuerpo, mundo y cultura material a través de la cual todo universo ontológico adquiere significado y el ser humano pasa a ser un ser social (Falvey, 2012: 42). Y es que no existe algo como el «cuerpo natural», sino que el cuerpo solo adquiere significado dentro del marco de atravesamientos de significado de cada cultura.

Algunos autores han dividido las ornamentaciones posibles del cuerpo humano en dos grandes grupos: las permanentes (en las que se incluyen las escarificaciones y los tatuajes) y las no permanentes (como la pintura, las cuentas de colores o los peinados) (Insoll, 2015: 13; Flugel, 1950). La elección de una u otra obedecería, de acuerdo con Boesch (1991: 322), a la apertura al exterior que defina las dinámicas del grupo: cuanto más «centrípeto» es el grupo, más permanentes serán los signos de pertenencia, incluyéndose entre ellos de manera destacada los que implican tortura

o sacrificio del cuerpo, como escarificaciones y tatuajes (y en su máxima expresión, la clitoridectomía). También podríamos incluir entre ellos las cuentas de collar en esos casos en los que no se puede imaginar el cuerpo sin ese complemento, como sucederá entre los gumuz y dats'in. Y a medida que el grupo se va haciendo más flexible y relajado en sus relaciones exteriores, esos signos de pertenencia se van depositando en elementos menos permanentes, como el vestido o el peinado. Yo diría que este mismo tipo de distinción puede observarse también a nivel intragrupal, de forma que quienes se encargan de las relaciones con lo conocido o consanguíneo, quienes se hacen cargo de las dinámicas «centrípetas», por así decir —que en la mayor parte de las sociedades orales (y también entre gumuz y dats'in) son las mujeres (Viveiros de Castro, 2001)—, se asociarían a ornamentaciones permanentes; por el contrario, quienes se encargan de las relaciones con el afuera, con lo afín —función que, en general, cumplen los hombres (ibídem)—, se asociarían a ornamentaciones menos permanentes o a un grado menor de ornamentación de sus cuerpos. Así parece comprobarse entre gumuz y dats'in, pero también en múltiples ejemplos históricos. Permítaseme recordar que ya en la Edad del Bronce, cuando aparecieron los grupos de guerreros y se hizo evidente el comienzo de la dominación de género, se advertía esta diferencia. En la necrópolis de Lüneburg (Alemania), fechada alrededor del 1.200 a.e.c., por ejemplo, las mujeres se asociaban a ornamentos metálicos fijos que formaban parte del cuerpo (anillos, brazaletes, collares o tobilleras) o a piezas permanentes del vestido (botones, colgantes...), mientras que los hombres solo aparecían asociados a elementos no fijos (broches de cinturón, alfileres, etc.) (Sorensen, 1997: 102). Es la misma distinción que sigue vigente en nuestra sociedad: las mujeres nos adornamos con pendientes, collares o anillos, mientras que los hombres patriarcales suelen evitar cualquier tipo ornamentación (el anillo de casado tiene un significado distinto, no relacionado con la belleza). Del mismo modo, las mujeres gumuz y dats'in se decoran con ornamentaciones más abundantes y/o más permanentes que los hombres. Escarificaciones, pendientes de níquel entre las gumuz, decoraciones de cabeza entre las dats'in o aceite para embadurnar el cuerpo mezclado en ocasiones con ocre (González Ruibal, 2014: 126-127) en ambas, constituyen solo algunas de las estrategias más visibles para asociar la belleza de las mujeres con su posición subordinada.

## ¿Cómo pueden las cuentas de colores reproducir subordinación femenina?

El cuerpo de las mujeres gumuz y dats'in es un cuerpo indisociable de las cuentas de colores, siguiendo la pauta de otros grupos africanos (Labelle, 2005) y manteniendo costumbres que parecen documentadas desde antiguo. En esa zona existen evidencias de la ornamentación corporal desde el mesolítico, momento en el que empiezan a aparecer en cantidad cuentas de collar, colgantes y *piercings* de nariz y orejas (Honegger, 2004), como evidencia, por ejemplo, el cercano yacimiento de Jebel Moya (Sudán), en el que se asocian adornos a restos humanos datables en los siglos I-IV e.c. (Addison, 1949). En fechas históricas son frecuentes las noticias de cuentas desde el siglo XIII (Fisher, 1984: 7-10; Davidson, 2010: 258) y hay registros de la importancia que tenían en la cultura sudanesa de los shilluk, étnicamente muy cercanos a los dats'in, que pueden haber existido desde el siglo XV (Kepple, 1986: 82). Materiales orgánicos (de origen animal o vegetal), fragmentos de conchas de río o de cáscara de huevo de ave-truz constituían la materia prima de lo que más tarde pasaron a ser cuentas de vidrio o metal, y actualmente de material plástico (Fisher, 1984; Kepple, 1986: 79). Al parecer, para los shilluk cada color tenía un significado distinto, por lo que su combinación no era casual, sino que concitaba fuerzas y significados diferentes (Kepple, 1986: 84). Esta diferencia en el efecto que produce cada color se mantiene hoy en el caso de las cuentas de color rojo, tanto entre los gumuz como entre los dats'in, color que se considera particularmente efectivo para conjurar el mal de ojo, si bien todas las cuentas parecen compartir una función apotropaica, es decir, una capacidad mágica para alejar el mal.

Esta función protectora explica que gumuz y dats'in cubran inmediatamente de varias hileras de cuentas (en cuello, cintura, manos, tobillos...), preferiblemente de color rojo, a cada bebé recién nacido. Sin embargo, en cuanto empiezan a andar, a los niños se les retira toda esa «coraza» protectora, mientras que las niñas la mantendrán no solo a lo largo de toda su vida de adultas, sino incluso más allá de su muerte. Si tras fallecer les quitaran las cuentas, su cuerpo «no podría entrar en el paraíso», pues no sería reconocido, así que, aunque la mayoría de las vueltas

de collar se reparten entre las hijas, el cuerpo se entierra con un par de hileras en el cuello, así como en la cintura y las muñecas, según nos explicaban distintas informantes.<sup>5</sup> Esto significa que a través de la decoración corporal se establece una diferencia entre los hombres y las mujeres que es tanto cuantitativa como cualitativa, expresando y construyendo la subordinación de las segundas. Los hombres solo llevan cuentas en su primera infancia o cuando enferman de adultos por mal de ojo,<sup>6</sup> mientras que un cuerpo de mujer es un cuerpo indisociable de las cuentas de colores, desde el momento de nacer hasta después de su muerte. Dado que las cuentas tienen ese valor apotropaico contra los malos espíritus, parece claro que la sociedad gumuz asocia a las mujeres, de forma intrínseca, ontológica y estructural, con la vulnerabilidad (y por tanto con la necesidad de protección, aunque no sea de forma consciente o reflexiva), mientras que en el caso de los hombres se considera que esa asociación es solo coyuntural mientras son bebés y en casos excepcionales de enfermedad durante la vida adulta.

El caso es que, cuantas más cuentas de colores adornan su cuerpo, más bellas son consideradas por el grupo y más bellas se sienten las propias mujeres, que han incorporado en forma de deseo la norma social, lo que resulta especialmente llamativo en el caso de las *dats'in*. Su concepto de belleza se asocia no solo a cuentas para adornar el cuello, brazos o tobillos, como en el caso de las gumuz, sino también a una sofisticada decoración de sus cabezas, sobre todo al llegar a la adolescencia. Tras un minucioso trenzado inicial, y tras haber compuesto las hileras de adornos (incluyendo no solo cuentas de colores, sino también *caur'ies* o conchas, colgantes de colores de algodón que adquieren ya hechos, y sobre todo, muchos botones —que los maridos o a veces ellas mismas compran en el mercado de un pueblo ahmara cercano y que solo utilizan para este fin, pues no los usan en la ropa—, inician la decoración de la cabeza mediante un ganchillo con el que van entremezclando las hileras con el propio pelo trenzado. Pueden hacerlo las mujeres mayores a las niñas, pero muchas veces, cuando ya tienen cierta experiencia y edad, prefieren hacérselo entre amigas

---

<sup>5</sup> Redina y Makakua, ambas gumuz de Tach Magelib, y Gnzira de Beloha y Zehára de Dengersha, ambas *dats'in*.

<sup>6</sup> De acuerdo con informaciones de Zernabbazu, de Tach Gerara.

o hermanas. El trabajo puede demorar un día entero<sup>7</sup> y, en general, demora varias horas, exigiendo una *hexis* corporal, una destreza y una estética que sin duda se corresponden con una verdadera tecnología del yo (González Ruibal *et al.*, 2011).

De este modo, las mujeres gumuz y dats'in, especialmente las segundas, utilizan un elemento asociado a la vulnerabilidad y a la necesidad de protección como principal instrumento de construcción de su belleza, colaborando así en la generación de conocimiento procedimental que reproduce socialmente su propia subordinación. Este mismo tipo de significado es el que transmiten las escarificaciones, otra estrategia de belleza inscrita, esta vez, en el propio cuerpo de las mujeres.

### La inscripción del grupo en el cuerpo

La escarificación es una cicatriz a la que no se ha dejado cerrar. Su realización no requiere de ningún especialista, sino que suele realizarla una mujer de la familia con dos instrumentos básicos: un gancho para levantar la piel y una cuchilla para cortarla. Cuanto más se ha separado la piel del cuerpo, más amplio será el corte y más grande el queloide formado (Brain, 1979: 70), que se cicatrizará con cenizas o carbón y aceite para que mantenga el volumen que le dotará de belleza (Bohanan, 1988: 78 para los tiv de Nigeria). Las primeras evidencias de escarificaciones se remontan a relieves egipcios del II milenio a.e.c., en donde aparecen representados esclavos «nubios» procedentes, probablemente, de comunidades nilo-saharianas de esta zona de frontera etíope-sudanesa (González Ruibal, 2014: 125). Posteriormente, hacia 1600, los señores del reino de Funj marcaban con una cruz inscrita en un círculo a sus esclavos y a su ganado, observándose el mismo diseño entre los más usados en las escarificaciones gumuz de la actualidad, lo que permitiría relacionarlas con aquel origen (ibídem: 126). Esto indicaría que tanto gumuz como dats'in se han apropiado de una marca de dominación externa (de subalternidad) para construirse identitariamente a día de hoy, si bien es más frecuente en gumuz que en dats'in. Cuanto más «inscrita» está una persona, más demuestra su adhesión

---

<sup>7</sup> «De sol a sol», según la expresión de Mastura Abdrurahim, de Gerara

a la ley del grupo, lo que explica por qué en la mayoría de los grupos conocidos, las mujeres marcan más sus cuerpos que los hombres (Inckle, 207: 74-75; Faris, 1998; Bohanan, 1988; Drewal, 1988; Berns, 1988; Roberts, 1988; Rubin, 1988, etc.).

Y es que, de nuevo, como en el uso de las cuentas de colores, la realización de escarificaciones presenta diferencias cuantitativas y cualitativas en el caso de los hombres y las mujeres. Aunque los hombres jóvenes están dejando de «marcarse», tradicionalmente ellos también llevaban escarificaciones en las mejillas, que en su caso funcionaban solo como identificador étnico (González Ruibal, 2014: 124-125). En el caso de las mujeres, sin embargo, las escarificaciones constituyen además una forma de ornamentación y una estrategia de belleza, por lo que no solo decoran con ellas la cara, sino también los brazos, la espalda, y hasta hace unos cuantos años (como demuestran las ancianas), el pecho y el estómago (González Ruibal, 2104: 124). Esto quiere decir que las mujeres son consideradas tanto más bellas (y por lo tanto son más deseadas) cuanto más inscrito, de forma dolorosa, está su cuerpo, cuando más subordinadas se muestran a los ideales de belleza que lo definen, lo que coincide con lo registrado en otros grupos africanos (Maertens, 1978; Berns, 1988; Roberts, 1988). La asociación de la belleza femenina con el sufrimiento no es sino uno más de los mecanismos para demostrar subordinación a la «ley del grupo». Al referirse a los ritos de paso, Clastres (1973) interpretó la tortura presente en los ritos de iniciación como un mecanismo que permitía inscribir la ley del grupo en el cuerpo, con el objetivo de igualar a todos los miembros de un grupo social. A través de ella, la persona queda «inscrita» socialmente, validándose de esta forma su pertenencia a él y reforzándose su valor social y personal, lo que explica el mayor nivel de «inscripción» de las mujeres en el orden patriarcal. De hecho, diversos autores han señalado que parte de la condición de considerar bella a una mujer es que demuestre la generosidad suficiente con el grupo como para superar el dolor que la técnica de belleza implique (Bohannan, 1988: 82; Drewal, 1988: 83), de lo que pudimos ser testigos cuando encontramos en el poblado de Tebeldiya a niñas de 10 o 12 años con cicatrices frescas en la cara sin ninguna muestra de dolor o sufrimiento a pesar de que invadían por completo sus mejillas.

Las mujeres dats'in también pueden mostrar escarificaciones, aunque son mucho menos abundantes. Podríamos pensar que se trata de un préstamo gumuz reciente, pero el hecho es que es más frecuente entre las mujeres de edad, no entre las jóvenes. Por otra parte, las mujeres dats'in sufren en la actualidad la más cruel expresión de apropiación del cuerpo por parte de su orden social, la ablación del clítoris. Este mecanismo parece proceder de su islamización y no retrotraerse a sus orígenes históricos, aunque no hay ningún registro que permita confirmarlo. De nuevo, al igual que en el caso de las cuentas de colores y de las escarificaciones, tanto hombres como mujeres dats'in sufren ritos de circuncisión (que en los niños se da aproximadamente a los 6 años), a pesar de que la cliterodectomía está prohibida por el Estado actual y resulta obvia la diferencia cualitativa entre ambos ritos. Como en el caso de las escarificaciones, no precisa de especialistas (un hombre de la aldea hace la circuncisión masculina y una mujer la ablación del clítoris), y se realiza en niñas de unos 10 años, a las que (al igual que en el caso de las escarificaciones) no se permite ninguna expresión de llanto o queja, que deshonraría a la familia, a pesar del terrible sufrimiento que implica. De hecho, según Amuna Shikkiden, de la aldea de Omedla, tras la intervención, la niña debe dejar pasar unos 40 días para incorporarse de nuevo a sus rutinas, días que pasará tumbada o sentada con las piernas abiertas y tras los cuales deberá «aprender a andar de nuevo». Al menos hasta el momento de nuestra última campaña, 2019, las mujeres no podían escapar del rito, tanto las niñas, demasiado pequeñas aún para rebelarse, como las adultas que se lo imponían, sujetas a los mecanismos de valoración y reconocimiento por parte del grupo (Boesch, 1991: 320; Salecl, 2001: 24), identificadas ellas mismas con su posición subordinada como condición ontológica asociada a su existencia. De esta manera, se reproduce un potente dispositivo de subordinación que cuenta con el cuerpo de las mujeres como vehículo privilegiado de transmisión. La cultura se apropia en mucha mayor medida, y de forma más dolorosa, del cuerpo de las mujeres que del de los hombres, lo que construye cosificación y subordinación a través de mecanismos que no son pensables porque no pasan por la razón sino por el cuerpo y la cultura material.

Lo que propongo a continuación es plantearnos si estos mecanismos, que son tan claramente observables en esas dos

sociedades orales porque sus mujeres no tienen rasgos de individualización que se sobrepongan en su identidad, pueden estar operando también en la construcción de la parte relacional de las mujeres individualizadas de la modernidad. Una vez identificados en una cultura ajena, es más fácil saber qué queremos buscar dentro de la nuestra, donde puede operar en las mujeres en forma de «verdad» no reflexiva, velada por los brillos y empoberamientos asociados a su individualidad.

### **La contradicción de las mujeres individualizadas**

Aun cuando las mujeres nos individualizamos al llegar a la modernidad, no por ello abandonamos la identidad relacional, como he explicado tantas veces. Por un lado, no queremos hacerlo porque sabemos que es la que da sentido a la vida y, por otro, no podemos hacerlo porque la mayoría de los hombres sigue socializada en el orden patriarcal, que no les entrena para garantizar a las mujeres el apoyo emocional y los vínculos que ellas necesitan. El problema es que el modo en el que las mujeres hemos construido la identidad relacional a lo largo de la historia era un modo subordinado a la individualidad masculina, en el que los sujetos de deseo y agencia eran siempre los hombres, por lo que mantener la imprescindible identidad relacional suele significar, para la mayor parte de las mujeres individualizadas, mantener esa misma dinámica. La contradicción inherente a tener que conjugar los dos modos de identidad no implica necesariamente que su parte relacional deba construirse de forma subordinada a los hombres, puesto que el sujeto cuyos deseos se satisfacen (siempre hay una instancia protectora cuyos deseos deben satisfacerse en la identidad relacional) puede ser la propia parte individualizada de la mujer o incluso la propia comunidad de adscripción en el caso de dinámicas cooperativistas o solidarias. Pero resulta muy complicado eliminar completamente el sujeto-agente masculino como instancia a cuyo deseo someterse, porque la mirada social que otorga reconocimiento público es patriarcal en su lógica más profunda: una mujer será considerada valiosa social o profesionalmente si se ajusta a las expectativas que rigen la lógica patriarcal, en términos de logros sociales, profesionales,

económicos o de poder. Pero, sobre todo, porque el mandato de género se construyó en las mujeres a través de la amenaza de la pérdida de amor (Levinton, 2000), en tanto que los valores de la feminidad son los propios de la identidad relacional, que hace depender la seguridad ontológica de los vínculos y de la pertenencia. Como hemos visto en el caso de las mujeres gumuz y dats'in, la ruptura de los vínculos de origen, la exclusión de la red de pertenencia familiar, es uno de los instrumentos más eficaces para su dominación porque rompe el sentido del ser y la orientación vital (del mismo modo que lo han sido el ostracismo, el destierro o el exilio en momentos históricos diferentes). Por lo mismo, ser amada sigue constituyendo un mandato esencial de la parte relacional de las mujeres de la modernidad, por mucho que otra parte de su subjetividad esté muy individualizada. Y esto puede seguir exigiendo adoptar comportamientos y actitudes reproductoras de subordinación confundidas, a través de la idealización de la norma, con deseos propios (Levinton, 2000). De esta manera, cuando las mujeres se individualizaron al llegar a la modernidad, conjugaron dos tipos de identidades contradictorias entre sí, en una de las cuales son el sujeto de sus propias vidas, pero en la que, a través de la otra, pueden estar contribuyendo a la reproducción del patriarcado que ha caracterizado al proceso histórico.

Los casos más extremos de esta disociación contradictoria entre ambas posiciones identitarias que pueden ser sostenidas por una misma mujer son el de la prostitución y el del alquiler de vientres para la gestación subrogada. A través de ambas prácticas los hombres colocan a las mujeres en una posición de objeto cosificado al buscar solo su propia satisfacción —guiados igualmente por sus propios mandatos de género, asociados a la dominación sobre las mujeres (Bonino, 2004)—. Coincido con muchas feministas (Gimeno, 2012; Cobo, 2021; Ranea Triviño, 2021) en que la reflexión no debe girar en torno al derecho (inalienable) de cada mujer de hacer lo que quiera con su propio cuerpo, sino en torno al derecho que puede tener una persona de utilizar el cuerpo cosificado de otra, de mercantilizarlo, para satisfacer sus deseos. No se trata de un problema moral personal, sino de un problema político, que expresa paradigmáticamente a través de la relación entre los cuerpos (o en un nivel más profundo aún, el de la sexualidad, ese núcleo en el que cuesta separar lo físico de

lo psíquico) la propia de la dominación patriarcal, encarnada por una persona en posición sujeto (hombre muy mayoritariamente) con otra en posición de objeto (mujer muy mayoritariamente). De hecho, un elemento determinante de estas prácticas es la falta de paridad en términos sociales o económicos entre las partes, lo que profundiza ese nivel de desigualdad que preside la relación.

En todo caso, muchas mujeres ajenas a esos supuestos pueden pensar que ellas no reproducen el orden patriarcal en absoluto, lo que vendría justificado, por ejemplo, por su activa lucha feminista en favor de la igualdad. Y, sin embargo, si el edificio patriarcal de la historia occidental no solo sigue en pie, sino que crece en progresión geométrica, es porque el sostén sobre el que el patriarcado se apoya no debe estar integrado solo por las mujeres manifiestamente explotadas, sino que es posible que se esté introduciendo algún factor novedoso más que, como combustible ante una cerilla, potencia e incrementa la velocidad a la que se propaga el fuego/corriente. Creo que este factor tiene que ver con el comportamiento de gran parte de las mujeres individualizadas que, creyendo haber conseguido la igualdad, no solo siguen ocultando en el discurso público, social y político el carácter imprescindible de lo relacional, sino que, con su comportamiento procedimental (a través del cuerpo, los objetos o las acciones), siguen contribuyendo a reproducir, sin saberlo, la subordinación patriarcal.

Al igual que sucedía entre las mujeres gumuz y dats'in, los cánones de belleza que rigen el mundo occidental, internalizados por las mujeres desde su nacimiento, son parte del dispositivo de verdad que las lleva a seguir sirviendo de sostén para los hombres individualizados, al devolverlas invariablemente al lugar de objeto de deseo. Resulta muy interesante saber que las normas de belleza femenina comenzaron a generalizarse coincidiendo con la revolución industrial y el comienzo de la individualización de las mujeres. Hasta entonces, solo en la nobleza se prefería una «cara bonita» a un cuerpo fuerte apto para los trabajos del campo (Wolf, 2020). Pero es, sobre todo, después de la II Guerra Mundial, que había dado la oportunidad a las mujeres de salir de los espacios domésticos para ocupar esos puestos de trabajo que los hombres habían dejado vacantes, cuando la exigencia de ajustarse a ciertas normas de belleza comenzó a potenciarse

como un negocio rentable (ibídem). No nos sorprenderá saber que dichas normas insisten en potenciar el lado relacional de las mujeres para que no abandonen su posición de apoyo emocional a unos hombres que no podrían sostenerse sin él. Y así, exactamente igual que en los casos etíopes, esas normas constituyen un claro dispositivo que construye a las mujeres como seres siempre inmaduros y dependientes, mientras se reserva a los hombres la posición de la madurez, el poder y la sabiduría. «Mientras que un hombre que acumula saber, poder, éxito o dinero se convierte en alguien atractivo para mujeres jóvenes y hermosas, una mujer poderosa, exitosa o rica puede ser muy respetada por los hombres, pero no resulta eróticamente atractiva», decía en una entrevista Irene Meler, psicoanalista y cofundadora del Foro de Psicoanálisis de Género en Buenos Aires (Hahad, 2017; lo mismo señala Eva Illouz, 2020: 175). De ahí la dificultad de muchas mujeres inteligentes, independientes económicamente y maduras emocionalmente de encontrar pareja masculina, por más capacitadas o dispuestas que estén para sostener una relación de cuidado e igualdad.

Uno de los mecanismos que operan en la reproducción «procedimental» del orden patriarcal es la asociación de la belleza femenina a la inmovilidad, o al menos, a la limitación de la movilidad. Ya en la citada Edad del Bronce europea (aprox. 2.250-750 a.e.c), momento en el que la complejidad socioeconómica se vio sensiblemente incrementada por la necesidad del comercio a larga distancia para conseguir el estaño que se alearía con el cobre, al tiempo que simultáneamente la población se fijaba definitivamente a la tierra y la herencia se institucionalizaba (aparecen cuerpos infantiles asociados a ajuares ricos en las tumbas), se observa la patriarcalización de la cultura a través de la apariencia: por un lado, aparecen los grupos de guerreros o grupos de pares masculinos, todos vestidos igual, y por otro, los trajes de las mujeres comienzan a presentarse con dos modalidades distintas, dependiendo, presumiblemente, de su relación con los hombres (soltera o casada) (Hernando, 2005 y 2012). Pero resulta llamativo que aquellas mujeres de la élite que podrían percibir cierta sensación de poder con respecto al resto del grupo y de diferencia con las demás mujeres, es decir, cierto grado de individualización que podría resultar amenazante para un orden patriarcal ya claramente formado, contaran entre sus ornamentaciones más

lujosas con unos significativos adornos de bronce. En determinadas necrópolis alemanas del siglo XIII a.e.c. se han encontrado mujeres enterradas con unas abrazaderas colocadas por debajo de las rodillas, enganchadas entre sí con una cadenita, que a veces podía ser permanente (Wells-Weyrauch, 1994: 62). Impedirían su movilidad tanto como los zapatitos de las mujeres de la élite china y, como en ese caso, seguramente serían interpretados como evidencias de distinción. No me extenderé aquí en el argumento, extensamente desarrollado en *La fantasía de la individualidad*, de que las diferencias en la movilidad inherente a las funciones de machos y hembras desde la aparición del género *Homo* constituyeron la clave de lo que acabarían por ser las identidades de género.

Obsérvese que, incluso a día de hoy, cuando las mujeres de la modernidad alcanzan grados de individualidad tan altos como los de muchos hombres, sus actividades de ocio siguen manifestando, sin embargo, ese carácter diferencial. En múltiples ocasiones he tenido la experiencia de participar en actividades en las que me ha llamado la atención que solo hubiera mujeres o al menos una mayoría muy significativa de mujeres (conferencias, conciertos, grupos de lectura, talleres de artesanía, etc.). ¿Dónde están los hombres?, me he preguntado muchas veces. ¿Es que acaso los hombres no tienen actividades de ocio? Sí, sí las tienen. ¿Cuál es la diferencia entonces? Yo diría que una de ellas es el grado de movilidad o independencia inherentes a esas actividades: los hombres no suelen acudir a las actividades que no implican movilidad (como las señaladas) o en las que esa movilidad está dirigida y organizada (como grupos de senderismo, marcha nórdica o viajes culturales). Sin embargo, las carreteras se llenan los fines de semana de ciclistas, motociclistas o senderistas solitarios o acompañados de sus perros, que eligen actividades asociadas al desplazamiento y la movilidad sin ser dirigidos ni organizados, y en las que la ausencia de mujeres es prácticamente absoluta. Y es que moverse en soledad por territorios desconocidos exige unos grados de asertividad y de disposición a tomar decisiones que no implican las actividades realizadas en territorios conocidos o en grupos guiados, lo que explica también que, salvo excepciones, los viajeros, navegantes, exploradores o aventureros que han llenado la historia, hayan sido hombres individualizados. «La mujer con la pata quebrada y en casa», que

dice el refrán, no solo ha sido (y es) la norma social nuclear de la construcción de las identidades de género en las sociedades premodernas (o no modernas actuales), sino que mantiene su vigencia a través de las modalidades de ocio en las que se nos socializa, y que internalizamos en forma de deseos diferenciados los hombres y las mujeres.

De hecho, el mismo efecto que debieron tener las abrazaderas de bronce los tienen en nuestra sociedad los zapatos de tacón, considerados símbolos de distinción y feminidad. Su utilización no solo es evidencia de pertenencia a una clase social o económica privilegiada (inicialmente, entre los siglos XVI y XVIII, fue prerrogativa de miembros de la realeza y la nobleza, hombres o mujeres), sino que, en términos sociales, a día de hoy, sirven para aumentar el atractivo erótico de la mujer, su «feminidad» (Morton, 2006). Cuanto más distinguido y selecto es el evento, más normativo y más elevado será el tacón en los zapatos de las mujeres, acompañando a vestidos que mostrarán sus siluetas y adornarán sus figuras. Piénsese, por ejemplo, en los zapatos de tacón *stiletto* de Manolo Blahnik, Christian Loubotin o Jimmy Choo, cuyo precio ronda fácilmente los 1000 euros. Se trata de tecnologías del cuerpo (en términos de Mauss), que asocian la limitación de la movilidad de las mujeres al aumento de su belleza y distinción, consiguiendo el mismo efecto que la reclusión posmarital tenía entre las *gumuz* y *dats'in*, las abrazaderas de la Edad del Bronce o los zapatitos de las chinas: a través de la limitación de la movilidad, se neutraliza (ahora ya simbólicamente, antes materialmente) el empoderamiento que, de otra manera, les generaría su posición social. De hecho, a medida que las mujeres ascienden en la escala social, económica o de poder, más prescriptivo resulta el uso de tacones en los acontecimientos que marcan su agenda. El orden social acepta que las mujeres tengan agendas propias y paseen por los salones de la individualidad, pero con la condición de que no olviden su condición de objeto del deseo masculino ni, por tanto, lleguen a salir totalmente de los sótanos que sostienen el edificio patriarcal. Cuanto más alto, luminoso y ostentoso es el piso social en el que se desea habitar, más altos serán los tacones que se deberán utilizar en los acontecimientos que escenifican la lógica del privilegio social y, por lo tanto, más claramente se seguirá reproduciendo la asociación de esas mujeres con la fragilidad y la sujeción a unos límites de

movilidad, neutralizando de forma no consciente, pero que sirve de modelo social, el empoderamiento que podrían sentir.

Y no me estoy refiriendo a manifestaciones tan estereotipadas o hipertrofiadas de lógica patriarcal como los «concursos de belleza femenina», por ejemplo, en el que las concursantes deben calzar tacones altos incluso cuando desfilan en bañador... O a exhibiciones elitistas de lujo y *glamour* en las artes, como los Premios Oscar, Goya o el Festival de Cannes,<sup>8</sup> sino al propio mundo de la política o del poder económico y social, donde son las propias mujeres las que asocian su atractivo y elegancia, o la incuestionable corrección protocolaria si quieren acceder o mantenerse en el poder, con el uso de ese complemento que las hace vulnerables y les impide la movilidad.

Y es que la «belleza femenina» exige cierto sufrimiento por parte de las mujeres para alcanzar su cima, exactamente igual que sucedía entre las poblaciones etíopes. La recompensa puede percibirse tan trascendente (ser querida, valorada y considerada «parte del grupo») que todo sacrificio y disciplinamiento quede al final idealizado y convertido en deseo. La *app* de finanzas *Fin-tonic Belleza y Bienestar 2019* calcula en 400.000 millones de euros el gasto anual mundial en productos, tratamientos de belleza y actividades deportivas (López, 2020), aunque existe una significativa diferencia entre las páginas de belleza de las revistas femeninas y masculinas: «Las de ellas están asociadas al esfuerzo y al sacrificio; las de los hombres a la elección, al capricho, al placer...». En las de ellas se habla de «nutrición», y en las de ellos de «gastronomía»... (Nerea Pérez de las Heras en López, 2020). Pero no solo se ponen en juego dinámicas (capitalistas) orientadas al consumo y relacionadas con el esfuerzo, sino también procesos de inscripción física de la ley del grupo en el cuerpo de las mujeres, como sucedía en el caso de gumuz y dats'in. El

---

<sup>8</sup> El *dress code* del Festival de cine de Cannes obligaba a las mujeres a llevar zapato de tacón alto. En 2015 se expulsó a varias mujeres en la cincuentena por no usarlos, lo que provocó la reacción de Julia Roberts en 2016, que decidió acudir descalza a la alfombra roja del festival. Emily Blunt y otras actrices se unieron al boicot pidiendo a las mujeres llevar zapato plano. Algunas de ellas, como Kristen Stewart, paseó también descalza por la alfombra, si bien llevaba sus Leboutin de suela roja en la mano para calzárselos después. Véase «Del tanga de Victoria Abril a los pies descalzos de Julia Roberts: 11 escándalos sobre la alfombra roja de Cannes», *Smoda*, 6 de julio de 2021; disponible online.

llamado régimen de «cosmetiarcado» (López, 2020) lleva a las mujeres a someterse a las casi infinitas modificaciones corporales que ofrece la cirugía estética con el único fin de mantener un cuerpo joven y una apariencia de inmadurez: ya sea la tersura de la piel, la carnosidad de los labios (queiloplastia), la elevación de los pómulos o la turgencia de los pechos (mamoplastia), por no hablar de la tonicidad de los músculos vaginales (vaginoplastia) o de los labios menores de la vulva (labioplastia). Según datos de Argentina, las operaciones dedicadas a rejuvenecer la zona vaginal experimentaron un aumento del 30 % durante la pandemia, dada la mayor frecuencia de contactos sexuales en la pareja confinada (Canónico, 2021). Mantener un cuerpo joven es una de las condiciones *sine qua non* para ser considerada bella y suscitar el deseo de los hombres en la lógica patriarcal, y a conseguirlo las mujeres dedican tiempo, esfuerzo, dinero y emoción, pues su autoestima puede estar muy condicionada por el éxito que tengan en la tarea —de hecho, el mayor aumento de la demanda en Argentina de vaginoplastias y labioplastias se viene dando en las mujeres jóvenes (ibídem)—. No debe olvidarse esto cuando se atribuye solo a las personas *trans* la transformación médica y quirúrgica de sus cuerpos. La hipertrofia capitalista en la que vivimos busca también beneficios en la intervención médica y quirúrgica que busca «rejuvenecer» a las mujeres que intentan ajustarse a la más pura expectativa patriarcal.

Las mujeres feministas pueden sentir que ellas ya han escapado de semejante exigencia, antítesis de su militancia, porque posiblemente no usan tacones altos ni se les ocurriría pasar por una vaginoplastia. Pero tal vez no les haya sido tan fácil escapar de la tentación de someterse a operaciones más sencillas, como la blefaroplastia o eliminación del exceso de piel en los párpados y de las bolsas de grasa debajo de los ojos, resultado del tiempo y la fuerza de la gravedad, es decir, del envejecimiento; o del uso de técnicas para eliminar las manchas de la piel en la cara o en las manos, o el simple tinte del pelo para enmascarar las canas; o sencillamente, la propia aspiración a mantener un cuerpo joven y en forma a través del ejercicio físico y una alimentación controlada, estrategias a través de las cuales no solo se suele perseguir una vida saludable, sino también una apariencia tonificada y lo más juvenil posible, siguiendo los cánones estéticos del orden patriarcal.

La aspiración de mantenernos atractivas y jóvenes se juega también en la asociación entre belleza femenina y maquillaje facial, por ejemplo. Una mujer resulta más atractiva en el orden patriarcal si está bien maquillada. Obsérvese que, en inglés, maquillaje se dice *make up*, que significa literalmente «inventar», «componer» o «conformar», y que en Argentina se habla de «mujer producida» o «muy producida» para referirse a una mujer maquillada o muy maquillada. La mujer «se produce» como tal cuando intenta enmascarar los defectos de la edad (arrugas, manchas, defectos de la piel) o mejorar los rasgos que pueden resultar seductores a la mirada masculina, básicamente los labios, cuyo color rojizo al parecer surgió, en términos evolutivos, como una manera de atraer la atención de los machos de *Homo* por su asociación, en color y textura, a la vulva femenina (Domínguez-Rodrigo, 2004). Cuesta pensar en el concepto socialmente aceptado de «mujer atractiva» sin imaginarla con un cuerpo juvenil, un vestido que marque su silueta y su escote, joyas en orejas, dedos y tal vez cuello y muñecas, altos zapatos de tacón... y labios pintados de un rojo brillante. El concepto de belleza femenina asociada al orden patriarcal y neoliberal exige esfuerzo, tiempo y dedicación porque solo se alcanza si se consiguen orientar los rasgos corporales en una única dirección: neutralizar y revertir la decadencia inevitable que deja el paso del tiempo y de la vida. La clave es renovar constantemente la condición de inmadurez y consiguiente vulnerabilidad, porque solo en este estado, como les sucedía a las gumuz y dats'in, las mujeres resultan atractivas a los hombres patriarcales y, al haber incorporado la norma en forma de deseo, solo así ellas mismas sienten que lo son.

Pero aún podríamos seguir pensando que esta inacabable lucha contra la gravedad y el desgaste celular que, inevitablemente, experimenta el cuerpo, no afecta a las feministas, que tan lúcida-mente argumentan en contra de la subordinación femenina. Sin embargo, es casi imposible alejarse completamente del atrapamiento patriarcal, y es tanto más difícil cuanto más procedimental y menos racional y reflexivo sea el nivel del comportamiento al que nos refiramos. Estamos hechas de materia prima patriarcal porque esa es la lógica social que nos estructura al nacer, así que, aunque a través de la reflexión feminista podamos ir liberándonos de capas cada vez más profundas de ese atrapamiento, lo más probable es que lo que queda debajo siga siendo patriarcal

en alguna medida. Las mujeres nos queremos ver guapas, y este concepto se construye a través de la internalización de la norma patriarcal: jóvenes, delgadas, inmaduras (es decir, sin canas, sin flacidez, sin celulitis, sin «sobrepeso»<sup>9</sup>...). El confinamiento duro de la pandemia en 2020 impidió ir a las peluquerías, lo que unido a los movimientos de liberación femenina del Ni Una Menos, del MeToo, o del 8 de marzo y al feminismo en general, facilitó la exhibición de las canas propias de la edad. Pero hasta ese momento, exponer las canas se interpretaba (y se interpreta aún en muchos casos, tanto socialmente como subjetivamente por parte de quien se tiñe por la identificación con la mirada social a través del mandato) como síntoma de falta de cuidado y de abandono personal, lo mismo que sigue significando el uso de ropa amplia que no marque los pechos o la cadera, o la falta de renovación anual del vestuario. Sin duda, nada de esto puede entenderse fuera de la lógica capitalista, pero se trata de entender que esta lógica es también patriarcal, pues a través de ella, hombres y mujeres se siguen colocando en distintas posiciones con relación al deseo que resulta de sus respectivos mandatos: si las mujeres individualizadas quieren ser reconocidas profesionalmente no solo deben alcanzar las cotas de excelencia productiva asociadas a la individualidad, sino que también deben adecuarse a los cánones de belleza a través de los que ellas mismas reproducen conocimiento procedimental que coloca a las mujeres en el lugar de objeto de los deseos masculinos. Por supuesto que al desear vernos jóvenes no pensamos que estamos satisfaciendo una exigencia patriarcal, sino que lo identificamos, por ejemplo, con ilusión de vivir y proyectos vitales, como si ambas cosas no se pudieran experimentar con un cuerpo que expresara el desgaste de la vida y la decadencia física que, inevitablemente, van produciendo los años (pero que desactiva eróticamente a los hombres).

Sin duda, las mujeres con conciencia feminista vamos dando algunos pasos para resistir la exigencia de permanecer eterna e inmutablemente jóvenes o del consumo desaforado relacionado con la ropa y el cuidado del cuerpo. Es muy posible que las

---

<sup>9</sup> Lola López-Mondéjar (2022: 143) dedica un capítulo a lo que denomina «epidemia de obesidad» en el sujeto posmoderno, debida a «una caída de los ideales de belleza-delgadez, excesivamente rígidos para la mayoría de la población, que tira la toalla agotada por el esfuerzo para lograrlos».

feministas jóvenes no se sientan identificadas con estas situaciones y, de hecho, pueden pensar que eso ya no les sucederá a ellas. Sin embargo, ¿qué decir sobre la identificación de la belleza femenina con el cabello largo que ponen claramente de manifiesto las nuevas generaciones? El pelo corto ha representado siempre una oposición a la norma que solo se podían permitir, sin el riesgo de dejar de ser consideradas femeninas y atractivas, las mujeres que ya eran convencionalmente atractivas porque cumplían todos los demás requisitos, y cuya feminidad nada podía poner en duda (Olid, 2020: 44). Todas las demás (lo que incluye a las mujeres que llegan al poder) cuidarán sus melenas como cuidan su calzado y, de hecho, vuelve a imponerse la moda de las melenas muy largas en modelos y actrices, referentes de belleza en nuestra sociedad (Armas, 2022). Pero si hay un mecanismo de comportamiento procedimental que reproduce subordinación, y que es casi imposible de contrarrestar para la mayor parte de las mujeres, es la depilación del vello corporal.

Bel Olid (2020: 41), que analiza los significados profundos de la depilación femenina, afirma, en la misma línea de lo anterior, que «para parecer una mujer *de verdad* tienes que parecer, en realidad, una niña», es decir, no tener vello corporal. La depilación transmite el mismo significado que todo el orden social patriarcal insiste en reproducir (y que ya veíamos operando a través de las cuentas de collar gumuz y dats'in): para ser socialmente aceptadas y deseadas, las mujeres deben permanecer siempre en un estado infantil, de inmadurez, como eternas niñas necesitadas de protección; solo los hombres tienen la madurez suficiente para tomar decisiones y dirigir los destinos del grupo, solo ellos son el sujeto de deseo, solo ellos tienen capacidad de agencia. Las mujeres occidentales que no se depilan ponen en cuestión su propia condición de mujer a los ojos del orden social (ibídem: 49). De hecho, como lúcidamente argumenta esa autora, incluso en los mismos anuncios de depilación las modelos aparecen depilándose piernas sin pelo porque, aunque la publicidad está hecha para vender los productos, hay un mensaje aún más profundo que transmitir, y es que las mujeres no tienen vello corporal (ibídem: 53). De ahí que la presión de la depilación aumente, si eso es posible, en el caso de las mujeres trans, expuestas a un cuestionamiento constante de su feminidad (ibídem: 54).

Como en el caso de gumuz y dats'in, cuando las mujeres occidentales alcanzan etapas vitales que deberían hacerles sentir empoderadas y fuertes, las normas de belleza actúan para devolverlas una y otra vez a la casilla de salida. En lugar de presumir de vello corporal para demostrar que ya no son niñas, que ha llegado el momento de demostrar que se han convertido en mujeres adultas, maduras y sabias, las mujeres del mundo occidental depilan sus cuerpos porque se miran a sí mismas con la mirada patriarcal, y si no lo hicieran, no solo no se sentirían atractivas, sino que desvalorizarían incluso sus propios cuerpos, a los que estarían colocando fuera de la normatividad más básica del disciplinamiento social. Y, así, siguen reproduciendo un conocimiento procedimental a través del cual se socializan las siguientes generaciones, de acuerdo al cual las mujeres nunca dejan de ser niñas ni, por lo tanto, ponen en riesgo la condición de único sujeto que solo a los hombres corresponde. «Sería lógico», dice Olid, «que el vello corporal que separa la niña de la mujer se considerase intrínsecamente femenino (e incluso sexi). En cambio, hemos llegado a un punto en el que es todo lo contrario» (ibídem: 59-60). No sorprende por ello, de nuevo, que cuanto mayor sea el nivel social y económico de una mujer, cuando su empoderamiento podría ser mayor por su nivel de ingresos, cualificación profesional o posición de poder, mayor es también la exigencia de adecuación a los cánones de belleza de su género subordinado y, por lo tanto, la extensión de superficie depilada, que puede alcanzar incluso la totalidad de la zona genital. Al igual que las mujeres gumuz y dats'in que, a través de las cuentas de colores mantenían su condición de bebé, muchas mujeres de la modernidad occidental que podrían sentirse empoderadas optan por identificarse con ese mismo estado a través de su piel lampiña. La recompensa, obvia, es la atracción y el deseo que suscitan en los hombres y la aprobación social que su «bella» apariencia suscita.

La depilación de las mujeres reproduce el mismo conocimiento que la vestimenta infantil de moda en la monarquía y la aristocracia europea entre los siglos XVI y XIX, cuando la posibilidad de individualización de esas mujeres privilegiadas, en virtud de su diferencia social, podía poner en cuestión su prescriptiva función relacional. La vestimenta de las niñas era una versión reducida de las de sus madres, y era compartida en la primera

infancia por los niños, que posteriormente pasarían a vestir de chico y finalmente de hombre adulto. De esta forma, a través de conocimiento procedimental, se transmitía la «verdad» de que las mujeres permanecían siendo niñas hasta la muerte, mientras que los hombres atravesaban varias etapas de desarrollo (en la primera de las cuales usaban el mismo ropaje que las niñas) hasta transformarse poco a poco en las únicas personas maduras del grupo (Hernando, 2015).

Es difícil tomar conciencia de las implicaciones que tiene la apariencia del cuerpo y las ornamentaciones que, en el caso de las mujeres, suelen transmitir conocimiento procedimental reproductor de subordinación. Pero, aun cuando se toma conciencia, es difícil escapar de todas las normas, pues, como dijimos, en la socialización se nos entrena, a través de mandatos y amenazas de pérdida de amor (Levinton, 2000), para que internalicemos como deseo propio los comportamientos que permiten reproducir las dinámicas de poder que nos atraviesan. Así que seremos las mujeres las primeras que nos resistamos a liberarnos de la depilación (o del tinte, el maquillaje, la ropa sexi o los tacones), porque solo nos sentiremos atractivas ante nuestros propios ojos cuando nos adecuemos a esa norma que nos hace sentir que lo somos.

Y en esta trampa, en grado mayor o menor, nos encontramos presas muchas mujeres individualizadas del mundo occidental, las únicas que podemos presumir de gozar de grandes privilegios: aunque con la mente y la razón defendamos, con sólidos y fundamentados argumentos, la igualdad de derechos de hombres y mujeres, con el cuerpo, la cultura material y la relación con el espacio seguimos reproduciendo la verdad de que los sujetos y agentes de la historia han sido y siguen siendo los hombres. Y de este modo, con el precio de nuestra contradicción, colaboramos en el sostenimiento de la lógica que algunas (las feministas) intentamos combatir. Con la razón estaríamos ocupando los pisos superiores del edificio de la individualidad, pero con la emoción, el cuerpo y la materialidad podemos seguir realizando un esforzado trabajo en sótanos ocultos para permitir que el edificio se sostenga. Es un esfuerzo demasiado grande, demasiado escindido, disociado, extenuante, porque la condición del éxito social es satisfacer la condición de objeto (para tenerlo hay que ser guapas, elegantes, juveniles, estilizadas, con tacones en los acontecimientos y, a

poder ser, también en el trabajo, por no hablar de ser cariñosas, generosas y no conflictivas). A esta condición puede añadirse la de sujeto (inteligente, económicamente autónomo, con elevada posición profesional, hedonismo, convicciones...), pero esta es solo una posibilidad que puede darse o no darse, porque es complementaria de la primera, que es la que constituye la verdadera condición para que las mujeres puedan habitar en los brillantes pisos superiores del edificio social. Las mujeres son aceptadas en los niveles altos de poder si reproducen la lógica política que ha caracterizado a los hombres patriarcales, de lo que se deriva la enorme dificultad de cambiar la dirección de la corriente.

El capitalismo se nutrió y pudo seguir potenciándose gracias a que también las mujeres tomaron conciencia de sus propios deseos en la misma línea de consumo y delegación de las tareas relacionales que había caracterizado a los hombres, facilitando, junto a ellos, el aumento de la riqueza que nutre a quienes sabe dirigir y aprovechar esos deseos. Su individualización no implicó la transformación de la lógica social, entre otras cosas porque la mayoría de ellas siguió reproduciendo rasgos de subordinación a través de conocimiento procedimental. La consecuencia es que el grado máximo de individualidad dependiente que encarnan los dirigentes del mundo occidental se define cada vez más por la desconexión emocional, ausencia de empatía y explotación de recursos humanos y no-humanos de todo el planeta. Y esto se expresa en el régimen de saber-poder en que se nos socializa a todas las personas y que, por lo tanto, contribuimos a sostener. Las evidencias del cambio climático y del agotamiento de recursos naturales para mantener la vida tal como la conocemos, son aplastantes; la diferencia entre el nivel de vida de quienes disfrutan de posiciones de privilegio en el mundo occidental y el de quienes no tienen ningún privilegio no hacen sino aumentar; la cosificación de las mujeres alcanza grados crecientes, al tiempo que el discurso (y la acción) bélico/a vuelve a imponerse y las fronteras del mundo privilegiado se fortifican militarmente ante el intento de acceder de quienes no han nacido en él, sino en territorios ajenos, «destinados» a la explotación. La lógica de la desigualdad y la injusticia social no hace más que potenciarse, sin que sepamos como desactivarla. Echamos la culpa a la reacción patriarcal ante los avances feministas y, sin duda esa reacción se está produciendo, atisbándose retrocesos en logros fundamentales,

pero creo que existe también una responsabilidad entre quienes resistimos al sistema que es mucho más difícil de identificar, porque no pasa por conocimiento racional sino procedimental.

Si reclamamos para las mujeres el derecho a la condición de sujeto en las mismas condiciones que los hombres y no reclamamos que, en el orden político, se arbitren medidas para que ellos compartan los cuidados<sup>10</sup> con el fin de que todo el grupo social, incluido el Estado, se haga cargo de ellos, no conseguiremos revertir la lógica de la desigualdad. Si no entendemos que el patriarcado no ha ocultado a las mujeres por el hecho de ser mujeres, sino por el hecho de que ha negado la importancia de lo relacional, responsabilidad que fue dejando en manos de ellas, y no sacamos esto a la luz y le damos valor, no conseguiremos nuestro objetivo porque, aunque las mujeres privilegiadas abandonemos ese lugar, siempre seguirá habiendo otras mujeres que tendrán que ocuparse de sostenerlo, dado que la lógica basada en su ocultación no se verá alterada. Esto no significa que el feminismo deba incidir solo en la importancia política de lo relacional (de los cuidados y las tareas de mantenimiento), por supuesto, porque mientras esos valores no estén asumidos como fundamentales por el grupo, eso acarrearía el riesgo de volver a identificar a las mujeres con esas tareas y las volvería a colocar en una posición subordinada (Amorós, 2001). Recuérdese que la identidad relacional siempre pone la agencia, el poder y el deseo en una instancia exterior. Pero no por el miedo a ese riesgo debe dejar de reclamarse que esos valores, no ya las mujeres, ni siquiera las tareas tradicionalmente asociadas a las mujeres, sino los valores de pertenencia, empatía, cuidado y respeto a los que se asocian esas tareas, sean reconocidos como fundamentales en el orden político, con tanta importancia como los asociados a la razón, la agencia personal o la conciencia de deseos para sí, como han reclamado desde antiguo y siguen reclamando tantas posiciones feministas occidentales, y activistas en general de otros ámbitos culturales (véase, por ejemplo, López Gil, 2022). De hecho, yo creo que este debe ser el verdadero objetivo de la lucha feminista, porque el cuerpo de las mujeres es solo el escenario en el que se lidia la batalla de la lógica social. Si esta no se cambia,

---

<sup>10</sup> La asociación PPIiNA (Plataforma por Permisos Iguales e Intransferibles de Nacimiento y Adopción) lucha por este objetivo.

por más mujeres que salgamos de la posición subordinada, siempre serán necesarias otras mujeres (cada vez más precarizadas, cosificadas y explotadas) para garantizar su sostenimiento. Por todo ello me parece importante tomar conciencia de nuestra propia colaboración en la reproducción del sistema, porque, de otra manera, los esfuerzos por conseguir la igualdad seguirán quedando en un voluntarismo ineficaz, que no solo no cambiará, sino que potenciará el caudal y la velocidad de la corriente.

De hecho, esta podría haberse topado con un nuevo dique cuando la mayoría de las mujeres ya se habían incorporado a las posiciones especializadas de trabajo y, a través de la conciencia de sus deseos, engrosaban el monto de personas productoras y consumidoras que permitían el desarrollo del capitalismo y de la explotación creciente de otras personas y de recursos naturales. Pero entonces, de nuevo, cuando ya se habían incorporado hombres y mujeres y la escritura había alcanzado niveles de abstracción (y de consecuente control material) inimaginables al comienzo de la Historia, vino a generalizarse una nueva forma de representación de la realidad, la mediación digital y virtual derivada del uso de plataformas y de la Red posibilitadas por internet, que permitiría seguir aumentando los niveles de individualidad, control tecnológico, complejidad socioeconómica y desigualdad social. Y así ha dado comienzo, en mi opinión, una nueva etapa histórica, la Poshistoria, tan diferente de la Historia como esta lo fue de la Prehistoria.



# 4. Las contradicciones aumentan.

## Internet y el comienzo de la Poshistoria

EN LA SEGUNDA MITAD del siglo XX un número muy significativo de mujeres del mundo occidental (blancas, de clase media y media-alta de contextos urbanos) se habían incorporado al proceso de individualización que caracteriza a la *corriente* de la historia, contribuyendo al aumento de la complejidad socioeconómica (o viceversa). La sociedad se iba caracterizando por el aumento imparable de la división de funciones y la especialización del trabajo, en parte porque las mujeres contribuían a ampliar el rango de variación, y en parte porque, debido a la contradicción que habían tenido que asumir para individualizarse, seguían sirviendo de apoyo a hombres cada vez más individualizados y con mayor poder. Pero, del mismo modo que al final de la Prehistoria la posibilidad de individualización se había visto fuertemente limitada en las condiciones de la oralidad, en la segunda mitad del siglo XX se alcanzó un punto en que se podría ver fuertemente limitada por las que ofrecía la escritura.

Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Gran Bretaña pusieron en marcha programas «neoliberales» al final de la década de los años setenta, expandiendo medidas de privatización de la propiedad pública y de los servicios públicos, que no hacían sino incrementar los rangos de desigualdad e injusticia social, al reducir el Estado social y desregular el capital (Brown, 2021: 43). La contraparte cognitiva e identitaria de este proceso era, obviamente, que los valores asociados a

la individualidad no hacían sino acrecentar su prestigio social pues, como señalaba Foucault (2007, en Brown, 2021: 45-47), el «neoliberalismo» implicaba un cambio de los valores y principios de la realidad y una «nueva racionalidad política» (Brown, 2021: 47). En ella, los principios de mercado pasaron a inspirar las «instituciones y entidades de toda la sociedad» (escuelas, clínicas, espacios de trabajo), orientando en esa dirección «todas las esferas de existencia» y haciendo que el ser humano pasase de ser «un sujeto de intercambio y satisfacción de necesidades (liberalismo clásico) a un sujeto de competición y ampliación de capital humano (neoliberalismo)» (Brown, 2021: 45). La utopía inicial del neoliberalismo, que soñaba «con un orden igualitario liberal en el cual los individuos y las familias serían políticamente pacificados por los mercados y la moral» en un Estado «despolitizado» (Brown, 2021: 41), produjo un «monstruo», en palabras de Brown, «del que sus fundadores habrían abominado», e «intensificó el nihilismo, el fatalismo y el resentimiento rencoroso ya presentes en la cultura moderna tardía» (ibídem).

En realidad, el orden neoliberal no hacía sino profundizar y actualizar la utopía de la Ilustración, basada en el convencimiento de que la razón y el individuo —blanco (Ajari, 2021)— constituirían la base de una sociedad igualitaria de individuos libres. La «normas patriarcales familiares» constituían las claves «del bienestar neoliberal y la reforma educativa» (Brown, 2021: 35; Cooper, 2016), confirmando que la complementariedad de género (y por tanto la lógica de la «individualidad dependiente») constituye el núcleo inherente a todo el proceso. Una de las consecuencias fue (como pudimos comprobar en España en las elecciones del mes de mayo de 2021 en la Comunidad Autónoma de Madrid), que la derecha se fue apropiando cada vez más de un discurso de «libertad» a través del cual no solo construye «el poder del capital», sino que reasegura «la hegemonía blanca, masculina y cristiana» (Brown, 2021: 33). El orden patriarcal (entendido como relación *extractivista* y de dominación de los valores asociados a la individualidad sobre los asociados a lo relacional) no ha hecho sino potenciarse a través del neoliberalismo, a pesar de lo cual, enmascarado en el discurso de la «libertad» y escondido en la llegada al poder de las mujeres, cada vez parece más difícil de identificar.

El hecho es que, tras los años setenta, gracias a las imposiciones del Fondo Monetario Internacional en el «Sur Global» y a la caída de los regímenes comunistas en Europa del Este (Brown, 2021: 43), el neoliberalismo se convirtió en la ideología «natural» del orden social mundial. Esta ideología era expresión de la subjetividad de hombres cada vez más desconectados emocionalmente del mundo, pues su lado individualizado, definido por la falta de empatía, se había impuesto ya definitivamente sobre su lado relacional, que necesitaban satisfacer a través de relaciones de dominación de género. De esta forma, a través de una socialización determinada por el discurso que construían y de las políticas que promovían, iba aumentando poco a poco el grado de individualización general de toda la sociedad y, con ello, la importancia que se concedía a la conciencia de los deseos personales, midiéndose el éxito social en la capacidad de cada persona para generarlos y satisfacerlos. Obviamente, este proceso identitario era solo la contraparte de la potenciación de la lógica consumista-capitalista, que seguía aumentando su desaforado ritmo neoliberal con la participación de la inmensa mayoría de los miembros del grupo social.

Sin embargo, alcanzado cierto punto, este *feedback* entre orden económico-social y subjetividad encontró un nuevo obstáculo para seguir retroalimentándose, porque el capitalismo estaba encontrando su límite de expansión en condiciones de escritura. No es posible pensar en las cadenas globales de producción y logística o en la financiarización en tiempo real solo con los instrumentos que ofrecía aquella. Y entonces, como en su día había sucedido cuando las sociedades del fin de la Prehistoria habían alcanzado el techo de complejidad / individualización en condiciones de oralidad, y la escritura se había revelado como una potente «herramienta intelectual» para la gestión de la complejidad, así ahora vino a suceder que una nueva «herramienta», inventada, como la escritura, para un fin absolutamente concreto y particular, se revelaría trascendental para dar salida y continuar la lógica de mercado, que no es otra que la del aumento de la complejidad. Pero, como en aquel paso trascendental del pasado, esta nueva herramienta vendría a transformar radicalmente la construcción de la persona y la relación con el mundo de quien la utilizara, hasta el punto de marcar el comienzo de lo

que considero una nueva etapa histórica, la Poshistoria. Se trataba de internet y de la *World Wide Web*, conocida como «la Red».

Internet permitía superar el obstáculo que la escritura suponía para seguir aumentando la diversificación y especialización socioeconómica, y su contraparte cognitiva, la individualidad. Por un lado, porque la posibilidad de comunicación instantánea entre agentes muy distantes a través de las herramientas de interconexión que ponía a disposición de sus usuarios, o de realizar cálculos inimaginables a través de las técnicas de *big data*, o de acceso, a través de sus buscadores, de volúmenes de información casi ilimitados, completamente inaccesibles solo a través de libros en papel, abrieron posibilidades radicalmente nuevas de pensar el mundo y de controlar algunas de sus dinámicas. Por otro, porque la distancia emocional que interpone entre el sujeto y el objeto de observación, la puesta en juego de los deseos personales en las búsquedas y el conocimiento, y el nivel de abstracción que permite disparar, en progresión geométrica, el grado de individualización de las personas. Podríamos decir que el capitalismo neoliberal estaba alcanzando un techo de expansión en condiciones de escritura que encontró una vía de salida (y potenciación) en los recursos ofrecidos por internet y la Red. La complejidad se disparó de tal manera, que el propio capitalismo resulta ahora inimaginable sin dichos recursos, hasta el punto de que es el uso de esa herramienta la que lo define. El actual «capitalismo de las plataformas» o de «la vigilancia» (Zuboff, 2020, como más adelante veremos), mediado por el uso de internet y de la Red, está elevando a niveles desconocidos, cuya potencia futura nos resulta inimaginable, la lógica individualizadora, *extractivista* y de desigualdad que ha venido incrementándose en el proceso histórico.

Nadie podía imaginar las consecuencias que esta atractiva innovación tecnológica acarrearía, del mismo modo que no podían preverla quienes desarrollaron los primeros sistemas de escritura para gestionar templos y palacios al comienzo de la Historia. En los años sesenta del siglo XX, en pleno contexto de la Guerra Fría, militares norteamericanos desarrollaron un sistema de comunicación entre sus ordenadores, denominado ARPANET, que pretendía evitar la interferencia rusa. Ciertas universidades que habían colaborado en su desarrollo se dieron cuenta de sus potencialidades, mejoraron la tecnología y la adoptaron para poner

en comunicación los ordenadores de sus investigadores. El 29 de octubre de 1969 se envió el primer mensaje en tiempo real desde la Universidad de California Los Ángeles (UCLA) hasta la de Stanford, también en California (Baricco, 2019: 56). Veinte años después, un ingeniero inglés que trabajaba en el CERN de Ginebra, Tim Berners-Lee, inventó algo a lo que llamó *Web*, consistente en un sistema de almacenamiento en lenguaje digital, integrado por *sitios* inicialmente desconectados entre sí, cajones sin conexión. Pero en un segundo movimiento desarrolló un mecanismo que permitía conectarlos, a través de *links*, y lo hizo público, de forma gratuita, en 1990, dando lugar a la *World Wide Web*, que habría de cambiar el mundo, nuestras mentes (ibídem: 60-61) y la propia historia. Aunque se trata de dos pasos claramente diferenciados y debe tenerse claro que lo que realmente transformó las mentes y las subjetividades fue el acceso a la Red y el uso de plataformas y «aplicaciones» (*apps*), a partir de ahora me referiré a veces solo a «internet» para hacer alusión a esta nueva «herramienta intelectual», a efectos de simplificar los términos.

Baricco (ibídem: 72) resume en tres los gestos que originarían la revolución digital: 1) «reducir a estado líquido el tejido del mundo», digitalizando textos, sonidos e imágenes; 2) hacer realidad el ordenador personal, sobre todo a partir de la llegada de Windows 95 a mitad de los años noventa; y 3) poner en conexión, «en red», todos los ordenadores en 1998, con la invención de Google. A partir de aquí la gente comenzó a compartir sus propios documentos, a subir mapas, servicios, recursos, información... y a moverse en lo que él denomina el «ultramundo».

Pero el uso de internet seguía limitado a contextos académicos o universitarios hasta que dos acontecimientos no previsibles determinaron su expansión y generalización al resto de la sociedad: el primero fue el ataque terrorista a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, que generó un clima de temor y amenaza que permitió que el poder económico y político viera legitimado el aumento de la vigilancia sobre las personas y la disolución de muchos de los límites que hasta el momento existían sobre la intromisión en la privacidad (Baricco, 2019: 121-122; Zuboff, 2020). El segundo fue la pandemia del coronavirus SRAS-CoV-2, conocido como COVID19, en marzo-junio de 2020, cuando todo el sistema económico, social y cultural del mundo

occidental se *reseteó* (los anglicismos referidos al funcionamiento de los ordenadores comienzan a ser válidos para entender procesos humanos y sociales) para adaptarse a la comunicación virtual. A partir de entonces, el mundo occidental se relaciona con la realidad en dos niveles que se afectan y transforman mutuamente: el material y el virtual, como si viviéramos, como dice Baricco (2018), una realidad que tiene dos corazones, dos motores, cada uno de los cuales determina y modifica al otro.

Aún no podemos imaginar las transformaciones y las innovaciones que nos esperan, porque el cambio genera cambio, y la complejidad, complejidad. Pero me atrevería a decir que 2020 puede considerarse el «año 0» del nacimiento de la Poshistoria, igual que hablamos del nacimiento de Cristo como un «año 0» (que nunca existió) de la Historia.<sup>1</sup> A partir de la pandemia, las relaciones personales y con el mundo han escalado un nuevo nivel de abstracción, individualización, atomización y virtualización. Y todo indica que el proceso de virtualización de la vida real no ha hecho más que comenzar. El «ultramundo» de Baricco va convirtiéndose ya en ese Metaverso en el que la dimensión virtual habrá ganado definitivamente la batalla a la dimensión material.

Internet y la Red han creado un nivel de representación y construcción del mundo que incrementa, en un salto cualitativo, la posibilidad de abstracción y de control del mundo y de las personas, porque representa la realidad a través de copias virtuales en un universo paralelo. Estamos siendo testigos del inicio de una trascendente transformación cultural, pero nos es completamente imposible imaginar adónde conducirá el *feedback* de transformación retroalimentada entre mundo y subjetividad, que no parará de operar. Lo único que podemos asegurar es que no habrá que esperar ahora veinte siglos para conocer los resultados a los que puede conducir, como sucedió en el caso de la escritura, sino que los cambios serán cada vez más acelerados, porque la complejidad genera complejidad y esto aceleración, como tantas veces repito. En 2016, Kelly imaginaba que en 2050

---

<sup>1</sup> El *Anno Domini* fue introducido por primera vez por el monje escita Dionysius Exiguus, quien, a través de numerosos cálculos, decidió que habían pasado 525 años desde la encarnación de Jesucristo. En el año 731 el clérigo inglés Beda «el Venerable» popularizó la denominación de la era al utilizar esa denominación en su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Wallis, 1999).

la Red sería una presencia constante en nuestras vidas, trabajos, relaciones o en la propia construcción personal (2016: 25-26), aunque tras la pandemia ese plazo parece haberse acortado significativamente. Internet alejará aún más al observador de los fenómenos contemplados, lo que abrirá un campo de visión aún mayor que generará la misma sensación de empoderamiento, de energía, de conocimiento y de libertad que generaba aprender a leer y escribir durante la Historia.

El mundo seguirá complicándose y ampliándose ante nuestros asombrados ojos cuando lo miremos a través de una pantalla, como se amplió a través de las páginas de un libro cuando aprendimos a leer. Baricco (2019: 84-88) hablaba de «humanidad aumentada» para referirse al hecho de que ahora la humanidad no solo habita el mundo, sino también ese «ultramundo» «sin un principio o un final, sin antes ni después, sin arriba ni abajo», y al hecho de que esta nueva forma de relacionarse con la realidad genera sinapsis neuronales distintas y, con ello, otra manera de pensar, otra estructura mental, otro tipo de pensamientos, un uso distinto del cerebro. Todos los expertos hacen referencia a que el cerebro (y la subjetividad) se modela de forma distinta cuando la persona se relaciona con el mundo a través de las plataformas e internet, así como a la sensación de empoderamiento y de (engañosa) libertad que genera (Kelly, 2016; Han, 2018; Baricco, 2019; Jappe, 2019; Zuboff, 2020). La escritura permitió ampliar el marco de la experiencia personal hasta límites impensables en la oralidad. Permitted a la persona introducirse en realidades distintas a la que rodeaba ese sillón en el que leía, conocer otros mundos, conectar con otras emociones y experimentar aventuras que tal vez nunca hubiera podido costear ni incluso atreverse a emprender. Pues bien, internet está permitiendo un nuevo salto de escala, un nuevo salto cualitativo, porque a través de su intermediación, la «experiencia» no se limita a la mente y a la imaginación, sino que se pretende expandir a la totalidad del cuerpo. No se trata solo de «saber» que se está accediendo a un mundo imaginado, sino de «sentir» que estamos en él, de vivirlo de forma cada vez más personalizada. Recuérdense las gafas Ray-Ban Stories de Meta, que permiten añadir experiencias creadas virtualmente a la relación material que en ese momento esté estableciendo la persona. O la tecnología «ponible» (*wearable* en inglés), a la que nos referiremos después. Los anuncios actuales no venden solo productos, sino la

«experiencia» que genera el producto («la experiencia de viajar», «la experiencia de disfrutar de una buena comida», «la experiencia de ver buen cine», la «experiencia de la navegación» por internet...). El «Pueblo de la Pantalla», como dice Kelly (2016: 82-83) «tiende a ignorar la lógica clásica de los libros» y «prefiere el flujo dinámico de los píxeles». A través de ellos, «hace su propio contenido y construye su propia verdad». «Navegamos» por nuevos territorios, materiales o virtuales y generamos esa sensación de «hiperhombre», que no está «obligado a ser lineal» de la que hablaba Baricco (2019: 87) (que, dicho sea de paso, utiliza el masculino como genérico en todo el texto).

El salto de escala en el nivel de abstracción es tal, que quienes se están socializando a través de internet, y por supuesto todas las generaciones futuras, considerarán que quienes seguimos relacionándonos básicamente a través de los mecanismos de la escritura y limitamos nuestra interacción en las redes estamos perdiendo una amplitud de rango y una intensidad de la experiencia que nos coloca en un nivel de atraso semejante al que la gente de la Historia suele atribuir a las poblaciones orales. La Ilustración convirtió en «Verdad» que la distancia racional con el mundo (es decir, la falta de empatía, de conexión, de vínculo) es imprescindible para la «libertad», convicción que muchas personas ven exponencialmente ampliada a través de su uso de internet. Trasladando la misma sensación de superioridad que los hombres ilustrados manifestaban sobre su condición letrada, el *sapere aude* de Kant podría imaginarse fácilmente en las bocas de quienes viven su vida «navegando» en la Red para recriminar a quienes, por edad o por una actitud de resistencia, no pueden o no quieren acceder a determinados ámbitos solo «accesibles a través de una experiencia inmaterial» (Baricco, 2019: 83). La realidad construida a través de la relación experiencial directa y de la escritura resulta lenta, costosa, esforzada y llena de fricciones, mientras que la copia del mundo que crea la Red, las relaciones virtuales que permite y la casi inmediata accesibilidad a la información que la caracteriza, hacen que la vida parezca ágil y ligera (ibídem: 88). La sensación de empoderamiento, de individualidad, de agencia, de libertad... no hace sino crecer con cada nueva tecnología intelectual. Y así vamos construyendo sociedades cada vez más desarrolladas tecnológicamente, más sofisticadas científicamente, con más sensación de constituir la

cabeza de lanza del «progreso», a la vez que vamos dejando cada vez más desatendidas y ocultas nuestras fragilidades e impotencias, nuestra necesidad de afecto y protección, la capacidad de construir vínculos estables... nuestra identidad relacional (sin la cual, siempre insistiré, no se puede sobrevivir).

Y es que, al igual que sucedió con el fin de la «utopía neoliberal» cuando su lógica inherente fue desarrollando sus efectos reales, las consecuencias que han ido acarreado internet y la Red no podían ser imaginadas por sus creadores. De hecho, los primeros programadores entendían su tarea como un útil instrumento contracultural que permitiría escapar del dominio de las élites y las instituciones. Stewart Brand, creador del concepto de «ordenador personal» en 1974 y héroe de Steve Jobs, integrante de la contracultura californiana de esos años, fue el primero en «teorizar la insurrección digital como un proceso de liberación y de rebelión colectiva» (Baricco, 2019: 110-111). Esta fue también la intención original de Apple, e incluso de Google y Facebook (Zuboff, 2020: 70). Un mundo donde cada cual podría ofrecer y recibir recursos, conocimientos, materiales... sin intermediarios, un mundo imaginado como igualitario, sin jerarquías, en el que podrían reducirse las diferencias de clase, étnicas o de procedencia territorial. Y, sin embargo, del mismo modo que ocurrió con la utopía neoliberal, el resultado está siendo diametralmente opuesto a lo que muchos de ellos imaginaban, produciendo temor en sus propios creadores, que «no quería(n) que ocurriera de aquella manera» (Kelly, 2016: 14-15).

La exaltación de los valores asociados a la individualidad y la correlativa ocultación de la importancia de los relacionales no podía sino derivar en un aumento de la desigualdad y de la injusticia social, que, en efecto, comenzaron a aumentar exponencialmente, generando movimientos populares de protesta en diversas partes del mundo durante 2011: España (con el 15-M), Londres, Nueva York (con el movimiento *Occupy*)... (Zuboff 2020: 63-65), demostrando una deriva opuesta a las ingenuas y voluntariosas intenciones de los programadores e innovadores iniciales de todo este nuevo modo de representación. El resultado de estas transformaciones está siendo una forma de capitalismo extremo, denominado, como decíamos, «capitalismo de las plataformas» (en referencia a las llamadas «GAFA», Google,

Apple, Facebook y Amazon), y calificado por Shoshana Zuboff como «capitalismo de la vigilancia», que «amenaza con costarnos nuestra humanidad misma» (Zuboff, 2020: 26). De acuerdo con esta autora, mientras el capitalismo industrial se desarrolló a costa del consumo y la extracción de los recursos de la naturaleza (lo que está a punto de «costarnos a todos la Tierra misma», por el calentamiento global y el agotamiento de los recursos del planeta), el capitalismo de la vigilancia se alimenta de la propia experiencia humana. En la forma de capitalismo en la que ahora nos encontramos nuestras experiencias son la fuente de riqueza, la materia prima con la que comercian las nuevas empresas (ibídem: 25-26). El problema es que somos las propias personas quienes vamos cediendo datos de nuestro comportamiento cuando usamos las plataformas. Y lo hacemos porque eso incrementa nuestra eficacia, nos da acceso a datos casi ilimitados y potencia «nuestro sentido interno de dignidad y valía personal» y nuestra sensación de ser importantes (Zuboff, 2020: 49) porque ponemos en juego deseos personales (que, sin embargo, como veremos, serán en gran parte resultado del mandato de consumo en el que nos socializamos y de la exigencia de organizar nuestra identidad, cada vez más individualizada, sobre un eje de cambios acelerados). Además, nos permite interactuar en ese ultramundo del que hablaba Baricco, sin el cual va siendo cada vez más difícil gestionar y mantener las relaciones personales y profesionales, desarrollar las tareas de trabajo y, en general, tener la sensación de estar «conectados/as» con el mundo. Pero el hecho es que el uso de las plataformas va transformando nuestra identidad en la dirección de una creciente individualización y atomización, que se observa claramente en el nivel de sus efectos sociales, y en el nivel de autoexigencia, hiperactividad, hiperproductividad, precariedad y consecuente ansiedad que va definiendo nuestras vidas (Han, 2018; Jappe, 2019; López Mondéjar, 2022). Si la sociedad va cambiando de carácter es porque están cambiando las relaciones entre las personas que la componen, y esto indica que está cambiando la modelación psíquica de esas personas, de forma que no resulta eficaz quejarse contra los gobiernos o las dinámicas de privatización o la progresiva descapitalización de lo público si paralelamente no tomamos conciencia de que nuestro creciente uso de las redes sociales es precisamente una de las causas profundas que provocan esos efectos.

Al igual que las mujeres que usan tacones, se pintan los labios de rojo, se tiñen el pelo o se depilan (es decir, la inmensa mayoría, en una u otra medida) contribuyen/imos a reproducir el orden patriarcal —a pesar de la resistencia que intelectualmente le podamos ofrecer—, así también muchas personas que luchan contra las crecientes condiciones de desigualdad e injusticia social están participando en la potenciación de esa deriva a través de su propio uso, cada vez más cotidiano y acelerado, de las aplicaciones y recursos que ofrece internet. La situación puede ser inevitable hasta cierto punto, porque no podemos escapar del orden social al que pertenecemos, y ya no es posible interactuar en muchos ámbitos si no es a través de las redes (además de que nuestra subjetividad va modelándose a través de ellas). Pero no puede dejar de insistirse en la necesidad de ser conscientes de las contradicciones en las que un sistema que tiene una dirección meridianamente clara hacia el aumento de la individualidad (dependiente) y la desigualdad sume a quienes, con el pensamiento consciente, luchan contra ella, como veíamos en el capítulo anterior con relación al feminismo. Muchas veces nos resistimos a los aspectos negativos del proceso mientras nos beneficiamos de los positivos, ignorando que ambos son dos caras de la misma moneda. Y así, utilizamos dominios «.com» como lugares virtuales («sitios») donde alojar movimientos de protesta y resistencia, o grupos de WhatsApp, Telegram o Instagram para organizar grupos de ayuda o asociaciones vecinales desde las que ayudar a paliar las injusticias y desigualdades que el propio uso de esos sistemas no hará más que potenciar. Porque al usarlos, no solo nos vamos individualizando cada vez más, sino que incrementamos la lógica del sistema, los datos que alimentan el enriquecimiento de unos cuantos a costa de la mayoría, el poder absoluto de la lógica del mercado, y el inevitable aumento de la desigualdad a lo que todo ello conduce. La vida es cada vez más contradictoria y, aunque no se pueda escapar de ello, conviene tenerlo presente para tener capacidad de elegir los límites que queramos imponer a nuestra propia actividad.

De hecho, comienza a generalizarse el término «neofeudalismo» (Zuboff, 2020: 67), «tecnofeudalismo» (Varoufakis, 2021) o «refeudalización» (Segato, 2021), términos que recuerdan al de «neomedievalismo» con el que, hace ya veinte años, David Graeber (2002) se refiriera a la situación en la mayoría de las ciudades

europas de la actualidad. Planteaba dicho autor que tal vez el ideal del Estado-nación territorial ha sido solo una anomalía histórica (Graeber, 2002: 1225), pues el comercio en las ciudades europeas del año 1450 o incluso del 250 e.c. ya estaba dirigido — como en la actualidad según Geary (2002) —, por una élite internacional que hablaba un lenguaje inescrutable para la mayor parte de los habitantes y tenía vecindarios de gente trabajadora venida del otro lado del Mediterráneo, como sucede ahora en la organización económica y política del mundo occidental. La diferencia con la situación actual podría parecer solo cuantitativa: podríamos sustituir el concepto de ciudades por el de naciones, dirigidas por una élite internacional integrada por los propietarios de las nuevas plataformas que suelen tener base física en Estados Unidos. Pero, sin embargo, en mi opinión, existen claras diferencias cualitativas. El imperio de las plataformas impone su lógica a las naciones a través, como siempre, de «la colonización de la subjetividad» (Merlin, 2017) de quienes las integramos, que vamos internalizando, como si fuera natural, una identificación entre eficacia, atomismo, autoexplotación y rendimiento, por un lado, y libertad, por otro (Han, 2018: 21; Baricco, 2019: 87). El capitalismo que nos rige no pasa ya por intereses o lógicas nacionales ni, por tanto, se verá afectado por resistencias o frenos desde sindicatos o asociaciones locales. A través del concepto de «libertad individual» se irá construyendo la «Verdad» de que cualquier tipo de regulación y supervisión estatal, de leyes o políticas sociales, o de sindicatos e instituciones de negociación colectiva atenta contra el sacrosanto derecho a la autonomía individual (Zuboff, 2020: 60-61; Brown, 2021). Y así perderemos derechos, igualdad y libertad.

Y es que el grado de individualidad que caracteriza a un creciente número de dirigentes políticos (Putin, Trump o Bolsonaro serían los ejemplos paradigmáticos) y del imperio de las plataformas (Zuckerberg, Bezzos, Musk...) va sosteniéndose en una reafirmación constante de su ego personal (López Mondéjar, 2022), lo que no es posible si no es a través de relaciones desiguales de género y de dinámicas de dominación y explotación de todo orden. Como sabemos, quienes dirigen y poseen las plataformas son los que van marcando cada vez más el ritmo de transformación del planeta, cuya aceleración consumista favorece el enriquecimiento hasta límites hace poco impensables de unos pocos a costa del

empobrecimiento de la inmensa mayoría. Las tecnologías que estas masculinidades hiperindividualizadas pueden imaginar y construir van transformando la subjetividad de toda la sociedad por la fantasía de libertad y potencia que crean en todas las clases sociales, que se adhieren a la «Verdad» de que la libertad individual es la condición de la felicidad. Y, sin embargo, en prueba de que el discurso de verdad en el que confiamos es solo el principal dispositivo para el sostenimiento del poder que nos subordina, la sensación de felicidad parece cada vez más lejos del alcance de la mayoría.

La mayor parte de los ensayos e investigaciones que he consultado para redactar este capítulo no hace alusión al patriarcado cuando analiza el proceso de transformaciones que estamos viviendo y, de hecho, ni siquiera nombra a las mujeres. Es muy frecuente que utilicen el término «hombre» como genérico para referirse a la humanidad (como en el ya citado caso de Baricco, 2019, pero también en los de Kelly, 2016; Berardi, 2019; Jappe, 2019; o Latour, 2019) o que se refieran exclusivamente a lo que les sucede a ellos cuando se habla de la deriva social (véase, por ejemplo, Han, 2016). Como mucho, se refieren, como por ejemplo Baricco (2019: 329-330) ¡en la penúltima página del libro!, a la necesidad de una abstracta «cultura femenina» para equilibrar y modificar la tendencia del bucle en el que nos encontramos, o a las ventajas que tendría no trabajar, sustituidos «por máquinas», para poder «ocuparnos del cuidado, la educación, el afecto y de descontaminar el ambiente» (Berardi, 2019: 200), demostrando un voluntarismo ingenuo y una falta de comprensión de las dinámicas profundas que impiden pensar sobre bases sólidas la manera de mitigar la frenética escalada de la desigualdad en la que nos encontramos.

Y, sin embargo, yo creo que hablar de género y de patriarcado y entender la lógica de la «individualidad dependiente» es imprescindible para entender la dinámica actual. Obsérvese que, entre todos aquellos «héroes de la revolución digital», entre los creadores de internet y de la Red, solo había una mujer, Catherine Fake, cofundadora de Flickr. Todos los demás respondían al modelo de «varón, blanco, norteamericano e ingeniero» (Baricco, 2019: 206). En términos de Baricco (2019: 178), Zuckerberg, Jobs, Brin y Page no habrían sido sino «ingeniosos *nerds* dispuestos

a jugar de forma paranoica a un juego inventado por ellos mismos», con la obsesión de ir subiendo niveles, devorados por su neurosis, al igual que sucedió con la desenfrenada carrera entre Jeff Bezos (creador de Amazon), Richard Branson (Virgin Galactic) y Elon Musk (SpaceX) por ver quién era el primero que conseguía hacer vuelos privados a la atmósfera.<sup>2</sup> La Poshistoria parece muy dirigida desde la falta de empatía y la desconexión emocional,<sup>3</sup> es decir, desde la lógica de la individualidad dependiente, lo que implica una lógica política cada vez más *extractivista* de recursos humanos y no humanos, y un grado de dominación y explotación creciente de las personas. E, inevitablemente, de desvalorización, opresión y explotación de las mujeres que, por sus condiciones de vida, siguen desarrollando básicamente identidad relacional.

### La pirámide de la organización social

Como siempre ha sucedido en el proceso histórico, la individualidad que más aumenta es la de quienes encarnan el poder máximo en cada momento, porque por un lado han llegado al poder porque estaban individualizados (de manera dependiente) de forma profunda, y a su vez el ejercicio del poder cada vez los individualiza más. Por debajo de ellos en la escala económica y social van quedando personas que están tanto menos individualizadas cuanto menos especializada sea la posición que ocupan, abriéndose el abanico de posibilidades identitarias conforme aumenta la complejidad socioeconómica. Podemos imaginar el proceso como una pirámide que, para crecer en altura, necesita cada vez más niveles intermedios en los que apoyarse. Dicho en términos socioeconómicos, para que aumente la máxima especialización y diferenciación en los puestos de trabajo o la abstracción y la tecnología hiperespecializada, es necesario que existan cada vez

---

<sup>2</sup> Véase al respecto el programa del humorista Jon Stewart en el que, tomando como base la forma fálica de la nave New Shepard de Bezos, parodia la competición narcisista y machista entre Bezos, Musk, Branson y Zuckeberg; disponible online en <https://www.youtube.com/watch?v=3LPiM9d5QUM>

<sup>3</sup> Lola López Mondéjar (2022) caracteriza a los hombres de la posmodernidad como «invulnerables e invertebrados», al referirse a su fantasía de invulnerabilidad.

más grados intermedios de especialización, conocimiento y producción. Esto es lo mismo que decir que, en un sistema definido por las diferencias de riqueza, como es el capitalismo, para que aumente la riqueza de los más ricos, es necesario que cada vez más personas consuman más cosas y, por tanto, que tengan más conciencia de sus deseos. O que, para que pueda aumentar el nivel de máxima individualidad (dependiente) de los hombres que dirigen el grupo, es necesario que cada vez haya más gente con distintos grados de individualización por debajo de ellos, lo que significa que para que aumente el nivel máximo posible de individualidad de unos pocos, es necesario que el nivel general de la individualidad que caracteriza a los integrantes del grupo aumente en su conjunto.

Como el discurso social siempre se construye desde las instancias de poder proyectando la lógica de comportamiento de quienes lo encarnan, cuanta más individualidad dependiente defina a los líderes, más carencia de empatía (tanto con seres humanos como no humanos) definirá al orden político y al discurso del poder. Y a través de los medios de comunicación y los sistemas de enseñanza se irán modelando las aspiraciones y actitudes de la mayoría. No deja de sorprenderme, por ejemplo, la atracción que despierta en nuestra sociedad la ostentación de la riqueza, en una prueba más del *modus operandi* de los dispositivos de socialización que reproducen la lógica del poder. Obsérvese, si no, cómo Netflix, a quien nadie puede acusar de invertir en proyectos destinados al fracaso, financia interminables series dedicadas exclusivamente a mostrar niveles de riqueza y ostentación de gente real que resultan no solo inalcanzables, sino incluso inimaginables para la inmensa mayoría de la población (*El imperio de la ostentación, The Real Housewives of Beverly Hills, Yo soy Georgina, First Class, Negocio familiar: Viviendas de lujo, The World Most Extraordinary Homes*, etc.). Al mostrarlos y tomar consistencia de realidad, irán modelando, de forma nada inocente, una idea del éxito como triunfo del yo y unas aspiraciones consumistas que hasta ahora no se habían desarrollado en la misma medida.

La desconexión emocional y de falta de empatía que caracteriza a los hombres que rigen el orden social (y que construyen las biopolíticas y los discursos) hace que cada vez se *cosifique* más cualquier elemento de la realidad. Podríamos decir que en la

Prehistoria (o en las sociedades orales actuales) todo lo existente se consideraba regido por dinámicas humanas, por lo que se establecía una relación intersubjetiva no solo entre quienes en nuestra cultura consideramos seres humanos, sino también con los elementos de la naturaleza (en eso consisten los mitos). Nada se *cosificaba*. Fue en la Historia cuando el desarrollo del conocimiento científico y de la tecnología condujo a una neta diferenciación entre naturaleza humana o *humanidad*, y naturaleza no-humana o *naturaleza*, asociándose lo primero con lo no-cosificable, con el sujeto de los privilegios, y lo segundo con lo susceptible de explotación cosificadora. Por eso costó tanto trabajo definir quién tenía derecho a formar parte de la *humanidad* tras la conquista de América. Inicialmente, la categoría solo incluyó al hombre-cristiano-blanco, pese al intento de Bartolomé de las Casas de defender la humanidad de los indios —aunque no de los negros (Ajari, 2021: 29)— en el debate de Valladolid de 1550 (Álvarez Uría, 2015). De esta forma, cualquier persona ajena a las categorías que definían al colonizador se consideraba susceptible de legítima explotación. De hecho, el concepto de raza no existía antes de la conquista americana (Quijano, 2000: 202). Fue una nueva manera de legitimar, a través de diferencias de orden natural, «antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad / inferioridad entre dominados y dominantes» (Quijano, 2000: 203) que limitaban el derecho al trabajo asalariado solo a la raza blanca (ibídem: 207). Pero en general, ninguno de los autores (coloniales o poscoloniales) que tratan estos temas tiene en cuenta que no es cierto que el trabajo asalariado caracterizase a las relaciones de trabajo de la raza blanca, sino solo a las sostenidas por los hombres de la raza blanca, pues las establecidas entre hombres y mujeres de la raza blanca han sido siempre de trabajo no asalariado (el trabajo doméstico) (Hernando, 2015). Insisto en ello porque resulta llamativa la invisibilidad que las mujeres han presentado para la mayor parte de los analistas históricos y sociales por más progresistas que se declaren, lo que solo se explica por la invisibilización a la que, en nuestra sociedad, se somete la importancia de los valores asociados a la identidad relacional, encarnada por las mujeres. El hecho es que, durante la Historia, el discurso eurocéntrico ya clasificó como *cosificables* a poblaciones humanas cuyo trabajo y recursos interesaba explotar desde el privilegiado bastión de poder e individualidad occidental, en una relación *extractivista* (Svampa, 2017) de materias primas

y potencialidades humanas necesarias para la construcción de su brillante edificio de Progreso.

El salto que ahora marca la Poshistoria es que la explotación y la dinámica *extractivista* ya no se aplica solo a poblaciones externas a los grupos de privilegio occidental (que pueden vivir dentro o fuera de sus fronteras), sino que, para seguir operando, el «capitalismo de las plataformas» necesita cosificar por fin a los propios componentes del grupo social privilegiado, a toda la naturaleza humana y no humana, considerando a ambas fuente de recursos para el sostenimiento emocional, físico y económico de los nuevos dirigentes. El nuevo tipo de capitalismo se sostiene y acelera mediante la *extracción* de datos conductuales de quienes utilizan la Red para potenciar y orientar sus deseos de consumo, convirtiendo a las personas en meras fuentes de dinero y poder para quienes las dirigen. La nueva forma de construcción del sujeto que está abriéndose camino es resultado y causa, en una relación estructural de doble vínculo, de la escalada hipercapitalista que define a la Poshistoria. Al utilizar la tecnología de internet y bucear en la Red, todas las personas vamos ofreciendo unos datos conductuales que, a través de la tecnología y la potencia computacional adecuada, servirán de fuente de riqueza a los nuevos dueños del Imperio, haciendo prosperar su lógica de desigualdad. Los clientes del nuevo capitalismo son las empresas que comercian en torno a nuestros comportamientos futuros, para cuya rentabilidad no hay mejor garantía que dirigirlos, generando y orientando deseos de consumo. Según Zuboff (2020: 213), en esta nueva forma de capitalismo, «los comportamientos impredecibles equivalen a ingresos perdidos», porque el mercado apuesta por «futuros conductuales» (ibídem: 137). De ahí que dicha forma de capitalismo no solo esté regida por un «imperativo extractivo», sino también por uno «predictivo» (ibídem: 273), que impulsa a inducir los deseos y a dirigir el comportamiento como forma más eficaz de garantizar la obtención de beneficios económicos. El capitalismo industrial del siglo XIX exigía aumentar el número de personas con trabajos especializados y conscientes de sus deseos de consumo, lo que contribuía (en una relación, igualmente retroalimentada) al desarrollo de su individualidad. Esta lógica de aumento de la individualidad como condición de aumento del capitalismo convierte el deseo en una de las claves principales de la construcción del yo. Y este deseo hay que potenciarlo e inducirlo.

Al combinar muchísima más información de la que permitía la escritura, los especialistas en la nueva tecnología de internet consiguen abarcar una visión aún más abstracta de las mecánicas causales que explican el mundo. Y así, a través de los análisis de *big data*, irrealizables en condiciones de escritura, conectan variables que desvelan pautas que serían invisibles sin ellos, al tiempo que generan algoritmos que aciertan a predecir los gustos y comportamientos personalizados de cada miembro del grupo social. Se está produciendo un cambio en la concepción del yo que, en palabras de Turkle (2019: 125), está pasando de ser visto «como un ente constituido por el lenguaje y la historia humana a algo que (puede) modelarse en clave máquina». Las matemáticas, el relato más abstracto que la escritura permitió crear, va tomando progresivo protagonismo en la construcción de un nuevo nivel de representación de la realidad que se traduce en expresiones virtuales que casi todo el mundo puede manejar sin necesidad de mucho esfuerzo o de mucha reflexión, al tiempo que nos va haciendo susceptibles de manipulación. Zuboff (2020: 282) llega a hablar de «rebaños humanos» y algunos autores pretenden, incluso, que el individuo está desapareciendo «en provecho de un *multividuum*» con una inteligencia «distribuida» o «de enjambre», que residiría en la nube, y que, al final, puede llegar a ser «propiedad de una única empresa» (Jappe, 2019: 235). Y se predice una difuminación de los límites de lo individual con la tecnología *wearable* (o ponible), a través de la cual, «la información fluirá de manera continua» a nuestros ojos, oídos y piel (Zuboff, 2020: 284), como ya hacen las gafas Ray-Ban Stories de Meta. Como señala Kelly (2016: 186), uno de los más entusiastas defensores del nuevo mundo que estamos comenzando a habitar, cada vez tendremos más opciones, pero sabremos menos lo que queremos, porque «no nos conocemos muy bien [...]». Escucharemos las sugerencias y recomendaciones generadas por nuestro propio comportamiento para oír y ver quiénes somos». Y así, nos iremos comportando, en la lúcida y expresiva metáfora de Baricco (2019: 81) como «una mosca que volara alegremente en el compartimento de un tren en marcha», sin decidir la dirección, la velocidad, ni el destino del viaje.

Decir que se está profundizando la lógica capitalista es decir que se está profundizando la subjetividad individualista de quienes la encarnan, lo que afectará particularmente a los hombres, cuyo mandato de género (la individualidad dependiente) tiene

como eje esencial el yo, la falta de empatía y la conciencia de deseos para sí, condición necesaria para el consumo. No es extraño entonces que, paralelamente al capitalismo de las plataformas, se vaya produciendo una creciente cosificación y explotación de las mujeres: la pornografía, que siempre había existido, escala ahora niveles de crueldad nunca vistos y sirve de modelo para formas de violación colectiva o «en manada» por parte de chicos cada vez más jóvenes (Alario, 2021), la violencia sobre las mujeres y los feminicidios parecen aumentar (o al menos son más visibilizados que nunca) y la trata y el alquiler de vientres de mujeres utilizadas para engendrar hijos como si fueran máquinas gestoras, legitima el uso y descarte del cuerpo de las mujeres en un ejercicio de dominación que no puede separarse de la misoginia. Por su parte, la precariedad de las condiciones laborales de quienes sostienen el gran edificio social aumenta al mismo nivel que el poder y la riqueza de los más ricos,<sup>4</sup> confirmando que cuanto más alto es el edificio del «progreso» y la individualidad, más servidumbre es necesaria para su mantenimiento. Así que, lamentablemente, todo hace prever una intensificación de la dominación de género, clase, raza o etnia en la Poshistoria.

Y es que los dos extremos opuestos de la pirámide social (la punta superior y la base) reproducen sin fisuras la tradicional lógica patriarcal, regida por el binarismo de género, sexo y orientación sexual. En la punta superior se sitúan hombres cada vez más patriarcales, competitivos y narcisistas, miembros de los núcleos privilegiados blancos de Occidente, que se aseguran el apoyo relacional a través de una dominación cada vez más misógina de las mujeres y de una homofobia y transfobia que llegan a aspirar convertir en ley (basta con escuchar algunas declaraciones de Trump, Bolsonaro o Viktor Orbán). En la lógica social, política y económica que ellos encarnan y que, a

---

<sup>4</sup> Al regresar de su primer viaje al límite a la atmósfera con su empresa Blue Origin, que aspira a llevar a multimillonarios en viajes turísticos al espacio, Jeff Bezos, el hombre más rico del mundo y propietario de Amazon, agradeció eufórico el viaje a «todos los empleados de Amazon y a todos los clientes de Amazon, porque, tíos, vosotros habéis pagado todo esto»; véase Sáez de Ugarte, «Jeff Bezos dice que le hemos pagado el viaje al espacio y no le falta razón», *guerraeterna.com*, 20 de julio de 2021. Sobra comentar las durísimas condiciones de trabajo, el estrés y las dificultades para asociarse en sindicatos que tienen los trabajadores de Amazon.

través de sus discursos sociopolíticos, convierten en «Verdad», las mujeres estarán cada vez más cosificadas y explotadas, porque ellos las necesitan así para sostener su individualidad dependiente. Por eso, resulta esencial mantener bien visible la categoría «mujeres» en los discursos políticos; de otro modo, podría invisibilizarse la trampa que sostiene todo el orden que protagonizan.

Pero mientras la punta superior y la base inferior de la pirámide me parecen meridianamente claras porque reproducen, inalterada, la misma lógica patriarcal tradicional sin ninguna confusión de significados, me parecen más difíciles de pensar las dinámicas que definen a los niveles intermedios de esa pirámide. Veo estos niveles llenos de contradicciones porque permiten el crecimiento de la pirámide patriarcal a pesar de definirse, precisamente, por resistirse a la lógica de su diseño. Y es que para que la pirámide siga elevándose es necesario, como decía, que cada vez haya más capas intermedias definidas por grados distintos de individualización, porque este es el trasunto identitario de la diversificación de posiciones sociales y de trabajo, y se expresa a través de la conciencia de deseos propios, necesaria para la expansión del capitalismo. No puede aumentar el nivel de riqueza y poder de los más ricos si simultáneamente no aumenta la prioridad que se da al deseo y el grado de formación especializada de los «cuadros intermedios» de la población.

Con la incorporación de las mujeres se amplió el rango de los sujetos con deseos para sí y con ocupaciones diferenciadas y, por tanto, la producción diversificada de productos y de consumo como base de las relaciones sociales y de la construcción subjetiva del conjunto social. En el capítulo anterior ya vimos las contradicciones y el precio de semejante incorporación, pero el hecho es que, gracias a ella, la complejidad socioeconómica aumentaba cada vez más, y de forma crecientemente acelerada. Pero para continuar con la inercia de esta aceleración era necesario que se siguieran diversificando las demandas de consumo y las posiciones sociales, es decir, el grado de individualización de las personas. Y así, cuando la mayoría de las mujeres pertenecientes al mundo privilegiado ya se habían incorporado al lugar del privilegio (aunque fuera de forma contradictoria), internet

vino a posibilitar y potenciar la «normalización» de otro modo de construcción de la persona que, al igual que había pasado con las mujeres individualizadas (viajeras, artistas, etc.), existía desde antiguo, pero solo ahora, en coherencia con el aumento de la complejidad, era posible legitimar.

Las identidades LGTBIQ+, fluidas y diversas, habían existido a lo largo de toda la historia, pero siempre recludas en subculturas expulsadas de la normatividad binaria y, por lo tanto, ajenas a la posibilidad de ser consideradas sujeto político en las mismas condiciones que los hombres (primero) y las mujeres (después). Su proceso de aceptación social reproduce intachablemente el sufrido por las mujeres, algunas de las cuales habían escapado del mandato de género en momentos históricos previos a la modernidad, pero a costa de pagar el inmenso precio de ser estigmatizadas y excluidas o, en el extremo, de ser quemadas en la hoguera. Solo en coherencia con el aumento de la complejidad socioeconómica capitalista, la individualización que iban experimentando las mujeres cada vez en mayor medida pudo ser aceptada; resultaba funcional al aumento de la complejidad porque era su contraparte cognitiva, de manera que la normatividad amplió el rango de lo aceptable y las comenzó a incluir. Creo que es este mismo proceso el que están experimentando ahora las identidades LGTBIQ+: siempre habían existido personas que escapaban a la norma de cualquier binarismo (de sexo, género u orientación sexual), pero ahora su número comienza a crecer exponencialmente en virtud del incremento de posibilidades de ser persona que se deriva del fin de los binarismos, del consecuente mayor grado de diferencia interpersonal y del uso de recursos de internet. Está creciendo el grado de individualización que caracteriza a la sociedad, lo que se traduce en una continuación de la dinámica de complejidad que define a la corriente de la historia. Pero, al igual que ocurrió con las mujeres, estas identidades que van aceptándose como nuevos sujetos políticos se ven obligadas a incorporarse a un orden sociopolítico claramente patriarcal y binario, por lo que solo podrán hacerlo a costa de sus propias contradicciones y malestares.

## El efecto de internet en la construcción de la realidad y de la persona

Con internet, la construcción de la persona está viéndose radicalmente transformada. Y es que, al cambiar el modo de relación con el mundo no solo cambia la idea de lo que es el mundo, sino también la de la propia persona que lo contempla. Así sucedió cuando comenzó a utilizarse la escritura y así está sucediendo con la cada vez más omnipresente intermediación de recursos digitales y virtuales en cualquier tipo de interacción con la realidad. Si se quiere resumir en una frase, yo diría que la idea de interioridad psicológica como un espacio transformable (llámese mente, alma o «yo») apareció como efecto del uso de la escritura y está desapareciendo como efecto del uso de los recursos de internet.

La primera vez que la gente colgó datos de sí misma fue en 2002 cuando apareció LinkedIn, quizá la primera red social, cuyo objetivo era poner en contacto a gente que buscaba trabajo con gente que lo ofrecía (Baricco, 2019: 124). En 2004 Mark Zuckerberg lanzó Facebook y, desde entonces, la conversión de nuestro propio yo en producto visible y digital no ha hecho más que aumentar (Sibilia, 2008: 58). El confinamiento obligatorio favoreció en algunos casos y obligó, en muchos otros, a introducir en nuestras vidas sistemas de comunicación virtual para mantener las relaciones personales y para gestionar las responsabilidades de trabajo. Nos acostumbramos a comunicarnos por Whatsapp, Instagram, Zoom o Skype; a exponer contenidos en Youtube, Twitch o TikTok; a dar clases online con Google Meets o Google Teams o Collaborate; a comprar en Amazon, Wallapop o Ebay; a escuchar música o pódcast en Spotify o Ivoox; a ver películas en Netflix, Filmin o HBO; y, en general, a depender absolutamente de las plataformas en nuestra vida cotidiana. La gente joven de la Poshistoria tiene cada vez más en cuenta la opinión de *influencers* y *youtubers* para decidir qué comprar, cómo vestirse, peinarse, cocinar, preparar su boda, cuidar su salud o hacer ejercicio, a la vez que quien compra, se casa o se va de viaje necesita generar constante información visual para alimentar las redes de construcción de su yo. Con la pandemia se abandonaron los espacios compartidos de trabajo, que permitían tomar el café de media mañana y socializar con el resto de compañeros y compañeras,

se vaciaron las aulas (lo que impidió interactuar a estudiantes de primer año, o relacionarse en cursos posteriores si ya se conocían); se vaciaron las salas de cine, sustituidas por las grandes plataformas de contenido audiovisual... Y todo indica que, una vez superada la pandemia, la atomización quedará instalada porque la subjetividad de las personas ha ido transformándose por efecto de la utilización de los sistemas digitales y la realidad virtual. La mayor parte de la gente ha dejado de encontrar motivos para realizar fuera de casa actividades que puede realizar desde la confortable privacidad del sillón (Nicolau y Barker, 2021), al tiempo que las empresas favorecen el trabajo telemático por el ahorro en gastos e instalaciones y por la reducción de personal cualificado que permite, al trasladar al cliente la responsabilidad de realizar sus propias gestiones *online*. Bancos, operadoras telefónicas, servicios de salud, etc., empiezan a ser gestionados sin contacto físico y directo con clientes o pacientes, al tiempo que el dinero físico parece en riesgo de extinción, tanto para las compras diarias (que pagamos con tarjetas) como para las operaciones financieras (donde avanza el proceloso mundo de las criptomonedas). La «realidad ampliada» y virtual va convirtiéndose cada vez más en el escenario de nuestra existencia, sin que ofrezcamos ninguna resistencia al cambio porque ofrece muchas ventajas para la vida cotidiana: con internet no solo podemos acceder a conocimientos casi ilimitados a golpe de un *click* y sin movernos de la silla, sino que podemos comunicarnos visualmente y en tiempo real con familiares, amigos y colegas en cualquier parte del mundo, formar equipos o cumplir con las tareas de trabajo desde cualquier lugar del planeta. ¿Por qué vamos a renunciar a utilizar instrumentos que nos facilitan la vida y que, a partir de la pandemia de 2020, son casi imprescindibles para mantener la inserción laboral, personal y lúdica en la sociedad actual? Las nuevas tecnologías se van convirtiendo en complementos protésicos de nuestros propios cerebros y, de esta forma, al utilizarlos, vamos colaborando en la transformación de nuestra subjetividad y del propio orden social.

Al comunicarnos a través de máquinas, *apps* y representaciones visuales y digitales interpuestas, vamos dejando de comunicarnos cara a cara, abandonamos la interacción directa y personal y vamos dejando de construir vínculos a través de la conversación. Hasta cuando queremos conversar por teléfono

pedimos antes permiso para llamar, porque el régimen de aceleración que acompaña al aumento de la individualidad limita la disponibilidad de la otra persona para dinámicas que no sean las del propio trabajo, y porque la privacidad endurece sus límites para proteger a un yo cada vez más definido y defendido. Cada vez hay más sensación de «molestar», de «interrumpir» a la otra persona si llamamos directamente, y esto nos va pasando a todas las generaciones, no solo a las más jóvenes. La interacción personal se va alejando de la aproximación física al otro y, aunque cada vez hablamos más con más gente, tendemos a hacerlo a través de fragmentos intercambiados en mensajes grabados, escritos o hablados, que la otra persona responde cuando encuentra tiempo para hacerlo, porque la prioridad es la productividad, no la construcción de vínculos. La gente más joven busca cada vez más interacción con más gente, a veces «con un montón», en palabras de Turkle (2019: 49), pero tienden a escapar de la interacción íntima del tú a tú incluso en las llamadas telefónicas directas, que solo contemplan en caso de urgencia y que siempre les generan cierta incomodidad.

Las nuevas relaciones y posibilidades de ocio y de trabajo implementadas a través de la Red han venido a facilitarnos la vida y a darnos acceso a una información casi ilimitada pero, a cambio, nos van atomizando, separando, ocupando todo nuestro tiempo, exigiendo respuestas inmediatas, resultados, productividad, formulación de deseos, realización de actividades que mostrar a los demás en un ritmo cada vez más acelerado y ansioso, que no deja tiempo para la conversación, para la charla «improductiva», para los tiempos «muertos» con la familia o los amigos, para construir vínculos cara a cara, para dejar existir al tiempo / espacio de la intimidad, que es condición para la construcción de identidad relacional en los sujetos individualizados. La relación a través de redes y plataformas nos va crispando porque no se tiene delante a la persona a la que se agrade, ataca u ofende, no se le ve la cara, ni las lágrimas, ni se sabe nada de su vida personal o de su inevitable vulnerabilidad, al tiempo que el mayor grado de individualidad que nos va definiendo (particularmente a los hombres) dificulta cada vez más la capacidad de empatía. En los últimos veinte años, pero particularmente en los últimos diez, se ha constatado un declive del cuarenta por cien en los marcadores de empatía del estudiantado universitario, «que los investigadores

vinculan a la nueva presencia de comunicación digital» (Turkle, 2019: 38). Y esto tendrá trascendentales consecuencias en las relaciones sociales y en la conservación del planeta en general si no lo remediamos, porque serán esas generaciones las que dirigirán el mundo.

Las nuevas generaciones (y cada vez más las no tan nuevas, dependiendo del «enganche» que sientan a los recursos virtuales) empiezan a no saber estar solas, consigo mismas, impelidas a la interacción constante a través de las plataformas y *apps*. Esto va dificultando la identificación de un núcleo interior en el que poder situar las emociones que nos asaltan, así como las relaciones de intimidad cara y cara y a ritmo lento, que serían las que les permitirían identificarlo y profundizar en él. Empezamos a experimentar una especie de *horror vacui* que nos lleva a conectarnos compulsivamente a las *apps* y a las redes mientras caminamos, usamos el transporte público o tenemos algún tiempo de espera. Si esto nos pasa a las generaciones que hemos sido socializadas en la ontología de la Historia, qué no sucederá a las nacidas en la Poshistoria. Se trata de nuevo, sin sorpresa ya a estas alturas del relato, de un nuevo *feedback* que se irá desarrollando en bucle. Porque cuanto más «conectada» a las redes pase la vida una persona, más dificultad tendrá para estar sola y comunicarse íntimamente y, en consecuencia, para poder identificar y poner palabras a malestares emocionales que, además, irán en aumento cuanto más individualizada esté.

A partir del uso de la escritura y la aparición de la noción de una mente o un alma contenida en un cuerpo, los propios mecanismos disciplinarios y culturales utilizados para construir el orden sociopolítico fueron desarrollando instrumentos para resolver los malestares emocionales que se derivaban del aumento de la individualidad, al tiempo que garantizaban la sujeción a la norma de quien se individualizaba. Sucedió con la imposición de la confesión auricular para garantizar «la salvación» por parte de la Iglesia católica en el siglo XIII (Le Goff, 1981: 248) coincidiendo con la explosión individualizadora asociada a los primeros burgos medievales, y volvió a suceder en el siglo XIX con el inicio de las disciplinas *psi* (Rivero, 2006; Illouz, 2010; Rose, 2019; Guzmán Martínez y García Dauder, 2022) y el psicoanálisis freudiano (y posteriormente lacaniano), en el momento en que las mujeres

comenzaron a individualizarse y la ciencia suplantó al mito como discurso de legitimación. Desde entonces, la importancia de esos espacios no ha dejado de aumentar, dando cabida ya, por suerte, a planteamientos feministas y de lógica no binaria, pero en todo caso privativos en general de las clases privilegiadas de la raza privilegiada de Occidente, a las que pertenecen las personas más individualizadas. La individualidad es un modo de identidad que exige cambios, productividad y diferencia, por lo que se asociará a tanta más hiperactividad y ansiedad cuanto más individualizada y menos relacional sea una persona. Así que su construcción siempre se ha acompañado de instrumentos disciplinares para mitigar sus dolorosos efectos a la vez que para reasegurar a la persona en su propia individualidad, facilitando con ello el discurrir de la corriente.

El problema de la Poshistoria, en mi opinión, es que las personas que la protagonizan estarán cada vez más individualizadas porque sus opciones personales se irán diversificando, pero esto sucederá paralelamente a la pérdida de la interacción personal directa, por lo que puede esperarse que el sufrimiento emocional (la hiperactividad, la ansiedad, la angustia) aumente (como de hecho está sucediendo) a medida que disminuye la posibilidad de encontrar espacios de interacción que permitan mitigarlo. Por eso me parece tan esencial no olvidar la imprescindibilidad de lo relacional y la necesidad de la interacción personal directa, no mediada por *apps* y plataformas. Porque solo cuando la persona se entrena en la capacidad de empatía con otras, puede desarrollar sensibilidad en términos de igualdad y justicia social. Solo en el espacio / tiempo / disposición propias de la intimidad la persona puede permitirse reconocer sus propias vulnerabilidades en la confianza de que la otra podrá escucharlas y, a pesar de ellas, o precisamente por ellas, cuidarla y quererla, porque también se sentirá identificada en su propia condición vulnerable. Solo a través del reconocimiento de las fragilidades es posible construir alianzas relacionales potentes, pero para ello hace falta poder construir intimidad, y eso exige un tiempo pausado y una capacidad de «escucha», no solo de las palabras de quien nos habla, sino también de lo que dice «su cuerpo, su voz, su tono y sus silencios» (Turkle, 2019: 69), nada de lo cual es posible si la relación se establece a través de plataformas y redes. No solo la intermediación de recursos virtuales, sino también el aumento

de la velocidad en los cambios a través de los que se construye un yo cada vez más individualizado, y la desvinculación definitiva a un *lugar* para pasar a ser «ciudadano de la Red» (*netizen*) (Zuboff, 2020: 79), habitante del ultramundo, van modelando a la persona en la dirección contraria. La inmovilidad está prohibida para el *netizen*, que «navega» por la Red en un desplazamiento sin límites por el espacio virtual, inversamente proporcional al que realiza por el espacio físico desde el que «navega». Semejante desconexión emocional con el espacio material y tangible, con un «lugar» donde reposar y con el que identificarse, se corresponde con la desconexión general con el entorno, natural y humano, y esto con la posibilidad de interactuar desde una interioridad psicológica que va dejando de percibirse como un espacio susceptible de transformación.

El mundo virtual es pobre en alteridad y resistencia, por lo que en este, el yo puede operar sin enfrentarse apenas al principio de realidad (Han, 2018: 55) al que obliga la relación directa con las personas. Puede crearse la ilusión de amistad sin la exigencia de intimidad (Turkle, 2019: 21), sustituyendo los vínculos profundos, que se asocian necesariamente a la capacidad de aceptar la frustración y de negociar el deseo, por la adhesión a grupos virtuales, la construcción de parejas ocasionales, de compañeros *ad hoc* para actividades lúdicas o profesionales o relaciones definidas por la ausencia de compromiso. El problema es que este modo de relación no genera la profunda sensación de pertenencia necesaria para hacer frente a la angustia de la impotencia esencial que nos define, para lo que son necesarios vínculos que se consideren trascendentes en la construcción de la identidad, sean estos del tipo que sean. Puede resultar de utilidad traer aquí a colación la diferenciación que en 1887 hacía Tönnies entre «comunidad» y «sociedad», según la cual la «sociedad» supondría una agregación de individuos, mientras que la comunidad vendría definida por una «identidad colectiva» que abarcaría «todas las formas de relación que se caracterizan por un elevado grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo» (Monereo Pérez, 2009: xiv y xxvii). Pasándolo a los términos que aquí utilizamos, diríamos que no es lo mismo la asociación de individuos (un «grupo de WhatsApp» o asociaciones formales) que la identidad relacional, que implica construirse a través del otro, y no

solo junto al otro. Ambas cosas no son excluyentes y, de hecho, el ideal es participar de las dos (lo que ha sucedido, por ejemplo, en las redes de apoyo basadas en la sororidad feminista, o en las dinámicas comunitarias lesbianas o *trans*), pero es necesario diferenciar ambos niveles.

Al establecerse un modo de relación con la realidad que pasa por la intermediación de recursos virtuales y digitales de la Red, y dificultarse la identificación de ese núcleo interior (alma, mente...) que regía la Historia, la persona empieza a percibirse a través de los mismos mecanismos con los que construye el resto de la realidad: copias digitales, visuales y virtuales de sí misma. Y así va construyendo un «yo» integrado por representaciones visuales (Facebook, Instagram o TikTok, por ejemplo), fragmentos de pensamiento (Twitter, por ejemplo) o canales de Youtube, a través de los cuales intenta construir una «marca personal» que la diferencie de las demás personas. Poco a poco, a medida que la relación con el mundo pasa por la digitalización y la imagen, el eje y centro de la persona va abandonando el interior para pasar a habitar en la superficie (Baricco, 2019: 87 y 156; Illouz, 2020: 204; Turkle, 2019: 125), sustituyéndose poco a poco la intimidad por la llamada *extimidad*, que disuelve la frontera entre «lo extremadamente privado y lo absolutamente público» (Sibilia, 2008: 89; también en Turkle, 2019: 118). Kelly (2016: 101) vaticinaba ya hace algunos años que «las pantallas serán nuestros espejos, las fuentes en que buscaremos para descubrir cosas sobre nosotros mismos. No para ver nuestras caras, sino nuestros “yos”». Constituirán el depósito de nuestra memoria y, en parte, de nuestra identidad. Serán «el primer lugar donde buscaremos respuestas, amigos, noticias, significado y el sentido de quiénes somos y quiénes podemos ser» (ibídem), todo aquello que los habitantes de la Historia hemos buscado en nuestro interior.

El sujeto de la Poshistoria avanza en grado de individualización a la vez que, por un lado, se hace más vulnerable y manipulable, y por otro, encuentra cada vez más dificultades para colocar el (creciente) malestar en un interior que va dejando de saber construir, por lo que puede tender a localizarlo en su cuerpo y en su apariencia, como parece indicar el incremento de casos de cortes corporales o de trastornos alimenticios en las nuevas

generaciones.<sup>5</sup> Creo que esta nueva dinámica de construcción del sujeto es independiente del origen de las identidades *trans* que, como decía, han existido a lo largo de toda la historia. Pero, sin embargo, como sucedió con el efecto que produjo el acceso generalizado de las mujeres a la escritura, el acceso generalizado a las redes y plataformas puede ayudar explicar la explosión de identidades *trans*, «fluidas» y no binarias que está teniendo lugar en los últimos años, de acuerdo con los datos de la red española de unidades de identidad de género (y con la observación directa de lo que sucede a nuestro alrededor). En el Hospital Ramón y Cajal, donde se sitúa la unidad de referencia de la Comunidad de Madrid, se pasó «de 100 nuevos casos en 2017 a más de 600 en 2019», según datos de su fundador, Antonio Becerra, y en Cataluña, la organización Trànsit, perteneciente al Servicio Catalán de la Salud, que coordina Rosa Almirall, «ha atendido desde 2012 a más de 5.000 personas entre adolescentes y adultos, y cada semana recibe unos 20 nuevos casos» (Pérez Oliva, 2022b). Desde algunos sectores del transactivismo se argumenta que en épocas pasadas hubieran aflorado cifras semejantes si la sociedad lo hubiera permitido, lo que sin duda será parte de la explicación. Pero creo que esa explicación no basta, que debe haber alguna otra variable que esté jugando un papel en este cambio y sumándose a las ya existentes, al igual que lo hubo cuando las mujeres empezaron a individualizarse en masa. Y creo que esa variable es que está cambiando la ontología, el modo de construcción de la persona por efecto de la intermediación de redes y plataformas. Y esta nueva ontología resulta coherente con la que ya venían encarnando las personas *trans*.

Al contrario de lo que pasaba en la Prehistoria (o en las sociedades orales actuales), cuando la persona miraba / mira al grupo para identificarse corporal y conductualmente con él, y en la Historia, cuando buscaba / busca identificar el contenido de la mente o del alma para autodefinirse, en la Poshistoria las personas empiezan a mirar la imagen que proyectan a través de *apps* y *webs* y la respuesta que les devuelven los demás. Y el cuerpo puede volver a convertirse en el *locus* en el que las personas

---

<sup>5</sup> Comunicación personal de especialistas en salud mental pertenecientes al «Grupo de referentes en Violencia de Género de los centros de salud mental de la Comunidad de Madrid», en una sesión de reflexión celebrada el 27 de mayo de 2022.

intenten localizar su esencia, sustituyendo a la mente, el alma, el yo o como quiera que llamemos a la interioridad psicológica que caracterizaba a la Historia. Pero no será ya el mismo concepto de cuerpo que caracterizaba a la ontología de la Prehistoria, sino un cuerpo mediado y transformado por las nuevas tecnologías, farmacoiustria y representaciones visuales y virtuales de su apariencia. El problema es que las emociones y los malestares pueden no encontrar en este un fácil campo de resolución.

«Generación Z» es el nombre que se ha dado a la cohorte de población nacida a partir de 1996, que constituye «el primer grupo de edad de nativos digitales, individuos que no tienen recuerdos en primera persona de cómo era la vida antes del auge» del capitalismo de las plataformas o de la vigilancia (Zuboff, 2020: 594). Encuestas realizadas para analizar el incremento del uso de los medios digitales concluyen que «un 95 % de sus miembros usan teléfonos inteligentes» y un 45 % dicen «estar conectados en línea “de forma casi constante”» (ibídem). Según sus declaraciones, «las redes sociales afectan a cómo los ve la gente, lo que ha hecho que adopten lo que los investigadores llamaron un enfoque de *mirarse desde fuera* en cuanto a cómo expresarse» (ibídem). En otra encuesta realizada en 2017 entre jóvenes británicas de edades comprendidas entre los once y los veintiún años, un 35 % declararon también que «su principal preocupación en el mundo digital era compararse (ellas mismas y sus vidas) con otras» (ibídem). Los nuevos sujetos socializados a través del uso de redes y de internet, se autorretratan incansablemente en innumerables *selfies*, y buscan los *likes*, *retweets* o seguidores en Facebook, Instagram, TikTok o cualquier otra red virtual para construir una imagen de sí mismos que les reafirme en lo que son (independientemente de si buscan ajustarse a la más pura lógica binaria patriarcal, como veíamos en el capítulo anterior, o escapar de ella). Pero al depender crecientemente de la mirada de los demás, se van haciendo cada vez más dependientes y manipulables, disparándose los niveles de inseguridad y ansiedad (Illouz, 2020: 205; Zuboff, 2020: 619). Especialistas en el análisis del mundo emocional advierten de una «*incertidumbre* profunda y agobiante respecto de la vida emocional, una dificultad para interpretar los sentimientos propios y ajenos, (y) para saber cuándo y en qué cosas queremos transigir» (Illouz, 2020: 13; también López Mondéjar, 2022).

Según datos de la Agencia de Salud Pública de Barcelona, un 60 % de adolescentes se sentía a disgusto con su imagen corporal en 2021 (Pérez Oliva, 2022a), mientras que las cifras de suicidio no dejan de aumentar entre los 15 y 29 años (Sosa Troya y Mouzo, 2021; López Mondéjar, 2022: 68). La fusión de la realidad material y la virtual explican asimismo la llamada «dismorfia de Snapchat», no referida al sexo o al género, sino a «la obsesión provocada por la comparación entre la imagen real y la fotografía filtrada» por esa aplicación (López Canales, 2022). Si en el capítulo anterior veíamos que la demanda de cirugía estética está creciendo entre las mujeres jóvenes, en la era de internet empieza a observarse que «crece el número de jóvenes que buscan someterse a operaciones y tratamientos para ser como en sus *selfies* pasados por las aplicaciones del móvil» (ibídem).

Esta forma de construcción del sujeto por comparación con otros facilita el aumento de culpa y frustración por la exigencia (e incapacidad) de tener constantemente éxito y goce, así como de gestionar siempre bien la vida personal (Jappe, 2018: 139). Al construirse con un déficit relacional —se habla de «una crisis de gratificación» debida a una alteración narcisista y a la ausencia de relación con «el otro» (Sennett, 1978; Han, 2018: 48-49)— la persona intenta compensarse con la exacerbación de los logros asociados a su lado individualizado; y así se ve obligada a producir más, a saber más, a controlar más, a tener más, a cambiar más, a consumir más, a producir constantemente noticias, pensamientos, imágenes de sí misma en un mundo cada vez más competitivo e individualista... para saber quién es (López Mondéjar, 2022). El aumento de la depresión, la ansiedad, el estrés, el síndrome de *burnout* («estar quemado»), el de déficit de atención, la hiperactividad (Han, 2018: 52) o el aumento de las tendencias suicidas (Jappe, 2019: 241-290) son solo algunas de las consecuencias derivadas de la falta de construcción de la identidad relacional entre las jóvenes generaciones socializadas a través de los recursos de internet. Por medio de estos se les transmite una educación cada vez menos empática y más misógina (Illescas, 2019), que contribuirá a aumentar su malestar subjetivo y el malestar social, que tenderán a depositarse en el cuerpo como única vía de expresión y de intento (fallido en muchos casos) de resolución.

No puede olvidarse que la exigencia de particularización personal no hará presumiblemente más que aumentar en la Poshistoria, porque en eso consiste la individualidad, por lo que cada vez se exigirá antes a la persona que sepa quién es y en qué se diferencia de los demás. Esta exigencia es alimentada y bendecida por la farmacindustria (como la construcción ontológica anterior lo era por la cultura *psi*), como puede verse en su incitación a las modificaciones corporales desde edades muy tempranas. Por eso coincido con las posturas *trans* que cuestionan la conveniencia de animar a la transformación de los cuerpos antes de llegar a la edad adulta (Missé, 2018; Guzmán Martínez y García Dauder, 2022), cuando la persona aún no ha definido su posición en el conjunto social y puede haber aún muchas idas y venidas en la propia autodefinición. Recuérdese que la identidad es algo flexible, transformable, que depende de la posición de control de nuestras circunstancias de vida, así que puede cambiar incluso en la edad adulta, pero mucho más cuanto más temprana sea la edad. Mientras en la ontología de la Historia semejante confusión e incertidumbre siempre se han considerado inherentes a la adolescencia y, ciertamente, a la persona le resultaba más fácil aclararlas porque el binarismo que estructuraba el orden social limitaba sus opciones, en la Poshistoria el sujeto se enfrenta a mucha más dificultad y complejidad en su autodefinición. Entre otras cosas, porque la subjetividad de la Historia estaba sometida al mandato de género, que establecía claros premios y castigos a quien no cumpliera las expectativas atribuidas a su sexo, pero el mandato más importante de la Poshistoria es definir la «marca personal», la particular e intransferible manera de percibirse y sentirse, a través del cuerpo y la apariencia, con dificultades para contemplar un espacio transformable dentro de sí ajeno al cuerpo, y de crear condiciones de intimidad para resolver las dudas y malestares. Además, la nueva ontología que define a la Poshistoria aísla un nivel más de autopercepción, como luego veremos, el «sexo sentido», lo que puede complicar aún más la autopercepción de quienes se construyen identitariamente a través de ella. Entiendo que la angustia ontológica que genera no saber quién se es, es tan inmensa, que en ocasiones las familias no encontrarán mejor modo de ayudar a sus seres queridos que animarlos en estos cambios desde muy temprana edad. Pero, por todo lo que llevo dicho, considero que la búsqueda de espacios

no patologizantes de interacción íntima y de expresión del malestar a través de la palabra puede ser de gran ayuda para manejar el tiempo de transición hasta la llegada de la edad adulta.

La nueva forma de construcción del mundo y de la persona intermediada por recursos digitales y virtuales está suponiendo un cambio radical en el proceso histórico, que, al igual que lo ocurrido con la aparición de la escritura, sigue alimentando y potenciando el *feedback* de aumento de la complejidad-individualidad que siempre lo definió. Pero como en la complejísima interacción cultural cualquier elemento produce la transformación de todos aquellos con los que interacciona, el aumento del grado de individualización que esa tecnología permite se fue conjugando con otros dos efectos de genealogías distintas: por un lado, los activismos LGTBIQ+, que hasta hace poco tiempo habían quedado siempre marginados en el territorio de lo prohibido y/o lo abyecto y, por otro, la ruptura del binarismo de género provocada por la individualización de las mujeres. El efecto conjunto de todos estos factores está dando paso a la nueva ontología de la Poshistoria.

### **La ruptura de los binarismos**

Hasta la Poshistoria, la trayectoria del mundo occidental había estado regida por el anclaje, en ciertos aspectos muy esencialista, entre tres categorías y sus respectivos contenidos: género (masculino-femenino), sexo (hombre-mujer) y orientación sexual (heterosexualidad normativa). Coincido con Judith Butler (2006) en que la segunda y la tercera se constituyeron para servir de sostén a la primera, que es la materia prima del orden patriarcal. A lo largo de toda la historia habían existido personas que escapaban de esos binarismos, pero (salvo excepciones en ciertas culturas o en ciertos contextos sociales privilegiados de momentos históricos particulares), se habían visto reducidas a la marginalidad o a la ocultación, bajo penas demasiado severas como para poder ser afrontadas. Sin embargo, con la individualización de las mujeres en la modernidad se inauguró un nuevo capítulo en su visibilización, pues al dejar las mujeres de encarnar solo y exclusivamente identidad relacional, la heterosexualidad dejaba de ser exigencia normativa. Dos personas del mismo sexo podían

encarnar cualquier modo de identidad, bien reproduciendo relaciones patriarcales o bien inaugurando relaciones igualitarias, en donde ambas tuvieran capacidad de agencia y de cuidado. Esto significa que la individualización de las mujeres no produjo ninguna transformación identitaria que no hubiera existido a lo largo de la historia, pero sí generalizó las rupturas y sirvió de umbral para su aceptación social.

Como tuve ocasión de exponer detalladamente en *La fantasía de la individualidad*, estoy firmemente convencida de que la sexualidad humana no está orientada biológicamente. Si la heterosexualidad se ha considerado la norma es porque a través de ella se garantizaba la complementariedad de género, encarnada a su vez por dos sexos claramente definidos. Sin este requerimiento, la orientación sexual no está dirigida, como demuestra el caso de los bonobos, nuestros parientes primates más cercanos, la única especie que, junto a la humana, utiliza el sexo no solo para la reproducción, sino también para la comunicación, y lo hace en relaciones heterosexuales, homosexuales, con sexo oral, masturbación... El caso es que, si la orientación sexual se libera, entonces también el binarismo de sexo puede comenzar a flexibilizarse, abriendo la puerta a contemplar variaciones y excepciones en el sexo de personas que hasta entonces solo cabía clasificar como hombre o como mujer. Ciertamente, nuestra especie obedece a la reproducción sexual, para lo que resulta necesario el aporte de óvulos y espermatozoides en la embriogénesis, pero el límite de los componentes hormonales, cromosómicos, glandulares o del tamaño y forma de los órganos sexuales que definen a un hombre y a una mujer se ha construido socialmente (Fausto-Sterling, 2006). El concepto de «género» fue introducido en los estudios de identidad por John Money (psiquiatra) y Robert Stoller (psicoanalista) en las décadas de los años 50 y 60 del siglo XX. El primero —cuyas teorías serían criticadas y revisadas después por el propio movimiento *queer* (Butler 2006: 89-112)— defendía (Money, 1965) que el sexo de una persona era resultado de la combinación de cinco componentes biológicos: el sexo genético, hormonal, gonadal, morfología de los órganos reproductivos internos y de los externos. Él estaba encargado, en la Universidad John Hopkins, de decidir cuáles eran los rasgos predominantes en los bebés entonces llamados «hermafroditas» (ahora personas «intersexuales»), para potenciarlos y favorecer lo que en su

opinión sería una sana inserción social una vez clasificados como «hombres» o como «mujeres». El hecho es que esos cinco rasgos se pueden combinar cuantitativa y cualitativamente de forma distinta, generando una variación en las características sexuales de la persona que podría mostrarse gráficamente mediante su distribución en un eje de coordenadas con dos polos opuestos: aquel donde se situaría en su máxima intensidad la combinación correspondiente a hombre, y aquel que se definiría por la máxima intensidad de la correspondiente a mujer. Entre ambos, todas las variaciones posibles, con las personas «intersexuales» en el centro. Lo que defiende el activismo LGTBIQ+, acertadamente en mi opinión, es que, para garantizar la complementariedad de género, esta variación no ha sido aceptada, ni por tanto reconocida por nuestra sociedad, que sigue clasificando rígidamente a todas las personas en dos categorías que no admiten matización ni graduación alguna: hombre y mujer, lo que ha llevado además a intervenir quirúrgica y químicamente a las «intersexuales» para ajustarlas a una de las dos.

Soy consciente de que, cuando hablo de las identidades LGTBIQ+, fluidas y diversas de la Poshistoria, mezclo formas de identidad que tienen genealogías y son resultado de procesos y formas de activismo muy distintos. No puede homogenizarse la lucha lesbiana o gay o la lucha *trans* del siglo XX con las nuevas identidades fluidas derivadas de internet, porque eso significaría ignorar las resistencias y cuestionamientos al orden patriarcal que cada una de ellas ha puesto valientemente en juego. No pueden homogenizarse tampoco porque responden a construcciones identitarias muy distintas, y encarnan distintos tipos de rupturas y, de hecho, hasta ontologías distintas. Lo que me interesa señalar es que no por encarnar alguna de las rupturas del binarismo que ha sostenido el orden patriarcal se está acabando necesariamente con ese orden, que es lo que a veces parecen transmitir quienes protagonizan alguna de ellas.

Las primeras rupturas «homologadas» socialmente (a pesar de las resistencias que siguen generando) fueron las protagonizadas por gays y lesbianas, que escapaban de la norma heterosexual, pero no ponían en duda el binarismo de sexo ni, necesariamente el de la complementariedad de género (masculinidad-feminidad). Por su parte, las muy diversificadas identidades actuales

pueden también apoyarse aún en este último binarismo (predominio de la individualidad dependiente / masculinidad en una parte y de la identidad relacional / feminidad en la otra) y, en esos casos, aunque encarnen otras rupturas, seguirán reproduciendo la lógica patriarcal. Solo cuando se deje de considerar «femenina» la capacidad relacional de una persona y «masculina» su capacidad de ambición, pensamiento abstracto o falta de empatía, es decir, cuando desaparezca el género, podremos sentir que ha acabado el orden patriarcal. No marca ninguna diferencia que esas categorías se usen para hacer referencia a quien las cumple o a quien las transgrede, porque su propio uso las reafirma, y con ello la lógica que se intenta combatir (Butler, 2006).

La cuestión es que las identidades diversas de la Poshistoria están utilizando de otra manera la categoría de género, quitándole fuerza crítica, lo que puede dificultar la identificación de la lógica patriarcal en tanto que idealización de los valores asociados a la individualidad y desvaloración y ocultación política de la importancia de los relacionales, y así debilitar la lucha por acabar con su expresión a través la materialidad de los cuerpos de hombres y mujeres (la punta y la base de la pirámide social). Asociada al concepto de patriarcado está la noción de dominación inherente al sistema sexo-género, introducida por Kate Millet (1970) y el «feminismo radical» de la década de los años 70, que utilizaba categorías, ontología y epistemología propias de la Historia. De acuerdo con ellas, el sexo (hombre-mujer) hace alusión a rasgos biológicos y el género (masculinidad-feminidad) a los valores que la cultura les atribuye, como bien sabemos. Sin embargo, en la Poshistoria se está recuperando la diferenciación original de John Money y Robert Stoller en las décadas de los años 50 y 60, que identificaba el género con el «sexo psicológico» o experiencia subjetiva de sentirse hombre o mujer, diferenciado del «sexo biológico» y de la «expresión de género». De acuerdo con esos autores, el concepto de género haría alusión a una «identidad, fija e irreversible, para dar cuenta» desde un marco patológico que habría que transformar a través de la medicalización y la cirugía, «de las personas que no se sienten según el sexo asignado» (Guzmán Martínez y García Dauder, 2022). La clave del yo sexuado, como hombre o mujer, no residiría así «ni en los cromosomas, ni en los genitales, ni en las gónadas ni en las hormonas», sino que se situaría «en el sexo psicológico,

en un espacio psíquico interior por desarrollar: el sexo sentido» (ibídem). Desde esta lógica, el cuerpo debía ser transformado para ajustarse al sexo sentido, y aunque esta lógica biomédica está siendo resistida por colectivos *trans* en la actualidad, que luchan por salir de la patologización y de la medicalización (Misé, 2018; García Guzman y García Dauder, 2022), el concepto de «sexo sentido», de interioridad psicológica percibida como no transformable, rige una ontología que siempre había caracterizado a las personas *trans*, pero que había venido discurriendo paralela (y marginalizada) a la de la Historia. En mi opinión, al igual que la individualización de las mujeres vino a aumentar exponencialmente y a legitimar socialmente la ruptura de la norma binaria heterosexual que había existido a lo largo de toda la historia, creo que la identidad *trans* empieza a hacerse mucho más frecuente en la actualidad gracias a la coherencia que puede existir entre ese concepto original de Money y la localización del yo en el cuerpo y la apariencia que es resultado del uso de internet. Ambos procesos han permitido legitimar como personas con igualdad de derechos a aquellas que hasta entonces solo existían minoritariamente y siempre al margen de la norma social.

El hecho de que las mujeres pasaran a ser legitimadas como sujeto político en las mismas condiciones que los hombres no representó una nueva ontología, porque el concepto de persona de la Historia se mantuvo igual. Lo único que varió fue la posibilidad de aceptar que los rasgos de la individualidad (razón, deseo, agencia...) podían ser también encarnados por mujeres y no solo por hombres, sin que variara en absoluto la noción de persona como construida por una interioridad psicológica transformable contenida en un cuerpo visible. Sin embargo, con la introducción de internet, la ontología, el concepto de persona, está cambiando. Podríamos decir que, en la ontología de la Historia, solo existen dos instancias de construcción de la persona: el sexo (macho-hembra u hombre-mujer, considerados sinónimos) y el género (masculino-femenino, atribuidos por la cultura a cada polo anterior). En la de la Poshistoria, sin embargo, la persona se construye a través de una triple instancia: el sexo biológico (macho-hembra), la identidad de género (o «sexo sentido», hombre-mujer) y la expresión de género (masculino-femenino). Esto significa que el concepto de «identidad de género» hace alusión a contenidos profunda y esencialmente distintos en cada una de

las dos ontologías, lo que dificulta enormemente el entendimiento entre ambas. En la de la Historia hace alusión a un contenido transformable de la conciencia construido a través del ajuste a estereotipos sociales, mientras que en la Poshistoria hace referencia a un contenido fijo percibido individualmente por cada persona, que se siente hombre o mujer, diferenciado de sentirse «masculina» o «femenina».

Creo que esta diferencia dificulta mucho el diálogo entre quienes parten de la ontología de la Historia y quienes parten de la de la Poshistoria, porque existe un punto de inconmesurabilidad e intraducibilidad inevitable. Yo he sido socializada en las categorías de la Historia y solo puedo pensar a través de ellas, así que puedo intentar comprender la nueva ontología con la razón, pero sé que hay un núcleo profundo de alteridad en las nuevas identidades que se me escapa, que no puedo entender bien, y es inevitable que así sea. Pero al menos sé que el modo de construcción de la persona que me define a mí, propio de la Historia, percibido a través de la existencia de una interioridad psicológica contenida en un cuerpo que no necesita cambiar para transformar ese interior en el que residen las emociones y los malestares, no es universal. Sin embargo, la mayor parte de las personas creen que su modo de entender el mundo y a la persona sí lo es, atribuyendo así su propio modo de percibir la realidad a todo ser humano de cualquier tiempo o lugar, independientemente del modo de representación de la realidad y del grado de control material que les caracterice. Esta proyección universalizadora ha impedido, por ejemplo, que los grupos con escritura entiendan la lógica que guía a las sociedades orales en toda su profundidad, o viceversa, que alguien de cultura oral entienda la lógica de alguien con escritura. Aunque haya gente en cada «modo histórico» que intente entender el de los demás (yo misma a través de mis trabajos de campo), siempre queda un reducto de diferencia profunda, de alteridad radical, que es imposible captar en el «otro». Desde el modo de ser persona en la Historia, con el que me identifico, resulta posible especular cómo vive exactamente el mito una persona de cultura oral o su relación con lo que en nuestra ontología llamamos «naturaleza», pero será imposible captar ese resto de diferencia esencial que constituye la clave de la intraducibilidad esencial entre ambas. Podemos intentar describir el mundo de espíritus, mitos y

lugares sagrados que determinan sus vidas y su cultura, pero es imposible ponernos en su lugar, porque solo podemos pensarlo a través de las categorías con las que opera nuestra propia mente. Lo mismo sucede con su concepto de persona, identificado con la pura corporalidad e integrado por sustancias que operan en formas difíciles de entender desde una mente con escritura. Es frecuente que a las personas con escritura les parezca que el modo de entender el mundo de las poblaciones orales demuestra su «atraso» y su ignorancia, porque no pueden ni concebir que exista un modo de ser persona, tan maduro y completo como el propio, que no parta de la existencia de mente y cuerpo, de interioridad psicológica y cuerpo-continente, dada la consistencia de verdad que nuestra cultura atribuye a dicha configuración. Y, sin embargo, cuando se tiene algún conocimiento sobre poblaciones orales, se entiende que la nuestra es solo una cierta manera de entender a la persona, y que la de las poblaciones orales no solo es distinta, sino que es tan compleja o más que la construida a través de la escritura (Hernando, 2002).

Yo creo que la misma dificultad de comprensión de «lo otro» puede existir entre el modo de entender a la persona y al mundo que caracteriza a la Historia y a la Poshistoria, entre el que se construye desde la escritura y el que se construye desde las representaciones virtuales y digitales de internet. La mayor parte de quienes hablan desde cada una de ellas considera que su modo de entender la realidad y la persona es incuestionable, porque esa «verdad» es fundante en su relación con el mundo, lo que puede derivar en un diálogo de sordos de imposible traducción conceptual. Quizá esto pueda explicar, al menos en parte, el debate que se ha dado en España entre el feminismo radical y los activismos LGTBIQ+, en el que a veces ha resultado difícil entenderse por partir de presupuestos inconcebibles (literalmente, en el sentido de no poder ser imaginados) desde cada una de las partes. Esto significa que a las personas que hemos sido socializadas en las categorías de la Historia nos puede resultar imposible captar el núcleo de la diferencia radical de las identidades construidas desde otras categorías. Si nada cambia, las nuevas construcciones de persona irán generalizándose, presumiblemente, entre las nuevas generaciones (porque serán potenciadas por el uso de redes y plataformas), del mismo modo que la aparición de las personas con escritura (y conciencia de la mente) se asoció

a diferencias generacionales en las sociedades orales que fueron testigos del proceso de cambio. El salto siempre es generacional porque tiene que ver con transformaciones culturales que, por definición, operan en el tiempo, pero nunca es instantáneo. Siempre exigen atravesar confusos periodos de transición, en cuyos comienzos solo pueden atisbarse algunos rasgos de esas nuevas identidades que, poco a poco, irán dejando como residuales a las antiguas a las que van sustituyendo. No por ello, sin embargo, estas se extinguen necesariamente.

Podría decirse que, en este momento, conviven en el planeta personas que encarnan tres tipos de ontologías (o modos de ser persona y de entender el mundo): la propia de la oralidad, la propia de la escritura y la propia de internet. La primera caracteriza a grupos residuales en los muy escasos entornos no globalizados que aún quedan y a personas analfabetas en contextos globalizados; la segunda es propia de la inmensa mayoría de la gente del planeta, con grados distintos de individualización dependiendo del grado de su socialización en la escritura; y la tercera caracteriza a algunas personas (jóvenes en su mayoría) pertenecientes fundamentalmente a contextos urbanos del mundo occidental integrados sobre todo por familias de clase media, con identidades más flexibles que las de clases altas (más patriarcales) o de las clases bajas (más relacionales), estas dos últimas más estables en tanto que punta y base de la pirámide social. La Poshistoria arranca de ese sector de la población, como el de la burguesía del que arrancaron las mujeres individualizadas al final de la Historia, en donde la variación de posiciones sociales o profesionales facilita más la particularización identitaria. Y es que decir que siempre existe un salto generacional no quiere decir que la edad sea el único vector a tener en cuenta, del mismo modo que la transformación no opera de modo simultáneo en todos los miembros del grupo social, sino que hay que tener en cuenta muchas variables de tipo social, económico, psicológico, etc. Solo hay que recordar que no todas las mujeres se individualizaron, o se individualizaron en el mismo grado o del mismo modo, cuando se abrió la posibilidad de insertarse como sujetos en la dinámica social. O que fueron muy escasos los hombres que encarnaron el cambio de ontología al comienzo de la Historia (la mayor parte de la sociedad siguió regida por la de la oralidad hasta bastantes siglos después), pero el propio *feedback* que se

establece entre los cambios tecnológicos y socioeconómicos que esas personas producen y sus efectos en la transformación identitaria de las demás a través de la socialización, va haciendo que las nuevas formas de entender el mundo y a la persona se extiendan a sectores cada vez más amplios de la población.

A la dificultad inherente de pensar una ontología desde los principios de otra, se añade la de deslindar el nivel de lo personal y concreto del nivel del análisis histórico que va desplegando la lógica que expresa y es resultado de aquel. Pero, en ambos casos, mi conclusión es que la historia se está repitiendo, que está volviendo a pasar lo mismo que ocurrió cuando las mujeres empezaron a individualizarse al comienzo de la modernidad, solo que esta vez se está escalando un nivel más en el grado de individualización (porque estamos en un nivel superior de complejidad socioeconómica). En cada uno de los dos momentos, la incorporación de nuevos sujetos ha sido la contraparte identitaria de un aumento en el grado de división de funciones y de complejidad general de la sociedad capitalista occidental. En ambos casos, personas valientes (sufragistas primero, activistas LGTBIQ+ después), cuya lucha llegaba (o llega) a veces al punto de tener que entregar la vida por la enorme resistencia que ofrece el orden social a un cambio tan trascendente, se han enfrentado al extrañamiento, la marginación, el sufrimiento y, en general, han pagado (y siguen pagando) el incalculable precio de no poder vivir las vidas confortables y placenteras de quien se adapta a las normas y no osa ponerlas en cuestión. Abren el camino a generaciones enteras para las que la vida ya será mucho más fácil de vivir y que, por no experimentar personalmente las dificultades de las que abrieron camino, a veces ni siquiera reconocen su deuda con las pioneras. Del mismo modo que me parece elemental que había que reconocer el mismo estatuto social a las mujeres que a los hombres cuando comenzó la lucha feminista, no me cabe duda ahora de que hay que reconocérselo a las formas de ser persona que se están generalizando en la Poshistoria.

Pero, desde el punto de vista del análisis histórico, cabe observar que la percepción de un «sexo sentido» es expresión de un grado más en el nivel de individualización de la persona. Como recordaremos, la individualidad es una forma de identidad consciente de sí, auto-reflexiva, a diferencia de la identidad relacional. En la

individualidad la persona se piensa a sí misma para saber quién es. En este sentido, la incorporación de esa instancia del «sexo sentido» profundiza un grado más en esa reflexividad, introduce un nuevo nivel en el que la persona debe pensarse para definirse, y esto, en sí mismo, ahonda la construcción de su individualidad, potenciada simultáneamente por el uso de las redes y por la imposición económica del capitalismo de las plataformas. Por eso, me parece necesario hacer un esfuerzo para no perder de vista que la subjetividad no se construye en aislamiento, que no se elige «sentirse» hombre o mujer o identificarse con la masculinidad o la femineidad en el vacío, en la inocua inocencia de un deseo privado que no afecta a nadie más, sino dentro de un orden sociopolítico cuyo régimen de poder está sostenido, básica y estructuralmente, en la reproducción de las «verdades» que dan forma a esa subjetividad. Lo masculino y lo femenino, el sentimiento íntimo de ser hombre o mujer se han construido con base en firmes reglas de normatividad, de mandato, de la obligación de ajustarse a aspiraciones y comportamientos específicos necesarios para servir de estructura al orden social, así que, dependiendo de la complejidad socioeconómica de cada momento histórico, su contenido ha ido variando. Un hombre de una sociedad cazadora-recolectora no se «piensa» a sí mismo porque no construye su identidad de forma reflexiva, sino relacional. Simplemente sabe quién es porque ha sido socializado para realizar funciones distintas y complementarias a las de las mujeres del grupo. Solo si cumple una función diferenciada, como en el caso de un chamán, por ejemplo, podrá escapar al rígido binarismo en el que se socializa a los demás, pero lo hará sin reflexionarlo, simplemente actuándolo a través de sus funciones diferenciadas y de una cultura material y una apariencia corporal distinta. En todo caso, «ser hombre» significa en todas las culturas algo diferente a «ser mujer» y esa diferencia no se establece en términos simétricos o equivalentes, sino que está atravesada por una relación de poder (salvo en el caso de que no exista ninguna relación de poder dentro del grupo, como entre los cazadores-recolectores organizados en bandas y sin chamanes).

Por eso, creo que resulta necesario mantener el valor analítico y crítico del concepto de género, porque si queda reducido a una categoría meramente descriptiva definida desde la percepción subjetiva de cada persona, se disolverá y neutralizará la capacidad de analizar críticamente (para poder resistir y transformar)

la desigualdad e injusticia social inherente al orden patriarcal. Esto puede parecer contradictorio porque las identidades *queer* y *trans*, representan, de hecho, rupturas trascendentales de la normatividad patriarcal, pero, como decíamos antes, no tienen por qué encarnar una ruptura del binarismo esencial que lo sostiene, el del par «individualidad dependiente *vs* identidad relacional», que no es otro que el par masculinidad-feminidad. Si refuerzan esas categorías, obviando las relaciones de poder inherentes a la norma que las generó, en lugar de luchar para que las propias categorías de «masculinidad» y «feminidad» dejen de tener sentido, defendiendo que cada persona, con el cuerpo y la orientación sexual que tenga, pueda encarnar subjetividades y valores sociales no jerárquicos ni asociados a binarismos, pueden estar entrando en la profunda contradicción de sostener y reproducir las claves principales del orden que les margina.

El aumento de la complejidad regido por la lógica patriarcal continúa su avance a costa de irnos introduciendo a todas las personas que no somos patriarcales en crecientes niveles de sufrimiento y contradicción, a veces difíciles de detectar. La evidencia demuestra que, a pesar de la creciente resistencia en el interior del orden social (feminismo, identidades LGTBIQ+, fluidas y diversas), no se reduce la desigualdad y la injusticia, y de hecho hay más explotación de las mujeres. La lógica *extractivista* y de dominación que caracteriza a Occidente, encarnada por hombres patriarcales, no se ha visto alterada ni por la entrada de las mujeres ni por la expansión de identidades nuevas. Por el contrario, no ha hecho más que potenciarse y crecer. La cosificación del cuerpo de las mujeres es cada vez mayor, la violencia sobre sus cuerpos está cada vez más erotizada a través de cierta pornografía a la que los niños acceden a una edad cada vez más temprana, y las tareas de cuidado y sostenimiento de las sociedades privilegiadas están cada vez más desvalorizadas, delegadas en mujeres precarizadas y subordinadas procedentes de ámbitos externos al núcleo privilegiado de Occidente. Si se prescinde del potencial crítico de la categoría de «género», se diluirá la posibilidad de luchar contra la discriminación de aquellas personas que se ocupan de lo relacional y se perderá la posibilidad de analizar en qué consiste y cómo resolver el malestar de una sociedad cada vez más manipulable, que identificará la libertad con el consumo inducido a través de deseos orientados, favoreciendo

que los dueños de las plataformas alcancen cotas inimaginables de riqueza y de poder.

El Estado del bienestar, resultado de la II Guerra Mundial, empieza a desmantelarse y parece atisbarse una involución sociopolítica y económica con muy malos presagios en relación con la democracia, la violencia contra las mujeres, el reparto de la riqueza o el bienestar emocional de todas las personas que habitarán el incierto futuro que ya se nos ha echado encima (López Mondéjar, 2022). El orden de Occidente es cada vez más patriarcal, por lo que creo que el feminismo es más necesario que nunca, y que debe acoger a cualquier tipo de persona (no solo mujeres, sino también hombres o nuevas identidades) que quiera unirse a la lucha para transformar la lógica capitalista y patriarcal, que considero indisociables en este momento. Pero, por todo lo que llevo dicho, creo que para ser eficaz y tener alguna posibilidad de cambiar la dirección de la corriente histórica, la lucha feminista debe tener como objetivo transformar la lógica social, expresión de la individualidad dependiente que ha caracterizado a los hombres. Y para ello no basta (por más imprescindible que también es) con combatir legislativamente los abusos, opresiones, explotaciones, cosificaciones, maltratos y asesinatos de los que son víctimas las mujeres (*cis* y *trans*). Resulta necesario también desvelar la clave última de esa dominación y reclamar políticas que ayuden a poner en valor lo que los hombres han intentado ocultar a través de su dominación sobre las mujeres: la imprescindibilidad de la construcción de lo vincular y comunitario. De otro modo, los esfuerzos serán inútiles, porque quienes ocupen la punta de la pirámide estarán cada vez más individualizados, y a ello habremos colaborado tanto las mujeres de contextos privilegiados como las nuevas identidades de la Poshistoria, niveles intermedios que permiten que la pirámide aumente de altura.

No debe olvidarse que cada vez que mandamos un tweet, un WhatsApp, un Telegram, cada vez que entramos en Facebook, Instagram, Twitter, Spotify, TikTok, Google Maps, que hacemos una búsqueda por Google, una compra por Amazon o nos conectamos virtualmente con familiares o colegas, contribuimos a crear un mundo distinto, el de la Poshistoria, cada vez menos empático y solidario, más individualizado y con más sufrimiento emocional, a pesar de las aparentemente ilimitadas comunicaciones

que permite. Si queremos luchar de verdad por un mundo más justo en el que desaparezca la explotación de seres humanos y no humanos, es necesario también asumir la responsabilidad que a cada cual compete por su grado de participación en los nuevos modos de interacción virtual. A través de ellos nos individualizamos y potenciamos la lógica individualizadora que define al orden patriarcal. Atribuir la responsabilidad de su reproducción solo a los dirigentes políticos o económicos, o pensar que el «sistema» funciona con dinámicas que son ajenas a nuestra personal participación en ellas, solo puede conducir a proclamas ineficaces que, a cambio de dejar tranquilas nuestras conciencias, ocultan el hecho de que, gota a gota, contribuimos a llevar a un punto de no retorno la desigualdad que creemos combatir.



# Conclusión. El edificio de la historia y la contradicción de lo que somos

## El edificio de la historia

En los capítulos precedentes hemos ido viendo el modo en que los miembros del grupo social, a través de la transformación subjetiva a la que nos iba sometiendo una socialización dirigida desde el poder-saber de cada momento, hemos contribuido al desarrollo de una lógica histórica definida por el crecimiento exponencial de la complejidad socioeconómica y el aumento de la desigualdad. Al irse incorporando cada vez más personas (al principio solo hombres, después hombres y mujeres, y finalmente hombres, mujeres e identidades diversas) al proceso de diferenciación de funciones sociales y de especialización del trabajo, el grado general de individualización de la sociedad occidental aumentaba cualitativa y cuantitativamente, y con ello la racionalización, la importancia del yo (definido a través de cambios y de deseos para sí) y la dificultad para la empatía con seres humanos y no humanos. Propuse visualizar el proceso como una pirámide cada vez más elevada que, para seguir creciendo, necesitaba aumentar y diversificar los grados intermedios de especialización / individualización.

El caso es que esa parte elevada que brilla sobre la superficie necesita sustentarse sobre otra parte oculta que el discurso en el que nos socializamos no nos enseña a mirar. Basta con pensar en un iceberg, en un edificio de pisos o en el tronco y la copa de un

árbol, para que se nos haga evidente que, sin el hielo sumergido en el primer caso, los cimientos y los sótanos en el segundo, o las raíces que lo anclan y lo alimentan en el tercero, ninguno de ellos podría existir. Así sucede con el proceso histórico. No quiero decir que el iceberg, el edificio en altura, el árbol o el proceso histórico no se sostendrían, sino literalmente que no habrían llegado a existir tal como los conocemos, porque la parte que les da consistencia, que los sostiene y alimenta, es la que nadie parece ver cuando admiramos la grandeza, la belleza y el brillo de lo que queda por encima de su base de sustentación. Por eso propongo añadir una nueva metáfora para visualizar el proceso histórico: no se habría tratado solo de una corriente de caudal y velocidad crecientes, ni de una pirámide cada vez más alta y voluminosa, sino de un edificio que, para ir elevándose en altura, iba exigiendo la construcción de sótanos tan profundos como elevada fuera la altura que iba ganando.

Cuando contemplamos nuestra sociedad, socializados como estamos en la lógica que rige el poder, aprendemos a fijarnos en su parte brillante, luminosa, en los logros científicos y tecnológicos que la distinguen de otras, como si estuviera representada por esos áticos de los edificios de lujo en los que entra la luz del sol y los amplísimos ambientes se llenan de cómodos sofás desde los que contemplar espectaculares imágenes de las maravillas de la Tierra proyectadas en inmensas pantallas de plasma. Cuanto más alto sea el piso que se habita (la riqueza o privilegio de quien lo posee), más luz del sol entrará, más amplitud tendrán sus salones y más selectas y restringidas serán las fiestas que en ellos se celebrarán. La cuestión es que para que esos pisos, esas fiestas, esa sensación de lujo y confort puedan existir, serán necesarios cimientos cada vez más profundos y sótanos cada vez más amplios, sólidos y oscuros, habitados por gente que vive (o sobrevive) en difíciles condiciones, dedicados a sostener, con su esfuerzo y precariedad, la plácida y lujosa existencia de los pisos superiores. El bienestar del mundo occidental crece a costa del aumento de la pobreza en múltiples ámbitos dentro y fuera de sus fronteras y del agotamiento de los recursos naturales del planeta. La lógica de la historia ha sido una lógica *extractivista* que, para seguir discurrendo, exigía una base de sustentación tan amplia e invisibilizada como visible eran los logros (científicos, tecnológicos, expansionistas...) de los que se presumía desde los pisos superiores.

Para pensar el proceso de transformación socioeconómica e identitaria sufrido en Occidente a través de la metáfora de este edificio imaginado, podemos visualizar su construcción desde el inicio de los trabajos hasta la decoración de lujo extremo de los áticos superiores. Al comienzo de nuestra historia, en los primeros pasos de la humanidad, solo existiría una cabaña de palos cuya construcción no exigía ningún tipo de cimentación. En términos socioeconómicos, esa cabaña representaría la ausencia de división de funciones y de especialización del trabajo, y en términos de identidad, la relacional caracterizaría a todos los miembros del grupo social, del mismo modo que caracteriza a los cazadores-recolectores y algunos agricultores actuales. En esas sociedades no hay rasgos de individualidad, sino que todas las personas tienen la misma identidad y sirven de sostén a todo el grupo. Nadie destaca sobre los demás ni utiliza a otras personas para su propio crecimiento diferencial, aunque, poco a poco, con la aparición de las primeras expresiones de liderazgo, en esa cabaña de palos comenzarían a distinguirse ámbitos de actuación y valor diferenciado, denotando una incipiente relación de poder que utilizaría el espacio, el cuerpo y la cultura material para reproducirse. Es el caso de los gumuz y dats'in que tuvimos ocasión de ver.

A medida que la división de funciones fue caracterizando el proceso histórico y los hombres fueron ocupando diferentes posiciones de poder, delegando en las mujeres el apoyo emocional y relacional, el edificio habría comenzado a mostrar una estructura diferente. No se trataría ya de una cabaña de palos, sino de un edificio levantado en altura, en el que los hombres ocuparían los espacios visibles, a los que llega la luz del día, con habitaciones cada vez más espaciaosas y lujosas, mientras que las mujeres se ocuparían de sostener y dar confort a esos pisos superiores mediante su oculto e invisibilizado trabajo en los sótanos oscuros que resultaban necesarios para la cimentación. A medida que la sociedad se fuera haciendo más compleja y dividida, el edificio iría ganando en altura y brillantez (más riqueza de algunos, más logros técnicos y científicos, más objetos variados, más capacidad de control...), y los pisos superiores (en donde solo vivirían los hombres) lo harían en ostentación, amplitud y vistas, a costa de ampliar el volumen de cimentación que permitía su elevación, mantenimiento y confort. No

solo las mujeres, sino también muchos hombres con trabajos no especializados relacionados con el sostenimiento del grupo tendrían que ir engrosando las filas que habitaban en esos sótanos subterráneos cuya existencia nadie parecía tener en cuenta cuando miraban orgullosos la altura y el lujo que iba ganando el edificio social. Como en la famosa serie británica *Upstairs, Downstairs* (*Arriba y abajo* en la traducción española), cuanto más lujo existiera arriba, más trabajadores y esfuerzos serían necesarios abajo. De hecho, abajo siempre se habrían diferenciado también categorías y jerarquías, con unos sótanos más oscuros y profundos que otros, tanto más imprescindibles cuanto más ocultos y profundos fueran, porque lo que queda abajo siempre es sostenedor de lo que tiene por encima. Es en esos niveles más profundos donde han vivido las mujeres, ocupándose del cuidado de la familia, del sostenimiento emocional, de la crianza de los hijos o de los trabajos domésticos que sostenían incluso a aquellos hombres que, como ellas, vivían también en la parte subterránea y no visible del edificio. Pero además de las mujeres y del trabajo subordinado de muchos hombres, era necesario contar con aprovisionamiento de víveres y recursos, con carbón para las calderas, instalaciones eléctricas para garantizar la luz y el aire acondicionado, con materias primas para la alimentación, la construcción de muebles, la tecnología que haría fácil la vida en los pisos superiores. Ese aprovisionamiento, como en la serie británica, también entraría por la puerta de atrás, la que conduce directamente a los sótanos, la que no se ve desde la puerta principal, la que queda invisibilizada cuando se hace la fotografía y la propaganda del edificio del «progreso». A través de ella ingresarían los productos extraídos de territorios lejanos, allí donde otros hombres y otras mujeres, igualmente invisibilizados y todavía más precarizados, garantizarían la extracción y elaboración de esas materias primas (vegetales, animales, minerales) con las que se fabrica el confort disfrutado en los pisos superiores. La naturaleza humana y no-humana que rodea al edificio y habita en sus sótanos es sometida a una explotación tanto más intensiva cuanto más altura gana la construcción y más lujo caracteriza la vida en los áticos.

## **Las mujeres se individualizan y el sistema se llena de contradicciones**

El edificio iba aumentando su altura (más individualidad dependiente de los hombres y más dominación sobre las mujeres a medida que la sociedad ganaba en complejidad socioeconómica) sin que nada obstaculizara su avance, hasta que la lucha sufragista representó lo que parecía el primer movimiento sísmico que podía hacer tambalear los cimientos del edificio social (patriarcal). Pero el hecho es que el objetivo principal de su lucha, el derecho a la individualización de las mujeres para escapar de la subordinación, sirvió, básicamente, para añadir nuevos pisos a ese edificio, más caudal a la corriente de la historia. Dado que la incorporación de las mujeres se hizo a costa de sus contradicciones, sin transformar la lógica general, el aumento de la complejidad pudo seguir su curso y superar el límite que se habría alcanzado cuando ya la mayoría de los hombres del grupo social estuviese incorporada a trabajos especializados.

Entusiasmadas con el empoderamiento de las mujeres que su lucha generaba, no todas las tendencias feministas del mundo occidental tenían presente que, para acabar con su dominación, no bastaba con que se individualizaran, que alcanzaran la misma categoría de sujeto que hasta entonces había sido privilegio de los hombres, porque si no cambiaba la lógica que había regido la construcción del edificio de la historia, su individualización les permitiría a ellas subir a los pisos superiores, pero nuevas mujeres tendrían que pasar a ocupar los sótanos del edificio social, que de otro modo no se podría sostener ni seguir creciendo.

Aunque desde el «feminismo radical» de Kate Millet quedaba teórica y firmemente establecido que el sexo (hombre-mujer) hace alusión a rasgos biológicos, y el género (masculinidad-feminidad) a los valores que la cultura les atribuye, no deja de percibirse cierto esencialismo en la consideración de que la relación de dominación de los hombres sobre las mujeres acabaría si estas escapaban del lugar (subjetivo, legal, social, económico y material) de la subordinación. Como han defendido tantas feministas de los márgenes antes que yo, ese lugar siempre existirá si no se transforma la lógica que guía el sistema, que no cambia por el hecho de que las mujeres pertenecientes a sectores privilegiados vayan individualizándose,

sino que pasará a ser ocupado por mujeres inmigrantes, racializadas, precarizadas y, en general, ajenas a cualquier lugar de privilegio en la jerarquizada-blanca-colonial-heterosexual-binaria sociedad occidental. Esto significa que el género es una categoría que excede a la de sexo, porque las mujeres no han sido subordinadas por ser mujeres (por el sexo), sino por haber sido socializadas en la identidad relacional (género) que los hombres con masculinidad hegemónica necesitaban que les garantizaran. Y esa necesidad masculina, que sirve de eje a la estructuración del orden social no desaparece por el hecho de que un creciente número de mujeres escapen de esa complementariedad subordinada.

De hecho, una prueba más de que la lógica no se transforma por el hecho de que un creciente número de mujeres vaya accediendo a los pisos superiores es que ese acceso no se produce en las mismas condiciones que disfrutaban los hombres. Y es que, aunque ellas van delegando las tareas más pesadas y menos gratificantes asociadas a la identidad relacional en las manos de otras mujeres más precarizadas, ellas mismas tienen (y quieren, en general) que seguir ocupándose de las más gratificantes, como la construcción de vínculos y de la red emocional (familiar), además de identificarse en grados distintos con la condición de objeto de los deseos masculinos a través de los cánones de belleza. Esto implica un esfuerzo extenuante y cotidiano para subir y bajar constantemente de una parte a la otra del edificio, colaborando a que el edificio pueda seguir creciendo, por un lado, y a que no se desmorone por otro...

Quien no es hombre y aun así es admitido en los pisos superiores para que el edificio (o la pirámide o la corriente) pueda seguir elevándose, lo hace siempre a costa de una contradicción, porque la lógica neoliberal del edificio social es patriarcal en su esencia. Hace diez años me parecía que asumir la contradicción de conjugar rasgos de individualidad con rasgos relacionales era el precio que pagaban las mujeres (y los escasos hombres que buscan la igualdad dando también importancia a lo relacional, es decir, tomando como modelo a las mujeres individualizadas) por tener la identidad más potente que existe. Y que, en sí misma, esa forma de identidad contradictoria iba a servir para cambiar la dirección de la corriente, para frenar la construcción del fálico edificio del orden social. Defendí que las mujeres estábamos dando

la vuelta a la historia por el simple hecho de que no podíamos olvidar la importancia de la identidad relacional aunque nos individualizáramos, por lo que nuestro discurso político sería diferente. Pero en los diez años transcurridos se ha hecho evidente que las mujeres que acceden al poder sí pueden olvidarse de luchar por hacer políticas que defiendan el reconocimiento y el apoyo a dinámicas relacionales para que no sigan ocultas en los sótanos del orden político y social, y que también pueden acotar lo relacional al ámbito de lo privado y personal del mismo modo que lo hacen los hombres patriarcales. La diferencia es que las mujeres tienen que hacerse cargo de satisfacer ese ámbito, mientras que los hombres no. Es decir, en los diez años transcurridos se ha hecho evidente que lo personal no siempre se eleva al lugar de lo político, siguiendo el mismo patrón de los hombres patriarcales, y que defender los derechos (a los privilegios asociados a la individualidad) de las mujeres no implica necesariamente poner en cuestión el orden patriarcal.

Con la aparición de internet, la individualidad va ganando claramente la batalla a la identidad relacional. Se está produciendo un cambio de ontología, y solo cabe decir que el derecho a las reivindicaciones de las personas LGTBIQ+ es tan legítimo como lo fue el de las mujeres, del mismo modo que su incorporación a la condición de sujetos está revistiendo tanta resistencia como representó la de aquellas. El orden patriarcal les impedirá inicialmente el acceso a los pisos superiores del edificio social, pero acabará por aceptarlas como sucedió en el caso de las mujeres, siempre y cuando no pongan en cuestión la lógica profunda que lo sostiene, que no es otra que la lógica binaria de la complementariedad de género (para el sostenimiento de la cual resulta necesario mantener las categorías de «masculinidad» y «feminidad»). Esta es la contradicción fundamental que rige la incorporación con condición de sujeto a la corriente de la historia de cualquier persona que no sea un hombre patriarcal: será admitida en los salones a los que llega la luz del día, mientras no ponga en cuestión la existencia de los sótanos. Entiéndase que no basta con intentar sacar de allí a las personas que los ocupan (mujeres, básicamente), sino que es necesario acabar con la lógica social que exige su existencia, pasando al orden político (a la parte iluminada de la dinámica social) la importancia de los vínculos, los cuidados y lo común. De otra manera, siempre se necesitarán más mujeres para abastecerlos.

Para ello es trascendente que las jóvenes generaciones no pierdan la capacidad de construir identidad relacional y que dejen de asociarla a la «feminidad» (rompiendo así el mandato de género que atribuye esa identidad solo a las mujeres), porque solo a través de ella se desarrolla capacidad de empatía y de cuidar a las personas y al planeta, solo a través de ella se consigue frenar la ansiedad y la hiperactividad inherentes a la individualidad, y solo a través de ella podrá pararse el enloquecido crecimiento de un edificio de disparatado diseño. De otro modo, la contradicción no hará más que aumentar a medida que el uso de plataformas y de la red vayan modelando cerebros más dependientes de la tecnología que de la interacción personal directa, porque se buscará en lo primero (como ya sucede) lo que solo puede encontrarse en lo segundo: la ternura, el afecto y el sostenimiento emocional. Y de ese modo se irá generando una sensación de angustia y confusión que ya está haciéndose visible en la salud mental de las jóvenes generaciones.

### **Si no cambia la estructura, el edificio acabará por desmoronarse**

Imagino el edificio que representa nuestro momento histórico como un rascacielos metálico y cristalino, de impecable diseño futurista, con fachadas de espejo que reflejan la luz del sol y atraen todas las miradas, y que se levanta, fálica y orgullosamente, en el núcleo blanco, rico y poderoso de Europa y Estados Unidos. Se asienta sobre un subsuelo cavernoso, incómodo y lleno de estrecheces, en el que habitan ciudadanos que no tienen derecho a ver la luz del día, ni a disfrutar del confort o de la alimentación o de la higiene o de los cuidados médicos o de los tiempos de ocio que se dan por descontados en los pisos superiores, y donde siguen entrando, por la puerta de atrás, los últimos recursos animales, vegetales y minerales que son necesarios para sostener el confort, el calor, los menús de lujo, los avances tecnológicos, los viajes de placer y el consumismo atroz que definen la vida de los pisos superiores. Defiende sus privilegios con guardas armados que impiden el acceso a quienes no están autorizados a entrar ni siquiera a los sótanos porque, si se les dejara entrar, habría que hacerles sitio reduciendo el de quienes ya los habitan, y sería

necesario facilitarles el acceso al alimento, la salud y la educación, no por su bien, sino para que fueran eficaces en el mantenimiento del edificio. El coste de todo ello no compensaría a los habitantes de los pisos superiores, porque ya existen suficientes personas trabajando en los sótanos (de hecho, en condiciones más precarias cada vez para no generar ningún gasto que pueda redundar en alguna mínima restricción del lujo de los pisos superiores). La cuestión es que la presión aumenta cada día más porque los recursos planetarios van agotándose y los pocos que quedan son «importados» desde territorios lejanos, privando de su consumo a quienes nacieron y crecieron en ellos. Para no oír el clamor de quienes intentan acceder, para no ver los efectos que tiene el lujo de los pisos superiores, y para evitar que gente «no autorizada» consiga entrar en algún descuido de la vigilancia — Latour (2019: 35) habla de «fortaleza dorada» —, el cinturón de seguridad se amplía y se aleja del edificio, se construyen muros y alambradas con concertinas en Estados Unidos y Europa, y se paga a los gobiernos patriarcales y neoliberales de los márgenes europeos por retener allí a esas «masas» cosificadas y deshumanizadas («vidas-desecho» en terminología de Ajari, 2021: 308) cuyos gritos y llantos desesperados podrían alterar el descanso y la sensación de autosatisfacción de los privilegiados habitantes del edificio social. E, incluso, los que habitan los áticos más lujosos comienzan a imaginar soluciones más definitivas para acabar con la necesidad de atender a otros problemas que no sean los derivados de la gestión de su propia riqueza. Y así se les ocurre, por ejemplo, trasladarse a vivir a un lugar al que definitivamente no podrá ni acercarse esa gente molesta que pretende comer y estar sana y educar a sus hijos e hijas en lugar de conformarse con el lugar en el que les ha colocado la vida, en los márgenes y sótanos del edificio social. A esa gente de inmensa riqueza, que hace tiempo dejó de querer ver la pobreza que genera su vampiresco modo de crecimiento, se le ocurre, por ejemplo, irse a vivir a Marte. Como siempre, la realidad excede a la ficción, y algunos de los hombres con el máximo grado de «individualidad dependiente» del planeta están compitiendo ya por ser los primeros en colonizar el nuevo territorio, como vimos. La masculinidad desconectada de cualquier emoción o empatía va siendo cada vez más el modelo identitario de los hombres que lideran política y económicamente el mundo, por lo que puede anticiparse

que la cosificación de los cuerpos de las mujeres (vientres de alquiler, trata, maltrato, violaciones grupales, feminicidios...) no hará sino aumentar, del mismo modo que lo hará la homofobia, la transfobia o el rechazo de cualquier trasgresión de la norma patriarcal, así como la precarización del trabajo y los niveles de sufrimiento emocional y social, la crispación social y política, la desorientación vital y la pérdida del sentido de vivir. Son diversos los análisis que demuestran la progresiva «secesión» de los ricos de sus respectivas sociedades (Ariño y Romero, 2016; Errejón, 2022), dando por finalizado el contrato social y dedicando cada vez más esfuerzos a segregarse (en urbanizaciones privadas, colegios y universidades privados/as, transporte privado, hoteles de 5 y hasta 7 estrellas) para no tener que contemplar a esa parte de la población de cuya explotación depende el lujo del que presumen.

Pareciera que el edificio no puede seguir construyéndose así, que la lógica de crecimiento del supuesto «progreso» está encontrando su punto de quiebre, su límite de sostenibilidad, su contradicción final. Pareciera que muchas de las personas que habitamos los (siempre privilegiados) pisos bajos estamos entendiendo que nuestro edificio está próximo a derrumbarse porque nuestra cercanía al suelo nos permite contemplar el fin de los bosques, la subida del nivel del mal, el aumento de la temperatura global, las muertes de inmigrantes en el Mediterráneo, la precariedad de la vida de quienes consiguen entrar en nuestros sótanos, de la gente joven (que, en su mayoría no podrán vivir en los lugares soleados del edificio), de las identidades mestizas, interseccionales, que siguen poblando los márgenes de la norma y del sistema, o las condiciones de trabajo de quienes fabrican nuestras ropas o zapatos o tecnologías. Pareciera que vamos entendiendo que la única posibilidad de supervivencia es acabar con esta lógica de construcción del edificio social y volver a un sistema de construcción en extensión, no en altura, transformar el discurso de «verdad» que nos rige para potenciar una socialización basada en la empatía, la solidaridad, el cuidado de lo humano y lo no humano que nos permita preservar las reservas y garantizar el equilibrio y la igualdad social. Este cambio de dirección ha sido reivindicado por el feminismo desde que Angela Davis, Gloria Anzaldúa, bell hooks, Judith Butler, Nancy Fraser, Amaia Pérez Orozco, Silvia L. Gil y tantísimas otras denunciaran

los atravesamientos de poder entre clase, raza y género, y la complicidad del sistema patriarcal y el sistema capitalista en la generación de desigualdad e injusticia social. Y sería imposible citar el creciente número de obras que defienden la necesidad de transformar la lógica política para generar condiciones de supervivencia futura —aunque no todas tienen en cuenta la clave de género— (León, 2017; Zafra, 2017; Reichmann, 2018; Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019; Bellido, 2019; Fraser, 2019; Herrero *et al.*, 2019; Naredo, 2019; Rivera Cusicanqui, 2019; VVAA, 2020; Meloni, 2021, por citar solo algunos ejemplos). El orden neoliberal avanza a pasos rápidos y agigantados en el mundo occidental, descapitalizando todos los servicios públicos y amenazando con acabar con los últimos reductos de Estado del bienestar. Solo la financiación pública de la enseñanza y de los cuidados especializados (medicina, geriatría, pediatría, enfermería...) permitiría liberar a quienes ahora viven en los sótanos oscuros, generando un orden social más igualitario y justo. Pero tampoco se trata solo de potenciar más la financiación y las instituciones públicas, sino de abrir espacios a «lo común», lo compartido, lo que permite la interacción y la creación de redes de pertenencia verdaderamente relacional. Como señalaba Carolina León, «no se trata solo de lo público-privado, sino de una relación ideal, fluida, entre lo privado, lo público y lo común» (en Bellido, 2019), que permitiera mantener la red social activa y visible, y no se limitara a traer a la memoria su imprescindibleidad cuando algún desastre colectivo, como en el caso de la pandemia, impusiera su reconocimiento.

Sin embargo, parece poco probable que ese cambio de dirección vaya a producirse. Los dirigentes ultra-neoliberales que gobiernan el mundo occidental están desmantelando el ámbito público y están practicando políticas cada vez más *extractivistas* y *cosificadoras* dentro y fuera de nuestras fronteras. Pero no basta con acusar de ello a quienes nos dirigen, del mismo modo que no basta con hablar de «la aceleración que nos arrastra». El argumento de este libro es que todas las personas que habitamos en la parte elevada del edificio (en los sectores privilegiados del mundo occidental) estamos contribuyendo a la potenciación de una dinámica que no solo genera cada vez más diferencia y desigualdad dentro y fuera de nuestras fronteras, sino que perjudica, también, a quienes disfrutamos de sus privilegios. Nos perjudica

porque nos va llenando de sufrimiento emocional (que los hombres patriarcales compensan con el complemento relacional de mujeres subordinadas, aunque les impide experimentar la gratificación inherente al conocimiento de sus propias emociones o legitimarse para dar prioridad al tiempo de relación sobre el tiempo productivo). Y nos sume a quienes no somos hombres patriarcales en la contradicción de luchar con la razón contra un orden lógico, social y político que, sin embargo, podemos estar ayudando a sostener con conocimiento procedimental.

La fuerza de la corriente a la que damos fuerza todas las personas individualizadas es tan grande que no parece realista pensar que podemos combatirla enfrentándonos directamente a ella desde el nivel de la «macropolítica». Pero tal vez sí podamos empezar a encontrar salidas si intentamos crear otras dinámicas en el nivel de la «micropolítica», en nuestros particulares ambientes personales y profesionales. Se trataría de renunciar a estar todo el tiempo «conectados» con máquinas (deshaciendo el tejido social), para conectarnos de nuevo con las personas (rehaciéndolo), o de limitar su uso en niños y niñas para que puedan volver a desarrollar la imaginación y a participar en juegos interactivos con otros seres humanos, no con máquinas. Y para que sigan entrenándose en la lectura, instrumento indisoluble de la conciencia de la mente y, por lo tanto, de la creación de espacios interiores de contenido transformable en donde poder gestionar, al menos en parte, el malestar emocional.

Pero cambiar la dinámica exige una renuncia de quien cría y educa que, en la mayor parte de los casos, resulta difícil, porque la subjetividad está cada vez más modelada en la aceleración, hiperactividad y alienación a las que conduce la relación con el mundo a través de plataformas y redes. De hecho, la mayor parte de los brillantes análisis del presente se limitan a describir el aumento de la individualidad que caracteriza a la sociedad actual y el sufrimiento psíquico que está generando (Han, 2018; Jappé, 2019; Rosa, 2013, 2016; López Mondéjar, 2022). Denuncian el desastre emocional al que nos encamina la hiperindividualidad, la hiperproductividad y la aceleración, sin ser conscientes muchos de sus autores de que, para hacerlo, ellos mismos se convierten en representantes de esas dinámicas que critican cuando publican de forma prolífica o hiperproductiva, cuando se hacen muy

presentes en las redes o cuando atienden incesantemente a los medios de comunicación. La renuncia que es necesario hacer para frenar la fuerza de la corriente es muy complicada porque, como vimos, la sociedad se *reseteó* a partir de la pandemia para funcionar en «modo virtual», así que la presión por «existir» socialmente en las redes es muy grande (así como el creciente deseo de hacerlo, como resultado de la asimilación de la norma social), y esa existencia se define por la aceleración y la virtualidad. Lo que necesitamos entender para frenar la corriente que nos arrastra y a cuyo caudal contribuimos, o al menos para no ahogarnos en ella, es que una existencia en la que la vida merezca la pena ser vivida pasa por reservar espacios y tiempos para interacciones regidas por la pura lógica relacional de la oralidad, sin mediaciones interpuestas. El precio puede ser el de disminuir las miradas aprobatorias que nos devuelvan reconocimiento social, o sensación de éxito, o triunfo personal, o incluso la duda constante sobre el acierto de nuestras decisiones o trayectorias vitales. Pero en ese caso debe pensarse que es justamente la dependencia creciente de la mirada social la que nos convierte en seres dependientes y frágiles, subordinados a exigencias ajenas a nuestro bienestar emocional.

El problema, como vimos, es que, a medida que va desapareciendo la percepción de una interioridad psicológica transformable y se va poniendo el peso de la construcción identitaria en la apariencia o en la definición del deseo y en la construcción de la intransferible «marca personal», la posibilidad de ganar cierta independencia respecto de la mirada exterior se aleja de lo concebible y practicable. De hecho, incluso desde la propia ontología de la Historia se busca a veces la solución al malestar emocional que genera la hiperindividualidad en estrategias propiamente individualizadoras, como dietas saludables, terapias corporales o espirituales, paréntesis de fin de semana que posibiliten «limpiar la mente (o el alma)» lo suficiente como para recuperar el aliento y las fuerzas necesarias que permitan regresar a la despiadada rutina del lunes siguiente. Pero esas tácticas no sirven, no curan, no resuelven la ansiedad, la depresión, la pérdida de las ganas de vivir, los problemas de salud mental que afectan a un número creciente de personas, porque siguen dejando solas a las personas, no las conectan entre sí. De hecho, como vimos, las estadísticas dicen que ese sufrimiento emocional afecta sobre todo

a jóvenes de clases acomodadas, habitantes de los pisos superiores del edificio social, es decir, a quienes están dejando de saber construir identidad relacional. La explotación sobre migrantes, gente de otras razas, desheredados de la tierra blanca-occidental es cada vez mayor, pero el sufrimiento emocional de esos habitantes de los sótanos oscuros tiene características distintas, porque no suele caracterizarse por la depresión y la sensación de soledad y vacío existencial propios de la desolada individualidad de quienes habitan en los pisos superiores.

La mayor parte de los analistas que describen el sufrimiento de la sociedad actual considera que hablar de patriarcado o de género es asunto de tratados e intereses que nada tienen que ver con los de su proyecto intelectual. La mayor parte de ellos sigue identificándolos con preocupaciones de las feministas, cuyo trabajo pueden reconocer e incluso admirar, pero cuyas reclamaciones nada tienen que ver, en su opinión, con el relato que a ellos les interesa. No hablan de patriarcado o de género porque, aunque pueden entender que es muy legítimo que las feministas nos interese por sacar a la luz a otras mujeres, piensan que eso no tiene que ver con el objetivo de sus análisis, que es «objetivo» y tiene en cuenta la propia dinámica social, política o histórica, sin ceñirse «a grupos particulares». Y, sin embargo, en mi opinión, ninguna de las dinámicas de desigualdad que ellos tratan puede entenderse sin descubrir la lógica profunda del patriarcado y del género, sin entender que, si prescindimos de esta dimensión, solo están contemplando una parte de la realidad, la parte visible del edificio; que es su estudio el que no atiende a la totalidad de lo que constituye la realidad social. No entienden que la empatía hacia lo humano y lo no humano, el cultivo de lo relacional, lo vincular y lo comunitario no es un tema de mujeres, sino la condición imprescindible de toda persona para sentir seguridad y crear las condiciones básicas para la supervivencia, tanto emocional como material, de la propia sociedad. Y que se está dejando de saber cultivar en la sociedad actual. No entienden que la historia no ha ocultado a las mujeres por ser mujeres, sino que ha ocultado, y sigue ocultando, la necesidad de pertenencia y de redes de afecto, cuidados y apoyo, que era lo que los hombres, crecientemente individualizados y creadores del discurso de verdad, iban dejando de saber cultivar. Y esa ocultación — que no consiste en tapar algo que se sabe que existe,

sino en hacer desaparecer de la conciencia lo que existe, pasarlo al nivel de «lo sabido no pensado» (Bollas, 2009)—, que siguen practicando esos propios analistas cuando no hacen referencia al tema, es justo la causa de que el sistema esté alcanzando los grados de disfuncionalidad de los que se quejan. Ellos mismos contribuyen a reforzar las causas de los efectos que describen.

### **La contradicción de lo que somos**

La corriente de la historia es una corriente subterránea y profunda que nos atraviesa a todos los miembros del grupo social, porque no es otra cosa que la «verdad» en la que creemos sin saber que creemos en ella, esa verdad tan naturalizada que, en general, no podemos ni cuestionar. Se trata, claro, de una verdad generada y alimentada desde el poder, que castiga duramente a quien, a pesar de su generalizada «naturalización», osa ponerla en cuestión. Y esa verdad consiste en creer que desarrollar los rasgos asociados a la individualidad (razón, deseo, autonomía) nos da más seguridad ontológica que desarrollar los de la identidad relacional (cuidado, empatía, solidaridad, ternura, vínculos). El éxito personal se mide cada vez más a través del número de seguidores en las redes sociales, de la presencia en ámbitos públicos, de los premios recibidos, de los cargos ostentados. Soy profesora de universidad y me doy cuenta de cómo desde la Academia ayudamos a reproducir esas verdades, sin que acertemos a encontrar el modo de transformarlas. Las humanidades, que hasta ahora se diferenciaban de las «ciencias positivas» o naturales por su grado de reflexión y crítica sobre las dinámicas humanas, están desapareciendo de los grados inferiores de la educación, dejando paso, en los superiores, a meros ejercicios cuantitativos de datos computables y análisis de laboratorio. Los estudios cuantitativos están sustituyendo a los cualitativos en cualquier ciencia social, integrados por análisis pretendidamente «objetivos» y «científicos» de datos cuantificables sin ninguna reflexión crítica sobre sus implicaciones sociales o de poder en las dinámicas que analizan (véase, por ejemplo, Wikinski (2022) para el ámbito *psi*). Los órganos ministeriales encargados de diseñar los mecanismos

de selección del profesorado universitario imponen criterios cuantitativos y de valoración puramente neoliberal a las comisiones de trabajo que deben encargarse de nombrar a las personas elegidas. Cuando no tengo otro remedio que participar en estas comisiones dentro de mi área de conocimiento, la Prehistoria, me queda siempre la amarga y desorientadora impresión de ser manipulada, de ser una pieza necesaria del engranaje que necesita el sistema para reproducirse a sí mismo, para reproducir dinámicas y un modo de socialización que soy muy consciente de no querer reproducir, pero en los que participo porque no tengo alternativa si quiero conservar mi puesto de trabajo. Todo es contradicción entre quienes queremos resistirnos al avance de la corriente, pero seguimos siendo una gota de su caudal. Y es que los criterios que impone el Ministerio, a través de los rectorados, exigen valorar principalmente las publicaciones «de impacto», artículos publicados en inglés en revistas anglosajonas regidas por supuestos criterios de «objetividad» propios de las Ciencias Naturales. Resulta evidente que los resultados de análisis de laboratorio o los descubrimientos de nuevos restos o yacimientos arqueológicos tienen mucha más posibilidad de ser publicados que las reflexiones críticas o teóricas sobre las dinámicas sociales del pasado, que suelen considerarse especulativas y no científicas, es decir, no «verdaderas», en la particular manera de entender la verdad del orden político que nos rige.

De esta forma, cuanto menos crítica y reflexiva sea la línea de trabajo, más posibilidades tendrá el/la candidato/a de acceder al puesto al que aspira. Y con ello, es muy posible que la arqueología que vayan a aprender las generaciones futuras esté integrada por datos analíticos y cuantitativos cada vez más precisos (de ADN, tipológicos, metalográficos, polínicos, paleontológicos...) que se transmitirán mediante programas y aplicaciones cada vez más espectaculares, pero que, en general, no se pararán a reflexionar o a cuestionar los valores y la lógica que transmiten. Se seguirá considerando natural proyectar la lógica (patriarcal) y los valores que rigen la individualidad dependiente de quienes dirigen el presente para interpretar a la gente de la Prehistoria, lo que llevará a seguir buscando solo los datos que demuestren cómo ha ido avanzando el poder, la riqueza o la tecnología desde el comienzo de los tiempos, o a demostrar que la «libertad»

individual (neoliberal) de elegir caracteriza universalmente al ser humano (como sucede, por ejemplo, en el *bestseller* de Graeber y Wengrow, 2021). Se obviarán, como se hace en la actualidad, pero cada vez con menor posibilidad de oír voces críticas, que la gente de la Prehistoria, como la de las sociedades orales actuales (cazadoras-recolectoras o campesinas), se regía por otros valores y que, si juzgamos a sus protagonistas a través de la proyección de los valores que rigen el presente, convertimos el relato histórico en una mera narrativa infundada cuyo único fin es legitimar el presente desigual en el que vivimos, al demostrar la «evidente» superioridad a la que nos ha conducido la «evolución» social. Al fin y al cabo, como decía Foucault (1992), el sistema educativo es uno de los principales mecanismos de reproducción de la verdad que sostiene el poder.

Las jóvenes generaciones que buscan dedicarse a la investigación compiten en un sistema cada vez más exigente, más extenuante, más empobrecedor en términos emocionales, que vuelve a dar ventajas a los jóvenes que tienen novias o esposas dispuestas a apoyarles emocionalmente para que ellos accedan a los escasos puestos de trabajo ofertados, y desventajas a las chicas y personas no binarias que tienen que gestionar solas su propio mundo emocional. Recuerdo que, en los tres confusos e inciertos días previos al confinamiento por la pandemia de COVID19 en marzo de 2020, formé parte de una comisión evaluadora de un importante instituto de investigación español, a resultas de lo cual me habían incluido en un grupo de correo común, por el que circularon después los mensajes de los chicos y chicas perplejos por la situación de encierro a la que nos enfrentábamos. Pues bien, las reacciones de unos y otras fueron completamente dispares. Ellos se alegraban porque la suspensión de congresos, conferencias, cursos y otras actividades les daría más tiempo para escribir y publicar: «va a haber un *paper-boom*», recuerdo que decía uno de sus mensajes, mientras que las chicas coincidían en que tenían que cuidarse entre sí, que era importante estar pendiente de los demás y no desconectarse a pesar del confinamiento. Podría parecer que ya jugamos un juego igualitario porque las mujeres han accedido a los pisos altos del edificio, pero no es así (véase también Zafra, 2017). El problema es que a ellas (y a las nuevas identidades) no les queda otro remedio que reproducir el discurso cuantitativo y desconectado si quieren

tener alguna posibilidad de seguir habitando el edificio social (o académico o profesional), aunque tengan (y quieran) ocuparse al mismo tiempo de sostenerlo emocionalmente.

En agosto de 2021, el bienintencionado y socialista Ministerio de Educación español decidió imponer la obligación de impartir «educación» y no limitarse a dar cuidados a niños y niñas entre 1 y 3 años de edad, coordinando sus enseñanzas con las que recibirán hasta los 6 años. A los gobernantes, guiados por la noble aspiración de defender la igualdad de oportunidades, les parece importante formar a las personas desde el inicio de su vida, desde casi el momento de nacer, en conocimientos científicos relacionados con el «descubrimiento del entorno» y de los «seres vivos que en él conviven». Pero, sobre todo, la etapa deberá contribuir a que adquieran «autonomía personal y elaboren una imagen de sí mismos positiva, equilibrada e igualitaria, libre de estereotipos sexistas o discriminatorios» (Zafra, 2021). Solo las verdades derivadas de los valores de la individualidad, que se han demostrado tan fallidos a estas alturas de la historia, se reproducen y potencian, sin ser conscientes de sus efectos, en ese bucle inacabable que sigue ocultando, o al menos no dando la misma importancia a las dinámicas que permiten la construcción de los vínculos que a las de la construcción del yo. El conocimiento intelectual y la autonomía personal siguen siendo los valores idealizados a través de los cuales conseguir esa sociedad «equilibrada e igualitaria, libre de estereotipos sexistas o discriminatorios», sin entender que, aunque sea esencial formar en esos valores, no basta, porque el conocimiento racional siempre configura una distancia emocional entre el «yo» y el objeto del conocimiento. Por eso, si solo enseñamos a las jóvenes generaciones a «pensar» y a «comprender» intelectualmente los valores de la solidaridad, la justicia y la igualdad, estaremos, de nuevo, contribuyendo, contradictoria y paradójicamente, a potenciar la desigualdad futura del sistema.

La identidad relacional no se aprende «con la cabeza», no pasa por saber que los vínculos son muy importantes, que hay que aceptar a las demás personas en términos de igualdad. Por supuesto que este aprendizaje de valores es fundamental y que hay que esforzarse en transmitirlo, pero, como digo, la cuestión es que no basta. El sentido de pertenencia solo se adquiere

perteneciendo, teniendo tiempo para pertenecer, dedicando tiempo a tareas que no van a ser premiadas por la escuela ni por el sistema social porque pueden ser interpretadas como formas de vaguería, de ocio improductivo y por tanto nocivo, de resistencia a aprender, a ser una «persona de provecho». El valor de la identidad relacional pasa por establecer relaciones basadas en el afecto, la empatía y en el cuidado, en el placer de compartir cara a cara porque la relación con la persona con la que compartimos nos construye, del mismo modo que la maternidad o la paternidad construye a la persona de una manera distinta a cómo era hasta ese momento, sin que esto pase por el pensamiento. Pero para eso, las políticas públicas tienen que generar espacios (lugares) y tiempos que permitan la relación, que ralenticen la vida y permitan cultivarla. Desde hace unos años empecé a tomarme conciencia de la necesidad de frenar, de disminuir la aceleración, y comenzó a defenderse una vuelta a la *slow life* (vida lenta), *slow food* (comida lenta), *slow travel* (viaje lento) e incluso *slow archaeology* (Caraher, 2016) o *slow sociology* (Garey et al., 2015). Pero de nuevo, como sucede con el feminismo o los derechos LGTBIQ+, es mucho más fácil tomar conciencia que transformar las instituciones y el ritmo vital.

Salir de esta dinámica destructiva «de la humanidad misma», como decía Zuboff (2020), parece revestir cada vez mayor complejidad, porque, al tener cada vez más caudal individualizador, la corriente de la historia discurre cada vez con más fuerza y aceleración (con la orgullosa y satisfecha contribución de algunos y la contradictoria participación de quienes la resistimos). Internet parece inevitable, pero debemos tener claro que es un instrumento muy potente de individualización y asumir la responsabilidad que nos compete cuando lo utilizamos, porque su efecto no solo nos afecta individualmente, sino que va construyendo orden social. El precio del aumento del control tecnológico y de la comprensión racional de los fenómenos del mundo ha sido la pérdida de la conexión sensible con el mundo, y de la seguridad ontológica que dan los vínculos y la pertenencia. Los hombres lo resolvieron a través de la dominación de las mujeres y, si no se arbitran instrumentos que doten de sentido a la vida de las nuevas generaciones, solo puede anticiparse el incremento de esa misma dominación de género y el de niveles muy altos de sufrimiento emocional y sensación de sinsentido vital en

las futuras generaciones. Uno de esos instrumentos es volver a intentar construir un cierto anclaje interior, y otro es construir dinámicas regidas por la empatía, el cuidado y la ternura, en las que se «sientan» parte de grupos de pertenencia de carne y hueso con los que interaccionar física, material y emocionalmente. Pero esto exige interacciones personalizadas, íntimas, confiadas y estables, cada vez más escasas y difíciles de construir, porque supone dejar de lado esos dispositivos que se van convirtiendo en complementos protésicos de nuestro cerebro y nuestra vida, hasta el punto de generarnos angustia o ansiedad cuando los perdemos u olvidamos.

Por eso, a pesar de la dificultad que entraña, es más fácil generar teorías a favor de la igualdad o en contra del patriarcado y del orden hipercapitalista, de los males asociados al uso de internet o de la inmadurez patológica de muchos de nuestros dirigentes (como yo misma hago en este texto), que poner en juego prácticas eficaces que reviertan la dirección de esa corriente. Entre otras cosas, porque quien se especializa en elaborar teorías se coloca en una posición reconocida y valorada por el sistema (la figura del/a intelectual es una de las más prestigiosas en un orden social regido por la razón, nuevas gotas en el caudal de la individualización), mientras que quienes emprenden dinámicas y acciones prácticas en contra de la lógica capitalista y patriarcal se enfrentan a la desvalorización social (recuérdese el peyorativo término de «perroflautas» con el que, desde posiciones conservadoras, se intenta desprestigiar a quienes denuncian y combaten la lógica social).

El objetivo es realmente complicado, e incluso tal vez imposible de conseguir en ocasiones, porque exige ser consciente y poder bajar el nivel de individualidad y aumentar el de identidad relacional en cada una de nuestras identidades personales, bajar la racionalización y aumentar la ternura, bajar el narcisismo del yo y aumentar la generosidad. Y esto no depende de voluntarismos bienintencionados. De hecho, me parece muchísimo más difícil reducir el nivel de individualidad y aumentar el de identidad relacional para quien está muy individualizado, que aumentar la individualidad y reducir la identidad relacional para quien es muy relacional. Lo segundo es una consecuencia automática de la escolarización y posterior enseñanza superior, o del

uso de sistemas virtuales, que incrementan la racionalización en la relación con el mundo. Desarrollar más identidad relacional exige, en cambio, lo contrario, bajar el nivel de racionalización, lo que no tiene ningún método específico y además exige una renuncia a cierta fantasía de control de aquello que comprendemos y a un mecanismo de construcción de la autoestima al que es difícil renunciar por la enorme recompensa social que devuelve. La sociedad entiende por «inteligencia» la capacidad de razonamiento abstracto, y la premia por encima de casi cualquier otra capacidad humana, lo que hace difícil dejar de cultivarla en favor de su contraria, la capacidad de empatía, ternura y vínculo amoroso con el otro. Además, la individualidad pone el peso de la persona en su diferencia, que se concreta en la formulación de deseos para sí, lo que también establece una dinámica personal que es muy difícil de transformar porque exige renunciaciones y negociaciones que parecen ir en contra de los propios mecanismos de auto-estima y auto-reconocimiento.

El aprendizaje relacional es vivencial, experiencial, no racional, por lo que no se puede aprender con la razón y poner en juego con la simple voluntad. Es necesario transmitirlo a través de conocimiento procedimental, de relaciones construidas con ternura y empatía desde el nacimiento. Una crianza desarrollada en un contexto de apegos amorosos firmes y confiables dotan desde el comienzo a la persona de una estructura relacional sana que buscará (y seguramente conseguirá) reproducir. Pero ello exige tener progenitores que pongan en juego esos lazos amorosos, progenitores que, precisamente, den valor a la identidad relacional. Y esta posibilidad va disminuyendo a medida que la sociedad entera se individualiza y las personas están cada vez más aceleradas, ansiosas, y tienen menos tiempo de ocio y para la relación sin expectativas productivas. Hay «voceros» del orden patriarcal que atribuyen este déficit relacional al hecho de que las mujeres trabajan fuera del hogar, sin entender que el efecto de que, en la complementariedad de género tradicional, las madres fueran las únicas que encarnaban identidad relacional mientras los padres trabajaban, reproducía en hijos e hijas un conocimiento procedimental que permitía que los hombres identificaran la «masculinidad» con la desconexión emocional total, y como eran ellos quienes construían el orden político, todas las personas acabáramos socializadas

en un régimen de verdad que no valoraba lo relacional. Que fueran las madres las únicas cuidadoras era la causa principal de que el sistema avanzara en una dirección que nos perjudica a todos los miembros del grupo social, incluidos los hombres. Por eso parece positivo apoyar políticas públicas que impongan obligaciones de cuidado y mantenimiento a los hombres en la misma medida en que las asumen las mujeres, para que la socialización de las futuras generaciones pueda ir desmontando la asociación mujer-cuidados y hombres-trabajos especializados y con ello pueda irse aumentando el valor de lo relacional en el conjunto social.

Ahora bien, debe quedar claro también que la solución no pasa por idealizar la identidad relacional, que siempre es una identidad subordinada cuando opera de manera aislada y sin combinarla con rasgos de individualidad. Porque, mientras que, a través de la identidad del yo la persona se constituye en sujeto y agente de su propia vida, la identidad relacional reconoce la impotencia y la necesidad de vínculo para neutralizar la angustia, pero necesita depender de un agente que dirige el destino y que se constituye en sujeto de deseo (solo dios/es al principio, combinado con jerarquías masculinas después, como vimos). Por todo ello, un proyecto social que tenga alguna posibilidad de transformar la lógica que guía la corriente de la historia debe pasar por una conjugación equilibrada entre valores asociados a la individualidad y a la identidad relacional, los rasgos que definen, en principio, a las mujeres individualizadas de la modernidad, argumento que defendí en *La fantasía de la individualidad*. Se trata de conseguir llevar al orden político esa estructura de valores y esforzarse en construir dinámicas opuestas a la lógica del sistema, lo que hasta ahora no ha venido sucediendo por la inmensa dificultad que entraña. Si todas las personas están muy individualizadas, no podrá crearse la identidad común necesaria y habrá rivalidad entre *egos*, pero si solo son relacionales, dependerán de alguien externo que tomará las decisiones. Sin embargo, si todas desarrollan rasgos de individualidad y de identidad relacional, podrán asociarse en grupos suficientemente emprendedores a la vez que suficientemente empáticos y cuidadores, en donde ninguna persona se arroge el poder de dirigir a las demás, ni ninguna deposite en otra la responsabilidad de tomar las decisiones que competen

a todas. Se trata de una combinación muy delicada y difícil de conseguir, pero ya existen proyectos económicos, sociales y vitales que pasan por esta lógica cooperativista, anticapitalista y antipatriarcal, que permite sostenerse económicamente de forma eficaz a quienes están implicados en ellos, al tiempo que les hace partícipes de una comunidad de afectos y cuidados y de un proyecto común. La alternativa viene siendo defendida desde hace tiempo por la economía feminista (Pérez Orozco, 2014), el ecofeminismo (Puleo, 2014), la economía ecologista (Naredo, 2019), las políticas que buscan poner la vida en el centro (Herrero *et al.*, 2019; vvAA, 2020) o las que tienen en cuenta lo interseccional (Anzaldúa y Keating, 2002; Meloni, 2021). La propia Red de Economía Alternativa y Solidaria, de la que participa la editorial que publica este texto, Traficantes de Sueños, es uno de sus ejemplos. Se trata de propuestas que se alejan de la lógica competitiva y alienante de la corriente de la historia. La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2019: 73) expresaba perfectamente este ideal cuando declaraba: «No está a mi alcance pensar lo que es posible hacer a escala macro. Lo único que puedo hacer es llevar a cabo lo que creo, cumplir con lo mío, poner el cuerpo, hacerlo en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas o iniciativas, lejos de la competencia y de las estrategias del éxito».

Tal vez sea posible iniciar la construcción de un nuevo edificio social, regido por otra estructura lógica, antes de que aquel en el que veníamos habitando alcance una previsible situación de colapso, o produzca, en todo caso, el sufrimiento extremo de la mayoría de quienes lo habitan. Entiendo que no es realista pensar que la mayor parte de la sociedad vaya a dejar de utilizar las redes y plataformas, y con ello de incrementar el potencial individualizador del conjunto social y el capitalismo dirigido desde ellas. Pero si tomamos conciencia de nuestra responsabilidad en el aumento de la individualización general de la sociedad al utilizarlas, y aceptamos la contradicción que puede existir entre lo que pensamos y el efecto de lo que actuamos, tal vez podamos comenzar a frenar la fuerza de una corriente que no existe al margen de las personas, dejar de ser gotas que incrementen su caudal. Para luchar por un orden más igualitario y justo, no regido por la lógica extractivista y patriarcal que lo ha definido hasta

ahora, tal vez haya llegado el momento de incluir en la reflexión las contradicciones que nos construyen, los efectos no deseados de las acciones que impulsamos, la sólida y perversa *matrioska* que estructura y sostiene la apariencia de lo real.

# Bibliografía

- ADDISON, Frank (1949), *Jebel Moya*, Oxford, Oxford University Press.
- AHLAND, Coleen (2016), «Daats'íin, a Newly Identified Undocumented Language of Western Ethiopia: A Preliminary Examination» en D. L. Payne, S. Pacchiarotti y M. Bosire (eds.), *Diversity in African Languages*, Berlín, Language Science Press, pp. 417-449.
- AJARI, Norman (2021) [2019], *Dignidad o muerte. Ética y política de la raza*, Tafalla (Navarra), Txalaparta.
- ALARIO, Mónica (2021), *Política sexual de la pornografía. Sexo, desigualdad, violencia*, Madrid, Cátedra Feminismos.
- ALMODÓVAR, Miguel Ángel (2014), *El segundo cerebro*, Barcelona, Paidós.
- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Elena, Begoña Pernas Riaño y Marta Román Rivas (2019), *Diagnóstico de la seguridad de las mujeres y niñas en la ciudad de Madrid*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, Políticas de Género y Diversidad.
- ÁLVAREZ URÍA, Fernando (2015), *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, Madrid, Morata.
- AMORÓS, Celia (2001), «Ética sartreana de la ayuda y ética femenina del cuidado: dos frentes críticos de la ética kantiana» en las *Jornadas Internacionales «Dimensiones de la racionalidad práctica»*, Madrid, UNED, 5 de diciembre de 2001. Disponible en [www.uned.es](http://www.uned.es).

- uned.es/dpto\_fim/invfen/invFen4/celia.pdf; consultado el 22 de abril de 2022.
- ANZALDÚA, Gloria E. y Annalouise Keating (eds.) (2002), *This Bridge we call Home: Radical Visions for Transformation*, Nueva York, Routledge.
- ANZIEU, Didier (1989), *The Skin Ego*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- ARIÈS, Philippe (1962), *Centuries of Childhood: A social History of the Family*, Nueva York, Knopf [ed. cast.: *El niño y la historia familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus, 1960].
- ARIÑO, Antonio y Joan Romero (2016), *La secesión de los ricos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- ARMAS, Eva (2022), «2022 o el año que oficialmente vivimos el regreso del pelo largo», *S Moda. El País*, 9 de abril de 2022. Disponible en <https://smoda.elpais.com/belleza/2022-o-el-año-en-el-que-oficialmente-vivimos-el-regreso-del-pelo-largo>; consultado el 13 de abril 2022.
- ARRUZZA, Cienzi, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser (2019), *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona, Herder.
- AUGÉ, Marc (1998), *Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- BALEÉ, William L. (1994), *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*, Nueva York, Columbia University Press.
- BARICCO, Alessandro (2019), *The Game*, Madrid, Anagrama.
- BAUMAN, Zigmunt (2010), *Identidad*, Buenos Aires, Losada.
- BECKERMAN, Stephen y Valentine, Paul (eds.) (2002), *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America*, Miami, University of Florida Press.
- BEGLER, Elsie B. (1978), «Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society», *American Anthropologies. New Series*, núm. 80 (3), pp. 571-588.
- BELLIDO, Isabel (2019), «El feminismo no es solo igualdad: también puede ser el camino a una vida mejor», *The Objective*, 27 de mayo de 2019. Disponible en <https://theobjective.com/further/mundo-ethos/2019-05-27/precariidad-feminismo-igualdad>; consultado el 22 de abril de 2022.
- BEN-ELIA, Eran (2021), «An exploratory real-world wayfinding experiment: A comparison of drivers' spatial learning with a paper map vs. turn-by-turn audiovisual route guidance»,

- Transportation Research Interdisciplinary Perspectives*, núm. 9, marzo de 2021. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.trip.2020.100280>.
- BERARDI, Franco «Bifo» (2019), *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Madrid, Caja Negra.
- BERNS, Marla C. (1988), «Ga'anda Scarification: a Model for Art and Identity» en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Angeles, University of California, Museum of Cultural History, pp. 57-76.
- BOESCH, E. E. (1991), *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*, Berlín, Springer-Verlag.
- BOHANNAN, Paul (1988), «Beauty and scarification among the Tiv» en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Angeles, University of California, Museum of Cultural History, pp. 77-82.
- BOLLAS, Christopher (2009) [1989], *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BONINO, Luis (2004), «Obstáculos y resistencias masculinas al comportamiento igualitario. Una mirada provisoria a lo intra e intersubjetivo», *Actas del Séminaire International Les hommes en changements: les résistances masculines aux changements dans une perspective d'égalité*, Toulouse, Univ. Toulouse Le Mirail, pp. 177-180.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015), *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa.
- BRAIN, Robert (1979), *The decorated Body*, Londres, Hutchinson.
- BROWN, Judith K. (1970), «Economic Organization and the Position of women among the Iroquois», *Ethnohistory*, núm. 17 (3-4), pp. 151-167.
- BROWN, Wendy (2021) [2019], *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- BUENAVENTURA-POSSO, Elisa y Susan E. Brown (1980), «Forced transition from egalitarianism to male dominance: the Bari of Columbia» en M. Etienne y E. Leacock (eds.), *Women and Colonization*, Nueva York, Praeger, pp. 109-133.
- BUTLER, Judith (2006) [2004], *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- CAMPS, Victoria (1998), *El Siglo de las Mujeres*, Madrid, Cátedra Feminismos.
- CANONICO, Penelope (2021), «30 % más de consultas. El boom de las cirugías vaginales: las mujeres rompieron el tabú y se disparó

- la demanda», *Clarín*, 20 de marzo de 2021. Disponible en [https://www.clarin.com/sociedad/boom-cirugias-vaginales-mujeres-rompieron-tabu-disparo-demanda\\_0\\_4CKuMikoQ.html](https://www.clarin.com/sociedad/boom-cirugias-vaginales-mujeres-rompieron-tabu-disparo-demanda_0_4CKuMikoQ.html); consultado el 6 de julio de 2021.
- CARAHHER, William (2016), «Slow Archaeology: Technology, Efficiency, and Archaeological Work», en E. W. Averett, J. M. Gordon y D. B. Counts (eds.), *Mobilizing the Past for a Digital Future. The Potential of Digital Archaeology*, Grand Forks, The Digital Press of The University of North Dakota.
- CAROSIO, Alba (2007), «La ética feminista: más allá de la justicia», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, núm. 12 (28). Disponible en [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-37012007000100009](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100009); consultado el 22 de abril de 2022.
- CARR, Nicholas (2011), *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Barcelona, Taurus.
- CARRÈRE, Emmanuel (2020), *Yoga*, Barcelona, Anagrama.
- HAHAD, Camila (2017), «Irene Meler: “Las mujeres exitosas no son atractivas eróticamente para el hombre”», *Infobae* 22 de septiembre de 2017. Disponible en <https://www.infobae.com/sociedad/2017/09/22/irene-meler-las-mujeres-exitosas-no-son-atractivas-eroticamente-para-el-hombre>; consultado el 17 de febrero de 2022.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- CLASTRES, Pierre (1973), «De la Torture dans les sociétés primitives», *L'Homme*, núm. 13 (3), pp. 114-120.
- CLEMENSON, Gregory D., Antonella Maselli, Alexander J. Fianaca, Amos Miller y Mar Gonzalez-Franco (2021), «Rethinking GPS navigation: creating cognitive maps through auditory clues», *Scientific Reports*, núm. 11, p. 7764. Disponible en <https://doi.org/10.1038/s41598-021-87148-4>
- COBO, Rosa (2021), *La prostitución en el corazón del capitalismo*, Madrid, Catarata.
- COELHO, Elizabeth Beserra, Gustavo Politis, Almudena Hernando y Alfredo González- Ruibal (2009), «Os Awá-Guajá e o processo de sedentarização» en S. Figueiredo Ferretti y J. R. Ramalho (eds.), *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural*, São Luis, EDUFMA, pp. 91-118.

- COLOMER, Laia, Paloma González Marcén y Sandra Montón (1998), «Maintenance Activities, Technological Knowledge and Consumption Patterns: A View of Northeast Iberia (2000-500 Cal BC)», *Journal of Mediterranean Archaeology*, núm. 11.1, pp. 53-80.
- CONKLIN, Beth A. y Lynn M. Morgan (1996), «Babies, bodies and the production of personhood in North America and a Native Amazon Society», *Ethos*, núm. 24 (4), pp. 657-694.
- CONNELL, Raewyn W. (1995), *Masculinities*, Berkeley (CA), University of California Press.
- CONNERTON, Paul (1989), *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONRAD, Peter (1999), *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- COOPER, Melinda (2016), *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books [ed. cast.: *Los valores de la familia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].
- CORMIER, Loretta A. (2003), *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*, Nueva York, Columbia University Press.
- COUPLAND, Douglas (1991), *Generation X. Tales for an Accelerated Culture*, Nueva York, St. Martín's Press [ed. cast.: *Generation X*, Barcelona, Ediciones B, 1993].
- DAMASIO, Antonio T. (2009) [1994], *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
- DAVIDSON, L. (2010), «Africa adorned. Body image and symbols of physical beauty», *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, núm. 38 (2), pp. 255-259.
- DAVIS, Angela (1981), *Women, Race and Class*, Nueva York, Random House [ed. cast.: *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal, 2004].
- DELMET, Christian (1979), «Islamisation et Matrilinearité au Dar Fung (Soudan)», *L'Homme*, núm. 19 (2), pp. 33-51.
- DOMÍNGUEZ-RODRIGO, Manuel (2004), *El origen de la atracción sexual humana*, Madrid, Akal.
- DOUGLAS, Mary (1973)[1966], *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.

- DREWAL, Henry J. (1988), «Beauty and being: aesthetics and ontology in Yoruba body art» en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Angeles, University of California, Museum of Cultural History, pp. 83-96.
- ELIAS, Norbert (1990), *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Time. An Essay*, Londres, Basil Blackwell.
- ENDALEW, Tsega (2006), *Inter-ethnic Relations on a Frontier: Mätakkäl (Ethiopia), 1898-1991*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2001), *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, Londres/Sterling, Pluto Press.
- ERIKSON, Phillippe (2002), «Several Fathers in One's Cup. Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brasil)» en S. Beckerman y P. Valentine (eds.), *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America*, Miami, University of Florida Press, pp. 123-136.
- ERREJÓN, Íñigo (2022), «Los ricos que no veían a los pobres», *El País*, 18 de marzo de 2022. Disponible en <https://elpais.com/opinion/2022-03-18/los-ricos-que-no-veian-a-los-pobres.html>; consultado el 24 de marzo de 2022.
- FALQUINA, Álvaro (2005), *Etnoarqueología en la Sierra de Gredos: El cambio cultural en las sociedades campesinas contemporáneas*, Universidad Complutense de Madrid Trabajo de Investigación de Tercer Ciclo, Departamento de Prehistoria, inédito.
- \_\_\_\_\_ (2017), «Arquitecturas salvajes. Etnoarqueología de las viviendas nilo-saharianas de Etiopía Occidental», *Complutum*, núm. 28 (2), pp. 417-430.
- FALVEY, Hannah (2012), «Cross-cultural differences» en N. Rumsey y D. Harcourt (eds.), *The Oxford Handbook of The Psychology of Appearance*, Oxford, Oxford University Press, pp. 36-46.
- FARIS, James (1988), «Meaning of differences in Male and Female personal Art of the Southeast Nubia» en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Angeles, University of California, Museum of Cultural History, 1988, pp. 29-40.
- FARRIS, Sara R. (2021) [2017], *En nombre de los derechos de las mujeres. El auge del feminacionalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- FAUSTO-STERLING, Anne (2006), *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina.

- FEDERICI, Silvia (2013), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- FEYISSA Dadi, Geremew (2011), *Etnoarqueología, identidad y cultura material de un pueblo fronterizo africano: los gumuz de Etiopía occidental*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, Departamento de Prehistoria.
- FISHER, Angela (1984), *Africa adorned*, Londres, Collins.
- FLANAGAN, James G. (1989), «"Hierarchy" in simple "Egalitarian" societies», *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, pp 245-266.
- FLUGEL, J. C. (1950) [1976], *The Psychology of Clothes*, Nueva York, AMS Press.
- FORLINE, Louis Carlos (1995), «A mulher do caçador: uma análise a partir dos índios Guajá», en M. L. Miranda Álvares y M. A. D'Incao (eds.), *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*, Belém (Pará), GEPEM/Goeldi, pp. 57-79.
- \_\_\_\_\_ (1997), *The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: foragers or Maranhão State, Brazil*, Tesis doctoral, University of Florida, Gainesville.
- FOUCAULT, M. (1992) [1977], «Verdad y poder» en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Michel Sennelart (ed.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, Nancy (2019), *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente el neoliberalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GAGO, Verónica (2019), *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Madrid, Traficantes de Sueños / Buenos Aires, Tinta Limón.
- GAREY, Anita Iltta, Rosanna Hertz y Margaret K. Nelson (2014), *Open to Disruption: Time and Craft in the Practice of Slow Sociology*, Nueva York, Vanderbilt University Press.
- GARGALLO, Francesca (2004), *Ideas feministas latinoamericanas*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.
- GEARY, Patrick J. (2002), *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- GILLIGAN, Carol (1982), *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.

- GIMENO, Beatriz (2012), *La prostitución: aportaciones para un debate abierto*, Barcelona, Bellaterra.
- GLEICK, James (1999), *Faster. The acceleration of just about everything*, Nueva York, Pantheon Books.
- GOMES, Mercio Pereira y Jose Carlos Meirelles (2002), *Relatório Awá-Guajá-2002. Para a constituição de um novo Programa de Proteção. Assitencia e Consolidação Étnica do Povo awá*, Manuscrito, Brasil, Technical Report for the FUNAI, Companhia Vale do Rio Doce e Secretaria da Amazonia do Ministerio de Meio Ambiente.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006), «Order in a disordered world. The Bertha house», *Anthropos*, núm. 101 (2), pp. 379-402.
- \_\_\_\_\_ (2014), *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African Borderland*, Nueva York, Rowman & Littlefield.
- GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo, Almudena Hernando y Gustavo Politis (2011), «Ontology of the Self and material culture: arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brasil)», *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 30, pp. 1-16.
- GOODY, Jack (2000), *The Power of the Written Tradition*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.
- GRAEBER, David (2002), «The Anthropology of Globalization (with Notes on Neomedievalism and the End of the Chinese Model of the Nation-State)», *American Anthropologist*, núm. 104 (4), pp. 1222-1227.
- GRAEBER, David y David Wengrow (2021), *The Dawn of Everything. A new history of Humanity*, Londres, Penguin/Random House [ed. cast.: *El amanecer de todo*, Barcelona, Ariel, 2022].
- GUZMÁN MARTÍNEZ, Grecia y Dau García Dauder (2022), «Activismo loco y disidencia sexual: biopolíticas y resistencias» en Margot Pujal i Llombart y Liliana Vargas (eds.), *Género y poder. Exploraciones situadas en el sistema colonial-moderno*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- HADAD, Camila (2017), «Irene Meler: “Las mujeres exitosas no son atractivas eróticamente para el hombre”», *Infobae*, 22 de septiembre de 2017. Disponible en <http://www.infobae.com/sociedad/2017/09/22/irene-meler-las-mujeres-exitosas-no-son-atractivas-eroticamente-para-el-hombre>; consultado el 5 de junio de 2021.
- HAN, Byung-Chul (2018), *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 5ª reimpression.

- HARAWAY, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra].
- HAVELOCK, Eric A. (1996) [1986], *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós.
- HERNÁNDEZ BONILLA, Juan Miguel (2021), «El uso del GPS deteriora la memoria y afecta el sentido de la orientación», *El País*, 5 de junio 2021. Disponible en <https://elpais.com/ciencia/2021-06-05/el-uso-del-gps-deteriora-la-memoria-y-afecta-el-sentido-de-la-orientacion.html>; consultado el 22 de junio de 2021.
- HERNANDO, Almudena (2002), *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (2005), «Agricultoras y campesinas en las primeras sociedades productoras» en I. Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. I: de la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, pp. 79-115.
- \_\_\_\_\_ (2012), *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Madrid, Katz [reeditado en Madrid, Traficantes de Sueños, 2018].
- \_\_\_\_\_ (2015), «Identidad relacional y patriarcado» en A. Hernando (ed.), *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 83-124.
- \_\_\_\_\_ (2017), «Cuerpo, cultura material y género entre los gumuz y dats'in (Etiopía)», *Complutum*, núm. 28 (2), pp. 445-460.
- \_\_\_\_\_ (2020), «Subordinación de género entre los gumuz y dats'in de Etiopía. Matrimonio, cuerpo y cultura material», en A. Muñoz Fernández y M. del Moral Vargas (eds.), *Cultura material e Historia de las mujeres*, Granada, Comares, pp. 3-39.
- \_\_\_\_\_ (2021), «Epílogo. *Epur si muove*», en Cristina Prieto Olavarría y María Gabriela Chaparro (eds.), *Dossier: Género en la Arqueología. Experiencias, análisis y perspectivas futuras. Anales de Arqueología y Etnología*, núm. 76 (2), pp. 347-357. Disponible en <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/analarqueyeto/article/view/5431>
- HERNANDO, Almudena y Elizabeth Beserra Coelho (eds.) (2015), *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*, São Luis (Maranhão, Brasil), IWGIA y UFMA.

- HERNANDO, Almudena y Alfredo González Ruibal (2011), «Fractalidad, materialidad y cultura. Un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá (Maranhão, Brasil)», *Revista Chilena de Antropología*, núm. 24, pp. 9-61.
- HERNANDO, Almudena, Alfredo González Ruibal y Worku Gerara (2019), «The Dats'in: historical experience and cultural identity of an undocumented indigenous group of the Sudanese-Ethiopian borderland», *Journal of Eastern African Studies*, núm. 13 (3), pp. 504-524.
- HERNANDO, Almudena, Gustavo Politis, Alfredo González Ruibal y Elizabeth Beserra Coelho (2011), «Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil)», *Journal of Anthropological Research*, núm. 67 (2), pp. 189-211.
- HERRERO, Yayo, María González Reyes, Marta Pascual y Emma Gascó (2019), *La vida en el centro. Voces y relatos ecofeministas*, Madrid, Ecologistas en Acción.
- HILLIER, Bill y Julienne Hanson (1984), *The social logic of space*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric (1987), *The age of empire. 1875-1914*, Londres, Weidenfeld & Nicolson [ed. cast.: *La era del imperio 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 2001].
- HONEGGER, Matthieu (2004), «Settlement and cemeteries of the Mesolithic and Early Neolithic at el-Barga (Kerma region)», *Sudan & Nubia*, núm. 8, pp. 27-32.
- HOOKS, bell (2021) [2015], *Afán. Raza, género y política cultural*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- HUIZINGA, John (2001) [1919], *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial.
- ILLESCAS MARTÍNEZ, Jon (2019), *Educación tóxica. El imperio de las pantallas y la música dominante en niños y adolescentes*, Barcelona, El Viejo Topo.
- ILLOUZ, Eva (2010), *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz.
- \_\_\_\_\_ (2020), *El fin del amor*, Buenos Aires, Katz.
- INCKLE, Kay (2007), *Writing on the Body: Thinking Through Gendered Embodiment and Marked Flesh*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- INSOLL, T. (2015), *Material explorations in African Archaeology*, Oxford, Oxford University Press.

- JACOBS, Jane (1961), *The Death and Life of Great American Cities*, Nueva York, Vintage Books [ed. cast: *Vida y muerte de las grandes ciudades*, Madrid, Capitán Swing, 2011].
- JAMES, Wendy (1977), «The Funj Mystique: Approaches to a Problem of Sudan History» en R. K. Jain (ed.), *Text and Context: the social anthropology of tradition*, Filadelfia, ISHI, pp. 95-133.
- \_\_\_\_\_ (1979), *Kwanim Pa. The Making of the Uduk People. An ethnographic study of survival in the Sudan-Ethiopian borderlands*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1986), «Lifelines: exchange marriage among the Gumuz» en D. Donhan y W. James (eds.), *The Southern marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-147.
- \_\_\_\_\_ (1988), *The Listening Boy. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan*, Oxford, Clarendon Press.
- JAPPE, Anselm (2019), *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- JEDREJ, M. Charles (1995), *Ingessana. The Religious Institutions of a People of the Sudan-Ethiopia Borderland*, Nueva York, E. J. Brill.
- JULIEN, Marie-Pierre y Jean-Pierre Warnier (eds.) (1999), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps l'object*, París, Harmattan.
- KANT, Immanuel (1784), *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* Disponible en [https://geografiaunal.files.wordpress.com/2013/01/kant\\_ilustracion.pdf](https://geografiaunal.files.wordpress.com/2013/01/kant_ilustracion.pdf)
- KELLY, Kevin (2016), *Lo inevitable. Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configurarán nuestro futuro*, Madrid, Teell.
- KEPPLE, Else J. (1986), «Religion expressed through Bead Use. An Ethnoarchaeological Study of Shilluk, Southern Sudan» en G. Steinsland (ed.), *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*, Oslo, Norwegian University Press, pp. 78-90.
- KOSSLYN, Stephen M. y Olivier Koenig (1995), *Wet Mind. The New Cognitive Neurosciences*, Nueva York, Free Press.
- LABELLE, Marie Louise (2005), *Beads of life. Eastern and Southern Africa adornments*, Exhibition preview, Canadian Museum of Civilization, Gatineau, Québec.
- LABORDE, Antonia (2021), «Un exótico terrícola llamado Elon Musk», *El País*, 15 de mayo de 2021. Disponible online <https://>

- elpais.com/gente/2021-05-15/un-exotico-terricola-llamado-elon-musk.html; consultado el 20 de junio de 2022.
- LANDER, Edgardo (2000), «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos» en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 4-23.
- \_\_\_\_\_ (2017), ¿Qué significa ser de izquierda hoy? *Systemic Alternatives*, 2 de enero de 2017. Disponible <https://systemicalternatives.org/2017/01/19/que-significa-ser-de-izquierda-hoy1>; consultado el 4 de agosto de 2021.
- LATOUR, Bruno (2019), *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Barcelona, Taurus.
- LE GOFF, Jacques (1981), *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus.
- LEMONNIER, Pierre (2012), *Mundane objects. Materiality and non-verbal communication*, Walnut Creek (CA), Left Coast Press.
- LEÓN, Carolina (2017), *Trincheras permanentes. Intersecciones entre política y cuidados*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- LEÓN, Pablo (2021), Reportaje Especial Ciudades: «El éxito del urbanismo feminista», *El País*, 30 de mayo de 2021. Disponible en <https://elpais.com/eps/2021-05-29/urbanismo-feminista-ciudad-feliz.html>; consultado el 18 de junio de 2021.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LEVINTON, Nora (2000), *El superyó femenino. La moral en las mujeres*, Madrid, Minerva.
- \_\_\_\_\_ (2003), Mujeres y deseo de poder: un conflicto inevitable en A. Hernando (ed.), *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo*, Madrid, Minerva, pp. 173-223.
- \_\_\_\_\_ (en prensa), «El trauma y sus secuelas. Miedo y trauma en tiempos de pandemia» en A. Hernando (ed.), *Trauma y acción social*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- LÓPEZ, Silvia (2020), «“Cosmetriarcado”: ¿es la guapura el lado feo del patriarcado?», *El País*, 5 de diciembre de 2020. Disponible en <https://elpais.com/buenavida/bienestar/2020-12-04/cosmetriarcado-es-la-guapura-el-lado-feo-del-patriarcado.html>; consultado el 31 de julio de 2021.
- LÓPEZ CANALES, David (2022), «Cirugías en la era Instagram: “¿Ves cómo me pone los labios este filtro? ¡Así los quiero!”»,

- eldiario.es*, 14 de abril de 2022. Disponible en [https://www.eldiario.es/sociedad/cirugias-instagram-ves-pone-labios-filtro-quiero\\_1\\_8729208.html](https://www.eldiario.es/sociedad/cirugias-instagram-ves-pone-labios-filtro-quiero_1_8729208.html); consultado el 4 de mayo de 2022.
- LÓPEZ GIL, Silvia (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Ciudad de México, Bajo Tierra.
- LÓPEZ MONDÉJAR, Lola (2022), *Invulnerables e invertebrados. Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- LUKACS, John (1970), «The Bourgeois Interior. Why the most malign characteristic of the Modern Age may yet be seen as its most precious asset», *The American Scholar*, núm. 39 (4), pp. 616-630.
- MAERTENS, Jean-Thierry (1978), *Le dessein sur la peau. Essai d'anthropologie des inscriptions tégumentaires*, París, Aubier Montaigne.
- MAFFÍA, Diana (2005), *Éticas y Feminismos*, Conferencia del 11 de marzo de 2005, Facultad de Filosofía y Letras, LIBA, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género.
- MAUSS, M. (2006) [1935], «Techniques of the body» (1935) en N. Schlager (ed.), *Marcel Mauss: Techniques, Technology and Civilization*, Nueva York, Durkheim Press/Berghahn Books, pp. 77-95.
- \_\_\_\_\_ (1991) [1968], «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”», en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 307-333.
- MAYORGAS RODRÍGUEZ, Ana (2020), «La escritura. Del signo al alfabeto», *Origen. Cuadernos de Atapuerca*, núm. 3.
- MEIJER, Eva (2021), *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones en torno a la depresión*, Madrid, Katz.
- MELONI, Carolina (2021), *Feminismos fronterizos. Mestizas, abyectas y perras*, Madrid, Kaótica Libros.
- MERLIN, Nora (2017), *Colonización de la subjetividad. Los medios masivos en la época del biomercado*, Buenos Aires, Letra Viva Libros.
- MIES, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed [ed. cast.: *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].
- MILLET, Kate (1970), *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday & Company [ed. cast.: *Política sexual*, Madrid, Cátedra].

- MISSÉ, Miquel (2018), *A la conquista del cuerpo equivocado*, Barcelona, Egales.
- MOLINA, Fernando y Juan Antonio Cámara (2005), *Guía del yacimiento arqueológico. Los Millares*, Andalucía, Consejería de Cultura.
- MONEREO Pérez, José Luis (2009), «Estudio Preliminar: La interpretación de la Modernidad en Tönnies: “Comunidad” y “Sociedad-Asociación” en el desarrollo histórico» en F. Tönnies, *Comunidad y Asociación* (1887), Granada, Comares, pp. XI-XLIV.
- MONEY, John (1965), «Psychosexual differentiation» en John Money (ed.), *Sex Research: New Developments*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 3-23.
- MOORE, Jason W. (ed.) (2016a), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland (CA), PM Press.
- MOORE, Jason W. (2016b), «The Rise of Cheap Nature» en J. W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland (CA), PM Press.
- MORAGA, Cherrie y Gloria Anzaldúa (eds.) (2015), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, State University of New York [ed. cast.: Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, Madrid, ISM Press, 2016].
- MORIN, Edgar (2005) [1994], «Epistemología de la complejidad» en D. F. Schnitman *et al.*, *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, pp. 421-453.
- MORTON, Camila (2006), *How to Walk in High Heels: The Girl's Guide to Everything*, Nueva York, Hyperion Books.
- MUMFORD, Lewis (1961), *The City in History: Its Origins, Its Transformations and Its Prospects*, Nueva York, Harcourt, Brace & World [ed. cast.: *La ciudad en la historia*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2012].
- \_\_\_\_\_ (2009) [1956], «El hombre posthistórico», *Las transformaciones del hombre* en D. Mundo (prólogo y selección), *Lewis Mumford. Textos escogidos*, Buenos Aires, Ediciones Godot, pp. 135-161.
- MUNDO, Daniel (2009), «Prólogo» en *Lewis Mumford. Textos escogidos*, Buenos Aires, Ediciones Godot, pp. 7-18.

- NAREDO, José Manuel (2019), *Taxonomía del lucro*, Madrid, Siglo XXI.
- NICOLAU, Anna y Barker, Alex (2020), «Disney apuesta su futuro a su plataforma de vídeo», *Financial Times*, 26 de diciembre de 2020. Disponible en <https://www.expansion.com/empresas/tecnologia/2020/12/26/5fe64bace5fdeaa27e8b456d.html>; consultado el 22 de julio de 2021.
- O'DWYER, E. C. (2002), *Laudo Antropológico. Area Indígena awá*, 5ª Vara Federal da Seção Judiciaria do Maranhão, Brasil. Proceso nº 95.000 353-8. Informe judicial. Manuscrito.
- OLID, Bel (2020), *A contrapelo. O por qué romper el círculo de depilación, sumisión y autoodio*, Madrid, Capitán Swing.
- OLSON, David R. (1998) [1994], *El mundo sobre el papel. El impacto sobre la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa.
- ONG, Walter (1996) [1982], *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PARLEBAS, Pierre (1999), *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, París, INSEP.
- PERNAS, B. y M. Román (2018), *Ciudades Igualitarias. Guía práctica de urbanismo y género*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid.
- PÉREZ OLIVA, Milagros (2022a), «Adolescentes que no se gustan», *El País*, 11 de abril de 2022. Disponible en <https://elpais.com/sociedad/2022-04-11/adolescentes-que-no-se-gustan.html>; consultado el 13 de abril de 2022.
- \_\_\_\_\_ (2022b), «Jóvenes trans, en el centro de una guerra cultural», *El País*, 19 de junio de 2022. Disponible en <https://elpais.com/ideas/2022-06-19/jovenes-trans-en-el-centro-de-una-guerra-cultural.html>; consultado el 19 de junio de 2022.
- PÉREZ OROZCO, Amaya (2014), *Subversión feminista de la economía*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- PULEO, Alicia (2014), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
- QUIJANO, Aníbal (2000), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en E. Lander (ed.), *Colonialidad del saber y etnocentrismo*, Buenos Aires, UNESCO-CLACSO, pp. 201-246.
- RANEA TRIVIÑO, Beatriz (2021), *La (re)construcción del patriarcado en los espacios de prostitución en la España contemporánea: estudio sobre el rol de los hombres que demandan prostitución femenina*,

- Alcalá de Henares, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, Concejalía de Igualdad.
- RANCIÈRE, J. (1994), *The names of history. On the poetics of knowledge*, University of Minnesota Press, Minneápolis [ed. cast.: *Los nombres de la historia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011].
- REICHMANN, Jorge (2018), *Un lugar que pueda habitar la abeja. Entrevistas con Jorge Reichmann* (edición de Alberto García-Teresa), Madrid, La Oveja Roja.
- RIVAL, Laura (2007), «Proies Meurtrières, Rameaux Bourgeonnants: Masculinité et Féminité en Terre Huaorani (Amazonie équatorienne)» en C.-N. Mathieu (ed.), *La Notion de Personne Femme et Homme en Sociétés Matrilineaires et Uxori-matrilocales*, París, Ed. Maison des Sciences de l'Homme, pp. 125-154.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2019), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- RIVERO, Isabel (2006), «Ciencias Psi, Subjetividad y gobierno. Una aproximación genealógica a la producción de subjetividades "psi" en la modernidad», *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, núm. 1 (9). Disponible en <https://atheneadigital.net/article/view/n9-rivero/287>.
- ROBERTS, A. F. (1988), «Tabwa Tegumentary Inscriptions» en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, Museum of Cultural History, University of California, pp. 41-56.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2019), *La mujer molesta. Feminismos postgénero y transidentidad sexual*, Madrid, Ménades.
- ROSA, Hartmut (2013) [2005], *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, Nueva York, Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (2016) [2013], *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz.
- ROSE, Nikolas (2019), *La invención de sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Santiago de Chile, Pólvora.
- RUBIN, Arnold (ed.) (1988), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, University of California, Museum of Cultural History.
- RYBCZYNSKI, Witold (1986), *La casa. Historia de una idea*, Madrid, Nerea.
- SALECL, R. (2001), «Cut in the body: from clitoridectomy to body art» en S. Ahmed y J. Stacey (eds.), *Thinking through the skin*, Nueva York, Routledge, pp. 21-35.

- SANTOS-GRANERO, Fernando (2004), «Escribiendo la historia en el paisaje. Espacio, mitología y ritual entre la gente Yanéscha» en A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA, Documento núm. 39.
- SCHILDER, Paul (1935), *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, Londres, Kegan Paul.
- SEGATO, Rita (2007), *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- \_\_\_\_\_ (2021), «“Cunde la alarma ante el fin del orden patriarcal” dijo Rita Segato a DW», *DW*, 8 de marzo de 2021. Disponible en <https://p.dw.com/p/3qMk8>; consultado el 6 de agosto de 2021.
- SENNETT, Richard (1978), *El declive del hombre público*, Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_ (2019) [1994], *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte (1991), «Women have no affines and men no kin: the politics of the Jivaroan Gender Relation», *Man. New Series*, núm. 26 (4), pp. 629-649.
- SHERRATT, Andrew (1982), «Mobile resources: settlement and exchange in early agricultural Europe» en C. Renfrew y S. Shennan (eds), *Ranking, resource and exchange. Aspects of the archaeology of early European society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-26.
- SIBILIA, Paula (2008), *La intimidación como espectáculo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SILVA, Marcio (2001), «Relações de gênero entre os Enawene-Nawe», *Tellus*, núm. 1 (1), pp. 41-65.
- SORENSEN, Marie Louise (1997), «Reading dress: the construction of social categories and identities in Bronze Age Europe», *Journal of European Archaeology*, núm. 5 (1), pp. 93-114.
- SOSA TROYA, María y Jessica Mouzo (2021), «El suicidio, la amenaza silenciosa tras la pandemia: “Es algo que te rompe por dentro”», *El País*, 26 de julio de 2021. Disponible en <https://elpais.com/sociedad/2021-07-26/el-suicidio-la-amenaza-silenciosa-tras-la-pandemia-es-algo-que-te-rompe-por-dentro.html>; consultado el 2 de agosto de 2021.

- STRATHERN, Marilyn (1979), «The Self in Self-Decoration», *Oceania*, núm. XLIX (4), pp. 241-257.
- \_\_\_\_\_ (1988), *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- SVAMPA, Maristella (2017), *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales en América Latina*, Barcelona, Edhasa.
- TREHERNE, Paul (1995), «The warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze-Age Europe», *Journal of European Archaeology*, núm. 31 (1), pp. 105-144.
- TURKLE, Sherry (2019), *En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital*, Barcelona, Ático de los Libros.
- TURNER, Terence (1995), «Social Body and Embodied Subject. Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapó», *Cultural Anthropology*, núm. 10 (2), pp. 143-170.
- VAROUFAKIS, Yanis (2021), *Otra realidad. ¿Cómo sería un mundo justo y una sociedad igualitaria?*, Barcelona, Deusto.
- VIERTLER, Renate Brigitte (1979), «A noção de pessoa entre os Bororo», *Boletim do Museu Nacional. Nova Serie*, núm. 32, pp. 20-30.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992), *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian Society*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (2001), «GUT feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality» en L. M. Rival y N. L. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, pp. 19-43.
- VVAA (2020), *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, Ciudad de México, Editorial Bajo Tierra.
- WALLIS, Faith (trad.) (1999), *Bede: The Reckoning of Time*, Liverpool, Liverpool University Press.
- WARNIER, Jean-Pierre (1991), «Inside and outside. Surfaces and containers», en Ch. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*, Londres, Sage, pp. 186-195.
- \_\_\_\_\_ (2001), «A praxeological approximation to subjectivation in material world», *Journal of Material Culture*, núm. 6 (1), pp. 5-24.

- \_\_\_\_\_ (2007), *The Pot- King. The body and technologies of power*, Leiden, Brill.
- WEINTRAUB, Karl J. (1993), *La formación de la individualidad. Autobiografía e Historia*, Madrid, Megazul-Endymion.
- WELLS-WEYRAUCH, Ursula von (1994), «In Grab enthalten, im Leben getragen – Tracht und Schmuck der Frau», en A. Jockenhövel y W. Kubach (eds.), *Bronzezeit in Deutschland*, Stuttgart, Theiss, pp. 59-64.
- WIKINSKI, Mariana (2022), «Números, mapas, gérmenes. ¿Puede ser abordado el sufrimiento con categorías demográficas?», *Revista Bioética UNESCO*, vol. 25.
- WOLF, Naomi (2020) [1990], *El mito de la belleza*, Madrid, Continta Me Tienes.
- ZAFRA, Remedios (2017), *El entusiasmo*, Barcelona, Anagrama.
- ZAFRA, Ignacio (2021), «El Gobierno dará a toda la enseñanza infantil, de cero a seis años, un tratamiento común y educativo», *El País*, 2 de agosto de 2021. Disponible en <https://elpais.com/educacion/2021-08-02/el-gobierno-dara-a-toda-la-ensenanza-infantil-de-cero-a-seis-anos-un-tratamiento-comun-y-educativo.html>; consultado el 4 de agosto de 2021.
- ZUBBOFF, Shoshana (2020), *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Barcelona, Paidós.





