

DESVELANDO EL CUERPO



PERSPECTIVAS DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Coordinadores de la edición

Josep Martí y Yolanda Aixelà

Editores

Yolanda Aixelà, María Gembero, Josep Martí, José Pardo-Tomás,
Roser Salicrú, Assumpció Vila



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

INSTITUCIÓN MILÁ Y FONTANALS

2010

El cuerpo femenino: genealogías de libertad¹



María-Milagros Rivera Garretas

Universitat de Barcelona

RESUMEN

Hay en la historiografía y en la hermenéutica corrientes sobre el cuerpo un error de percepción que intoxica el conocimiento universitario y debilita la política de las mujeres. Este error consiste en partir de la premisa implícita que dice que el cuerpo femenino ha estado siempre sometido a opresión, siendo esta opresión más grave en la Edad Media. En este trabajo se exploran, en cambio, las manifestaciones históricas de libertad femenina en la percepción y en la vivencia del cuerpo de las mujeres. Estas manifestaciones existen y son perfectamente historiables, ya que el patriarcado no ha ocupado nunca la realidad entera ni la vida entera de una mujer o de un hombre, aunque haya deseado ocuparlas.

El cuerpo de mujer es dado a luz con una capacidad suya propia que es la capacidad de ser dos. Esto quiere decir que hay un vínculo íntimo entre el cuerpo femenino y la relación. Relación que es acontecimiento, ocasión, comparecencia de lo otro, alteridad; porque no hay nada más otro que la posibilidad de gestación de un ser humano dentro de mí. Y quiere decir también que hay un vínculo estrecho entre el cuerpo femenino y el espanto de la invasión: por tener cada mujer o, mejor, por ser cada mujer un cuerpo que otra u otro puede habitar y, con frecuencia, habita.

El cuerpo de mujer es, pues, un cuerpo abierto, abierto a lo otro. Este es su rasgo distintivo, un rasgo que las culturas más dispares coinciden en definir como belleza. Basta recordar los estragos que hacía la imagen de la Medusa en la Antigüedad, o los que han hecho las fotografías de Marilyn Monroe en el siglo xx, o contemplar la pintura floral de Georgia O'Keeffe, o leer estas palabras de María Zambrano en *El abismarse de la belleza*: «Porque la belleza al par que manifiesta la unidad, la unidad que no puede proceder mas que del uno, se abre. No se presenta al modo del ser de Parménides, o de lo que se cree que es ese ser. Se abre como una flor que deja ver su cáliz, su centro iluminado que luego resulta ser el centro que comunica con el abismo. El abismo que se abre en la flor, en esa sola flor que se alza en el prado, que se alza apenas abierta enteramente. Apenas, como distancia que invita a ser mirada, a asomarse a ese su cáliz violáceo, blanco a veces. Y quien se asoma al cáliz de esta flor una, la sola flor, arriesga ser raptado.» (Zambrano, 1990 : 55).

1. El pensamiento que expongo en este texto se ha enriquecido y ha encontrado medida en las reuniones, celebradas periódicamente en el Centro de Investigación Duoda de la Universidad de Barcelona, del proyecto de investigación *La lengua materna en la creación social y artística. Análisis comparado de prácticas femeninas de creación en la Europa medieval y en la contemporaneidad*. Ministerio de Ciencia e Innovación, Subdirección General de Proyectos de Investigación, ref. HUM2007-60477.

La capacidad del cuerpo femenino de ser dos es una capacidad recibida; y recibida por azar pero necesariamente. Esto significa que el cuerpo de mujer es un cuerpo tocado, tocado por una gracia, por un contratiempo, por un don, por una desventura, por la suerte, por el misterio... Depende. Depende de las interpretaciones y de los usos que, en la historia, hagamos o hayan hecho las mujeres y los hombres de esta capacidad. Digo las mujeres y los hombres porque son dos los sexos en los que se presenta en la historia la criatura humana, dos sexos que vivimos en un solo mundo y hablamos una sola lengua.

Entre las distintas interpretaciones y usos históricos de la capacidad femenina de ser dos, los hay libres, los hay opresivos e impuestos, y los hay liberadores de la opresión. No los hay —pienso— indiferentes ni a la libertad ni a la antinomia liberación/opresión, porque en las interpretaciones y usos de la capacidad femenina de ser dos se dirime lo más valioso de una sociedad —lo que constituye a esa sociedad— que son los cuerpos humanos, la continuidad de la vida y, con ella, de la historia: cuerpos humanos que están hechos para la libertad, sencillamente porque persisten en amarla.

Las interpretaciones y usos históricos libres de la capacidad femenina de ser dos configuran, en el tiempo, lo que hoy algunas y unos pocos llamamos *el pensamiento de la experiencia* (Buttarelli y Giardini, 2008). El pensamiento de la experiencia comparte con otros pensamientos el sitio de lo que es decible en una sociedad. Comparte sitio, por ejemplo, con el pensamiento abstracto, con el pensamiento racional, con las ideologías... En ese sitio —un sitio abierto porque, mientras haya gente viva, cuerpos vivos, está vivo—, el pensamiento de la experiencia ocupa el espacio pequeño pero infinito entre lo ya interpretado y lo por interpretar (Muraro, 2007). El pensamiento de la experiencia es libre porque cada criatura humana que nace trae algo nuevo al mundo común; y lo suele pensar, poniéndolo en palabras de mil maneras: orales, escritas, cantadas, rezadas, virtuales, poéticas, proféticas, pintadas, miniadas, esculpidas, alucinadas, soñadas...

El pensamiento de la experiencia comparte el mundo con interpretaciones y usos históricos no libres de la capacidad femenina de ser dos. Entre ellos, el principal ha sido y es el poder, es decir, la confección y el ejercicio de instancias de fuerza, sostenidas por la violencia, para dominar la capacidad del cuerpo femenino de generar vida dentro de sí. Este uso ha sido el más estudiado por la historiografía del siglo xx.

Del filósofo Michel Foucault y de sus seguidoras y seguidores hemos aprendido que el poder es, ante todo, poder sobre los cuerpos.² En mi opinión, esta idea sigue siendo válida, y de su validez hay evidencias por todas partes: desde la preocupación de los gobiernos —tanto laicos como eclesiásticos— por la tasa de natalidad, hasta las legislaciones —sean democráticas o dictatoriales— sobre el aborto. No comparto, en cambio, la idea, derivada de ésta y tan popular que la ha difundido incluso el cine —por ejemplo, la película *El Show de Truman*—, que dice que es universal la voluntad de poder. El *true man* de la película es, si acaso, el *verdadero hombre*, el hombre sexuado, probablemente el hombre patriarcal. El hombre con voluntad de poder existe, sí, y a veces seduce a mujeres, pero no coincide en absoluto ni con las mujeres ni con la humanidad entera. Michel Foucault no vio que el poder es poder sobre los cuerpos solo en los tiempos, zonas y relaciones patriarcales del mundo.

Yo entiendo —y lo entiendo con otras y con otros— que el cuerpo es un don, un don

2. Por ejemplo, en Foucault, 1978 : 163-194.

de la madre. Y lo es siempre que ella lo da, siempre que lo da por entero. Lo es antes, después y más allá de las instancias de poder confeccionadas y ejercidas por muchos y, cada vez más, por algunas, para dominar los cuerpos.

Precisamente de la contradicción —y es sabido que la política nace de la contradicción— entre el poder como significante de mi cuerpo y el don como significante de mi cuerpo al interpretar y al vivir la capacidad femenina de ser dos, es de donde nacen las genealogías de libertad de las que propongo hablar.

Pero ¿qué es lo que quiero decir al decir que el cuerpo es un don de la madre, siempre que ella lo dé, siempre que lo dé por entero?

Me remonto al pensamiento de las mujeres de mi tiempo, el último tercio del siglo xx y la primera década del XXI. Es un pensamiento nacido del grito unánime del feminismo que dijo por doquier «Mi cuerpo es mío»: un grito que ha modificado sustancialmente la política sexual de nuestro tiempo, provocando el final del patriarcado, un final que no ha ocurrido ni por casualidad ni por necesidad histórica sino precisamente porque muchas mujeres, en todo tipo de países, de clases sociales y de culturas, hemos puesto en práctica el grito, solo aparentemente tautológico, «mi cuerpo es mío».³

El patriarcado entendía que los cuerpos eran suyos. Por eso, presentaba al padre como verdadero autor de la vida, usurpando la capacidad femenina de ser dos. Seducidas, desesperadas o alienadas por el patriarcado, algunas madres no acababan de entregar el don del cuerpo, porque no sabían a quién se lo daban, si a sus hijas e hijos o al patriarcado. También contra ellas se sublevó y gritó el feminismo.

Hoy es frecuente que una mujer o un hombre experimente y viva su cuerpo como un don, un don de la madre, de su madre concreta y personal. El cuerpo vivido como un don es fácilmente un cuerpo amado y amable: un cuerpo que se sustrae tanto de las instancias de poder que entienden que el poder es, ante todo, poder sobre los cuerpos, como de las estrategias y luchas para liberarse del poder. Son cuerpos cuyo lugar de enunciación está más allá —no en contra— de la ley y del nombre del padre. Cuerpos, por tanto, capaces de ver en las fuentes históricas genealogías de libertad, genealogías de su propia libertad que le han resultado opacas a la historiografía positivista y, también, a la social, cuya capacidad de ver se mantiene, en ambos casos, dentro del campo semántico del poder.

Ocurre —y esta idea es de la filósofa de la diferencia Luisa Muraro— que cuando una mujer lleva a una relación social el signo de su libertad humana femenina, esa relación pierde sus contenidos patriarcales.⁴ Esta idea —una idea que solo es pensable y decible al final del patriarcado— está transformando de tal manera la historia del cuerpo que empezamos a ser capaces de discernir, tanto en las fuentes como en la historiografía, entre lo ancillar al patriarcado y lo libre, entre lo ideológico y la historia verdadera. Quiero decir con esto que, en mi opinión, la historia del cuerpo que tiene en cuenta la diferencia sexual, o sea, el sentido libre del ser mujer u hombre dicho en lengua materna, puede devolverle a la historia que escribimos hoy el papel que perdió con las consecuencias de la caída del muro de Berlín en 1989, un papel que consiste en aportarle al mundo, en cada época, el vocabulario de lo político. Hoy vivimos un tiempo paradójico de libertad y de desamparo de los cuerpos, que pueden hacerlo todo y, simultáneamente,

3. Sobre el final del patriarcado, véase Muraro, 1995a : 3, y Librería 2006.

4. No recuerdo dónde la he leído.

no encuentran palabras para decir lo que son, atemorizados por la soberbia de la razón que caracteriza a las ciencias no humanas desde la Revolución científica del siglo XVII, una revolución que trajo a Occidente una forma entonces nueva de masculinidad —la del hombre de técnica— que no nos deja, a pesar de haberse quedado por detrás del presente.

Las mujeres que modificamos la política sexual del siglo XX tomando conciencia de que «mi cuerpo es mío», descubrimos con incredulidad y con sorpresa que las fuentes que testimoniaban la existencia de genealogías de nuestra propia libertad eran las fuentes históricas de siempre. Lo más difícil fue reconocer que mucho de esta historia —aunque no todo— estaba en textos e imágenes del cristianismo. ¿Podía el cristianismo, siempre dispuesto, según los libros que leíamos, a soltar un impropio sobre la caída de Eva, la culpa originaria o la concupiscencia femenina, dejar que las mujeres vivieran y pensaran libremente su cuerpo? Fuimos aprendiendo que la proliferación de impropios puede ser prueba segura de la debilidad de quienes los repiten y, sobre todo, aprendimos que es testimonio de que algo grande tenían o tienen delante. Porque el patriarcado no ha ocupado nunca la realidad entera ni, tampoco, la vida entera de una mujer, aunque haya deseado ocuparlas.

Más difícil todavía resultó descubrir y, sobre todo, descifrar, interpretaciones libres del cuerpo de mujer codificadas en dogmas y misterios de la teología cristiana. Poco a poco, sin embargo, y con la ayuda de algunas revoluciones simbólicas que trastocaron tradiciones históricas arraigadas por lo repetidas más que por lo verdaderas, fue posible vislumbrar por qué el cristianismo ofreció a las mujeres de la Europa cristiana (muchas, pocas o bastantes, no sabemos) un lenguaje con el que decir la experiencia libre de su corporeidad humana femenina, esa experiencia que hace pensamiento cuando las palabras para decirla saben estar en el espacio pequeño pero infinito entre lo ya interpretado y lo por interpretar.

El cristianismo trajo al mundo un principio revolucionario sobre el origen y el estatuto de los cuerpos (Cavarero, 1994). Sostuvo que el cuerpo es un don de Dios, del Dios padre y creador, y que este don que es el cuerpo lo reciben tanto las mujeres como los hombres, tanto los y las libres como los esclavos y esclavas. Dice el *Génesis*: «Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”.» [...] «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (*Génesis*, 1, 26 y 27). Añade la *Epístola a los Gálatas*: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo» (*Gálatas*, 3, 26-27). Esta idea de que el cuerpo nos sea dado por Dios, aunque falsa —a no ser que se entienda que Dios es el Dios de las mujeres, o sea, lo Otro en términos absolutos, la alteridad máxima— (Muraro, 2006), supuso un cambio radical con respecto a la cultura clásica grecolatina, que desde el nacimiento de la democracia atribuía a la polis o ciudad el origen de los cuerpos, cuerpos que la ciudad daba solo a sus ciudadanos, los cuales constituyeron el nuevo pueblo de la unidad política democrática.

Para las mujeres, la atribución al cuerpo de un origen divino no fue liberador en términos de superficialidad democrática del tipo «inclusión en la ciudadanía» (*La ciudad de Dios* no es más que el título de un libro y la alegoría de un anhelo, como lo es, en otros términos, *La ciudad de las Damas*) sino que significó un reconocimiento, aunque incompleto, de la experiencia femenina de la divinidad de la materia y de los cuerpos, y aportó un lenguaje, aunque peligroso, con el que expresarla públicamente, o sea, en el

mundo común de mujeres y de hombres y en el centro de la *societas christiana*, no en sus márgenes. Las mujeres sabemos por experiencia y porque es una evidencia de los sentidos que el cuerpo lo da la madre, y sabemos que viene de más allá, de la alteridad máxima (no del más allá). Sabemos que viene de la apertura a lo otro del cuerpo femenino, sabemos que viene del cuerpo con capacidad de ser dos que «se abre como una flor que deja ver su cáliz, su centro iluminado que luego resulta ser el centro que comunica con el abismo».⁵

Es este abismo el que algunas o bastantes mujeres interpretaron con el lenguaje cristiano, uno de los lenguajes, curiosamente, que más juego ha dado en Europa a las mujeres que intentaron decir libremente la experiencia de su corporeidad humana femenina y de su apertura a lo otro, aparte de la poesía cortés, las cartas y la novela. Mucho más que el lenguaje científico moderno, que ha intentado hacer encajar esta experiencia en las antinomias del pensamiento, afortunadamente sin éxito, ya que la experiencia del cuerpo desborda las antinomias del pensamiento. Prueba de que la experiencia del cuerpo desborda el lenguaje científico racional, es una anécdota contada por la antropóloga Ida Magli en los años ochenta del siglo xx. Cuenta Ida Magli que, en 1974, le llevó a su editor el manuscrito de un libro de ensayo que acababa de terminar, para que considerara su publicación. El libro se titulaba *La mujer abierta*. El editor tuvo miedo y lo publicó con el título *La mujer: un problema abierto* (Magli, 1993 : 98-100).

Además, el cristianismo dice —al menos en sus textos canónicos y sacros— que Dios da el cuerpo para que con él se le honre y se le alabe, según indican escuetamente frases petrificadas por el uso como *Laus Deo* o *Deo gratias*, hoy en desuso porque el patriarcado ha terminado. A primera vista, esta es una idea insustancial. Si se deja, en cambio, que las palabras hagan su trabajo —ese trabajo secreto que puede dar lugar a una visión, a una epifanía de realidad— se descubre su alto contenido político: significa que el cuerpo se recibe para honrar a su creador celebrando su obra, no para sacrificarlo por la patria en la guerra, como exigía la ciudad grecorromana a sus ciudadanos y como, ya corrompida, exigirá la Iglesia cuando se dejó tentar por la idea de cruzada.

Honrar y celebrar los cuerpos es algo que forma parte, históricamente, de la sabiduría femenina. Forma parte de la sabiduría de *Sapientia* o Sofía, de la teología sapiencial cristiana desde el siglo II (Vidal, 2008), de la ciencia divina o *divina scientia* de Margarita Porete (Muraro, 1995b), del saber que tiene que ver con el sabor, que es de donde deriva *sapere*. O sea, del saber de los sentidos. La madre que se inclina o se arrodilla ante el recién nacido mientras el padre, sopesando, observa de pie —como si ella, no él, sintiera que ese cuerpo es divino, adorable—, es un motivo omnipresente en la iconografía popular y menos popular, un motivo que ha tomado durante siglos para expresarse el pretexto del Pesebre, Belén o Nacimiento, desde que las órdenes franciscana y clarisa difundieron esta devoción. En el siglo XII, Hildegarda de Bingen (1098-1179), guiada por una de sus famosas visiones, adornó con pendientes, collares, velos, mantos y coronas el cuerpo de las mujeres religiosas de las que era abadesa y el suyo propio,⁶ y lo hizo para honrarlos y celebrarlos expresando que el cuerpo femenino virgen tiene su propia luz, una luz conectada con el esplendor del paraíso y con su perenne verdor. Pues Hildegarda sigue la etimología verdadera de la palabra *virgo*, una etimología que ignoran los diccionarios

5. Véase antes, Zambrano, 1990.

6. Sigo a Martinengo, 1996 : 24-26.

del siglo XX:⁷ *virgo* deriva de *vireo*, «estar verde», «estar floreciente», «reverdecen», como derivan *vis* o *vir*. Escribió Hildegarda de Bingen en una carta a Guilberto de Glemboux fechada en 1175:

En cuanto a las coronas, vi que todos los órdenes eclesiásticos tienen insignias luminosas según la luminosidad celeste; la virginidad, en verdad —aparte de un velo negro y la señal de la cruz—, no tiene una insignia luminosa. Por lo que vi que sería este el emblema de la virginidad: la cabeza de la virgen estaría cubierta por un velo blanco, por la vestimenta blanca que el ser humano llevaba en el paraíso y perdió, y en la cabeza una tiara de tres colores que convergen en uno, que designa la santa Trinidad, a la que se adhieren cuatro discos, de los que el de delante lleva el Cordero de Dios, el del lado derecho un querubín, el del izquierdo un ángel, el de detrás una efigie humana, y todos ellos gravitan hacia la Trinidad.⁸

La práctica de los adornos que describe este texto la confirman las miniaturas de las visiones novena y décima que ilustran el *Liber divinorum operum* de Hildegarda —un libro redactado entre 1163 y 1172/73—, en el manuscrito de Lucca, que se discute si fue escrito y miniado en su fundación de Rupertsberg en el siglo XII, siguiendo las orientaciones de Hildegarda, o en el XIII siguiendo el texto del manuscrito⁹ (imagen 1). Es una práctica documentada entre monjas de América Latina desde el siglo XVI hasta la actualidad: son las llamadas *monjas coronadas*.¹⁰

La invención simbólica —es decir, hallazgo de sentido— de Hildegarda para expresar que la virginidad del cuerpo femenino es esplendor, luz y potencia, tiene la consecuencia —una consecuencia impensable para la historiografía del siglo XX— de iniciarle a una mujer en un orden simbólico en el que su cuerpo se significa según su propia energía, según su propio verdor, no según un medidor medido ajeno a ella, sea este medidor llamado hombre, contrato sexual, edad social, estado civil o patriarcado. En clase, al hablar de estas cosas, las alumnas preguntan —y, quizá, los alumnos se preguntan— si las mujeres que pensaban y hacían estas cosas atrevidas con su cuerpo conocían el placer sexual. La pregunta testimonia una pérdida grande de conocimiento del orden simbólico de la madre,¹¹ una pérdida semejante a la que ha llevado a los autores de diccionarios etimológicos del siglo XX a ignorar que la palabra *virgen* deriva —como ya he dicho— de *vireo*, «reverdecen», como derivan *vis* —«fuerza»— o *vir* —«varón»—.

7. También el *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, de Joan Corominas, en sus múltiples ediciones. La historia de esta pérdida en los diccionarios de italiano la ha estudiado Anna Paola Moretti, *Vergine e verginità: parole da ri-significare*, www.donneconoscenzastorica.it.

8. Sigo a Martinengo, 1996 : 25: «De coronis autem vidi, quod omnes ecclesiastici ordines clara signa secundum celestem claritatem habent, virginitas vero clarum signum —praeter nigrum velamen et signum crucis— non habet. Unde et istud signum virginitatis esse vidi, scilicet ut albo velamine caput virginis tegeretur, propter candidam vestem quam in paradyso homo habebat et perdiderat, et supra caput ipsius rota tribus coloribus in unum coniunctis, quod sanctam trinitatem designat, cui quattuor rote adherent, quarum una in fronte Agnum dei habens, in dextra parte cherubyn, et in sinistra angelum, retro autem hominem, et hec omnia ad trinitatem pendent». Una traducción algo distinta en Bingen, 1997 : 168.

9. Es el manuscrito 1942 de la Biblioteca Statale di Lucca. Sigo a Martinengo, 1996 : 24. Sobre la fecha de las miniaturas, Bingen, 1997 : 234. El texto latino (reimpresión de la ed. de Derolez y Dronke, 1996 : 92), con traducción italiana y reproducción de las miniaturas de las diez visiones en Bingen, 2003.

10. Véase Elina Norandi, *Monjas coronadas. Vida conventual femenina*, «Duoda. Revista de Estudios Feministas» 29, 2005, pp. 191-197.

11. Sobre este orden véase el libro fundamental de Muraro, 1994.



1. *El adorno del cuerpo femenino. Parte segunda, visión quinta (El cuerpo místico) de Hildegarda de Bingen, Scivias (Manuscrito de Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. I, fol. 66r; siglo XII; manuscrito desaparecido en 1945): «Después de esto vi que un cierto resplandor blanco como la nieve y translúcido como el cristal rodeaba aquella imagen de mujer desde la punta de la cabeza hasta la garganta. Y desde la garganta hasta el ombligo la circundaba otro resplandor de color rojo que enrojecía como la aurora desde la garganta hasta los pechos, pero desde los pechos hasta el ombligo brillaba como púrpura mezclada con jacinto. Y allí donde enrojecía como la aurora, extendía su claridad hacia arriba hasta los secretos del cielo, en la que apareció una imagen bellísima de una joven con la cabeza desnuda y cabellos negros, vestida con una túnica roja que se desplegaba en torno a sus pies» (Hildegard von Bingen, 1997 : 206).*

El adorno del cuerpo femenino, que en la Europa medieval masculina fue criticado agriamente desde la patrística y desde la jerarquía católica, es, en realidad, una cuestión teológica. Es un lenguaje de *divina scientia* que dialoga con la madre, sabiendo que la madre reconoce en el adorno —en el adornarse de su hija— amor a su obra y gratitud por el don del cuerpo recibido de ella.¹² Lo que es teológico, lo que tiene que ver con el saber sobre Dios, es que el adorno reconoce a la madre como autora de los cuerpos, como su génesis, como su creadora. Poniendo en su sitio —en el sitio indicado por la experiencia— a algunos libros del Antiguo Testamento.

En la visión de Hildegarda que he citado, la tiara que cubre su cabeza y la de sus compañeras, es todo un texto de teología trinitaria. La Trinidad es un misterio que ha atraído la atención de mujeres de todo tipo, desde la condesa Dhuoda en el siglo IX (*Liber manualis*, II, 1) hasta las teólogas feministas de mi generación, y cuya memoria han venerado y conservado muchas madres a lo largo del tiempo dando a sus hijas y, en algunas lenguas, a sus hijos, el nombre de Trinidad.¹³

La Trinidad de Nicea, la del *Filioque*, la de las tres personas distintas y un solo Dios verdadero, custodia el misterio de la relación, la humilde necesidad humana de relación para vivir, plasmada en lo más alto de lo imaginario medieval o, mejor, del lenguaje medieval, que era Dios: un Dios que se desea relacional, no inmanente. Un Dios que es *relacionalidad subsistente* y *relacionalidad por esencia* (Jacobelli, 1989 : 117, 129). La Trinidad es un nombre del misterio que es, para una mujer, su cuerpo, ese cuerpo que señala la relación porque está abierto a lo otro, porque tiene capacidad de ser dos: ese sexo que no es uno, como es uno el falo, sino dos.¹⁴ Sin que su apertura a lo otro determine nada. Además, el tres de los tres colores de la tiara que designan a la Trinidad alude al *tertium* necesario para hacer simbólico, un *tertium* que la lengua común recuerda con

12. He tocado esta cuestión en Rivera, 1994 y 1996 : 59-69.

13. Por ejemplo, Wodtke-Werner, 1994.

14. Sobre este dos puede verse el bello libro de Irigaray, 1982.



2. *Visión y escritura de Hildegarda de Bingen en 1141, cuando tenía 42 años y 7 meses. Parte primera, Atestado, del Scivias (Manuscrito de Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. I, fol. 1; siglo XI): «Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos, tanto del antiguo como del nuevo testamento, aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos» (Hildegard von Bingen, 1997 : 198).*

3. *Trinidad compuesta por dos hombres y una mujer. Fresco de la iglesia de San Jacobo, Urschalling, Prien am Chiemsee (Alemania, 1378-1395).*

el verbo *terciar*, como cuando decimos «terció en una conversación», que quiere decir que alguien intervino para sacar una conversación de la vía muerta de la dialéctica de las antinomias u oposiciones binarias propias del racionalismo griego y europeo, que olvida la sabiduría de los sentidos. Las mujeres terciamos mucho, como todo el mundo sabe. En el contexto trinitario, el *tertium* es, también, la inspiración, la inspiración por el espíritu que el cristianismo celebra por Pentecostés al día siguiente de la fiesta de la Trinidad: esa inspiración bajo cuyos efectos se retrató tantas veces Hildegarda escribiendo¹⁵ (imagen 2). Son bien conocidos los vínculos entre lo femenino y el Espíritu Santo —la tercera persona de la Trinidad—, como muestran, entre infinidad de ejemplos posibles, el famoso fresco de Urschalling (imagen 3) que representa al Espíritu Santo con cuerpo de mujer, o la importante presencia de mujeres en el movimiento del Libre Espíritu.¹⁶

Hildegarda de Bingen fue contemporánea y corresponsal de Bernardo de Claraval. San Bernardo intervino también él en la teología de los cuerpos de su tiempo. Lo hizo de

15. Por ejemplo, en *Scivias*.

16. Sobre el Libre Espíritu sigue siendo imprescindible la obra de Guarnieri, 1965.

un modo muy distinto de Hildegarda. Él autorizó con su política y con su obra *De laude novae militiae ad milites Templi*, escrita en 1128, la idea de cruzada y, con ella, la guerra por la fe, que era contraria al pensamiento cristiano originario.

La controversia en torno al *Filioque* atravesó, como es sabido, toda la época medieval y todas sus clases y estamentos, como recuerda todavía la expresión un poco vulgar: «Se armó la de Dios es Cristo». En la Edad Moderna fue reemplazada por otra controversia teológica también reñida en torno al sentido del cuerpo: la Presencia real, que pasaría a llamarse Transubstanciación.¹⁷

La invención simbólica de Hildegarda de Bingen sobre el adorno del cuerpo femenino suscitó curiosidad en su tiempo. Se conserva la carta que le escribió la *magistra* Tengswig, canonesa en Andernach (Alemania), llena de curiosidad porque —dice—:

Otra cosa más ha llegado a nuestros oídos, sobre la costumbre vuestra de que vuestras vírgenes, en los días de fiesta, como adorno, usen cándidos velos, se pongan en la cabeza coronas refinadamente entretejidas, con imágenes angélicas colocadas en los dos lados y por detrás; que por delante lleven decorosamente grabada la figura del Cordero; además de todo esto, adornen sus dedos con anillos; todo lo cual, según creemos, lo lleváis por amor al Esposo de lo alto, cuando es justo que las mujeres se arreglen con pudor, no con cabellos rizados, ni con oro, ni con perlas o vestidos preciosos.¹⁸

La curiosidad incontenible de Tengswig de Andernach deriva del hecho de que Hildegarda de Bingen formuló por primera vez en Europa una teoría sobre el cuerpo y sobre la política sexual de su tiempo que no coincidía con los textos bíblicos que la jerarquía católica solía citar —aunque no siempre— para decir el sentido del ser mujer y el sentido de las relaciones entre los sexos.¹⁹ En el siglo XX, la filósofa Prudence Allen ha llamado a esta teoría «de la complementariedad de los sexos». Decía esta teoría que las mujeres y los hombres somos sustancialmente diferentes y somos iguales. Es decir, mujeres y hombres somos diferentes en la sustancia, en el cuerpo, que es la sede de la diferencia sexual, e iguales en valor (Allen, 1997 : 292-315, 408-410). Como indica la experiencia más íntima (imagen 4). De la vigencia en la Europa de los siglos XII, XIII y principios del XIV de esta teoría interpretativa de los cuerpos y de las relaciones entre los sexos, dan testimonio numerosos textos escritos o dichos por mujeres de todo tipo y pertenencia de clase. Cito tres fragmentos. En primer lugar, uno de la trovadora Bieiris de Romans, escrito probablemente en la primera mitad del siglo XIII:

Señora María, el mérito y la perfecta virtud,
la alegría, el juicio y la fina belleza,

17. He tocado esta cuestión en Rivera, 2008.

18. Sigo a Martinengo, 1996 : 24: «Aliud etiam quoddam de consuetudine vestra ad nos pervenit, virgines videlicet vestras festis diebus pro ornamento candidis quibusdam uti velaminibus, coronas etiam decenter contextas capitibus earum desuper impositas, et his utraque parte et retro angelicas imagines insertas; in fronte autem Agni figuram decenter impressam: insuper et digitos earundem quibusdam decorari annulis: quae omnia, ut credimus, ad amorem superni Sponsi ducitis, cum justum sit ut sint mulieres cum verecundia se componentes, non in tortis crinibus, neque auro, neque margaritis, aut veste pretiosa», carta CXI, 336-337; da como fecha probable 1175. Una versión algo distinta, que data en 1149-1150, en Bingen, 1997 : 135-136.

19. He tocado la cuestión de la política sexual en la Edad Media en Rivera, 2006.



4. *Un alma sexuada en femenino deja el cuerpo de una mujer moribunda. Visión de Hildegarda de Bingen en Scivias (Manuscrito de Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. I; siglo XII). En su Liber Compositae Medicinae (Causae et Curae) escribe Hildegarda: «Así, en un abrir y cerrar de ojos, toda la humanidad resucitará en cuerpo y en alma, no en la contradicción del desmembramiento sino en la integridad de sus cuerpos y de su sexo» (Allen, 1997 : 301) (<http://www.bluffton.edu/womenartists/womenartistspw/hildegard/hildegard.html>)*

la acogida, el mérito y el honor,
 el hablar gentil y los modos graciosos,
 el dulce rostro y la graciosa alegría,
 la dulce mirada y la amorosa expresión
 que están en vos y que no tienen igual,
 me llevan hacia vos con corazón sincero

(MARTINENGO, 1997 : 109).

Cito, en segundo lugar, el de la mística beguina y teóloga en lengua materna Margarita Porete, en su *El espejo de las almas simples*:

Y le pregunté, atónita, cómo se podría dar que yo amara a otro más que a él y que él amara a otra más que a mí, o que otro me amara más que él. Y aquí me desmoroné porque no podía responder a ninguna de las tres cosas ni negarlas ni tan solo replicarlas. Pero él quería obtener mi respuesta; en cambio yo estaba tan bien a mis anchas y me amaba de tal manera estando con él, que no podía de ningún modo ni abstenerme ni encontrar la solución: me sentía atrapada, y es porque avanzaba con pasos inseguros. Esto nadie sabe lo que es, si no ha pasado por ello. Y aun así no pude hallar la paz hasta que él tuvo mi respuesta. Me amaba tanto estando con él que no podía responder con ligereza, pues si realmente no me hubiera gustado estar con él, mi respuesta hubiera sido breve y ligera. Por tanto, tenía que responder si no quería perderme y perderle a la vez, y ello me sumía en una gran tristeza.²⁰

El último es de Grazida Lizier, la campesina cátara de Montailou en su declaración ante un tribunal de la Inquisición el 19 de agosto de 1320:

20. Porete, 2006 : 188-189 (cap. 131, en versión algo distinta de la mía).

En la época en la que hacíamos el amor, tanto antes de que yo me casara como después, como nuestro hacer el amor en todo ese tiempo nos dio placer a los dos, no creí que pecaba, ni me lo parece ahora. Pero ahora no habría en ello placer para mí, de modo que si hiciera el amor con él ahora, creo que sería pecado.

Cuando estaba casada y hacía el amor con el sacerdote Pierre, sí parecía más adecuado hacer el amor con mi marido; en cualquier caso me parecía, y todavía lo creo, que tenía tan poco de pecado con Pierre como con mi marido. ¿Tenía yo entonces remordimientos o creía que esos actos podían disgustar a Dios? No, no los tenía, y no pensaba que mi acostarme con Pierre podía desagradar a ningún ser vivo, puesto que nos daba placer a los dos.

¿Si mi marido lo hubiera prohibido? Suponiendo que lo hubiera prohibido —aunque nunca lo hizo— yo aún no lo hubiera considerado pecado, por el placer compartido del amor. Si un hombre, sea quien sea, se acuesta con una mujer (a no ser que esté relacionado consanguíneamente con ella), ya sea virgen o haya sido seducida, sea en matrimonio o fuera de él, todo este unirse de hombres y mujeres disgusta a Dios, y sin embargo yo no creo que las partes pequen, mientras el placer sea mutuo (tomo de Rivera, 2006 : 200-201).

La carta a Hildegarda de Tengswig de Andernach testimonia que en el siglo XII había debate sobre la política sexual, pero no había miedo. Había libertad. La Iglesia no tenía todavía una teoría misógina sobre la política sexual. Todavía era ortodoxa —además de popular— la doctrina de los dos infinitos, que conocemos sobre todo en la versión de Amalrico de Bène (o Bena), una doctrina que entendía el cosmos como un espacio de acción y de relación de dos principios creadores —uno la materia primera, el otro Dios—, cada uno de los cuales era considerado de alcance cósmico.²¹

Contra Hildegarda y sus seguidoras y seguidores, la Iglesia formulará su teoría misógina sobre la política sexual a partir de 1255, cuando recuperará y difundirá desde las universidades la teoría aristotélica de la polaridad de los sexos, una teoría que sostenía que las mujeres y los hombres somos sustancialmente diferentes y que los hombres son superiores a las mujeres. La Iglesia trajo así a Europa lo que Prudence Allen ha llamado *la revolución aristotélica*, una revolución reaccionaria que alimentará la literatura misógina y misógama bajomedieval y moderna, y los tribunales de la Inquisición hasta el final de la caza de brujas en 1700.

Hemos visto hasta aquí genealogías de libertad en cuyo origen está la idea que dice que el cuerpo nos es dado a la gente por Dios. La madre, sin embargo, autora evidente de los cuerpos, no aparece mencionada en el pensamiento. Esta contradicción entre experiencia y simbólico (es decir, entre la experiencia vivida y las palabras que circulaban para decirla) propició el desarrollo de un pensamiento teológico femenino muy fino y muy extendido sobre la divinidad de la materia, en especial después de que el Sínodo de París de 1210 condenara como herética la teoría de los dos infinitos y mandara quemar el *Peri phiseon*, atribuido a Amalrico de Bène. Ese pensamiento teológico se sirvió de un misterio cristiano, ya presente en el *Evangelio* de Juan, que es el de la Encarnación.²² Dice este misterio que el Verbo —que es Dios y es la palabra— se encarnó en las entrañas de una mujer llamada María de Nazaret. Este misterio sí reconoce la evidencia de que la autora de los cuerpos es la madre, y lo reconoce en su dimensión infinita (imagen 5). La Encarnación es un texto de política sexual porque es una alegoría perfecta

21. He tocado esta cuestión y la bibliografía correspondiente en Rivera, 2000 : 103-126.

22. Sobre este misterio, véase por ejemplo Echániz, 1995.



5. *El ser humano ya está creado en el vientre de la mujer cuando Dios colabora. Parte primera, visión cuarta de Hildegarda de Bingen, Scivias (Manuscrito de Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Hs. I; siglo XII): «Y entonces vi a una mujer que tenía en su útero una casi completa forma de ser humano. Y he aquí que por una secreta disposición del creador supremo aquella forma se agitó con un movimiento de vida, de tal modo que una especie de esfera ígnea que no tenía ningún rasgo humano ocupó el corazón de esa forma, le tocó el cerebro y se expandió por todos sus miembros» (Hildegard von Bingen, 1997 : 202).*

de la madre, entendiéndolo por madre la creadora del cuerpo humano. Hoy hemos olvidado el sentido de la alegoría, pero la Europa cristiana, particularmente la medieval, lo tuvo muy en cuenta, porque fue una Europa que conoció el Amor además de la Razón. La alegoría consiste en decir otra cosa con otra cosa (Muraro, 1998), y hacerlo sin despreciar el valor metonímico de las palabras, o sea, su literalidad, su apego a la cosa, un apego que la metáfora olvida porque sustituye la cosa con una palabra más hermosa que ella (Muraro, 1981). Dice este misterio que María —una mujer cualquiera y elegida, o sea, cualquiera y amada— es la Madre de Dios. Y lo es fecundada por el Espíritu, no por el hombre. El Espíritu es, como hemos visto, el principio femenino de la Trinidad. Una mujer puede, pues, dar a luz algo divino: da a luz algo divino encarnando el cuerpo y la palabra. Lo cual es una manera de decir que verdadero verdadero no hay más que la encarnación. Solo es verdadera

la palabra que es carne, la experiencia vivida en el cuerpo que accede a decirse, a ser puesta en palabras.

Son innumerables los textos de mujeres dedicados a este misterio, que es el misterio —por lo demás corrientísimo— que rodea y contempla la experiencia humana primera, una experiencia consistente en la relación íntima entre una madre y su criatura, entre mi madre y yo, al aprender a hablar. Hildegarda de Bingen le dedicó poemas,²³ Guillerma de Bohemia, en el siglo XIII, sostuvo que ella —Guillerma— era «la carne que nació de la bienaventurada Virgen, y que fue crucificada en la cruz en la persona de Cristo», lo cual quiere decir que ella fue la encarnación femenina de Dios (una vez caducada la encarnación en Cristo) (Muraro, 1995c : 91), la reina Isabel I de Castilla, llamada la

23. Hay dos en Bingen, 1997 : 238-239 y 245-246.



6. Medallón de la Anunciación. Retrato de sor Juana Inés de la Cruz (Museo del castillo de Chapultepec, México, siglo XVII).

Firma autógrafa de Sor Juana.

Católica, dedicó a la Encarnación muchas de las mezquitas que fue convirtiendo en iglesias durante la guerra de Granada (Segura, 2003), sor Juana Inés de la Cruz le dedicó al menos un poema y unos *Ejercicios de la Encarnación* que juegan continuamente con el número nueve —el número de la gestación humana— (Juana Inés de la Cruz, 1994 : 41-42, y 2004), infinidad de madres han puesto a sus hijas hasta el siglo XX el nombre de *Encarnación*. En todos los casos, la interpretación femenina de este misterio alude, con la alegoría, con su decir otra cosa con otra cosa, a una redención otra del género humano, una redención sexuada en femenino, distinta de y no contraria a la redención del género humano traída por la pasión y muerte del hijo. Es decir, ellas hablan de otra teoría de la salvación humana, una salvación ahora sexuada y, por tanto, doble: la de la Madre de Dios y la del Hijo de Dios. Dice Hildegarda:

María,
oh autora de la vida
que vuelves a construir la salvación,
tú que confundiste a la muerte
y pisaste la serpiente
ante la que se irguió Eva
erguida la cabeza
con el soplo de soberbia

(HILDEGARD VON BINGEN, 1997 : 238-239).

Escribe Juana Inés de la Cruz:

Que hoy bajó Dios a la tierra
es cierto; pero más cierto
es, que bajando a María,
bajó Dios a mejor Cielo.

Por obediencia del Padre
se vistió de carne el Verbo;
mas tal, que le pudo hacer
comodidad el precepto.

Conveniencia fue de todos
este divino Misterio:
pues el hombre, de fortuna,
y Dios mejoró de asiento

(JUANA INÉS DE LA CRUZ, 1994 : 41).

El *mejor Cielo* (o mejor horizonte simbólico) de sor Juana Inés de la Cruz es —pienso— la redención del verbo, la redención que trae al ser humano la palabra, una redención que es incruenta, sin muerte, sin sangre. A la manera de la visión de Hildegarda para expresar la potencia del cuerpo femenino con el adorno de coronas que gravitaban hacia la Trinidad, Juana Inés eligió para el retrato que haría su efigie inmortal, un disco o medallón con otro misterio, también femenino, el de la Anunciación, el misterio que anuncia que, para encarnarse en una mujer, la divinidad —la palabra o verbo— pidió el consentimiento de ella, sin el cual no se habría encarnado (imagen 6). Hoy, pensando por analogía, podemos volver a entender el lenguaje alegórico de estos misterios —que son textos de política sexual, textos sobre el sentido del ser cuerpo— porque el feminismo es la única revolución sin sangre del siglo xx. El feminismo consiste en significar el mundo desde mi cuerpo de mujer, no a pesar de mi sexo, no a pesar de ser mujer, no para homologarme con lo históricamente masculino. Esto es lo que hoy llamamos algunas y, también, algunos, hacer política de lo simbólico. Una política que salva de la histeria el cuerpo femenino mediante la palabra encarnada y libre.

Bibliografía

- Allen, Prudence (1997) *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (750 B.C.-A.D. 1250)*, Grand Rapids (MI) y Cambridge (UK): Wm. B. Eerdmans Publishing Company (2ª ed.).
- Buttarelli, Annarosa y Giardini, Federica (eds.) (2008) *Il pensiero dell'esperienza*, Milán: Baldini Castoldi Dalai.
- Cavarero, Adriana (1994) *Figure della corporeità*, en Forcina, Marisa, Prontera, Angelo y Vergine, Pia Italia *Filosofia Donne Filosofie*: Lecce, Milella Edizioni, pp. 15-28.
- Derolez, A. y Dronke, P. (1996) *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum*, Turnouht: Brepols [«Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis»].
- Echániz Sans, María (1995) «El cuerpo femenino como encarnación de Cristo: María de la Visitación, la monja de Lisboa (s. XVI)», *Duoda. Revista de Estudios Feministas* 9, pp. 27-45.
- Foucault, Michel (1978) *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, Madrid: Siglo XXI.
- Guarnieri, Romana (1965) *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- (1997) *Vida y visiones*, prólog, trad. y notas de Victoria Cirlot, Madrid: Siruela.
- Ildegarda di Bingen (2003) *Il Libro delle opere divine*, al cuidado de Cristiani, Marta y Pereira, Michela, Milán: Arnoldo Mondadori.
- Irigaray, Luce (1982) *Ese sexo que no es uno*, trad. de Silvia Tubert, Madrid: Saltés.
- Jacobelli, Maria Caterina (1989) *Il «risus paschalis» e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Brescia: Queriniana.

- Juana Inés de la Cruz (1994) *Poesía lírica. El divino Narciso*, selección y edición de Jorge Garza Castillo, Barcelona: Edicomunicación.
- (2004) «Ejercicios de la Encarnación», en de la Cruz, Sor Juana Inés *Poesía, Teatro, Pensamiento*, Introd., ed. y notas de Sabat de Rivers, Georgina y Rivers, Elías, Madrid: Espasa Calpe, pp. 1497-1528.
- Librería de mujeres de Milán (2006) «El final del patriarcado. Ha ocurrido, y no por casualidad», en Luisa Muraro, *La cultura patas arriba. Selección de la revista 'Sottosopra' (1973-1996)*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid: horas y HORAS, pp. 185-225.
- Magli, Ida (1993) «Viaje en torno al hombre blanco. Notas sobre mi itinerario a la antropología y en la antropología», *Duoda. Revista de Estudios Feministas* 4, pp. 83-124.
- Martinengo, Marirì (1996) «L'armonia di Ildegarda», en Marirì Martinengo, Claudia Poggi, Marina Santini, Luciana Tavernini, Laura Minguzzi, *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo*, Turín: Società Editrice Internazionale, pp. 9-47 (*Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, trad. de Carolina Ballester Meseguer, Madrid: Narcea, 2000).
- (1997) *Las trovadoras, poetisas del amor cortés. (Textos provenzales con traducción castellana)*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas y Ana Mañeru Méndez, Madrid: horas y HORAS.
- Muraro, Luisa (1981) *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Milán: Feltrinelli (2ª ed. Roma: manifestolibri, 2004).
- (1994) *El orden simbólico de la madre*, trad. de B. Albertini, M. Bofill y M.-M. Rivera, Madrid: horas y HORAS.
- (1995a) «Salti di gioia», *Via Dogana. Rivista di politica* 23.
- (1995b) *Lingua materna, scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Nápoles: M. D'Auria.
- (1995c) «Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)», *Duoda. Revista de Estudios Feministas* 9, pp. 81-97.
- (1998) «La alegoría de la lengua materna», *Duoda. Revista de Estudios Feministas* 14, pp. 17-36.
- (2006) *El Dios de las mujeres*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid: horas y HORAS.
- (2007) «El pensamiento de la experiencia», *Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual* 33, pp. 41-46 (en italiano, «In realtà», en Buttarelli, Annarosa y Giardini, Federica (eds.), *Il pensiero dell'esperienza* (2008), pp. 19-27).
- Porete, Margarita (2006) *El espejo de las almas simples*, trad. de Blanca Garí, Madrid: Si-ruela.
- Rivera Garretas, María-Milagros (1994) *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona: Icaria.
- (1996) *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, Madrid: horas y HORAS.
- (2000) «Una cuestión de oído. De la historia de la estética de la diferencia sexual», en Marta Bertran Tarrés, Carmen Caballero Navas, Montserrat Cabré i Pairet, Ana Vargas Martínez y María-Milagros Rivera Garretas, *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid: horas y HORAS, pp. 103-126.
- (2006) «La política sexual», en Núria Jornet i Benito, Teresa M. Vinyoles Vidal, María-Milagros Rivera Garretas, Blanca Garí, Mª del Carmen García Herrero y Mª Elisa Varela Rodríguez, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 139-204.

- Rivera Garretas, María-Milagros (2008) «¿De quién es la competencia simbólica sobre el cuerpo?», *Studium Medievale. Revista de Cultura visual – Cultura escrita* 1, pp. 63-71.
- Segura Graíño, Cristina (2003) «Las reinas castellanas y la frontera en la Baja Edad Media», en *IV Estudios de Frontera. Alcalá la Real. Historia, tradiciones y leyendas de frontera*, Jaén: Diputación, pp. 519-533.
- Vidal i Quintero, Mireia (2008) «La Nueva Profecía: una teología en lengua materna», *Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual* 34, pp. 111-127.
- Wodtke-Werner, Verena (1994) *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt*, Berlín: Centaurus.
- Zambrano, María (1990) *Claros el bosque*, Barcelona: Seix Barral.