

LA DIOSA FEMINISTA. EL MOVIMIENTO DE ESPIRITUALIDAD DE LAS MUJERES DURANTE LA SEGUNDA OLA

ANGIE SIMONIS
Universidad de Alicante

Recibido 11/07/2012
Aceptado 08/10/2012

Resumen

Este artículo recoge de forma resumida la evolución del movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola feminista y las principales figuras que aportaron un corpus ensayístico teórico, dada la incipiente necesidad de las feministas de la época de contar con un discurso y práctica propios en términos de espiritualidad.

Palabras clave: Espiritualidad de las mujeres, feminismo espiritual, cultura de la Diosa.

Abstract

This article presents a summary of the evolution of the spiritual movement of women during the Second Wave feminist and major figures who contributed an essay theoretical corpus, given the emerging need for feminists of the time to have a speech and practice themselves in terms of spirituality.

Keywords: Women's Spirituality, spiritual feminism, goddess culture.

Los artífices del resurgimiento de la Diosa desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX no fueron, irónicamente, mujeres sino hombres. Un hombre, Johan Jacob Bachofen¹, fue el creador del concepto del matriarcado y uno de los primeros en reconocer universalmente nuestra filiación con las diosas de la más remota antigüedad. A él se sumaron otros nombres como el de James Frazer², Robert Briffault³, Robert Graves⁴, Carl Jung⁵, o Erich Neumann⁶, entre otros muchos, dándole un reconocimiento universal y orientando muchos de sus trabajos a la constatación de la existencia de la Diosa, a la realidad de su culto en un pretérito tan viejo como la humanidad, y al rescate y testimonio de sus ceremonias ancestrales. Bien desde la realidad histórica, bien desde las profundidades del inconsciente colectivo, como evidencia arqueológica o como poderoso arquetipo, la Diosa y todo lo que a ella concierne ha resurgido, casualmente, en la llamada Era de Acuario, considerada como la del cambio de conciencia por los movimientos New Age⁷.

Estos primeros acercamientos al reconocimiento de la existencia del culto a una Diosa Madre universal, y la inclusión de su estudio como objeto merecedor de atención intelectual, como los de Bachofen o Frazer, se los debemos a investigadores, hijos insatisfechos del racionalismo decimonónico, que buscaron otras formas de explicación de la realidad o de la existencia, más allá

-
1. BACHOFEN, Johan Jacob, (1861), *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1987.
 2. FRAZER, Sir James George, (1890), *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de cultura económica, 1981 (8ª reimpresión de la 1ª edición en español de 1944).
 3. BRIFFAULT, Robert, *Las madres*, (1927), Editorial Siglo XX, Buenos Aires, 1974, traducción de Martin Gerber.
 4. GRAVES, Robert, (1948), *La Diosa Blanca. Gramática histórica del mito poético*, 2 tomos, Madrid, Alianza, 1988.
 5. JUNG, Carl G., (1934/1954), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1998 (3ª reimpresión).
 6. NEUMANN, Erich, (1955), *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Editorial Trotta, Madrid, 2009 (traducción de Rafael Fernández de Maruri).
 7. Vs. tanto el tratamiento de estos autores en particular, así como una profundización del contenido de este capítulo en mi tesis anteriormente citada, SIMONIS, *La Diosa... op., cit.*, cap. 1 y 2.

de los estrechos márgenes del cientificismo positivista y empírico del siglo XIX. Sin saberlo, contribuyeron a la creación posterior de una nueva forma de investigación moderna, basada en los procesos intuitivos y con filosofía holística, que no sólo abarca estudios mitológicos o de carácter cultural, sino que, actualmente, alcanza al discurso más puramente científicista de la biología, la física o la química⁸.

Ahora bien, al estar creados estos primeros ensayos acerca de la Diosa desde un punto de vista indudablemente masculino, por autores formados en el androcentrismo, no se obtiene la misma visión de ella que en los posteriores elaborados por mujeres. Como afirma Christine Downing, son un caudal de información útil, aunque:

[...] no obstante, la ayuda que brindan a feministas contemporáneas, interesadas en tradiciones de la Diosa, es limitada por el hecho de estar tan claramente escritas desde la perspectiva de la imagen que tiene el hijo de la madre. De esta manera son más directamente pertinentes para un entendimiento de la psicología masculina y para la iniciación masculina en la «conciencia matriarcal»⁹.

Aunque la mayoría de las mujeres que han hecho de la Diosa su objeto de investigación o su especulación filosófica en el siglo XX, han tenido como fuentes primarias para su trabajo las obras de estos autores pioneros, no se puede obviar el papel fundamental de alguna pionera, como Jane Ellen Harrison¹⁰, a la que también estos primeros «hijos de la Diosa» conocieron e incluso les sirvió de inspiración, o Esther Harding¹¹, la alumna de Jung que supo condensar toda la teoría psicoanalítica junguiana desde un punto de vista totalmente femenino.

Gracias al valioso contenido de estas primeras obras, se perfila, a lo largo del siglo XX, toda una corriente de recuperación de la cultura de la Diosa, que, desde muy diferentes postulados y metodologías, ha reunido y consolidado un conocimiento muy valioso para nuestra cultura, al que no se había

8. Me refiero a obras como las de LOVELOCK, J. *Gaia, una nueva visión sobre la Tierra*, Ediciones Orbis, 1985; SHEDRAKE, Rupert, (1990), *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causa formativa*, Barcelona, Kairós, 2007; MATURANA, Humberto R., y Francisco Varela, *De Máquinas y Seres Vivos, autopoiesis de la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

9. DOWNING, Christine, (1981), *La Diosa. imágenes mitológicas de lo femenino*, Barcelona, Kairós, 1998, p. 19.

10. Sus principales obras son HARRISON, Ellen, (1903), *Prologómena to the Study of Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1991, y (1912), *Themis: A Study of the Socials Origins of Greek Religion*, Merlin Press, Londres, 1963.

11. HARDING, Esther, (1933), *Los misterios de la mujer*, (1935), Barcelona, Obelisco, 1987 (traducción de Ani Fabrè).

prestado mucha atención antes de que los movimientos feministas de la Segunda Ola se embarcaran en la tarea de recuperación y visibilización de la cultura de las mujeres en el seno del feminismo cultural y de la diferencia.

Los textos pioneros sobre la Diosa generaron distintos tipos de seguimiento en la investigación posterior. Por un lado, una corriente más racionalista considera el mito de la Diosa como una pista para desvelar la realidad histórica, una realidad que conduce al primigenio matriarcado de la sociedad humana, para el cual se buscan evidencias comprobables en la historiografía, la arqueología, la antropología o la etnología (entre otras disciplinas), un seguimiento en torno al cual se forjan constantes polémicas entre detractores y seguidores de la teoría del matriarcado original o, cuando menos, de una forma de vida matrística anterior al patriarcado guerrero y androcéntrico¹². Por otro lado, se genera todo un ámbito de estudios sobre la Diosa y/o lo divino femenino, que apuesta por el mito como fuente de investigación y que, partiendo de las teorías junguianas sobre los arquetipos (donde no preocupan tanto la evidencia histórica o la metodología científica), concibe a la Diosa como instrumento catalizador de un proceso de cambio de conciencia, tanto individual como colectivo, femenino como masculino, espiritual como social. Esta última tendencia, paralela a los movimientos de las mujeres nacidos en las últimas décadas del siglo XX, y desde una gran diversidad de ideologías y prácticas, coincide en proclamar la evidencia de otra forma de pensamiento (ajeno al racionalista) como motor de la psique, identificado con lo femenino, con la emoción más que con la deducción lógica, un pensamiento que valora el conocimiento instintivo y que aboga por una transformación social basada en la espiritualidad.

Ambas tendencias se encuentran y funden en algún momento muy difícilmente precisable, hasta llegar a la actualidad en que se entremezclan y se confunden los datos históricos, los mitológicos y antropológicos, las tradiciones imposibles de verificar, las opiniones y las interpretaciones de corrientes herméticas y esotéricas, incluso la más pura invención... dando forma a un discurso peculiar y original, marginal a la vez que masivo, que siguen millones de mujeres pero también muchos hombres, y extremadamente complejo

12. Podría decirse que la línea defensora del matriarcado primigenio termina con la investigación de Gerda Lerner sobre los orígenes del patriarcado, que considera imposible la comprobación de su realidad histórica y prefiere la utilidad de conocer los orígenes del patriarcado y su desarrollo como sistema al que también han contribuido las mujeres, considerándonos no como víctimas de este, sino como sujetos activos en su construcción por una serie de razones históricas, culturales y antropológicas. Vs. LERNER, Gerda, (1986), *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990.

y diverso, donde se aglutinan lo feminista, lo femenino, lo indígena, lo ecológico, lo sagrado, lo revolucionario, lo transformador, lo psicoterapéutico, etc.; en suma, lo que yo llamo el discurso de la cultura de la Diosa. Un discurso tan merecedor de un análisis serio a nivel académico como cualquier otro discurso cultural.

Se podría situar como punto de partida de esta creación y evolución de un discurso propio aquel en el coinciden tanto el momento de reivindicación de la diferencia en el movimiento feminista con el consiguiente rescate de la cultura femenina, como el deseo de encontrar una nueva forma de practicar la religión o la espiritualidad de las propias mujeres, sean o no militantes feministas. Son, claro está, los tiempos de la Segunda Ola.

Desarrollarse como seres intelectuales en el siglo XX provocó otras necesidades en la población femenina, ya que la religión que rodeaba a las mujeres occidentales (patriarcal, androcéntrica y misógina) no las consideraba a la altura de lo que merecían como seres pensantes y autónomos, no las expresaba tampoco como seres completos (hijas a semejanza de una deidad superior), ni las respetaba como posibles intermediarias entre lo terreno y la divinidad (el verdadero papel de las sacerdotisas ancestrales), ni siquiera las tenía apenas en cuenta para una promesa de salvación, como no fuera a través de caminos nada seductores para las mujeres modernas, como el sacrificio y la resignación ante el sentimiento de culpa ancestral, herencia de Eva.

Es por ello que la búsqueda de una espiritualidad presidida por la Diosa va a protagonizar muchos de los movimientos espirituales del siglo XX, tanto exclusivos de mujeres como mixtos (caso de la wica u otros credos neopaganos). Y que la figura de la Diosa sea adoptada por un sector del feminismo de la diferencia como emblema de poder para las mujeres en general, y como fuente de autoconocimiento y fomento de la autoestima individual para las seguidoras de la psicología arquetípica junguiana.

La viabilidad de un matriarcado, si no pasado, futuro, se había convertido, gracias al discurso de mujeres como Marija Gimbutas¹³ (que lo habían testimoniado desde las piedras imperecederas del paleolítico) en una nueva utopía feminista. Cuanto más se desprestigiaba la noción del matriarcado primitivo en el ámbito académico, más se enaltecía en los círculos de mujeres, ya que propuestas como las de Bachofen suponían una fórmula para recuperar

13. GIMBUTAS, Marija, (1974), *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.): mitos, leyendas e imaginaria*, Madrid, Istmo, 1991. Más tarde, en 1989, publicaría *El lenguaje de la Diosa*, Madrid, Gea, 1997.

la memoria de las mujeres, y un acicate para alentar sus reivindicaciones¹⁴. El argumento de que no podía probarse científicamente la existencia de un matriarcado anterior a los sistemas patriarcales nunca desalentó a las feministas; aunque el matriarcado sólo fuera una construcción cultural o arquetípica, con eso bastaba: si había podido construirse alguna vez en el pasado (aunque fuera hipotéticamente), existía la promesa implícita, incluso el «mesiánico» deber feminista, de su reconstrucción futura. En realidad, no importaba que el matriarcado o esa sociedad idealizada presidida por las mujeres tuvieran existencia real o no, lo verdaderamente importante era la posibilidad de esa realidad pasada para poder proyectarla en el futuro. Cabría ironizar con todo esto que muchas de las más acendradas convicciones de la cultura occidental tampoco tienen una base demasiado científica (desde la misma existencia de Homero o la de Jesucristo como hijo de Dios en la tierra) y ello no ha resultado ser ningún inconveniente para la construcción religiosa y cultural de nuestro imaginario, de nuestro sistema ético y moral y de nuestras legislaciones.

Con estos nuevos planteamientos, y en plena polémica sobre la conveniencia de una lucha por la igualdad con los hombres que muchas feministas rechazan porque equivaldría a ser iguales a quienes las oprimen, en Estados Unidos se da un giro radical al pensamiento feminista y empieza a considerarse eficaz en algunos sectores (descontentos con el programa del feminismo liberal de Betty Friedan y el NOW¹⁵) una tendencia al esencialismo biológico, que se convertirá en seña de identidad del feminismo cultural, del que Mary Daly y Adrienne Rich serán importantes catalizadoras. En el extremo opuesto al feminismo liberal podríamos situar al feminismo radical del que se escinde el feminismo cultural¹⁶, este último dirigirá sus esfuerzos a desarrollar una

14. MARTÍN CASARES, Aurelia *Antropología del género: Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, 2006, p. 125.

15. NOW: Organización Nacional para las Mujeres. El feminismo liberal se caracteriza por definir la situación de las mujeres como una de desigualdad –y no de opresión y explotación– y por postular la reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos. Las liberales comenzaron definiendo el problema principal de las mujeres como su exclusión de la esfera pública, y propugnaban reformas relacionadas con la inclusión de las mismas en el mercado laboral.». DE MIGUEL, Ana «Los feminismos a través de la Historia. Capítulo II. Neofeminismo: los años sesenta y setenta» en <http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo3.html>, leído el 18/11/2010. Según mi particular interpretación, podría decirse que el feminismo liberal se acerca a nuestra idea europea de lo conservador, mientras que el feminismo radical nace en la más recalcitrante de las izquierdas.

16. El feminismo radical se define así según la etimología del término, puesto que se propone buscar la raíz de la dominación. Su legado es amplio, pero básicamente, fue pionero en considerar la sexualidad como una construcción política; asimismo, las feministas radicales (con Kate Millet y su *Política sexual* como figura central), fueron las primeras

teoría y una praxis feminista que no exija cambiar a las mujeres, sino al mundo que las circunda, mejorando sus condiciones bajo el patriarcado, el estamento que sí es necesario no sólo cambiar, sino destruir. Y la única fórmula de destrucción posible será crear, desarrollar y mantener una contracultura femenina que penetre en el tejido social, basada en la censura de la masculinidad, la valoración de los rasgos femeninos y el mantenimiento (en algunos casos exacerbación) en lugar de la disolución, de las diferencias entre los géneros. No es extraño entonces que la radicalidad y el rechazo de muchos textos feministas de la década de los sesenta¹⁷ se dirigieran contra las religiones patriarcales y sus tradicionales tratamientos de inferioridad y sometimiento hacia la mujer, logrando que se abriese camino la idea de que podía practicarse otro tipo de religiosidad, esencialmente vinculada al concepto de matriarcado, y se redefiniere una nueva espiritualidad genuinamente femenina.

Me parece lógico que estos primeros esbozos del movimiento de la espiritualidad de las mujeres se gestaran en el útero del feminismo de la diferencia¹⁸ puesto que la base de dicha espiritualidad es la propia diferencia (en

en utilizar el concepto de patriarcado como base de la dominación universal sufrida por las mujeres, así como la categoría de género para desvelar las adjudicaciones del patriarcado a la identidad de las mujeres; analizaron la sexualidad desembocando en una crítica a la heterosexualidad obligatoria; denunciaron la violencia patriarcal, distinguiendo en ello diferentes variantes de ésta; desde una sociología del conocimiento elaboraron una crítica al androcentrismo en todos los ámbitos del conocimiento. PULEO, Alicia H. «Lo personal es lo político: el surgimiento del feminismo radical» en AMORÓS, Celia y Ana de Miguel, (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 35-68. En cuanto al feminismo cultural, según Kathleen Barry, «el término fue introducido por las feministas socialistas para trivializar la política del feminismo radical que promovía una representación de la teoría feminista autónoma como una teoría política», consiguiendo reducirlo «a una perspectiva que refleja un estilo de vida, o sea, una perspectiva cultural». BARRY, Kathleen «Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual» en Amorós, *op. cit.*, pp. 189-210. Sin embargo, según la definición de Echols, el feminismo cultural es el que iguala la liberación de las mujeres con el desarrollo y preservación de una contracultura femenina, la que defiende la exaltación del «principio femenino», la consagración de los «valores femeninos» y la denigración de los valores masculinos. El feminismo cultural recogió algunos argumentos del feminismo radical, pero lo fundamental del éxito de sus propuestas se debe, según Osborne, a su promesa de unificar a todas las mujeres por medio de la acentuación de sus semejanzas. Raquel Osborne «Debates en torno al feminismo cultural» en Amorós, *op. cit.*, p. 216.

17. Como los más pioneros y emblemáticos de DINER, Helen, *Mothers and Amazons* (Nueva York, Julian Press, 1965), DALY, Mary, *The Church and the Second Sex* (Boston, Beacon Press., 1968), GOLD DAVIES, Elizabeth, *The First Sex* (Nueva York, Penguin Books, 1971), STONE, Merlin, *When God Was a Woman* (Nueva York, Dial Press, 1976).
18. El feminismo cultural estadounidense se identifica en Europa como el feminismo de la diferencia, aunque no sea estrictamente lo mismo. Liderado en Francia por figuras

cuerpo, mente y espíritu) entre las mujeres y los hombres. Las investigaciones científicas del siglo XX han demostrado que genética, hormonal, cerebral y psicológicamente esto es cierto al menos en cuanto a las dos primeras partes de la tríada. En cuanto a la tercera, el espíritu, la evolución de dicho movimiento ha demostrado también que las mujeres tienen una forma distinta de vivir el hecho religioso o espiritual; y esto no sólo en base a cambiar el género del sujeto de veneración (un dios por una diosa), sino en una práctica de dicha espiritualidad, alejada diametralmente de las prácticas de las religiones androcéntricas. Una experiencia profundamente relacionada con la naturaleza y la celebración de la sexualidad, lo que implica una desinhibición del cuerpo femenino y una libertad erótico sexual que las religiones masculinas han perseguido y castigado como el mayor y más importante de sus anatemas.

Una de las apuestas básicas del feminismo de la diferencia ha sido cambiar el orden simbólico y la transformación de ese orden simbólico ha de empezar por el propio ente creador del mundo y por lo tanto, por el mismo discurso religioso que lo configura, que es, quizá, el más influyente para conformar las sociedades, el pensamiento y las prácticas humanas. El camino para lograr esto pasa por una deconstrucción y reelaboración de los mitos (tanto los de creación como los restantes) que han conformado nuestra psique a lo largo de los siglos, y por una búsqueda de los arquetipos originales sobre la feminidad que permitan a las mujeres liberarse de la dominación simbólica que el patriarcado ha operado en su psiquismo (y en el de los hombres).

Toda esta andadura se origina en el feminismo radical (entre 1967 y 1975), partiendo del pensamiento teórico de Kate Millet y Sulamit Firestone, desvelando la dimensión psicológica de la opresión, y aportando la organización de

como las de Hélène Cixous, Luce Irigaray o Annie Leclerc, en Italia por Carla Lonzi, Luisa Muraro y el grupo de la Librería de Mujeres de Milán, en España destacan figuras como la de Victoria Sendón, Milagros Rivera Carretas o, con algunos matices, Victoria Sau. Sin embargo, en el entorno europeo no hubo apenas interés en el tema de la espiritualidad o de la mitología de diosas femeninas (excepto algún caso puntual y concreto), como en el caso de Estados Unidos, sino que se desarrolló una tendencia más filosófica, lingüística, literaria o psicoanalítica. La evolución del pensamiento de la diferencia en Europa, sobre todo en Francia e Italia, centrado en una genealogía a través de la obra de Luce Irigaray y de la Librería de Mujeres de Milán, puede verse en el capítulo de HERNÁNDEZ PIÑERO, Aránzazu «Igualdad, diferencia: genealogías feministas» en Elena Nájera, (coord.), ¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?, *Feminismo/s*, N° 15, junio de 2010, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de Alicante, 2010. También en dos capítulos de POSADA KUBISSA, Luisa «La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray» (pp. 253-288) y «El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y «El orden simbólico de la madre»» (pp. 289-318) en Amorós, *op. cit.*

grupos de autoconciencia¹⁹. Del feminismo radical se evoluciona al feminismo cultural²⁰, definido por Alice Echols como la fracción del movimiento feminista que iguala la liberación de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una cultura femenina, afianzado en la diferencia sexual y la exaltación del principio femenino y sus valores, y que denigra lo masculino, agresivo y letal para el planeta²¹.

Pero el feminismo cultural no deja de mantener las dicotomías sexuales, mujer/naturaleza vs. hombre/cultura, sustituyendo a la mujer como parte superior del binomio y determinando que la perversidad y la violencia son características intrínsecas a los varones:

Los hombres personifican, así, todo lo negativo mientras que en las mujeres reposa, paradigmáticamente, todo lo positivo. La solución más aceptable consistiría en la renuncia por parte de los primeros a semejante naturaleza [...] mediante la asimilación de las cualidades que constituyen la esencia de la naturaleza femenina. El futuro sería, así, femenino [...]. Y si acaso se insiste en que la esencia masculina resulta ontológicamente insusceptible de transformación, se optará por una salida separatista, de segregación lo más absoluta posible de las esferas de ambos sexos con el fin de que las mujeres, previamente definidas como radicalmente diferentes, no resulten contaminadas por el contacto con cualquier vestigio de masculinidad²².

Una de las luchas principales del feminismo cultural se centró en la pornografía, definida como la fuente principal de aprendizaje de ideología machista y germen de la violencia de los hombres contra las mujeres. Sus extremos llevaron a tachar a las propias mujeres no acordes con esta ideología de cómplices activas de los valores patriarcales, y a proclamar el lesbianismo como la única opción sexual posible.

En cuanto a la teoría del patriarcado y la recuperación de la Diosa, una de las propuestas más radicales fue la de Elizabeth Gould Davies, reivindicando, no sólo la diferencia, sino la superioridad del género femenino frente al

19. DE MIGUEL, *Los feminismos a través de la Historia...*, op. cit.

20. Para conocer esta evolución y sus implicaciones en la lucha contra la pornografía, véase el trabajo de OSBORNE, Raquel, *La construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Cátedra/Universitat de València, 1993, p. 39 y ss.

21. Uno de los textos básicos que lanzará este ideario y del que muchas teóricas, tanto del feminismo radical como del cultural son deudoras, lo reconozcan o no (Davies confiesa serlo sin complejos) es el *Manifiesto SCUM (Manifiesto de la Organización para el Exterminio del Hombre, Society for Cutting Up Men Manifesto)*, de Valerie Solanas (1936-1988), un ensayo supremacista femenino, provocador y violento contra el patriarcado, que aboga por la destrucción de los hombres como única forma de lograr la liberación de las mujeres. Solanas alcanzó la fama, lamentablemente no por sus textos o ideas, en extremo originales, sino por atentar contra la vida de Andy Warhol en 1968.

22. OSBORNE, op. cit., p. 23.

masculino en su obra *The First Sex* (1971)²³, y dándole la vuelta a la dicotomía naturaleza/cultura androcéntrica: son las mujeres las que están indiscutiblemente asociadas a la cultura (y no al contrario), porque son ellas las que traen la paz, la fuerza espiritual y el orden; son los hombres los relacionados con la naturaleza, ya que no pueden controlar su sexualidad desenfrenada y se valen de su fuerza física para saciarla. Las asociaciones primigenias de los seres humanos fueron las de madres e hijos, ya que los hombres desconocían su papel en la procreación (ideas con un evocador aroma a Briffault o Graves). El matriarcado propuesto por Davies es la Edad de Oro de las mujeres, un mundo ideal donde reina la paz y la justicia y triunfan los derechos humanos, mientras que el patriarcado es la era de la oscuridad donde desaparecen todos estos valores. La superioridad innata de las mujeres tiene como consecuencia que sean mucho mejores para ejercer el poder. Como advierte Martín Casares, la metodología de Davies puede ser muy cuestionable porque «a menudo toma los mitos por realidad o establece aseveraciones inciertas pero... ¿no hacen lo mismo otros afamados investigadores?²⁴». Lo que sí consigue Davies es «cuestionar el conocimiento androcéntrico y alentar al movimiento feminista valorando las posibilidades de acción de las mujeres»²⁵.

Con una impresionante acumulación de información, Davis fue pionera en sostener, por ejemplo, que la abundancia de figuritas que representaban a mujeres en las culturas primitivas era un indicador claro de que la religión primera de la humanidad era el culto a las diosas. Pero el objetivo primordial de su trabajo era argumentar lo que indicaba el título. Resolvió que al principio la raza humana estaba compuesta sólo por mujeres y que no existía el sexo masculino, y el cromosoma Y apareció como una mutación del genuino cromosoma X:

Los primeros varones fueron mutantes, accidentes producidos por daños genéticos. [...] El sexo masculino representa una degeneración y una deformidad del femenino. Para cuando aparecieron los hombres, las mujeres ya habían creado todos los actos importantes de la civilización, y siguieron teniendo el control durante varios milenios. Los hombres eran criados selectivamente para el disfrute de las mujeres, y aquéllos que no lograban prestar los servicios requeridos eran expulsados a los desiertos. En un momento dado, el resentimiento de los hombres por el trato que recibían explotó de forma violenta. En las zonas desérticas, los indoeuropeos (los antiguos «arios») desarrollaron sistemas sociales patriarcales y comenzaron a imponerlos por

23. GOULD DAVIS, Elizabeth, *The First Sex*, Nueva York, Penguin Books, 1975.

24. MARTÍN CASARES, *op. cit.*, p. 132.

25. *Ibidem*.

la fuerza al resto del mundo. A estos sucesos les siguieron toda una serie de problemas, desde la opresión a las mujeres a la destrucción de la naturaleza²⁶.

Según la autora, el remedio a estos desastres sería «una contrarrevolución matriarcal» ya que «El único obstáculo en el camino hacia una sociedad decente es el ego masculino»²⁷. *The First Sex* fue un fulgurante éxito de ventas, y aunque la investigación más académica despreció e ignoró el libro, se convirtió de inmediato en texto de referencia dentro de los ambientes neopaganos y de la naciente espiritualidad de la diosa, en los que aún hoy siguen teniéndolo como referente.

Más allá de sus visiones más extremistas, lo que el feminismo cultural aportó de positivo, sin duda, fue valorar las particularidades de las mujeres y considerarlas como instrumentos de poder para lograr su propia autonomía, así como la convicción de que las mujeres poseían una cultura propia que era necesario rescatar. El feminismo cultural quiso conseguir una nueva «definición» de lo que significaba ser mujer porque la existente estaba contaminada, tergiversada y manipulada por el pensamiento patriarcal masculino. En esa re/definición jugarán un importante papel los mitos y arquetipos asociados a la feminidad, que reinvertirán las cualidades asignadas por los hombres a las mujeres en base a la utilidad de éstos para el sistema patriarcal (como el de mito de Eva, de Penélope o tantos otros) y las transformarán en cualidades positivas y constructivas para las nuevas mujeres.

La teoría feminista, la explicación del sexismo y la justificación de las reivindicaciones feministas encuentran una base firme y sin ambigüedades en el concepto de la «esencia» femenina. Mary Daly y Adrienne Rich son dos renombradas defensoras de esta posición. Ambas rompen con la tendencia hacia la androginia y hacia la reducción de las diferencias entre los géneros que tuvo tanta acogida entre las feministas a principios de los años setenta, y abogan por volver a centrarse en la feminidad²⁸.

Para Daly, el hombre es parásito de la energía femenina, que emana de nuestra condición biológica, generadora y garante de vida. La *Gyn/Ecología*²⁹

26. Gould Davis, *op. cit.*, p. 35. No difieren mucho estas tesis del discurso de Briffault, que después reformularía Gimbutas, aunque, eso sí, mucho más exaltadas.

27. Gould Davis, *op. cit.*, p. 335.

28. Linda Alcoff, «Feminismo cultural versus post estructuralismo» en <http://www.caladonna.org/grups/uploads/2007/07/Feminismo%20cultural%20versus%20post.doc>, leído el 19/11/2010.

29. Título también de su libro *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Beacon Press, 1978). Este texto, que marca un hito en la evolución del feminismo radical hacia la corriente feminismo cultural americano: «Epistemológicamente ingenuo, esencialista, ahistórico, extremista, místico, este libro no carece, sin embargo, de interés. Teoriza

reclama la energía de las mujeres que despide amor por la vida y que genera la hostilidad y envidia perpetua de los hombres y les empuja a dominar y controlar lo que para ellos es una necesidad vital. Esta energía es la esencia natural de las mujeres, y puede expresarse creativamente alejada de la influencia masculina y recargarse a través del vínculo con otras mujeres para que florezcan sus atributos «naturales» como el amor, la creatividad y la capacidad para la crianza.

Nuestra esencia se define ahí, en nuestro sexo, de donde emanan todas nuestras realidades: quiénes son nuestros aliados potenciales, quién es nuestro enemigo, cuáles son nuestros intereses objetivos, cuál es nuestra verdadera naturaleza. Daly, por tanto, vuelve a definir a las mujeres, y su definición está vigorosamente ligada a lo que es femenino desde el punto de vista biológico³⁰.

También Rich³¹, pese a sus diferencias en estilo y carácter con Daly, define una «conciencia femenina» en gran medida relacionada con el cuerpo femenino. Según ella, nuestro físico es más un recurso que un destino, algo que nos vincula con el orden natural, el fundamento físico de nuestra inteligencia. Que el patriarcado nos haya sojuzgado merced a nuestra biología no debe cegarnos ante su importancia, porque el milagro y la paradoja del cuerpo femenino, su significado político y espiritual, son la clave para vincularnos con nuestros atributos específicos. También para Rich, la envidia y el temor del hombre ante la capacidad de la mujer para crear la vida ha generado su odio hacia los aspectos creativos femeninos; el patriarcado ha tratado de someter y colonizar esta esencia femenina, y la solución a su opresión depende de que la redescubramos y establezcamos vínculos con las demás mujeres.

Para Daly y Rich, la esencia femenina es tanto biológica como espiritual y nuestra anatomía es el componente fundamental de nuestra identidad. Recuperar nuestros cuerpos posibilitará cambios fundamentales en la sociedad humana, más aún, nos proporcionará una nueva relación con el universo, ya que transformará la propia esencia de nuestro pensamiento. Las mujeres no

las preocupaciones de los grupos feministas de autoayuda de la época, interesados en desarrollar formas alternativas de terapia frente a la iatrogenia de la ginecología oficial. De ahí el título: *Gin/Ecología*. La salud fue un tema acial (*sic*) para el surgimiento del ecofeminismo: recuperar el control del propio cuerpo y preservarlo de la manipulación y de la contaminación industrial. La creciente conciencia popular de la toxicidad de pesticidas, fertilizantes, conservantes, etc. animó los intentos de plantear nuevas formas de producción y consumo». PULEO, Alicia H., «Luces y sombras del ecofeminismo» en *Asparkia. Investigació Feminista*, nº 11, Universitat Jaume I, Valencia, 2000, p. 38.

30. *Ibidem*.

31. En RICH, Adrienne, (1976), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Madrid, Cátedra, 1986.

sólo darán a luz bebés, sino las visiones y pensamientos necesarios para que todo esto tenga lugar.

No hay duda que las posturas del feminismo cultural en general son bastante esencialistas y que la evolución del feminismo nos conduce a la sensata conclusión de que resulta objetivamente insostenible designar las diferencias entre los sexos como innatas y no socialmente construidas, como lo son muchas de ellas. Pero no pretendo situarme aquí en ninguna postura acerca del debate igualdad/diferencia (ya se ocuparon sobradamente de ellos en el post estructuralismo) o argumentar a favor o en contra de las posturas que las diferentes corrientes del feminismo hayan mantenido a lo largo de su historia. Sólo pretendo retratar las condiciones que hicieron posible la recuperación del mito de la Diosa por parte del feminismo y fue esa inquietud por definir la «esencia» femenina lo que guió este propósito en algunos sectores.

En pleno auge del feminismo de la diferencia, cuando se unieron las luchas políticas a las aspiraciones e inquietudes religiosas y espirituales, las mujeres crearon una nueva filosofía y un nuevo discurso para expresarla. Este especial contexto comporta el alumbramiento de un nuevo ideal de vida para muchos grupos de mujeres, cuyas repercusiones en el discurso y en la ideología de las mujeres han sido poco investigadas y todavía no valoradas, según mi conocimiento, en nuestro país desde el punto de vista feminista y/o de género. Sin embargo, las ideas, los símbolos, los mitos, las acciones de multitud de mujeres, están impregnados de este discurso en todas partes del mundo, desde el de las ecologistas de occidente a las activistas por la recuperación del tesoro cultural indígena latinoamericano o africano; desde el discurso académico que recupera los mitos femeninos por causas referentes a la investigación sobre las mujeres, al discurso llano y de difusión de la brujería internauta. Ser diosa o ser bruja se ha convertido en un nuevo topos del pensamiento y del lenguaje femeninos, un apelativo que encierra toda una simbología y un sistema de valores genuino de las mujeres, de su exclusiva creación y que está influyendo a niveles mundiales e insospechados (incluso en determinados sectores masculinos).

Las primeras activistas del movimiento de la «espiritualidad de la Diosa» o «religión de la Diosa», recuperan las tesis de Bachofen y de Briffault (obviando los aspectos que enaltecen la evolución al patriarcado) y formulan la recuperación de los símbolos religiosos del matriarcado como más aptos para inspirar la espiritualidad de la mujer. La imagen de la Diosa tiene mucho que ofrecer a las mujeres que luchan por cancelar los estados de devaluación y denigración del cuerpo femenino, ocasionadas por las religiones patriarcales, la desconfianza en la voluntad y el poder de las mujeres y la negación de su

aportación cultural. Las mujeres están creando una nueva cultura que celebra los lazos entre ellas, el poder que les confiere la naturaleza, la sexualidad de sus cuerpos y la voluntad de actuar; es natural que resurja la Diosa como símbolo de belleza, fuerza y poder.

En obras como las de Carol Christ³² se difunden ideas como las de re-imaginar lo divino como femenino y relacionarlo con el mundo cambiante, imaginar la creación como una co-creación de cada individuo, desde las partículas atómicas a los seres humanos, hasta formar el mundo, a su vez imaginado como el cuerpo de la Diosa/Dios. Christ sostiene en *El renacimiento de la Diosa* (1979), escrita junto a Judith Plaskow, que el paso de Dios a la Diosa es señal de una transformación de la teología en la filosofía occidental y en la ética, ofreciendo la esperanza de crear un mundo diferente. En su crítica a las religiones patriarcales, se pregunta por las consecuencias políticas y psicológicas que estos cultos tienen en las vidas de las mujeres, cuya experiencia espiritual ha estado centrada en el Dios masculino del judaísmo y cristianismo. Como será habitual en las feministas de la espiritualidad, Christ combina en su discurso su propia experiencia religiosa y personal con reflexiones históricas y filosóficas, escritas de forma accesible.

Apunta cuatro motivos para el retorno de la Diosa en la espiritualidad feminista:

- El símbolo de la Diosa significa la afirmación del poder femenino como poder benéfico y creativo, de la misma forma que los símbolos de la religión patriarcal tienen profundos efectos psicológicos y actúan para confirmar el poder masculino.
- La Diosa es la afirmación positiva y gozosa del cuerpo de la mujer y de sus ciclos, contrariamente a la imagen femenina de la religión patriarcal, que ha denigrado a las mujeres como más carnales y ligadas a los ciclos naturales en su corporeidad.

32. Carol Christ (Nueva York, 1944) empieza su militancia espiritual a finales de la década de los setenta. Su primer artículo «Why Women Need the Goddess» fue publicado por primera vez en *Heresies: The Great Goddess Issue* (1979) y posteriormente en Carol Christ & Judith Plaskow, (Eds.), *Womanspirit Rising: a Feminist Reader on Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1979, pp. 117-132. Se reprodujo decenas de veces y sirvió de introducción a miles de mujeres a la espiritualidad de la Diosa. Puede leerse en <http://www.goddessariadne.org/whywomenneedthegoddess.htm>. Actualmente dirige el Instituto Ariadna para el Estudio del Mito y el Ritual, un centro educativo feminista en Grecia desde 1981, con programas de crecimiento personal integradores de mente, cuerpo y espíritu, exploraciones en los mitos antiguos y contemporáneos, combinados con peregrinaciones a lugares de especial significación para la Diosa como Creta o Lesbos (véase <http://www.goddessariadne.org/>).

- El símbolo de la Diosa significa la afirmación positiva de la voluntad femenina como energía que hay que afirmar en armonía con la energía y voluntad de otros seres, contrarrestando la devaluación de la religión patriarcal sobre la voluntad de la mujer como pasiva, sumisa y sugestionable ante el mal.
- El símbolo de la Diosa es potenciador de los lazos existentes entre mujeres, expresado en la sororidad.

El redescubrimiento de la Diosa reporta al feminismo la imagen de una divinidad que personifica el poder femenino, y que, como proverbialmente se ha hecho con toda divinidad, puede ser invocada con la oración y el ritual: «Es el nombre trascendente de la identidad recuperada en el camino de la auto-trascendencia»³³. Incluso desde el feminismo cristiano se impulsan cambios que aspiran a la ordenación de las mujeres y a la utilización de términos genéricos y no sexuales para Dios; se pretende, en resumen, una reconstrucción de la teología misma que desemboca en lo que conocemos actualmente como la teología feminista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, Linda «Feminismo cultural versus post estructuralismo» en <http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/07/Feminismo%20cultural%20versus%20post.doc>.
- AMORÓS, Celia y Ana de Miguel, (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005.
- BACHOFEN, Johan Jacob, (1861), *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1987.
- BARRY, Kathleen «Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual» en AMORÓS, Celia y Ana de Miguel, (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 189-210.
- CHRIST, Carol y Judith Plaskow, (eds.), *Womanspirit Rising: a Feminist Reader on Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1979.
- BRIFFAULT, Robert, *Las madres*, (1927), Editorial Siglo XX, Buenos Aires, 1974, traducción de Martin Gerber.

33. GIBELLINI, Rosino, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, resumiendo a C. Christ en «Why Women Need the Goddess», Christ y Plaskow, *Womanspirit...op. cit.*, pp. 23-28.

- DALY, Mary, *The Church and the Second Sex*, Boston, Beacon Press., 1968.
- DE MIGUEL, Ana «Los feminismos a través de la Historia. Capítulo II. Neofeminismo: los años sesenta y setenta» en <http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo3.html>.
- DINER, Helen, *Mothers and Amazons*, Nueva York, Julian Press, 1965.
- DOWNING, Christine, (1981), *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Barcelona, Kairós, 1998.
- FRAZER, Sir James George, (1890), *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de cultura económica, 1981 (8ª reimpresión de la 1ª edición en español de 1944).
- GIBELLINI, Rosino, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- GIMBUTAS, Marija, (1974), *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a. C.): mitos, leyendas e imaginaria*, Madrid, Istmo, 1991.
- , (1989), *El lenguaje de la Diosa*, Madrid, Gea, 1997.
- GOLD DAVIES, Elizabeth, *The First Sex*, Nueva York, Penguin Books, 1971.
- GRAVES, Robert, (1948), *La Diosa Blanca. Gramática histórica del mito poético*, 2 tomos, Madrid, Alianza, 1988.
- HARDING, Esther, (1933), *Los misterios de la mujer*, Barcelona, Obelisco, 1987 (traducción de Ani Fabré).
- HARRISON, Ellen, (1903), *Prologómena to the Study of Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1991,
- , (1912), *Themis: A Study of the Socials Origins of Greek Religion*, Merlin Press, Londres, 1963.
- HERNÁNDEZ PIÑERO, Aránzazu «Igualdad, diferencia: genealogías feministas» en Elena Nájera, (coord.), ¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?, *Feminismo/s*, N° 15, junio de 2010, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de Alicante, 2010.
- JUNG, Carl G., (1934/1954), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1998 (3ª reimpresión).
- LERNER, Gerda, (1986), *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica, 1990.
- LOVELOCK, J. *Gaia, una nueva visión sobre la Tierra*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.
- MARTÍN CASARES, Aurelia *Antropología del género: Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, 2006.
- MATURANA, Humberto R., y Francisco Varela, *De Máquinas y Seres Vivos, autopoiesis de la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.
- NEUMANN, Erich, (1955), *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Editorial Trotta, Madrid, 2009 (traducción de Rafael Fernández de Maruri).

- OSBORNE, Raquel, *La construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Cátedra/Universitat de València, 1993.
- POSADA KUBISSA, Luisa «La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray» en AMORÓS, Celia y Ana de Miguel, (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 253-288.
- , «El pensamiento de la diferencia sexual: el feminismo italiano. Luisa Muraro y «El orden simbólico de la madre»» AMORÓS, Celia y Ana de Miguel, (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 289-318.
- PULEO, Alicia H. «Lo personal es lo político: el surgimiento del feminismo radical» en AMORÓS, Celia y Ana de Miguel, (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 35-68.
- PULEO, Alicia H., «Luces y sombras del ecofeminismo» en *Asparkia. Investigación Feminista*, nº 11, Universitat Jaume I, Valencia, 2000.
- RICH, Adrienne, (1976), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Madrid, Cátedra, 1986.
- SHELDRAKE, Rupert, (1990), *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causa formativa*, Barcelona, Kairós, 2007.
- SIMONIS, Angie, *La Diosa: un discurso sobre el poder de las mujeres. Aproximaciones al ensayo y la narrativa sobre lo Divino Femenino y sus repercusiones en España*, Tesis doctoral, inédita, Alicante, Universidad de Alicante, 2013.
- STONE, Merlin, *When God Was a Woman*, Nueva York, Dial Press, 1976.