

EL PADRE NATURAL. ENTRE SIMBOLOS DOMINANTES Y CATEGORIAS CIENTIFICAS *

Luisa Accati

Las ciencias sociales, entre ellas la historia, examinan el funcionamiento del poder; el poder es la dinámica de las relaciones sociales, dinámica que permite que un grupo se constituya y se mantenga agregado. Las categorías científicas son también instrumentos de poder; en efecto, si por un lado sirven para describir los fenómenos, por el otro permiten juzgar estos fenómenos y decidir qué aceptamos y qué no aceptamos de ellos, qué nos interesa y qué no nos interesa; en el caso específico de la historia, qué es digno de atención y qué no lo es, en el mar grande e incontrolable de los eventos pasados. Los resultados de las investigaciones, por otra parte, contribuyen a orientar nuestras decisiones en materia de normas y de organización social. Las mujeres no son ajenas al poder sino a la formación de normas.

Desearía poner aquí de manifiesto que este es el problema de fondo aun para las mujeres que eligen la profesión de historiadoras o de científicas sociales. Las normas de las ciencias sociales, del mismo modo que todas las otras normas, han sido formuladas por hombres: se puede muy bien no tener conciencia de ello. Hace ya tiempo que muchas estudiosas han venido haciendo un uso directo e inmediato de las categorías existentes, de los modos previstos: los resultados son óptimos, de gran interés y dignidad científica. Sin embargo, el deseo y la voluntad tenaz de ser profesionales serias han hecho surgir dificultades de orden psicológico y de orden cognoscitivo. El aprendizaje y la práctica de las reglas científicas comporta para las estudiosas un largo y difícil ejercicio de deformación de la propia personalidad, una larga y difícil adaptación a instrumentos en gran medida ajenos a su experiencia: se puede aprender muy bien una lengua extranjera, pero no es nunca una lengua madre; el mejor intérprete de Beethoven no se convierte nunca en Beethoven aunque pueda tocar mejor que él.

Desearía mostrar aquí concretamente en qué consisten estas dificultades, considerando cuestiones de método relacionadas con mi investigación específica. Mi investigación se ocupa de la devoción mariana entre los siglos XVII y XVIII, con particular atención a la ciudad de Udine.

* Mi agradecimiento a María Luisa Pesante, que ha discutido y criticado la primera versión de este texto. [Nota: Este artículo fue publicado originariamente en MEMORIA, RIVISTA DI STORIA DELLE DONNE, nº 21, abril de 1988].

La cuestión que desearía discutir es el peso del simbolismo femenino mariano sobre la educación, por una parte, y sobre las formulaciones de las categorías analíticas de las ciencias sociales, por la otra.

En la primera sección me limito a llamar la atención sobre un hecho evidente: la presencia o la ausencia de un símbolo dominante como la figura femenina y materna de la Virgen constituye un elemento de marcada diversidad, no sólo en lo que concierne a la relación entre los sexos y los géneros, sino también en lo que respecta al complejo de las relaciones sociales en su conjunto. La disputa mariológica, una de las controversias más encendidas entre católicos y protestantes en el momento de la Reforma, no se ha convertido en materia de historia social, como en cambio ha sucedido con otros conflictos teológicos de fines del siglo XVI. Y ello resulta tanto más sorprendente si se considera que la devoción mariana goza en los países católicos de una expansión acentuada y manifiesta en el curso del siglo XVII. La defensa de las prerrogativas de la Virgen coincide con la defensa de las prerrogativas de la Iglesia y de los sacerdotes.

La segunda sección muestra cómo el componente femenino en la función sacerdotal no es una prerrogativa de la devoción contrarreformista, sino que está ya contenida en la simbología judía de la Esposa, que ofrece a Dios el primogénito.

En la tercera sección se ponen de manifiesto las razones de oportunidad política que en el curso del siglo XVII inducen a la Iglesia a acentuar la metáfora de la Iglesia como *Madre-Virgen* y que llevan a acercar en forma creciente los méritos de la Madre a los del Hijo. María como corredentora es un concepto que favorece la confusión entre Madre e Hijo. Esta identificación entre Madre e Hijo amplía la relación madre-hijo más allá y fuera de la relación interior de la familia.

En la cuarta sección se destaca la conexión entre el símbolo de la Madre y las madres individuales, portadoras e intérpretes de mensajes simbólicos, que conciernen al entero contexto cultural. La multiplicidad de los significados (políticos, morales, psicológicos) ligados a la figura materna desde la infancia predispone a una experiencia diferente entre hombres y mujeres, pero también entre situaciones que prevén el símbolo dominante femenino y situaciones que no lo prevén.

En la quinta sección se recuerda que las categorías analíticas de las ciencias sociales son los instrumentos contruidos para analizar la experiencia y por lo tanto se forman y se articulan, para nuestro uso, sobre la base de los problemas propuestos por la experiencia. La diversidad de las categorías refleja la diversidad de las experiencias.

En las secciones quinta y sexta se intenta analizar el discurso y recabar algunas orientaciones útiles a la investigación y algunas respuestas a discusiones y debates que se han producido. Tengo en cuenta esas discusiones que se han verificado en diversos ámbitos: seminarios, organizaciones políticas, reuniones formales e informales, pero me refiero en particular a dos ensayos: C. P. Mac-Cormack, M. Strathern (comps.), *Nature, culture and gender*, de 1980, y A. Daughin, A. Farge, G. Fraisse y otros, *Culture et pouvoir des femmes, essai d'historiographie*, de 1986.

Este ensayo se propone decir demasiadas cosas; en efecto, desearía destacar cómo este análisis se torna complejo, pero a la vez abierto a desarrollos amplios y autónomos, cuando la crítica se aplica simultáneamente al objeto y al método (al objeto y al sujeto) de análisis.

Los problemas que enumero a continuación no creo, a decir verdad, poder resolverlos o agotarlos aquí y ahora. Por el contrario, es mi deseo subrayarlos como posibles aproximaciones, interesantes para quien desee considerarlas, libradas a la elección de cada uno. La convicción de fondo es que resulta útil de por sí saber cuáles son las dificultades: las únicas dificultades angustiosas e inextricables son aquellas de las cuales no se es consciente.

1. En el siglo XVI, cuando el cristianismo se escinde en protestantismo y catolicismo, los países católicos mantienen el grupo de los sacerdotes como moralmente superior al grupo de los laicos y, de manera correspondiente, mantienen la figura -superior a las otras- de la Madre de Dios. En los países protestantes, en cambio, el grupo de los sacerdotes, desde un punto de vista doctrinario, pierde la superioridad moral respecto de los hombres casados; en efecto, la condición de célibe ya no es considerada más meritoria que la de un hombre casado. Con los privilegios espirituales del sacerdocio desaparecen los privilegios de la Madre como figura sagrada, desaparece la hiperdulfa. La consecuencia social de esta diferencia doctrinaria es que en los países protestantes las mujeres son controladas económica, jurídica y moralmente por los padres y los maridos, sin alternativas. En cambio, en el caso de los países católicos las mujeres dependen de los padres y de los maridos económica y jurídicamente, mientras que en el terreno moral, espiritual y religioso dependen de los sacerdotes. En el curso del siglo XVII, el confesor se convierte en el primer referente moral de las mujeres, la autoridad máxima, tanto en lo que concierne al comportamiento moral prematrimonial como en lo que respecta a la conducta a seguir después del matrimonio. El confesor suele estar en abierto contraste con el padre primero y con el marido después y esta autoridad, como veremos, deriva precisamente del hecho de no poder ser, respecto de las mujeres, ni padre ni marido sino sólo hijo.

En el curso del siglo XVII resulta particularmente evidente el conflicto entre control económico y jurídico y control moral y religioso de las mujeres. La polémica con los protestantes y la contraposición entre poder temporal y poder espiritual dentro de los países católicos nos permiten observar las numerosas y complejas categorías que entran en juego. Los roles se polarizan y se forma una intrincada red de mediaciones necesarias entre "masculino" y "femenino". Categorías aparentemente sexuales como por ejemplo la virginidad, contienen elementos sociales, políticos y culturales, mezclados en un enredo difícil de desenredar, donde la confusión de los planos (político, afectivo, psicológico, sexual) es función de los juegos de poder, como es función de los juegos de poder la inhibición para afrontar temáticas construidas sobre un vocabulario y un imaginario sexuales. Esta polarización de los roles y la influencia de la Iglesia sobre la figura materna y sobre la sexualidad femenina producen considerables diferencias de educación entre hombres y mujeres, entre católicos y protestantes. La experiencia es un momento esencial del juicio crítico, por ello la diversidad de experiencias lleva consigo exigencias críticas diferentes, tanto en la formulación de las categorías analíticas como en el uso de las mismas.

En el curso de las escuelas medias y superiores se enseña que en el transcurso del tiempo el poder del Papa y el poder del Emperador, el poder espiritual y el temporal se han enfrentado. A veces el poder del Emperador trata de someter el poder del Papa, otras veces el poder del Papa tiende a hacer suyo el poder temporal también. Sin embargo, en el curso del siglo XVI llega a un punto álgido el conflicto entre sacerdotes y laicos: el conflicto entre Reforma y Contrarreforma es presentado como un conflicto radical, en el que vuelven a ponerse en discusión los principios que fundan el Cristianismo y lo que hoy denominamos cultura occidental.

En la Universidad, el discurso se hace mucho más sofisticado¹. Hay muchas dudas respecto de la pertinencia de seguir hablando de reforma y contrarreforma, o más bien de reforma católica y reforma protestante: la problemática tiende en medida creciente a limar las asperezas². La contraposición, el gran conflicto se convierte más bien en un intento de transformación general, que se realiza de numerosos modos diferentes, no carentes de tensiones. Los historiadores justamente analizan Reforma y Contrarreforma como campos de historia social, no más como un conjunto de disputas teológicas. Sin embargo, aun estudios de indiscutida riqueza y profundidad no examinan las consecuencias sociales de un cambio tan radical como la presencia o la ausencia de una figura femenina en el cuadro de referencia simbólica.

En efecto, la disputa mariológica ha sido muy estudiada como disputa teológica; la defensa del rol de la Virgen por la parte católica ha sido estudiada además como un comportamiento político desprejuiciado, especialmente grato a los jesuitas, de aprovechar los temores supersticiosos de los fieles, las necesidades generales de protección, para afirmar el poder político de los sacerdotes. En cambio, no han sido examinadas adecuadamente las consecuencias culturales y sociales de un cambio tan notable sobre las relaciones interfamiliares. Un cambio que concierne a la figura de la madre implica todas las otras relaciones familiares y sociales³. El equívoco entre Virgen como madre cualquiera, Virgen como Iglesia, es decir, como la entera comunidad de fieles, y Virgen como Iglesia, es decir, como grupo de sacerdotes, es un equívoco mantenido sapientemente por los clérigos, ignorado por los estudiosos por descuido. Se debe agregar que la devoción mariana no es una diferencia secundaria entre católicos y protestantes destinada a arreglarse con el tiempo: no existen convergencias entre católicos y protestantes sobre este punto. Hasta hoy la devoción mariana es uno de los puntos inconciliables entre católicos y protestantes de cualquier confesión.

Una de las consecuencias más notorias, que el tiempo acentúa, es la desaparición de la iconografía materna de la Virgen en los países protestantes, mientras en las plazas, en las calles, en las iglesias y en las escuelas de los países católicos esa imagen se multiplica. Ya sea en la Inmaculada, la Asunción o Nuestra Señora del Rosario, la imagen femenina materna es una presencia constante, a menudo obsesiva, en los países católicos.

A pesar de ello, la disputa mariológica no se convirtió nunca en objeto de historia social. Los estudios sobre la familia son numerosísimos pero no tratan de decodificar la centralidad de la figura femenina en la devoción. En realidad, los problemas relativos a la relación con la madre y con la dimensión femenina no han sido objeto de interés de los estudiosos, más bien han sido transferidos desde la teología al psicoanálisis. Este de la cuestión materna despeja efectivamente el campo a los historiadores, eliminando el principal obstáculo para una visión de continuidad del cristianismo.

Si quien estudia la Reforma o la Contrarreforma es una mujer, resultan inadecuadas las hipótesis de confiar en la dimensión femenina al psicoanálisis o mantenerla en la teología. Para una estudiosa, en efecto, la dimensión femenina no tiene esos caracteres externos y separados que puede tener para un investigador estudioso.

¹ H. Jedin, *KATOLISCHE REFORMATION ODER GEGEN REFORMATION?*, Lucerna, 1946.

² J. Bossy, *CHRISTIANITY IN THE WEST 1400-1700*, Oxford University Press, 1985.

³ L. Accati, "Il furto del desiderio. Relazioni sociali nell'Europa cattolica del XVII secolo: alcune ipotesi", *MEMORIA*, 7, 1983.

No es casual, entonces, que entre los estudiosos de la época moderna la única en intuir la complejidad del problema sea Nathalie Davis⁴. Además, a Nathalie Davis le interesa una contraposición bien marcada entre católicos y protestantes, en neto contraste con las orientaciones historiográficas a las que hemos aludido. Los protestantes -observan- tienden a asimilar a las mujeres en el modelo único masculino: esta desexualización de los roles abre nuevas posibilidades para las mujeres, nuevas posibilidades de relaciones entre mujeres y hombres. No obstante -agrega- es una perspectiva que elimina de la esfera religiosa toda forma de identidad y de organización femeninas y hace a las mujeres "un poco más vulnerables al sometimiento en todo el campo"⁵.

Nathalie Davis ve en el mismo plano la desaparición de la Virgen y la desaparición de las santas, ambas sustancialmente puntos de apoyo devocionales. Las mujeres ya no pueden volverse durante el parto hacia la Virgen o santa Margarita. En realidad, las consecuencias más relevantes giran en torno de la desaparición de la Madre y son consecuencias que repercuten en el cuadro familiar en su conjunto. Es el significado y el valor de la maternidad lo que se diversifica, tanto para las mujeres como para los hombres. Reconocerle o bien negarle caracteres sagrados y función mediadora a la figura materna constituye una diferencia decisiva en la formación de mujeres y hombres, desde la infancia. Además esta diferencia desfasa en cuanto a la edad la confrontación entre hombres y mujeres: Jesucristo es un modelo para hijos, la Virgen es un modelo para madres. La hipótesis que deseo presentar y discutir acá es que tal cambio influye también en la construcción de las categorías analíticas de las ciencias sociales y en la cualidad de los problemas que se deben afrontar.

La disputa mariológica está ligada por otra parte a la disputa sobre las imágenes sagradas, a la disputa sobre la transustanciación y a la diferente actitud en cuanto al celibato y a su superioridad moral respecto de la condición conyugal. Observando con la mirada distante de la antropología, en lugar de entrar en el mérito teológico de estas cuestiones, vemos que las disputas acerca de la figura materna de fines del siglo XVI son una verdadera reorganización del mito de los orígenes de la cultura occidental y que esta organización se bifurca en dos direcciones, opuestas en lo que concierne a las relaciones entre los dos sexos: una patricéntrica y la otra matricéntrica.

Los sacerdotes católicos se distinguen de los protestantes porque reivindican una específica facultad de mediación de Dios, negada a los laicos⁶. Lo que hace a los sacerdotes superiores a los otros hombres laicos es el celibato, es decir, el estado de castidad, análogo al de la virginidad de María. El sacerdote es casto (o virgen) como María, y así como la Virgen es mediadora entre Dios y los hombres, elegida por Dios por su castidad, instrumento de la encarnación de arriba hacia abajo, de lo divino a lo humano, el sacerdote es el mediador en el retorno a Dios, de abajo hacia arriba, de lo humano a lo divino.

"Dios ha hecho dos prodigios en la Iglesia: el sacerdote y la Santísima Virgen..." "Si la santidad de la Santa Virgen es tan grande, porque ha generado a Cristo en su naturaleza enferma, siendo cooperadora del Padre Eterno en la generación temporal de su hijo,

⁴ N. Zemon-Davis, *LE CULTURE DEL POPOLO*, Turín, Einaudi, 1981.

⁵ *Ibidem*.

⁶ L. Accati, "Simboli maschili e simboli femmenili nella devozione alla Madonna della Controriforma: appunti per una discussione", en E. Schulte-Van Kessel (comps.), *DONNE E UOMINI NELLA CULTURA SPIRITUALE (XIV-XVII SECOLO)*, La Haya, Netherlands Government Publishing Office, 1986.

¿qué será de la santidad de los sacerdotes llamados a ser cooperadores de su divina y gloriosa generación?...”⁷.

La Virgen María es la mediadora de la vida terrenal, el sacerdote es el mediador de la vida eterna; la Virgen es la mediadora del nacimiento, el sacerdote es el mediador de la muerte, de la buena muerte y de la resurrección.

¿Cuál es el sentido de tantos componentes femeninos en la simbología católica después de Trento? El culto mariano, nacido hacia el siglo IV⁸ ha sido el bagaje común de los cristianos desde sus orígenes precisamente hasta fines del siglo XVI; ¿cuáles son los factores que constituyen la estructura portante del símbolo?

2. En la época de Juscristo, la religión preveía un grupo de personas asignadas únicamente al culto, mantenidas por el resto de la población. Moisés consagra al grupo de los sacerdotes, compuesto por Aarón⁹ y por sus hijos, pero al lado de ellos Dios le ordena a Moisés que ponga a los levitas¹⁰. A ellos se debe confiar el “cuidado del tabernáculo del testimonio”¹¹. Los levitas no pertenecen al pueblo de Israel, no pertenecen a su padre natural, pertenecen directamente a Dios. El censo del pueblo de Israel comprende a “todos los hombres de Israel que podían ir a la guerra”¹². “Sólo de la tribu de Leví no harás el censo, y no unirás la suma a la suma de los hijos de Israel”¹³.

⁷ G. G. Olier, TRATTATO DEI SANTI ORDINI, Turín, 1676. Este texto sobre el sacerdocio evidencia todas las analogías principales Virgen-Sacerdote, caras a la apologética mariana, refiriéndose a los grandes predecesores del culto mariano y de esta analogía: Pier Damiani y San Bernardino de Siena.

La base de la analogía entre función social de las mujeres y función religiosa de los sacerdotes se encuentra en la doctrina eucarística, es decir, en torno de la simbología de la transformación del alimento. Dice en este sentido C. Bynum, “Unión eucarística y mística fueron, para las mujeres, tanto cambios como continuaciones de todo cuanto la cultura les atribuía. En un sentido, los roles de sacerdote y recipiente lego revertían los roles sociales normales. El sacerdote se convirtió en el preparador del alimento, el generador y el servidor de la comida. La mujer recipiente comía un alimento santo que ella no exudaba ni preparaba. La acción exultante, inductora de visiones y embriagadora de comer a Dios por parte de las mujeres era la opuesta de las habituales actividades de la mujer, que consistían en preparar la comida y parir y cuidar a sus hijos. Pero en otro sentido, que me parece más profundo, la comida no fue un cambio en absoluto. En la comida mística las mujeres se convirtieron en una versión más completa del alimento y la carne en que eran tomadas por su cultura. En unión con Cristo, la mujer se convirtió en un ser completamente carnal, y era autoalimentada con la sugerencia generadora de Dios”, en C. Walker Bynum, “Fast, Feast and Flesh: the Religious significance of Food to Medieval Women”, REPRESENTATICUS, 11, verano de 1985.

⁸ S. Benko, PROTESTANTEN, KATHOLIKEN UND MARIA, Hamburgo, 1972; G. A. Wellen, THEOTOKOS, EINE IKONOGRAPHISCHE ABHANDLUNG UBER DAS GOTTESMUTTERBIND IN FRUCHRISTLICHER ZEIT, Utrecht, 1961; R. L. Freytag, DIE AUTONOME THEOTOKOSDARSTELLUNG DER FRUHEN JAHRHUNDERTE, Augsburg, 1985; H. Graef, MARY, A HISTORY OF DOCTRINE AND DEVOTION, tomo I, FROM THE BEGINNING TO THE EVE OF REFORMATION, Nueva York, 1963; M. P. Carroll, THE CULT OF THE VIRGIN MARY, PSYCHOLOGICAL ORIGINS, Princeton, Princeton University Press (en curso de publicación).

⁹ Exodo, 28 y 29.

¹⁰ Números, 8:5 a 26; Crónicas 31:2.

¹¹ Números, 1:50.

¹² Números, 1:49.

¹³ Números, 1:49; véase también Números, 2:33.

Las mujeres dependen del padre primero, del marido después y -para ofrecer sacrificios- de los sacerdotes ¹⁴.

¿Qué distingue a los dos grupos de hombres asignados a las cosas sagradas? Aarón y sus hijos tienen la misión de matar; los levitas no, porque son ellos mismos una ofrenda.

Cada hombre que ofrezca un rebaño o haga un sacrificio llevará un animal al tabernáculo de reunión “Y pondrá su mano sobre la cabeza del holocausto, y será aceptado para expiación suya. Entonces *degollará* el becerro en la presencia de Jehová” ¹⁵. El sacerdote, como todos los hombres, degüella los animales que ofrece ¹⁶, degüella además los animales de los sacrificios por la reparación y por la contaminación ¹⁷. En fin, el sacerdote degüella el animal de la ofrenda colectiva: “Ofreció también la ofrenda del pueblo, y tomó el macho cabrío que era para la expiación del pueblo, y lo *degolló* y lo ofreció por el pecado” ¹⁸. “*Degolló* también el buey y el carnero, en sacrificio de paz, que era del pueblo” ¹⁹.

Después del parto, las mujeres ofrendan sacrificios, pero no matan el animal, lo confían al sacerdote que lo degollará por ellas. La puérpera, después del período de purificación, “Traerá un cordero de un año para holocausto y un palomino o una tórtola para expiación, a la puerta del tabernáculo de reunión, al sacerdote; y él los ofrecerá delante de Jehová y hará expiación por ella” ²⁰.

La consagración de Aarón y de sus hijos por parte de Moisés los habilita para degollar los animales de sacrificio, en cambio la consagración de los levitas los designa como al grupo de los primogénitos, que todo el pueblo (la Esposa) debe ofrendar al Señor. “Y harás que los levitas se acerquen delante del tabernáculo de reunión, y reunirás a toda la congregación de los hijos de Israel. Y cuando hayas acercado a los levitas delante de Jehová, pondrán los hijos de Israel sus manos sobre los levitas” ²¹.

Imponer las manos es el gesto con que el oferente designa el animal que desea ofrendar: “Y presentarás a los levitas delante de Aarón y delante de sus hijos y los ofrecerás en ofrenda a Jehová. Así apartarás a los levitas de entre los hijos de Israel, y serán míos los levitas” ²². “Toma los levitas en lugar de todos los *primogénitos* de los hijos de Israel” ²³.

¹⁴ Números, 30:36; Exodo, 22:16,17; Levítico, 12:6 a 8; Deuteronomio, 22:13 a 30.

¹⁵ Levítico, 1:4; ver también Levítico 3:2; 4:4, 15, 24, 29, 33.

¹⁶ Levítico, 8.

¹⁷ Levítico, 5:6, 8, 9, 16, 18; 6:7.

¹⁸ Levítico, 9:15.

¹⁹ Levítico, 9:18.

²⁰ Levítico, 12:6, 7.

²¹ Números, 8:9, 10.

²² Números, 8:13, 14.

²³ Números, 3:45.

El grupo de los sacerdotes es consagrado por Moisés y es un grupo autónomo, asignado al cuito, pero los sacerdotes comparten con todos los otros hombres la posibilidad de degollar animales de sacrificio; el sacrificio debe producirse bajo sus ojos y su misión específica es esparcir la sangre sobre el altar. El derecho de dar muerte parece entonces ser el elemento decisivo del poder de todos los hombres, comprendidos los sacerdotes. También los levitas (en su rol de testigos) serán llamados por Dios para matar cuando Aarón ceda a la idolatría²⁴.

El nuevo modo de Cristo de ofrecer sacrificios es entonces el de identificarse con los levitas, en un preciso momento de la configuración simbólica, en el momento en que son ofrecidos por la Esposa: "He aquí, yo he tomado a los levitas de entre los hijos de Israel en lugar de todos los primogénitos, *los primeros nacidos entre los hijos de Israel*"²⁵. "Porque mío es todo *primogénito*"²⁶.

El elemento femenino de la simbología cristiana se inspira en la metáfora judía del pueblo como Esposa. El pueblo de Dios, en efecto, la nación de los Judíos, está representada por una Esposa, unida a Dios -como dice el Cantar de los Cantares- en un matrimonio perfecto. Esta Esposa le ofrece a Dios el primogénito, que ha puesto fin a su virginidad.

Jesucristo transforma el modo de pertenecer al pueblo de Dios, el punto de referencia deja de ser la descendencia paterna, la pertenencia a la nación, para centrarse en la pertenencia a la comunidad de los fieles. La Esposa de Dios no es más una comunidad civil sino religiosa: en el vértice de la jerarquía está Dios directamente. Moisés no es ya un mediador. Cristo hace autónomo el poder del sacerdote, y antagonista respecto del poder civil: "Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra; porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos"²⁷.

La función de oferente, propia de la madre, el rol mediador de la Esposa respecto de Dios, se convierte en el centro del poder sacerdotal: la vía para desautorizar el poder civil pasa por la apropiación de elementos simbólicos femeninos. La confusión entre el sacerdote y la víctima, entre la comida y el comensal, presentes en la simbología de la última cena, es también la confusión entre la que pare y el parido, entre la que ofrece y el ofrecido, entre la madre y el hijo, entre masculino y femenino.

En ocasión de la última cena²⁸, Jesucristo no sólo pone a un ser humano (él mismo) en el lugar del animal a ofrecer a Dios, sino que separa el momento de la matanza de la víctima de aquel de la comida colectiva. La comida forma parte de la dimensión simbólico-religiosa, la matanza es excluida. En efecto, no es un sacerdote el que aplica el golpe, el que mata la ofrenda. La escena de la matanza se desarrolla aparte, el día siguiente, y está muy caracterizada por la pasividad de la víctima y la brutalidad de los verdugos. Los golpes son inferidos sin ningún significado ritual, con violencia bestial, y la función del sacerdote coincide con la de la víctima.

²⁴ Exodo, 32:26-8; M. Walzer, *ESODO E RIVOLUZIONE*, Milán, Feltrinelli, 1985.

²⁵ Números, 3:12.

²⁶ Números, 3:13.

²⁷ Mateo, 23:9.

²⁸ G. Feeley-Hamnik, *THE LORD'S TABLE. EUCHARIST AND PASSOVER IN EARLY CHRISTIANITY*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981.

Con la simbología de la última cena, Cristo desautoriza la parte de la función religiosa, que hierre y mata. Corta así los vínculos del poder religioso con el poder político, reconoce a los hombres laicos como poder militar, restituyéndoles el cuchillo de Aarón e identificándose con los levitas, que son la ofrenda, y con la Esposa, que de esta ofrenda es la sola condición. Mientras se excluye del poder militar, excluye del poder moral y religioso a todos los hombres armados, con cualquier título.

La fuerza de cristianismo, respecto de las otras sectas religiosas de la época y su extraordinaria difusión en poco tiempo, reside en el desplazamiento del poder político que logra realizar su mismo líder, sustrayendo la guía de los símbolos al grupo de los laicos y consiguiendo atribuirlos a los sacerdotes. La violencia material del cuchillo es sustituida por la violencia espiritual de las palabras: "Bebed todos; porque esto es mi sangre del nuevo pacto"²⁹; es una frase que vibra de rencor y predispone al "recuerdo de una confrontación con un poder inicuo"³⁰ y de una "victoria sobre él". La víctima incita al remordimiento, manifestando su rencor. El rencor está dirigido contra los asesinos materiales, pero también contra los padres de esta tierra, incapaces de defender a sus hijos, y contra los mismos discípulos a quienes está dirigida la frase. Beber la sangre, en efecto, es un abominio del Levítico y es uno de los actos más sacrílegos que pueda realizar un judío para ofender las leyes de los padres³¹. Por otra parte, es una metáfora violenta de por sí, que intenta destacar los derechos del Maestro sobre los discípulos, por el sufrimiento y la muerte que padece por ellos. El "poder inicuo" es el de matar (propio de todos los hombres), la "victoria imaginaria" es que la muerte nos es dada por la madre, que nos ha hecho mortales, para restituírnos a Dios, único Padre; los asesinos no son siquiera un instrumento, el único instrumento de Dios es la madre.

No entro en el mérito de los términos en que se difunde el cristianismo de la antigüedad tardía, me limito a observar que la Virgen no es un personaje de primer plano, ni en los Evangelios ni en las devociones de los primeros siglos. Esta figura hace su aparición oficial en el Concilio de Efeso (431 d.c., pero en Occidente su difusión es más tardía) cuando el cristianismo ya no es una religión de minorías sino que se ha convertido en la religión de los poderosos, la religión del Imperio.

En el cambio progresivo de religión de minorías a la religión del Estado se verifica una transformación simbólica conspicua: la judía y sometida Esposa de Dios se convierte en la Madre de Dios. En el pasaje de religión de minorías a religión de mayorías sigue siendo una figura femenina la que representa al pueblo de los fieles, pero ya no es una Esposa sino una Madre. La Esposa evoca una relación de dependencia sexual respecto del Esposo, el carácter erótico del Cantar de los Cantares es una valorización de la unión conyugal, mientras que la Madre evoca una relación de dependencia de los hijos. También el nacimiento es una dependencia de tipo sexual, pero a diferencia de la unión tiene que ver sólo con la sexualidad femenina. La imaginación relativa al origen natural se desplaza de la unión de los Esposos al nacimiento de la Madre.

²⁹ Mateo, 26:27, 28.

³⁰ P. Brown, *IL CULTO DEI SANTI. L'ORIGINE E LA DIFFUSIONE DE UNA NUOVA RELIGIONE*, Turín, Einaudi, 1983.

³¹ Levítico 3:17; 7: 26-27; 17: 3-7, 10-14; 19; 26; Deuteronomio 12:15-16, 20-28; 15:19-23; M. Douglas, *PUREZZA E PERICOLO*, Bologna, Il Mulino, 1975; G. Feely-Hamik, *THE LORD'S TABLE. EUCHARIST AND PASSOVER IN EARLY CHRISTIANITY*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981.

3. La situación política en el momento de la Contrarreforma es muy diferente de la de los orígenes del cristianismo. A nosotros sólo nos interesa hacer algunas observaciones sobre el cuadro simbólico y destacar cómo, frente al debilitamiento del propio poder temporal, la Iglesia desarrolla la potencia de las actitudes dependientes y pasivas. Nos interesa destacar también que el vehículo indispensable de estos mensajes pasa a ser, de modo mucho más notorio que en la escena originaria de la pasión, la imagen femenina. La acentuación del culto mariano es una constante del culto católico del siglo XVII en adelante, hasta el presente. Esta devoción exalta la metáfora femenina de la Iglesia como Virgen Madre³², como poder originario y esencial, que sin embargo está al costado del poder temporal. La Contrarreforma promueve una enorme difusión del culto mariano³³, el predominio del culto mariano sobre el culto de los santos, algunas modificaciones relevantes del culto de la Inmaculada³⁴ y del culto de la Dolorosa³⁵.

¿Por qué le da la Iglesia tanta importancia a la figura femenina? ¿Por qué defiende la hiperdulía respecto de la Virgen? ¿Por qué los sacerdotes, que por definición son un grupo de hombres y que excluyen a las mujeres del sacerdocio, insisten en metáforas femeninas y además relativas a la sexualidad femenina: la virginidad, la concepción, el parto de la Virgen? ¿Cuál es el sentido del vínculo entre sexualidad femenina e Iglesia católica?

Para entenderlo es útil confrontar los eventos descarnados, que constituyen el punto de partida del cuadro simbólico, con los elementos retomados y valorizados por la Contrarreforma.

El catolicismo reitera la identificación entre sacerdotes y levitas desarrollando, es decir, consolidando, esos elementos simbólicos que separan al sacerdote del resto de los hombres, que hacen de ellos los hijos directos de Dios, la ofrenda de su Madre.

Cristo afirma su liderazgo poniendo en el centro de la función del sacerdote la pasión (la pasividad) y el rencor. Pero Cristo sólo es sacerdote de sí mismo, mientras que el sacerdote católico tiene la facultad de "producir"³⁶ a Cristo en el altar y repetir su sacrificio, es decir, la ofrenda. En otros términos, el sacerdote no muere por nosotros, sino que se identifica con la función de oferente propia de la madre. Los sentimientos alternos del reconocimiento y del temor ligados al sufrimiento son evocados por la memoria del sacrificio de Cristo y reforzados por la concreta experiencia del sacrificio materno.

³² M. L. Therel, *A L'ORIGINE DU PORTRAIT OCCIDENTAL DE NOTRE-DAME DE SENLIS: LE TRIOMPHE DE LA VIERGE-EGLISE. SOURCES HISTORIQUES, LITTERAIRES ET ICONOGRAPHIQUES*, París, C.N.R.S., 1984.

³³ C. Flachaire, *LE DEVOTION A LA VIERGE DANS LA LITTERATURE CATHOLIQUE AUX COMMENCEMENT DU XVIII. SIECLE*, París, 1957; E. Mâle, *L'ART RELIGIEUX APRES LE CONCILE DE TRENTE*, París, 1951.

³⁴ M. Levi D'Ancona, *THE ICONOGRAPHY OF THE IMMACULATE CONCEPTION IN THE MIDDLE AGES AND EARLY RENAISSANCE*, Nueva York, 1957; R. Goffen, *PIETY AND PATRONAGE IN RENAISSANCE VENICE. BELLINI, TIZIAN AND THE FRANCISCANS*, Londres, 1986.

³⁵ A. M. Lépiciér, *MATER DOLOROSA, NOTES D'HISTOIRE, DE LITURGIE ET D'ICONOGRAPHIE SUR LE CULTE DE NOTRE-DAME DES DOULEURS*, Nivelles, 1948; M. Treus, *MARIA, ICONOGRAFIA DE LA VIRGEN EN EL ARTE ESPAÑOL*, Madrid, 1946.

³⁶ G. C. Olier, *TRATTATO DEI SAN'I ORDINI*, Turín, 1676.

El dolor del parto es la punición divina por la mujer que transgredió la orden de no comer el fruto prohibido. El dolor del parto preanuncia el dolor de la muerte; en efecto, la prohibición decía: “No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis”³⁷.

Confiar la tarea de matar un animal por parte de la púérpera a un hombre consagrado y asignado al culto, así como crear un grupo de hijos, ofrecidos en restitución a Dios por la mediación de Aarón, servía para aflojar la tensión en la relación madres-hijos, servía para contener el temor provocado por la dependencia respecto de las mujeres. Cristo elimina en las funciones asignadas al sacerdote el gesto que representa el rencor y la “maldad” materna: acepta pasivamente la muerte, como ella ha aceptado pasivamente el dolor del parto. La identificación de la Iglesia con la Madre permite dar cuerpo al sufrimiento e infundir eficacia realista al sacrificio. El arma nueva, en lugar del cuchillo de Aarón, del sacerdote, es una amenazante familiaridad con el sufrimiento y con la muerte, familiaridad que el sacerdote tiene en común con la madre. En efecto, la Virgen (dicen los católicos contra los protestantes) es corredentora, es decir, ha sufrido junto al hijo, ha padecido los mismos sufrimientos del hijo.

En lugar de exorcizar el rencor materno, se representa toda su potencia abarcadora y destructiva.

La cena, la comida de pan y vino que representa la distribución del cuerpo y de la sangre de Cristo, puede reproducirse y se puede conservar el carácter de metáfora fuerte, de oblación aterrador. En la escena de los orígenes como en la de la misa tridentina son las palabras las que dan la fuerza del rencor a la evocación y las palabras se pueden repetir: “Esto es mi cuerpo, que por vosotros es dado...”³⁸. En cambio, falta la fuerza carismática del martirio, falta la muerte del oficiante y ello reduce la eficacia simbólica del mensaje. Es difícil para una institución poderosa y ramificada como es la Iglesia de la Contrarreforma apoyarse en los símbolos de un pequeño grupo minoritario como eran Cristo y sus apóstoles. Por otra parte, el conflicto con los protestantes y la crisis del poder temporal induce a la Iglesia a buscar vigor precisamente en el poder moral indirecto del martirio y de la pasión.

Si la figura del sacerdote está muy cambiada respecto de Jesucristo, mucho menos cambiada está la figura de la madre. Sobre ella, espejo del hijo, confundida con él, se concentra la representación del dolor. La sexualidad femenina sigue siendo el instrumento de nuestro nacimiento y al mismo tiempo de nuestra corruptibilidad: Dios nos da la vida, la carne materna nos da la muerte, la sexualidad femenina, al menos en lo que es sufrimiento, parto lacerante, es un instrumento de nuestra redención. La sexualidad masculina es irremediablemente inessential, está excluida del discurso, así como está excluido el acto de degollar y de matar a los que simbólicamente está vinculada; el cuchillo no es ya un instrumento del sacerdote, la sexualidad masculina está asociada a la violencia del carnicero.

El universalismo del cristianismo temprano desvirtúa la autoridad de los padres de familia y el sentido de pertenencia a una descendencia patrilineal³⁹. La Contrarreforma exalta la virginidad (Inmaculada) y la maternidad de la Virgen María, es decir, excluye

³⁷ Génesis, 3:3.

³⁸ Lucas, 22:19.

³⁹ G. Feeley-Hamrik, cit.

la sexualidad masculina de la mediación y tiende a asignar moralmente los hijos a la Madre. La idea de la unión mística entre Dios y su Iglesia está más bien representada por la unión de Cristo con la Iglesia, el lenguaje amoroso del bíblico Cantar de los Cantares aparece una vez más, pero es el lenguaje amoroso entre madre e hijo.

Si como observa Foucault ⁴⁰ el siglo XVII signa la histerización del cuerpo femenino, ésta es una consecuencia política: el control de la sexualidad femenina trata de debilitar la posición de los laicos, de los maridos-padres. La relación entre Iglesia y Estado (entre sacerdotes y laicos) es conflictiva: el Estado impulsa a la Iglesia hacia el ámbito de lo privado y de lo doméstico, la Iglesia impulsa al Estado hacia el ámbito de lo público y lo jurídico. La artificiosa separación de estas dos esferas responde a una división del poder, que acentúa en términos violentamente dualísticos muchos otros sectores sociales y culturales.

Desde un punto de vista operativo, en los países católicos el poder se ejerce de dos formas: el Estado interviene mediante las prohibiciones; la Iglesia, al no disponer de la facultad de legislar, actúa mediante la negación. Las prohibiciones contenidas en las leyes tratan de evitar conflictos sociales; prevén la transgresión, es decir, reconocen al súbdito la capacidad de cometer una acción agresiva, le piden, reconociéndolo como interlocutor, que no la cometa y amenazan con castigos precisos si de todos modos la realiza.

La negación ⁴¹ en cambio, trata de inhibir al súbdito y controlarlo a su pesar, sin reconocerlo como interlocutor. La prohibición crea deliberadamente obstáculos, la negación crea ocultamente inhibición. La prohibición puede ser discutida y modificada, la inhibición debe ser superada. La prohibición se dirige al cuerpo social considerándolo activo, la negación se dirige al cuerpo social considerándolo pasivo.

Del mismo modo en que la sexualidad femenina no está separada de la sexualidad masculina, tampoco la intervención religiosa está separada de la intervención política. Así como lo que es activo no está separado de lo que es pasivo en cada persona, así los hombres no coinciden con la actividad y las mujeres no coinciden con la pasividad. Todos estos pares de opuestos sufren una artificiosa acentuación que, por una parte, corresponde a una separación del poder entre Iglesia y Estado y, por la otra, contribuye a marcar los roles sexuales.

A menudo se ha puesto de relieve que la represión sexual concierne al cuerpo femenino; en realidad conviene ver cómo en los países católicos la exaltación de la virginidad como virtud, en el modelo de la virginidad femenina, está dirigida también a los hombres y sirve a la vez para convertir en pura violencia la sexualidad masculina, sin salvarse la esfera afectiva. La extraordinaria carga política que adquiere la virginidad femenina mediante el culto de la Inmaculada ⁴² después de la Reforma, se configura no sólo como un control de la sexualidad sino como una negación radical del deseo: la sexualidad femenina no expresa ningún deseo, no formula ningún requerimiento, no reconoce la reciprocidad de la unión, de modo que la sexualidad masculina sólo puede existir como violencia (o como prevaricación sufrida).

⁴⁰ M. Foucault, *LA VOLONTA DI SAPERE*, Milán, Feltrinelli, 1978.

⁴¹ S. Freud, "La negazione" (1925), en *OPERE*, vol. 10, 1978.

⁴² L. Accati, *LA FIGURA MATERNA FRA SENTIMENTI FAMILIARI E RAGIONI POLITICHE. MATRIMONIO E CASTITA FRA '600 E '700 IN FRIULI*, Udine, Casamassima, en curso de publicación.

A partir del siglo XVII en los países católicos los roles se polarizan ulteriormente, como se polarizan las competencias políticas, y el carácter unificador del símbolo de la Esposa se quiebra definitivamente. Un símbolo dominante⁴³ cumple una función conciliadora de los conflictos y de unificación de los significados separados sólo si posee hegemonía sobre la entera organización cultural; en cambio, si representa a un grupo dentro de un equilibrio de hegemonías, el símbolo se convierte en el vehículo de presión del grupo respecto de los exteriores al grupo. El grupo que detenta el símbolo amenaza hacer estallar precisamente las contradicciones que el símbolo debería resolver y contener. En el caso específico, siendo el símbolo la figura y la sexualidad materna, la amenaza es clara: no controlar más la potencia destructiva del rencor materno. Cuanto mayor es la dependencia de los hijos tanto mayor es el temor suscitado y el poder detentado. El símbolo usado así, políticamente, como instrumento de presión dentro de la familia, en lugar de aflojar la tensión la produce y la alimenta.

El siglo XVIII ve junto al predominio del culto mariano una acentuación y una difusión igualmente conspicua de la simbología de la disolución, de la enfermedad y de la muerte; tal asociación parece adecuada para sugerir un amenazador dominio ejercido por las mujeres y por los sacerdotes sobre la muerte⁴⁴.

La negación de la sexualidad femenina comprende dos momentos: la negación del deseo, que anula a la Esposa en favor de la Madre, por lo tanto la negación del rencor hacia los hijos, la total disponibilidad de la madre a sufrir hace incontrollable el ansia de dependencia e insoluble el vínculo con el hijo.

4. Los países católicos desarrollan entonces todas las tensiones sociales dentro de un dualismo más acentuado respecto de los países protestantes: dualismo entre rol masculino y rol femenino, dualismo entre poder temporal y poder espiritual.

La relación entre lenguaje e imágenes sagradas cumple una función relevante en los países católicos, favorece una separación neta y conflictiva de lo masculino y lo femenino. Instaura así una severa interdependencia: todo lo que es masculino para ser tal no debe ser femenino y, viceversa, todo lo que es femenino para ser tal no debe ser masculino. La interdependencia se expresa en un intenso juego de conflictos, compensaciones y reaseguros recíprocos, que aparece tanto en el lenguaje como en los símbolos.

Consideremos el lenguaje: las normas gramaticales y sintácticas expresan el predominio del masculino sobre el femenino. Es sabido que un adjetivo debe ser concordado con el masculino aunque se hable de diez mujeres adultas pertenecientes a la clase dominante y un niño varón desconocido recién nacido. Una niña que aprenda a hablar italiano, francés o español sabe en el lapso de dos o tres años desde el nacimiento que si está en el terreno normativo, debe hacer acto de homenaje frente a cualquier hombre. Lo introyecta automáticamente, de modo que cuando es adulta ni siquiera protesta y sigue hablando y escribiendo sin poner en discusión esa norma. Aunque se convierta en la lingüística más experta del mundo, no estará nunca en condiciones de proponer siquiera el cambio de las normas.

⁴³ V. Tumer, *LA FORESTA DEI SIMBOLI*, Brescia, Morcelliana, 1976.

⁴⁴ P. Ariès, *ESSAI SUR L'HISTOIRE DE LA MORT EN OCCIDENT DU MOYEN AGE A NOS JOURS*, París, Seuil, 1975; M. Vovelle, *MOURIR AUTREFOIS*, París, Gallimard, 1974; F. Lebrun, *LES HOMMES ET LA MORT EN ANJOU AUX 17E ET 18E SIECLES*, París, Mouton, 1971; F. Lebrun, *LES HOMMES ET LA MORT EN ANJOU AUX 17E ET 18E SIECLES*, París, Mouton, 1971.

Si desplazamos la mirada de las normas a los símbolos, las representaciones imaginarias en cambio son femeninas: la Justicia, la Sapiencia, la Inteligencia, pero también la Fuerza, la Nación, la Revolución, etc. De por sí eso no sería aún significativo, pero la costumbre figurativa da a estos femeninos un peso simbólico ulterior: pintura y escultura representan estos valores como personajes femeninos y como tales se colocan en la fantasía de los niños.

En este punto desearía que viéramos juntos dos breves escenas tomadas de mi diario de campo. Se desarrollan en Udine en un departamento burgués del centro, la primera en la primavera de 1983 y la segunda alrededor de dos años más tarde.

Dos niñas de cuatro años juegan con cochecitos, en uno de los cuales una niña ha puesto su muñeca y lo hace andar hacia adelante y atrás para hacer dormir a la muñeca; la otra, Caterina, ha tomado al gato de la casa entre los brazos y está rodeándolo con la mantita de la muñeca. El gato trata de escabullirse pero la niña lo retiene con mucha habilidad, lucha con él y finalmente consigue inmovilizarlo. Lo pone así en el cochecito, se sienta al lado de la amiga y le dice: "Es un verdadero demonio, ¡pero es tan querible!". Entonces la amiga le pregunta: "¿Quién manda en tu casa?"; "En mi casa mandamos todos: mamá me da una bofetada a mí, papá le da una bofetada a mamá, llega la abuela Rosa y les da una bofetada a todos". La abuela Rosa es la madre del padre.

Pasan algunos años y la madre de Caterina me cuenta que la niña una noche soñó, se despertó, se levantó y corrió hacia la madre, diciéndole: "Tengo miedo: hay una señora en la cocina, está buscando un cuchillo, la oigo mover los cubiertos, después viene y nos mata a todos". El primo de Caterina, de trece años, oye esas palabras y comenta: "Qué extraño. También yo tuve el mismo sueño. Soñé con una mujer con un cuchillo, una vieja vestida con harapos, verdes y marrones, que quería matar".

Las normas, la jurisprudencia, la gramática, la educación celebran una jerarquía que tiene en su vértice al hombre; pero esta jerarquía es suspendida de tanto en tanto ("les da una bofetada a todos"), a veces interrumpida ("nos mata a todos") por poderosísimos personajes femeninos.

La imaginación visual corrige lo que enseñan las reglas gramaticales y señala un conflicto profundo entre masculino y femenino: la representación de las palabras desmiente la representación de las cosas y, a la inversa, la representación de las cosas está en contraste con la representación de las palabras. La jerarquía de ningún modo es estable.

El comportamiento de las niñas, los gestos, el tono parecen decididamente anticuados, obsoletos, señalaría una escena de hace cincuenta años, época que no conoce la televisión, la emancipación femenina, los comportamientos profesionales de las mujeres. Precisamente el carácter repetitivo y banal de la escena nos señala cómo el estereotipo, es decir, la interpretación vivida por el símbolo, sigue un curso de introyección más elemental y profundo de cuanto podría sugerir el ambiente mismo.

Para desordenar la jerarquía masculina, la niña elige a la madre del padre (y la idea de la repentina irrupción de la abuela la divierte). Dispone de dos abuelos y de una vasta familia masculina y femenina, además la señora Rosa es una mujer bondadosa que no se comportaría nunca como imagina la nieta. La niña intuye que la contradicción del poder de las mujeres se juega entre madre e hijo y no entre marido y mujer. El juego con el gato, que abre la conversación entre las niñas, le sirve a Caterina para entender toda la situación. Caterina experimenta en las resistencias reales del gato sus propias resisten-

cias y la decisión con que se impone imita el comportamiento materno en general. La fuerza que emplea la niña contra el gato demuestra que es consciente de que el comportamiento materno posee caracteres coercitivos y agresivos. La frase "es un demonio, pero es tan querible" muestra, por otra parte, que la niña también es consciente de que el comportamiento materno estereotipado implica una constante negación de sentimientos agresivos y una constante disimulación de los mismos. También la segunda niña interpreta como yo la escena; sólo después de esta interpretación adquiere sentido su pregunta: "¿Quién manda en tu casa?", y cobra sentido la irrupción por sorpresa de la abuela, que descarga en el hijo, finalmente adulto, una agresividad largamente ocultada.

Toda la escena, a primera vista, resulta sumamente habitual, podría desarrollarse en cualquier parte de Italia y con grandes probabilidades en muchos otros países, pero no en países ajenos a la cristiandad.

Esther Goody⁴⁵ dedica un buen ensayo a pasar revista a un tipo de relato que forma parte de la mitología de las más diversas culturas, de las sociedades simples a las complejas, de América del Sur a Australia, a África. Los relatos, diferentes entre sí, sin embargo cuentan la misma historia: se ha hecho necesario sustraerles el poder a las mujeres por su intrínseca incapacidad para usarlo. El problema nodal parece mantener divididos potencia y poder: la eficacia del modo de uso. El poder de los hombres sobre las mujeres se habría hecho necesario -dicen los mitos- por el comportamiento desconsiderado de las mujeres. Las mujeres, ladronas, holgazanas, traidoras, malas, son incapaces de usar correctamente el poder. También Eva entra en el esquema, es ella la que transgrede el orden divino, es ella la que se deja tentar, es ella la que induce a Adán al error. Los pueblos considerados parecen compartir la hipótesis de que las mujeres son mentirosas, holgazanas y sustancialmente malas, mientras que es propio de las poblaciones cristianas considerar que la maternidad hace a las mujeres totalmente buenas y totalmente disponibles hacia los hijos. La "maldad" (la agresividad) de las mujeres es enfrentada entre las poblaciones no cristianas con la coerción física y con el aislamiento moral⁴⁶, pero nunca es convertida en "bondad" y en "disponibilidad". La frase "es un demonio, pero es tan querible" significa en realidad "Los hijos hacen sufrir a las madres, pero las madres son felices con tales sufrimientos". La escena les resultaría absolutamente exótica a las poblaciones examinadas por Esther Goody, por ejemplo, a un gonija. En efecto, los gonija están convencidos de que la "maldad" de las mujeres, su animosidad, amenaza especialmente a las personas cercanas a la mujer, entre ellos a los hijos.

La dependencia de la madre, común a todos en todas partes, sólo en los países cristianos es culturalmente prolongada y exasperada, retardando la socialización de los hijos y haciendo de la dependencia física e individual de los mismos una dependencia moral, insoluble, incontrolable por prohibiciones o por leyes. En los países cristianos el culto de la Virgen señala la ulterior prolongación y ampliación de esta exasperación.

Cuando Caterina sueña con la "señora con el cuchillo" que mata a todos, ya no se divierte, por el contrario, está aterrorizada. Como lo permite entender la intervención del muchachito ("También yo tuve el mismo sueño"), este sueño acompaña el surgimiento de la concepción de la muerte y es un sueño que tienen tanto los niños como las niñas,

⁴⁵ E. Goody, "Domination/Herrschaft, a social practice", en A. Lüdke (comp.), volumen en curso de publicación.

⁴⁶ M. Douglas, PUREZZA E PERICOLO, cit.

pero el personaje que aparece en ambos es una mujer. La imagen de la muerte como figura femenina, por otra parte, aparece también en las biografías de los adultos y como metáfora en el lenguaje corriente.

El elemento culturalmente estereotipado que recorre el juego inicial reaparece en el sueño. En medio de la multitud de objetos de consumo: batidoras, licuadoras, centrifugadoras, objetos cortantes y puntiagudos de todo tipo, en medio de innumerables secuencias televisivas de muerte, se abre camino -entre bombas, metralla, láser, pistolas y metales retorcidos- el símbolo casero del cuchillo, que es el que aparece en el sueño. Este sueño nos demuestra que el estereotipo llega al inconsciente transportado por objetos simples pero culturalmente calificados. Además el cuchillo, tomado en la cocina, nos revela que se trata todavía de la abuela, es decir, de la madre de un adulto.

La niña -como el niño- advierte que la señora del cuchillo mata a todos, hombres y mujeres, su intervención es indiscriminadamente destructiva. Pero la niña se encuentra frente a una imagen de mujer y aprende así a desconfiar de su propio poder. En efecto, es un poder que destruye aún a los seres queridos y, en última instancia, también a sí misma. El niño, como la niña, teme que la madre pueda volverse mala⁴⁷ y ello es producto de la dependencia; pero la niña -gracias a la identificación- sabe cómo la madre se torna mala: está acumulando rencor, nunca debé expresar agresividad. La niña tiene dos temores: temor de la madre fuera de sí y de sí misma en tanto persona designada como madre buena. Tiene miedo de su propia agresividad ya que ésta, cualquiera fuera la forma en que se manifieste, positiva o negativa, le es representada como expresable sólo al precio de la destrucción y la muerte.

En lo que concierne a las mujeres, se escinde el problema del poder. Por una parte, las mujeres adquieren un sentimiento de sí mismas reprimido y remisivo por medio de una serie indirecta de mensajes normativos, mensajes que tienden a cancelar la presencia de las mujeres y a hacer de ellas seres dependientes de padres, maridos e hijos. No existe la posibilidad de que las mujeres individualmente modifiquen radicalmente en sentido igualitario lo "jurídico" en su conjunto. Aunque más no sea, el sistema normativo de la lengua permanecerá con sus concordancias en masculino que proporcione a la niña un curso de introyección de la dependencia; y el lenguaje en verdad no es poco.

Por otra parte, el poder de las mujeres, lejos de presentarse como una compensación, supera las normas, como condición misma de su existencia. La alternativa rígida (inevitablemente dual) será ser sometidas o ser dominantes, tener miedo o dar miedo.

5. Si bien se puede hipotetizar que la posición de dependencia de las mujeres en todas las sociedades conocidas deriva de motivos análogos, el intento de darle al fenómeno una explicación de validez universal lleva el análisis hacia abstracciones, que de hecho no explican los mecanismos por los cuales se construye el predominio masculino en los casos concretos individuales, y ello hace imposible modificar la situación. La explicación mediante categorías universales no sirve para el trabajo de campo y para interpretar documentos de archivo. En cambio tiene gran importancia si se la considera -como de hecho lo está- dirigida esencialmente a aclarar las categorías intelectuales de aquellos que intentan aplicarse a la antropología y a la historia.

⁴⁷ B. Bettelheim, *IL MONDO INCANTATO*, Milán, Feltrinelli, 1978.

Mirándolo bien, a menudo la explicación de carácter universal surge de situaciones duales; trata de romper una conflictividad sin salida, en otros términos, es un instrumento para afrontar una situación dual. La más célebre versión de la explicación universal es la de Lévi-Strauss⁴⁸. La confrontación de las tesis de Lévi-Strauss con las críticas que les hacen Mac Cormack, Strathern, Harris y otras⁴⁹ constituye un ejemplo excelente de las consecuencias de amplio alcance sobre las ciencias sociales del diferente cuadro de valores entre sociedades católicas y sociedades protestantes.

Lévi-Strauss declara que el lenguaje es el punto de partida de su razonamiento. Del mismo modo en que las reglas del lenguaje organizan los discursos en masculino, también los intercambios matrimoniales organizan el intercambio de las mujeres que da vida a las sociedades: en el plano normativo, los hombres controlan la situación. Como hemos visto, la niña que crece en una sociedad rígidamente dualística introyecta, precisamente por medio del lenguaje, concepciones universales, vive en su inconsciente la condición de inferioridad jurídico-social expuesta por Lévi-Strauss y, al mismo tiempo, el temor de no deber usar la propia fuerza. Para liberar de esta condición inconsciente a la capacidad crítica es necesario pasar por un análisis que reconstruya la experiencia en términos de universalidad. La convicción inconsciente de ser inferior "por naturaleza" recibe una ayuda decisiva de la "demostración" de que las mujeres son inferiores "por cultura"; y la demostración, para cancelar los efectos de negación impresos en el inconsciente, debe ser "universal", como era universal el mensaje del lenguaje.

Las estructuras elementales de la familia es una nueva organización del mito de los orígenes, la versión científica y laica que sigue a la católica. Ahí se dice claramente que la apropiación de lo femenino se produce mediante normas impuestas por los hombres a las mujeres y que el fundamento de las normas es el "horror" del incesto, el temor de la sexualidad materna. Donde la conciencia del conflicto es lúcida aunque defensiva.

Lévi-Strauss hace explícito el esfuerzo propio de una sociedad dualística, monoteísta, católica y absolutista de ejercer un control sobre lo femenino y no por azar parte de la prohibición del incesto, es decir, fija el fundamento del control de los hombres sobre las mujeres precisamente en el control de la madre.

La ciencia es un sistema instrumental: defendernos de lo irracional es su primera misión. ¿Acaso no es la Madre el símbolo de aquella Iglesia que ha hecho del temor a la muerte y a lo irracional el ámbito de su poder político dogmático?

Tener necesidad de demostrar que la prohibición del incesto es universal testimonia una dificultad de represión, es decir, una defensa. ¿Cómo puede no ser la dificultad por excelencia reprimir el deseo hacia la madre en una sociedad que impulsa continuamente a un exagerado amor (temor) por la madre?

La prohibición del incesto no es diferente de otras prohibiciones y en realidad con frecuencia, como nos dicen las investigaciones y las crónicas, es violada por el padre respecto de las hijas y por los hermanos respecto de las hermanas, sin que ello sea perseguido e impedido por el horror que sería doble esperar. En definitiva, el incesto

⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *IL TOTEMISMO OGGI*, Milán, 1964; Idem., "La famiglia", en *RAZZA E STORIA E ALTRI STUDI DI ANTROPOLOGIA*, Turín, Einaudi, 1967; Idem., *LE STRUTTURE ELEMENTARI DELLA PARENTELA*, Milán, Feltrinelli, 1969.

⁴⁹ C. P. Mac-Cormack y M. Strathern (comps.), *NATURE, CULTURE AND GENDER*, Cambridge, 1980.

que horroriza es precisamente aquel menos practicado y bien raro, entre madre e hijo; pero esto no hace sino devolvernos a la concepción de la relación entre Madre e Hijo de la que se ocupa Lévi-Strauss. La discrepancia entre realidad del incesto y la significación social atribuida a esta prohibición por Lévi-Strauss responde al desequilibrio simbólico largamente construido entre sexualidad masculina y sexualidad femenina, que concierne justamente a la relación madre-hijo. El pretendido universalismo forma parte del intelecto, y las exigencias a las que responde, el modo en que trata de satisfacerlo, son ante todo de orden intelectual. La demostración universal tiene un carácter de abreacción y de aseguramiento preliminar a la investigación de campo. En efecto, la demostración universal se revela como un instrumento muy útil para comprender que las imágenes son proyectadas sobre el material, antes que recibidas del material examinado.

Pero volvamos al mito "científico" de los orígenes, el mito de los orígenes al que se refiere Lévi-Strauss en *Totem y Tabú*: Freud piensa, habla y escribe en alemán, en la parte que se mantuvo católica de los países germánicos. Examinemos qué sugiere el lenguaje de Freud.

La infancia es la época del Ello⁵⁰, como cosa aún asexualada el niño oye hablar de él en neutro: *das Kind*. Este es un tiempo que no existe en Francia, Italia ni España.

En estos países, el niño y la niña son designados desde el nacimiento según su sexo, en realidad desde el nacimiento se indica también el conflicto. Se dice "esperar un niño", "tener un hijo", es claro que nadie espera a las niñas o a las hijas y esto, por una parte deprime las esperanzas sociales de la niña, por la otra le indica ya que el mundo se divide en dos categorías: las mujeres son madres y los hombres son hijos. En este contexto, el primer impulso edípico de la niña hacia el padre no es tanto el de darle un hijo al padre como el de tener al padre como hijo.

El adolescente varón alemán oye hablar de sí en masculino: *der Junge, der Knabe*. Mientras que la adolescente femenina alemana oye aún hablar de sí en neutro: *das Mädchen, das Fräulein*; se hablará de ella en femenino sólo cuando sea esposa y madre: *die Frau, die Mutter*. Si deseamos ver las cosas aún con los ojos de los niños, el sexo de las mujeres no parece existir sino sexo del padre o como consecuencia de éste. La mujer resulta designada en femenino sólo como esposa-madre y las únicas mujeres de género femenino pertenecen todas a algún hombre adulto.

Los conceptos abstractos, los valores, son también generalmente femeninos aun en alemán; el sentido de los orígenes y del fundamento de las cosas es tendencialmente femenino, pero el origen y el fin de las cosas no es femenino: la vida y la muerte son respectivamente neutra y masculina.

Der Tod, la muerte, es representada por un hombre⁵¹. Sin embargo Freud nos sugiere que también en alemán, en el plano emotivo, la muerte es representada por una mujer⁵².

⁵⁰ B. Bettelheim, FREUD E L'ANIMA DELL'UOMO, Milán, Feltrinelli, 1982.

⁵¹ J. Wirth, LA FANCIULLA E LA MORTE, RICERCHE SUI TEMI MACABRI NELL'ARTE GERMANICA DEL RINASCIMENTO, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985.

⁵² S. Freud, "Teorie sessuali dei bambini" (1908), en OPERE, Turín, Boringhieri, vol. 5, 1973; Idem., "Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)" (1909) en OPERE, Turín, Boringhieri, vol. 5, 1973; Idem., "Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci" (1910), en OPERE, vol. 6, 1974; Idem., "Il tramonto del complesso edípico" (1924), en OPERE, vol. 10, 1978; Idem., "Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica fra i sessi" (1925), en OPERE, vol. 10, 1978.

El niño teme la castración y este temor equivale al temor de perder el pene y pasar a ser como la mujer, castrado: la mujer se le aparece como un hombre sin pene. La calavera, el rostro de la muerte, es el rostro de un hombre sin nariz. La nariz es una conocida alusión carnavalesca al pene, de modo que la muerte es un hombre castrado, un hombre al que alguien le quitó el pene; pero un hombre sin pene es una mujer. La señora sin nariz⁵³ es una mujer sin pudor, que lleva su orificio negro precisamente en medio de la cara, que ya no esconde la agresividad de su sexo. La muerte en latín, el idioma de la Iglesia, es femenina. El poder de la Iglesia romana precisamente por sus connotaciones femeninas se inscribe en el temor de la castración, pero al mismo tiempo lo alimenta. El motivo histórico-cultural por el cual Freud descubre la neurosis se debe buscar, entre otras partes, en el conflicto entre el poder laico y el poder religioso respecto de lo femenino.

Der Tod, la muerte hombre y la mujer fálica, la *mors* femenina, que Freud ve enfrentarse en la mente del neurótico o de la neurótica, son el reflejo del conflicto por el poder: el derecho de infligir la muerte según la Iglesia y el derecho de muerte según el Estado, descendidos en la familia y en las relaciones conyugales: uno confiado al padre y el otro a la madre, uno al marido y el otro a la esposa. La Iglesia exaspera el poder materno, la ternura, la dependencia respecto de la madre: y ello torna más feroz e injustificado que nunca tanto el poder del padre como el temor de una venganza de la madre.

Lévi-Strauss dice que lo que se controla es la maternidad, la fertilidad, la sexualidad femenina. Lévi-Strauss propone a los hombres la conciencia de la medida en que el Edipo, la madre dentro de ellos, determina los comportamientos jurídicos y sociales.

Lacan⁵⁴, implicado de otro modo con la dimensión materna, por su formación profundamente católica, elige el lenguaje como lugar de confirmación del dominio masculino, como terreno fortificado respecto del femenino. ¿Cómo dudar que lo sea? Pero el solo lenguaje se revela un refugio inseguro, el análisis del lenguaje, en efecto, recorre una y otra vez las afirmaciones del error en una necesidad inagotable de seguridad. Por fin el lenguaje se embrolla, se vuelve misterioso, alusivo, y pasa al gesto ritual de cancelar una y otra vez los rastros inexorables de lo femenino.

Si bien Lacan pertenece al mismo clima cultural de Lévi-Strauss, si bien está influido por Lévi-Strauss en su interpretación de Freud, su punto de vista frente a lo femenino no está en el mismo plano que el de Lévi-Strauss, como desearían las colegas inglesas. Más aún, con páginas fascinantes de angustia, Lacan retrocede frente a la conciencia de Lévi-Strauss: de la *prohibición*, es decir, de la conciencia de que lo femenino es objeto de control y de que el control trata de obviar el "horror" suscitado por la sexualidad materna, a la *negación* de lo femenino, la única manera de continuar ciego ante la sexualidad materna. Se puede creer que la madre es Virgen con la ayuda de la fe; pero una vez desvanecido este consuelo, los caminos son sólo dos: tomar conciencia de las consecuencias de tal tradición cultural o bien ser investidos por el sentimiento de rechazo y de muerte suscitado por una madre que no desca, por una Madre-Muerte-Orificio

⁵³ P. Camporesi, *IL SUGO DELLA VITA. SIMBOLISMO E MAGIA DEL SANGUE*, Edizioni di Comunità, Milán, 1984.

⁵⁴ J. Lacan, "Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse", en *ECRITS I*, París, Seuil, 1966; Idem., "La Signification du phallus", en *ECRITS II*, París, Seuil, 1971.

negro. No resulta sorprendente entonces que uno, como un niño asustado, trate de cancelarla, deseoso al mismo tiempo de librarse de una pesadilla y de vengarse.

La prohibición es un instrumento de control que reconoce el conflicto, sea en sus términos intrapsíquicos o en sus términos jurídico-sociales. La negación está más acá del conflicto, sirve para hablar del conflicto pero sin afrontarlo nunca; el conflicto intrapsíquico alimenta el conflicto jurídico-social y viceversa.

En efecto, desplazando a Freud en Francia tal como lo hace Lacan, el carácter dualista del lenguaje cancela todos los matices y nos repite lo que ya sabíamos: las normas son todas masculinas, la hegemonía sobre los signos verbales de los símbolos la tienen los hombres; ¿pero quién tiene la hegemonía sobre las imágenes de los símbolos?

La polarización dualista se bloquea y el conflicto, cuando las palabras se separan demasiado de las imágenes, se torna no sólo insoluble sino también inabordable. Sobre las imágenes se juegan los mensajes indirectos, dirigidos al inconsciente, que contrastan la hegemonía masculina sobre las palabras, la hegemonía laica sobre la ciencia, la hegemonía de los sacerdotes sobre lo "femenino".

Volvemos a Lévi-Strauss y vemos por qué insiste en la prohibición del incesto: si no existiera la prohibición del incesto, la sociedad moriría, se extinguiría la humanidad porque se debilitaría el tejido social. La madre peligrosa de la prohibición es entonces siempre la madre fálica, la madre que retiene al niño, la madre armada del niño, la madre que tiene al Padre por Hijo. Pero a la madre que sola, sin marido, retiene al niño, se la puede ver en todas las plazas de Italia, en infinitas copias, siempre la misma. En la plaza *delle Erbe* de Udine hay seis versiones, siempre sola con el niño en brazos, pintada, en bajorrelieve, como estatua sobre una columna que domina el mercado y también en la esquina, a la salida de la plaza, aparece una séptima, una piedad de tamaño natural, ya no con el niño pero siempre con el hijo ya hombre, muerto sobre sus rodillas.

La Madre en cuestión es idéntica en todo a una mujer con su hijo, pero en realidad simboliza a la Iglesia. Absolutamente nada permite ver que sea la Iglesia: nos lo dicen las palabras de la doctrina; la imagen no lleva signo alguno. Esta mujer, cualquiera que sea la representación elegida, nunca deja ver que es un cuerpo social compuesto (por norma y sin excepciones) por hombres. El juego de las partes se desarrolla entre palabras e imágenes.

A partir de la Contrarreforma hay signos complejos y significativos de cambio de las imágenes marianas, que reflejan la lucha con los protestantes y los conflictos internos de la Iglesia. Nos interesa destacar uno. San Ignacio, al fundar la orden de los jesuitas, dona la espada a la Virgen y se declara soldado de Cristo. La Espada reaparecerá poco después también visualmente en el seno de María: La Virgen de los Dolores, en efecto, ya no lleva al niño en brazos; en su lugar tiene de una a nueve espadas en el pecho. Los brazos cruzados en señal de aceptación, los ojos vueltos hacia el cielo, acepta la voluntad del Señor, dispuesta a sufrir infinitamente con su Hijo y por su Hijo. Esta imagen, que pasó a un segundo plano en el siglo XVI, adquiere después de la Contrarreforma una vasta popularidad, comparable a la de la Inmaculada.

6. Sin subestimar los problemas de calidad y coherencia del trabajo profesional, desearía destacar el problema científico-político más profundo, para captar el sentido de algunas críticas acerca de los trabajos desarrollados hasta ahora por las mujeres y de los problemas surgidos hasta el presente.

La valorización, promovida por el enfoque cultural del rol cumplido por las mujeres -dicen algunas⁵⁵- corre el riesgo de ensombrecer el problema central, es decir, el predominio masculino. Del mismo modo, la revalorización de lo privado respecto de lo público puede llevar a subestimar la tensión y el conflicto y representar como dos realidades yuxtapuestas los roles masculinos y femeninos. Tanto uno como otro punto de vista, aun habiendo dado resultados importantes, tienden a cancelar la jerarquía vertical y a minimizar la subordinación de las mujeres y la supremacía de los hombres. La subordinación de las mujeres es un fenómeno ampliamente reconocido y al mismo tiempo siempre puesto en discusión: ésta es la dificultad que las compendia.

El modelo socialmente aprobado, como resulta por ejemplo del lenguaje, comprende en la identidad femenina la subordinación a los hombres y en la masculina la supremacía sobre las mujeres. Afirmar que las mujeres están subordinadas en todas partes a los hombres es una constatación científica, pero esto no elimina el hecho de que en algunos casos sea *también* una restricción a repetir, relacionada con la educación.

En una sociedad dualista de roles rígidos, muy separados, la comunicación se torna difícil, cuando no imposible, ya que la contraposición es parte integrante de la identidad de cada rol. Se crea así un espacio necesario para la mediación: espacio esencial desde el punto de vista político.

El grupo de los hombres está dividido en dos esferas de competencia, que dan lugar a dos jerarquías paralelas: la civil y la moral religiosa, ambas son jerarquías verticales de subordinación, pero el orden jerárquico está invertido. En la jerarquía temporal los laicos están arriba y los sacerdotes abajo, las mujeres en el centro; en la jerarquía espiritual los sacerdotes arriba, los hombres abajo y las mujeres de nuevo en el centro. Las mujeres siempre en una posición de mediación, permiten una comunicación, institucionalmente no prevista, entre sacerdotes y laicos. Trasladan de la iglesia a la casa los mensajes morales que influyen en la vida política. Por otra parte, trasladan de la casa a la iglesia bienes temporales y tierras, que los sacerdotes no podrían adquirir fácilmente. El sistema político necesita para su funcionamiento la mediación de las mujeres, que se encuentran en una posición decisiva en la política de las alianzas. En efecto, en las dos jerarquías dependen de hombres, pero son contemporáneamente subordinadas y dominantes respecto de sus interlocutores. Este es el punto crucial. Lo que falta (es la interesante tarea que nos aguarda) es el análisis de la implicación de las mujeres en el rol mediador. Obviamente se abren dos capítulos: los conflictos en lo que concierne a los laicos y los eclesiásticos y las complicidades respecto de los laicos y de los eclesiásticos.

La tendencia de los antropólogos, como de los historiadores, es la de no ver a uno de los grupos, a los sacerdotes en la disputa moral y simbólica entre los sexos, a las mujeres en la disputa política entre laicos y eclesiásticos. Ello no permite captar el dinamismo de la situación y la lectura de los fenómenos sociales resulta irremediabilmente falseada.

En los países católicos el problema de las mujeres es la liberación de su poder sociopolítico de la tutela de la Iglesia. Y esta tutela es una tutela del cuerpo y de los signos de la sexualidad femenina, por lo cual preferir los estudios relativos al cuerpo y a la sexualidad (como ha hecho la historiografía femenina y feminista hasta ahora), ¿es verdadera-

⁵⁵ C. Dauphin, A. Farge, G. Fraisse y otros, "Culture et pouvoir des femmes: essai d'historiographie", ANNALES ESC, 2, 1986.

mente como les parece a algunas ⁵⁶ un límite? ¿O es más bien un signo que conviene examinar? El mérito de estos estudios es el de haber intuido que detrás de los temas sexuales está el nudo de la cuestión. En gran parte, estos estudios hacían frente a una exigencia de hablar y de nombrar lo que otros en lugar de las mujeres tenían la costumbre de nombrar y de hablar tanto, demasiado. Es un lugar común que no se haya escrito sobre las mujeres. Si observamos los libros de teología hallamos volúmenes y volúmenes sobre la virginidad, la concepción, el parto, donde se nos revela todo el sentido metafísico y el uso político del cuerpo femenino.

Entonces, reapropiarse del propio cuerpo, una de las consignas esenciales del feminismo, ciertamente también quiere decir sustraer el polo físico del símbolo del control de los sacerdotes. Y esto es en verdad político. En cambio, estoy absolutamente convencida de que el modo en que han sido encarados los estudios sobre el cuerpo y la sexualidad no ha alcanzado el objetivo, se encuentra aún en el interior de una lógica de la dependencia, de una lógica masoquista. Los estudios sobre la gravidez, sobre el parto, son todos bastante crueles: abundan en sangre, heridas y desgarramientos. Resulta un cambio importante que estas escenas barrocas hayan pasado a manos de las mujeres, pero lo que en ellas sigue aún ligado al modelo eclesiástico del cual provienen es la voluntad de atemorizar. El deseo ingenuo, pero no inútil (desde el punto de vista de la abreacción) de utilizar con una finalidad propia ese temor que ha hecho potente a la Iglesia.

Es del todo imposible escapar a una identificación impuesta de manera tan enérgica y tan indirecta: la niña inocente primero, la madre dolorosa después, son figuras con las cuales debemos medirnos por fuerza de alguna manera. Cuando las rechazamos, sus imágenes se hallan ya bien acomodadas en nuestro inconsciente.

Ha habido entre nosotros polémicas pesadas contra el gusto francés de estudiar gestos, modos de decir y de hacer: historias menores, para personas menores, entonces a menudo historias de mujeres. Una crítica en alguna medida compartida por algunas ⁵⁷. La educación moral en los países católicos es confiada a las imágenes, mucho más que en los países protestantes. La existencia de imágenes sagradas, es decir, de imágenes que tienen un valor moral superior a las imágenes profanas, torna altamente significativos a actitudes, gestos, vestimentas y modo de llevarlas. Es entonces un terreno difícil, lleno de ambigüedad y de ambivalencia, que ha sido tratado tal vez muy superficialmente pero que por cierto no se debe abandonar. Hasta ahora este lenguaje ha sido muy descrito, pero no muy leído en sus implicaciones políticas, porque su presunta pertenencia a la esfera privada aún forma parte de los instrumentos del poder y por otra parte hemos visto que las palabras se prestan a mortificar su significado.

Los ornamentos personales no son sólo “compensaciones” que van de los hombres a las mujeres, son también “seguridades”, “desafíos”, “ironía” de las mujeres hacia los hombres. En las sociedades dualistas cada término tiene su significado contrario; pero la dignidad que nos ha sido enseñada nos lleva a leer uno solo, el sufriente, como si el otro no fuera igualmente el producto de una situación sociopolítica y como si no existiera de alguna manera una circularidad de la cultura, también de abajo hacia arriba.

Una cosa es tener presente la subordinación, la posición jerárquica; otra cosa es ignorar (negar) el poder conexo de ella: se pierde su control en ventaja de otros. Tener menos poder no significa la pérdida absoluta de poder.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

El problema no es demostrar la dependencia sino ver en qué medida esta dependencia es: 1) impuesta desde el exterior (por cuáles grupos sociales, contra qué otros grupos sociales); 2) en qué medida es impuesta desde el interior, por qué es introyectada. Está claro que la situación que las mujeres pueden dominar es la segunda, por lo tanto la única que puede ser modificada con el pleno control de la transformación y que puede producir nuevos equilibrios aun en la primera situación.

La contraposición entre liberación de las mujeres y poder de las mujeres como si la liberación fuese mejor y realizable sin pasar por el poder es ficticia. En realidad, una vez liberadas de la tutela, se plantea el problema de cómo manejar un poder que ya tenemos. Poder no es alternativo a liberación: está simplemente subordinado. Rechazar el poder no sería más que una enésima renuncia a aparecer agresivas y un enésimo deseo de asegurar, de mediar o de no definir nuestros pedidos. En realidad, en esta contraposición creo captar un problema muy complejo.

La hipótesis de obtener el poder suscita al mismo tiempo el deseo de rechazarlo, de librarse de él. En efecto, la asociación mujeres-poder evoca una identificación insostenible por su carácter paradójal: la mujer fálica. Y sin embargo es preciso enfrentarse también con este personaje si deseamos liberarnos de la mediación religiosa que nos ha hecho víctimas de esta imagen pero también nos ha defendido de ella.

Dado que el objeto del poder en esta discusión es la ciencia histórica, la contraposición poder-liberación equivale a lamentar la insuficiencia del estatuto disciplinario de la historia: es preciso al mismo tiempo servirse y liberarse de una normativa inadecuada. También las estudiosas tienen el problema de controlar lo irracional; y la contradicción está precisamente ahí para las estudiosas. Los instrumentos, aunque útiles, empleados por los hombres deben ser oportunamente revisados para que nos sirvan también a nosotras. Las defensas no pueden ser las mismas porque es diferente la experiencia sobre la que nos basamos.

A menudo faltan elementos de experiencia comunes y uno de los motivos, no últimos, de la utilizabilidad de Lévi-Strauss y de Freud es la experiencia que ambos han tenido de ser considerados inferiores *desde el nacimiento y por naturaleza*.

Pretender modificar el cuadro interpretativo de la realidad, introduciendo símbolos y elementos analíticos nuevos, o simplemente haciendo un uso poco habitual de los existentes resulta inevitable e implica llevar la atención al itinerario de las remociones; es decir, volver a poner en juego soluciones fatigosamente construidas de algunos problemas. Se trata de una agresión a las seguridades (comprendidas las nuestras), de un reclamo provocador al carácter limitado y por cierto no inmortal de la ciencia. Todo ello no puede dejar de suscitar reacciones defensivas incluso conspicuas, lo que no sorprende. Se debe pasar por un conflicto. Conflicto no significa -de ello debemos estar convencidas- destrucción de la ciencia, significa sólo construcción dialéctica, menos inmortal y más viva.

El problema de adaptar los instrumentos a nuestras necesidades se plantea también en el caso de que estos instrumentos hayan sido construidos por otras mujeres. En efecto, la comunidad de intereses, la menor distancia cultural, no excluyen conspicuas diferencias de experiencias. Por ejemplo, la historia del género, tal como llega de los países anglosajones, corresponde a las exigencias de definición respecto de un modelo jerárquicamente monolítico y a una lengua sin géneros; aplicarlo en un contexto social bipolar como el italiano (o francés o español) equivale a una fuga del problema.

En los países anglosajones la jerarquía moral tiene en su vértice a Dios Padre, por lo tanto a Dios Hijo: para hombres y mujeres el modelo pasa a ser Jesucristo, ejemplo terrenal a seguir. Si éste les reconoce a las mujeres una identidad de igual valor respecto de la de los hombres, y abre el camino a nuevas posibilidades de identificación para las mujeres y nuevos modos de vida, diferentes de la maternidad, por otra parte la ausencia de figuras femeninas en el cuadro de referencia simbólico da lugar a complicados conflictos entre identidad e identificación (entre lo que es una mujer según su experiencia y lo que se le pide que sea para uniformarse con modelos socialmente aprobados). En otros términos, la perspectiva para las mujeres es una tarea paradójica: igualar a un hombre. La imposibilidad se debe a la diferencia de experiencia, mientras que la existencia de un modelo moral único propuesto, por las connotaciones masculinas, lleva la paradoja de la diferencia de experiencia a la diferencia de capacidad y la frustración, que puntualmente deriva de ello, como un círculo vicioso termina por confirmar la presunta excelencia del modelo.

La historia de género anglosajona precisamente trata de reconstruir los itinerarios y los modos en que lo que es masculino ha sido distinguido de lo que es femenino y es tanto más importante por cuanto el inglés es una lengua sin géneros y el lenguaje, aun estando orientado hacia lo masculino, no da esas indicaciones indirectas evidentes que sí dan el italiano, el francés o el español. Los itinerarios de las remociones sexuales, al menos verbalmente (pero las palabras son el ingrediente esencial en las ciencias sociales) siguen caminos diferentes.

La historia de género en Italia (en Francia y en España) se encuentra en cambio ante una realidad designada por la lengua y por el imaginario religioso en términos de fuerte contraposición sexual sin espacios neutros, intensamente erotizada.

Una cosa es partir de una situación, relativamente desexualizada, como dice N. Davis, y tratar de definir qué contiene esta aparente neutralidad. Otra es partir de una situación que, lejos de haber atenuado la contraposición sexual, la ha exasperado.

Si los mensajes dirigidos al inconsciente por el lenguaje y por las imágenes sagradas no son resueltos primero en sus contraposiciones contradictorias, examinar la historia dividiendo en género masculino y en género femenino puede convertirse en una operación de neutralización de un conflicto político, de conversión de un conflicto psicológico. La historia de género anglosajona ve la contraposición entre los sexos como una contraposición dentro de la franja de edad, entre hombre y mujer adultos. Mientras en Italia (en Francia y en España) el entrelazamiento de lenguaje imaginario religioso fundan la dependencia de las mujeres no de los maridos, ni de los padres, sino de los hijos, hijos reales o hijos metafóricos que sean. Es preciso no perder de vista precisamente el punto en que “de façon insidieuse quelque chose passe, en contradiction avec le principe sous-jacent du système”⁵⁸.

Traducción de E. B. Bonano

⁵⁸ F. Héritier, *L'EXERCISE DE LA PARENTE*, París, Gallimard, 1981.