

LUISA ACCATI

En busca de las diversidades perdidas. Conceptos anglosajones y madres mediterráneas.*

Con frecuencia se ha observado, incluso recientemente,¹ que tanto la historia de las mujeres como el feminismo italiano tienen una tradición política marcada; consideran los problemas y las instancias de las mujeres como algo separado y específico con respecto a los hombres; sin embargo, definen al mismo tiempo a qué perspectivas políticas globales hay que referirse para enfrentarse con ellos; en otras palabras, ven a las mujeres y a su historia en el marco de una dinámica estrechísima de alianzas sociales. Esa actitud de fondo ha sido abandonada en la investigación para dejar espacio a temas que llegan principalmente desde los países anglosajones, menos políticos, más esencialistas. El prevalecer de categorías y cánones interpretativos anglo-americanos ha ampliado horizontes en la historia de las mujeres como en otros campos; sin embargo, el esfuerzo de adecuar a un único discurso las ciencias sociales ha conllevado inevitablemente un cierto achatamiento de los problemas. Frecuentemente se ha intentado adecuar los objetos a elaborar a los instrumentos, y no al contrario. El uso de categorías interpretativas nacidas de exigencias distintas y contextos diversos, sin una revisión específica, corre el riesgo de generar simplificaciones, cuando no errores. Ahora se está intentando mantener la amplitud de las temáticas emergidas recuperando, sin embargo, la significación histórica surgida de aquellas exigencias políticas.

* Traducción de Cristina Papa. Revisión de Elena Botinas, Julia Cabaleiro y Milagros Rivera.

Una primera diferencia entre feminismo e historia de las mujeres anglosajonas y historia de las mujeres italianas, es el ritmo cronológico.

El siglo XIX inglés es el momento decisivo en que las mujeres se asoman a la escena política, así como a la científica, un momento en el que el papel social y político de las mujeres es puesto en discusión por ellas mismas. Nacen en este período tanto una documentación y unas memorias de la época como investigaciones y análisis historiográficos sucesivos.

En Italia, en cambio, el conflicto entre los papeles sociales masculinos y femeninos se manifiesta en formas de afirmación crítica y políticamente conscientes por parte de las mujeres; se trata, sin embargo, de fenómenos constantes y continuados que conocen pequeñas fases agudas.² En los siglos XIX y XX, hay acontecimientos y opciones políticas importantes pero sin aquel contenido disruptor que tienen en la sociedad inglesa: pocas luchas por el sufragio, pocas luchas por el acceso a las instituciones como escuelas, bibliotecas, universidades. Por otra parte, no existen prohibiciones institucionales precisas, como en Inglaterra, que mantengan a las mujeres alejadas de los estudios, de las bibliotecas y de las universidades. Son la situación social *de facto*, la educación y la división de las tareas las que mantienen a las mujeres alejadas de la vida pública y de los estudios, no las prohibiciones formalizadas ni tampoco cuestiones de principio.

Como bien ha mostrado Delfina Dolza, las mujeres italianas hacen su ingreso separadamente en los estudios, en la política y en las instituciones. Hay obstáculos, sin embargo, que se afrontan a golpe de pequeñas y múltiples batallas, casi individuales o de grupos exiguos. Entre los siglos XIX y XX, las mujeres entran en oficios y profesiones, en cargos públicos y actividades económicas lenta pero constantemente, con altibajos pero sin detenerse. No son tiempos de emancipación distintos (como se suele pensar) sino acontecimientos culturalmente articulados en modo diverso.

2. Tanto los historiadores como los antropólogos anglosajones han

insistido en el papel de la familia en la escena política italiana,³ pero no han dado peso político al hecho de que la familia es matricéntrica. Por otra parte, historiadores y antropólogos han visto la importancia de los curas, de las parroquias, del ritual, pero no han considerado cómo el imaginario relativo a la esfera eclesiástica se enfoca alrededor de la Madonna, es decir, de la figura materna. Ni antropólogos ni historiadores ni demógrafos han desarrollado suficientemente la hipótesis surgida en la historiografía feminista y en los movimientos de las mujeres de que lo privado y lo público están conectados entre sí; de esta forma han continuado subestimando el elemento femenino tanto en el familismo como en el catolicismo, y no viendo que la conexión entre familia y cura son las mujeres. No sólo eso, sino que la mediación entre curas y familias es posible sólo si la hacen las mujeres. Ellas, efectivamente, no pueden hacerse curas y no son jefe de familia y, por su doble dependencia, pueden gestionar las negociaciones entre los dos poderes no homogéneos entre ellos: la mediación entre la iglesia y la familia se revela como la función social de las mujeres y, al mismo tiempo, como la correa de transmisión del motor político. Inferioridad, dependencia económico-social, relativa ignorancia, son «cualificaciones» exigidas a las mujeres como garantía de mediación eficaz.

El papel social de las mujeres italianas es, en todo y por todo, similar al de las mujeres inglesas o americanas: se ocupan de la casa, de los hijos, están al margen de las actividades públicas, ejercen funciones de servicio allá donde los hombres ejercen actividades productivas, y encuentran dificultades para inserirse en las profesiones y en los trabajos retribuidos. Distinta es, sin embargo, confrontada con la de las mujeres inglesas o americanas, la posición de las mujeres italianas en el marco simbólico-religioso de referencia. Hace 50 años que la escena política italiana está ocupada por un partido, la Democracia Cristiana, que hace explícitamente referencia a la religión como a un momento inspirador fundamental. Todo permite suponer que examinar el sentido del diverso lugar de las mujeres en el modelo simbólico-religioso permitirá, al mismo tiempo, recoger indicaciones sobre la especificidad del caso italiano (no hablaré aquí de los distintos grados y de los tipos de catolicismo que se encuentran en su interior), y de la distinta función

política que ejercen las mujeres en un contexto católico generalizado o en un contexto protestante.

Examinemos esquemáticamente los dos marcos simbólicos.

a) Para los protestantes,⁴ la cumbre de la jerarquía de los valores está ocupada por Dios Padre al que hace referencia Dios Hijo. La Madonna, como cualquier otra madre, es empujada hacia lo privado, fuera del marco de referencia simbólico. Igualmente, la relación social determinante es la que se establece entre padre e hijo, el sucederse de las generaciones marca el turno de las sucesiones del poder; las mujeres que quieren participar del poder tienen que identificarse o con el Padre o con el Hijo. El jefe de la Iglesia y el jefe del Estado son la misma persona, de modo que la hegemonía sobre este marco simbólico es, teóricamente, uniforme.

b) Para los católicos, la cumbre de la jerarquía de los valores está ocupada por Dios Padre, al que hace referencia Dios Hijo; pero entre Padre e Hijo está situada la Madre del Hijo, a la que se atribuye una función de mediación entre los dos.

Además, la hegemonía sobre el marco simbólico pertenece sólo al clero y no a la autoridad civil: poder temporal y poder espiritual están en manos de personas distintas. Existen, por tanto, dos jerarquías de valores y poderes.

Estas diversidades de orden simbólico-doctrinal, no han sido examinadas como indicadores de diferencias de orden social y político. Historiadores y sociólogos consideran los comportamientos políticos democristianos como opciones que derivan de las ideas católicas,⁵ o, si no, examinan lo que el Papa o la jerarquía eclesiástica dicen para entender la línea política del Vaticano,⁶ o, también, examinan la costumbre política generada por la DC como una costumbre católica.

En realidad, para comprender el conflicto sociopolítico italiano, hay que distinguir tres aspectos. El catolicismo es una religión y, por tanto, es un

conjunto de convicciones y de normas morales a las que hay que atenerse; el catolicismo son los curas, el Vaticano, el Papa, y se expresa en un partido político, la Democracia Cristiana que, políticamente, hace referencia tanto a los curas como a las convicciones religiosas de las personas.

Los que pueden considerarse auténticamente religiosos son muy pocos. Cada año, desde hace quince años, pregunto a los estudiantes cuál es su religión: en un grupo de estudiantes que varía entre 20 y 50 por año, a pesar de tres judíos y uno que se ha declarado ateo, todos se confiesan católicos; hay unos que dicen no ser practicantes, pero que han recibido una educación católica, es decir que conocen los principios del cristianismo. Entre estos estudiantes, dos tercios más o menos, son chicas, y un tercio, chicos; entre las chicas un número no despreciable ha hecho una parte de sus estudios, usualmente los primarios (desde los 6 a los 10 años), en colegios de monjas; practicantes o no, se consideran bien instruidas en el catolicismo. En el transcurso del año, invariablemente, hemos descubierto que, en realidad, nadie conoce a fondo los contenidos de los principales dogmas, nadie tiene un buen conocimiento de la Biblia (muchos ni siquiera la tienen), no son conocidas ni tan sólo las bases de la doctrina católica, ni las razones teóricas que motivan los desacuerdos con los protestantes.

Conocen fragmentos de los Evangelios, pero con muy poca atención a la fidelidad al texto: más bien son versiones libremente narrativas de la Historia sagrada, relacionadas con los cuentos de navidad de las maestras-monjas de la infancia. Otro momento de formación son las clases de catecismo para prepararse para la primera comunión (recibida entre los 5 y los 8 años). De las clases de catecismo queda vivo, sobre todo, el recuerdo de la insistencia sobre los mandamientos, clarificados a través de cuentos ejemplares y predicaciones edificantes y sugestivas, donde el centro de la atención es puesto, de modo preponderante, en el sexto mandamiento (no cometerás actos impuros). Cuatro de las estudiantes, de Comunión y Liberación, tenían algunos conocimientos más, pero sobre todo en lo que respecta a los aspectos místico-devocionales de las oraciones y del ritual religioso y no sobre los

contenidos teóricos y los significados simbólicos. Fuera de la Universidad, en otros ambientes, en otros niveles sociales y en otros espectros de edad, la ignorancia no es menor y la convicción de ser católicos es mayor (por ejemplo en la cercana Udine). Es muy difícil decir, desde un punto de vista religioso, cuántos podrían definirse católicos conscientes; por cierto es una cifra irrisoria. Aún más amplio parece el descuido por lo que se refiere a los comportamientos, muy lejanos de los modelos sugeridos por la jerarquía eclesiástica: siguen siendo católicas las mujeres que abortan en los hospitales públicos, siguen siendo católicos los cónyuges que se divorcian, y también siguen siendo católicos los hombres y las mujeres que practican un eficaz control de la natalidad, e Italia es hoy uno de los países de Occidente que cuenta con el menor número de nacimientos; y dejamos aparte las siempre más difundidas prácticas prematrimoniales, las convivencias *more uxorio*, las diversiones impúdicas y los trajes provocativos. Desde el punto de vista de la obediencia a la jerarquía eclesiástica y del respeto a la moral católica, es difícil considerar a Italia un país católico.

En el plano político, encontramos pretendidos católicos (que la autoridad católica no desmiente) en todos los partidos; y en todos los partidos afirmar el propio catolicismo significa, en sustancia, exigir una atención privilegiada. Análogamente la DC pretende tener una carta más que los otros jugadores de la mesa política en cuanto católica. Católico, en el plano político, no quiere decir prácticamente nada, sino - y esto en todas las áreas políticas - que está dotado de relaciones que van más allá del partido y que gozan de una autoridad prioritaria. Los democristianos consiguen, por decirlo así, jactarse de unos títulos católicos mayores por sus conocidos vínculos con la jerarquía eclesiástica y por haber gozado en el pasado de un cierto monopolio de este término.

Podría parecer posible, desde el punto de vista religioso y desde el punto de vista de las actitudes, hablar de descatolización, así como se ha hablado para Inglaterra y vastas áreas de Francia de descristianización.

En realidad, sin embargo, a pesar de la generalización aparente de sus connotaciones es, precisamente, la comprensión de lo que el catolicismo

representa lo que permite leer los acontecimientos políticos sociales en Italia. ¿Cómo se explica el constante voto a la Democracia Cristiana ante la desatención tanto hacia los principios como a las actitudes y a los mandamientos del clero? El problema no es el catolicismo como religión o como institución, el problema es el catolicismo como situación antropológica, que en Italia ha tenido un peso importante no sólo en el pasado reciente sino en el más remoto. El análisis del catolicismo en un período breve no ofrece sino las razones superficiales y no aquellas profundas, estructurales. Los marcos simbólico-religiosos cristianos de referencia, anglicano o católico, no parecen ser ya referencias morales de la vida política, y puede que no lo sean, pero los símbolos no tienen el mismo tiempo histórico que los acontecimientos y necesitan ser examinados en un período más largo.

3. Voy a hacer unas consideraciones sobre la época moderna,⁸ sin entrar en detalles, sólo para demostrar que los comportamientos políticos de hoy no pueden explicarse en su profundidad si nos limitamos a remontarnos al siglo XIX. A mi manera de ver, la historia de las mujeres anglosajonas y la historia de las mujeres del área noroccidental del Mediterráneo (Italia, España, Francia) toman dos vías muy distintas.

Siguiendo las diversidades entre las mujeres, se descubren las diversidades entre las familias y entre lo público y lo privado, y se evidencian muchas de las simplificaciones hechas por la disciplina histórica en su totalidad.

En el 1563,⁹ el Concilio de Trento pone orden en una materia muy controvertida, objeto de tensiones muy graves entre el poder temporal y el poder espiritual: establece definitivamente las normas matrimoniales y sanciona que la nupcias son objeto de exclusiva competencia de la Iglesia. Además, subraya que el sacerdote tiene que ser célibe y que el célibe casto es una persona moralmente mejor que el hombre casado; y, finalmente, que sólo los hombres tienen acceso al sacerdocio. Los hombres católicos, por tanto, se reparten en dos grupos: los que se casan y los que se dedican al servicio divino. Los primeros tienen, desde un punto de vista religioso y moral, que obedecer a los segundos;

también las mujeres, núbiles o casadas, tienen que obedecer a los curas. La autoridad de cualquier hombre casado está subordinada y es inferior a la autoridad moral del hombre-cura célibe. Así, no sólo cualquier marido tiene menos autoridad que cualquier cura, sino que una mujer tiene obligación de obedecer al cura, como se ve claramente en los manuales de confesores, particularmente en materia sexual. Si consideramos el matrimonio desde el punto de vista de los hombres y de las metáforas masculinas, cada marido es acreedor del débito conyugal, pero los tiempos, las modalidades y los límites del cobro están decididos por el cura. Si consideramos el matrimonio desde el punto de vista de la mujer y de las metáforas femeninas, el matrimonio tridentino es un *remedio concupiscentiae* en el que el marido es el enfermo, la mujer es la medicina y el cura es el médico. La enfermedad del marido consiste en el hecho de que no sabe controlar la concupiscencia hasta la castidad como el cura; la mujer es el objeto de una concupiscencia consentida y recibe del sacerdote las prescripciones referentes a las dosis y a las contraindicaciones. La licitud está únicamente en el nacimiento de los hijos.

Desde finales del siglo XVI, en armonía con una religiosidad y un ritual que dejan siempre menor espacio a la autoridad de los laicos, el padrino de pila se convierte en un personaje relevante sólo en las alianzas sociales de la familia y pierde progresivamente sus prerrogativas de guía espiritual, completamente absorbidas por los eclesiásticos. De manera que, en la edad moderna, cada mujer católica da a su hijo un padre carnal y un padre normativo-espiritual; los hijos se forman, en el plano simbólico y de los valores, en una familia normativo-espiritual constituida por la madre y el padre. La mediación ejercida por la madre entre las dos familias del hijo le permiten influir de manera conspicua en su formación, tanto en lo que respecta a los valores temporales como a los valores espirituales. El equilibrio entre la autoridad del cura (autoridad espiritual) y la autoridad del padre (autoridad civil -temporal) a los ojos de los hijos está mediatizado por el equilibrio entre el padre y la madre, entre la mujer y su confesor. Desde finales del siglo XVI, se afirma este régimen de doble paternidad, en el que el padre natural es subalterno del padre espiritual. Esta jerarquía de poder se afirma lentamente, a través

de complejas transformaciones de los símbolos y, principalmente, gracias a una minuciosa intervención del clero en la moral sexual femenina y a una progresiva y creciente práctica de encomendar el cuidado de los hijos a la madre. Esta jerarquía podrá considerarse consolidada sólo a lo largo del siglo XVIII, con fechas distintas según los equilibrios entre los distintos estados católicos y la Iglesia. Sin embargo, desde finales del siglo XVIII y hasta hoy en día, la organización de fuerzas políticas sancionadas con ocasión del Concilio de Trento, hace sentir sus consecuencias en todo el país actual. A pesar de que yo tenga en la mente principalmente a la Italia nororiental, y de que mi material se refiera principalmente a este área, a pesar de que a lo largo de la península existan muchos catolicismos, creo posible hacer generalizaciones sobre el papel exigido a las mujeres en la devoción y en la familia, ya que el culto mariano y el papel materno católico son parámetros uniformadores fundamentales respecto a los santos y a las tradiciones locales, pero también respecto a las diversidades de orden socioeconómico: la unificación italiana alrededor de la Iglesia empieza antes que la unificación nacional alrededor del Estado.

Laicos y eclesiásticos, democristianos, socialistas y comunistas, todos son hoy hijos de esta misma familia antropológica que deriva, como consecuencia y no como propósito consciente, del catolicismo.

La situación social contiene un desdoblamiento de la figura paterna y, por tanto, una dificultad muy fuerte de identificación con el padre natural por parte de los hijos. Ya que el padre es el primer referente del poder civil, el hecho de que no sea igualmente el depositario del juicio moral mina tanto su figura como individuo como el valor de la autoridad reconocida al poder civil. El padre de familia no es, desde luego, irrelevante; es el mediador de toda la familia con el mundo externo, gestiona los recursos económicos y todos dependen socialmente de él. Gobierna, es cierto, pero no reina. La cantidad de arbitrariedad y despotismo que los hijos ven en su poder es proporcional a la implicación de su madre en la moral católica. Como muestran las numerosísimas santas de la contrarreforma, tanto italianas como españolas, utilizadas y reutilizadas hasta hoy, forma parte de las tareas de la mujer casada el

aguantar los abusos del marido, ante todo su costumbre sexual. El padre, gracias a la mediación de la mujer devota, asume fácilmente a los ojos de los hijos los rasgos del déspota. Tiene, entonces, mucho poder, pero ese poder es una mezcla de violencia sexual y arbitrariedad, un poder aceptado por deber y por miedo, privado de autoridad y fuente de rencor. Desautorizado «de facto», rodeado de una obediencia exhibida pero sin respeto, levanta a menudo la voz, da puñetazos, utiliza el llamativo medio del miedo, que esconde mal su debilidad.¹⁰ Es difícil para los hijos identificarse con este padre y, en consecuencia, reconocer dignidad a la esfera pública civil, externa a la familia, a la que su figura introduce. La imagen paterna llega a los hijos filtrada por el juicio materno, que se tiene como término de parangón calificador de un grupo de hombres célibes.

b) En el modelo simbólico anglosajón, no existe para los hijos más que una posibilidad de identificación, la que se realiza con el padre, del que hay que aprender, no sin sufrimiento, a seguir su voluntad.

Desde un punto de vista teológico y de la doctrina, lo mismo debería decirse para el contexto católico, donde la adecuación a la voluntad del padre tiene en Cristo el ejemplo terreno a imitar; la Virgen-madre es sólo una «abogada» de los fieles y una intermediaria instrumental entre padre e hijo. Sin embargo, hay otro elemento que distingue ulteriormente la situación anglosajona y protestante, de la italiana católica: las imágenes sagradas (que ya no operan en Inglaterra después de la Reforma). Las imágenes sagradas contradicen, a veces de manera clamorosa, las palabras de la doctrina. Por ejemplo, en este caso particular, acentúan desmesuradamente el peso de la Madre, representándola infinitas veces, mientras que es irrelevante el número y la importancia de las imágenes de Dios Padre. Dios es, desde luego, el punto de referencia último para la doctrina, pero lo que la imagen muestra es una presencia lejana, casi invisible de Dios y una presencia bien visible de la Madre en una continua e intensa relación con el hijo. El relieve que las imágenes sagradas atribuyen a la Madre y a la unión con ella es tal que es inevitable identificarse con el Cristo o con ella. De modo que, por lo que se refiere a la identificación socialmente aprobada, las posibilidades del

Hijo son dos, a diferencia de los países anglosajones: o identificarse con el Padre, entrando en la vida civil, o bien identificarse con la madre (quedándose unido a ella por medio del celibato) y elegir la vida eclesiástica. Las hijas no pueden acceder al sacerdocio, su identificación con la madre las habilita para la mediación y la delegación respecto a los hijos varones. La partición entre poder temporal y poder espiritual, fundada en el siglo XVI, ha creado dos jerarquías que se enlazan una con la otra a través de las mujeres.

El poder temporal se funda en la relación sexual impura padre-madre, que da lugar a la paternidad y a los poderes civiles impuros. El poder espiritual de la Iglesia, en cambio, se funda en la relación pura hijo-madre, que confiere pureza al contexto eclesiástico de los poderes públicos y les da la autoridad de los juicios morales. Los dos poderes construyen en el curso del tiempo dos secuencias culturales que se pueden esquematizar así:

1. Padre - marido - sexualidad - violencia - contaminación de la madre con la realidad externa - poderes públicos contaminados.
2. Madre - hijo - castidad - unión mística con la madre - relación incontaminada - valores morales puros eclesiásticos.

El hijo que no abandona todas las prerrogativas de poder civil para identificarse totalmente con la madre a través del sacerdocio, tendrá un modelo de poder moralmente descreditado. Ya que el juicio que devalúa el padre no forma parte de los lenguajes y del marco de referencia de la jerarquía de los poderes temporales masculinos a los que el padre pertenece, el menor valor reconocido socialmente al hombre casado (al padre) se configura frecuentemente como un menor valor del propio padre; la incongruencia de orden cultural y social se convierte en un hecho individual. Por tanto, no madura (o lo hace con gran esfuerzo) la capacidad de asumir unos rasgos del padre y traducirlos en un lenguaje propio, rechazando otros. La repugnancia a identificarse con él se expresa en la sustancial incapacidad de controlar y articular la agresividad hacia él. El hijo que no haga un rechazo global del padre, se encontrará ante dos alternativas: o asumir el carácter impuro del poder

paterno como un dato inevitable, como una característica necesaria de lo «masculino», y entonces encontrará obvio hacer uso del miedo y de la violencia; o si no, representar el propio poder masculino como sustancialmente distinto al del padre.

En esa situación antropológica de escasa autoridad paterna y de escasa autoridad del poder civil, no es extraño que el poder civil, en Italia, intente revalorarse mediante caracteres definidos en negativo. Las definiciones en negativo pueden ser, tal vez, más relevantes que las definiciones en positivo. Tanto antifascismo como anticomunismo son posiciones «contra», de responsabilidad indirecta y defensiva, donde distinguirse del odiado adversario y rechazar la identificación con él es el primer punto del programa político y es aquello que confiere identidad al partido; las propuestas en positivo no son igualmente significativas. Además, cualquier fracaso o cualquier iniciativa discutible es justificada por el intento de parar las jugadas del adversario, al que se atribuye la conducción del juego. Tener el poder significa, esencialmente, erigirse en defensor de un poder negativo precedente o externo.

Los fascistas mismos provenían de un ambiente socialista que tenía una postura muy crítica hacia el estado liberal. Más allá de las consecuencias trágicas que su ascenso pudo tener por lo que respecta a nuestro discurso, llama la atención la extrema grosería y la violencia gratuita e incontrolada de su afirmación. El aceite de ricino, las palizas, los me importa un bledo, son maneras inadecuadas, brutales e inmaduras de enfrentarse al poder vigente y preludian la construcción de un poder que se mantuvo, en gran parte, sobre el miedo y que retrocedió en el tiempo hasta los antiguos romanos para darse una paternidad.¹¹

4. El poder socio-político de la madre (y de las mujeres), exaltado en el ámbito de lo sacro y de las imágenes, no tiene, desde luego, evidencia en las normas y en los usos civiles.

No sólo el poder *de facto* no está reconocido formalmente, no sólo las palabras y las normas niegan que la madre sea un personaje dominante, sino que representan a la madre en una situación de dependencia aún

mayor que en la que se encuentra. No sólo los hijos no llevan su apellido, sino que la mayor parte de las actas legales, desde el contrato de alquiler del piso a los de servicios, llevan el nombre del padre; además no se reconoce formalmente ni el trabajo doméstico ni la asistencia a la familia. De modo que el poder económico-social que proviene de la madre se configura como pura consecuencia del deseo del padre. La madre actúa - o parece actuar - siempre como consecuencia de las actitudes del marido: o para complacerle de acuerdo con él, o cumpliendo sus mandatos disintiendo de él, o actuando para defenderse de él. La naturaleza específica de su deseo no aparece, y su poder se hace inaprehensible: su papel real en la mediación está escondido por su falta de identidad social. Muchos hombres vierten también en el conflicto con el padre las tensiones que tienen con la madre; por el contrario otros vierten en el conflicto con el padre también las tensiones que la madre tiene con su marido y que no tiene medios para enfrentar de manera autónoma; finalmente, muchos hombres-hijos preferidos, objetos del amor materno, antepuestos por la madre al marido, vierten en el conflicto con el padre una destructividad desmesurada: el padre no es un rival que hay que respetar y con él cual hay que medirse para crecer, sino un estorbo derrotado del que hay que deshacerse.

No hablaré aquí de la variedad posible de las actitudes y la complejidad de los lazos entre modelos y maneras de actuar, entre educación para la castidad y deseo, entre hostilidad hacia el padre y afecto por él, ni considero las vías de salida individuales con respecto a la rigidez de los modelos; aquí me limito a considerar las consecuencias de orden general y tendencial de los modelos propuestos, los efectos culturales y políticos sobre el plan colectivo, en sus formas más obvias y esquemáticas.

Sean, pues, las que sean, las relaciones reales entre padre y madre, la falta de una identidad social de las mujeres y la anulación de su individualidad en el sujeto colectivo de la Madre por excelencia, controlada por la autoridad eclesiástica, agudiza extraordinariamente el conflicto padre-hijo, pero, ante todo, no permite que se resuelva. La incapacidad de regular y controlar la propia agresividad y el propio disentimiento

hacia la autoridad paterna refleja, no sólo una incomodidad individual, sino una incomodidad estructural de la familia que, a su vez, refleja los desequilibrios del poder civil. En otras palabras, la incapacidad de articular de modo controlado el propio disentimiento con el padre es el núcleo inicial, la base histórico-antropológica de las dificultades para expresar una oposición operante en el interior de la democracia italiana. Por otro lado, el poder indiscutible, y no cuestionado, del Papa tiene su base cultural necesaria en la experiencia, arraigada y profunda, del poder informal, y por ello limitado, de la madre en el interior de la familia. Dos poderes de hecho agigantados recíprocamente, por un lado, por la entrega creciente de los hijos a las mujeres en la tardía edad moderna y en la época contemporánea y, por otro, por el desarrollo del culto mariano después de la Reforma, hasta la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 y de la Asunción de María en 1950.

El problema de la democracia en Italia tiene sus raíces en la asignación a la Iglesia del control social de las mujeres, de todas las mujeres: las devotas participan del poder de la Iglesia y las que no lo son están sometidas a normas relativas al matrimonio, divorcio, anticonceptivos y aborto, que tienen que confrontarse continuamente con las intervenciones de la autoridad eclesiástica y con las amenazas de modificaciones restrictivas. Así, la mitad de los ciudadanos rinde cuenta, en primera instancia y por comportamientos que afectan a la totalidad de la familia, a la Iglesia; una mitad de los ciudadanos no es igualmente tutelada con respecto a la otra mitad, ni por lo que se refiere a los derechos ni por lo que respecta a la dignidad: tanto la oposición como la Democracia Cristiana callan ante los tonos infamantes utilizados por el Papa y por los obispos hacia quien aborta. Esta mitad de la población, que en su mayoría queda ajena a la vida pública, está encargada de la educación de los hijos y de su formación en el interior de la familia patrilínea. Es un reparto de las tareas y de los papeles comunes a todas las formas de modernización de la cultura occidental; pero sólo en Italia las referencias de orden moral, sexual y familiar se han apoyado y se apoyan, han sido amenazados y están amenazados por una importante institución completamente masculina, compuesta sólo de hombres-hijos, cuyo máximo representante tiene su sede en otro Estado. Extraterritorial, la institución

eclesiástica se impone, principalmente, a través de la mediación de mujeres (mediación concorde o coartada); gracias a su escasa identidad social ellas son, en efecto, los vehículos casi invisibles de un poder que saca su fuerza del hecho de quedarse en segundo plano. Las mujeres como ciudadanas individuales son débiles, no pueden oponerse ellas solas a las interferencias de la Iglesia; como objeto colectivo son potentes, pero son instrumento de la autoridad eclesiástica ejercida por un grupo de sus hijos, que se apropia de la capacidad de representarlas o, mejor dicho, de ser su más auténtica y preciosa naturaleza y, por tanto, de sustituirlas.

5. Desde hace un tiempo en Italia se piensa, de forma cada vez más generalizada, que serían necesarias unas innovaciones institucionales: distintos poderes en la guía del estado, cambios en el sistema electoral y, en consecuencia, también en la Constitución, que está a la base del ordenamiento nacido de la segunda guerra mundial. Se trata de una operación importante, que, en un país democrático, permitiría esperar debates muy serios que implicaran a los ciudadanos y a partir de los cuales, junto a la voluntad de cambio, emergiera la importancia y el respeto de la lección moral contenida en la Constitución y en la cultura antifascista de la Resistencia. Pero, en mayo de 1991, ha empezado una campaña de «exteriorización» del presidente de la República, visceral como nunca, a la que se ha contestado más o menos en el mismo tono. El clima político se ha hecho venenoso y se oyen continuamente ocurrencias y puyas en vez de razonamientos; los electores llamados a votar en un referéndum son invitados por uno de los partidos de gobierno a «irse a la playa». Además, el lenguaje ha traspasado decididamente el nivel de la común educación y se oyen términos como «arterioesclerótico», «cretino», «irresponsable», «chorrada», «por el saco». No quiero examinar la mayor o menor oportunidad de los cambios, ni a los autores de los insultos individualmente, sólo quiero subrayar dos aspectos. 1) Estamos ante un cambio de generación, el nuevo grupo dirigente tiene que hacer cuentas con el grupo dirigente de la inmediata posguerra, distinto, en primer lugar y sencillamente, por edad, en segundo lugar también por composición cultural, más laico-liberal y de izquierdas que el actual, prevalentemente democristiano. 2) El tono

grosero es signo de inmadurez e inadecuación, y también es el instrumento decisivo para eludir la complejidad del problema, para no afrontarlo en su substancia, para no reconocer a este grupo dirigente la paternidad de la democracia, para no decir qué nos gusta del ordenamiento que ellos nos han construido y qué cosas queremos cambiar. Ettore Gallo, anciano representante de la clase dirigente antifascista y presidente del Tribunal Constitucional, ha hecho observar, en términos muy dignos, que las generaciones de la partidocracia, la ineficacia de la cosa pública, la prepotencia de la delincuencia organizada, todo el mal gobierno, no se pueden imputar a la Constitución, sino que, más bien, hay que atribuirlos a quien ha gobernado y a quien no ha atendido a los buenos dictados de la norma.

No cabe duda que Italia estuvo gobernada en la segunda posguerra por la Democracia Cristiana, y que la mala costumbre podría serle atribuida sin grandes dificultades: una línea política laica, hostil a los clientelismos y a los patronazgos católicos, parece ser la vía maestra para una transformación democrática de la costumbre política italiana. Por el contrario, los socialistas en vez de hacerse promotores de una renovación laica, no han sido menos groseros que los democristianos en los ataques desquiciados a la asamblea constituyente y a la magistratura. ¿Cómo es posible que los partidos de gobierno, máximos artífices de la partidocracia, clamen contra sus males atribuyéndolos no a los partidos mismos sino a las leyes y a los que tienen que hacerla respetar? Este absurdo es posible porque existe un tejido social predispuesto a echar las responsabilidades de la mala costumbre a los padres de las leyes, a las normas, en lugar de a la gestión de las mismas. En el caso de los democristianos el desconocimiento de la paternidad es originario; desde el *no expedit* en adelante, la suya ha sido siempre la política de quien el poder lo acepta *oborto collo* sólo para salvar a la patria; en el caso de los socialistas la negación de la paternidad se revela como el precio pagado por participar en el poder: se diría que su compromiso con los padres de la República los vuelve útiles para eliminar sin residuos a los padres mismos. El Partido Comunista, por su parte, ha hecho varias ofertas que han ido *in crescendo* hasta llegar al desconocimiento de la paternidad: en un primer momento el diálogo con los católicos, después

el compromiso histórico, después el desconocimiento de la herencia de Togliatti, y, finalmente el *redescubrimiento* de violencias y execrabilidades partisanas de las que tomar distancia. Se puede participar en el poder jactándose no tanto de la legitimidad de las propias conexiones con el poder civil, cuanto de los diálogos y compromisos con el poder religioso. La posibilidad de llegar realmente al poder es totalmente ilusoria.

El partido de izquierda sigue la suerte del marido de la santa, personaje fundamental de la hagiografía católica.¹² El marido de la santa es violento y cruel. La santa, no sin lágrimas, pero con gran fuerza de ánimo, aguanta los continuos abusos a los que la voluntad brutal y malvada de él la somete. El ejemplo fúlgido de su humildad hace que el marido se dé cuenta de sus errores, se arrepienta y se convierta. Se podría imaginar ahora una vida conyugal finalmente feliz; sin embargo, con una absoluta regularidad, en todas las infinitas versiones de esta narración, el marido muere. La conversión preanuncia simplemente su fin, un fin en gracia de Dios y con todas las honras, pero un fin. Por seguir con la metáfora religiosa, que por cierto es la más próxima a la realidad, una especie de *cupio dissolvi* anima al Partido Democrático de la Izquierda, que sigue desde hace años perdiendo votos: cuanto más corteja a los católicos más votos pierde; cuanto más intenta mostrarse convertido, más - como el marido de la santa - se precipita hacia su fin.

En Italia no existe una oposición porque no existe una posición política laica, existe sólo una política de participación en el poder católico, lo que significa una política de progresiva autointegración. Una variante es específica del integrismo, en particular italiano, respecto, por ejemplo, al integrismo islámico: la petición de integración en el catolicismo no viene desde el partido católico a los laicos, sino de los partidos laicos, que buscan un carnet de catolicidad y proponen la integración como garantía de pluralismo y de respeto a la democracia. Por otra parte, más de la mitad de los ciudadanos italianos siguen siendo considerados un conjunto indiferenciado, políticamente homogéneo, precisamente un colectivo en nombre del cual las fuerzas políticas pueden hablar o tienen que callar; si las cosas están así parece evidente que, si se quiere gobernar, hay que llegar a pactar con los que tienen la hegemonía de

este sujeto colectivo. En efecto, las únicas ocasiones en que el dominio político de la Democracia Cristiana se ha visto sacudido y se ha ido delineando la posibilidad de nuevas alianzas sociales, han sido el referéndum por el divorcio y la ley del aborto, en la que precisamente las mujeres aparecían en la escena como individuos con una capacidad propia de elección y de diferenciación. Por el contrario, a cada maniobra de acercamiento al integrismo democristiano le corresponde un hundimiento de la autonomía y de la libre determinación de las mujeres. Los socialistas, preocupados por obtener votos del electorado católico, se han declarado dispuestos a revisar la ley del aborto, y su ministro Amato no ha dudado en desmentir a su compañera de partido, Margherita Boniver, que defendía el texto de la ley en vigor. Ante millones de telespectadores, para valorizar su tesis citó la opinión de su mujer y de muchas otras - con quien decía haber hablado - que se manifestaban contra la ley, pero que, por supuesto, no estaban presentes.

Como si fuera necesario que una ley para las mujeres gustara a todas las mujeres. El hecho de que el Papa, con ocasión de la guerra del Golfo, haya parangonado la guerra al aborto no ha inducido a Occhetto a diferenciar su pacifismo respecto al del Papa: ganar la benevolencia de los católicos tenía más valor que distinguirse de ellos por defender los derechos de la mitad de los ciudadanos, mitad que, por otro lado, tenía una tradición pacifista más limpia que la del Papa.

Palabras groseras como única forma de oposición revelan el carácter elemental, inarticulado, infantil, de la oposición, así como los rayos del Quirinal revelan la fragilidad de las instituciones civiles. El poder que cuenta no se ve en las instituciones italianas; hablando en propiedad, ni siquiera el más visible de los políticos italianos, Giulio Andreotti, goza de un poder directo: no es casual que el imaginario popular quiera, nada menos, que sea hijo natural de un jesuita y todo el mundo esté dispuesto a considerarlo un representante del espíritu jesuítico. La autoridad verdadera que nunca se discute, porque es fuente indiscutible del poder, es la del Papa. Tan grosero es el lenguaje en torno a las instituciones del poder civil cuanto es, no sólo respetuoso, sino de un respeto emocionado y totalmente carente de capacidad crítica, el lenguaje que

atañe al Papa: no es un respeto adulto. Cada vez que un hombre político italiano arriesga una crítica a las interferencias del Papa, enseguida se deshace en disculpas, en atenuaciones y en retractaciones. El temor ante el Papa es igual y contrario al infantilismo y a la incoherencia de las críticas dirigidas al poder civil y a sus instituciones. El modo inarticulado es signo de una inadecuación profunda; el poder civil es un falso objetivo sobre el que se proyecta confusamente la crítica al verdadero poder, el de la Iglesia, crítica que se revela imposible. La incapacidad política refleja una paradoja política conectada con la organización social de la familia.

6. En un contexto totalmente católico como el italiano, con una presencia católica en el gobierno, el sujeto colectivo mujeres es tanto el conjunto de las personas de sexo femenino como el modelo masculino de la Madre: posibles y peligrosas son las equivocaciones en el plano de la investigación histórico - antropológica como en el plano de las opciones políticas. En su conjunto las historiadoras italianas tienden, otra vez, a enmarcar en un discurso sociopolítico total el papel de las mujeres y cambian su posición con mucho recelo. A la desconfianza hacia un examen aparte del rol de las mujeres se añade una desconfianza no menor hacia un debate sólo entre mujeres: en los tres años de vida de la «Società Italiana delle Storiche» (SIS), ese punto ha sido frecuentemente objeto de debate. El carácter político del feminismo italiano, es decir, su tendencia a imaginar los problemas de las mujeres como parte de un sistema sociopolítico en su conjunto, y la reticencia de muchas historiadoras (y científicas sociales) a separar la situación de las mujeres del contexto, o la posición de las historiadoras de la de los historiadores, deriva de la evidente conexión que enseguida se manifiesta entre separación de las mujeres del contexto, y rol separado de las mujeres, condicionado y querido por la Iglesia católica.

A medida en que la cultura de Occidente se convierte en la única hegemónica, más evidente se hace la necesidad de comprender las especificidades culturales y sociales tras las diversidades nacionales y étnicas.

En esta dirección me parece que converjan los intereses actuales de las historiadoras, como las de «Memoria» y las de «DWF». La SIS, nacida

en 1989, se funda, precisamente, sobre una valorización de las diversidades entre las mujeres y los hombres. La influencia del sujeto que estudia sobre los resultados de la investigación es el centro de su atención. Las mujeres son distintas de los hombres, reciben una educación distinta, el lenguaje valora, en su estructura, de una manera distinta el masculino y el femenino, las tareas sociales son distintas y en el pasado aun más. Todas estas especificidades llevan consigo una postura en relación con los problemas de la investigación que enriquece las preguntas que se tienen que hacer a los documentos. No se trata, en absoluto, de establecer cuáles y cuántas sean las preguntas de las mujeres, se trata de crear nuevas condiciones de trabajo, de laboratorio, de donde puedan surgir interrogantes no habituales y que, para afirmarse, necesitan encontrar comprobación en el interés de otras personas y de los términos de comparación. Lo que es relevante es la posibilidad de hacer investigación, superando las inevitables lentitudes, desconfianzas e inercias de los estatutos disciplinares actuales, que no están contruidos por mujeres. La SIS, aunque no desconoce la dificultad de estudiar a las mujeres como objeto de la historia, ha subrayado fuertemente el problema epistemológico. El objetivo esencial es el reforzamiento de la identidad profesional de aquellos aspectos de la ciencia y de la investigación que no están en la ciencia y en la investigación sencillamente porque las mujeres están ausentes, o muy poco presentes, en la construcción de los modelos y de los métodos actualmente en uso. A la «Società delle Storiche» pertenecen también estudiosas que nunca se han ocupado de historia de las mujeres (como objeto de investigación). En ese sentido, el término «gender» se desplaza desde un análisis de lo que las distintas culturas han definido como masculino y femenino, al modo de formación y de juicio dirigidos en el curso del tiempo a los hombres y a las mujeres.

Desde una lectura conjunta de los temas y de los intereses de las investigadoras a lo largo de toda la escala cronológica, emergen como temas preferidos e intereses mayoritarios: la asistencia (hospitales, instituciones para mujeres, leproserías, orfanatos, tribunales de menores) que se enlaza con la historia de la medicina, con la demografía, con la historia de la familia, con la historia social y económica; los modelos de

comportamiento sugeridos por la autoridad eclesiástica y los modelos femeninos de religiosidad (santas, brujas herejes, místicas, monjas), asociaciones políticas femeninas y presencia de las mujeres en los partidos y en las asociaciones políticas; la formación y la enseñanza.¹³

Veamos, en concreto, algunos ejemplos y consideraciones de la distinta significación que las mismas categorías pueden asumir cambiando de contexto y correspondiendo a exigencias políticas distintas.

7. a) Se ha dicho que la exaltación de la figura femenina es una manera de compensar a las mujeres por todo lo que se les hurta social y políticamente;¹⁴ por otro lado, la presencia de una figura femenina en el marco simbólico de referencia ha sido vista como una posibilidad de expresión para las mujeres, aunque sea a cambio de un menor acceso a lo sacro.¹⁵ Considerar los símbolos femeninos en el interior de lo sacro como principalmente dirigidos a las mujeres es una manera de reducir la complejidad del problema y de limitarlo a una confrontación cualitativa: si es peor la condición de las mujeres en un contexto protestante o en uno católico. Por otro lado, esta manera de cortar el problema en dos corresponde a la efectiva separación público - masculino - sacro, privado - femenino - profano; el femenino, en cambio, en el contexto italiano está entre público y privado, y la Iglesia es una institución que representa lo privado en lo público. En realidad, la distinta manera de valorar los símbolos femeninos señala una distinta dinámica social y política, diversidad que no atañe, por supuesto, sólo a las mujeres, aunque sí gira alrededor del significado y del papel de las mujeres. Un símbolo femenino no es, por sí mismo, signo de poder de las mujeres, en particular la Virgen es el símbolo de un cuerpo social compuesto, por norma, sólo por hombres; en Italia ha sido, y es, el único ámbito cerrado desde siempre a las mujeres. La Madonna, por tanto, representa sobre todo el sector social controlado por la Iglesia, el sector social de competencia. La importancia y el predominio del símbolo femenino de la Madonna desde la Reforma hasta hoy en día, es el signo de la complejidad y de la gravedad del conflicto entre poder temporal y poder espiritual, entre laicos y eclesiásticos, en el plano de las relaciones sociopolíticas y, por el contrario, es el signo de las insidias psicológicas

que la división entre poder espiritual y poder temporal producen en el interior de la familia: la Madre es el objeto de un incurable conflicto entre padres e hijos, el objeto de una contienda que hace muy difícil el cambio de poder de una generación a otra. Tan difícil que los hombres se subdividen en dos grupos, los laicos que se casan y aceptan ser padres, y los eclesiásticos que deciden quedarse para siempre hijos, mientras las mujeres, a falta de una solución del conflicto, quedan atadas a la mediación. Precisamente como hijos fieles, los eclesiásticos creen tener título para representar a la madre, para ser y hablar en su nombre; el reconocimiento por parte de los laicos católicos de la superioridad moral del celibato con respecto a la vida conyugal impuesto por el Concilio de Trento, se funda en la superioridad moral atribuida no a la madre, ni a las mujeres como madres, sino a la relación madre-hijo respecto a la relación marido-mujer. Se trata, mucho más que en el contexto protestante, de una dinámica de las alianzas, alianzas públicas y privadas. El símbolo, por tanto, refuerza o debilita a las mujeres siempre de un modo indirecto y siempre en las condiciones impuestas por la autoridad eclesiástica. Refuerza a las madres y a la Iglesia, pero debilita a las esposas y al Estado, refuerza a las núbiles castas, pero debilita a las núbiles seducidas, refuerza desmesuradamente a la suegra y hace de la nuera una víctima predestinada. El símbolo, convirtiendo en dominante la relación madre - hijo, perjudica las otras relaciones en el interior de la familia. La hija tiene sencillamente que esperar a ser madre, no está autorizada a identificarse con el padre y las posibilidades del padre de promover a la hija están minadas por el peso sociopolítico aplastante atribuido a la relación madre-hijo.

b) Ha suscitado reacciones de violento rechazo entre las alumnas la propuesta de clases distintas masculinas y femeninas y de enseñanzas distintas para niños y niñas presentada por algunas enseñantes de un grupo feminista que, entre otras cosas, se refieren a recientes estudios anglosajones favorables, precisamente, a clases distintas por sexo.¹⁶

Las clases mixtas en Italia han sido una victoria laica contra la escuela confesional y el regreso a las clases separadas propone, otra vez, un retorno a la escuela de las monjas, donde hoy en día se envía

preponderantemente a las chicas, para garantizarles un ambiente más protegido y socialmente selecto.

Si consideramos los marcos simbólicos de referencia, comprenderemos que las reacciones negativas de las alumnas y de la mayor parte de las enseñantes adheridas a la SIS, están justificadas. En el marco de referencia anglosajón, desde finales del siglo XVI no hay figuras femeninas sacras (sólo Dios Padre y Dios Hijo); así la posición de las mujeres está implícitamente hecha a la medida de los hombres. En este contexto, separar chicos y chicas es posible que permita a las chicas fortalecerse psicológicamente, no obligándolas a entrar en edad demasiado precoz en un mundo y en una competición donde no son quizás las últimas en imaginarse perdiendo.

Distinta es la situación en Italia. Queda, es más, adquiere importancia el modelo femenino de la Virgen-Madre. Existe, por tanto, en la esfera de lo sacro y de lo público un símbolo femenino; este símbolo da acceso a lo sacro y a lo público a algunas mujeres, limitándolo, no obstante, a la función de mediación entre los hombres, y esta mediación tiene que hacerse en condiciones precisas, no establecidas por las mujeres, sino por la autoridad eclesiástica. Condiciones rígidas que separan el papel femenino del masculino, partiendo de un punto bien preciso: la sexualidad. La virginidad y castidad femenina, cualidades necesarias para la mediación, han estado enormemente valoradas por la jerarquía eclesiástica desde la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción - en 1854 - y de la Asunción al cielo del cuerpo de María (un cuerpo de virgen y casto) en 1950, y finalmente hasta la canonización de María Goretti.

La asociación Virgen-Madre tiende a separar a las mujeres no de todos los hombres, sino de los sexuados, de los hombres de su misma franja de edad y de los que pueden ser padres, mientras que valora, exasperándolas hasta la posesividad más incontrolada, las relaciones de las mujeres con los hijos. La proximidad entre chicos y chicas en la misma escuela es, por tanto, un antídoto importante para superar miedos y sexofobias que interfieren de manera devastadora en el

equilibrio psíquico y en las capacidades de aprendizaje, tanto de las chicas como de los chicos.

La rivalidad y el conflicto que amenaza el éxito profesional de las mujeres existe también en Italia, pero no atañe ni a la edad escolar ni al enfrentamiento intelectual, sino a lo sexual. Mientras en el período de los estudios medios (14 - 19 años) y de la universidad (19 - 25 años) crece entre chicos y chicas, junto al recíproco interés la recíproca estima, y la mayor parte de las chicas y de los chicos no atribuye gran importancia al conflicto entre los sexos, en cambio, cuando intervienen el matrimonio y el nacimiento de los hijos, surgen, de manera frecuentemente dramática, conflictos interiores y conflictos hombre-mujer. El nacimiento de un hijo valora, en el plano social, de manera ubicua y determinante a la chica y evoca a un tiempo los fantasmas de un poder psicológico del cual ha sido difícil emanciparse.

El chico, el padre del niño, ante una esposa (a su pesar) mucho más poderosa que él, buscará compensaciones en el trabajo, exigirá, más o menos conscientemente, ser superior a ella en el puesto de trabajo, sin que esto tenga nada que ver con el valor intelectual de ella, que no está en absoluto en discusión.

Recientemente (en los últimos veinte años) se ha ido difundiendo, en concomitancia con el decrecimiento demográfico, una pareja, por así decirlo, de mutuo socorro. El marido no quiere hijos, de hecho se propone a sí mismo como objeto de maternaje de su esposa; ella acepta a cambio de una vida profesional más libre y trata al marido precisamente «como un hijo»: de esta manera uno y otro evitan la crisis con la imagen materna, difícil para ambos.

Los recorridos conflictivos entre hombres y mujeres no siguen siempre los mismos caminos aunque, en cierto sentido, los resultados finales se parezcan. Por unos comunicados del CENSIS sobre una encuesta que no está todavía a disposición de los investigadores, no parece que las estudiantes italianas tengan los mismos problemas descritos por las estudiosas anglosajonas;¹⁷ al contrario, obtienen notas y resultados

mejores que los de sus compañeros y llevan a término las carreras empezadas más regularmente que ellos; esto corresponde también con mi experiencia directa de enseñante. La selección en negativo se hace más bien *a priori*: si la familia no tiene muchos recursos económicos hará estudiar al hijo varón, ya que las chicas están empleadas por la misma familia en tareas de asistencia como el cuidado de los hermanos menores o de los ancianos de la casa.

Conclusiones:

En el contexto anglosajón el separatismo es, por sí mismo, significativo; sugiere, en efecto, reconocer la existencia de un modelo femenino respecto a la ejemplificación moral completamente masculina Padre-Hijo. En el contexto católico, en cambio, el separatismo sin un juicio crítico sobre la Madre como modelo católico corre el riesgo de hacer aparecer como femenina la alianza política entre un grupo restringido de hijos y un grupo restringido de madres: oligarquía autoritaria potentísima que ha destruido la cultura humanística y del renacimiento. Si no critican cuidadosamente las mujeres esta inmensa construcción pretendidamente «femenina» (en realidad masculina y, lo que es peor, masculina en lo más profundo), cualquier separación entre hombres y mujeres, chicos y chicas, tiene como primer efecto inmediato el volver a proponer modelos estereotipados católicos, ya que existe y es operativo un modelo normativo femenino católico que define el papel de las mujeres.

No cabe duda de que las investigadoras italianas tienen presente este problema que, hace tiempo, va articulándose en numerosos análisis y que, sin embargo, está lejos de estar resuelto. El problema comienza a enfocarse principalmente mediante la revalorización de las instancias políticas y de la recuperación de problemáticas autoctónas. Nos preguntamos, y es ésta una pregunta completamente política, si las mujeres pueden hacer propio ese símbolo dominante y utilizar el poder del sujeto colectivo que está detrás, o si no deben, en cambio, liberarse totalmente de esto, al menos en parte. Resulta sumamente difícil confrontar las distintas hipótesis, teniendo en cuenta los contrastes y las disensiones; nacen, aún antes de empezar la discusión, tensiones que, por motivos

políticos y sociales, no se afrontan. Examinar el papel de los curas en la dependencia de las mujeres comporta consecuencias políticas que no atañen sólo a las mujeres. Piénsese en las historiadoras vinculadas con el PdS las cuales vendrían a interferir directamente en uno de los ejes de la política comunista de los últimos años: el diálogo con los católicos. Los hombres políticos, a su vez, vacilan en afrontar el papel de los curas en la vida política debido a una perspectiva histórica demasiado estrecha, por la cual minusvaloran el papel de las mujeres. Por otro lado, la opción política ante la cual se encuentran las mujeres mismas es difícil. La Madre, como símbolo dominante y sujeto colectivo que está en lugar de todas las mujeres, es un instrumento de poder de los más eficaces, como muestran la historia de la Iglesia y la más modesta de la Democracia Cristiana. Es difícil sustraerse a lo que yo personalmente, sobre la base de mi investigación, creo una peligrosa ilusión: traducir desde la hegemonía masculina a la hegemonía femenina el símbolo de la Madre, ya que no se trata de una figura autónoma abstracta, sino de una alianza social históricamente delimitada y condicionada. El esencialismo y el separatismo apolíticos (o poco políticos) anglo-americanos han debilitado las instancias de precisas alianzas e instancias políticas por parte de las mujeres, contenidas en el feminismo autóctono italiano, y se han más bien sintonizado con la onda de la Madre simbólica, favoreciendo *de facto* la hipótesis de recuperar para la causa de las mujeres este objeto masculino del poder católico y de la historia de los hombres. Se ha así promovido a avanzadilla histórica de las mujeres en la vida pública aquel potentísimo pero pequeño pelotón de madres que han efectivamente delegado en sus hijos eclesiásticos el representarlas. Las historiadoras, tanto las de la SIS como las de la redacción de «Memoria» y «DWF», promueven, desde hace años, un proceso de individualización de las mujeres con respecto del sujeto colectivo «madre simbólica». La multiplicidad de las opiniones, la diversidad de las hipótesis y de las valoraciones que existen entre las historiadoras es de por sí un proceso de individualización y de liberación desde el sujeto colectivo. Sin embargo, lo que debe hacerse del sujeto colectivo, cómo se puede mantener la solidaridad constructiva de una alianza entre todas las mujeres, junto a la libre autodeterminación de las individualidades, cómo esta operación se conecta con las figuras

metafóricas femeninas en el ámbito religioso, son problemas todavía por resolver y todavía en examen, en torno a los cuales existe una interesante tensión política y cognoscitiva.

En consecuencia, este informe no representa el punto de vista de la SIS, sino el de una exponente de su equipo directivo y, por tanto, de una parte de la Sociedad misma. La suerte de la democracia italiana - estoy personalmente convencida - va estrechamente unida al destino de las mujeres, y las historiadoras pueden ofrecer una contribución decisiva aclarando qué es lo que pertenece a las mujeres y lo que pertenece a los curas en la compleja articulación de la figura materna. Dar a cada uno lo suyo es la condición para restituir voz autónoma a las mujeres y capacidad política a la totalidad de los ciudadanos italianos. En Italia, el separatismo de asociaciones como la SIS o de revistas de las mujeres como «Memoria» o «DWF» deberían tener presente, ante todo, la tarea de no atribuir a la madre (a las mujeres) lo que realmente es de los hijos (curas). En otras palabras, el separatismo es indispensable también en Italia, pero como instrumento de una separación específica de las mujeres de los hombres, de las madres de sus hijos. Las mujeres no son sus hijos, ni siquiera sus hijos «mejores»: éste es el nudo de interdependencia profundo que tiene que ser cortado. El problema no es, por tanto, el de individuar a las hijas (ahora y en el pasado) a las que las mujeres, todavía y siempre sujeto colectivo, confían el encargo de representarlas, ya que estas hijas desempeñarían la misma función fálica que sus hermanos. El separatismo se tiene que calificar políticamente como laico, es decir como capaz de hacer que las mujeres hablen en primera persona y cada una por sí misma, sin tener que recorrer a disfraces viriles de la identidad, sin tener que pasar a través de hijos o hijas u otras madres u otros parientes reales o metafóricos. Existen caracteres culturales específicos de las mujeres que esperan ser valorados. A nuestras antepasadas le ha costado muy caro el orgullo de los propios límites y han aprendido en su propia carne que lo humano no es eterno, pero se puede decir, con razón, que lo han logrado.

En efecto nosotras, que gracias a ellas estamos atormentadas por un

menor número de hijos y por un menor peso del cuidado práctico y tenemos también el tiempo para ocuparnos de reflexiones teóricas, nosotras - decía - hemos podido constatar que han sido necesarios siglos de historia de la filosofía para que los hombres llegaran a esta sencilla verdad, que las mujeres conocían ya desde hace mucho tiempo. No sin fatiga va afirmándose una amplia aceptación de los límites humanos, una siempre menor ilusión de inmortalidad. Para honrar a nuestras antepasadas y por respeto hacia los hombres, que son ciudadanos de nuestra misma democracia y no eternos hijos, no debemos intentar utilizar los fantasmas de su imaginario para adquirir poder, sino llamarlos, si es necesario con energía, a liberarse de dependencias psicológicas y debilidades morales que obstaculizan el buen gobierno de la cosa pública.

notas:

1. Me refiero al forum de que se trata en el número 31 (1, 1991, pp.5-39) de *Memoria* con el título "Quattro domande sulla storia politica".
2. Véase D. Dolza. *Essere figlie di Lombroso*. Milán: Franco Angeli, 1991.
3. Véase E.C. Banfield. *Le basi morali di una società arretrata*. Bologna: Il Mulino 1976 (1 ed.1958); J. Schneider y P. Schneider. *Culture and Political Economy in Western Sicily*. Londres: Academic Press 1976; J. Davies. *Antropologia delle società mediterranee. Una analisi comparata*. Turín: Rosenberg 1980 (1 ed. 1977); P. Ginzborg. *Storia d'Italia dal dopoguerra ad oggi. Società e politica 1943 - 1988*. Turín: Einaudi, 1989.
4. Véase D. Leach. *Genesis as Myth and other Essays*. Londres: Cape Edition, 1969.
5. Véase, entre otros, el artículo de M. Cacciagli. "La croce sulla scheda. Condotte politiche del cattolicesimo italiano"; en el número monografico (n. 10, V, julio-diciembre 1990) de la revista *Religione e Società*. Turín: Rosenberg.

6. P. Flores. "Pacifismo, papismo, fundamentalismo: la santa alianza contro la modernità", en *Micro/Mega. Le ragioni della sinistra*, núm. 2, 1991.
7. L. Bobbio. "L'intreccio politico-affaristico in Italia", en *Linea d'ombra*, n. 57, IX, 1991.
8. L. Accati. "Il padre naturale, tra simboli dominanti e categorie scientifiche", en *Memoria*, 1987, n. 21; L. Accati. *La sposa in prestito. Soggetto collettivo, soggetto individuale e conflitto politico (1566 - 1759)*, en Società Italiana delle Storiche (a.c. de). *Discutendo di storia. Soggettività, ricerca, biografia*. Turín: Rosenberg, 1990.
- 9: Véase *Concilium Tridentinum*, Tomus IX. *Concilii Tridentini actorum* pars VI, sessio VIII (XXIV), 11 Novembris 1563. Friburg - Brisgoviae, 1923.
10. A. Parson. "Is the Oedipus Complex Universal? A South Italian Nuclear Complex", en R. Hunt ed. *Personalities and Cultures.*, Austin: University of Texas Press, 1967.
11. A propósito de la preminencia de la herencia materna en las biografías de Mussolini véase L. Passerini. *Mussolini immaginario*. Bari: Laterza 1991.
12. Sobre la recuperación de santas medievales a la devoción de las mujeres en la edad contemporánea véase L. Scaraffia. *La santa degli impossibili. Vicende e significati della devozione a S.Rita da Cascia*. Turín: Rosenberg, 1990.
13. La SIS está recogiendo una bibliografía completa de los trabajos de sus socias y de las historiadoras; se publicará una amplia reseña en el número de otoño del boletín informativo de la Sociedad: *Agenda*.
14. M. Warner. *Alone of all her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Londres: Pan Books, 1985 (1ª ed. 1976). [Trad. cast. Madrid: Taurus, 1991].
15. Natalie Zemon Davis. *Culture and Society in Early Modern France*. Stanford 1975.
16. Las reacciones de las estudiantes han sido provocadas por unos acontecimientos culturales. Una conferencia en Udine de Patrizia Guarnieri que contaba su experiencia de enseñante con las estudiantes de la Stanford University, las discusiones con ellas a propósito de los datos estadísticos y de las investiga-

ciones de la Universidad Johns Hopkins y del National Studies on Intellectual Achievement, sobre tests de admisión a la Universidad. Un artículo de M. Bacchi y de P. Di Cori que presentaba y discutía, en «L'Indice», n. 4 del 1990 : A.M. Wolpe. *Within the Wall*. Londres: Routledge, 1988; V. Walkerdine. *Counting Girls out*. Londres: Virago, 1989; V. Walerdine. *Schoolgirl Fictions*. Londres 1990. Finalmente temas y problemas surgidos en el encuentro sobre didáctica organizado por la SIS en Orvieto durante la primavera de 1991. Las actas las publicará la editorial Rosenberg de Turín.

17. Véase nota 16.