

MARIA-MILAGROS RIVERA GARRETAS

La política de lo simbólico en el Centro Duoda

El Centro Duoda, que es un centro de investigación en estudios de las mujeres de la Universitat de Barcelona, nació de la transformación de otro centro, el *Centre d'Investigació Històrica de la Dona* (CIHD); centro que fue, a su vez, mientras existió, una de las secciones autónomas del Centro de Estudios Históricos Internacionales.

Las miembras de Duoda no hemos indagado nunca -que yo sepa- el sentido de tanto uso metafórico del término «centro»: como si «centro» fuese una palabra de contenidos borrosos o un simple hueco. Sí hemos conversado en cambio, a veces, algunas, sobre el apego persistente al nombre de Dhuoda. Pues Duoda se llamó primero un grupo de investigación, después la revista de estudios feministas que vamos publicando cada seis meses, y, finalmente, el centro entero.

Pienso que precisamente el desplazamiento paulatino del acento de «centro» a «Duoda» encierra el secreto de la política de lo simbólico, del hacer política de lo simbólico, que es, con sus muchas limitaciones, la aportación más significativa de esta Dhuoda del siglo XX al movimiento de mujeres contemporáneo que lee la lengua castellana. ¿Por qué? Porque en el contexto universitario concreto en el que se ha ido enlazando la trama de deseos, expectativas y relaciones que configuran hoy el Centro Duoda, la palabra «centro» tiene su fuente

de significado, su colocación simbólica, en un organigrama que ordena el reparto de tareas y de cuotas de poder dentro de un sistema: en la universidad, se es centro, instituto, departamento, división, etc., según hasta dónde lleguen las órdenes, el dominio. El nombre de Duoda señala, en cambio, con sencillez pues muchos y algunas creen que son siglas, el deseo de enraizamiento en un origen: un origen femenino que, misteriosamente, trascendiendo el organigrama, significa una mediación y, también, un lugar; un lugar de contornos difusos, en el cual es o no es posible poner en juego el propio ser universitaria.

Es de este proceso de configuración de una política de lo simbólico y de los acontecimientos que han ido iluminando ese proceso, de lo que voy a hablar aquí.

Un deseo más grande que Dios

Cuando, en 1982, un pequeño grupo de historiadoras -alumnas, licenciadas y profesoras- de la Universitat de Barcelona fundamos, por iniciativa de Mary Nash, el *Centre d'Investigació Històrica de la Dona*, yo participé porque vivía mal una paradoja; una de esas paradojas que nutren la vida. La paradoja era que, después de estar bastantes años en universidades muy distintas y de dar clase durante un curso en la de Barcelona, yo no me sentía universitaria. Poseía muchos títulos y conocimientos universitarios pero no conseguía sentirme fiel a mí (misma) en aquel sitio. La infidelidad para conmigo se mostraba en el cansancio infinito que me producía el dar clase, en la imposibilidad de empatía con la mayoría de mis colegas y en mi incapacidad de seguir soñando en un lugar que parecía hecho para crear. A pesar de lo cual, persistía en mí el deseo de ser universitaria en mi universidad; y, además, creía entonces que tenía derecho a serlo y que se trataba, nada más y nada menos, que de imponer mi derecho.

¿En qué consistía el ser universitaria? Pensé que en el CIHD, en el

entre-mujeres en la universidad que el CIHD era, lo aprendería. Y, efectivamente, allí aprendí que ser universitaria no es nada; que ser mujer, en realidad, no es nada: es un verbo, el verbo ser, sin que el complemento, sin que el predicado (o la predicada, en este caso) sea, mas que hasta cierto punto, fundamental.

Que se tratara de ser, más que de ser esto o aquello, lo aprendí de la mano de Dhuoda, la Dhuoda del siglo IX. La Dhuoda condesa de Barcelona y marquesa de Septimania que, entre los años 841 y 843, escribió un libro con el fin de aplacar y colmar un deseo. Un deseo tan fuerte que a ella le resultaba más grande que Dios; más grande que el Dios de la Iglesia cristiana, un dios que, poco a poco, había sido convertido en esto y en aquello. Su deseo, el deseo de Dhuoda, era el de volver a ver a sus hijos, Guillem y Bernat, que el padre se había llevado de casa para usarlos como rehenes de sus intereses políticos, separándolos de la madre. Dijo Dhuoda de su deseo:

«Además, aunque me acosan muchos afanes, el único que prevalece, si Dios lo quiere y juzga bueno, es que pueda verte alguna vez cara a cara. Y cómo lo querría, si Dios me hubiera dado el poder de hacerlo; pero, aunque la salvación está lejos de mí, pecadora, lo quiero aun así, y en este anhelar se marchita mi espíritu» (*Prefacio*).¹

La escritura de un libro dedicado a sus hijos ausentes le permitió a Dhuoda aplacar el deseo a verles, de ver a sus dos niños, transformándolo en otro deseo: que el libro hiciera que ellos no la olvidaran y, además, aprendieran a comportarse en la vida según sus instrucciones. Empieza ella su obra diciendo:

«Comienza el libro manual que Dhuoda dedicó a su hijo Guillermo. A la mayor parte de las madres de este mundo les es dado gozar de la proximidad de sus hijos, mientras yo, Dhuoda, estoy tan lejos de ti, hijo mío Guillermo, y por ello llena de ansiedad y de deseo de serte útil; por ello te envió este opúsculo escrito con mi nombre, para que lo leas y te formes; me alegraré si, aunque yo esté físicamente

ausente, precisamente este librito te hace pensar, cuando lo lees, en lo que debes hacer según mis instrucciones.» (*Introducción*).

Dhuoda aplacó un deseo más grande que Dios con una obra de creación: aplacó su deseo incolmable de presencia, de relación viva, con un libro original: un libro que no se parece nada a los libros educativos de su época ni de otras épocas; porque es un libro nacido de la experiencia femenina singular, experiencia a un tiempo única y común.

El gesto de Dhuoda fue un gesto exquisitamente político: un gesto de política de lo simbólico. Porque transformó su necesidad, una necesidad acuciante, insoportable, en creación, en libertad. Lo incolmable de su deseo, su desmesura, que ella describía, en el primer fragmento que he citado, como un anhelar que marchitaba su espíritu, es, a lo largo del proceso de escritura, encauzado en un deseo posible; un deseo posible que, sin excluir el otro, logra crear y significar una relación nueva, una relación materna y filial nueva: una relación que va al encuentro de sus hijos, ya que ella -no sabemos por qué razones- está confinada en Uzès, un lugar de la Septimania, en el sur de Francia.

Dhuoda, la Dhuoda del siglo IX, me enseñó que, de su esfuerzo por significar, por simbolizar, por decirse en su presente, resultó que ella llegó a ser lo que era y lo que quería ser: en este caso, madre de sus hijos. O sea, me enseñó que llegó a lo que algunas feministas de hoy llamamos la coincidencia entre sí y sí y entre sí y el mundo. Llegó a «ser el mundo», si se me permite tomar prestado un pensamiento genial de Clarice Lispector.² Llegó, pues, a resolver una paradoja quizá semejante, cualitativamente semejante, a la que a mí me atormentaba al no ser capaz de ser universitaria en mi universidad; al no ser capaz de estar en mi mundo sin traicionarme, sin prescindir de la fidelidad para conmigo y sin dejar de seguir soñando: lo cual se volvía imposibilidad de ser el mundo.

Yo explicaba una o dos clases sobre Dhuoda y su libro en el máster

en estudios de las mujeres que tenemos en Duoda desde 1987. Y tengo que decir que me sorprendió que ella fuera, para muchas alumnas, la favorita, la más significativa de entre las ocho o diez escritoras de la Europa medieval que estudiábamos en la asignatura que yo daba entonces. Mirando hacia atrás, me pregunto si la decisión, tomada en 1989, de llamar por primera vez Duoda a algo que existía en el CIHD -un grupo de investigación que se sigue llamando «Projecte Duoda»-, refleja la toma de conciencia, por parte de algunas miembros del centro, de que la política de lo simbólico existía; y era, para algunas de nosotras, una política nueva, radicalmente distinta, distinta desde su raíz, de la política de reivindicación de derechos que habíamos practicado hasta entonces. Algún tiempo después, en 1991, la revista del Centro recibió también ella el nombre de «Duoda».

Yo tomé conciencia de la importancia de la política de lo simbólico en una lectura hecha por azar durante un viaje por un asunto del CIHD. En 1987, Montse Cabré, María Echániz y yo recibimos una subvención de un organismo de la Comunidad Económica Europea para hacer un viaje preparatorio de un programa Erasmus con feministas de Italia y de Alemania. En Florencia, en la Librería de mujeres, compré un libro titulado *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*. En el prólogo, su autora, Luisa Muraro, decía, refiriéndose a Guillerma: «En quienes se le aproximaron y en los hechos e ideas que se asocian con su nombre, es posible captar el signo que ha dejado su potencia humana femenina. Intentar leer esos signos» -prosigue- «era lo que me quedaba más cerca y es a la vez lo que considero más importante para mi sexo: significarse.»³

Este pensamiento me fascinó porque era eso, significarme libremente, lo que yo buscaba entonces, sin saber ponerlo en palabras. O sea, ser universitaria en mi universidad sin dejar de ser fiel a mi experiencia, a mi experiencia encarnada, y a mi capacidad de seguir soñando. Tomé conciencia de algo que ya estaba, como cuando se da a luz, pues mi madre me había enseñado siempre el amor al

hablar bien, a decir con precisión lo que es, pero yo no sabía que esto fuera político: no me daba cuenta de que mi generación de mujeres emancipadas había roto el vínculo entre el orden simbólico de la madre y la universidad.

Por esos años, ya a principios de los años ochenta en realidad, yo sabía que el principio de igualdad de oportunidades en el que había tenido el privilegio de ser educada, había dado de sí todo lo que podía dar de sí en mi vida; y, sin embargo, no me satisfacía. Intuía que ese principio se estaba confundiendo con otra cosa, otra cosa que ahora sé que es el principio de igualdad o unidad de los sexos, porque yo no encontraba en todas las universidades en las que había estudiado ningún conocimiento en el que me reconociera, ninguno con el que quisiera igualarme. «Significarme libremente, sin copiar» fue la respuesta que empezó a orientarme, a mí y a otras, hacia la práctica de lo simbólico en el Centro Duoda.

La práctica de lo simbólico

¿Qué es la práctica de lo simbólico? La práctica de lo simbólico forma parte de la política que Lia Cigarini ha llamado *la política del deseo*.⁴ «Deseo» -ha escrito en el libro titulado así- que «desequilibra siempre». Deseo concreto de una mujer que es, en esta política, la medida; no los pactos generales ni las leyes que homologan. Lo explica de la siguiente manera Lia Cigarini:

«Yo entiendo [...] que la regla es esa medida que nace de una contratación concreta entre mujeres que se dan recíprocamente autoridad porque una le pide a la otra que sustente su deseo. Ese deseo concreto de esa mujer concreta. Esto es para mí medida y regla.»⁵

La política del deseo mueve, a la par, dos prácticas: la práctica del hacer y la práctica del decir, del significar. A la par, sin separarlas;

aunque no siempre se den las dos prácticas simultáneamente en el tiempo. A veces tarda en revelarse el significado de una práctica que se está haciendo porque se quiere hacer; a veces, en cambio, se vislumbra enseguida lo simbólico, el sentido nuevo, y se tarda en precisar la acción o acciones que llevarán a hacerlo compartible, común. Lo dice de la siguiente manera una poeta de Barcelona, Esther Zarraluki:

«Bajo la voz
poesía es
el acto sacrilego
de querer nombrar.»⁶
Y, más adelante:
«Las cosas se encarnizan
en lo que no sé nombrar.
Aunque les presto mis sentidos
pasan ante mi casa
con las manos escondidas,
negando lo que les doy.
Las cosas tienen un feroz sentido
de la trascendencia.
Se gustan hondas y leales.
Entonces me hago café.»⁷

La política del deseo no divide, pues, el mundo en dos: en quien se dedica a la lucha y quien se dedica al pensamiento, no separa la acción de la contemplación: no separa el feminismo de la universalidad. Es la experiencia singular, la experiencia de vida de una mujer, la que va haciendo y significando a la vez esa política, día tras día, en ese «ir naciendo, seguir naciendo» que sería, según la filósofa María Zambrano, el «vivir humanamente».⁸ Una manera de entenderse la criatura humana, «criatura» -dice ella- «en trance de continuo nacimiento», radicalmente distinta, distinta desde su raíz, de la que nos ha acostumbrado a asumir el racionalismo griego y europeo. Un pensamiento, este, el racionalismo, que nos define a todas y a

todos como «mortales»; entristeciendo la vida al olvidar lo que Luisa Muraro ha llamado «el orden simbólico de la madre». ⁹

La política de lo simbólico es una práctica que hacemos día a día, en relación con otras y con otros, las amas de casa, las mujeres emancipadas, las mujeres; una práctica que los grupos de autoconciencia de los años setenta y ochenta llevaron al movimiento feminista. Es una política atenta a la experiencia singular, a lo vivo que se mueve sin descanso, a lo voluble. A lo que, afortunadamente, no tiende a convertirse en monumento que congela el deseo; como han dicho, tal vez con envidia, sin duda con desesperación porque no les resultaba posible, dos hombres famosos (Virgilio y Verdi): «Varium et mutabile semper femina» (*Eneida*, 4. 569), «la donna è mobile, qual piuma al vento»: o sea, que «la mujer es» -afortunadamente- «voluble»: fluye, si puede, como la palabra que significa.

La política del deseo es una política, históricamente más de mujeres que de hombres; sin que el hecho, casual pero necesario, de haber sido dada a luz niña o haber sido dado a luz niño determine sino ofrezca, proponga, insinúe, un horizonte de ser.

El nombre de Dhuoda, alegoría de la autoridad y la autoría

El deseo de significar y significarse se ha ido poniendo en juego en Duoda discontinuamente, sin grandes programaciones. Lo hemos ido poniendo en juego algunas en los programas de máster, en los grupos de investigación que llamamos «Proyecto Duoda» y «Grupo relación», en algunos Seminarios públicos, en algunas secciones de la revista, en otras relaciones cuyo sentido no he sido capaz de captar... Este deseo, el deseo de significar y significarse, apareció con claridad en el CIHD -según mi memoria, contrastada con algunas de sus miembros de entonces- en la segunda mitad de los años ochenta. En esa época empezó a perfilarse una dificultad: el separar el feminismo de la universidad. Algo -el separar el hacer

feminista del hacer universitario- que, hasta entonces, a algunas les había parecido prudente hacer para asegurar la consolidación del Centro. Esta dificultad fue traducida en imposibilidad por la fuerza del deseo de las alumnas. Las alumnas irrumpieron en el CIHD en 1987, con el programa de postgrado en Historia de las Mujeres que inauguramos entonces, y se instalaron en 1988 con el programa de máster en Estudios de las Mujeres; un programa del que este curso ha comenzado la séptima promoción. Una parte cuantiosa y significativa de estas alumnas rechazó rotundamente que se separara la ciencia que se hacía en el centro del feminismo que se hacía en el movimiento de mujeres, movimiento representado sobre todo en aquel momento por «Ca la dona».

Fue entonces cuando algunas dimos el paso decisivo y difícil; el paso que, mirando hacia atrás, pienso que marcó el comienzo de la política de lo simbólico cuya historia estoy intentando relatar aquí.¹⁰ El paso de nombrar lo que éramos: feministas en la universidad, o sea, universitarias en un momento histórico concreto (lo cual es algo muy distinto de universitarios en femenino).

Es aquí donde comparece, donde aparece para quedarse, la Dhuoda histórica, la condesa de Barcelona del siglo IX que escribió un libro para educar a sus hijos cuando fueron separados de ella por el padre. Comparece la Dhuoda que se deja usar anacrónicamente, se deja moldear para señalar con su nombre propio un vacío: un vacío anuncio de algo nuevo. Dhuoda -pienso- se dejó usar transformándose -propongo- en alegoría de la autoridad y de la autoría. Autoridad y autoría que distinguen de otros espacios el espacio docente y discente, el espacio en el que se enseña y se aprende. Alegoría de la autoridad, materna y femenina a la par, origen de universitarias simples;¹¹ o sea, no divididas en científicas en la universidad y feministas en el movimiento político de las mujeres. Con posibilidad, pues, de coincidencia entre sí y sí, con posibilidad de «ser el mundo».

La alegoría dice otra cosa con otra cosa; y cuesta, a veces, que se

revele su sentido.¹² Un sentido que se le revela de pronto a una criatura humana viva, sin que sea posible congelarlo, mas que mutilado, en glosarios y diccionarios. A mí me indicó el camino para entender como alegoría de la autoridad y de la autoría la predilección perseverante por el nombre de Dhuoda, un enigma: el enigma de la predilección, por autoras antiguas y modernas, de la figura de san Juan Bautista. Juan el precursor que, en el desierto, hace un vacío que señala la aparición de lo nuevo: lo nuevo que, para la cultura occidental, sería el cristianismo.

A finales de los años ochenta, en el máster en estudios de las mujeres, yo explicaba a Hrotsvitha de Gandersheim precisamente después de explicar a Dhuoda. Hrotsvitha interpretó su propio nombre como «la voz fuerte de Gandersheim», evocando a Juan Bautista, el cual se había descrito en su día como *vox clamantis in deserto*, la voz que clama en el desierto. (Ciertamente, en la universidad las feministas nos sentimos voz que clama en el desierto, aunque algunos prefieran llamarnos gueto). En el siglo XIV, la pintora castellana Teresa Díez hizo en el monasterio de Santa Clara de Toro dos series de pinturas al fresco; una serie se la dedicó a Catalina de Alejandría, la otra, a Juan Bautista. En el siglo XX, la gran feminista de lengua italiana Carla Lonzi se reconoció también en Juan Bautista.¹³

Que Teresa Díez le dedicara una serie de pinturas a Catalina de Alejandría, la gran sabia helenística en la que el feminismo ha visto a Hipatía,¹⁴ no me sorprendía. Pero que autoras tan grandes y tan dispares se reconocieran en Juan Bautista ha sido, durante mucho tiempo, un enigma para mí. Fue hace unos meses, pensando sin saberlo este texto, cuando me percaté de que, para ellas, reconocerse en Juan Bautista era tan significativo como para mí y otras el reconocernos en la Dhuoda del siglo IX; porque nada recibe un nombre propio irreflexivamente; ya que -lo decía Esther Zarraluki en uno de los poemas que he citado- «las cosas se encarnizan / en lo que no sé nombrar». Unas reconocieron en Juan Bautista su propio hacer en su cultura un vacío anuncio de algo nuevo. Otras reconoci-

mos en Dhuoda, en la Dhuoda del siglo IX, nuestro deseo de restitución, en la universidad, del origen materno y femenino de la autoridad y de la autoría.

¿Por qué una política de lo simbólico?

La inclinación por la política de lo simbólico, por significar libremente el ser universitarias en la universidad, ha traído consigo conflicto, conflicto dentro y fuera del Centro Duoda. No al principio, no a lo largo de la primera mitad de los años noventa aproximadamente, pero sí después. Al principio, durante unos años, pareció que la política de lo simbólico se podría agregar sin gran distorsión a la política de reivindicación de derechos; una política, esta última, cuyo triunfo nos ha permitido a las mujeres del siglo XX estudiar y enseñar en la universidad.

Por eso, durante unos años, la práctica de lo simbólico fue acogida sin muchas dificultades. Muestra de ello son las intervenciones de Luisa Muraro en junio de 1990 en el CIHD y en la IV Feria Internacional del Libro Feminista; o las de Luce Irigaray y de Lia Cigarini en el seminario público «Derecho y libertad femenina» en 1994. O las mesas redondas y el taller sobre la autoridad que constituyeron la contribución más destacada del Centro Duoda a las jornadas «20 Anys de Feminisme a Catalunya», celebradas en 1996.¹⁵

El problema de lo simbólico es que no deja «un lugar en el que retirarse», si se me permite tomar prestadas unas palabras de Lia Cigarini.¹⁶ Compaginar sin desplazamientos cualitativos la política de lo simbólico y la política de la reivindicación de derechos produce, en realidad, un error de epistemología; es decir, introduce una contradicción en las verdades superiores. Porque la política de las reivindicaciones y la política de lo simbólico no son compatibles. Y no son, tampoco, incompatibles. No forman una oposición binaria, no forman una antinomia; sino que están en regímenes de significa-

do distintos, contiguos en la vida pero separados por un abismo: la política de la reivindicación de derechos está dentro del pensamiento binario; la política de lo simbólico se sustrae al pensamiento binario sin ir en contra de él.

El error de epistemología es, en este caso, el pretender algunas feministas explicar una política nueva desde una política antigua: interpretar un mundo ahora distinto gracias, en parte, al triunfo de esa política antigua, con unos significantes consumados, cumplidos. Los errores de epistemología producen un malestar indecible. Un malestar indecible precisamente porque mezclar dos colocaciones simbólicas es absurdo: no se llegan, en realidad, a mezclar nunca sino que producen situaciones de doble tirón, de *double bind*. El malestar del doble tirón devora el *augere*, aborta el nacimiento y la circulación de autoridad: no da lugar a la palabra.

En el Centro Duoda, el conflicto y el malestar que conlleva una situación de doble tirón lo hemos vivido algunas, yo entre ellas, en forma de fantasma; entendiendo por fantasma «un residuo de la historia», de una historia o de un destino no cumplidos.¹⁷ Un fantasma, fantasma hecho de gestos, que insinúa que la política de lo simbólico que, como he dicho ya, creo que es, con sus muchas limitaciones, la aportación más significativa de una parte del Centro Duoda al movimiento de mujeres contemporáneo, está en contra del feminismo que representa, hoy, en Barcelona o en una parte de Barcelona, «Ca la dona». Pero -repito- la política de lo simbólico y la política de las reivindicaciones no son ni compatibles ni incompatibles, no se hallan ni en contra ni a favor la una de la otra.

Esta situación de doble tirón ha tenido tres hitos en el tiempo, tres hitos que yo sea capaz de nombrar. Uno fue la publicación en 1996, ocupando toda la sección monográfica del número 12 de la revista «Duoda», del *Tesaurus* de las Duodas; o sea, de una propuesta de palabras clave de la historia de las mujeres, propuesta que es resultado de un prolongado y enorme esfuerzo de significación,

hecho por las miembras del «Projecte Duoda», el primer algo del CIHD que decidió hacer suyo el nombre de la gran autora del siglo IX, haciendo de ese nombre alegoría de la autoridad y de la autoría. El segundo hito fue el debate público que, por iniciativa de Carme Porta, hicimos Luisa Muraro y yo en «Ca la dona» en mayo de 1998 titulado *¿Final del patriarcado, final del feminismo?* y basado en el texto de la Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado*.¹⁸ El tercero, la publicación en 1998, por iniciativa de Teresa Sanz, de un conjunto de textos que narran experiencias de grupos feministas no universitarios, textos que forman la sección monográfica del número 15 de la revista «Duoda» y llevan el título de *Atopias institucionales y mediación política*.

La incógnita es, hoy, si, entre las dos políticas que la situación de doble tirón señala dolorosamente, hay una verdadera opción para las mujeres.

¿Por qué? Porque la que está hoy en la universidad solo porque tiene derecho a estarlo, es ahí extranjera tolerada más que universitaria: se dice entre las propias alumnas que, aunque forman hoy más del 62% del alumnado de la Universitat de Barcelona, apenas se reconocen en los conocimientos que ahí se explican.¹⁹ Ocurre que cuando ella le pide o le reclama lo que es suyo, lo que es de ella, al usurpador, él, aunque se irrite de vez en cuando y condescienda, sigue su curso majestuosamente, como si nada. Me parece necesario, entonces, un cambio de política.

Pienso, para concluir, que la política de lo simbólico es especialmente urgente hoy porque las mujeres, gracias a la potencia del deseo femenino y al amor de ella a la libertad, estamos en muchos lugares de la vida social; y, sin embargo, el ser mujer está poco significado libremente en el presente. Ocurre entonces que el apropiarse de relaciones sociales sin dotarles de simbólico original, de simbólico que no copie ni asuma lo ajeno, sino que diga partiendo de sí lo que esas relaciones son ahora, es decir lugares con o de mujeres, deja

una contradicción y una carencia de sentido que obstaculizan o impiden la relación en confianza, produciendo caos en los cuerpos, produciendo malestar, malestar indecible, en los cuerpos; esos cuerpos que son humanos precisamente porque, además de hacer y deshacer, simbolizan, siguen soñando.²⁰

La política de lo simbólico no separa, como ya he dicho, la acción de la contemplación: en el caso de algunas de Duoda, no separa el feminismo de la autoridad y la autoría, no separa el ser, hoy, mujer del ser universitaria.

notas:

1. Cit. en mi *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, Barcelona: Icaria, 1990, 73.
2. Clarice Lispector, *Aprendizaje o el libro de los placeres*, trad. de Cristina Sáenz de Tejada y Juan García Gayo, Madrid: Siruela, 1989, 63.
3. Luisa Muraro, *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista*, trad. de Blanca Garf, Barcelona: Omega, 1997, XVII.
4. Lia Cigarini, *La política del deseo*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona: Icaria, 1996.
5. *Ibid.*, 161.
6. Esther Zarraluki, *Cobalto*. Barcelona: DVD ediciones, 1996, 13.
7. *Ibid.*, 50
8. María Zambrano, *España, sueño y verdad* (1965), Madrid: Siruela, 1994, 161.
9. Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre* (1991), trad. de B. Albertini, M. Bofill y M.-M. Rivera, Madrid: Horas y horas, 1994.

10. Conté este momento en *Il passo decisivo e difficile*, «Via Dogana» 4 (marzo 1992) 18-19.
11. Sigo a Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, trad. de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff. Barcelona: Icaria, 1995.
12. Luisa Muraro, *La alegoría de la lengua materna*, «Duoda» 14 (1998) 17-36.
13. Esto me lo ha dicho Luisa Muraro.
14. Gemma Beretta, *Ipazia d'Alessandria*. Roma: Editori Riuniti, 1993.
15. Los textos están publicados en: «Duoda» 2 (1991) 87-97; IV Fira Internacional del Llibre Feminista, *Debats*, Barcelona: Ajuntament, 1991, 128; «Duoda» 8 (1995) 85-107 y 121-134; y «Duoda» 13 (1997) 115-153.
16. Lia Cigarini, *La política del deseo*, 204.
17. María Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, Madrid: Acanto - Espasa Calpe, 1991, 64.
18. Trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona: Llibreria Pròleg, 1996; en su frase: «La política de la diferencia femenina es una política de lo simbólico» (p. 14) se inspira el título de este artículo.
19. Abya Yala, *Dones a les aules: una carta a la Universitat de Barcelona*, «Duoda» 15 (1998) 103-104; Marina Picazo y María-Milagros Rivera, *La universidad de la generación del 68*, «El viejo topo» 119 (junio 1998) 9 -11.
20. La conciencia de la importancia en la política de lo simbólico del seguir soñando, conciencia que atraviesa este texto, me la ha suscitado la escultura de Marisa Ordóñez *Dejadme seguir soñando* (1995); detrás estaba, probablemente, la lectura de María Zambrano, *El sueño creador*, Madrid: Turner, 1986.