

El caballero inexistente: un género sin atributos¹

Raffaele Pinto

El culto priápico, del cual quedan elocuentes muestras en Pompeya, manifiesta una centralidad simbólica del órgano sexual masculino que sería impensable en nuestra cultura, y puede servir, por esto, como punto de partida para reflexionar sobre el género masculino en los cambios que su simbolización ha sufrido a lo largo de la historia. En uno de los edificios pompeyanos mejor conservados (la «casa dei Vetti»), en un fresco que representa a un Priapo, al falo se asocian la riqueza (una bolsa de dinero) y el bienestar procedente de la fecundidad (frutos de la tierra). Esta relación directa entre la sexualidad masculina y el patrimonio se debe, además que a formas de conjuro entre religiosas y supersticiosas, al papel que jugaba en la antigüedad la figura del «pater familias» (expresión cuyo significado no tiene nada que ver con una traducción literal del tipo: «padre de fami-

lia»); como representante del estado en una estructura socialmente amplia y económicamente compleja (la familia, entendida como red gentilicia y centro productor de bienes y servicios), el «pater» tenía un poder casi absoluto sobre la mujer y los hijos, y la función paterna, o sea la capacidad reproductora, por un lado garantizaba la continuidad del patrimonio (para que heredara, el hombre debía tener a su vez hijos), y por el otro era requisito para la plena integración en la sociedad política.² El culto priápico, por lo tanto, y la conciencia sexual y genérica que en este culto se manifiesta, se desplegaban en un ámbito mucho más público-institucional que privado-personal; los atributos sexuales masculinos eran, en su representación iconográfica y en su contenido simbólico, el signo visible y el amuleto religioso³ del principio de organización económica y política de la so-

1. La reflexión desarrollada aquí tuvo importantes estímulos en conversaciones mantenidas con mis compañeras y compañeros de la facultad de Filología de la Universidad de Barcelona Esther Artigas, Teresa Español, Jordi Llovet, Pere Quetglas, Marta Segarra y Rosa Vila. Siendo sólo mía la responsabilidad científica del artículo, les agradezco su exquisita disponibilidad al diálogo y su valiosa contribución intelectual.

2. Sobre las relaciones entre patriarcado y propiedad (de la tierra), remito al clásico De Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe*, Paris, 1976. Pero véase también, sobre la higiene sexual y el derecho familiar en Roma, Rousselle, Aline. *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris, 1983 [trad. esp. *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, 1989, pp. 52-53].

3. Los talismanes en forma de cuernos tan frecuentes en Italia indican la pervivencia, en un ámbito que es obviamente sólo supersticioso y no religioso, del antiguo culto al Dios de la fecundidad.

ciudad antigua. Por otra parte, la idea de estado y la vida social de la antigüedad estaban caracterizadas por el ejercicio legítimo de la violencia mucho más que las nuestras, tanto en la dimensión pública como en la privada. El más extendido modelo ideal de organización social, que en la Edad Media llaman «status ... in ordine triplex»,⁴ y cuya presencia G. Dumézil ha observado en las sociedades indoeuropeas antiguas,⁵ otorgaba a los guerreros («bellatores») la función políticamente principal, por encima de los sacerdotes («oratores») y los trabajadores («laboratores»).⁶ Se puede afirmar, así, que a lo largo de la antigüedad, incluyendo en ella el feudalismo europeo, el poder, en todos los niveles de la sociedad, iba estrechamente vinculado a la potencia sexual y a la fuerza física. Tal vez sea la figura del legionario romano, que era al mismo tiempo guerrero, padre y campesino (y por lo tanto reunía subjetivamente las tres funciones que la ideología

tripartida indoeuropea asignaba a las tres órdenes) la que represente, al nivel de máxima difusión social, el desarrollo más complejo y culturalmente significativo del modelo patriarcal.⁷

Es evidente que, en este sentido estrictamente jurídico y económico, el patriarcado ya no existe en nuestra sociedad. La potencia sexual y la fuerza física no juegan ningún papel en el plano de los derechos políticos o patrimoniales y los atributos sexuales masculinos, por lo tanto, no pueden representar ningún símbolo de poder o de prestigio. Las reivindicaciones positivas de tales atributos, y su uso simbólico más o menos disfrazado, que justamente son tachados de machismo, son fósiles de una cultura patriarcal antigua superada ya por la evolución histórica de la sociedad occidental, por muy presentes que sigan en el imaginario individual o colectivo. El mismo falocentrismo de la teoría psicoanalítica

4. Cfr. Adalbéron de Laon [?-1031]. *Poème au roi Robert* (Introduction, Édition et Traduction par Claude Carozzi), Paris, 1979, pp. 20-21: v. 275, «Res fidei simplex, status est sed in ordine triplex» (El contenido de la fe es uno, pero su estado tiene un triple orden); vv. 295-297: «Triplex ergo Dei domus est quae creditur una. Nunc orant, alii pugnant alii-que laborant. Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur» (La casa de Dios parece una y es triple. Unos rezan, otros luchan y otros trabajan. Estas tres [órdenes] están juntas y no pueden separarse).

5. Dumézil, Georges. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958. El balance de los trabajos dedicados por el estudioso al tema de la «ideología tripartida» se encuentra en los volúmenes *Mythe et épopée*, I - II - III, Paris, 1968, 1971, 1973.

6. Cfr. Adalbéron de Laon. *Op. cit.*, p. 20, vv. 280-284: «Sunt alii quos constringit nulla potestas Crimina si fugiunt quae regum sceptris coercent. Hi bellatores, tutores aecclesiarum, Defendunt vulgi maiores atque minores, Cunctos et sese parili sic more tuentur» (Hay algunos que ningún poder detiene, si se abstienen de los crímenes que los cetros de los reyes reprimen. Son los guerreros, protectores de las iglesias. Ellos defienden a los grandes y a los pequeños del pueblo, y protegen a todo el mundo y a sí mismos).

7. Para un análisis del androcentrismo político-ideológico en el pensamiento de Aristóteles (cumbre y síntesis de la filosofía antigua del estado), cfr. Moreno Sardà, Amparo. *La realidad imaginaria de las divisiones sociales: una aproximación no-androcéntrica*, en *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Barcelona, 1991, pp. 87-99.



podría ser nada más que el reflejo de una adaptación psíquica incompleta del hombre occidental a los modelos culturales de la sociedad moderna. No quiero ahora entrar en el problema de si este agotamiento del patriarcado es irreversible o si hay el riesgo de una involución. Lo que sí quiero subrayar, en cambio, es que una vuelta al patriarcado significaría destruir los fundamentos de la modernidad, la cual va desarrollándose justamente a costa del falocentrismo jurídico-económico y de sus reflejos ideales y simbólicos (como el culto a la divinidad priápica).

Hay que preguntarse ahora si en los hombres puede darse, en la modernidad y fuera del patriarcado, una conciencia genérica de sí mismos, o sea una conciencia masculina, comparables, en creatividad cultural y complejidad ideológica, con la conciencia genérica que las mujeres han ido adquiriendo en la misma época. Para dar una respuesta creo que es preciso identificar los principios más generales y constitutivos de la sociedad moderna, en aquellos mismos terrenos en los que los atributos sexuales masculinos determinaban simbólicamente las formas sociales del patriarcado: o sea la familia y el estado. Hay que fijarse, antes que nada, en los elementos de continuidad entre la civilización antigua y la moderna. Aunque se haya reducido abrumadoramente la extensión del grupo familiar (pasándose de la estructura gentilicia a la estructura nuclear) y se haya transformado de centro productor en centro de consumo, la familia si-

gue siendo la célula de la sociedad; y aunque se haya eliminado la fuerza física de toda actividad social legítima (ni siquiera las guerras necesitan, ahora, su empleo), la violencia, como lucha por el éxito o por la felicidad, sigue siendo regla de vida. Más claras resultan así las diferencias entre los dos sistemas: si la familia antigua se basaba en una sexualidad destinada a la reproducción, o sea fecunda, la moderna se basa en una sexualidad no destinada a la reproducción, o sea estéril. Y si la lucha por el orden y la supervivencia individuales y colectivos se basaban en una violencia de tipo físico (la de los padres y los guerreros), hoy esta lucha se basa en una violencia de tipo moral (control de las pasiones propias y ajenas). En los dos campos la modernidad se presenta como un gigantesco y generalizado proceso de introversión subjetiva de las actividades socialmente significativas, que destruye toda posibilidad de identificación positiva con los atributos sexuales masculinos, cuya proyección anatómica hacia lo exterior sólo puede ser funcional, en el plano real igual que en el simbólico, dentro de una cultura basada en la objetivación de los valores (como es la patriarcal antigua). La sexualidad experimentada en la imaginación como deseo, independiente de la procreación y del instinto, no puede concentrarse en la genitalidad, y ni siquiera puede agotarse en la superficie del cuerpo; por el hecho de superar, a través de la imaginación, el mero impulso, la sexualidad debe expandirse hacia dentro,

afectando a los centros interiores de la vida moral. Y la interioridad, para los hombres, es mucho más abstracción y espiritualidad que emotividad y afectividad (como fácilmente se observa en las figuras antiguas del filósofo y del asceta, ambos empeñados en reprimir y negar la función sexual).⁸ Por este mismo motivo, la transformación de la violencia física en violencia moral es experimentada por ellos como represión de impulsos naturalmente orientados hacia fuera y no como liberación de impulsos orientados hacia dentro. Si las determinaciones genéricas de los hombres, o sea los atributos sexuales masculinos, están anatómicamente y simbólicamente proyectados hacia fuera (los hijos, la propiedad, el patrimonio), sólo en el patriarcado y en su cultura orientada hacia la objetivación exterior es posible una conciencia genérica masculina no residual e idealmente creativa. La modernidad, en tanto que cultura del sujeto individual que libremente otorga sentido al mundo, la mortifica en el plano ideal y la niega en el plano institucional.⁹

Pero hay otra pregunta a la cual creo que debo ahora contestar. Si es cierto lo que acabo de sugerir, que modernidad y patriarcado son conceptos incompatibles, ¿cómo se presenta, en el plano genérico, la modernidad? ¿Puedo hablar de una modernidad matriarcal y femenina, aunque sea en sentido potencial o tendencial, así como hablo de una antigüedad patriarcal y masculina? Los conceptos que he venido barajando hasta ahora parecen confirmarlo: si a la sexualidad se le quita la finalidad reproductora, si se la interioriza como deseo, el papel dominante pasa inmediatamente del hombre a la mujer, cuyo cuerpo se transforma (dentro de la familia) de instrumento de reproducción en sujeto de placer. La sexualidad masculina sufre un cambio paralelo e inverso: mientras en el sistema patriarcal el hombre «compra» placer fuera de la familia (siendo ésta destinada simplemente a la reproducción del nombre y del patrimonio), en el sistema matriarcal el hombre «produce» placer dentro de la familia (siendo el adulterio la más grave de las infracciones a la ley moral

8. El contenido anestético de la interioridad masculina (que puede orientarse hacia la especulación del filósofo o hacia el misticismo del asceta) tiene su más ejemplar formulación en San Agustín, cuya exploración introspectiva se alimenta de una severa autodisciplina en el control de las pasiones, lo que implica la imposibilidad de sentirse dentro como cuerpo, y por lo tanto como género sexual (la mujer, al revés, se identifica como género sexual justamente interiorizando la percepción que tiene de sí misma en tanto que cuerpo). Es posible que nos encontremos aquí con una barrera biológica de la conciencia genérica masculina, que parece necesariamente proyectada hacia fuera.

9. No entro, aquí, en la cuestión de si es posible una conciencia genérica masculina no determinada por los atributos sexuales, según la sugestiva hipótesis de Robert Stoller (*Sex and Gender*, tr. fr. *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, 1978, pp. 60-70). Una noción de género sólo simbólica, que no tuviera fundamento anatómico, favorecería, indudablemente, los fenómenos de transexualismo, pero sería poco explicativa en el plano histórico, y poco transformadora en el plano político.

que fundamenta el vínculo matrimonial).¹⁰ La igualdad sexual entre hombre y mujer (el igual derecho de ambos a la felicidad), mientras para la mujer constituye la liberación de su destino biológico y una experiencia necesaria para su emancipación individual, para el hombre representa la pérdida psicológica de un poder sobre el placer sexual antaño considerado como natural. Podríamos hablar de «catástrofe» sexual masculina, en el sentido de la castración simbólica que la supresión de la función reproductora y la consiguiente moderna centralidad (familiar) del deseo representan, catástrofe que se manifiesta o en disfunciones e impotencias de tipo específicamente sexual, o en una generalizada y polimorfa pérdida de autoestima. Por otra parte, la eliminación de la fuerza física y la interiorización de la violencia, no sólo liberan en la mujer la posibilidad de participar en los conflictos de la vida social, sino que plantean, a largo plazo, la hipótesis de una reestructuración de estos conflictos de acuerdo con los rasgos más característicos de la mentalidad femenina, o sea una conflictividad que promueva, en lugar de inhibir, la tolerancia y el «cuidado» (se trataría de una competencia en el amor y no en el odio, que podrá llegar a producirse y extenderse sólo cuando las mujeres hayan ocupado masivamente las

funciones sociales de poder y mando). Hay que considerar, sin embargo, que, en el plano genéricamente masculino, las nociones de «competencia» y «cuidado» son antagónicas, y en la medida en que la mentalidad femenina se va afirmando en la gestión de la cosa pública, los hombres tienen la posibilidad de integrarse con éxito en ella sólo renunciando a cualquier tipo de autoafirmación genérica.

Todo apunta, por lo tanto, hacia una progresiva residualización, en la sociedad matriarcal moderna, de la conciencia genérica masculina (análoga e inversa a la residualidad genérica femenina en la sociedad patriarcal antigua). Y son, desde luego, el terreno familiar y el político los que van delatando más claramente este proceso. Pero yo querría, ahora, enfocar el problema situándome en una perspectiva más interna a la conciencia individual y genérica de la que ofrecen al análisis la familia y el estado, y fijaré mi atención en la historia de un concepto muy familiar a todo el mundo, pero poco productivo, hasta ahora, en la investigación científica: el concepto de lengua materna, el cual, remitiendo a comportamientos lingüísticos que hay que suponer peculiarmente femeninos, nos brinda la posibilidad de traducir en términos expresivos o de lenguaje las distinciones conceptuales anteriormente desarrolladas. Reformularé, así, la pregunta que hacía más

10. Se cometería un error de reduccionismo sexual si se creyera que el placer que el hombre compraba fuera de la familia tenía el mismo significado psicológico del placer que produce dentro de ella: en el primer caso el hombre era sujeto único de placer (en un sentido económico), en el segundo es objeto o instrumento (en sentido moral) del placer de otro. Lo que él pierde (y la mujer gana) con la domesticación del placer sexual es el sentido de la transgresión.

arriba de esta manera: ¿antigüedad y modernidad implican también formas distintas de expresarse, masculina y paterna la primera, femenina y materna la segunda?

La fórmula «sermo maternus» aparece por primera vez a comienzos del siglo XII en una crónica de la primera cruzada, «Gesta Dei per Francos», de Guiberto de Nogent (1053-1124).¹¹ El autor la usa para indicar el idioma vulgar (que hablan los laicos) en oposición al latín (que habla con gran soltura el Papa Urbano II). Hay que observar que la distinción «vulgar» / «latín» no expresa la diferencia entre lenguas funcionalmente equivalentes, sino dos niveles o funciones de lenguaje no homogéneos: el latín es la lengua de hombres cultos que han estudiado (o sea, los clérigos), el vulgar es el idioma de los analfabetos (entre los cuales se incluyen los guerreros que el Papa quiere movilizar para la cruzada). Exclusivamente el latín es gramatical, tiene normas y estructuras fijas (y por lo tanto es «lingua», en singular). El vulgar es comportamiento expresivo aleatorio, o sea agramatical y sumamente variable (y por lo tanto está hecho de «idiomata», en plural).¹²

La aparición del concepto de lengua materna (en el sentido que acabo de precisar de idioma vulgar) es contemporánea a la aparición de las primeras literaturas vulgares en Francia, o sea la épica francesa y, sobre todo, por su alto nivel de madurez formal y cultural, la lírica provenzal. Hay que situarse en la cultura de la época, en la cual el prestigio lingüístico está muy vinculado a la escritura, para apreciar la relación entre la conciencia lingüística del vulgar y su uso literario. En el marco de nuestro debate sobre el género masculino, el elemento que a mí me parece de importancia extraordinaria para individuar el final de una civilización y el comienzo de otra es que las lenguas europeas modernas, en el momento en que adquieren dignidad literaria, son pensadas como femeninas, o maternas, para distinguirlas de la lengua que hasta entonces se había usado para hacer literatura. Y esta lengua nunca había sido definida como lengua materna. La expresión que se usa normalmente para identificar el latín, en época romana, es la de «sermo patrius»,¹³ que sería equivocado traducir con «lengua

11. Sobre la historia del concepto de lengua materna, cfr. Spitzer, Leo. «Muttersprache und Muttererziehung», en *Monatshefte für deutschen Unterricht*, 36, 113-130; Batany, Jean. «L'amère maternité du Français médiéval», en *Langue Française*, nº 54, mayo 1982, pp. 29-39. Sobre la interesante personalidad de Guiberto (es autor también de una autobiografía, *De vita sua*, en la cual vuelve a utilizar la expresión «sermo maternus») cfr. Duby, Georges. *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, 1981, caps. I y VIII; Bezzola, Reto. *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident*, Genève-Paris, 1984, II partie, pp. 468-469.

12. Sobre la distinción entre «lingua» e «idioma» en la Edad Media, cfr. Martinell Gifre, Emma - Cruz Piñol, Mar (eds.), *La conciencia lingüística en Europa. Testimonios de situaciones de convivencia de lenguas (ss. XII-XVIII)*, Barcelona, 1996, pp. 161-165.

13. Jean Batany muestra en su trabajo (*op. cit.*, p. 29) que «la langue que l'homme parlait à Rome, c'était ... le *sermo patrius*».

paterna», porque del sustantivo «pater» proceden dos adjetivos: «patrius», que remite al sentido público e institucional de la paternidad, como en las expresiones «patrimonium» o «patria potestas», y «paternus», que remite al contenido personal y afectivo de la paternidad. «Mater», en cambio, produce el único adjetivo «maternus», porque en la sociedad patriarcal la mujer no es sujeto de derechos, y mucho menos de funciones públicas y políticas.¹⁴ Por lo tanto «sermo patrius», lengua del padre, denomina el latín en tanto que lengua del estado, instrumento expresivo público al cual tienen acceso los que pueden permitirse el aprendizaje escolar y pueden ejercer actividades de tipo intelectual.

No entro en la discusión del problema de si el latín era o no, en la Roma antigua, lengua de uso familiar y popular. Desde el año 1435, cuando por primera vez se planteó la cuestión, los historiadores de las lenguas románicas siguen preguntándose.¹⁵ El concepto, tan discutible en su misma formulación, de «latín vulgar» ha servido y sirve aún hoy en día para evitar una res-

puesta clara a la cuestión. Lo que en cambio quiero subrayar aquí es que lengua del padre y lengua de la madre, lengua masculina y lengua femenina, latín y vulgar, implican dos maneras radicalmente distintas de entender y usar el lenguaje. La diferencia cultural, o incluso antropológica, entre latín y vulgar, aparece muy claramente en la definición que de ellos dio Dante (1265-1321) en el primer capítulo del *De Vulgari Eloquentia*, tratado en dos libros escrito en los primeros años del siglo XIV:¹⁶

Dicimus quod vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes assuefiunt ab assistentibus, cum primitus distinguere voces incipiunt; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus, quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus. Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt... ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa. Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata; tum

14. Sobre la diferencia semántica y jurídica entre los términos *patrimonium* y *matrimonium*, cfr. Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*, Paris, 1969.

15. Sobre el origen y el planteamiento de la cuestión, cfr. Tavoni, Mirko, *Latino, Grammatica, Volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova, 1984 (pero véase también Batany. *Op. cit.*, p. 37). Muy significativo de la perspectiva femenina con la cual ha venido formándose la cultura lingüística moderna, es el argumento que usa Leonardo Bruni, el principal teórico de la diglosia latino-clásica: «Haec ne quaeso mulierculae et nutrices et vulgus illitteratum dicent, quae nos litterati vix dicere valemus?» (¿Cómo podrían decir las mujerzuelas y las nodrizas y el vulgo ignorante aquellas cosas que nosotros los letrados apenas sabemos decir? en Tavoni, *op. cit.*, p. 219). Lo que dice Bruni es que el latín es lengua intrínsecamente escolar, que de ninguna manera podrían hablar aquellos que no tienen acceso a la enseñanza, o sea el pueblo y las mujeres.

16. Cito de Alighieri, Dante. *De vulgari eloquentia*, trad. catalana de Pep Gómez Pallarés, intr. de Mirko Tavoni, Girona, 1995, p. 54.

quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa; tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat.

Llamo lengua vulgar aquella lengua a la cual los niños están acostumbrados por sus familiares, cuando empiezan a distinguir las palabras; o, dicho con otras palabras, llamo lengua vulgar aquella lengua que aprendemos de la nodriza sin ninguna regla. Tenemos además otra lengua secundaria, que los Romanos llamaron gramática... pocos llegan al dominio de esta lengua, ya que no se puede aprender sin un largo estudio. De estas dos lenguas, la más noble es la vulgar, porque fue la primera que usó el género humano, porque todo el mundo se sirve de ella —aunque esté dividida en diversas pronunciaciones y palabras— y porque es na-

tural en nosotros, mientras la otra es más bien artificial.

Queda muy clara aquí la distinción entre lengua de la familia, o «vulgar», y lengua de la escuela, o «gramática» (o sea, en la Europa medieval católica, el latín). La primera es natural y universal, la segunda artificial y reservada a pocos. Si se considera, además, que el vulgar es un lenguaje fundamentalmente oral, y sólo secundariamente escrito (hasta el siglo XII la documentación del vulgar en la Rumania es fragmentaria y episódica), mientras el latín es lengua fundamentalmente escrita, y sólo secundariamente hablada (por lo menos a lo largo de la Edad Media), tenemos la posibilidad de distinguir lo masculino y lo femenino (en el lenguaje y en la historia) de esta manera:

MASCULINO

Gramaticalidad
Escritura
Latín
Patriarcado
Antigüedad

FEMENINO

Expresividad
Oralidad
Vulgar
Matriarcado
Modernidad

Antigüedad → [1100]¹⁷ →

Hay que añadir también que la lengua escrita y la lengua oral se aprenden en formas e instituciones

muy diferentes: la lengua escrita se transmite de forma patrilineal (de hombre a hombre en la escuela),¹⁸

17. Indico el año 1100 como punto terminal de la antigüedad e inicial de la modernidad porque es la fecha (aproximada) en la que Guillermo IX de Aquitania (1071-1126) empezó a componer sus canciones (cfr. Bezzola, Reto. *Op. cit.*, pp. 268-269).

18. Hay que recordar que en la Edad Media el acceso a la enseñanza estaba reservado a los clérigos, y en la medida en que las mujeres no tenían acceso al sacerdocio, también estaban excluidas de la escolarización. Es por esto que las mujeres escritoras son tan raras en esta época (las pocas excepciones se dan en los conventos femeninos). El mundo de la escritura empieza a abrirse para las mujeres justamente en el siglo XII, y las *trobairiz* son el primer movimiento de mujeres letradas. Sobre el tema de la literatura femenina en la Edad Media, cfr. Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridges, 1984.

la lengua oral se transmite de forma matrilineal (de mujer a mujer en la familia). Que las mujeres «puedan» participar en la escritura (si tienen acceso a la enseñanza), y los hombres «deban» participar en la oralidad (cuando de niños aprenden a hablar), no cambia la realidad sustancial de estas dos formas de expresión verbal: genéricamente masculina la escritura, y genéricamente femenina la oralidad. En el plano lingüístico, el paso del patriarcado al matriarcado se da cuando el concepto ideológicamente fuerte de lengua («lengua» en tanto que instrumento de cultura) deja de asociarse a la expresión escrita para asociarse a la expresión oral. Este cambio de perspectiva significa el paso de una concepción diglósica del lenguaje (o sea personalmente y socialmente escindida) a una concepción monolingüe (o sea personalmente y socialmente integrada).¹⁹

El tratado de Dante, y en general su reflexión sobre el lenguaje en el

conjunto de su obra, tienen una gran importancia en la historia de la cultura lingüística europea justamente en la perspectiva que aquí estoy proponiendo, porque representan la primera teorización de la superioridad cultural del vulgar (en tanto que lengua hablada y natural) sobre el latín (en tanto que lengua escrita y artificial). La formulación que usa el escritor, «locutionem ... quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus», manifiesta además la clara conciencia de que esta nueva cultura lingüística es femenina por el canal a través del cual se transmite: exclusivamente las mujeres pueden enseñar a hablar, y la lengua que un niño aprende es, por lo tanto, un lenguaje de mujer.

El paso siguiente en la promoción del prestigio cultural de la lengua materna se produce cuando el estado, en sus niveles de máxima autoridad, abandona la «gramática» como lengua propia y adopta el vulgar. La fecha más im-

19. No hay que confundir el bilingüismo con la diglosia. El primero (en la medida de su efectiva practicabilidad) es una forma más compleja de monolingüismo, frente al cual no representa ningún cambio de mentalidad: el comportamiento bilingüe simplemente implica que la persona o el colectivo que dominan dos lenguas en lugar de una son culturalmente más ricos. La diglosia implica, en cambio, una mentalidad radicalmente diferente del monolingüismo, porque se basa en la distinción jerárquica de formas expresivas en relación con funciones y sujetos lingüísticos jerárquicamente subordinados. La diglosia antigua y medieval, que opone verticalmente oralidad y escritura, es reflejo expresivo del sistema de poder patriarcal, que en el plano social subordina la mujer al hombre, y en el plano individual subordina lo personal a lo público. El proceso de modernización de la sociedad europea se basa, lingüísticamente, en un proyecto integrador que identifica en un mismo sistema oralidad y escritura en un ámbito geográfico políticamente determinado (el estado-nación). Pero este proyecto sólo puede realizarse en la perspectiva de la primacía lingüística femenina, o sea desde abajo hacia arriba, siendo la oralidad anterior y originaria frente a la escritura. Dicho en otras palabras: los hombres sí pueden aprender a escribir la lengua vulgar que hablan las mujeres (es lo que hacen a partir del primer trovador, Guillermo IX de Aquitania), mientras sería un disparate que las mujeres aprendieran a hablar la lengua latina que escriben los hombres.

portante de este proceso es 1539, cuando, con la ordenanza de Villers-Cotterets, el rey de Francia Francisco I ordenaba que en los tribunales de la Languedoc «tous arrests, ensemble toutes autres procédures (...) soient prononcez, enregistrez et delivrez aux parties en langaige maternel françois et non autrement» (todas las detenciones y demás procedimientos sean pronunciados, escritos y deliberados en lengua materna francés).²⁰ La paradoja del francés presentado como lengua materna a los occitanos (que hablaban provenzal) refleja, desde luego, el centralismo del estado que impone una sola lengua en un territorio donde se hablan muchas. Sin embargo, en la perspectiva de este estudio, el elemento significativo no es el conflicto potencial que se desencadena entre lenguas maternas distintas para la hegemonía sobre un mismo territorio (que es un conflicto interno a la moder-

nidad análogo al que se da, en el plano económico o político, entre estados y naciones o en su interior). El elemento significativo, para apreciar el contenido genéricamente femenino de la cultura lingüística moderna, es el hecho de que el estado defina su lengua propia como materna, indicando, con esta expresión, su carácter primordialmente oral y no escrito (como el latín que los jueces se obstinaban a usar en los juicios y en contra de los cuales iba dirigida la ordenanza).²¹

Entre los siglos XII y XVI la lengua materna se usa primero como lengua literaria (Guillermo de Aquitania) y aflora en la reflexión de los escritores (Guiberto de Nogent), se convierte después en comportamiento lingüístico culturalmente positivo, en tanto que naturalidad expresiva frente a la artificialidad de la «gramática» (Dante), se impone finalmente en la sociedad como lengua del estado (Francisco

20. Lorenzo Renzi (*La politica linguistica della rivoluzione francese*, Napoli, 1981, pp. 45-57) analiza los documentos y decretos sobre el uso del francés anteriores al edicto de Villers Cotteret, y sus controvertidas interpretaciones a lo largo del siglo XVI. El concepto de lengua materna aparece en el primero de ellos (la «ordonnance» de Moulins de Carlos VIII, del 28 de diciembre de 1490, que afecta «le pays de Languedoc»: «les dits et dépositions des témoins ... seront mis ou redigés en langage françois ou maternel» (las palabras y deposiciones de los testigos ... serán transcritas en lengua francesa o materna —o sea occitano—). Obsérvese que aquí la lengua materna es el occitano, que se distingue horizontalmente del francés en tanto que lengua local (ambas lenguas se oponen verticalmente al latín en tanto que vulgares). Cuando, con el edicto de 1539, se reformula verticalmente la relación entre las dos lenguas vulgares (el francés se opone, como lengua nacional y de prestigio, al *patois* local) la idea de lengua materna es atraída por el polo lingüístico superior, la lengua del estado, y no el dialecto local.

21. Por lo que afecta a la escritura, el cambio de mentalidad lingüística que la subordina a la oralidad, hace que ella se personalice, se convierta en instrumento de expresión (o incluso construcción) individual. Que la literatura en lengua materna sea, inicialmente, la lírica, la cual tiene como su tema casi exclusivo el deseo sexual, significa precisamente la nueva función personal de la escritura. Mientras en la antigüedad patriarcal la escritura es un oficio (y por lo tanto no es existencialmente necesaria), en la modernidad matriarcal la escritura es una necesidad (psicológica antes que cultural) para todo el mundo.

l).²² Hay que entender bien que lo de que se trata no es sustituir una lengua (el latín) con otra lengua (el vulgar), sino pasar de una cultura lingüística a otra, la primera, antigua, basada en el aprendizaje escolar, la segunda, moderna, basada en la comunicación familiar. Obsérvese que el modelo antiguo es necesariamente diglósico, porque implica dos formas de lenguaje distintas, una para la comunicación oral y doméstica y otra para la expresión literaria y culta, mientras el modelo moderno es tendencialmente monolingüe,²³ porque impli-

ca una única forma de lenguaje, por muy diferentes que sean sus registros de uso. Pero lo que sobre todo importa es que la lengua del padre es un espacio expresivo escindido, funcional al modelo patriarcal en tanto que lengua pública o de estado, sin relación necesaria con la lengua, o las lenguas, habladas por las personas. La lengua de la madre, en cambio, es un espacio expresivo unitario, funcional al modelo matriarcal en tanto que lengua del sujeto o de la persona, con la cual necesariamente debe coincidir la lengua escrita y del estado.²⁴ A

22. El aspecto más sugestivo y metodológicamente modélico del estudio citado de Simone de Beauvoir es la intuición que la historia de la emancipación femenina tiene su remoto origen en el amor cortés, la invención trovadoresca que sacralizó idealmente a la mujer, la cual, aunque no cambió inmediatamente la condición social de las mujeres, sí abrió paso por un lado a la tratadística filógina de los hombres, y por el otro a la cultura feminista de las mujeres (op. cit., pp. 163 y ss.). El nudo entre la lengua materna, el deseo sexual y la subjetividad individual formada en el espejo de una mujer adorada como objeto religioso, hace de los trovadores los auténticos iniciadores de la modernidad y del matriarcado. Creo, además, que desviaciones tan característicamente modernas del comportamiento sexual masculino, como son el donjuanismo (cuyo primer modelo literario es el personaje de Tirso de Molina) y la violación (que el patriarcado entiende como delito en contra del hombre poseedor de la mujer, mucho más que como crimen en contra de la mujer violada), sólo se explican a partir de aquella sacralización (que hoy en día se presenta, en una degradada forma mercantil, como culto a la imagen sexual del cuerpo femenino): en la conquista del donjuán y en la agresión del violador se manifestaría (con estrategias obviamente diversas, más intelectualmente refinada en el primer caso, más salvajemente primitiva en el segundo) el impulso profanador hacia el objeto sagrado de conciencias premodernas, en las cuales sigue activa una mentalidad patriarcal no resignada al cambio de civilización.

23. La supervivencia de los dialectos (en el sentido de «patois», lenguas locales y sin prestigio respecto a la lengua de estado y de cultura), sobre todo en Italia pero también en el resto de Europa, es el reflejo de modernizaciones imperfectas, de procesos de integración lingüística no acabados. En efecto, sólo es en el ámbito de la familia, o sea en la dimensión de la lengua materna, donde la integración lingüística nacional puede cumplidamente llevarse a cabo. Obsérvese la metáfora familiar que usa Gregoire, en su relación a la Convención Nacional (6 de junio de 1794), para expresar la necesidad de «anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française»: «Il faut ... que l'unité de la langue entre les enfants de la même famille [Francia] éteigne les restes des préventions résultantes des anciennes divisions provinciales et resserre les liens d'amitié qui doivent unir des frères».

24. De esta diferencia de perspectiva cultural depende el hecho de que las lenguas antiguas tiendan a fijarse en gramáticas y tradiciones literarias que se perpetúan en la escuela (el griego y el latín que se aprenden igual hoy en día que hace dos mil años), mientras las lenguas modernas cambian constantemente en sus estructuras (y en sus gramáticas y métodos de aprendizaje), porque están ancladas al uso oral que se hace de ellas en la sociedad.

la idea de la lengua como patrimonio que se transmite según la línea masculina, la modernidad sustituye la idea de la lengua como herencia matrilineal: no una norma ajena a la experiencia individual que se aprenda artificialmente en la escuela, sino una libre expresividad personal que dona naturalmente la madre en el amor.²⁵

Ésta es, finalmente, la función culturalmente necesaria de la lengua materna: orientar subjetivamente, a través de la interiorización de la alteridad lingüística femenina, la experiencia del lenguaje, que sólo en tanto que materno (o sea existencialmente originario), puede ser advertido como campo expresivo integrado (en oposición antropológica con la escisión diglósica implícita en la idea antigua de «sermo patrius»). Como la sexualidad no finalizada a la reproducción y la violencia no basada en la fuerza física son principios de introversión de la actividad socialmente significativa, así la lengua materna como ideal de naturalidad expresiva es un principio de

interiorización de la función expresiva (o sea, de apropiación personal del lenguaje), que para los hombres, penetrados por la lengua materna, sólo puede ser experiencia, y tal vez conciencia, de una alteridad que se anida en su propio corazón, de una íntima dependencia del Otro incompatible con la autovaloración genérica. En tanto que lingüísticamente femenina, la alteridad originaria impide la autoidentificación del sujeto masculino a través de su propia sexualidad (autoidentificación sexual que es obligatoria, en cambio, y por el mismo motivo, en el sujeto femenino). Sin embargo, es justamente en el fragilísimo fundamento imaginario de esta alteridad femenina, interiormente alimentada por el lenguaje y el deseo, donde los hombres pueden, modernamente, edificar su identidad y reconocerse como personas. La pérdida de la identidad genérica, vinculada a los atributos sexuales masculinos, es condición necesaria, en ellos, para la conquista de la identidad personal.

25. Sobre las implicaciones «metafísicas» y filosóficas de la lengua materna, cfr. Muraro, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*, Roma, 1991.