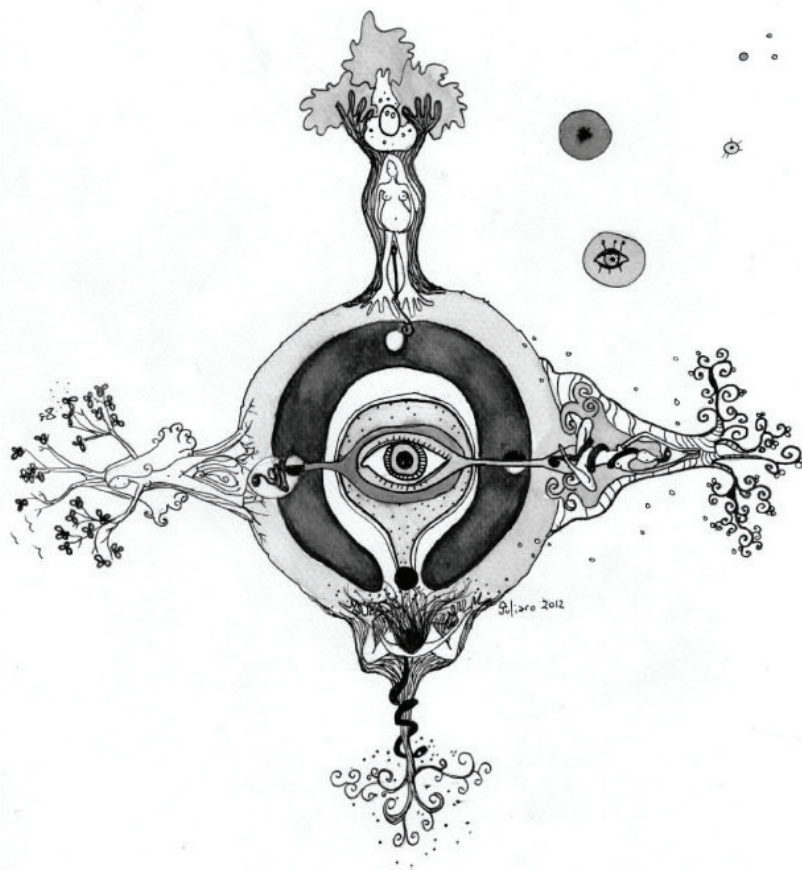


# FEMINISMO/S 20

La Diosa y el poder de las mujeres.  
Reflexiones sobre la espiritualidad  
femenina en el siglo XXI.

Angie Simonis (Coord.)





FEMINISMO/S

Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer  
de la Universidad de Alicante  
Número 20, diciembre de 2012

La Diosa y el poder de las mujeres.  
Reflexiones sobre la espiritualidad femenina  
en el siglo XXI

Angie Simonis (Coord.)



**FEMINISMO/S**  
**Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer**  
**de la Universidad de Alicante**

Revista Semestral

Editada por el Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
con la colaboración del Vicerrectorado de Cultura, Deporte y Política Lingüística

Número 20, diciembre de 2012

**CONSEJO EDITORIAL**

Directoras: Carmen MAÑAS VIEJO Y M<sup>a</sup> del Mar ESQUEMBRE VALDÉS (*Universidad de Alicante*)

Secretaria: Nieves MONTESINOS SANCHEZ (*Universidad de Alicante*)

Vocales: M<sup>a</sup> Teresa RUÍZ CANTERO (*Universidad de Alicante*)

Purificación HERAS GONZÁLEZ (*Universidad Miguel Hernández*)

M<sup>a</sup> Isabel PEÑALVER VICEA (*Universidad de Alicante*)

Carmen OLARIA DE GUSI (*Universitat Jaume I*)

**CONSEJO ASESOR**

BURÍN, Mabel (*U. Buenos Aires*)

CAPORALE BIZZINI, Silvia (*U. Alicante*)

CARABÍ, Angels (*U. Barcelona*)

CUDER DOMÍNGUEZ, Pilar (*U. Huelva*)

DE JUAN, Joaquín (*U. Alicante*)

ESTABLIER PÉREZ, Helena (*U. Alicante*)

FRAU, M<sup>a</sup> José (*U. Alicante*)

GIL DE MEJÍA, Eddy (*Fachhochschule Oldenburg*)

GORDILLO, M<sup>a</sup> Victoria (*UC. Madrid*)

GRAS, Albert (*U. Alicante*)

MAYORAL, Marina (*U. C. Madrid*)

MORENO SECO, Mónica (*U. Alicante*)

PALAU, Montserrat (*U. Rovira i Virgil*)

RAMOS, M<sup>a</sup> Dolores (*U. Málaga*)

REVENTÓS, M<sup>a</sup> Dolores (*U. Murcia*)

RIERA, Carmen (*U. Barcelona*)

SÁNCHEZ TORRES, Ana (*U. València*)

SAN MIGUEL DEL HOYO, Begoña (*U. Alicante*)

SEGARRA, Marta (*U. Barcelona*)

SEGURA, Cristina (*UC. Madrid*)

SEVILLA, Julia (*U. València*)

SIMÓN, M<sup>a</sup> Carmen (*CSIC*)

TEUBÁL, Ruth (*U. Buenos Aires*)

TORRAS, Meri (*U. Barcelona*)

## REDACCIÓN

Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
Campus de Sant Vicent del Raspeig  
Apdo. 99 E-03080 Alicante  
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 96 58  
e-mail: cem@ua.es - web: <http://web.ua.es/cem>

## SUSCRIPCIÓN

Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
Campus de Sant Vicent del Raspeig  
Apdo. 99 E-03080 Alicante  
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 96 58  
e-mail: cem@ua.es - web: <http://web.ua.es/cem>  
Precio de cada ejemplar: 12€

Publicaciones de la Universidad de Alicante  
Campus de San Vicente s/n  
03690 San Vicente del Raspeig  
[publicaciones@ua.es](mailto:publicaciones@ua.es)  
<http://publicaciones.ua.es>  
Teléfono: 965 903 480  
Fax: 965 909 445

Edita:

Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante  
con la colaboración del Vicerrectorado de Cultura, Deporte y Política Lingüística  
Cuenta con una Ayuda para la Publicación de Revistas Científicas  
del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación

ISSN: 1696-8166

Depósito legal: A-910-2003

Diseño de portada: candela ink  
Autoría ilustración: Julia Larotonda  
Maquetación: Marten Kwinkelenberg

*Feminismo/s* no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos firmados. Prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la autorización previa.

*Feminismo/s* se encuentra indexada en la base de datos del ISOC del CINDOC y en el LATINDEX. También se encuentra recogida en DICE, In-RECS y MLA.

## ÍNDICE

<i>Angie Simonis</i> Introducción.....	9
---	---

### PRIMERA PARTE: LA DIOSA DESPIERTA... FIRST PART: THE GODDESS AWAKENS...

<i>Angie Simonis</i> La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola .....	25
The feminist Goddess. The movement of spirituality of women during the Second Wave	

<i>Victoria Sendón de León</i> Los cantos del origen.....	43
The songs of origin	

<i>Ana Dolores Verdú Delgado</i> La desaparición de las diosas como metáfora de la pérdida de autoridad de las mujeres .....	63
The disappearance of goddesses as a metaphor of the loss/stripping of authority of women	

<i>Julia Danaide Miranda García</i> El Homo Sapiens Simbólico. Los Discursos de la Mitología Patriarcal en la Cultura Occidental .....	81
The Symbolic Homo Sapiens. Discourses of Patriarchal Mythology in Occidental Culture	

<i>Olaya Fernández Guerrero</i> El hilo de la vida. Diosas tejedoras en la mitología griega .....	107
The Thread of Life. Weaver Goddesses in Greek mythology	

<i>Neus Calvo Escamilla</i> La E de Delfos .....	127
The E of Delfos	

<i>Raquel Rodríguez Muñoz</i> De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica .....	143
Of women and goddesses in Phoenician and Punic religiosities	

<i>M<sup>a</sup> Dolores Mirón Pérez</i>	
Afrodita y las reinas: una mirada al poder femenino en la Grecia helenística .....	165
Aphrodite and the queens: a look at the women's power in Hellenistic Greece	
<i>Marta Blanco Fernández</i>	
«De Sant Hilari a Arbúcies, dotze cases tretze bruixes».	
La persecución de las brujas en la Cataluña moderna .....	187
«De Sant Hilari a Arbúcies, dotze cases tretze bruixes». The chase of witches in modern Catalonia	
<i>M<sup>a</sup> Cristina Perales Fernández</i>	
Reclamando Sus Misterios: La Conferencia de la Diosa Ibérica.....	205
Claiming her Mysteries: the Iberian Goddess Conference	
SEGUNDA PARTE: DIOS TAMBIÉN ES MUJER	
SECOND PART: GOD IS A WOMAN TOO	
<i>M<sup>a</sup> Pilar de Miguel Fernández</i>	
Sínodos Europeos de Mujeres: Espiritualidad feminista en acción.....	225
European Synods of Women: Feminist spirituality in action	
<i>Ethel Katz de Barylka</i>	
Hablando de Dios en femenino .....	241
Talking about God in feminine	
<i>Montserrat Abumalhan Mas</i>	
Espiritualidad femenina e islam: La voz del silencio .....	259
Feminine Spirituality and Islam: the voice of silence	
<i>Berta Echániz Martínez</i>	
Una aproximación a la espiritualidad femenina en el Alicante de principios del siglo XVII .....	275
An approximation to feminine spirituality in Alicante at the beginning of the 17th Century	
<i>Ruth Bertomeu Muñoz</i>	
Entre poder, herejía y salvación. La virgen a finales del siglo XVII a través de la censura de la <i>Mística Ciudad de Dios</i> de María de Ágreda.....	297
Among power, heresy and salvation. The virgin at the end of the 17th Century through the censure of the <i>Mystic City of God</i> by María de Ágreda	
Reseña bio-bibliográfica .....	315
Normas editoriales de <i>Feminismo/s</i> .....	321



## INTRODUCCIÓN

ANGIE SIMONIS

Universidad de Alicante

Abordamos por primera vez en *Feminismos*, de forma monográfica y con el carácter interdisciplinar que caracteriza a la revista, el tema de la espiritualidad de las mujeres y sus relaciones con el poder. Empezaré entonces por delimitar los conceptos de espiritualidad y poder desde una mirada feminista y de género, tal y como yo los concibo y se expresan en los trabajos aquí reunidos desde una pluralidad de puntos de vista.

Cuando hablo de espiritualidad de las mujeres me refiero al conjunto de creencias y prácticas en lo Divino Femenino<sup>1</sup>. Lo Divino Femenino sería lo Ideal/Real a que pueda acceder cualquier mujer cuando sienta el deseo o la necesidad de conectarse bien consigo misma en el plano cuerpo-espíritu, bien con lo que habitualmente concebimos como la Creación, el Cosmos, el Universo, el Todo, etc. Esta conexión la ha hecho la humanidad a lo largo de los siglos con la mediación de dioses contruidos por medio de mitos y en este caso no es diferente: a la mediación del Ser Mujer con el Todo puede llamarse, sencillamente, la Diosa. La diferencia entre las creencias habituales en los dioses (sobre todo las monoteístas patriarcales) como receptáculos de algo a lo que el ser humano no puede llegar sino mediante la trascendencia y las creencias en la Diosa es que en esta última no hay que llegar a ningún sitio, no hay que alcanzar ningún estado, no hay que ser diferente de lo que se es. La creencia en la Diosa implica la imanencia, la cualidad y calidad de lo divino en todos los seres y objetos de la creación que nos rodean: divina es la hoja, divina es la roca, divina la habitación donde guisamos; divina es, pues, la

---

1. Los planteamientos teóricos de esta introducción pueden leerse en profundidad en mi todavía inédita tesis doctoral *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*, Alicante, Universidad de Alicante, 2013.

Mujer. La Diosa es, entonces, la Mujer, o, como afirmó Shinoda Bolen, la Mujer es una Diosa<sup>2</sup>. La Diosa es la representación simbólica de lo que yo denomino «Divino Femenino» y que en otros lugares y discursos se ha nombrado como la «esencia de las mujeres» o, de modo poético, como hiciera Goethe, «el Eterno Femenino», conceptos ambos bastante limitadores y afortunadamente obsoletos en la actualidad, pues lo Divino Femenino no recoge sólo la esencia biológica o las características y funciones atribuidas al rol femenino patriarcal, sino a toda la complejidad física, mental y espiritual que el hecho de ser mujeres conlleva en nuestra cultura.

Considero esencial delimitar la noción de espiritualidad, diferenciándola de la de religión. El término haría referencia al conjunto de acciones y sentimientos que surgen en relación con concepciones sobre lo sagrado, no necesariamente unido a una comunidad religiosa o culto<sup>3</sup>. En cambio, la religión es definida por algunos autores como la obligación con una organización o tradición particular de fe, o también como el intento de codificar las experiencias espirituales dentro de un sistema. Mientras la espiritualidad nos conduce a hacernos preguntas sobre el sentido y el propósito de la vida y no tiene por qué estar limitada a ningún tipo de creencias o prácticas en particular, la religión se define como la creencia en la existencia de un poder reinante sobrenatural, creador y controlador del universo, de manera que la religiosidad sería el grado en que se cree, se sigue y se practica una religión. Las creencias religiosas ha sido (siguen siendo) en la historia de la humanidad motivos de profundas divisiones y han modelado el estilo de vida y la conducta de las personas; por el contrario, el ámbito de lo espiritual vincula lo personal con lo universal y es esencialmente unificador. La espiritualidad, entendida como una cualidad más allá de la afiliación religiosa, apunta hacia el respeto y amor por la naturaleza y la humanidad, y la búsqueda de la armonía con el Universo.

Una de las nuevas expresiones de la espiritualidad en el último siglo se ha dado dentro de la revolución feminista en el movimiento de espiritualidad de las mujeres. En él, se encuentra tanto la denominación de «espiritualidad de la Diosa» como de «religión de la Diosa», con lo que el concepto de religión cambia cuando se aplica a la Diosa porque no existe ningún dogma, ningún

---

2. SHINODA BOLEN, Jean, (1984), *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*, Barcelona, Kairós, 2000 (7ª edición).

3. Mario A. Nervi Vidal, «Espiritualidad, Religiosidad y Bienestar. Una aproximación empírica a las diferencias entre espiritualidad y religiosidad y su relación con otras variables. Reduciendo la controversia» en *Psicología.com*, 2011, p. 5 en <http://hdl.handle.net/10401/4709>, leído el 26/08/2012.

ritual obligatorio, ningún rechazo de prácticas de otras religiones, ninguna prohibición... Ninguna pretensión, en resumen, de controlar el comportamiento social o la voluntad y los sentimientos personales que conlleva la práctica de cualquier otra religión, si acaso un compromiso voluntario de cuidar de la propia persona, puesto que, como seres humanos, formamos parte de la naturaleza y la vida y precisamente la vida es la única entidad merecedora del apelativo de «sagrada». Lo trascendente, por otra parte, es aquello que se encuentra «por encima» de lo puramente inmanente. El que no haya que trascender hacia ningún estadio situado en las alturas para cultivar la espiritualidad y el que no haya que seguir ninguna doctrina ni religión para «canalizar» esa espiritualidad, convierten a la religión de la Diosa en un credo o en una forma de espiritualidad cuando menos sumamente peculiar y, desde luego, profundamente humana. Cualidad de lo Divino Femenino es la capacidad de transformación, por eso la Diosa ha tenido tantas formas de ser nombrada y lo Divino Femenino tantas variantes de ser expresado: en los cultos eleusinos, en el catarismo, en el sufragismo, en el feminismo de la igualdad y la diferencia, en el hembrismo y en el anti-feminismo. Y todo ello a pesar de que durante tantos siglos, lo Divino Masculino lo haya intentado sofocar, dominar, controlar, como le dictamina hacer su función arquetípica.

Pero la Diosa no es la única mediación posible de la mujer hacia su ser divino. La simbolización de lo Divino Femenino se da también a otros niveles, no necesariamente religiosos ni espirituales. Para una mujer puede ser tan válido considerar que ha logrado un objetivo mediante la aplicación de estrategia y disciplina, como considerar que lo ha logrado mediante la intervención del arquetipo de Atenea. La función más sobresaliente de la Diosa es su capacidad de creación, con lo que el fin de lo Divino Femenino es crear. Esta creación se ha malinterpretado, tergiversado, y deformado como «fertilidad» o «procreación» y se ha limitado a una sóla de sus expresiones, la maternidad. Frutos de lo Divino Femenino son los hijos, sí, pero también los manifiestos filosóficos que buscan cómo llegar a ser mujer de Simone de Beauvoir, los políticos que enarbolan lo personal de serlo de Kate Millet, o los contrarios a ello prefiriendo ser lesbiana de Monique Wittig. Pueden tomar la forma de un soneto de Sor Juana Inés de la Cruz, la de un descubrimiento científico como el de Madame Curie, o la de un óscar de la Academia como el de Meryl Stripp. Pueden ser grandiosos y únicos, así como rutinarios y pequeños: un buen guiso, una agenda bien llevada, un jardín cuidado con esmero, un peinado para asistir a una fiesta, una mantelería bordada, un programa informático innovador... Lo Divino Femenino es, en suma, la expresión de la creación de las mujeres que, cuando se concreta en la espiritualidad de la Diosa, propugna

un modo de actuación basado en la libertad y en sus posibilidades de realización concretas.

Ese volumen de *Feminismos* resulta pionero al introducir en el ámbito académico el tema de la Diosa, no ya como mito o testimonio arqueológico, sino como elemento primordial de un movimiento de mujeres y piedra angular de un conjunto de creencias que, rescatadas de un pasado ancestral, recuperan hoy plena vigencia como opción a la hora de vivenciar las mujeres su espiritualidad. Dado que en España no está en absoluto desarrollada de forma sistemática la investigación sobre la Diosa en el ámbito académico, me ha parecido fundamental dar comienzo a esta labor, reunir algo de lo que se ha dicho y lo que se ha obviado sobre ello y pasarlo por el tamiz de la mirada feminista y de género.

Hablar de la Diosa, más allá de su sentido simbólico de lo Divino Femenino, significa hablar de una divinidad suprema de naturaleza femenina y, tal como está configurada nuestra cultura por lo que respecta a la importancia de lo sagrado y lo religioso aplicado a nuestra realidad social, implica hablar de poder. Del poder de esa entidad divina sobre los seres terrenos, por una parte, y del poder que sus representantes terrenales (en este caso las mujeres sacerdotisas) ejercen o no merced a esa representación. A grandes rasgos, sin profundizar en la inabarcable reflexión que ha generado el concepto de poder en todos los ámbitos, se puede distinguir entre dos tipos de poder: uno, de carácter interno e individual, en el que el poder sería como un motor generador de nuestras capacidades físicas, mentales y emocionales; otro, de proyección externa y que afecta a lo colectivo, concebido como la capacidad de los seres humanos de controlar a otras personas, de dirigir sus acciones y determinar su destino. Este último tipo es lo que socialmente se entiende por poder, aunque sólo es una de las formas en que se desarrolla, el poder político o público que se encarna en el liderazgo y que ha decidido los destinos de los grupos humanos, como así lo precisa Almudena Hernando<sup>4</sup>. Mientras que el primero se puede concebir como una potencia o una facultad inherente a todos los seres humanos, el segundo se puede relacionar más con las estructuras que rigen nuestro entorno social y se ha ejercido (y se ejerce), mayormente, desde un género sobre otro, el masculino sobre el femenino. Lo que conduce a la reflexión sobre las relaciones de género y al tipo de ejercicio de poder que han desarrollado, de forma desigual, los hombres y mujeres en nuestra sociedad. Además del poder político, ejercido a través del liderazgo y la dominación,

---

4. Almudena Hernando Gonzalo, «Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología de Género» en *Complutum*, Vol. 18, Madrid, UCM, 2007, p. 170.

existe otro tipo de poder ejercido por las mujeres, y que discurre por cauces diferentes, el que se practica a través de los vínculos emocionales, en suma, el de las relaciones humanas en el que somos «líderes» indiscutibles y que ha compensado en cierto modo a las mujeres durante siglos de patriarcado por su carencia de poder político.

Pero ¿podría darse el caso de que se ejerciera un tipo distinto de poder? Es decir, que el poder no tuviera que ver con la identidad de género y que se ejerciera desde el igualitarismo. La posibilidad de que en un pasado prepatriarcal existiera este tipo de ejercicio del poder y la esperanza de restablecerlo en una sociedad futura es la base de la recuperación del matriarcado que se ha intentado desde una multiplicidad de disciplinas y que ha sido el caballo de batalla de algunos sectores feministas desde los tiempos de la Segunda Ola feminista, como apunto en el primer trabajo del volumen, «La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola». Por ello, la reflexión sobre el matriarcado es tan relevante en los estudios sobre la Diosa y existen tan diferentes formulaciones sobre lo que pudo ser y tan variadas nomenclaturas para designarlo (matriarcado, matriarcalismo, ginecocracia, sociedad matrística, etc.) que implican sentidos también diferentes si parten desde una óptica femenina o masculina. De ahí también el carácter utópico que reviste pensar y construir otra sociedad donde el cuidado y el bienestar de los seres humanos sea el objetivo principal y no el logro de objetivos a costa, precisamente, del bienestar de los seres humanos, que es la dinámica de nuestra sociedad actual. Según formuló Adrienne Rich con respecto a la hipotética sociedad matriarcal, el poder del hombre patriarcal es el de la **dominación**, el de la mujer prepatriarcal el de la **transformación**: «el poder realmente esencial y significativo no era *el poder sobre los otros u otras*, sino *el poder transformador*, que la mujer de la sociedad prepatriarcal conocía tan bien»<sup>5</sup>. El feminismo de la diferencia<sup>6</sup> y los movimientos espirituales de mujeres, ligados a él de una forma u otra, se ocuparon mucho de re-definir el concepto de poder, diferenciando el poder ejercido por los hombres en el patriarcado del que pudieron ejercer las mujeres en un pasado remoto o podrían ejercer en un futuro utópico. Un ejercicio que sería (según estas primeras

---

5. Las negritas y cursivas son de la autora. Adrienne Rich, (1976), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 160. A partir de ahora citaré por esta edición: página en el texto.

6. Me refiero a lo que en Europa se denomina como tal y que en el feminismo estadounidense se puede vincular con el feminismo radical y el feminismo cultural. Véase para clarificar conceptos 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.

formulaciones a todas luces distinto) sin ánimo posesivo, sin violencia, sin destructividad y para cuya descripción se ha tenido que viajar en el tiempo hasta los estadios más primigenios de la cultura humana, con todo lo que esto implica en cuanto a construcción ideal o ideológica.

El poder masculino proviene de una ideología arraigada en la tradición y la religión monoteísta, que le atribuye ser *todopoderoso*: arrasa ciudades, atrae plagas, divide los mares, inunda el planeta, está en todas partes y todo lo ve. Pero su poder es mucho más devastador como *idea* en la mente de las personas, pues obliga a la obediencia por temor al castigo, y al rechazo de las demás deidades (a menudo femeninas) en el convencimiento de que, en cualquier competición, él saldrá siempre victorioso. Asimismo, ese «Dios Padre» ha sido creado a partir de la lucha por el control paterno de la familia. Su palabra es ley, y arraiga como «conciencia», «tradición», o «ley interior moral»<sup>7</sup>, expresada en un lenguaje dicotómico: si alguien detenta el poder, los otros (o el otro, la otra) deben ser débiles. La idea de poder se convierte en el poder de una idea que satura todas las demás nociones de poder. De ahí la búsqueda y la reflexión sobre otro tipo de poder posible, que no supusiera desgaste para las mujeres. La búsqueda de las utopías matriarcales, primigenia del feminismo radical estadounidense, que después se convirtió en la re-construcción del orden simbólico de la madre en el feminismo de la diferencia, ha permitido rescatar de la invisibilidad y el olvido toda una subcultura de las mujeres, cuyo conocimiento nos ha hecho más fácil el empoderamiento y la autovaloración como sujetos actuantes de nuestro propio destino. Porque el rescate no se ha limitado a mujeres dentro de tópicos valores femeninos como la ternura, dulzura y dedicación: ha desvelado asimismo a diosas de la guerra, luchadoras amazónicas y heroínas míticas de todo tipo, en las que resulta problemático encontrar esos valores del «eterno femenino» decimonónico porque, precisamente, lo que las unifica en su diversidad es la trasgresión hacia esos mismos valores.

La revolución feminista, como se ha expresado repetidamente hasta convertirse en un tópico, ha sido la única revolución histórica de la humanidad que no ha empleado la metodología guerrera patriarcal para lograr sus fines. No se ha disparado un solo tiro (si exceptuamos, permítaseme la ironía, los disparos de Valerie Solanas a Andy Warhol, que tampoco tuvieron motivaciones de índole feminista, sino más bien personal), no se ha lanzado una sola bomba, no se han invadido territorios, no se han derrocado gobiernos para conquistar cuerpos y mentes y adherirlos a la causa feminista: ha sido la

---

7. *Ibid*, pp. 117-118.

única revolución que ha respetado escrupulosamente el principio de la vida. Es indudable, hay que reconocerlo, que las estrategias de los movimientos de mujeres apuntan hacia el cambio de paradigmas y la práctica de la autoconciencia, puntales del ya añejo feminismo de la diferencia. El trabajo de los movimientos de mujeres actuales no se rige por la imposición de programas dogmáticos, sino que opta por las tácticas relacionales, por contactar de forma directa con las problemáticas de las mujeres, conocerlas a fondo e improvisar las soluciones adecuadas a cada caso y contexto. Y promueve, en todos los casos, la autorreflexión individual que conduzca a cada mujer a asumir su papel en el mundo como Sujeto actuante y constructora de su propia experiencia, adecuándolo seguidamente a su entorno colectivo. Las grandes líderes mundiales de los movimientos de mujeres suelen partir de su vivencia personal cuando relatan su experiencia como «autoridad» a la que siguen millones de seres humanos, desde ejemplos emblemáticos como Rigoberta Menchú o Teresa de Calcuta a otros más mediáticos como los de Waris Dirie, todo ello al más puro estilo de Kate Millet propugnando la experiencia personal como base de la actuación política. Incluso otro tipo de líderes más acordes al modelo patriarcal, como puedan ser las de la alta política o la alta economía, como la argentina Cristina Fernández de Kirchner, la estadounidense Hillary Clinton o la alemana Angela Merkel, imprimen un matiz de «diferencia» en sus actuaciones que las hace ser bien odiadas, bien admiradas, pero siempre especialmente recordadas y en el ojo del huracán de variadas polémicas.

Desafortunadamente, las reacciones ante esta revolución pacífica de las mujeres no siempre son, a su vez, pacíficas. Han cambiado las formas, pero no la esencia. Fenómenos de resistencia al cambio son la pesadilla diaria de la revolución de las mujeres, a un nivel tanto particular como general: violencias en el entorno familiar, femicidios colectivos, poblaciones desplazadas por los diferentes conflictos armados, techos de cristal, dificultades en la conciliación de la vida personal y profesional, pertinaz objetualización sexual de los cuerpos, mutilaciones físicas y psíquicas, burkas, tráfico de seres humanos, explotación sexual de niñas y niños... Los problemas no han desaparecido, incluso, en muchos casos, se han agudizado. Lo que sí ha habido es un cambio fundamental que se ha dado globalmente: las mujeres hemos dejado de ser mayoritariamente víctimas pasivas, hemos tomado las riendas de nuestro destino, llevado a cabo elecciones y decisiones y desarrollado metodologías propias para alcanzar nuestros fines, sean estos diferentes o similares a los de los varones, de forma que todo ello no afecta solamente a las mujeres y a su realidad particular, sino que las repercusiones son de alcance mundial. Y en la mayoría de los casos se reconoce un «hacer» propio de las mujeres, diferente

del de los hombres, heredero sin duda del pensamiento del feminismo de la diferencia, por mucho que nos enorgullecamos, en muchos sentidos, de ser capaces de hacer «lo mismo» que los hombres, al menos en el contexto de nuestra cultura occidental. Los extremos igualdad/diferencia se han fusionado y se ha creado algo nuevo: la transformación que propugna la espiritualidad de la Diosa ya está teniendo lugar.

Este volumen está dividido en dos partes. En la primera parte se tratan textos que tienen que ver con la Teología o conocimiento de la Diosa<sup>8</sup>, mientras que la segunda parte remite más a la teología feminista y a la espiritualidad/religiosidad de las mujeres dirigida a un Dios (eso sí, feminizado<sup>9</sup>).

---

8. En 1979 surge la propuesta de Naomi Goldenberg (en *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston, Beacon Press) de la utilización de la palabra «teología» para diferenciarla de la teología patriarcal: el estudio y conocimiento de Tea, Tía o Theia, «La Divina», titana solar pre-olímpica, hija de la diosa creadora Eurínome o Gea. La Teología se ocupa de la investigación del arquetipo de lo Divino Femenino en las culturas antiguas, en las tradiciones aborígenes de todo el mundo y en las vivencias personales de las mujeres, a través de la arqueología, la mitología, las tradiciones populares, la psicología profunda, los símbolos y las imágenes sagradas. Recurre a numerosas y variadas fuentes escritas y arqueológicas, símbolos y ritos en los que pervive el lenguaje sagrado de lo Divino Femenino, considerado históricamente prepatriarcal. La teología analiza las tradiciones religiosas, occidentales y orientales, creadas en la antigüedad clásica para justificar el sometimiento de la mujer al varón y despojarla de sus funciones de sacerdotisa y gobernante (el mito de Eva, Pandora, o Tiamat), o las leyendas sobre violación y muerte de diosas nativas en Europa y Medio Oriente. La teología moderna trabajó intensamente en la recuperación y deconstrucción de mitos femeninos para demostrar que las culturas y tradiciones sagradas que veneraron a la antigua Diosa Madre no fueron «matriarcados» donde las mujeres dominaran a los varones, sino comunidades matrísticas en las que mujeres y hombres reconocían un origen común en la deidad femenina primordial. Responde así a la necesidad de las mujeres de recuperar su arquetipo sagrado como parte de la identidad femenina, y como fuerza colaboradora en la superación de los estereotipos de orientación patriarcal.

9. Las teólogas feministas pretenden un cambio simbólico, moral y teológico, de manera que las viejas tradiciones religiosas sexistas puedan ser reformuladas y «se inventen otras nuevas para verbalizar a Dios de manera inclusivamente humana, que tenga en cuenta a las mujeres (y sus intuiciones) tanto como a los hombres». La teología feminista parte del agujero que ha generado la exclusión, tanto de la formación teológica para las mujeres como de «las funciones directivas de los ministerios «ordenados» en las comunidades cristianas, así como de las capacidades que se derivan de dichas funciones». LOADES, Ann, «Introducción», en *Teología feminista*, Bilbao, DDB, 1997, p. 17. El gran proyecto, aún en vigor, de la teología feminista, es, sin duda, la interpretación no sexista de la Biblia. La interpretación no sexista de la Biblia lleva aparejada una «feminización de Dios», un rastreo de imágenes y simbolismos femeninos de Dios, como los de la maternidad, la propia tierra, la nutrición, etc., resalta también las cualidades femeninas de Jesucristo y considera como parte femenina de la divinidad al Espíritu Santo, la persona menos sexualizada de la Trinidad.



De la mano de Victoria Sedón en su artículo «Los cantos del origen» conocemos cómo la vivencia de sus creencias en el paganismo y en la figura de la Diosa marcó profundamente su trayectoria profesional y personal. A través de su periplo intelectual teológico por nuestras primeras culturas escritas (Sumer, Creta y la cultura griega prehomérica, fundamentalmente) nos relata que la esencia de nuestros «cantos del origen» es la batalla fundacional de un dios o héroe contra la Diosa. Los orígenes de nuestra genealogía como mujeres se pierden en la noche (oscurecida por el patriarcado) de los mitos, aquellos que, como afirma la propia Sedón, nacen en el silencio anterior al Verbo, un Silencio tergiversado por la historia escrita. Ana Dolores Verdú profundiza aún más en esta pérdida de poder, remitiéndonos a la destrucción de símbolos femeninos prepatrarcas para garantizar el éxito de la imposición patriarcal y la exclusión progresiva de las mujeres en los ámbitos del poder. En su artículo «La desaparición de las diosas como metáfora de la pérdida de autoridad de las mujeres» nos advierte que esta violencia simbólica ha logrado a lo largo de los siglos que las mujeres, como grupo dominado, hayan interiorizado los valores del grupo dominador y los haya aceptado como naturales en lugar de culturales. Son precisamente los símbolos religiosos los que han tenido una importancia crucial en este proceso, al sustituirse diosas creadoras de vida por dioses glorificadores de la muerte y la guerra en un contexto social donde el enfrentamiento bélico termina por adueñarse de las estructuras sociales y simbólicas en los grupos humanos. El poder de la mujer como diosa y como sacerdotisa deja de tener autoridad moral con el afiazamiento del patriarcado y se negativiza toda actividad femenina relacionada con el poder, considerándose maligna con las etiquetas de brujería, hechicería, herejía, etc. La recuperación de esa simbología perdida y denostada implica, además de un reconocimiento del igualitarismo en términos de género social y cultural, supone una recuperación del pensamiento ecológico espiritual en nuestra situación actual de crisis medioambiental y de destrucción de los recursos naturales.

Consecuencia de nuestro asimétrico universo simbólico, con todas las implicaciones socioculturales que conlleva en el reparto de roles de género, es el discurso en el que las mujeres, según palabras de Danaide García en «El Homo Sapiens Simbólico» han sido patriarcalmente silenciadas, profanadas, desplazadas, despojadas, excluidas, reprimidas, sujetas, cosificadas y privadas de su propio ser. La palabra, aquí más que la guerra, se convierte en el instrumento por excelencia que contribuye a la subordinación femenina. La narrativa de su sumisión ha sido contada y recontada a lo largo de las generaciones, convirtiéndose en los emblemas de nuestra identidad género por medio de los mitos. Pero también, advierte García, los mitos sobre el poder masculino son,

al mismo tiempo, narrativas sobre el temor de los hombres al poder creador de la mujer, que el varón ha usurpado totalmente en sus relatos divinos de un padre creador artificial y cuya consecuencia más terrible para el destino de las mujeres ha sido la obsesión masculina por el control de la sexualidad y el cuerpo femeninos. Para Olaya Fernández en «El hilo de la vida. Diosas tejedoras en la mitología griega», al hilo de la reflexión sobre los mitos femeninos, una hermenéutica en clave feminista y una deconstrucción/reconstrucción de su narrativa desde esta perspectiva hacen posibles nuevas reflexiones sobre los mecanismos simbólicos de autoconocimiento, autopercepción y construcción de la imagen femenina, yendo más allá de las heterodesignaciones patriarcales y habitando espacios acrónicos y utópicos en los márgenes del discurso racional. A través de los mitos las Moiras, el dúo Atenea/Aracne y el de Ariadna, simbólicos de la actividad del tejido-hilado femenino como urdimbre de la cotidianidad femenina que diseña y da sentido a nuestras vidas, Fernández propone articular nuevos modelos de empoderamiento desde nuestra propia tradición, reivindicándola y, al mismo tiempo, reapropiándonos de ella.

Tras estos primeros acercamientos al marco teórico y contextual de la cultura de la Diosa, más centrados en las figuras de las deidades, se suceden una serie de artículos que recogen variaciones sobre el poder conferido a las mujeres en su papel de mediadoras entre lo terreno y lo divino, que puede derivar no sólo en las atribuciones relacionadas con lo sacro, sino que también alcanza los ámbitos más mundanos del poder político y del liderazgo. Lo común a todas estas aportaciones es que, como se viene comprobando, son testimonio de la usurpación que tarde o temprano lleva a cabo el patriarcado, anulando las funciones derivadas de la práctica del poder para las mujeres, tanto sagradas como sociopolíticas, con las que lo Divino Femenino había revestido la feminidad durante siglos. Así, en «La E de Delfos», con un sugestivo relato en primera persona, Neus Calvo nos desvela el androcentrismo evidente en la atribución exclusiva a Apolo al oráculo de Delfos, a pesar de las numerosas evidencias arqueológicas y exegéticas que demuestran un culto precedente a diosas madres y a las conocidas Gea o Atenea o la veneración a las serpientes, compañeras inseparables de la Diosa, tanto en su faceta femenina como masculina. Además, el trabajo de Calvo ofrece una interpretación muy coherente e inusitada, sobre la E de Delfos como testimonio de la Triple Diosa. Raquel Rodríguez, por su parte, en su aportación «De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica», nos habla de otro poder vinculado al cuerpo femenino y su sexualidad, el que las mujeres ejercían como prostitutas sagradas con la misión de garantizar la fertilidad de la naturaleza y los humanos en sus comunidades; sin embargo, ciñéndose a la cultura fenicio-púnica, Rodríguez nos

ofrece novedosas interpretaciones sobre las actividades cultuales femeninas, que abarcan otras facetas más amplias que la prostitución, teniendo en cuenta que este tema siempre ha originado interpretaciones no siempre objetivas, dadas sus connotaciones morales y su vínculo con el afán de control patriarcal de la sexualidad femenina. Lola Mirón, en «Afrodita y las reinas: una mirada al poder femenino en la Grecia helenística» se centra, en cambio, en el poder político de las reinas, derivado sin embargo del poder sexual divino de la diosa Afrodita. Trata Mirón a las reinas poderosas por autonomasia del mundo griego, las de las monarquías helenas surgidas tras el desmembramiento del imperio alejandrino: Fila, Estratonica, Laodice, Apolonis, Berenice, Arsínoe y ¡cómo no!, la mítica Cleopatra. Como no deja de recordarnos su autora, el poder de seducción de Afrodita se extiende también al de la relación matrimonial ya que, como patrona de esta institución, fue extensamente venerada para que garantizara la felicidad y la legitimidad de los matrimonios regios. En estas uniones se desprende una simbología de género dicotómica, en la que el rey representa la guerra y la reina el amor; pero, sea como fuere, la asociación con Afrodita ha dotado a estas reinas, a pesar de su dependencia de un rey o caudillo para definirse como reinas poderosas, de una relevancia independiente y propia, que las ha convertido en iconos culturales sin trasgredir en esencia el orden de género.

Un gran salto cronológico nos lleva a la Edad Moderna y a la Cataluña de la caza de brujas, donde Marta Blanco con su trabajo «*De Sant Hilari a Arbúcies, dotze cases tretze bruixes*. La persecución de las brujas en la Cataluña moderna» nos muestra el último vestigio de poder atribuible a la espiritualidad femenina, el que detentaron humildes mujeres con sus conocimientos sanadores y por el que fueron acusadas y ajusticiadas como hechiceras, brujas o herejes. Blanco se suma al número cada vez más creciente de investigadoras que ven en este acoso y derribo de prácticas femeninas de naturópatas o parteras, más que una persecución contra prácticas satánicas por parte de la Iglesia, como una guerra sin cuartel hacia los últimos restos de paganismo y de religiones relacionadas con lo Divino Femenino que todavía pervivían en sustratos muy marginales de la sociedad de la época y que se habían sincretizado con el cristianismo para poder sobrevivir. Otro salto cronológico más y llegamos a la actualidad, al presente de la religión de la Diosa en España, de la mano de Cristina Perales que en el ágil y personalísimo relato de «Reclamando Sus Misterios: La Conferencia de la Diosa Ibérica» nos introduce en las vicisitudes del movimiento de la espiritualidad femenina en nuestro país y en las celebraciones de las sucesivas Conferencias que tuvieron lugar en 2010 y 2011, acercando la brujería moderna a las españolas en sus dos tradiciones

más seguidas en Europa, las tradición de Avalón (con sede en Glanstonbury, Inglaterra) y la de *Reclaiming*, desde Estados Unidos.

En la segunda parte del volumen se recoge una diversidad de trabajos de teología feminista desde los credos religiosos de las tres grandes religiones patriarcales (el cristianismo, el judaísmo y el islam). En el caso de M<sup>a</sup> Pilar de Miguel con «Sínodos Europeos de Mujeres: Espiritualidad feminista, política en acción» se reivindica un nuevo papel de las mujeres en la participación del hecho religioso con la propuesta de los Sínodos, un concepto rescatado de las comunidades cristianas primigenias, donde las mujeres gozaban de una representación distinta y más relevante a la actual, evidentemente discriminatoria; por añadidura, De Miguel vincula este concepto reivindicativo de toma de decisiones con los mitos de la griega Metis y la bíblica Judit. Una revisión de la exégesis bíblica que reúne nuevas simbologías de Dios centradas en lo femenino nos la proporciona Ethel Barylka en «Hablando de dios en femenino», desgranando sugestivas metáforas de Dios como madre que concibe y se embaraza, como ser nutriente y proveedor de alimentos, o como útero que guarda al pueblo de Moisés en el desierto, que hacen aspirar a un Yahvé pensado por y para la mujer que resulta ser como la otredad femenina en sí misma. Y un rescate de grandes figuras femeninas del islam que prácticamente desconocemos en Occidente, nos trae Montserrat Abumalhan en «Espiritualidad femenina e islam: La voz del silencio». Algunas son desconocidas incluso para las propias mujeres musulmanas, a pesar de que fueran precedentes de grandes figuras masculinas, compañeras de éstos en experiencias místicas e incluso maestras de espiritualidad: las más conocidas Jadiya, Fatima o Aysha, que giran alrededor de Mahoma, pero también otros nombres a los que Abumalhan da voz: Rabi'a al-Adawiyya, Nizam (amada de Ibn 'Arabi), Sol, Numa Fatima, Maryan, Safiya...

Como colofón de este volumen he querido dar a conocer las contribuciones de dos jóvenes investigadoras que, con entusiasmo y rigor rubrican sendos trabajos de rescate de la tradición espiritual católica. Mientras Berta Echániz ilumina cerrados espacios conventuales en «Una aproximación a la espiritualidad femenina en el Alicante de principios del siglo XVII», Ruth Bertomeu en «Entre poder, herejía y salvación. La virgen a finales del siglo XVII a través de la censura de la *Mística Ciudad de Dios* de María de Ágre-da» desnuda los entresijos de un texto clave de autoría femenina, el de la mística Maria de Ágre-da. Echániz rescata del olvido y del anonimato a las entrañables «Monjas de la Sangre», las primeras en fundar un convento en la ciudad de Alicante allá por el XVII, llamadas de esta guisa por ser la ermita de la Purísima Sangre de Cristo el lugar elegido para su emplazamiento; pero,

más allá de la coyuntura histórica, lo que el trabajo de nuestra joven investigadora demuestra es cómo las mujeres se las arreglaron desde siempre para practicar el principio de sororidad, poniendo sus bienes terrenales en común y observando un ideal vital y espiritual de vida comunitaria, independientemente de su credo o práctica religiosa. Ya para terminar el volumen, la vida de la que ha sido una de las últimas manifestaciones de lo Divino Femenino en nuestra cultura occidental, la Virgen María, cuyo mito contiene todas las atribuciones y funciones de las diosas precedentes, excepto, naturalmente, aquellas relacionadas con la sexualidad y el cuerpo. Bertomeu, por un lado, nos acerca al mito de nuestra «Madre» católica y, por otro, nos refresca el testimonio del que fuera uno de los textos más controvertidos de la mística de la Época Moderna, no suficientemente conocido al deberse a la pluma de una humilde abadesa, aunque extraordinaria mujer, que, desde su retiro conventual, mantuvo correspondencia con Felipe IV y con las principales autoridades eclesásticas de la época. Con el revolucionario contenido de su texto mereció la inclusión de su texto en el Índice de Libros Prohibidos y la censura de la Universidad de la Sorbona. Dos discriminaciones de género se hacen aquí evidentes: la de la autora, por ser mujer, y la del contenido, por tratar la biografía del icono femenino básico del catolicismo, la Virgen María.

Tanto las autoras de este número como yo esperamos, con nuestras modestas aportaciones, sentar un precedente en este tipo de publicaciones académicas feministas prestando la debida atención al campo de la espiritualidad de las mujeres, que merece la misma consideración investigadora que cualquier otro ámbito del discurso feminista y de género.



**PRIMERA PARTE:  
LA DIOSA DESPIERTA...**





# 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 Bachofen<sup>1</sup>, 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 Frazer<sup>2</sup>, Robert Briffault<sup>3</sup>, Robert Graves<sup>4</sup>, Carl Jung<sup>5</sup>, o Erich Neumann<sup>6</sup>, 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 Age<sup>7</sup>.

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 química<sup>8</sup>.

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»<sup>9</sup>.

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 Harrison<sup>10</sup>, a la que también estos primeros «hijos de la Diosa» conocieron e incluso les sirvió de inspiración, o Esther Harding<sup>11</sup>, 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 androcéntrico<sup>12</sup>. 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 Gimbutas<sup>13</sup> (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 reivindicaciones<sup>14</sup>. 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 NOW<sup>15</sup>) 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 cultural<sup>16</sup>, 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 sesenta<sup>17</sup> 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 diferencia<sup>18</sup> 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 autoconciencia<sup>19</sup>. Del feminismo radical se evoluciona al feminismo cultural<sup>20</sup>, 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 planeta<sup>21</sup>.

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 masculinidad<sup>22</sup>.

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)<sup>23</sup>, 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?<sup>24</sup>». Lo que sí consigue Davies es «cuestionar el conocimiento androcéntrico y alentar al movimiento feminista valorando las posibilidades de acción de las mujeres»<sup>25</sup>.

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 naturaleza<sup>26</sup>.

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»<sup>27</sup>. *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 feminidad<sup>28</sup>.

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

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 biológico<sup>30</sup>.

También Rich<sup>31</sup>, 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 Christ<sup>32</sup> 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»<sup>33</sup>. 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.

# LOS CANTOS DEL ORIGEN

VICTORIA SENDÓN DE LEÓN

Universidad de Sevilla

Recibido 31/08/2012

Aceptado 08/10/2012

## Resumen

A instancias de la coordinadora de este monográfico, Angie Simonis, debido a mis escritos previos sobre la Diosa, mi trabajo aquí ha consistido en la descripción documentada de mi propio itinerario intelectual en relación al tema que nos ocupa. No se trata, pues, de una aventura meramente libresca, sino vital, de ahí mi relato en primera persona sobre el descubrimiento de algo tan esencial para el feminismo como la espiritualidad femenina en un contexto de paganidad, tan diferente a las religiones mono-teístas que vinieron después. En un periodo ágrafo de la humanidad, resulta inexcusable remitirse a la interpretación de los restos arqueológicos, tan nítidos y evidentes para unos pocos, y tan oscuros para muchos. Si la palabra dice, el silencio clama.

**Palabras clave:** Paganismo, diosas, poder de las mujeres, espiritualidad de la Diosa.

## Abstract

Due to my previous writings on the subject of the Goddess the editor of this monograph, Angie Simonis, suggested that my work here consist of a documented description of my intellectual journey in relation to this theme. We are not dealing, therefore, with a mere literary exploration, but with something vital, hence I write in the first person of the discovery of feminine spirituality in a pagan context which is essential for Feminism and which is so different from the later monotheistic religions. In a period when writing did not exist, we have no choice but to refer to the interpretation of archaeological remains, so sharp and evident for a few and so obscure for the many. If the word speaks, silence screams.

**Keywords:** Paganism, goddesses, power of women, Goddess spirituality.



*En el principio no era el Verbo. En el principio fue el silencio. Un silencio al que no podemos asomarnos a través del texto histórico –siempre engañoso y triunfante–, sino de la paciente búsqueda de la arqueología. Localizar, cavar, desentrañar, limpiar, reconstruir lo ausente a través de indicios. Indicios que no hablan, pero dicen y susurran secretos no imaginados. Como los mitos, que no sucedieron jamás, pero son siempre. Como los sueños, que nunca señalan la inconsciencia, sino el despertar. Como el amor, que se esconde, frente al deseo que se expresa. Como la historia de las mujeres, que siempre fuimos lo ‘otro’ en la historia de los patriarcas. Y, sin embargo, esa piedra que desecharon los arquitectos, esa piedra angular, es la clave que sostiene todo el edificio.*

Fue en una tarde de verano, pesada, calurosa como solían serlo en un Madrid de agosto sin gente ni coches ni ruidos ¡extraño fenómeno! A pesar de ello no conseguía dormir la siesta apetecida. Después de muchas vueltas, decidí leer, leer algo excitante que me sacara del aturdimiento. Empecé a repasar la biblioteca y distinguí dos pequeños libros de la extinta Editora Nacional que aún no había leído: *Gilgamesh de Uruk*<sup>1</sup> y *Enuma elis*<sup>2</sup>. ¡Vaya! Ya no recordaba siquiera que los hubiera comprado. Me puse a ello. No se movía una hoja y mi mente, acompasadamente, se había quedado estática y extática mientras devoraba mi lectura. Fue como una revelación, por eso estaba tan pasmada. Una subida al Sinaí, sin rayos ni truenos, porque aquella lectura hasta el anochecer cambió mi rumbo mental.

Me di cuenta de que ambas epopeyas de las culturas sumeria y babilónica narraban unos orígenes que me daban las claves de muchas cosas. Había leído anteriormente *La Historia empieza en Summer*<sup>3</sup> y todo me resultó ‘normal’: la primera civilización, la primera escritura, el primer código, la primera astronomía, la agricultura selectiva, los primeros zigurats... interesante, pero nada más. Sin embargo, lo fundamental no estaba allí. Y lo fundamental, como en las familias, eran los secretos celosamente guardados que ya nadie sabía o los había olvidado. Era como encontrar en un baúl las viejas fotos o los antiguos documentos de los que no me habían hablado, más aún, como rescatar un

---

1. ANÓNIMO, Madrid, Biblioteca Nacional, 1980.

2. ANÓNIMO, Madrid, Biblioteca Nacional, 1981.

3. KRAMER, S.N. Barcelona, Aymá Editora, 1978.

añejo pergamino arrollado con el árbol genealógico familiar que me revelaba un origen sorprendente.

Corrían los primeros años de los setenta, recién había terminado la carrera de Filosofía y ya daba clases en un Instituto de Madrid, entonces, cuando aún podía impartir mi materia y no créditos de «cómo hacer la tortilla de patatas con guisantes» en que se convirtió la ESO. Estaba muy metida en cuestiones filosóficas y en literatura contemporánea, americana y europea, que me apasionaban. No tenía tiempo para otras curiosidades, aunque desde aquella tarde el cariz de mi biblioteca comenzó a cambiar o a enriquecerse.

Recuerdo que en una ocasión, mucho más adelante, Amelia Valcárcel<sup>4</sup> me dijo que yo no era filósofa, sino teóloga, a lo que respondí que, en todo caso, «teóloga». ¿Por qué? Bueno, yo publiqué mi primer libro en el 81, al que titulé *Sobre diosas, amazonas y vestales*<sup>5</sup>, que aunque trataba de feminismo desde el punto de vista filosófico, ya apuntaba otras querencias, al menos en el título. Después de esto me dediqué a ser guionista y realizadora y uno de mis primeros trabajos fue una serie para Televisión española, *La España Herética*<sup>6</sup>, con un capítulo sobre las brujas, que dados mis orígenes vascos y gallegos no podía soslayar. Más tarde escribí *Más allá de Itaca*<sup>7</sup>, en el que entré de lleno en el tema de la Diosa, o mejor la Gran Madre, lo que me llevó un tiempo por la dificultad en aquellos años para encontrar bibliografía. Riane Eisler escribía en el mismo año *El cáliz y la espada*<sup>8</sup>, que por supuesto no había leído, como tampoco a Marija Gimbutas, aunque llegué a las mismas conclusiones que ellas a partir de la civilización, mal llamada, minoica. Creta fue mi inspiración definitiva. Desde entonces es un viaje recurrente. Más tarde, en el 92, publiqué *Agenda pagana*<sup>9</sup> para demostrar que la mayoría de nuestras fiestas católicas provenían del paganismo, y cómo el culto a las diosas se ha ido perpetuando en las vírgenes locales, tan numerosas en nuestro país. Recientemente, con la publicación de mi último libro *Matria: el horizonte de lo posible*<sup>10</sup>, reconstruyo lo que fue el mito original de nueve diosas frente a las versiones posteriores. Tal vez algo de «teología» haya en todo esto.

Todavía recuerdo que en el libro de Historia de tercero de bachillerato leí que la civilización minoica era realmente «enigmática». Lo recuerdo porque a

4. Filósofa feminista española

5. SENDÓN DE LEÓN, Victoria, Madrid, Zero ZYX, 1981.

6. SENDÓN DE LEÓN, V. Barcelona, Icaria, 1986.

7. SENDÓN DE LEÓN, V. Barcelona, Icaria, 1988.

8. EISLER, R. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1990.

9. SENDÓN DE LEÓN, V. Madrid, horas y HORAS, 1991.

10. SENDÓN DE LEÓN, V. Madrid, Siglo XXI, 2006.

esas edades a una le encantan los enigmas. Me pregunté por qué. Y sólo treinta años más tarde me lo pude responder.

Pues bien, el secreto celosamente guardado que me abrió las puertas al «misterio» era que todos los libros que narraban los orígenes de las culturas «escritas» trataban de lo mismo: la batalla fundacional entre un dios o un héroe contra la diosa. Esa era la esencia de todos nuestros ‘cantos de origen’. Ahí es donde descubrí mi árbol genealógico, mi genealogía de mujer. Otras la descubrieron a partir de Olimpia de Gouges o de Mary Wollstonecraft. La única diferencia entre ser teóloga o filósofa feminista consistía en que yo había descubierto una genealogía mucho más antigua. Me dirán que las insignes revolucionarias proto-feministas eran mujeres de carne y hueso, mientras que esa entelequia de las diosas se perdía en la nebulosa de un imaginario mítico, es decir, en el orden de lo simbólico. Bien. Hace mucho tiempo que sabemos que los humanos no sólo somos seres racionales –que también lo son los monos por cierto–, sino animales simbólicos, para quienes las cosas no son lo que son, sino lo que significan, es decir, que somos buscadores de sentido o de la adecuación de los significantes con los significados. Desde el «bípido implume»<sup>11</sup>, ridiculizado por Diógenes, al animal simbólico pasando por el ser racional. Seguro que iremos avanzando en nuestra definición de lo humano. ¿Llegaremos a la conclusión de que somos seres espirituales que habitan un cuerpo? No lo sé. Ahí, como buena agnóstica, me pierdo en los «noúmenos» kantianos.

En fin, que después de contemplar atónita cómo el héroe Gilgamesh y su compañero Enkidu mataban al «toro celeste», emblema de la diosa Istar, y cómo el dios Marduk terminaba definitivamente con Tiamat y descansaba al ver su cadáver descuartizado, comprendí todo de golpe. Vi la fotografía panorámica que servía de modelo al puzzle que me tocaba ir componiendo pieza a pieza. Y esto es más lento que el tapiz de Penélope. Y no es porque desbarate las piezas en la noche, sino porque van apareciendo más y más. Salen desde el silencio, aquel silencio anterior al Verbo.

## 1. El origen de Europa

Ahora que la Iglesia Católica se empeña en poner el acento en los orígenes cristianos de Europa, y ahora que los europeos vivimos sacudidos por la fiebre de los mercados esperando que nos toque el bingo, tal vez sea el mejor

---

11. Cuando la Academia platónica de Atenas definió al hombre como un ‘bípido implume’, Diógenes, el filósofo de la escuela cínica, les lanzó un pollo desplumado y les gritó: «Ahí tenéis un hombre».

momento para volver la vista muy atrás a fin de reconfortarnos y revivir una bella historia, la historia de nuestros orígenes.

Los libros más antiguos de Europa son *La Iliada* y la *Odisea* de Homero junto a la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* de Hesíodo. Ninguno de ellos nos habla de Creta, porque Creta, como civilización, había dejado de existir seiscientos años antes de que se escribieran. Sin embargo, en la *Odisea*, Homero se refiere a la fértil Isla de Feacia como el lugar donde Ulises naufragó antes de la partida final rumbo a su patria, nombre mítico que bien podría referirse a la isla dorada al sur del Sur de Europa. Aquella isla que fue la última en caer a la embestida de las invasiones aqueas.

Cuando Odiseo fue arrastrado por el mar hasta la bella isla, la princesa Nausicaa habla de su tierra feacia como una tierra en extremo fértil, libre de guerras y violencias; y de los feacios como un pueblo no interesado por las armas, sino por la navegación, las fiestas, la música, la ropa de lino y el placer del lecho. Es más, afirma de sí mismos que son la vanguardia de la humanidad.

Al comprender que los supuestos mitos encierran historias reales, descubrí que la «enigmática» civilización escondía una historia tan real como la de Roma, pero la carencia de documentos ha hecho que haya llegado a nosotros en forma de mitos. Por ello sigue siendo una civilización, aún hoy, casi ignorada, puesto que su cosmovisión no puede ser siquiera analizada desde una historiografía tan patriarcal.

El descubrimiento físico de los palacios cretenses fue llevado a cabo por Sir Arthur Evans con la misma metodología de Schliemann, que excavó la «mítica» Troya siguiendo al pie de la letra las indicaciones de la *Iliada*. Evans también confió en los mitos. Otra cosa fue la interpretación de la esencia de dichos mitos o de los propios hallazgos arqueológicos.

¡Era todo tan extraño! Lo primero que descubrió Evans en el palacio de Cnossos fue el fresco de los coperos. No estaban los arqueólogos acostumbrados a representaciones varoniles tan ajenas a guerras, armas, tronos y luengas barbas, ya que estos coperos, portadores de ánforas ceremoniales, aparecen con largos cabellos rizados, barbilampiños y con unas faldillas cortas llenas de colorido: realmente hermosos. No eran griegos aqueos ni tampoco egipcios. Eran oriundos de la isla, que todavía no había sido invadida. Después comenzaron a aparecer mujeres por cada rincón del palacio. Mujeres bellísimas, poderosas, elegantes, con sus cabellos ensortijados adornados con profusión de joyas. La primera en revelarse fue «la parisina», así denominada por lucir una moda similar a la del momento de la *belle époque* en París, y otras muchas mujeres semejantes a la primera se fueron sucediendo, de modo que un



arqueólogo francés al contemplar las imágenes exclamó: «*¡Mais, ce sont des parisiennes!*». Pero resulta que estas mujeres iban ataviadas como la figurilla que luego apareció en diversos lugares y que conocemos como «la diosa de las serpientes», ya que las lleva enlazadas en sus brazos o bien sujetas por sus manos. Esta coincidencia me hizo pensar que se trataba posiblemente de sacerdotisas, pero también de sacerdotisas gobernantes. La clave me la inspiró un fresco que representa lo que Evans supuso que era el santuario de la Diosa, ya que todo él está adornado por los cuernos de consagración propios de los cultos lunares. En ese salón tripartito se encuentran, sentadas en un asiento corrido, veintidós mujeres con sus trajes de gala y, en el espacio exterior, una multitud que parece escucharlas. Evans, sin embargo, no fue más allá de una interpretación banal, ya que las consideró como damas de la corte de Minos recién llegadas de la peluquería, que estarían chismorreando sobre el servicio o cosas por el estilo. No podía ser de otro modo para un historiador tan apegado a la cosmovisión androcéntrica. Cuando leí que Minos era un rey justo que impartía sabias leyes a su pueblo al final de cada ocho años y comprobé que coincidía con el período de tiempo en que la reina o sacerdotisa mayor elegía al «rey del año» para compartir su lecho, se me encendió la luz y deduje que se trataba de una ceremonia en la que un colegio sacerdotal femenino promulgaba las leyes de la ciudad. Este período coincide con la unión del tiempo solar y lunar cuando el sol y la luna bailan juntos en la noche del solsticio de verano como señala Frazer. Es lo que ahora conocemos como la vigilia de San Juan, en que el día y la noche son equivalentes y que cada ocho años coinciden ambos astros en el cielo.

¿Y Minos? ¿Dónde estaba representado? Nada, ni una efigie ni una inscripción ni una referencia. Sólo cuando descubrí al «joven príncipe», con la misma faldilla que los saltadores del toro, pero adornado con un tocado suntuoso, intuí que Minos debería referirse a un nombre genérico relativo al rey del año, más aún cuando ese joven aparece representado en un jardín de delicias rodeado de lirios y mariposas, que era el contexto placentero en el que el elegido vivía sus años de reinado. Posiblemente el joven rey fuera el más destacado entre los «toreros», que aparece por cierto con las mismas defensas genitales de los actuales.

Una de las representaciones más frecuentes es la del salto del toro, en el que participaban del mismo modo mujeres y hombres, lo que indica claramente una indudable igualdad entre los sexos. ¿Se trataba acaso de un rito iniciático? ¿Sería esa prueba de valor y control la indicada para elegir tanto al rey del año como a las sacerdotisas? Tal vez los más destacados fueran considerados como los elegidos de la Diosa para diversas funciones.

Toda una serie de hallazgos se fueron sucediendo ante los ojos atónitos de excavadores y arqueólogos. Grandes almacenes con tinajas para conservar aceite y trigo, baños de mármol, todo un sistema de drenaje y canalización de aguas, espacios diseñados para invierno y verano, cerámicas y habitaciones con motivos vegetales y marinos y, sobre todo, símbolos de la Gran Madre por doquier: cuernos lunares, hachas dobles, mariposas, serpientes..., en fin, algo que no deja lugar a dudas de que la diosa era el referente sagrado de los cretenses. Lo más significativo, el santuario de las hachas dobles y el salón del trono. Un trono que no es el trono de un rey, sino de una gran sacerdotisa flanqueado por dos enormes grifos, animales fabulosos que representan la unión de tres niveles de realidad: el subterráneo, por su cola de serpiente, el terrenal, por el cuerpo de león, y el espiritual por su cabeza de ave.

Cuando más adelante se excavaron otros palacios y se descubrió el disco de Phaestos con un alfabeto hasta entonces desconocido<sup>12</sup>, Evans comprendió que estaba revelando al mundo una nueva y fascinante civilización. Precisamente la civilización originaria de Europa, aquella princesa fenicia raptada por el toro Zeus y violada en las playas del sur de la isla. Este rapto no significa otra cosa que la invasión de los pueblos aqueos, que destruyeron la primitiva civilización y se asentaron desde entonces en Creta<sup>13</sup>.

Todo lo anterior concuerda con la visión que Homero tenía de aquella civilización, ya que la isla era conocida como Macaronesos, isla de los bienaventurados. Sí, aquel pueblo feliz anidaba en la memoria de los griegos y de otros navegantes que arribaron a sus costas. La representación de gentes del campo que volvían cantando de sus faenas, las fiestas y la amabilidad de sus frescos, la ausencia de grandes monumentos o efigies de poder indicaban que todo aquello había sido levantado a la medida de lo humano y para que esos humanos disfrutaran de la vida, el más sublime don de la Diosa.

## 2. Una espiritualidad inmanente

En todas las mitologías la creación del mundo y de todo lo existente por parte de un dios, significa una separación esencial entre lo divino y lo humano, entre el mundo trascendente y el inmanente. No digamos entre las religiones monoteístas actuales, en las que dios crea el mundo *ex nihilo*.

Sin embargo, cuando el referente de nuestros orígenes es una diosa, indica que el mundo es engendrado por Ella, lo que equivale a decir que el mundo y

---

12. Este alfabeto todavía no ha sido descifrado y es conocido como Lineal A.

13. Para más información, ver COTTRELL, L., *El toro de Minos* de México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

los humanos pertenecemos a su misma naturaleza, somos parte de ella como criaturas concebidas en su vientre. De esta metáfora podemos colegir que la religión sólo puede ser inmanente y que lo sagrado lo impregna todo sin separación entre el orden uránico y telúrico.

De esta segunda concepción se derivan los principios recogidos en el *Kybalión*<sup>14</sup>, que nos recuerdan aquello de «como es arriba es abajo» y «como es adentro es afuera», que seguían también las brujas o mujeres sabias que, de algún modo, perpetuaron el culto a la Diosa en la futura Europa. Desde esta perspectiva fueron capaces de curar, de llevar a buen término infinidad de alumbramientos y de aconsejar lo más correcto.

Algo muy profundo fue captado por los primeros europeos que los físicos de hoy siguen buscando desde que Einstein postuló aquello de que «Dios no juega a los dados con el Universo». Cuando los propios físicos y matemáticos se vieron sorprendidos y desbordados por el comportamiento de las partículas según la mecánica cuántica, comprobaron que este mundo se regía por leyes muy diferentes a las de la macrofísica descubiertas por Newton. Fue entonces cuando Einstein propuso la búsqueda de un campo unificado en el que ambas leyes coincidieran, una instancia superior o diferente en la que los dos comportamientos pudieran compatibilizarse. Hoy nos estamos acercando a través de la «teoría de cuerdas»<sup>15</sup>, la cual supone admitir un universo de once dimensiones. Es decir, que lo que vemos no es lo que existe o, lo que es lo mismo, que nuestra capacidad de comprensión y de observación no abarca el Todo. Sin embargo, la Naturaleza nos envía señales de cómo armonizar lo de arriba con lo de abajo, lo de afuera con lo de dentro. Ahí radica aquella sabiduría.

Para los cretenses, la creencia de que las fases de la luna eran acordes con la vida humana, les hizo elaborar la teoría de que al nacimiento le sigue la plenitud, luego el decrecimiento y finalmente la muerte en ese período oscuro de la luna nueva, pero que de esa muerte surge un renacimiento o regeneración que nos lanza a un nuevo ciclo vital. Y eso significa la doble hacha: la vida y la muerte recorriendo todas sus etapas en un círculo eterno, ya que los filos de las vainas son convexos y no rectos, imagen transformada de la primitiva mariposa neolítica y a su vez del alma, que en griego se denominan con el mismo término: *psyché*.

Al respecto existe un sello muy elocuente, encontrado en Micenas, que representa como tema central esa doble hacha de la vida y la muerte, ya que

---

14. ANÓNIMO, Buenos Aires, Kier, 1987.

15. Ver la última obra de HAWKING, S. *El gran diseño*. Barcelona, Crítica, 2010.

a la izquierda aparecen representadas seis cabezas sacrificadas de animales junto a un guerrero armado, mientras que a la derecha se encuentra la diosa bajo el árbol de la vida, semejante a una morera, del que come una niña elevándose de la tierra como recién nacida de ella. La madre nutricia, sentada bajo ese árbol, ofrece su pecho como en otras representaciones egipcias y mesopotámicas. Ante ella se encuentran dos sacerdotisas a quienes la diosa alarga con su mano derecha tres capullos de amapolas, la fruta de la transformación<sup>16</sup>. Este gesto sin duda recuerda a los rituales místicos de Eleusis de los que conocemos muy poco porque era preceptivo guardar el secreto, pero lo que sí sabemos es que los participantes consumían un brebaje –el *kykeón*– que contenía cornezuelo del centeno o ácido lisérgico, que posteriormente Hofmann sintetizó en el LSD. Ni que decir tiene que ese ritual no tenía nada que ver con el consumo de drogas actual, sino que exigía una preparación ascética durante seis meses y la posterior peregrinación desde Atenas hasta Eleusis. Lo cierto es que los iniciados salían con una convicción: que la muerte no existía como desaparición, sino como tránsito a otra reencarnación. No es una creencia privativa del hinduismo o del budismo, sino que es más universal.

Lo que me interesa destacar es que no se trataba de creencias dogmáticas ni impuestas por sacerdotes intermediarios de un dios sin rostro, sino de las propias analogías que nos remiten a la Naturaleza. No concebían que el orden terrenal pudiera diferenciarse de otro orden que descendiera de las alturas. Por eso la Gran Madre no era otra que la propia Naturaleza, pero entendiendo que esta relación implicaba una dimensión espiritual, que no es necesariamente trascendente, sino inmanente. Una espiritualidad que pasaba por el cuerpo, el placer y el gozo humanos; por el trabajo, la exigencia personal y el concepto de abundancia con sus limitaciones, pero sin dolores ni sacrificios inútiles. El mayor tributo a la Gran Madre que nos da la vida consiste en ser felices, en contraposición con el tributo a los dioses patriarcales que exigían sacrificios cruentos para ser satisfechos y honrados.

Es muy curioso que en el Génesis bíblico se nos relate cómo Caín ofrecía leche, miel o granos de la tierra ¿a Yahvéh?, mientras Abel ofrecía sacrificios cruentos de animales. Yahvéh miraba complacido los sacrificios de este último. Me pregunto si las ofrendas de Caín no serían a la Gran Madre, de acuerdo con sus ofrendas. Continúa el Génesis su relato diciendo que Caín tenía envidia de Abel y por eso le mató, una historia nada creíble, pues hubiera bastado

---

16. Descrito en BARING, A. y J. CASHFORD. *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid, Siruela, 2005, p. 142.

con que el primero se decidiera a inmolar animales. Me animo a plantear que la disputa entre los hermanos escenifica las creencias matrísticas frente a las patriarcales, que tal vez dividieran a la tribu hebrea. Por supuesto que Caín ha pasado a la historia como el maldito.

### 3. Una mitología interesada

El primer sorprendido fue el propio Arthur Evans. ¿Dónde estaba aquel terrorífico reino de Minos? ¿Dónde aquel Minotauro al que se sacrificaban cada año siete doncellas y siete jóvenes atenienses? ¿Dónde aquella reina ninfómana, Pasífae, que para alimentar sus pasiones copuló con un magnífico toro que le daría aquel hijo monstruoso? ¿Qué motivos tendría Ariadna para traicionar a su pueblo? Nada en las excavaciones dejaban traslucir una historia trágica, salvo la destrucción misma provocada por la invasión. Los cretenses eran gentes felices. ¿Por qué si no aquello de «macaronesos»? Era un pueblo rico, cuya relación con otros pueblos se asentaba en el comercio y no en la guerra. Era un pueblo artista y artesano, creativo, amante de los juegos y de la buena vida. Un pueblo igualitario que no conocía la esclavitud ni el sometimiento de las mujeres. ¿De dónde, pues, aquella mala fama en los siglos posteriores? Incluso aquella hazaña de volar la habían conseguido antes que Leonardo Da Vinci. ¿Recuerdan? Dédalo, el arquitecto, había construido un artilugio con alas que acabó mal: con la muerte de su hijo Ícaro que voló demasiado alto. ¿Y Fedra? ¿Por qué acabó suicidándose? Todo lo que conocemos de Creta a través de los mitos constituye una tragedia o nos pinta un escenario de terror. Sin embargo, las culturas mesopotámicas nos las colorean como un culmen civilizatorio cuando sus escritos sólo hablan de batallas y de muerte, y sus estelas representan escenas de guerra, de caza y de aplastamiento de esclavos.

Esta inversión tiene su fundamento. Ya sabemos que los dioses de las culturas vencidas se convierten en los demonios de las vencedoras. De hecho, las diosas pasaron a componer todo un panteón de monstruos, que los héroes tendrán como misión destruir. La espiral de la historia siempre ha ido distribuyendo el poder caprichosamente, de modo que vencidos y vencedores tendrán su lugar y su tiempo en el devenir de los acontecimientos. Veremos cómo.

#### 4. Las invasiones

Gracias a la arqueóloga Marija Gimbutas<sup>17</sup>, el gran enigma de nuestra historia antigua ha sido desvelado. Ella encontró la piedra angular que sostiene todo un sistema engañoso y pleno de tergiversaciones. Cuando excavó varios yacimientos en lo que denominó «la Vieja Europa» se encontró con multitud de restos de una antigua civilización que había sido sepultada por varias oleadas invasoras. La primitiva civilización se reveló como realmente feminizada, con efigies y símbolos de la diosa por doquier, carente de armas y cuyas ciudades estaban construidas junto a los grandes ríos y sin fortificaciones.

En contraposición, las nuevas ciudades que ya conocemos por la historia eran ciudades fortificadas, con grandes arsenales de armas y gigantescos monumentos que daban culto a la personalidad de un rey o dedicados a dioses solares y guerreros. El contraste no podía ser mayor. De ahí dedujo y comprobó Gimbutas que Europa había sido invadida por varios pueblos, a los que llamó *kurgos*<sup>18</sup>, que eran de origen ario y que venían de las tierras al norte del Mar Negro. Estos pueblos se fueron asentando tanto en Europa como en el valle del Indo, destruyendo sin consideración toda la civilización anterior<sup>19</sup>. Eran tribus de pastores de origen nómada, que contaban con caballos, armas de hierro y carros de guerra. Lo quemaron todo a su paso, violaron y raptaron a sus mujeres y esclavizaron a los hombres que sobrevivían. Comenzaron con puntuales incursiones que luego se convirtieron en invasiones y asentamientos definitivos. Se han encontrado enterramientos en los que aparece un hombre de elevada estatura junto a mujeres de otra etnia de menor complejión, armas y criados. Nadie podía sobrevivir al «señor». Todo un festín de muerte y destrucción.

Como las invasiones se produjeron de norte a sur, Creta fue la última en sobrevivir al desastre. A través de las excavaciones en la isla se pudo comprobar la fecha del final de Cnosos y de qué forma fue destruida. John Pendlebury en su obra *The Archeology of Creta* lo narra así:

«Y en un día de primavera, en la última década del siglo XV a. C., con un viento sur tan fuerte que arrastraba las llamas de las vigas incendiadas casi horizontalmente, Cnosos cayó...

La escena final tuvo lugar en la habitación más dramática jamás excavada: el Salón del Trono. El estado de confusión en que se encontró era completo.

---

17. Arqueóloga lituana radicada en los Estados Unidos de América, autora de la célebre obra *The language of the Goddess*, San Francisco, Harper, 1986.

18. Este nombre se deriva de los enterramientos bajo piedras amontonadas propios de estos pueblos, y que se denominan kurgones.

19. Se trata de una civilización 'tántrica' especialmente erótica.

Un gran recipiente de aceite estaba volcado en un rincón y las vasijas rituales sin duda estaban usándose cuando llegó el desastre...»<sup>20</sup>.

El mito nos habla de Teseo como autor de la destrucción de aquella ciudad y de la muerte del Minotauro, gracias a la complicidad de Ariadna que le dio la clave del laberinto. Pero Teseo, héroe griego, representa a los aqueos que, según Robert Graves<sup>21</sup>, arribarían a la isla en son de paz como simples navegantes y se quedarían al servicio del palacio. Una vez conseguida la confianza de los cretenses, incendiaron la ciudad, masacraron a la población y destruyeron aquella civilización. Sabemos que los aqueos se asentaron en la isla y que construyeron la ampliación de los palacios según un orden arquitectónico mucho más rígido y anguloso<sup>22</sup>. De hecho, se puede distinguir perfectamente unas construcciones de otras. Muchos de los hallazgos culturales de los cretenses fueron exportados a la ciudad-estado de Micenas, aunque ésta tendrá ya un carácter guerrero de acuerdo con el nuevo orden. Micenas, como sabemos, será la ciudad de Agamenón, el jefe de la expedición contra Troya.

Pero no era suficiente con invadir y destruir, era necesario crear una nueva concepción del mundo y de la vida, en la que la narración al pueblo de mitos engañosos desempeñaría una importante función. Y estos mitos se enfocaron hacia el desprestigio de la antigua civilización y a la sustitución de la Gran Madre por los nuevos dioses junto al sometimiento de las mujeres. La inversión fue total.

Recientemente, cuando viajaba por la zona de Nápoles y descubrí accidentalmente la gruta de la sibila de Cuma, pude comprobar aquella realidad en la piedra. En los antiguos tiempos existían oráculos que regentaban sacerdotisas llamadas sibilas. Ellas entraban en trance, ayudadas por determinados narcóticos, y emitían sus inspirados oráculos, que a su vez interpretaban, ya que frecuentemente se trataba de oscuros mensajes para el consultante. El oráculo más importante de toda la Hélade era Delfos, pero el mito posterior nos cuenta que la ciudad estaba aterrorizada por un monstruo asesino, la serpiente Pitón, que fue finalmente destruida por el dios Apolo, a quien se consagró el santuario. Desde entonces la sibila fue llamada pitonisa o pitia, y el oráculo pasó a ser regentado por los sacerdotes de Apolo, que prohibieron a la adivina su función de interpretar. Eran ellos quienes pasaron a traducir interesadamente los oráculos y a cobrar ciertos estipendios a los, desde

---

20. Citado por COTRELL, L. *op. cit.*, p. 225

21. GRAVES, R. *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza 2002.

22. Estilo micénico.

entonces, «clientes». Sucedió lo mismo con los santuarios de Afrodita y las prostitutas sagradas.

Pues bien, me sentí profundamente impresionada al recorrer aquellos 127 metros de corredor subterráneo hasta llegar al recinto propiamente oracular donde profetizaba la sibila. Todo ese pasadizo está construido de modo similar a los enterramientos cretenses, con una acústica reverberante y la filtración de los rayos de luz que penetran por orificios armoniosamente horadados. Cuando continué la visita al complejo arqueológico me encontré con la evidencia: sobre la gruta de la sibila se levantaba un templo de Apolo de fechas muy posteriores a las del recinto oracular. Definitivo.

## 5. Tiempo de héroes

Es evidente que los arquetipos marcan en profundidad los paradigmas, es decir, los modelos de sociedad, las creencias y la política. Los arquetipos, según Jung, son como «los esquemas más profundos del funcionamiento psíquico», algo así como los axiomas del alma, que condicionan la visión de la propia identidad y del mundo. El mito será el relato en el que los personajes corresponden a los arquetipos, que, de hecho, propician los paradigmas y se adecuan a ellos. Como plantea Hillman: «El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopoiético», es decir, personificado y creador de mitos.

Vencido el mundo de las Madres, serán los héroes quienes tomen el relevo. Respecto a estos últimos, escribe Plutarco en *Vidas paralelas*:

«Parece que en aquella edad vivían hombres que, por destreza de mano, velocidad de piernas y fuerza de músculos, superaban la naturaleza habitual y eran incansables, además no usaban sus dotes físicas para hacer el bien o servir a los demás, sino que se complacían en la brutal arrogancia y disputaban utilizando su fuerza para acciones salvajes y feroces, sojuzgando, maltratando y exterminando a quien caía en sus manos. El respeto, la equidad, la magnanimidad no eran para ellos virtudes apreciadas, sólo lo eran para quien carecía del valor de hacer el mal y tenía miedo de sufrirlo, pero no recelaban de quien tenía la fuerza de imponerse»<sup>23</sup>.

Si nos ceñimos al ámbito griego, el primero de estos héroes arquetípicos fue Heracles (Hércules), que representa la primera etapa de las invasiones en la que se dominó a los pueblos asediados por la fuerza bruta. Todo fue devastado, destruido. En la Hélade, estos crueles siglos son considerados como la

---

23. Citado por CALASSO, R., *Bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1990 p. 61.



edad oscura, en la que parece que la historia griega se interrumpe dominada por el caos.

Este héroe brutal, ya en su juventud más temprana, había matado a su maestro de música en un ataque de ira, hazaña que repetirá matando a sus dos hijos. Es la *hybris* propia de los guerreros, tan celebrada por el patriarcado en sus innumerables guerras. Posteriormente, sus hazañas se centran en matar monstruos, sabiendo que dichas entidades representan todo lo valioso de la civilización anterior. Los mitos las narran como «los trabajos de Hércules», que delatan el origen cazador y pastoril de aquellos invasores, acostumbrados a bregar con las bestias: el león de Nemea, el toro de Creta, el jabalí de Erimanto, las yeguas de Diomedes, los bueyes de Geriones, el can Cerbero y, como última hazaña, conseguir el cinturón de Hipólita, una reina amazónica que cede la prenda requerida ante el secuestro de una de sus compañeras, Melanipa. Más tarde, los brutales trabajos del héroe fueron considerados como ritos iniciáticos, y el propio Hércules como una especie de santo laico entronizado como modelo para los varones. Se trata de un arquetipo que se ha perpetuado a través de los medios audiovisuales de masas como Rambo o Terminator, y, en la vida real, en la privatización de cuerpos de mercenarios ideados por Dick Cheney con motivo de la guerra contra Iraq. Se han denominado «empresas de servicios militares»<sup>24</sup> que actualmente permanecen hasta en cincuenta países.

El héroe arquetípico de una segunda etapa será Teseo. La fuerza incontrolada no tenía sentido para culturizar a las gentes en el nuevo orden, de suerte que el modelo salvaje de Heracles fue sustituido por un héroe mucho más seductor. Creo que en esta etapa fue cuando se consiguió lo más difícil: la erotización de la violencia. No en vano la diosa protectora de Teseo era Afrodita, que guía sus pasos en el arte de la conquista femenina y hace de él un personaje realmente seductor. En los mitos patriarcales fue Teseo quien sedujo a heroínas como Ariadna de Creta, que luego de traicionar a su pueblo huyó con Teseo hacia Atenas, pero fue abandonada por éste en la isla de Naxos. También cayó en sus brazos su hermana Fedra, que terminó por suicidarse. Y hasta la bella Helena de Esparta fue acosada por el héroe. Teseo sabía que la fuerza bruta sin la complicidad de las artes femeninas no obtenía el resultado deseado. Fue él quien inventó el arte de la lucha, es decir, el combate regido por unas reglas que impidieran la pura brutalidad, por eso en Grecia era un dicho común aquello de «nada sin Teseo», es decir, ninguna lucha ni guerra más allá de ciertas reglas de contención y de respeto para el enemigo.

---

24. PMC: *Private Military Company*.

Teseo prefigura al héroe que devastó la civilización de Creta y otras islas del Egeo, sustituyendo la metrópolis de Cnosos por la de Atenas, cuya protectora, Atenea, encarnará una desvirtuada «Diosa de las serpientes», nacida de la cabeza de Zeus para que quedara claro el nuevo poder del Olimpo.

Si Hércules consigue el cinturón de la amazona Hipólita, Teseo irá más allá, raptando a Antíope, una jefa también amazónica, que se enamora perdidamente del héroe, lo que confirma la seducción más difícil. Llega hasta el punto de que Antíope luchará contra sus antiguas compañeras a las puertas de la ciudad de Atenas, batalla en la que fueron vencidas y cuya memoria se encuentra representada en el frontispicio del Partenón. Existe otra versión del mito según la cual Antíope se mantuvo fiel hasta el final a sus principios amazónicos, sacrificada entonces por Teseo al comenzar la guerra.

El tercer héroe elegido será Cadmo, hijo del rey Agenor de Fenicia y hermano de Europa. Cuando su padre lo envía a buscar a su hermana por todo el mundo conocido, Cadmo porta como todo armamento una flauta. El invasor ha entrado ya en una etapa de mayor refinamiento cultural. Con aquel instrumento musical consigue encandilar a Tifón, que mantenía a Zeus secuestrado, –y a quien le había cortado sus tendones–, lo libera y lo restituye a su Olimpo. Como premio, Zeus le promete que encontrará el amor de su vida en la princesa Harmonía, que reside en la isla de Samotracia, gobernada por Electra. Desde la isla viajan los dos hasta Delfos donde la pitia o pitonisa aconseja a Cadmo que no vuelva a su tierra, ya que Europa ha encontrado la felicidad en Creta, sino que se dirija a Egipto para fundar allí una nueva ciudad, Tebas. Así lo hicieron, levantando una ciudad con siete puertas mirando a las siete principales constelaciones zodiacales. A su boda asistieron tanto mortales como inmortales. Se supone que fueron felices.

Lo sobresaliente en este relato es que la creación de una familia y un matrimonio estables, así como una existencia más lujosa y sedentaria, habrían traído la reconciliación y la paz con el sometimiento implícito a un patriarcado ya consolidado. Como ya no había monstruos que matar ni Amazonas que combatir, todo podría ser canalizado hacia la familia patriarcal, pues de hecho es Electra quien sigue a Cadmo y no al revés como en el antiguo orden demetriaco<sup>25</sup>.

Las diferencias entre el primer tipo de héroe y el último son evidentes. Entre Hércules, que mata a su maestro de música, y Cadmo, él mismo músico, se aprecia la evolución entre los primeros invasores y los pueblos ya asentados camino hacia una civilidad más humanizada. Entre el nomadismo guerrero de

---

25. Las leyes de Deméter en su figura de madre.

Hércules y la fundación de ciudades podemos calibrar un cambio en profundidad. La cultura patriarcal se ha impuesto y la paz no es más que la sumisión del vencido, del que ha aprendido el vencedor cierto refinamiento.

Uno de los elementos que a veces se olvidan es que los héroes tienen siempre un compañero de aventuras con el que comparten también lazos amorosos. Son conocidas las parejas de Heracles y Yolao, Teseo y Pirítoo, Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílates, por ejemplo. Por el contrario, Cadmo ya no necesita al compañero de aventuras en su nueva vida sedentaria. Pero no sólo en los mitos se da este tipo de relación, sino que en la batalla de Queronea de los griegos tebanos contra los macedonios en tiempos de Filipo y Alejandro, los primeros fueron prácticamente aniquilados y sus cadáveres sobre el campo de batalla yacían entrelazados de dos en dos: todos eran parejas de amantes.

## 6. En el principio...

Resulta curioso observar que las invasiones patriarcales arias y la escritura comiencen simultáneamente, de ahí que exista tanta polémica en relación al tema matrístico<sup>26</sup>. De hecho hasta las más insignes feministas que han escrito sobre la condición de las mujeres, afirman que nuestra dominación ha existido desde la noche de los tiempos. Así lo escribió Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, por más que la filósofa no fuera feminista en aquellos años, sino existencialista.

Pero no fue así, sino que durante el extenso Paleolítico y parte del Neolítico, la creencia en la Gran Madre impregnaba todo el contexto religioso y social de aquellas poblaciones. Gimbutas las denomina como *gilánicas*, es decir, igualitarias, con un predominio de lo femenino en el elemento simbólico y cultural. La relación de los humanos con la Naturaleza, tanto mineral, vegetal como animal, era mucho más armónica. No se extraían metales para fabricar armas ni se cazaba por el gusto de matar; tampoco las tierras fueron cultivadas masivamente con el arado, sino con la azada. Todos ellos son signos que nos muestran un modo diferente de relación.

La veneración por las mujeres se derivaba de su capacidad para gestar y alumbrar hijos y eran ellas quienes constituían el eje central de los grupos y de las familias. Por asemejarse a la Gran Madre dirigían el culto y administraban las leyes y creencias, suponiéndoseles una visión más sabia. Es lo que posteriormente derivó en la figura de la chamana o la bruja, tan vilipendiadas en el patriarcado. Estas circunstancias no redundaban en un sometimiento de

---

26. Interesante consultar la obra de SHLAIN, A. *El alfabeto contra la Diosa*, Madrid, Debate, 2000.

los varones, sino que todos eran por igual hijos de la misma madre, pero con ciertas funciones diferenciadas.

Estas diferencias fueron transformadas en desigualdades por los patriarcas, por más que la diferencia no tenga que ver con la desigualdad. Es como si todo lo que vino después no fuera más que una venganza por toda la etapa anterior o fruto de una envidia inconsciente, según la tesis de Bruno Bettelheim<sup>27</sup>. También los varones han sido sometidos, esclavizados y discriminados por su clase, su raza, su religión, su orientación sexual, su lengua o su nacionalidad, pero ninguno ha sido perseguido a causa de su sexo, extremo que sólo corresponde a las mujeres.

El silencio de aquellos milenios comenzó a emitir sus mensajes gracias a la dedicación de arqueólogos como Marija Gimbutas, Nicolas Platon o James Mellaart, que arrancaron de aquel silencio los signos revelados por las piedras, los símbolos, las imágenes, las construcciones, los sellos o las figuras que nos hablan de modo nítido de aquellos siglos perdidos y borrados por «los cantos del origen», escritos ya por los patriarcas. Un origen engañoso que tergiversa la historia sin historia del pasado. En el principio no fue el Verbo, sino el Silencio.

### Referencias Bibliográficas

- ANÓNIMO, *Poema de Gilgamesh*, Madrid, Editora Nacional, 1980.  
 ANÓNIMO, *Poema babilónico de la Creación*, Madrid, Editora Nacional, 1981.  
 APULEYO, *El asno de oro*, Madrid, Gredos, 1978.  
 BALISTIER, T. *The Phaistos Disk*, Tübingen, Mähringen, 2000.  
 BLAKE TYRRRELL, W. *Las Amazonas*, México, Fondo de Cultura, 1990.  
 BARING, A. y CASHFORD, J. *El mito de la diosa*, Madrid, Siruela, 1991.  
 CALASSO, R. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1990.  
 CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras*, México, Fondo de Cultura, 1972.  
 COTTERELL, L. *El toro de Minos*, México, Fondo de Cultura, 1983.  
 DAVARAS, C. *Guide to cretan antiquities*, New Jersey, Eptalofos, 1976.  
 EISLER, R. *El cáliz y la espada*, Madrid, Martínez de Murguía, 1996.  
 FEDERICI, S. *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.  
 GILLINGAN, C. *The birth of pleasure*. New York, Alfred A. Dnopf, 2002.  
 GRAVES, R. *La Diosa Blanca*, Madrid, Alianza, 1983.  
 HOMERO, *Iliada*, Madrid, Gredos, 2000.  
 —, *Odisea*, Madrid, Gredos, 2000.  
 JOHNSON, E. *La que es*, Barcelona, Herder, 2002.

27. BETTELHEIM, B., *Heridas simbólicas*, Barcelona, Barral, 1974.

- JUNG, C.G. y K. Kerényi,, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, 2002.
- LOISY, A. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós, 1990.
- LYSEBETH VAN, A. *Tantra, el culto de lo Femenino*, Barcelona, Urano, 1990.
- PHILLIPS, J. *Eva, la historia de una idea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- POMEROY, S. *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Madrid, Akal, 1987.
- RANK, O. *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona, Paidós, 1981.
- RODRIGUEZ, P., *Dios nació mujer*, Barcelona, Ediciones B, 2000.
- SENDÓN DE LEÓN, V., *Más allá de Itaca*, Barcelona, Icaria, 1988.
- , *Matria: el horizonte de lo posible*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- SOUVIRÓN, B. *Hijos de Homero*. Madrid, Alianza, 2006.
- VISILAKIS, A. *La grande inscription du code de lois de Gortyne*, Heraklion, Mystis 1998.
- WASSON, G. *El camino a Eleusis*, México. Fondo de Cultura Económica, 1980.



# LA DESAPARICIÓN DE LAS DIOSAS COMO METÁFORA DE LA PÉRDIDA DE AUTORIDAD DE LAS MUJERES

ANA DOLORES VERDÚ DELGADO  
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido 06/07/2012

Aceptado 08/10/2012

## Resumen

La ausencia de referencias religiosas femeninas vinculadas con el poder no es un fenómeno casual en la historia de la humanidad. La desaparición de los símbolos centrados en la Diosa Madre, así como su estigmatización, forma parte de los mecanismos sociales que aseguraron la estabilidad y reproducción de un orden social que negaba la autoridad a las mujeres. Particularmente en el contexto occidental, la consolidación de un sistema de creencias androcéntrico y sexista ha actuado históricamente como base ideológica del patriarcado, suponiendo la progresiva destrucción de los símbolos femeninos prepatriarcales. En la actualidad, la recuperación de estos símbolos representa un acto de reafirmación de la espiritualidad femenina, así como un cuestionamiento de los valores que nos definen como civilización.

**Palabras clave:** diosas, poder, teología feminista, espiritualidad femenina

## Abstract

The lack of feminine religious references linked to power is not an accidental phenomenon in human history. The disappearance of the symbols centered on the Mother Goddess, and its stigmatization, are part of the social mechanisms that assured the stability and reproduction of a social order that denied authority to women. Particularly in Western context, the consolidation of an androcentric and sexist system has historically acted as an ideological basis for patriarchy, causing the progressive destruction of pre-patriarchal feminine symbols. At present, the recovery of these symbols represents an act of reaffirmation of women's spirituality, as well as a questioning of the values that define us as a civilization.

**Key words:** goddesses, power, feminist theology, feminine spirituality.





*Una diosa no podía ser esclavizada ni relegada a un papel secundario y oculto, limitado a la procreación y el cuidado de los hijos y las hijas nacidas de la unión con un hombre. De alguna manera la mujer hubo de dejar de ser diosa.*

Miguel Lorente<sup>1</sup>

## 1. La relación entre símbolos religiosos y organización social<sup>2</sup>

La ausencia de símbolos religiosos femeninos vinculados con el poder no es un fenómeno casual en la historia de la humanidad. Particularmente en el contexto occidental, la consolidación de un sistema de creencias androcéntrico y sexista ha actuado históricamente como base ideológica del patriarcado, suponiendo la progresiva destrucción de los símbolos femeninos prepatriarcales, y garantizando la estabilidad de unas estructuras sociales que excluían a la población femenina de toda fuente de poder. Desde esta perspectiva, los valores que un determinado sistema simbólico proyecta como positivos no son independientes de los intereses propios del contexto social donde se producen, por lo que en la realidad humana las coincidencias entre las dimensiones material y simbólica tenderán a mantener una lógica estructural.

Esta complejidad característica de los fenómenos sociales, derivada de la simultaneidad en que lo material y lo simbólico se expresan en la dependencia entre hecho y sentido, realidad e interpretación, ha obligado a las disciplinas sociales a emplear modelos de análisis capaces de integrar la interacción de sus diferentes dimensiones. La teoría explicativa de la subordinación social de las mujeres es un ejemplo de cómo lo simbólico puede llegar a expresar los intereses de los grupos poderosos, convirtiéndose en garantía de perpetuación de un sistema. Para Bourdieu, la historia de la dominación en la vida humana no puede estudiarse sin abarcar los elementos culturales que han facilitado a

---

1. LORENTE, Miguel. *Los nuevos hombres nuevos. Los miedos de siempre en tiempos de igualdad*. Barcelona. Destino, 2009, p. 27.

2. Este artículo surge como resultado del trabajo de investigación realizado por la autora para el diseño de la asignatura «Las mujeres en la historia», impartida en los cursos 2010/2011 y 2011/2012 en los centros asociados de la UNED de Elda y Elche, dentro del programa de la Universidad Abierta.

través de referentes símbolos la adecuación del individuo a las expectativas sociales, lo que puede conllevar incluso la participación de la persona en su propia subordinación<sup>3</sup>. La violencia simbólica surge así como mecanismo de producción y reproducción del poder que conduce a la interiorización de los valores del grupo dominador en la propia identidad del individuo dominado, convirtiendo además lo que es en teoría una realidad arbitraria (cultural) en natural, por manifestarse desde la propia subjetividad<sup>4</sup>.

Desde esta perspectiva, las relaciones sociales que implican cierto grado de dominación de un grupo por otro aparecen asociadas irremediamente a ideologías discriminatorias que normalizarían y naturalizarían la inferiorización del colectivo subordinado, garantizando la reproducción de un sistema injusto y minimizando el uso de la fuerza. Así, las representaciones simbólicas de las mujeres y de los hombres en el contexto de las sociedades patriarcales no son simples imágenes que funcionan aisladas de una realidad social, sino que se convierten en metáforas de los géneros, dictando las funciones posibles de cada uno en una sociedad determinada.

Entre este conjunto de símbolos, los religiosos adquieren una importancia clave por su capacidad para representar un poder que los seres humanos han interpretado como divino, e integrado en un orden natural e incuestionable. Peggy Reeves lo explica de la siguiente manera:

Las historias sobre la creación nos dicen algo acerca de cómo la gente concibe la naturaleza y el origen del poder creador. Los actores principales en estas historias pueden ser interpretados como metáforas de antiguas pero aún posibles identidades sexuales. También el hecho de que el creador sea concebido en términos masculinos o femeninos tiene consecuencias importantes para la evolución de la relación de autoridad entre los sexos. A fin de entender el poder femenino y el dominio masculino, es importante poner en claro desde el principio la interconexión entre poder sobrenatural y planificación sexual<sup>5</sup>.

El lenguaje, los mitos, los cultos y tradiciones se configuran desde el análisis simbólico como códigos y guías de conducta necesarios para el ordenamiento de la vida social, lo que a su vez pone de relieve la estrecha conexión, siguiendo a Gerda Lerner, entre las definiciones del género y la formación del estado<sup>6</sup>.

El sexo se convierte así en una cuestión política, ya que del significado que se le asigne podrá inferirse una determinada estructura de poder. De esta

3. BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama, 2000, pp. 11-21.

4. BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*, p. 21.

5. REEVES SANDAY, Peggy. «Escritos para el poder femenino», en Aurora Marquina (comp.). *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política. Volumen I. hacia el futuro*. Madrid. Universidad de Educación a Distancia, 2004, p. 314.

6. LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona. Crítica, 1990, p. 310.

manera, la estabilidad de un sistema con reparto de poder en función del sexo irá unida irremediadamente a un esquema de género que lo legitime. Como indica Reeves, «a partir de las proposiciones con las que un pueblo codifica su identidad social y religiosa podemos inferir el plan históricamente aprobado que estructura las relaciones entre los sexos»<sup>7</sup>. La antropóloga plantea la existencia de una coherencia ideológica entre símbolos religiosos y organización social al analizar algunos mitos sobre la creación de diversas culturas, comprobando la relación existente entre un mayor protagonismo femenino en los símbolos religiosos y la mejor posición social de las mujeres con respecto a las sociedades en las que la creación es un acto asignado a un único Dios masculino. Entre la variedad de simbolismos representativos de las diferentes culturas, Reeves pone como ejemplo el politeísmo de los semang, pueblo nómada de la península Malaya, en el que se integran los principios femenino y masculino en una deidad femenina y otra masculina. La Diosa para este pueblo, asimilada a la Madre Tierra, tendría el papel central en la creación, siendo además intercesora de los poderes masculinos, representados por el trueno y la tormenta. La relativa igualdad en las representaciones míticas de esta sociedad se da paralelamente a una organización social que, aunque integra cierta división sexual del trabajo, permite la participación de hombres y mujeres en las actividades cotidianas y la igualdad en los derechos de propiedad y en la toma de decisiones<sup>8</sup>. Un ejemplo diferente lo compone el caso de los iroqueses, pueblo originalmente matriarcal cuyo mito fundacional pondría más énfasis en el principio femenino<sup>9</sup>.

El predominio de una interpretación de la creación ligada a valores femeninos es también común cuando se hace referencia a las etapas prehistóricas. Son numerosos los trabajos históricos y antropológicos que analizan el significado de las estatuillas prehistóricas femeninas conocidas con el nombre de Venus, «quizá porque son las representaciones humanas más antiguas y más abundantes, aparecidas hace más de 30.000 años»<sup>10</sup>. Cristina Masvidal relaciona la existencia de estatuillas femeninas con notables coincidencias desde los Pirineos hasta Siberia con dos posibles hechos: 1) la creencia en una gran Diosa Madre, posiblemente traída por los humanos modernos llegados de África, y 2) el protagonismo femenino en la vida social en estas etapas,

---

7. REEVES SANDAY, Peggy. *Op. cit.*, p. 313.

8. *Ibid.*, pp. 317-320.

9. *Ibid.*, pp. 323-327.

10. MASVIDAL, Cristina. «La imagen de las mujeres en la prehistoria a través de las figuritas femeninas paleolíticas y neolíticas», en VV.AA. *Las mujeres en la prehistoria*. Valencia. Diputació Provincial de València. Museu de Prehistòria de València, 2006, p. 39.

teniendo en cuenta que la imagen femenina también puede ser representativa de la humanidad o del grupo, en cuyo seno la mujer sería la encargada de asegurar la renovación y la subsistencia de la especie a través de la maternidad<sup>11</sup>.

También Yadira Calvo, buscando el significado profundo de la simbología prepatriarcal, analiza la existencia documentada de divinidades femeninas que se remontan a la prehistoria para entender los valores matricéntricos que debieron predominar en gran parte de la existencia humana, antes de que los símbolos de poder femenino fueran destruidos o demonizados.

La Diosa Triple o Diosa Madre, o Gran Diosa de la Vida, la Muerte y la Regeneración, era una divinidad lunar, imagen central de la religión neolítica de la Vieja Europa, que aparece en tres formas: una joven, una madre, una anciana, que representan respectivamente sus aspectos de Creadora, Protectora y Destructor<sup>12</sup>.

El hecho de que estas representaciones culturales contengan una idealización de lo femenino vinculada al poder de la creación ha hecho pensar la prehistoria como contexto en el que las mujeres debían disfrutar de un estatus importante, incluso superior al de los hombres. Este poder se acentuaría con el desconocimiento de la paternidad, que haría aparecer a la mujer como única creadora de vida y «dueña» legítima de la descendencia del grupo<sup>13</sup>. Sobre esta suposición Lorenzo Mediano desarrolla una apasionante historia en su novela *El secreto de la diosa*, que sitúa en el inicio del Neolítico. La novela de Mediano recrea los acontecimientos y cambios sociales que pudieron producir el inicio de un patriarcado, o al menos, las bases para su futuro desarrollo. Junto a la fuerza de las redes masculinas resultante del aumento de las guerras, el descubrimiento de la paternidad (y su representación a través de nuevos símbolos/dioses) vertebraba una trama que lleva al fin de la autoridad social de las mujeres.

*El secreto de la diosa* nos sitúa en un periodo prehistórico en el que la capacidad para producir la vida, poder específico de las diosas/es, podía constituir un elemento clave para definir la superioridad del estatus de un individuo. Sin embargo, la vinculación de este poder vida con la esencia masculina

---

11. MASVIDAL, Cristina. *Op. cit.*, pp. 37-50.

12. CALVO, Yadira. *La canción olvidada*. Heredia (Costa Rica). EUNA, 2002, p. 162.

13. La discusión sobre la responsabilidad masculina y femenina en el acto de reproducción de la vida ha estado, de hecho, presente en diferentes discursos contruidos desde la defensa o la crítica de la estructura asimétrica de poder que afecta a los sexos. Pongo como ejemplo la defensa de Aristóteles del patriarcado a partir de la superioridad masculina «demostrada» en la prevalencia del principio masculino en la procreación, o la crítica de Agrippa, defensor de la igualdad entre hombres y mujeres, del dominio masculino, argumentando, entre otros aspectos, la mayor responsabilidad femenina en este mismo acto.

en un contexto de predominio de la naturaleza, en el que existía una unión patente entre la mujer y la vida, lo femenino y lo sagrado, debió suponer un giro radical del orden simbólico que necesitaría un cambio profundo de los significados antiguos, así como miles de años para imponerse como realidad normativa. Este cambio implicaba, como refleja Mediano en su novela, la destrucción del poder de la Diosa, y su atribución a los dioses masculinos.

Destruído el poder de la Diosa, los dioses masculinos dominaron el mundo. La paciente conspiración había triunfado. A partir de ese momento, el cielo, la tierra y el infierno serían regidos por dioses varones. Incluso tomaron el atributo de eternos y sus adoradores afirmaban que no los había parido ninguna diosa madre. Sin embargo, las diosas sobrevivieron. Como predijera Mara un día, hasta los más fieros guerreros necesitaban en ocasiones del consuelo de las divinidades femeninas. Pero ahora eran diosas sometidas, de poder débil y poco eficaz, que sólo podían interceder antes los verdaderos amos: los dioses masculinos. Los dioses, como los varones, fueron omnipotentes<sup>14</sup>.

En el proceso de estructuración de la organización patriarcal tuvo, por tanto, un papel fundamental la difusión de una simbología androcéntrica integradora de una ideología que asignaba el poder creativo de la vida a un Dios varón y que, en consecuencia, proclamaba la preeminencia de los hombres sobre las mujeres en el plano social. Entre los trabajos antropológicos que documentan este hecho se encuentra el de Godelier<sup>15</sup> sobre el dominio masculino entre los Baruya de Nueva Guinea. Godelier relaciona la historia mítica fundacional de los Baruya, en la que se asigna un papel positivo a lo masculino y negativo a lo femenino, con la necesidad de este pueblo de justificar la dominación masculina sobre las mujeres. El antropólogo alude a la utilidad que tendría para el mantenimiento del orden patriarcal de los Baruya la denigración del poder creativo femenino y su expropiación, al ser reasignado a los hombres, como medios complementarios de someter a las mujeres. Los vestigios de un antiguo poder maternal encontrados en la interpretación negativa del poder femenino llevarían a Godelier a señalar la *eliminación de la madre*, paralelamente a la *magnificación del padre y de lo masculino*, como elemento clave de la violencia simbólica que actuaría sobre las mujeres Baruya legitimando el poder de los hombres en la sociedad<sup>16</sup>.

La sustitución del orden de la madre por el orden del padre constituye además un fenómeno trascendental en la propia historia de la humanidad, que va

---

14. MEDIANO, Lorenzo. *Op. cit.*, p. 451.

15. GODELIER, Maurice. *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid. Akal, 1986.

16. GODELIER, Maurice. *Op. cit.*, pp. 84-85.

más allá de su expresión en una determinada cultura, puesto que la maternidad es un hecho natural que afecta a toda vida humana. De ahí que algunos trabajos hayan relacionado este fenómeno con el paso de un tipo de sociedad ligada a la naturaleza a otra gobernada por leyes masculinas que habrían producido como resultado el distanciamiento humano con respecto a una gran parte de su realidad natural. Según Luce Irigaray, «al abolir las genealogías femeninas y con ellas el respeto a la tierra y al universo material, las civilizaciones patriarcales han inhibido una parte de la realidad social»<sup>17</sup>, haciendo depender el significado de las cosas de las *creencias*, más que de la lógica real de los acontecimientos.

Por otro lado, la existencia de documentos históricos de culturas antiguas que contienen una interpretación de lo femenino unida al poder, fundamentalmente relacionada con la capacidad de crear y sustentar la vida, ha llevado incluso a la elaboración de hipótesis sobre la posible existencia de una sociedad matriarcal anterior al patriarcado. Desde la antropología, Bachofen, aunque interpreta la sustitución de un derecho natural por el derecho civil patriarcal como forma de progreso en un contexto específico, defiende la existencia de un periodo de la historia de la humanidad en el que los valores morales, jurídicos y políticos habrían estado estructurados en torno a la idea de la mujer y la madre<sup>18</sup>.

Sin embargo, el debate sobre el matriarcado es complejo ya que, aun admitiendo que las primeras sociedades se organizaron generalmente de modo matrilineal y/o matrifocal y las mujeres tuvieron un protagonismo incuestionable en la vida social, no se ha comprobado que ejercieran nunca un control sobre los hombres comparable al que los hombres ejercerían sobre las mujeres dentro de la organización patriarcal, por lo que no sería correcto emplear la palabra *matriarcado* con la connotación de dominio/ jerarquía propia del significado de *patriarcado*. Cuando además hablamos de sociedades primitivas, entendemos que el dominio de unos grupos sobre otros se presenta menos estructurado que en las sociedades complejas, lo que hace que en términos de poder político sean categorizadas a menudo como «sociedades igualitarias»<sup>19</sup>.

A esto hay que añadir que el dominio masculino sobre las mujeres ha constituido a su vez un fenómeno social unido en cierta medida a la fuerza. Los análisis históricos sitúan de hecho la pérdida de poder de las mujeres y de importancia de las diosas en un contexto social en el que se incrementan los enfrentamientos bélicos y el control de las armas por parte de los hombres.

17. IRIGARAY, Luce. *Yo, tú, nosotras*. Madrid. Cátedra, 1992, p. 25.

18. BACHOFEN, Johann Jacob. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid. Akal, 1992.

19. LEWELEN, Ted C. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona. Bellaterra, 1994, p. 39.

Las guerras garantizarían el poder de los hombres, tanto en el acceso a los recursos como en el plano simbólico, ya que justificaría el ensalzamiento de los valores masculinos y la preferencia de los dioses frente a las diosas<sup>20</sup>. Es decir, la destrucción del poder de las mujeres como creadoras de vida debió producirse paralelamente a la glorificación del poder de dar muerte, y a medida que este poder se hacía más central para la supervivencia del grupo, con más contundencia parecían eliminarse los antiguos símbolos del poder femenino.

El ataque simbólico a las cualidades naturales y «mágicas» de las mujeres se iniciaría posiblemente en la Edad de Bronce (hace entre 6.000 y 5.000 años), coincidiendo con el aumento de la violencia y con una conciencia ya adquirida del dominio sobre la naturaleza, fenómenos que facilitarían la utilización por parte de los hombres de las capacidades reproductoras de las mujeres con el fin de consolidar el modelo patriarcal<sup>21</sup>. También se sitúa en esta época la militarización de las diosas, como la Atenea griega o las irlandesas Morrigan y Badb, que empezarían a asociarse con la guerra<sup>22</sup>. No obstante, la violencia no se considera en sí misma un mecanismo capaz de mantener indefinidamente un nuevo orden social. La sociedad patriarcal, para garantizar la destrucción del poder de las mujeres, hubo de crear estructuras de sentido en las que lo femenino apareciera ya subordinado, o vinculado a cualidades negativas<sup>23</sup>.

En definitiva, parece probado que en la historia de las mujeres la destrucción y la devaluación de los símbolos religiosos femeninos han actuado de forma correlativa con su subordinación social. Como señala Lerner, «la hegemonía masculina dentro del sistema de símbolos fue lo que situó de forma decisiva a las mujeres en una posición desventajosa»<sup>24</sup>. En el triunfo y mantenimiento de esta hegemonía Lerner destaca, junto con la privación de educación a las mujeres, el monopolio masculino de las definiciones, que inicialmente hubo de legitimarse mediante la apropiación y transformación de los principales símbolos de poder femenino, el de la Diosa Madre y el de las diosas de la fertilidad. Este cambio sería transcendental para la redefinición de la existencia femenina a partir de la subordinación y la dependencia con respecto al varón<sup>25</sup>, y por supuesto, arrastraría implicaciones importantes en la condición moral de las mujeres.

---

20. LERNER, Gerda. *Op. cit.*, pp. 63-89.

21. LORENTE, Miguel. *Los nuevos hombres nuevos. Los miedos de siempre en tiempos de igualdad*. Barcelona. Destino, 2009, pp. 26-27.

22. CALVO, Yadira. *Op. cit.*, 48.

23. LORENTE, Miguel. *Op. cit.*, p. 27.

24. LERNER, Gerda. *Op. cit.*, p. 319.

25. *Ibid.*, p. 319.

## 2. Monoteísmo masculino y autoridad moral de las mujeres

La historia de la religión en el contexto occidental se desarrolla a partir de un esquema propio de las sociedades patriarcales, notando que, desde la extensión del monoteísmo masculino, la interpretación de lo divino ha evolucionado en nuestra cultura hacia la negación e invisibilización de lo femenino en el plano de lo sagrado. Reeves relaciona la transición en el pueblo israelita del politeísmo hacia un monoteísmo masculino, centrado en el culto a Yavhé, con la ascendencia política de Moisés y la emigración de los hebreos desde Egipto, señalando el hecho de que durante siglos las diosas se mantuvieron sin conflictos importantes, asignándoles funciones distintas de las asignadas a los dioses masculinos<sup>26</sup>.

Según Reeves, la dificultad para erradicar el culto a las diosas aparece en el Génesis mediante metáforas que simbolizarían la censura del poder femenino como modo de resolver el conflicto entre la adoración a Yavhé y el mantenimiento del culto a las diosas canaitas Aserah y Anath<sup>27</sup>. Su trabajo antropológico apunta a que el árbol de la ciencia del bien y del mal, del que Dios prohíbe comer, simboliza a la Diosa Asherah pues a ella se le atribuía la unión del bien y el mal y sus lugares de culto eran señalados con árboles. Su tesis sugiere que las metáforas del Génesis pueden ser interpretadas como la prohibición de aceptar los símbolos de poder femenino.

También la mitología griega contiene ejemplos de censura del poder femenino. En este contexto, son numerosas las figuras femeninas con deseo de poder y autonomía utilizadas como modelo de maldad y perversión, que acaban bajo el dominio legítimo y ordenado de un Dios masculino. El asesinato de Orestes a su madre Clitemnestra, ejemplo de la rebeldía femenina con respecto al orden masculino, es defendido por el Dios Apolo y la Diosa Atenea en la obra de Esquilo, y se convierte así en símbolo de la primacía del derecho paterno sobre el materno<sup>28</sup>.

Por otro lado, la inferiorización de la mujer en la religión dentro de la historia de Occidente ha ido de la mano de una asociación simbólica de lo femenino con la lascivia y el pecado, lo que se manifiesta paralelamente al

26. REEVES SANDAY, Peggy. *Op. cit.*, pp. 337-338.

27. «Puedes comer del fruto de todos los árboles del paraíso. Mas del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas; porque en cualquier día que comieres de él, ciertamente morirás» (Génesis 2, 16-17), citado en REEVES SANDAY, Peggy. *Op. cit.*, p. 342.

28. RODRÍGUEZ BLANCO, María Eugenia. «Mujeres monstruo o monstruos de mujer en la mitología griega», en Rosario López Gregorio y Luis Unceta Gómez (eds.). *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 2011, pp. 81-83.



desarrollo de un esquema de género que a lo largo de los siglos ha asignado la autoridad intelectual, moral y política a los hombres a la vez que ha extendido una imagen de las mujeres de carácter esencialmente sexual. En la difusión de este esquema tuvo un papel importante el triunfo del modelo cristiano ortodoxo, frente al gnóstico, a partir de la aprobación del cristianismo como religión oficial en el siglo IV<sup>29</sup>.

La cristianización de Europa da el monopolio de los medios de producción cultural a la iglesia, que radicaliza la manipulación de las imágenes femeninas, asociándolas a la inferioridad moral. Calvo pone como ejemplo la figura de Morgana por considerarla representativa de cómo la cristianización de las Islas Británicas influyó en una reinterpretación de las hadas, espíritus matriarcales que vivían en el reino de la Diosa, convirtiéndolas en seres malos y perniciosos<sup>30</sup>. En general, el monoteísmo masculino se ha dado con un gran esfuerzo ideológico no libre del uso de la fuerza. Sin embargo, su coherencia con un contexto social de dominio de lo masculino sobre lo femenino ha hecho posible su interiorización como realidad natural para una gran mayoría de personas.

La idea de una diosa creadora fue anatémizada por los teólogos cristianos, y mucho antes por los teólogos judíos. La mayoría de los científicos, por conveniencia social, adoran a un Dios; aunque no puedo comprender por qué la creencia en un Dios Padre como autor del universo y de sus leyes parece menos anticientífica que la creencia en una Diosa Madre inspiradora de este sistema artificial<sup>31</sup>.

Como ya se ha visto, el triunfo del monoteísmo masculino necesitó extender un significado negativo de la feminidad, en particular, de la feminidad ligada a cualquier tipo de poder. Las divinidades femeninas, así como la función ancestral de las mujeres en los ritos religiosos, dejaron de ser símbolos de la autoridad moral de las mujeres para convertirse en pruebas de «brujería», «hechicería», «paganismo», «herejía» y manifestaciones del mal. Luis Unceta hace alusión a esta *feminización de la magia*, que quedaría asociada con el *peligro y la subversión de los papeles de género*<sup>32</sup>, representando la no legitimación social del poder femenino.

La caza de brujas llevada a cabo por la iglesia es, de hecho, un episodio clave desde la teología feminista y la historia de las mujeres, para entender

---

29. *Ibíd.*, pp. 345-350.

30. CALVO, Yadira. *Op. cit.*, p. 43-46.

31. *Ibíd.*, p. 35.

32. UNCETA GÓMEZ, Luis. «De profesión, maga», en Rosario López Gregorio y Luis Unceta Gómez (eds.). *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 2011, p. 321.

las dificultades que plantea un monoteísmo masculino construido desde la oposición de los géneros y su esencialización. Teresa Forcades explica que el apogeo de la quema de brujas coincidiría con el advenimiento de la modernidad y la crisis de autoridad eclesiástica propiciada por la extensión de valores humanistas, aunque también incide en la importancia que tuvo la difusión de ideología misógina por parte de la iglesia. Como ejemplo consta la obra de los inquisidores dominicos Institoris y Sprenger *Malleus Maleficarum* «El Martillo de las brujas», de la que resalta la demonización de las mujeres que pretenden desarrollar su capacidad intelectual y manifestar un pensamiento propio<sup>33</sup>.

El uso de los sistemas de creencias para la justificación de un tratamiento discriminatorio del conjunto de la población femenina ha hecho que a lo largo de la historia surgieran voces críticas hacia la misoginia de los postulados filosóficos y teológicos. Desde la propia religión católica, el esfuerzo por otorgar dignidad y espiritualidad a la figura femenina ha formado parte de muchos discursos de religiosas, entre las que se puede destacar a Santa Teresa de Jesús, a Isabel de Villena y a Juana Inés de la Cruz, por su ejercicio personal de autonomía moral/intelectual, así como por su trabajo literario dedicado a la exaltación de los valores femeninos<sup>34</sup>. También desde el primer sufragismo norteamericano la reivindicación de la igualdad entre hombres y mujeres en cuanto a esencia moral llevó a reflexiones teológicas que desvelaban el carácter político, y no religioso, de los intereses que imperaban en las interpretaciones sexistas de los textos sagrados. Como obra representativa de este pensamiento quedó *The Women's Bible*, de Elizabeth Cady Stanton<sup>35</sup>.

Pero es en el siglo XX cuando aparece como corriente de la teología crítica un pensamiento claramente feminista que desvela que la esencialización de los sexos no sólo forma parte de las estructuras socioeconómicas y políticas, sino que también vertebraba la organización religiosa. En palabras de Forcades, «la teología feminista es una modalidad de teología crítica o de la liberación», pues ofrece alternativas a las contradicciones teológicas que guardan relación con situaciones de discriminación e injusticia<sup>36</sup>. Teniendo en consideración que la mujer ha sido en las doctrinas religiosas objeto importante de reflexión, las teólogas feministas reivindican a las mujeres como sujetos de conocimiento

---

33. «[...] los autores del *Malleus* declaran que una de las señales que caracterizan a las mujeres que han sido poseídas por el demonio es que, contra la ley natural y la voluntad de Dios, consiguen vencer a los varones en una discusión racional», en FORCADES I VILA, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona. Fragmenta Editorial, 2011, p. 60.

34. FORCADES I VILA, *Op. cit.*

35. GÓMEZ ACEBO, Isabel. «Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión», p. 4. Disponible en: [http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php?id\\_article=30](http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php?id_article=30)

36. FORCADES I VILA, *Op. cit.*, p. 19.

y de autoridad moral, y de esta forma crean en el seno de la religión un discurso radicalmente diferente al que tradicionalmente prescribía el lugar de la mujer en el mundo a partir de su subordinación, destapando asimismo el sufrimiento real de millones de las mujeres y de su relación con la desigualdad de género.

En opinión de Forcades, la manifestación de este discurso crítico en el contexto del monoteísmo cristiano ha evolucionado a lo largo de la historia desde la reivindicación de la igual dignidad y espiritualidad de las mujeres con respecto a los hombres en las sociedades premodernas, al cuestionamiento en los siglos XIX y XX de las normas que prohíben a las mujeres intervenir plenamente en el ámbito público, tanto en la política como en el sacerdocio, pasando por las reivindicaciones de igualdad en el acceso a la educación en el inicio de la modernidad. La etapa posmoderna estaría caracterizada por la afirmación de la igual capacidad de hombres y mujeres para el amor y el cuidado en el ámbito doméstico<sup>37</sup>.

En definitiva, un gran número de personas reflexionan hoy sobre los problemas que plantea un cristianismo no libre de los valores culturales que a lo largo de la historia han legitimado la discriminación social de las mujeres, y sobre el papel de éste en el mantenimiento y producción de interpretaciones de lo femenino limitadoras que tienden a negar o minimizar la capacidad moral de las mujeres.

### 3. Una visión crítica desde la teología feminista y el ecofeminismo

La preocupación por los sistemas de valores y creencias que incorporan las prácticas de la religión y por su relación con el déficit de autoridad de las mujeres se da en un contexto en el que, aunque la igualdad de género se ha integrado como principio regulador de la convivencia, transformando significativamente muchos aspectos de la estructura social, los referentes simbólicos de lo femenino siguen funcionando dentro de la lógica jerárquica y dicotómica que naturaliza la desigualdad entre los sexos y perpetúa la discriminación de las mujeres como sujetos de conocimiento y autoridad moral.

Contra esta lógica surgen movimientos que reivindican la necesidad de una nueva espiritualidad o de un cambio radical en los valores culturales, que permita deshacer la creencia dualista asentada en el pensamiento occidental a partir de la división artificial entre lo femenino y lo masculino, lo humano y lo natural, el cielo y la tierra, el occidental y el otro.

En la *teología feminista*, ya en el siglo XX, este interés ha tomado forma, por un lado, en las críticas de los postulados androcéntricos que asumen las

---

37. *Ibid.*, pp. 135-136.

interpretaciones (especialmente de la identidad femenina) y prácticas religiosas en el contexto del monoteísmo masculino, denunciando la desigualdad en una simbología que sirve como referente de la moralidad. Defendiendo esta postura, la teóloga Isabel Gómez entiende el hecho de hablar de Dios en términos exclusivamente masculinos como una analogía de la realidad en la que el poder es un valor asignado al varón, y señala que «un Dios descrito como varón se convierte en un varón Dios»<sup>38</sup>. Al mismo tiempo, desde esta corriente se critica que la interiorización para las mujeres de esta «masculinidad divina» bloquearía su capacidad para aportar una comprensión de Dios desde la propia experiencia femenina. Así, teólogas como Rosemary Radford Ruether o Mary Daly asociarían la implícita superioridad de lo masculino en la teología cristiana a las dificultades para mantener un espacio para la espiritualidad femenina<sup>39</sup>.

Y, por otro lado, aparece como segunda gran tendencia dentro de las nuevas corrientes espirituales que conforman la teología feminista la llamada *teología de la Diosa*, desde la cuál resulta igualmente necesario volver a las raíces religiosas matriarcales y analizar las causas por las que las diosas fueron sustituidas por dioses y las mujeres dejaron de ser sacerdotisas para pasar a representar la imagen principal del pecado<sup>40</sup>. La ausencia de referencias femeninas en las funciones socialmente definidas como sagradas, junto con la existencia de una máxima autoridad masculina representada en la figura de un Dios varón, llega a representar para las teólogas de esta corriente un factor que incentivaría la dependencia psicológica de los hombres por parte de las mujeres, notando además que «una mujer no puede nunca afirmar su plena identidad sexual como algo a imagen y semejanza de Dios»<sup>41</sup>.

Todas estas críticas coinciden en que el tratamiento actual de lo femenino desde el plano religioso actúa como instrumento de censura de la voz femenina y de negación de la capacidad de las mujeres para definir el mundo, para hacer valer los valores propios y no patriarcales, para construirse como sujetos morales, con independencia psicológica y autonomía, y en definitiva, para desarrollar una identidad libre de estereotipos sexuales, a partir de una autoimagen positiva. La posibilidad que ofrecen los símbolos religiosos antiguos basados en el poder femenino, de fomentar la independencia psicológica de las mujeres y la igualdad entre los sexos, hace que el interés por las diosas

---

38. GÓMEZ ACEBO, Isabel. *Op. cit.*, p. 7.

39. *Ibíd.*, pp. 8-9.

40. *Ibíd.*, pp. 10-14.

41. REEVES SANDAY, Peggy. *Op. cit.*, p. 334. Reeves hace alusión aquí a la visión de Carol Christ sobre el papel central de las estructuras profundas e inconscientes de la mente en la forma en que se manifestarán unos determinados comportamientos o expectativas.

resurja como parte de una búsqueda femenina de recuperación y validación de los propios valores<sup>42</sup>. La vigencia de este fenómeno en la actualidad proviene de que, si bien lo femenino fue objetivamente disuelto en la comprensión del género (esquema cultural generador de la estricta dicotomía feminidad/masculinidad), lo cierto es que los sistemas lógicos que actualmente monopolizan las ideas de neutralidad y universalidad siguen siendo los producidos históricamente desde los valores patriarcales. Por este motivo, Ivone Gebara señala la necesidad que presenta la misma humanidad de incorporar la voz femenina en la dimensión religiosa, y de abrirse así a nuevos conceptos de espiritualidad, lo que además implica superar el rechazo del cuerpo femenino que la teología cristiana ha propiciado al tomarlo como símbolo de una sexualidad inextricablemente unida a la idea de pecado.

Es preciso dejar que hable en nosotros la mujer, ese pedazo de la humanidad, ese pedazo de cada ser humano, cuyo concepto va más allá del sexo primero o segundo... Es preciso dejarla hablar a partir de su dolor y, desde ese lugar, abrir puertas de esperanza, sueños, aspiraciones, tiernas pasiones...<sup>43</sup>

De forma general, la teología feminista representa una teología *encarnada* que, al recuperar lo femenino, recupera también el poder del cuerpo y la vida en la tierra como proyecto divino, y da un sentido concreto al éxtasis y al dolor propios de lo humano. Al mismo tiempo, es una teología centrada en la *creación* y en el *amor* como experiencia integral, cotidiana y concreta, de ahí que los símbolos de la Gran Diosa, antiguamente representativos de la fertilidad y el poder sobre la vida, se ajusten a los valores que plantea esta espiritualidad, en mayor medida que los que expresan la omnipotencia y distancia de Dios con respecto a lo humano.

A menudo se hace hincapié en los vínculos que esta espiritualidad mantiene con los principios ecofeministas, puesto que la destrucción de los símbolos de poder femenino coincide con el progresivo distanciamiento del ser humano con la naturaleza y con el triunfo del dominio como elemento central en el sistema de relaciones de género y de los humanos con el mundo natural. La espiritualidad o espiritualismo ecofeminista pondría de manifiesto cómo la cultura occidental ha problematizado simultáneamente lo femenino y lo natural, así como el tratamiento de la alteridad, destapando el paralelismo de la violación de los principios femeninos y de la naturaleza<sup>44</sup>. Gebara coincide con estos planteamientos al aludir a un *renacer* que implica la vuelta a los

42. *Ibíd.*, p. 349.

43. GEBARA, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. Madrid. San Pablo, 1995, p. 97.

44. KRAMARAE, Cheri y SPENDER, Dale (eds.). *Espiritualidad de la diosa. Enciclopedia Internacional de las mujeres*. Madrid. Síntesis, 2006, pp. 823.

orígenes y la experiencia de admiración de lo maravilloso de la creación, lo que a su vez nos llevaría a experimentar la connaturalidad con la Tierra.

Hemos olvidado nuestros orígenes... Durante mucho tiempo los fijamos en la imagen masculina de Dios Padre, del Dios creador, del que existe independientemente de la criatura, del que somete a sí todas las cosas. Este no es nuestro origen. Es un producto cultural idealizado a lo largo de siglos de dominación religiosa masculina, que no corresponde a una visión universalista capaz de unir a la humanidad respetando la diferencia de expresión. Por eso hemos de volver a la matriz, a la tierra, y extraer de ella la energía primitiva, condición de toda hermandad<sup>45</sup>.

De forma contraria a los preceptos filosóficos y religiosos de la tradición occidental, en la antigua simbología de la Diosa lo divino y lo natural no constituyen polos opuestos, sino dimensiones de la experiencia humana fundidas en la idea de lo sagrado. Dentro de esta lógica, la mujer no sólo no se configuraría en oposición al hombre o a la naturaleza, sino que su poder para crear vida la convertiría en mediadora entre lo humano y lo divino-natural. Así, será también posible encontrar en la ecología una defensa de los antiguos símbolos religiosos femeninos, haciendo alusión a la interpretación positiva que adquiere en ellos la conexión entre la humanidad y la naturaleza. Para Carolyn Merchant, el sentido de una «ecología espiritual» proviene precisamente de la necesidad de *transformar los valores para curar el planeta*<sup>46</sup>, un planeta marcado por los estragos del poder, la ambición y el desconocimiento de la realidad natural que sufrimos como efecto del capitalismo patriarcal.

#### 4. Una nueva espiritualidad desde los valores «femeninos»

En resumen, la ausencia de referentes simbólicos femeninos ligados al poder, así como la dificultad de hacer valer las propias definiciones femeninas no patriarcales, guardaría relación con un déficit estructural de autoridad de las mujeres que limitaría su capacidad para desarrollar un autoconcepto positivo y libre de las ideas estereotipadas de lo femenino ligadas a la subordinación. La recuperación en este contexto de los símbolos antiguos de poder femenino es coherente con la necesidad expresada por muchas mujeres de autoafirmación y desarrollo de una identidad no reducida ni conflictivizada, pero también de la necesidad de reafirmación y extensión de los propios valores y conocimientos más allá del espacio acotado a lo femenino. Este hecho hace que para Irigaray los mitos religiosos y civiles no representen realidades

45. GEBARA, Ivone. Op. cit., p. 104.

46. MERCHANT, Carolyn. «Spiritual Ecology», en Carolyn Merchant. *Radical Ecology*. New York. Chapman & Hall, 1992, pp. 110-131.

secundarias, sino elementos conectados con el propio bienestar subjetivo, además de mecanismos esenciales para perpetuar el poder.

Ante la estatua que representa a María y a su madre, Ana, me sentí serena y gozosamente instalada en mi cuerpo, en mis afectos, en mi historia de mujer. Tenía ante mí una figura ética y estética que necesito para vivir sin despreciar mi encarnación, la de mi madre y la del resto de las mujeres<sup>47</sup>.

En tiempos de igualdad formal y de democracia, muchas son las voces que denuncian el persistente malestar y discriminación de la población femenina. Ante esta realidad, cada vez es más habitual culpar a la cultura, observando a través de los símbolos la resistencia a aceptar la total igualdad en la esencia espiritual de lo masculino y lo femenino. La dificultad para hacer trascender los valores imbricados en la subjetividad femenina, unida a la negación de la autoridad moral de las mujeres por parte de la iglesia, hace sin duda que los símbolos religiosos y sus connotaciones se hayan convertido en objeto de reflexión para las personas convencidas de que el progreso social requiere de la eliminación de todo tipo de discriminación. También la convergencia de aspiraciones, por un lado, feministas, y por otro lado, ecologistas, derivadas de la sensibilidad ante el estado de explotación del planeta, destapa el deseo de un cambio radical en los valores que nos definen como civilización. La representación en términos de poder y jerarquía de las relaciones entre los sexos, y simultáneamente entre lo humano y la naturaleza, conlleva la normalización de la desigualdad social y de la explotación del planeta, de ahí que a través del símbolo de la Diosa o Madre Tierra, se trate de evocar valores hoy necesarios, como el amor, el respeto a lo diferente, la solidaridad y la consideración realista de nuestras relaciones con el mundo.

### Referencias bibliográficas

- BACHOFEN, Johann Jacob. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid. Akal, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama, 2000.
- CALVO, Yadira. *La canción olvidada*. Heredia (Costa Rica). EUNA, 2002.
- CLÉMENT, Catherine y KRISTEVA, Julia. *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid. Cátedra, 2000.
- DE Beauvoir, Simone. *El segundo sexo. Volúmenes I y II*. Madrid. Ediciones Cátedra, 2000.
- FORCADES I VILA, Teresa. *La teología feminista en la historia*. Barcelona. Fragmenta Editorial, 2011.

---

47. IRIGARAY, Luce. *Op. cit.*, p. 23.

- GEBARA, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. Madrid. San Pablo, 1995.
- GODELIER, Maurice. *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid. Akal, 1986.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel. (ed.) *Mujeres y ¿Sectas? Ayer y hoy*. Bilbao. Desclée de Brouwer, 2000.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel. *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*. <[http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php?id\\_article=30](http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php?id_article=30)> [Consulta: 2 de junio de 2012]
- GRAVES, Robert. *La diosa blanca*. Madrid. Alianza Editorial, 1996.
- IRIGARAY, Luce. *Yo, tú, nosotras*. Madrid. Cátedra, 1992.
- KRAMARAE, Cheri y SPENDER, Dale (eds.). *Teologías feministas. Enciclopedia Internacional de las mujeres*. Madrid. Síntesis, 2006, pp. 2292-2294.
- KRAMARAE, Cheri y SPENDER, Dale (eds.). *Teología mujerista. Enciclopedia Internacional de las mujeres*. Madrid. Síntesis, 2006, pp. 2289-2292.
- KRAMARAE, Cheri y SPENDER, Dale (eds.). *Espiritualidad de la diosa. Enciclopedia Internacional de las mujeres*. Madrid. Síntesis, 2006, pp. 823.
- LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona. Crítica, 1990.
- LORENTE ACOSTA, Miguel. *Los nuevos hombres nuevos. Los miedos de siempre en tiempos de igualdad*. Barcelona. Destino, 2009.
- MEDIANO, Lorenzo. *El secreto de la diosa*. Barcelona. Random House Mondadori, 2004.
- MERCHANT, Carolyn. «Spiritual Ecology», en Carolyn Merchant. *Radical Ecology*. New Cork. Chapman & Hall, 1992, pp. 110-131.
- PINTOS, Margarita. «Una tierra que mana leche y miel», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.). *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*. Madrid. Al-mudayna, pp. 167-172.
- REEVES SANDAY, Peggy. «Escritos para el poder femenino», en Aurora Marquina (comp.). *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política. Volumen I. hacia el futuro*. Madrid. Universidad de Educación a Distancia, 2004.
- RODRÍGUEZ BLANCO, María Eugenia. «Mujeres monstruo o monstruos de mujer en la mitología griega», en Rosario López Gregorio y Luis Unceta Gómez (eds.). *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 2011, pp. 65-91.
- UNCETA GÓMEZ, Luis. «De profesión, maga», en Rosario López Gregorio y Luis Unceta Gómez (eds.). *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, 2011, pp. 317-341.
- VV.AA. *Las mujeres en la prehistoria*. Valencia. Diputació Provincial de València. Museu de Prehistòria de València, 2006.



# EL HOMO SAPIENS SIMBÓLICO. LOS DISCURSOS DE LA MITOLOGÍA PATRIARCAL EN LA CULTURA OCCIDENTAL

JULIA DANAIDE MIRANDA GARCÍA

Caudete (Albacete)

Recibido: 28/8/2012

Aceptado: 08/10/2012

## Resumen

La sociedad patriarcal se ha encargado, por medio de ciertos discursos hegemónicos –y de los grandes relatos (metanarrativas) que los han sustentando, de construir identidades de género sesgadas, que han propiciado el establecimiento de relaciones asimétricas, donde unos sujetos se han convertido en individuos subalternos de los otros. La capacidad del ser humano para simbolizar ha permitido el desplazamiento de significados para la justificación de dichos discursos, de los que el relato mitológico es un buen ejemplo.

**Palabras Clave:** cultura, discurso hegemónico, identidad, ideología, matriarcado, mito, mitología, patriarcado, símbolo, subalterno, subjetividad.

## Abstract

Patriarchal society has taken care, by means of some hegemonic discourses –and the grand tales (metanarratives) which have held them up, of creating biased gender identities, which have favoured the establishment of asymmetrical relationships, where some individuals have turned out to be subsidiary to the others. The ability that human being has to symbolize has let the shift of meanings in order to validate these discourses, being the mythological account a good instance of these.

**Keywords:** culture, hegemonic discourse, identity, ideology, matriarchy, myth, mythology, patriarchy, subaltern, subjectivity, symbol.



«Los mitos de la Creación no se refieren, en absoluto, a los orígenes del mundo sino a los orígenes del patriarcado que se ha proclamado a sí mismo como el mundo»<sup>1</sup>.

La sociedad patriarcal, haciendo gala de una refinada retórica elaborada, y reelaborada, para su propia justificación y perpetuación, ha relegado, sistemáticamente, a las mujeres a una posición de constante subordinación y marginación a lo largo del desarrollo de la civilización occidental (por no hablar de otras sociedades distintas a la nuestra y que, aún hoy en día, reconocen muy pocos privilegios y derechos a sus mujeres). En este artículo, mi intención es centrarme, de manera concreta, en la cultura y sociedad occidental, que engloba las prácticas culturales europeas y norteamericanas, eso que en el mundo anglosajón se denomina *Western Society*.

En nuestra sociedad occidental se ha sustentado y perpetuado la hegemonía del discurso patriarcal sobre dos pilares de la, así llamada, tradición heredada, que han resultado fundamentales para la creación de sujetos disciplinados y/o subalternos: los relatos de la mitología greco-latina y la Biblia. Ambas narraciones sirvieron como piedra angular para el desarrollo de una sociedad en la que cualquier signo de reconocimiento de «alteridad» era visto como una amenaza a los valores firmemente establecidos. Esa sujeción de los individuos a las estructuras de poder se ha plasmado de manera más dramática e hiriente en el silenciamiento de ciertos grupos sociales considerados como subalternos, en especial el de las mujeres. Con esa idea en mente, las relaciones de poder que se establecen, entonces, son asimétricas, y son esas relaciones las que construyen nuestros roles sociales y organizan los discursos, a través de los cuales nos imaginamos a nosotros mismos, y a los otros, en la interacción social.

En las sociedades patriarcales, de manera prácticamente generalizada, el hombre era el encargado de la «producción» de las mercancías —llevado esto a cabo con el «sudor» de su frente, para el beneficio de su familia y el bienestar

---

1. CAPUTTI, Jane. Doctora en Estudios Americanos. Mi traducción de la cita: <[http://thinkexist.com/quotes/jane\\_caputi/](http://thinkexist.com/quotes/jane_caputi/)>

del estado, aunque en incontables ocasiones se conseguía, más bien, por medio del pillaje y de la guerra. Mientras tanto, la mujer era el sagrado receptáculo de los valores familiares y cívicos, aquellos que debían ser transmitidos mediante la «reproducción» de nuevos ciudadanos. Las funciones culturales asignadas en razón de género, que los individuos debían aceptar con buena disposición –o bien eran forzados a asumir, impregnaban todo tipo de actividad sociocultural que quedaba formalizada por una determinada posición ideológica. Desde posturas de la crítica feminista, se contemplaron los mitos y símbolos occidentales como refuerzo y legitimación de los sistemas de dominación y explotación de las mujeres. Las relaciones intersexuales se interpretaron de manera jerárquica, vertical, relaciones asimétricas en las que uno de los géneros quedaba en una posición inferior, subordinada, al otro.

Es cierto que, con referencia a «la mujer» en la cultura occidental, «*what has been fixed as the «referent» of the term has been «fixed», normalized, immobilized, paralyzed in positions of subordination*»<sup>2</sup>. La posición subordinada de las mujeres, por mor de una serie de constructos alrededor de una ficticia sublimación de la feminidad, ha creado identidades divididas en ellas entre lo que realmente son y lo que las representaciones sociales y culturales dice que son, y se les ha negado sistemáticamente la capacidad de expresarse autónomamente y contar su propia historia. Todo esto determinó que, durante un larguísimo periodo, su posición social en relación con la del hombre mismo se convirtiera en el término negativo, o símbolo de alteridad, en el par de oposiciones tradicional: hombre/mujer. Virginia Woolf definía, de manera inteligente, lo que veía como el papel «real» de las mujeres en la sociedad occidental: «*Women have served all these centuries as looking-glasses possessing the magic and delicious power of reflecting the figure of man at twice its natural size*»<sup>3</sup>. También es cierto que los constructos sociales afectan a las identidades masculinas, aunque son, en realidad, las mujeres las que más sufren los efectos negativos del sistema patriarcal, y la asignación de roles que éste elabora.

La persistente ausencia de las mujeres de los discursos hegemónicos, a lo largo de la historia de occidente, condujo a su repetido silenciamiento y exclusión de la escena pública que, en muy contadas ocasiones, mujeres de

---

2. BUTLER, Judith, en Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, p. 50. Mi traducción: «Lo que se ha fijado como el «referente» del término, ha sido «fijado», normalizado, inmovilizado, paralizado en posiciones de subordinación».

3. WOOLF, Virginia, *A Room of One's Own*, p. 45. Mi traducción: «Todos estos siglos, las mujeres han servido como espejos que poseían el poder mágico y delicioso de reflejar la figura del hombre el doble de su tamaño natural».

excepcional carisma pudieron burlar. Los patrones culturales privilegiaban el falocentrismo en la descripción de «lo femenino». La asignación de roles de género, sustentada por la ideología dominante, se polarizó en la construcción binaria de las identidades femeninas. Tradicionalmente, las estereotipadas imágenes transmitidas por los discursos patriarcales se encontraron encuadradas, con cierta contumacia por parte de aquellos que ostentaban los poderes públicos (ya fueran políticos, religiosos, económicos o sociales), dentro de la ya clásica dualidad: «virgen/prostituta» –una depravada mujer deseosa de la destrucción del varón, al minar y subvertir su autoridad, en abierta oposición a una criatura pura, cuya intachable virtud engrandecía los méritos masculinos, y que servía como nítido espejo donde podía ver moldeada y agrandada su propia identidad. Esa dicotomía permitía mudar a las mujeres en una mera mercancía de consumo al servicio de los deseos y apetitos de los hombres. Ambos retratos privilegiaban el cuerpo de la mujer como lugar de poder, según expresaba Foucault, y escenario de dominación a través del cual se obtenía la docilidad de los cuerpos rebeldes y se construía la subjetividad. Las tesis de Michel Foucault subrayan que el humanismo occidental ha tendido a privilegiar la experiencia de la élite masculina mientras que, en un ejercicio de elaborada duplicidad, a la vez enarbolaba los ideales universales sobre la verdad, la libertad y la naturaleza humana. De esta manera, las mujeres se encontraron, por completo, a merced de los discursos hegemónicos masculinos, que se confirieron a sí mismos la potestad para reinterpretar el discurso femenino y la configuración de identidades normativas, ofreciendo un retrato sesgado y unidireccional de las relaciones de poder.

Por lo tanto, en los patrones culturales de la civilización occidental, se primó el discurso androcéntrico en la descripción de «lo femenino». Los roles de género, socialmente contruidos, se perpetuaron gracias a la ideología dominante. Así, «la mujer», históricamente, ha sufrido, en sus propias carnes, los efectos que el discurso patriarcal ha transmitido, al haber sido repetidamente: *silenciada*, evitando, de esta manera, que pudiese ser escuchada su propia voz; *profanada*, de diversas maneras, en su propio cuerpo; *desplazada* a los márgenes de la sociedad, alejada de los centros de poder; *despojada* de sus derechos naturales como ser humano; *excluida* de las responsabilidades públicas, siendo confinada al entorno familiar; *reprimida* en sus verdaderos sentimientos; *sujeta* a la autoridad del varón, ligada su identidad a su construcción social como hija, esposa y madre; *cosificada* como una mera mercancía objeto de transacción en las relaciones sociales; y, finalmente, *privada* de su propio ser para ser reconstruida por artífices ajenos a ella, que han forjado

nuevas identidades en las que le ha resultado, cuanto menos complicado, reconoce a sí misma.

Si el cuerpo femenino es el lugar de poder por medio del cual los hombres someten a las mujeres al discurso normativo hegemónico, aquellas mujeres que ejercían control sobre sus propios cuerpos, transgrediendo las normas sociales o morales –por lo tanto transfiriendo el poder de los hombres a las mujeres, debían ser hostigadas y adecuadamente castigadas (baste recordar la desmedida persecución a la que enfrentaron las mujeres tildadas de brujas por sus congéneres). Y no sólo debían ser sojuzgadas por el ejercicio de la fuerza física sino, también, por el uso y abuso del lenguaje. Nuevamente, Foucault nos habla de cómo el poder engendra la verdad, y el mismo Lenin afirmaba que una mentira repetida miles de veces se convertía en verdad (aserción utilizada reiteradamente por Joseph Goebbels, ministro de propaganda del gobierno nazi, que tuvo efectos perversos y devastadores en amplios sectores de la población europea, especialmente durante la persecución a los judíos, a los que se deshumanizó y desnaturalizó en aras de su sistemática extinción). Por lo tanto, los poderes hegemónicos han aprendido a distorsionar el significado de algunas palabras para su propio beneficio, arrojando dudas sobre la reputación de las personas –especialmente mujeres, en su determinación por colocarlos en una posición subordinada. En «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Freud y Lacan», Louis Althusser observa los aparatos ideológicos y represivos del estado como un medio de poder político contra las mujeres. Ve la cultura, incluso el propio sistema patriarcal, como parte de un conjunto de ideas aceptables para los propósitos del estado y del status quo político.

Por medio de la agencia de la Ciencia Social y los discursos antropológicos –llevados a cabo por eruditos tales como Herbert Spencer, Lewis Henry Morgan, Henry Maine o Edward B. Tylor, entre otros, el patriarcado y su organización –por medio de la configuración de estructuras sociales y roles de género, quedaron justificados. La mayor parte de los primeros antropólogos y científicos sociales, con raras excepciones, sostuvieron que el patriarcado era el modo dominante de organización social a través de la Historia, desde sus inicios. En los discursos contemporáneos, sin embargo, se admite que el patriarcado es más el resultado de construcciones sociológicas ideadas por los hombres para legitimar su ejercicio de poder sobre las mujeres –un conspicuo caso de desarrollo atrofiado (con una parte del cuerpo social, por analogía con el cuerpo físico, que queda tullido). En esos discursos, la familia era considerada como la unidad social primaria, pre-humana, pre-cultural y universal, con el padre como figura emergente que ejercía su autoridad sobre el resto de la familia. Según este pensamiento, la universalidad de la familia derivaba

de la universalidad de las relaciones que se establecían en su seno –estudios posteriores demostraron el error de tal afirmación, ya que la estructura social también participa de un carácter de construcción social contextualmente mediada, al igual que los roles de género y las identidades.

Una manera en la que se pueden crear identidades es a través de historias que permiten el afianzamiento de las grandes narrativas en la conciencia social compartida. Las grandes historias se convierten en símbolos poderosos cuando son contadas y re-contadas a través de generaciones, y acaban erigiéndose en poderosos emblemas de actitudes y valores compartidos. La historia ha ejercido un importante papel en la constitución de las identidades individuales y de los roles sociales y culturales: nos dice quiénes somos y de dónde venimos. Somos las historias que nos hemos contado a nosotros mismos y que otros han contado de nosotros, sean éstas verdaderas o falsas. Esto ha dado lugar a la conformación de unos sujetos que, en muchas ocasiones, han distado mucho de la realidad porque han sido identificados con unos roles sociales, legal o moralmente sancionados, que han entrado en conflicto con las verdaderas identidades de dichos sujetos. En el siglo XX se comenzó a cuestionar la indivisibilidad del individuo, y a describir la identidad como un constructo cultural y socialmente mediado. Por lo tanto, el acercamiento a la parte de la persona que no aparece en la superficie resulta sumamente atrayente.

El ser humano actual, *Homo Sapiens Sapiens*, es el resultado del desarrollo evolutivo a partir de una de las diversas ramas de homínidos que poblaron la tierra en diferentes estadios cronotópicamente determinados. A pesar de la extendida creencia –que todavía prevalece en amplios sectores de la sociedad, que contempla la evolución como un desarrollo, a priori determinado, hacia estructuras más complejas y perfectas, la evolución no tiene un propósito esencialista en sí misma, no es determinista ni lineal sino que, a imagen de los sistemas complejos autopoieticos, es un proceso complejo, multidimensional, cuya morfogénesis es el resultado de la conjunción, aparición, desarrollo y transformación de diversos factores: ecológicos, morfológicos, genéticos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. La hominización es un complejo fenómeno en el que, a medida que se van desarrollando ciertas potencialidades, éstas se constituyen como entorno para otras en un proceso implicado e implicante. El ser humano es el resultado de una multiplicidad de relaciones e interacciones entre todos esos elementos, y esto es lo que le ha conferido esa singularidad tan característica que le ha llevado a considerarse a sí mismo como un ser absolutamente original y único, «creado» con único el propósito de dominar sobre el resto de los seres, animados e inanimados, que forman

parte de su entorno natural, quienes se constituyen como meros instrumentos al servicio del progreso y bienestar del ser humano.

En un momento determinado de la evolución, los miembros de una línea filogenética comenzaron a experimentar estados de conciencia desconocidos hasta ese momento que modificaron, de manera sustancial, el devenir evolutivo de la especie: «la percepción de la muerte», no sólo como un hecho natural del proceso vital, o como un sentimiento de pérdida, sino como un proceso de transformación de un estado a otro totalmente diferente. Gracias a esa toma de conciencia con respecto a la muerte, aparece el pensamiento abstracto y la capacidad de simbolizar el entorno que les rodea, propiedad distintiva del *Homo Sapiens Sapiens*. De esta forma, hace su aparición el hecho religioso y el desarrollo de la creatividad artística, explicitados en diversos elementos socioculturales, contextualmente mediados. La apreciación del hecho natural de la muerte no es, ni mucho menos, exclusiva del ser humano. Algunas especies animales la reconocen, y especies de *homo* distintas a la del *Sapiens Sapiens* –tales como *Erectus* o *Neandertal*, se cree que eran capaces de apreciar la muerte como una presencia inevitable. Sin embargo, ninguna especie, salvo la especie de *homo* que dio origen al hombre actual, la integra en su vida cotidiana, la reconoce como un hecho complejo indisolublemente conectado al hecho mismo de la vida. Sólo el *Homo Sapiens Sapiens* ve en ella el paso de un estado a otro.

El ciclo vida-muerte se convierte, así, en una ley de la naturaleza que conduce a otra vida más allá de la terrenal y perceptible, en donde se mantiene la identidad esencial del individuo, aunque en un estado transformado. Aparece, de esta forma, la imaginación, lo abstracto e inmaterial en la percepción de la realidad, y el mito se convierte en una realidad sincrónica paralela a la diacrónica de la historia. El mundo mitológico le ofrece al ser humano un lenguaje simbólico con el que dar respuesta a los enigmas que la naturaleza le plantea, especialmente aquél de la integración de la muerte en el ciclo de la vida. Como comenta el distinguido filósofo e historiador de las religiones Mircea Eliade, el *Homo Sapiens* es el «único capaz de comunicar y representar conscientemente el universo por medio de signos»<sup>4</sup>. Por vez primera en la historia evolutiva, una especie es capaz de «comunicarse por medio de símbolos e imágenes que relacionan lo observable y lo representable»<sup>5</sup>. Ésta se apropia de la complejidad que le rodea gracias a su capacidad para simbolizar

---

4. SCHWARZ, Fernando, *Mitos, Ritos, Símbolos. Antropología de lo Sagrado*, Ed. Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 28.

5. *Ibidem*.



su entorno. Éste es el rasgo fundamental que caracteriza al *Homo Sapiens Sapiens*, convertido en *Homo Sapiens* simbólico.

El ser humano toma, así, conciencia de su singularidad, se coloca en el centro de la naturaleza que observa, y reconduce el entorno hacia sí mismo. De esta forma, elabora todo un sistema de valores socioculturales que moldearán su pensamiento, acción y representación de la realidad que le rodea. Por medio de lo sagrado, «le resulta posible trascender su propio plano de existencia y relacionar otros que sobrepasan sus propios límites interiores»<sup>6</sup>. Si en el Paleolítico surge el sentimiento religioso ante la muerte, durante el Neolítico, se produce una percepción de la divinidad:

El hombre ya no es considerado sólo un mero ser físico o emocional sino que es capaz, gracias a su imaginación, de crear símbolos, establecer lazos que preservan la relación entre lo concreto y lo abstracto, lo visible y lo invisible, la tierra y el cielo, etc. Se lo reconoce como *Homo Symbolicus*. La experiencia del mito y del símbolo conduce al hombre hacia sí mismo, desvela su propia existencia y su propio destino<sup>7</sup>.

Llegados a este punto, nos podemos preguntar por la razón del mito. Los seres humanos actuales han sido, prácticamente desde siempre, forjadores de mitos, buscadores de conocimiento. Desde los albores de los tiempos, donde las brumas de lo poco conocido desdibujan el tangible devenir de la Historia, inventaron historias que les permitieran situar sus propias vidas en un escenario más amplio, que les revelara el patrón esencial subyacente para discernir y comprender el significado y el valor de la vida misma. Por tanto, el mito no debe considerarse como una historia contada en su propio provecho, sino que pretende mostrar tal y como debería ser el comportamiento del individuo en la sociedad. Como invoca Mircea Eliade, la función primaria del mito es la de fijar modelos ejemplarizantes de todos los ritos y acciones humanas significativas. La mitología sitúa al hombre/mujer en el camino correcto –en cuanto de normativo tiene, en su dimensión espiritual, social o psicológica, que le impele hacia un proceder y acción adecuados en este mundo y en el del más allá. Un mito puede ser considerado, esencialmente, como una guía vital. La pretensión principal de la mitología ha sido la de ayudar al ser humano a lidiar con su problemática existencial (¿Quién soy?, ¿De dónde vengo?, ¿A dónde me dirijo?, ¿Cómo me relaciono con lo que me rodea?, etc.), creando mitos sobre sus antepasados que, si bien distan mucho de ser considerados relatos verídicos, históricamente situados, ayudan a explicar comportamientos y experiencias convencionales. Tal es así que, cuando Sigmund Freud y Carl

---

6. *Ibid.*, p. 29.

7. *Ibid.*, p. 48.

Jung comenzaron a diseñar la búsqueda moderna del alma, instintivamente volvieron la vista atrás, hacia la mitología clásica, para ofrecer una explicación accesible a sus observaciones y, de esta manera, otorgaron a los viejos mitos una nueva significación.

Durante toda la historia de la civilización humana, los mitos han constituido una parte integral de las relaciones sociales. Estas narraciones no poseen límites culturales ya que son fácilmente rastreables en cualquier tipo de sistema cultural. La Mitología –entendida tanto como «corpus de mitos» como «teorías sobre el mito», nos ayuda a comprender los mecanismos que han llevado a la formación de las identidades, tanto masculinas como femeninas, en el pasado, pero también en el presente, y pueden ayudarnos en el proceso futuro de reconceptualización del género. Las construcciones culturales y sociales de las identidades, y la asignación de los roles de género, se han visto continuamente legitimadas por ciertos discursos y, también, por los metarrelatos en los que éstos se han venido explicitando. Contrariamente a lo que durante un largo periodo se postuló, las identidades no vienen naturalmente dadas, ya que «[t]he categories according to which people are identified as the same or different [...] are social constructs that reflect no natures or essences. They carry and express relations of privilege and subordination»<sup>8</sup>.

En el siglo XX, se comenzó a cuestionar la indivisibilidad del sujeto, y se empezó a explicar la identidad como un constructo, un artefacto cultural socialmente mediado. Hasta ese momento, los discursos dominantes se habían encargado de crear sujetos perfectamente identificados y «normalizados» en base a una serie de oposiciones binarias sistematizadas y sancionadas por la tradición. Sin embargo, el pensamiento de la postmodernidad vino a cuestionar todo tipo de «fijismos», porque apreció que «cultures, societies and traditions are not monolithic; univocal and homogeneous fields of meaning»<sup>9</sup>. Por lo tanto, los individuos –a pesar de las connotaciones que la etimología nos evoca, son sujetos con múltiples identidades, la mayoría latentes en el subconsciente, y otras muchas patentes a través de su articulación en la interacción social, por medio de la asunción de ciertos roles sociales. La identidad es el modo cómo las subjetividades se conforman; éstas son heterogéneas y altamente dependientes del contexto. Por tanto, a la hora de examinar la

---

8. YOUNG, Iris Marion, *Intersecting Voices*, Princeton University Press, 1997, p. 14. Mi traducción: «Las categorías con las que se identifica a las personas como iguales o diferentes [...] son construcciones sociales que no reflejan ni naturalezas ni esencias. Transmiten y expresan relaciones de privilegio y subordinación».

9. BENHABIB, Seyla, en Benhabib, *op. cit.*, p. 26. Mi traducción: «culturas, sociedades y tradiciones no son campos de significaciones monolíticas, univocas y homogéneas».

constitución de identidades, inevitablemente aparecerán cuestiones relacionadas con el ejercicio del poder hegemónico como mecanismo de subordinación que «constitute subordinating modes of subjectivity and identity»<sup>10</sup>.

Los mitos forman parte de esos metarrelatos de construcción de identidades sociales y culturales. Como comentaba más arriba, la Mitología no sólo se refiere al corpus de mitos existentes en todo el mundo sino, también, a las teorías elaboradas sobre el mito, con sus propias ideologías y sesgos de género. Varios estudiosos de prestigio, que han elaborado diversas teorías sobre los héroes míticos, restringen el heroísmo, casi de manera exclusiva, a los varones. Alegan que, puesto que existen aspectos importantes de sus vidas heroicas que consisten en establecer una relación (sexual) con una madre literal, o simbólica, como forma de establecer una posición de poder, es el héroe masculino el único que puede asumirlo con propiedad. Incluir *héroes* femeninos socavaría dichas teorías. Así se observa que las, supuestamente objetivas, teorías sobre los mitos esconden sus propios prejuicios ideológicos. En las metanarrativas del patriarcado, los sujetos desposeídos de la autoridad discursiva son, principalmente, las mujeres como grupo social constituido.

Los mitos y las teorías sobre el mito no habitan en un vacío. En cada época, la historia general del mito es recreada, en contacto con un contexto específico. El género de la audiencia, su familiaridad con el entorno local y el folklore, la marginalización social y las adaptaciones de los géneros literarios a la religión oficial son, entre otros, factores determinantes que ejercen una enorme influencia en la interpretación y el contenido de los propios mitos. De la misma forma, las teorías sobre el mito se encuentran ancladas a contextos sociales e ideológicos concretos. Ni los mitos ni las teorías sobre los mitos son narrativas con significados fijos. Cuentan también con significaciones no oficiales, escondidas bajo la superficie visible, sentidos que se pueden activar mediante la investigación o al ser re-contados en un nuevo contexto. Quizás cada vez que contamos o escribimos sobre un mito creamos uno nuevo: los mitos se encuentran inmersos en un proceso constante de elaboración y re-elaboración.

Los mitos basados en el género y en la raza han perdurado a pesar de las numerosas evidencias que ilustran todo lo contrario. Por lo tanto, ¿de dónde vinieron y por qué resultan tan persistentes en el tiempo y las culturas? En los mitos relacionados con las posiciones de género, es creencia comúnmente

---

10. *Ibidem*. Mi traducción: «constituyen modelos subordinados de subjetividad e identidad».

asumida que, ya que los hombres son los principales «productores» en la sociedad moderna, siempre ha debido ser así. En realidad, en los primeros tiempos, cuando las mujeres eran las principales proveedoras y productoras de alimentos, se cree que existían sociedades matriarcales en las que las mujeres ostentaban un estatus superior y eran, así mismo, glorificadas como diosas. Existe un amplio abanico de teorías que intentan explicar el por qué de este drástico cambio. Algunas, como la de la estadounidense Evelyn Reed, interpretan que, con la evolución de la propiedad privada, las mujeres perdieron su lugar en la vida productiva, social y cultural y, por consiguiente, su valor para la sociedad se desmoronó a la par que su anterior prestigio. Otras, como la de la francesa Simone de Beauvoir, pensaron que el cambio aconteció cuando se demostró que los hombres, al igual que las mujeres, se hallaban involucrados en el proceso reproductivo. En su conocida obra *El Segundo Sexo*, señala que una temprana división del trabajo fue el origen de la desigualdad entre los sexos que consolidó el patriarcado. En la mitología griega, la transición del matriarcado al patriarcado se explicita en el mito de Teseo, el gran patrón de Atenas, que derrotó al Minotauro. Este ser, mitad hombre mitad toro, vivía en el centro del laberinto, imagen de cómo el pensamiento griego concebía la mente de las mujeres: algo fuera de toda lógica, como los intrincados pasadizos de un laberinto. El mismo Freud simbólicamente imaginó el



Imagen 1: Cueva  
«El Útero de Roca»  
(Benkovo, Bulgaria).

mito del asesinato de un todopoderoso padre por su propio hijo como el origen de la civilización (un Zeus destronando a su padre Cronos). Describió la Historia pasada, y la contemporánea, como una continua lucha por el poder entre reprobables hijos deseosos de ocupar el puesto de su padre y reproducir su tiránico comportamiento.

Así, muchos mitos de la cultura occidental nos hablan de los orígenes de la sociedad patriarcal. Sin embargo, por regla general, los mitos sobre las sociedades matriarcales han quedado ocultos o minimizados debido, en gran medida, a la prevalencia de los discursos hegemónicos que, como hemos visto, tendían a relegar a un segundo plano, lejos de la arena pública, el papel de las mujeres en la sociedad. A pesar de todo esto, y en muchas ocasiones fortalecidas por las evidencias arqueológicas (como el hallazgo de la cueva conocida como «El Útero de Roca», situada en

Benkovo, Bulgaria, que, en cierta medida, viene a confirmar teorías sobre la existencia de la Gran Diosa Madre Neolítica, como la de Marija Gimbutas), muchos estudios afirman que, mucho antes de la existencia de registros escritos, la sociedad se organizó en torno a las mujeres; además, se pensó que sus valores eran primordialmente femeninos.

El antropólogo suizo Johann Jakob Bachofen, ya en el siglo XIX, sostuvo la tesis de que, en la evolución de las culturas, antes de de la generalización del patriarcado, la sociedad estuvo regida por una ginecocracia, por una organización social matriarcal. Siguiendo sus palabras, el patriarcado surgió cuando los hombres asumieron el control de la religión. Otro prestigioso antropólogo, también del siglo XIX, el británico John Ferguson McLennan, llegó a conclusiones similares a las de Bachofen –sin conocer la obra de éste, y subrayó la importancia del matriarcado y de la descendencia matrilineal en las culturas primitivas. A partir de esos momentos, comenzaron a surgir estudios sobre el tema y a aceptarse la idea de una cultura ancestral, a lo largo de todo el Mediterráneo, que veneraba a la Madre Tierra y que, en última instancia, había sido reemplazada por la religión patriarcal que los invasores indoeuropeos habían traído consigo en sus invasiones.

La veneración a las mujeres en épocas prehistóricas se explica por la posibilidad del cuerpo de la mujer para engendrar otros seres humanos. El mito matriarcal, por lo tanto, presenta un dibujo arquetípico de feminidad que lo une, de manera ineludible y estereotípica, a su cuerpo, a la maternidad y a las fuerzas generatrices de la naturaleza. Esos mismos estereotipos fueron manipulados para justificar la posición subalterna de las mujeres en la sociedad. De todos los estudios llevados a cabo en el último siglo, se puede razonar legítimamente sobre la existencia de una Gran Diosa Madre, que reunía en sí misma todas las energías generadoras de la naturaleza. En muchos pueblos de Asia Menor se la adoró bajo diferentes advocaciones aunque, en esencia, el mito y el ritual era el mismo. A esta poderosa madre se le asoció la figura de un amante divino –que, en muchas ocasiones, era su propio hijo, cuyas relaciones vitales marcaban los



Imagen 2: Venus de Laussel (Marquay, Francia). Era Prehistórica c. 22,000 A.C.

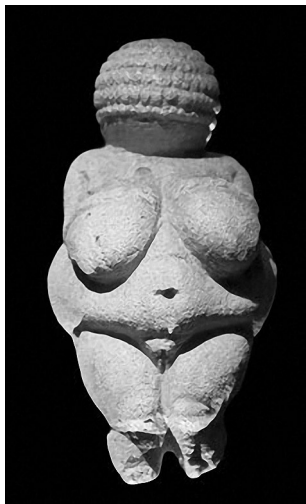


Imagen 3: Venus de Willendorf (Willendorf, Austria). Paleolítico Superior, c. 24,000-22,000 A.C.

diferentes periodos anuales que la naturaleza marcaba.

Excavaciones arqueológicas en Europa y en Asia Occidental han puesto al descubierto estatuillas femeninas, las más antiguas de ellas de hace unos 30.000 años.

Basándose en esas representaciones artísticas, algunas mujeres han revivido a la «diosa de la tierra» en religiones que beben de diversas tradiciones, y que han creado una mitología alternativa de sociedades matriarcales pacíficas. La espiritualidad feminista no se encuentra libre de críticas pero, en contraste con sus misóginos homólogos patriarcales, la mitología de la diosa ofrece imágenes de mujeres que reafirman y celebran a la «mujer» y lo «femenino», en el sentido pleno de los términos. Cynthia Eller<sup>11</sup> sugiere que las mujeres encuentran en esas religiones, basadas en la primacía de la diosa, una

experiencia de poder que no se encuentra presente en sus vidas cotidianas.

Algunos reputados antropólogos, como la historiadora perteneciente al grupo *Cambridge Ritualists*<sup>12</sup> Jane Harrison, reivindicaron la emergencia de los mitos matriarcales. «Patriarcado» y «patriotismo» comparten la misma raíz etimológica, y ambos necesitan representar un matricidio simbólico. Harrison destacó la importancia de la figura de la Madre en las culturas ancestrales. Según ella, el patriarcado fue instituido por medio de la lucha de los hombres contra los cultos de la Diosa, y contra las mujeres mismas, y los vestigios de este conflicto se pueden rastrear a través de los numerosos mitos sobre violaciones a gran escala de mujeres, recogidos en la mitología olímpica. Por otra parte, la escritora británica Virginia Woolf (que consideraba a Jane Harrison como su maestra), explicó la función de ese abuso sexual como parte de un largo proceso de socialización de la mujer. De la misma manera, Jane Harrison

11. Profesora asociada en Estudios de la Mujer y de la Religión, en la Universidad de Montclair (Nueva Jersey, USA), en su obra *Living in the Lap of the Goddess. The Feminist Spirituality Movement in America*.

12. Grupo de prestigiosos eruditos, estudiosos de la cultura clásica, de los años 20 y 30. Se ganaron el apelativo por su común interés en el ritual, más concretamente, por sus intentos de explicar el mito y las tempranas formas del drama clásico originado desde el ritual.

encontró que la violación, la institución del matrimonio y la sumisión de las mujeres eran sucesos simultáneos en la memoria colectiva del mito. Y algo de verdad debe llevar implícita esas afirmaciones de Harrison, ya que la lectura simbólica que se hace de los mitos considera que éstos encierran un contenido veraz sobre los principios esenciales que gobiernan una sociedad determinada, a la vez que comprenden pautas de comportamiento a evitar, o a seguir, como modelos de conducta. Es más, el escritor y erudito británico Robert Graves ofrece una evidencia arqueológica que podría sustentar la existencia de ese culto a la Diosa Madre: «A juzgar por los artefactos y los mitos que han sobrevivido hasta nuestros días, toda la Europa neolítica tenía un sistema de ideas notablemente homogéneo, basado en el culto a la Diosa Madre»<sup>13</sup>.

Si en los cultos primitivos de la Diosa Madre, ésta era la generadora y dadora de vida, en las religiones patriarcales Dios es quien crea la tierra y, a menudo, recibe la ayuda de animales –las tortugas en Asia Central, las golondrinas entre los Yukuts y los gansos en el sur de Siberia. En otros mitos cosmogónicos se nos habla de la emergencia de tierra y los seres humanos a partir de un huevo cósmico o de un cuerpo primordial desmembrado. En todos esos relatos de los orígenes resulta sorprendente las pocas referencias que aparecen sobre el papel, fundamental en la naturaleza, de la mujer en la creación de la tierra y los seres humanos. Si la biología nos muestra que son las hembras las que pueden engendrar y dar a luz a un ser vivo, es absolutamente insólito el silenciamiento que se produce en las narraciones de la mayor parte del corpus mitológico de los distintos pueblos, especialmente en el entorno de las culturas occidentales. Los mitos sobre los orígenes del mundo y la humanidad a menudo nos hablan de autosuficientes dioses no-femeninos que crean y procrean.

Esta negación de la colaboración de la mujer en la creación se evidencia en las relaciones maritales, en las que los hombres se convierten en los auténticos (e incluso únicos) «genitores» de la stirpe familiar. Son los transmisores del «patrimonio», de la herencia recibida de sus propios padres. De manera más simbólica, el papel de la mujer en la procreación se transfiere a un plano social, por ejemplo, en los ritos de iniciación masculinos, mediante los cuales los jóvenes renacen como hombres a través de otros hombres, o cuando tratan de imitar la procreación femenina proyectando ésta en la creatividad artística, convirtiéndose, así, en los verdaderos artífices y hacedores del mundo social y cultural.

---

13. GRAVES, Robert. *Los Mitos Griegos*, Madrid, Alianza, 1985, p. 13.



Imagen 4: Poster de propaganda (EE.UU.) Mi traducción: «Estoy orgullosa... mi marido controla mi útero. Él sabe lo que Dios quiere para nuestra familia.»

Una causa importante de la inseguridad de los hombres, con respecto a las mujeres, puede deberse, entonces, a la capacidad que tienen de concebir, localizada ésta en su matriz. El útero es un dominio de posible poder autónomo para la mujer y, por lo tanto, tiene que ser constreñido.

Para evitar que las mujeres utilicen este poder tan formidable, los hombres se sienten en la necesidad de controlarlas robándoles el secreto de la procreación. Por eso, los mitos sobre el poder masculino son, al mismo tiempo, narrativas sobre temores, profundamente arraigados, del poder de la procreación de la mujer. Una de las principales obsesiones de la ley patriarcal ha sido la sexualidad y el control del cuerpo. En su gran mayoría, las representaciones convencionales de los discursos patriarcales han privilegiado el cuerpo de la mujer, en palabras de Foucault, como un constructo

social, «site of power, that is, as the locus of domination through which docility is accomplished and subjectivity constituted»<sup>14</sup>. Ejercer poder sobre el cuerpo implica el dominio sobre todo el ser. Los discursos patriarcales son proclives a socavar los «cuerpos rebeldes» –que no se ajustan a la norma, silenciándolos, reprimiéndolos, suprimiéndolos o desplazándolos del centro normativo –entre los límites de lo que Adrienne Rich ha denominado, acertadamente, *Compulsory Heterosexuality* («Heterosexualidad Obligatoria»), y etiquetándolos como inmorales, depravados o decadentes –recordemos el juicio por inmoralidad contra el famoso escritor victoriano Oscar Wilde–.

De manera extendida, ha existido un punto de vista misógino sobre las mujeres en ésta, nuestra sociedad occidental. Como norma, escritores, filósofos, teólogos, teóricos sociales y demás, han tendido a representar, en sus discursos, los presupuestos básicos que articulan el lenguaje patriarcal y, consciente o inconscientemente, éstos han impregnado hasta los cimientos los modelos culturales occidentales, principalmente al privilegiar el discurso

14. FOUCAULT, Michel, *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance*. Mi traducción: «el emplazamiento del poder, es decir, como lugar de dominación a través del cual se logra la docilidad y se constituye la subjetividad».



masculino en su descripción de lo femenino. La mujer era «enemiga de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, un tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un detrimento deleitoso, una naturaleza ruda pintada con bellos colores»<sup>15</sup>; su papel en la reproducción, secundario: «El padre tiene que ser más amado que la madre y merece mayor respeto porque su participación en la concepción es activa y la de la madre simplemente pasiva y material»<sup>16</sup>.

Los roles de género asignados a las mujeres, a través de los discursos dominantes, se polarizaron, como ya hemos visto, en una construcción binaria de las identidades femeninas: virgen/puta. La ideología occidental, y con ella los mitos patriarcales, contemplaban las relaciones sociales y la construcción de las identidades, de manera constante, por medio de una serie de dualidades, las denominadas por Derrida oposiciones binarias, que situaban a cada uno de los pares en polaridades opuestas, donde se privilegia un término sobre el otro. Por supuesto, el polo negativo siempre se adscribía a la mujer mientras que el positivo se atribuía a la representación del hombre y la masculinidad. La crítica literaria, filósofa, dramaturga y feminista francesa, Hélène Cixous ha elaborado una lista de algunos de las oposiciones binarias más comunes: Actividad/Pasividad, Cultura/Naturaleza, Sol/Luna, Cabeza/Corazón, Día/Noche, Padre/Madre, Inteligible/Sensible, Logos/Pathos, Forma/Materia, Convexo/Cóncavo, Semilla/Receptáculo, Escalón/Terreno, **Hombre/Mujer**. Estas categorías, por medio de la naturalización del lenguaje, se han internalizado en nuestra sociedad convirtiéndose en una manera «lógica» de ordenar y clasificar el mundo que nos rodea.

Sin embargo, el mito matriarcal no contiene las mismas imágenes arquetípicas de la masculinidad, en las que implícitamente se trasluce que los hombres son más libres que las mujeres a la hora de decidir quienes quieren ser. El mito de la prehistoria matriarcal, por lo tanto, no parece ofrecer a las mujeres un futuro en que poder construir sus propias identidades conforme a sus preferencias individuales, sus valores y sus naturalezas, porque el patriarcado se ha apropiado de sus símbolos para pervertir los significados, y estas imágenes ahora se encuentran cargadas de connotaciones negativas: maternidad, procreación, madre nutricia, etc. En los actuales discursos sobre la femineidad se han recuperado figuras recurrentemente asociadas a la mujer, que en la dualidad normativa ocupaban el polo negativo, por ejemplo la figura de la luna. Ésta se ha venido asociando, desde antaño, a las cualidades femeninas

15. San Juan Crisóstomo (347-407) <<http://rincondelloboestepario.blogspot.com.es/2011/01/la-mujer-en-el-cristianismo.html>>

16. Santo Tomás de Aquino (1225-1274). *Ibidem*.

de receptividad, sentimiento, humedad, fertilidad, alimento, intuición y sanación. Representando la profundidad, oscuridad y misterio, la órbita lunar causaba sobrecogimiento y temor en las culturas primigenias, asociándose al reflejo celestial del principio femenino. Su capacidad para alumbrar la noche con su brillante fulgor o, por el contrario, sumergirla en la oscuridad más profunda, se contempló como un arcano aterrador. De esta forma, los cultos patriarcales llevaron a cabo el fenómeno que los arqueólogos denominan «solarización» –el proceso de reasignar los simbolismos más elevados (Solar y Celestial) a las imágenes masculinas mientras que, al mismo tiempo, se enlazan las representaciones femeninas con los aspectos más infravalorados (Lunar y Terrenal). Por eso, cuando el gobierno patriarcal se impuso en las sociedades, los antiguos rituales lunares fueron erradicados, alimentados por un miedo irracional a los poderes creativos de las mujeres. La luna, y con ella sus fieles devotos, fueron contemplados con espanto y terror, alimentando supersticiones sobre dementes y lunáticos. No en vano las enfermedades mentales, en especial desde la época Victoriana, se asociaban a dolencias femeninas –sobre estas cuestiones, es interesante el libro de Sandra M. Gilbert y Susan Gubar *La Loca del Desván: La Escritora y la imaginación Literaria del Siglo XIX*.



Imagen 5: Diosa árabe pre-islámica (Museo de Bellas Artes de Lyon). Una de las tres diosas principales de la Meca: Al'Uzza, Allat y Manat

Otra imagen que se ha recuperado es la de la «Triple Diosa», término inicialmente popularizado, en el siglo pasado, por el escritor británico Robert Graves en su libro *La Diosa Blanca*. Éste explicitaba la triplicidad de la Diosa como doncella, madre y anciana, y muchas creencias neo-paganas han seguido esta imaginaria en la construcción de sus cultos. Mientras algunos estudiosos atribuyen la imagen a la viva imaginación del poeta, recientes descubrimientos arqueológicos han puesto de relieve que «las triplicidades de la diosa» pueden ser rastreadas a través de las culturas de la vieja Europa y Oriente Medio.

Mientras la mayoría de nosotros contemplamos la imagen unitaria de Nuestra Madre, debido a figura de la Virgen María que el pensamiento cristiano ha transmitido en la sociedad

occidental, siempre ha habido un importante aspecto trinitario en su veneración. Irónicamente, el gran teólogo cristiano San Agustín se burlaba de los paganos por su creencia en que la Triple Diosa pudiera ser Una y a la vez Tres. Después de su conversión, ¡él mismo se encontró defendiendo la versión masculinizada de la misma doctrina!

Figuras femeninas pueblan la mitología grecolatina, como rastro imperceptible del poder de la Diosa Madre. Así, la Madre y la Hija, o Doncella, quedaron tipificadas por medio de las figuras de Deméter y Perséfone. De hecho, el nombre *De-Meter* significa, simplemente, «Dios [la] Madre» o «Dios Madre», mientras que Perséfone era más conocida por sus devotos como Koré, que significa «Doncella» o «Hija». Las Parcas, también llamadas Moiras o Destino, determinaban el inicio de la vida de un ser humano, cuando finalizaba ésta, y los sucesos que se devanaban entre ambos acontecimientos. Se las representaba por medio de tres figuras femeninas: (1) Cloto (etimológicamente «la hilandera») aparecía como una doncella, presidía el momento del nacimiento y portaba un ovillo de lana con el que iba hilando el destino de la vida humana; (2) Láquesis («la que distribuye la suerte»), a la que la representaba como una matrona, enrollaba el hilo en una bobina, midiendo y dirigiendo el curso de la vida; y Átropos, la que cortaba el hilo de la vida con sus tijeras de oro –sin que ninguna vida humana gozara de prerrogativa alguna, se encarnaba en la figura de una anciana. Su nombre significa «inexorable» o «inevitable», y era la más terrible de las tres, así como lo es la muerte para el ser humano. Se decía que Zeus, el gran padre de los dioses, podía intervenir en sus decisiones y que podían ser manipuladas. Sin embargo, en la mayoría de los mitos son eternas y más poderosas que ningún otro dios.

Cuando el culto a una Diosa Madre fue completamente erradicado sólo sobrevivió en mitos y pequeñas historias; mientras tanto, el poder de la divinidad fue gradualmente usurpado por deidades masculinas. A través de ellos la creación no emergía espontáneamente, como lo hace un bebé del vientre de su madre y participa de su misma sustancia, sino que era fabricada a partir de las fuerzas elementales del caos, a donde la antigua Diosa fue pronto relegada. Entre las muchas diosas genitoras que corrieron esa suerte, me gustaría mencionar las figuras de Medusa y de Perseo, su asesino patriarcal. El poder de la diosa se demonizó en su repugnante persona, con su cabeza cubierta de serpientes y su mortífera mirada, de la misma manera que las mujeres perdieron su igualdad con los hombres y sus propios poderes de generación y procreación fueron degradados y, en última instancia, demonizados.

En su libro *Los Mitos Griegos*, Robert Graves explica que el mito de Perseo y Medusa guarda la memoria de la confrontación que tuvo lugar entre

hombres y mujeres en la transición de la sociedad matriarcal a la patriarcal. El triunfo de Perseo sobre la Gorgona representa el fin de la dominación femenina, momento en el que los hombres se apoderaron de los templos. Lo femenino ha persistido como fuente de ansiedad para los hombres, de temor ante el poder de la mujer. De este modo, el hecho de identificar a las mujeres con Medusa avivó un aspecto que era, a la vez, fascinante y peligroso. La mujer «disoluta», a quien el hombre al mismo tiempo teme y busca, y para quien Medusa es la máscara. De hecho, es la gran Diosa Madre cuyos ritos fueron ocultados a los hombres por medio de la faz de la Gorgona. El mito de Perseo relata las proezas del héroe que, habiendo conquistado a la mujer castradora, y armándose a sí mismo con el talismán de su cabeza, es capaz de llevar a cabo sus hazañas a expensas de las propias mujeres. El mito de la *vagina dentata* se convirtió en poderoso símbolo, asociado al temor a la castración, y una común ansiedad para los varones, temerosos de ser emasculados, de hecho o simbólicamente.

Conforme al mito griego, Medusa –cuyo nombre significa «guardiana» o «protectora», originalmente era una bellísima mujer, una de las muchas descendientes de la diosa de la tierra, Gaya. Mientras se encontraba en el templo de Atenea, el dios de los océanos, Poseidón, la violó. Esta «transgresión» fue severamente castigada por Atenea, que maldijo a la víctima, en lugar de sancionar al infractor, transformándola en un monstruo ctónico («perteneciente a la tierra»), por oposición a las deidades celestes. Pero lo que más terror inspiraba de Medusa no era su aspecto, si no su mirada, capaz de convertir a los hombres en piedra. La metamorfosis de la hermosa Medusa en un ser abominable, y su posterior aniquilación por parte de Perseo, el héroe varón, ha sido explicado por muchos –Freud, Harrison, Cixous,..., como la re-actualización de la destrucción del culto a la Diosa, en el periodo Neolítico. Esto ocurriría a manos de los Arya y otras tribus proto-indoeuropeas que adoraban a deidades masculinas y que, en torno al 2000 A.C., impusieron sus modos de vida, y con ellos su religión, a las tribus prehistóricas que habitaban las zonas de la actual Europa y el Oriente Medio, adoradores de la Gran Diosa desde tiempos inmemoriales.

Desde esos momentos, con toda probabilidad, la maternidad y el matrimonio se convierten en los rasgos más prominentes en la construcción de la identidad de las mujeres. Una matriz vacía supone, en muchas sociedades, un constante recordatorio de fracaso que no le permite a la mujer cumplir con su deber para con su marido y con el estado –durante mucho tiempo se consideró inconcebible que la causa de la infertilidad residiera en el hombre. Incluso el sangrado adquiere connotaciones de diferencia de género, cuyo

significado depende de a quién pertenezca el fluido corporal derramado. La menstruación es un acto involuntario, biológico, en las mujeres, que podía ser visto como una maldición en casos de esterilidad –el sangrado indicaba un vientre yermo. Por el contrario, sangrar como resultado de la lucha era un evento voluntario, generalmente unido a hechos heroicos.

Por lo tanto, la sociedad patriarcal ensalzó la figura de la madre (la matrona romana). Desde las primeras décadas del siglo XIX, se idealizó el papel de ésta. La maternidad dejó de ser una simple función reproductiva para empaparse de un significado simbólico. Lo doméstico (¡joj!, misma etimología que la palabra «domesticar») y maternal se sublimó como atributo básico, necesario para que una mujer se realizase como persona, afirmación de su verdadera identidad. Si el matrimonio le ofrecía la respetabilidad dentro de la sociedad, la maternidad era la confirmación de su entrada en el engranaje social. Así, lo que en la figura de la Diosa Madre encarnaba la esencia de su ser y la comunión con la naturaleza, se convierte ahora en símbolo de subordinación y dependencia. El deslizamiento simbólico del lenguaje ha producido, en palabras de Elizabeth Ross: «la domesticación de las mujeres y la deshumanización de los hombres. A través de la manipulación de los mitos, de los símbolos, se impone la androcracia, la violencia y la muerte sobre la vida, el gozo y la mujer»<sup>17</sup>.

Afortunadamente, la construcción del individuo en el pensamiento post-moderno dista bastante de la imagen uniforme representada por la filosofía liberal humanista, que lo retrataba como un ser autónomo, racional e indisoluble. Las representaciones que se realizan ahora sobre el individuo se basan en conceptos tales como la diferencia, la pluralidad, la fragmentación, la dependencia contextual de las identidades culturales y la ambigüedad. Walter Benjamin reconocía la no neutralidad de la historia. Según él, no existía documento en ninguna civilización que a la vez no fuera un documento de barbarie. La historia como la conocemos ha sido transmitida en forma de narración, y muchos discursos han quedado solapados, excluidos o silenciados, tal y como reconoce Linda Hutcheon: «All past ‘events’ are potential historical ‘facts,’ but the ones that become facts are those that are chosen to be narrated»<sup>18</sup>. Tanto en la historia «real» como en la «imaginada» –la Mitología, la transmisión del relato ha estado en manos de aquellos cronistas «normalizados», que han sido los encargados de la transmisión de los discursos hegemónicos.

---

17. ROSS, Elizabeth, «La Diosa Oscura. Mitología y Sexo». Parte 3, p. 68.

18. HUTCHEON, Linda, *The Politics of Postmodernism*, p. 72. Mi traducción: «Todos los ‘sucesos’ pasados son potencialmente ‘hechos’ históricos, pero aquellos que se convierten realmente en hechos son aquellos seleccionados para ser narrados».

Felizmente, aquellos individuos silenciados (entre ellos las mujeres), han comenzado a tomar la palabra y a sacar a la luz la artificialidad, y por lo tanto la no naturalidad, de las construcciones históricas, deconstruyendo las identidades esencialistas y mostrando que eran producto de una cuidada elaboración cultural. Como proclamó Simone de Beauvoir: «one is not born a woman, but rather becomes one»<sup>19</sup>.

### Referencias Bibliográficas:

- ALLEN, Amy. *The Politics of our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. Columbia University Press, 2008.
- ARANZADI MARTÍNEZ, Juan. *Introducción Histórica a la Antropología del Parentesco*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., 2008.
- ARMSTRONG, Karen. *A Short History of Myth*. Canongate Books Ltd., 2005.
- BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; and FRASER, Nancy. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Routledge, 1995.
- BENTLY, Peter (Editor). *Mitología. Guía Ilustrada de los Mitos del Mundo*. Círculo de Lectores, por cortesía de Editorial Debate, S.A., 1994. (editorial original: Duncan Baird Publishers, 1993).
- CHEERS, GORDON & OLDS, Margaret (Editores). *Mitología. Todos los Mitos y Leyendas del Mundo*. Círculo de Lectores, por cortesía de Global Book Publishing (2003), de la traducción de ANUVELA, 2005.
- DE BEAUVOIR, Simone. *El Segundo Sexo*. Cátedra, 2005.
- DE LA CONCHA MUÑOZ, Ángeles & DOBROTT BERNARD, Gretchen. *English Literature in the Second Half of the Twentieth Century*. UNED, 2006.
- EAGLETON, Mary. *Working with Feminist Criticism*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1996.
- ELLER, Cynthia. *Living in the Lap of the Goddess: the feminist spirituality movement in America*. Beacon Press, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance*. Diamond, I. & Quinby, L. (eds), 1988.
- FRANKLIN, Nicholas John. Apuntes: «Ideals of Womanhood in Victorian Britain». UNED, 2003.
- FRAZER, James. *The Golden Bough*. Penguin Books, 1996.
- GILBERT, Sandra M. y GUBAR Susan. *La loca del desván: La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. Ediciones Cátedra, S.A., 1998.
- GOLDMAN, Jane. *The Cambridge Introduction to Virginia Woolf: An Introduction*. Cambridge University Press, 2006.

19. DE BEAUVOIR, Simone, *The Second Sex*. Mi traducción: «una no nace mujer sino que se convierte en una».

- GRAVES, Robert. *Los Mitos Griegos*. Círculo de Lectores, 2002.
- . *The White Goddess*. Faber parperback, 1999.
- HIDALGO, Pilar. *Paradigms Found: Feminist, Gay, and New Historicist Readings of Shakespeare*. Rodopi, 2001.
- HUTCHEON, Linda. *The Politics of Postmodernism*. Routledge, 1989.
- IRIGARAY, Luce & WHITFORD, Margaret. *The Irigaray Reader: Luce Irigaray*. Blackwell Publishing, 1991.
- KANE, Michael. *Modern Men: Mapping Masculinity in English and German Literature 1880-1930*. Continuum International Publishing Group, 1999.
- LEITCH, Vincent B. et al.. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Norton & Company Inc., 2001.
- LYOTARD, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, 2005.
- MEDRANO VICARIO, Isabel, SOTO GARCÍA, Isabel y ELICES AGUDO, Juan Francisco. *Literatura Inglesa II. Guía Didáctica*. Madrid: UNED, 2003.
- MIOLA, Robert S. *Shakespeare's Rome*. Cambridge University Press, 1983.
- OVIDIO. *Metamorfosis*. Colección Austral. Espasa: Madrid, 1994.
- PARKIN, Robert & STONE, Linda. *Antropología del Parentesco y de la Familia*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., 2007.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia. *Evolución, Cultura y Complejidad: La Humanidad que se hace a sí Misma*. Editorial Universitaria Ramón Areces, 2009.
- RYAN, Michael. *Literary Theory: A Practical Introduction*. Blackwell Publishing, 1999.
- SAMUEL, Raphael & THOMPSON, Paul Richard. *The Myths We Live by*. Taylor & Francis, 1990.
- SCHWARZ, Fernando. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo Sagrado*. Ed. Buenos Aires, Biblos, 2008.
- SIMONIS, Angie. «Diosas y Mitos Femeninos: El Renacer del Poder de las Mujeres». Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de Alicante, 2011.
- TUBERT, Silvia y ALDA, Carmen. *Figuras de la Madre*. Universitat de València, 1996.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. *Cuerpo y Espacio: Símbolos y Metáforas, Representación y Expresividad en las Culturas*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., 2008.
- WOOLF, Virginia. *A Room of One's Own & Three Guineas*. Oxford University Press, paperback, 1998.
- YOUNG, Iris Marion. *Intersecting Voices*. Princeton University Press, 1997.
- ZAMORANO RUEDA, Ana y VERICAT PÉREZ-MÍNGUEZ, Fabio. *English Literature and Thought in the First Half of the Twentieth Century*. UNED, 2003.

### Web sites

- <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/castellanos.pdf>>, última vez consultado el 19-05-2012. CASTELLANOS, Gabriela. «¿Existe la Mujer? Género, Lenguaje y Cultura.»
- <[http://www.cultofdivinebirth.com/Goddess\\_and\\_Bull.IAM.pdf](http://www.cultofdivinebirth.com/Goddess_and_Bull.IAM.pdf)>, última vez consultado el 22-05-2012. RIGOGLIOSO, Marguerite. «The Disappearing of the Goddess and Gimbutas. A Critical Review of *The Goddess and the Bull*»
- <<http://www.dhushara.com/paradoxhtm/fall.htm>>, última vez consultado el 24-06-2012. «Emergence of Civilization and Fall into Patriarchal Dominion».
- <[http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero\\_articulo?codigo=262539](http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=262539)>, última vez consultado el 25-05-2012. GUIL BOZAL, Ana. «El papel de los Arquetipos en los Actuales Estereotipos sobre la mujer»
- <<http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9780511696770>>, última vez consultado el 19-05-2012. HARRISON, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*.
- <<http://www.elizabethrossmx.com/letras/diosaoscuraparte3.pdf>>, última vez consultado el 20-06-2012. ROSS, Elizabeth. «La Diosa Oscura. Mitología y Sexo.», parte 3.
- <[http://www.english-e-corner.com/comparativeCulture/etexts/more/feminist\\_reader/binarythought.html](http://www.english-e-corner.com/comparativeCulture/etexts/more/feminist_reader/binarythought.html)>, última vez consultado el 19-05-2012. EAGLETON, Mary. «Patriarchal Binary Thought».
- <<http://es.scribd.com/doc/5020158/Louis-Althusser-Ideologia-y-aparatos-ideologicos-de-Estado-Freud-y-Lacan>>, última vez consultado el 19-05-2012. ALTHUSSER, Louis. «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Freud y Lacan»
- <[http://es.wikipedia.org/wiki/Medusa\\_%28mitolog%C3%ADa%29](http://es.wikipedia.org/wiki/Medusa_%28mitolog%C3%ADa%29)>, última vez consultado el 24-06-2012.
- <<http://es.wikipedia.org/wiki/Moiras>>, última vez consultado el 20-06-2012.
- <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0403/is\\_n4\\_v41/ai\\_18412899/](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0403/is_n4_v41/ai_18412899/)>, última vez consultado el 12-05-2012. Swanson, Diana L.. «My Boldness Terrifies Me»: Sexual Abuse and Female Subjectivity in *The Voyage Out*».
- <<http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=2175>>, última vez consultado el 23-06-2012. PRAT FERRER, Juan José. «El mito de la Magna Dea en la cultura contemporánea».
- <<http://hercules.gcsu.edu/~mmagouli/defmyth.htm>>, última vez consultado el 20-06-2012. MAGOULICK, Mary. «What is Myth?».
- <<http://www.homoysapiens.com/2007/03/homo-sapiens-sapiens.html>>, última vez consultado el 15-06-2012. «Homo Sapiens Sapiens».
- <[http://www.ias.nl/nl/37/IIAS\\_NL37\\_23.pdf](http://www.ias.nl/nl/37/IIAS_NL37_23.pdf)>, última vez consultado el 23-05-2012. GIEZEN, Thera. «Gender, Myth, and Mythmaking»



- <[http://matriarchy.info/index.php?option=com\\_content&task=view&id=4&Itemid=26](http://matriarchy.info/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=26)>, última vez consultado el 24-06-2012. «The Emergence of Patriarchy».
- <<http://www.mother-god.com/triple-goddess.html>>, última vez consultado el 23-05-2012. «The Triple Goddess: the Original Holy Trinity».
- <<http://rincondelloboestepario.blogspot.com.es/2011/01/la-mujer-en-el-cristianismo.html>>, última vez consultado el 25-06-2012. «La Mujer en la Religión»
- <<http://tejiendoelmundo.wordpress.com/2010/04/23/mitologia-las-moiras-y-las-parcas-las-hilanderas-del-destino/>>, última vez consultado el 20-06-2012. «Mitología. Las Moiras y las Parcas, las Hilanderas del Destino».
- <[http://thinkexist.com/quotes/jane\\_caputi/](http://thinkexist.com/quotes/jane_caputi/)>, última vez consultado el 04-05-2012.
- <<http://www.uned.es/geo-1-historia-antigua-universal/PDF/MATRIZ%20DE%20LA%20GRAN%20DIOSA%20%20MADRE%20NEOLITICA.pdf>>, última vez consultado el 22-05-2012.
- <[http://www.yorku.ca/inpar/inpar001\\_pigg.pdf](http://www.yorku.ca/inpar/inpar001_pigg.pdf)>, última vez consultado el 19-05-2012. PIGG, Daniel F «Representing the Gendered Discourse of Power: The Virgin Mary in *Christ I*».
- <[http://en.wikibooks.org/wiki/Cultural\\_Anthropology/Ritual\\_and\\_Religion](http://en.wikibooks.org/wiki/Cultural_Anthropology/Ritual_and_Religion)>, última vez consultado el 19-05-2012.

## Imágenes

IMAGEN 1: Cueva «El Útero de Roca» (Benkovo, Bulgaria)

<<http://images.search.conduit.com/ImagePreview/?q=NENKOVO+%28Bulgaria&ctid=CT3079332&SearchSource=1&FollowOn=true&PageSource=Results&SSPV=&start=0&pos=3>>, descargada el 22-06-2012.

IMAGEN 2: Venus de Laussel (Marquay, Francia)

<[http://es.wikipedia.org/wiki/Venus\\_de\\_Laussel](http://es.wikipedia.org/wiki/Venus_de_Laussel)>, descargada el 22-06-2012.

IMAGEN 3: Venus de Willendorf (Willendorf, Austria)

<[http://es.wikipedia.org/wiki/Venus\\_de\\_Willendorf](http://es.wikipedia.org/wiki/Venus_de_Willendorf)>, descargada el 22-06-2012.

IMAGEN 4: Poster de propaganda (EE.UU.)

<<http://atheism.about.com/b/2010/10/21/propaganda-poster-my-husband-controls-my-uterus-3.htm>>, descargada el 22-06-2012.

IMAGEN 5: Diosa árabe pre-islámica (Museo de Bellas Artes de Lyon)

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Al-l%C4%81t>>, descargada el 22-06-2012.



# EL HILO DE LA VIDA. DIOSAS TEJEDORAS EN LA MITOLOGÍA GRIEGA

OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO

Universidad Nacional de Educación a Distancia (La Rioja)

Recibido: 26/6/2012

Aceptado 08/10/2012

## Resumen

Este artículo analiza las figuras mitológicas de las Moiras, Atenea y Ariadna, todas ellas divinidades griegas simbólicamente vinculadas a tareas relacionadas con el hilado y el tejido. A partir de ahí, el texto construye una interpretación de estos personajes femeninos en términos de empoderamiento, pues la relectura de estas figuras permite dialogar con la tradición para hallar en ella nuevos elementos que pueden contribuir al avance del feminismo. Las Moiras, encargadas de tejer el hilo por el que se rige el destino humano, representan la invisibilidad del trabajo femenino. Atenea simboliza la sabiduría teórica y práctica, e inspira además la reivindicación del reconocimiento del valor femenino. Finalmente, Ariadna ofrece una visión realista del camino hacia el autoconocimiento y de las dificultades que pueden surgir a lo largo de él.

**Palabras clave:** Atenea, Ariadna, diosas, empoderamiento, mitología, Moiras

## Abstract

This paper analyzes the mythological characters of the Moires, Athena and Ariadne, all of them Greek goddesses symbolically linked to tasks related to spinning and weaving. From there, the article proposes an interpretation of those feminine figures in terms of empowerment, as rereading these characters enables a dialogue with tradition to find in it new elements which can contribute to the development of feminism. The Moires, in charge of weaving the thread which rules human destiny, represent the invisibility of women's work. Athena symbolizes theoretic and practical wisdom, and she inspires a vindication of acknowledgment of female value. Lastly, Ariadne entails a realistic vision of the road to self-knowledge and the difficulties that might arise along it.

**Keywords:** Athena, Ariadne, empowerment, goddesses, Moires, Mythology.



*Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto  
y un hilo.  
Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontraremos y lo per-  
deremos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en  
las palabras que se llaman filosofía...*

Jorge Luis Borges

## 1. Introducción: mitos entretejidos

Si intentamos identificar los referentes simbólicos en torno a los que se ha articulado y construido la cultura occidental, uno de los ámbitos fundamentales es la mitología griega, abundante en imágenes y metáforas de la existencia humana en todas sus dimensiones, y donde además se han forjado y se reflejan distintos estereotipos de masculinidad y feminidad. «El mito es un logos, una palabra en la que se hace presente la verdad»<sup>1</sup>. Los mitos –y en particular los mitos griegos– son respuestas a las cuestiones que han inquietado desde siempre a los humanos, y siguen formando parte de la tradición de Occidente porque hablan de nuestros modos de ser y percibir la realidad, «aún nos dicen algo profundo y enigmático sobre nosotros mismos»<sup>2</sup> y todavía tienen mucho que enseñarnos porque, como indicó Gadamer, su significado es inagotable. «Según su más propia esencia, el mito nunca es apresable en su pureza originaria<sup>3</sup>», el sentido del mito no está dado por completo sino que siempre es susceptible de nuevas reinterpretaciones; es por ello que podemos deconstruirlo y reconstruirlo, reapropiarnos simbólicamente de él y seguir extrayendo aprendizajes que surgen de la fusión de horizontes siempre variable que caracteriza todo proyecto hermenéutico.

En décadas recientes el feminismo contemporáneo ha iniciado un proceso de revisión crítica de las tradiciones culturales, indagando en su amplio universo simbólico para extraer de ahí modelos alternativos de identidad y

---

1. BERMEJO BARRERA, José Carlos y DÍEZ PLATAS, Fátima. *Lecturas del mito griego*. Madrid, Akal, 2002, p. 57.

2. GARCÍA GUAL, Carlos. *Diccionario de mitos*. Barcelona, Planeta, 1997, p. 12.

3. GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 42.

arquetipos de empoderamiento que puedan ser útiles para redefinir lo femenino, lo masculino y las relaciones de género desde otros patrones que permanecen latentes en los mitos, y que aún necesitan ser desvelados. Dado que «las narraciones deben excitar la capacidad soñadora del alma humana»<sup>4</sup>, la aproximación feminista busca en los relatos míticos un impulso creador de nuevos sentidos, una posibilidad de pensar y decir otros mundos diferentes y divergentes, lo cual viene dado en gran medida por las características de atemporalidad y deslocalización inherentes al mito. La mitología «no tiene fecha ni lugar de nacimiento, no comienza en ninguna parte»<sup>5</sup> y de ahí se sigue que todo mito es utópico (porque el lugar mítico siempre es imaginario; es un no-lugar), y acrónico (el mito es previo a la historicidad, pero precisamente ese ‘estar fuera’ de la historia le permite dar cuenta de la misma, proporcionando las claves ontológicas para conocer qué es el ser en general y para recorrer y reconocer sus determinaciones particulares).

Los mitos son *topoi*, lugares comunes del pensamiento en los que se hacen patentes arquetipos, símbolos y núcleos significativos que proporcionan claves muy valiosas para comprender mejor lo humano<sup>6</sup>. Así, la tarea interpretativa del feminismo actual se basa en reconocer «el *mythos*, la trama, el hilo conductor, la historia de nuestra propia vida»<sup>7</sup> que palpita en el pensamiento griego y que permite ampliar las perspectivas sobre la *feminidad* y los procesos por los que ésta se constituye. Al integrar «la experiencia del ser humano en un todo, al que el relato presta orientación y sentido»<sup>8</sup>, el mito se configura como ámbito de inteligibilidad y como espacio creativo que arroja nueva luz sobre nuestras identidades, tanto en un sentido individual como colectivo. El descifrado hermenéutico y narrativo del mito posibilita una reflexión sobre los mecanismos simbólicos de autoconocimiento, autopercepción y construcción de la imagen femenina, que las mujeres despliegan –desplegamos– a partir de la relación dialéctica con las heterodesignaciones de la feminidad formuladas desde el punto de vista masculino patriarcal.

---

4. GADAMER, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 106.

5. DETIENNE, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona, Península, 1985, p. 136.

6. Como es sabido, la interpretación de los mitos como manifestaciones de arquetipos que forman parte del inconsciente colectivo ha sido desarrollada especialmente por el psicólogo alemán Jung. Cfs. JUNG, Carl. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós, 2009.

7. DOWNING, Christine. *La diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*. Barcelona, Kairós, 1999, p. 40.

8. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 169.

Lo que el mito quiere decirnos «es ya un drama en sí mismo»<sup>9</sup>, pues en lo mítico tienen cabida lo contradictorio, lo trágico, lo caótico y, en general, todos los contenidos que se han quedado fuera del discurso racional. En el relato mítico *incipit tragedia*, como muy bien entendió Nietzsche, y esa componente trágica transita por todos los mitos griegos, aunque aquí haremos hincapié en los protagonizados por personajes femeninos. Por ejemplo, pensemos en Antígona (a quien su propio suegro condenó a ser enterrada viva), Medusa (decapitada por Perseo) o Perséfone (secuestrada y casada a la fuerza con Hades, dios de los infiernos); es evidente el trato violento y agresivo que estas figuras femeninas reciben por parte de los hombres. Pero además de poner de relieve y denunciar ese papel de víctimas, claramente atribuible a estos y a muchos otros personajes femeninos de la mitología griega, puede plantearse una lectura complementaria y alternativa de estos mitos en clave feminista, buscando en esas figuras elementos de aprendizaje que ayuden a comprender la condición femenina y que proporcionen un punto de apoyo desde el que articular modelos de empoderamiento inspirados en la propia tradición occidental. Las diosas griegas son una fuente de significado inagotable, y su amplia presencia en la cultura supone una invitación constante a situarnos en otros ángulos desde los que reinterpretar críticamente la tradición, reivindicarla y reapropiarnos de ella y, en definitiva, intentar entender y descifrar lo aún no dicho sobre estas divinidades cargadas de simbolismo.

Para comenzar a devanar el ovillo de las diosas griegas, tomamos un hilo conductor en sentido literal, ya que en diversos relatos de la mitología se establece un estrecho vínculo entre figuras femeninas y labores de tejido e hilado, o de manejo de los hilos en general (y manejar los hilos... ¿no es acaso metáfora de poder?). Es por ello que vamos a revisar aquí, a través de tres mitos protagonizados por deidades femeninas, las conexiones entre la feminidad y las tareas de hilar y tejer, así como distintas visiones del poder femenino que se entrelazan con estas figuras mitológicas. Nos referiremos también a las concepciones de la temporalidad que surgen a partir de la aproximación simbólica a esas diosas griegas puesto que, además de ser labores típicamente femeninas, «tejer e hilar son metáforas del devenir del tiempo, del desarrollo de acontecimientos»<sup>10</sup>.

Esa interpretación del hilo en clave de temporalidad se verá de modo claro en el análisis de las Moiras, las tres hilanderas mitológicas encargadas de urdir los destinos humanos, que abre este estudio. La segunda figura de la que nos

---

9. *Ibid.*, p. 323.

10. DUNN MASCETTI, Manuela. *Diosas: la canción de Eva*. Barcelona, Robinbook, 1992, p. 76.

ocupamos es Atenea, diosa de la sabiduría, de la guerra y del telar, y uno de los paradigmas de empoderamiento femenino más significativos que podemos hallar en la mitología griega. Además, el relato sobre la disputa entre Atenea y Aracne a propósito de un tapiz dará pie a hablar de distintos aspectos relativos al poder y la visibilidad femenina. Este trabajo se cierra con un apartado dedicado a Ariadna, propietaria de un largo ovillo mágico que permite encontrar el camino para entrar y salir del laberinto del minotauro. El análisis de estos tres referentes mitológicos servirá como punto de partida y como nexo para reflexionar sobre distintos aspectos de las vidas de las mujeres y sobre los elementos de empoderamiento que éstas tienen a su alcance.

## 2. Las Moiras, tejedoras del destino

Desde la perspectiva del tiempo, la existencia humana se caracteriza por dos notas fundamentales: la sujeción al dinamismo y al cambio irreversible (somos seres en devenir), y la precariedad originaria que se deriva de nuestra condición de seres finitos (somos seres mortales). Para una aproximación a esa temporalidad es crucial la noción de 'recorrido', referida a ese intervalo entre el nacimiento y la muerte que es el tiempo de la vida concreta por el que nos deslizamos sin saber de cuánto tiempo disponemos pero con la certeza de que ese tiempo es limitado. En la mitología griega, esta dimensión lineal e irreversible de cada vida humana en concreto está simbolizada por las tres Moiras, también denominadas Parcas en la tradición romana, que aluden al tiempo acotado y finito propio de los humanos y que se contraponen a Cronos, dios que encarna el tiempo cíclico de la naturaleza por el que se rige el orden cósmico.

Escribe Hesíodo al inicio de su *Teogonía*<sup>11</sup> que la Noche parió, sin acostarse con nadie, a las Moiras, 'vengadoras implacables': a Cloto, a Láquesis y a Átropo. En otro pasaje posterior de la misma obra, el autor incurre en una contradicción al afirmar que Zeus se unió a Temis y que fue ésta quien parió a las Moiras<sup>12</sup>. Según el mito, estas hermanas son tres viejas hilanderas que se encargan de trazar la urdimbre de la existencia humana. Cada vida en particular es representada por una hebra de lino que sale de la rueca de Cloto, es medida por la vara de Láquesis y sufre el corte de las tijeras de Átropo cuando llega la hora de la muerte. Esta última Moira «es la más menuda de tamaño,

---

11. HESÍODO. *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid, Gredos, 1978, p. 80.

12. HESÍODO. *Op. cit.*, p. 109.



pero a la vez la más terrible»<sup>13</sup>. Átropo representa el momento de morir, un breve lapso de tiempo dentro de la totalidad de la vida –y por eso esta Moira es ‘la más menuda de las hermanas’– pero el que más angustia produce porque su llegada supone la cancelación definitiva del fluir del hilo de la vida.

Según la primera versión del mito recogida por Hesíodo, las Moiras son hijas de la Noche. Estas hilanderas trabajan en la oscuridad y ocultas a las miradas ajenas, en un espacio inaccesible a los humanos, en ese no-lugar y no-tiempo propios de los mitos. Precisamente esa ubicación en el abismo del no-tiempo –ese tiempo ontológicamente anterior al tiempo– posibilita que las Moiras tengan entre sus manos, literalmente, el poder de decidir sobre el tiempo humano y de acotar cada existencia individual. Asimismo, este mito refleja que el trabajo típicamente femenino de tejer, y el poder que se deriva de esa labor, permanece condenado a la invisibilidad, es una tarea realizada ocultamente: las Moiras, en tanto que hijas de la Noche, permanecen recluidas en el ámbito invisible al que pertenece todo aquello que no tiene reconocimiento en el orden masculino, que es ilegítimo y clandestino porque forma parte de una genealogía exclusivamente femenina.

A cambio de ese poder sobre las vidas humanas, las Moiras pagan un alto precio: ellas están obligadas a tejer los hilos de los destinos de otros pero nunca tejerán el suyo propio, y aquí reside su drama: no son ni podrán ser nunca hacedoras de su propio destino. Este mito indica de modo metafórico que la trama de lo cotidiano –representada por el hilo de la existencia que tejen las Moiras– que las mujeres confeccionan en el espacio doméstico (el espacio invisible por excelencia) tiene una influencia determinante sobre los seres humanos, pero la importancia de esa labor no es reconocida porque se desarrolla de modo oculto<sup>14</sup>. Las Moiras nos recuerdan que el trabajo femenino, en un sentido simbólico, ha consistido tradicionalmente en entretejer las vidas y darles trabazón, garantizando con su callada y constante labor doméstica la base de bienestar material imprescindible para subsistir y sostener la vida.

Otra versión del mito afirma que las Moiras son hijas de Zeus (la inteligencia) y de Temis (la justicia), y desde esa perspectiva encarnan la organización del tiempo vital que Zeus establece para los humanos. En esta segunda interpretación, las Moiras ocupan igualmente un papel subordinado, ya que están sometidas al orden visible encarnado por la ley del Padre-Zeus; en

13. GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 49.

14. Para una reflexión más detallada sobre el poder femenino en el espacio doméstico y las limitaciones que afectan a ese poder, cf. FERNÁNDEZ GUERRERO, Olaya. *Eva en el laberinto. Una reflexión sobre el cuerpo femenino*. Málaga, Universidad de Málaga, 2012, pp. 179-184.

cualquier caso, la tarea de las tres hilanderas mitológicas se desarrolla en el ámbito de lo invisible.

A pesar y más allá de esa invisibilidad puesta de manifiesto en ambas exégesis alternativas del mito, el poder de las Moiras es innegable: urden los hilos por los que se rige el itinerario de la vida, todas sus acciones influyen en el orden humano ya que estas hilanderas se ocupan permanentemente de entretejer el hilo de cada existencia con los demás hilos, combinando y trenzando unos con otros, separándolos después para quizás no volver a juntarlos nunca más. Ese quehacer textil simboliza los vuelcos del destino que surgen siempre inesperadamente, y que llevan a Hesíodo a afirmar que las Moiras «conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados»<sup>15</sup>, ya que los cambios en el entramado de la existencia establecen el marco de referencia básico en que cada ser humano busca su camino para ser feliz, siempre con la incertidumbre de lo que el destino le depara.

Por medio de este mito el pensamiento griego toma conciencia de la precariedad humana, «sabe que su vida está ya decidida por el destino, la moira o la aisa, la ‘suerte’ o ‘porción’ que le ha sido asignada»<sup>16</sup> y cuyos designios le son desconocidos. ‘Moira’ en griego significa ‘parte’, es la parte que nos toca, la porción de buena y mala suerte que corresponde a cada cual y que *a priori* resulta desconocida. Pero se asume que, a pesar de ello, el ser humano puede y debe intentar ser feliz y esforzarse al máximo en llevar una vida virtuosa. Las Moiras nos recuerdan que el camino de la sabiduría comienza con la aceptación de la finitud y de la radical incertidumbre que afecta a nuestra existencia<sup>17</sup>, pues ‘no hay camino, se hace camino al andar’.

Asimismo, hilar y tejer son metáforas del devenir temporal, y la hebra que las Moiras confeccionan para cada humano expresa la singularidad del destino individual. El hilo que constantemente va tomando forma entre las manos de las Moiras es un trasunto del fluir ininterrumpido de la vida, y cada una de las tres hilanderas míticas representa uno de los tres polos de temporalidad de la existencia humana: pasado, presente y futuro. Cloto, la que hila, es el pasado; esa hebra de nuestra existencia que se ha ido desplegando

---

15. HESÍODO. *Op. cit.*, p. 109.

16. ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 337.

17. Atenea, diosa griega de la sabiduría y de la guerra defensiva, tiene también el papel de patrona de las hilanderas, pues se afirma que es ella quien ha enseñado a las mujeres el arte de tejer. Esa conexión simbólica entre Atenea y las tres hermanas hilanderas refuerza la lectura del mito de las Moiras en clave de aprendizaje para la vida, de sabiduría ética y práctica que se va adquiriendo y aplicando progresivamente a medida que se avanza en el hilo-transcurso de la existencia.

progresivamente y entrecruzando con otras hebras. Láquesis, la que mide el hilo o va enroscando el ovillo, es metáfora del presente: la porción de hilo que llevamos recorrida nos da la medida de lo que somos en el momento actual. Y las posibilidades de lo que llegaremos a ser en el futuro vienen dadas por el trozo de hilo que nos resta; esa porción de hilo siempre está por tejer, y en su extremo final nos espera Átropo, que alude a la certidumbre de la propia muerte: las tijeras de esta Moira nos esperan al final del camino, y en este sentido el poder de Átropo sobre los destinos humanos es absoluto.

### 3. Atenea y el tejido del conocimiento

Atenea es la diosa griega de la paz, la guerra defensiva y la sabiduría, aunque también tiene una atribución menos conocida: es patrona de las hilanderas, una dimensión que, según la lectura propuesta aquí, está estrechamente conectada con todas las demás advocaciones de esta deidad. El propio relato del nacimiento de Atenea, hija de Zeus y Metis, está cuajado de simbolismo. En uno de sus múltiples episodios amorosos, Zeus había dejado embarazada a la titánide Metis, diosa de la prudencia. Aconsejado por Gea y Urano, que habían vaticinado que Metis engendraría un hijo que destronaría a Zeus, éste decide devorar a la diosa gestante cuando ella está a punto de dar a luz. Llegado el momento del parto, Zeus siente un fuerte dolor de cabeza. Los dioses del Olimpo se afanan en buscar un remedio para calmar ese dolor pero todo resulta en vano e, incapaz de soportar más el sufrimiento, Zeus pide a uno de sus hijos, Hefesto (dios del fuego y de la forja), que le golpee la cabeza con un hacha. Éste obedece, y de la hendidura surge Atenea bajo la apariencia de una mujer adulta, vestida con una armadura brillante y profiriendo un grito de guerra<sup>18</sup>.

El nacimiento mítico de Atenea se presta a múltiples lecturas. En primer lugar, el hecho de que Zeus dé a luz físicamente a esta diosa remite al deseo masculino de gestar y parir hijos en un sentido biológico<sup>19</sup>. Otra reflexión que surge al hilo de este relato tiene que ver con el prejuicio patriarcal de que

---

18. El relato mitológico sobre el nacimiento de Atenea puede consultarse en numerosas fuentes bibliográficas. En concreto, aquí se han consultado las versiones recogidas en GUERBER, H. A. *The Myths of Greece and Rome*. Ware, Wordsworth, 2000, y en GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Alma femenina. La mujer en la mitología*. Madrid, Espasa Calpe, 2005.

19. El de Atenea no es el único episodio mitológico en el que Zeus se convierte en gestante. En otro pasaje mítico se narra que cuando Dionisos está todavía en el vientre de su madre, la ninfa Semele, se declara un incendio en la casa de ésta. Zeus no consigue salvar a la madre pero sí a la criatura que ella alberga en su seno, ya que con la ayuda de Hermes Zeus logra injertar en su cuerpo el feto de Dionisos y concluir así el proceso de gestación. Etimológicamente, Dionisos significa 'dos veces nacido'. Volveremos sobre

el conocimiento y la inteligencia (encarnados por la figura de Atenea) sólo pueden ser concebidos por una mente masculina. Estas dos interpretaciones más inmediatas muestran a una Atenea sometida a la ley del padre y sujeta al orden masculino, pero también es posible ir más allá de esa primera lectura y acometer una resignificación de esta figura mitológica en términos de empoderamiento; esa 'segunda navegación', como diría Platón, surge precisamente a partir de la conexión entre la combatividad, la sabiduría y la capacidad de tejer, tres elementos simbólicos que confluyen en Atenea. El relato mitológico atestigua que esta diosa «Tuvo su comienzo, como todos nosotros, en el interior de su madre, pero vivió el tiempo intermedio, antes de convertirse en mujer, en el interior de su padre, como todos nosotros, que pasamos esos mismos años de nuestra vida en el mundo definido patriarcalmente»<sup>20</sup>.

Desde este enfoque la salida de Atenea de la cabeza del padre adoptando una actitud combativa, y la identificación de esta diosa con la labor femenina de tejer, puede entenderse como un acto de reivindicación pública (perfectamente visible y audible, porque Atenea nace vestida con una armadura brillante y gritando) de un espacio de poder articulado desde el punto de vista femenino, y que se plasma en esa capacidad de diseñar tramas y darles forma, y de aplicar el conocimiento en sentido práctico. Esta diosa representa el vértice intelectual de la mujer; encarna «lo femenino no compartido con los varones»<sup>21</sup> y que, sin embargo, puede y debe ser legítimamente reclamado ante ellos y ante nosotras. El yo de Atenea es esencialmente «un yo con mujeres»<sup>22</sup>, de tal modo que esta diosa se convierte en referente de sororidad para todo el movimiento feminista: en su historia está contenida una reivindicación del valor que las propias mujeres necesitan otorgar a su feminidad y a su diferencia sexual, de tal manera que el reconocimiento de la valía femenina contribuya a afianzar la confianza de las mujeres en sí mismas y a reforzar sus peticiones de acceso al poder público, visible e institucionalizado.

Atenea es la diosa virgen, patrona de las hilanderas, tejedoras y bordadoras, es decir, de «la mujer que se queda en casa tejiendo entre mujeres, sin conocer varón, y preserva así su virginidad»<sup>23</sup>. Pero no se deja reducir a esa clandestinidad del trabajo doméstico (como sí sucede con las Moiras, como ya

---

esta figura en el siguiente epígrafe de este estudio, dedicado a analizar el personaje de Ariadna, esposa de Dionisos.

20. DOWNING, Christine. *Op. cit.*, p. 137.

21. GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Op. cit.*, p. 75.

22. DOWNING, Christine. *Op. cit.*, p. 132.

23. GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Op. cit.*, p. 105. Recordemos que el 'Partenón', el templo de la Acrópolis ateniense dedicado a esta diosa, significa en griego 'residencia de las vírgenes'.

se ha visto), sino que Atenea se rebela contra la invisibilidad a la que el pensamiento masculino-Zeus quiere someterla. Es la diosa que brota hacia arriba y pugna por salir a la luz, que busca la apertura de lo femenino y que además, en un acto de generosidad y desbordamiento, arroja su luz también sobre las tinieblas que ocultan las cosas, ya que Atenea representa el conocimiento y la clarividencia que permiten entender el mundo, captarlo y comprenderlo en su creciente complejidad. Ella no se limita a estar recluida en el ámbito doméstico sino que transita por los mundos interior y exterior, su vocación y reivindicación es ser participe por igual de ambos espacios, y por todo ello la diosa Atenea es un referente simbólico de poder muy valioso para el feminismo.

Asimismo, el hecho de que esta deidad sea patrona del tejer nos recuerda «la necesidad que tenemos de deshilar las historias tal como fueron contadas previamente, y volver a tejer otra»<sup>24</sup>; su ejemplo nos incita a deconstruir los discursos estereotipados sobre lo femenino y a reapropiarnos críticamente de las palabras que nos designan, a tejer de nuevo la historia desde otros puntos de vista sirviéndonos para ello de las capacidades femeninas que Atenea reafirma, y a tomar consciencia de que «la exclusión de un imaginario femenino pone a la mujer en posición de experimentarse a sí misma sólo fragmentariamente»<sup>25</sup>. Atenea, la de los ojos de lechuza siempre bien abiertos para no perder detalle de lo que acontece en el mundo, y tan hábil con la espada como con la aguja, muestra que el conocimiento es algo que se entreteje, que se va construyendo y que gana complejidad y riqueza de matices a medida que insertamos nuevos elementos, que enlazamos y anudamos nuevos hilos a la urdimbre que ya teníamos. La sabiduría se adquiere paulatinamente, surge de un proceso que requiere habilidad, paciencia y constancia, y sobre todo tiempo... tiempo continuamente urdido por las Moiras, tiempo para transitar por todos los laberintos siguiendo el hilo de Ariadna, y tiempo para tejer y destejer con Penélope la vida cotidiana.

El poder femenino representado por Atenea se hace particularmente patente en el episodio de su disputa con Aracne, una princesa lidia famosa por su maestría con la aguja, y que se ufanaba de ser mejor tejedora que la mismísima diosa. Ésta, molesta por la comparación, retó a Aracne a una competición que permitiese medir la destreza de ambas. Atenea tejió la escena de su propia victoria sobre Poseidón en los orígenes de la fundación de Atenas, mientras que el tapiz de Aracne representaba varios episodios de infidelidades

---

24. DOWNING, Christine. *Op. cit.*, p. 127.

25. IRIGARAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. París, Éditions de Minuit, 1977, p. 29.

de los dioses olímpicos, algunos de ellos protagonizados por Zeus<sup>26</sup>. Aunque el tema elegido era sumamente irreverente, el tapiz de Aracne resultó ser más bello que el de Atenea, lo que provocó la ira de la diosa. Asustada, Aracne intentó ahorcarse, pero Atenea la salvó de la muerte transformándola en una araña<sup>27</sup>.

Según este mito, Atenea muestra en su tapiz su victoria sobre Poseidón, al que se enfrentó para convertirse en deidad protectora de la recién creada ciudad de Atenas. Poseidón, dios de los mares, ofreció a los habitantes de la ciudad una fuente de agua salada, mientras que Atenea les ofreció un olivo. Los ciudadanos prefirieron el obsequio de la diosa, y en su honor nombraron a la nueva ciudad 'Atenas'. Al tejer este tapiz Atenea recupera y da testimonio en primera persona de su propia historia, hace visible su triunfo y, de ese modo, inicia la construcción de un poder en femenino que busca la legitimidad, la visibilidad y el reconocimiento en el espacio político y democrático por antonomasia, la polis ateniense, a cuya génesis aparece vinculada esta diosa. Atenea es la figura femenina que lucha para que su voz sea escuchada, que toma la palabra para contar públicamente su propia historia y, al hacerlo, establece las bases de su propio proceso de empoderamiento que la lleva a convertirse en artífice y tejedora, urdidora de su destino.

En contraste con el tapiz de Atenea, entendido en estos términos como un símbolo de poder, el diseño de Aracne representa distintos episodios de sometimiento en los que la mujer se reduce a objeto del deseo masculino: el rapto de Europa o la violación de Leda; en todos estos casos las figuras femeninas sufren pasivamente –y trágicamente– la imposición de la voluntad masculina. El tapiz de Aracne es más bello que el de Atenea –y desgraciadamente, aún hoy la visión de la mujer victoriosa y con poder sigue molestando a algunas personas–, y esto provoca que Atenea se enfurezca –una reacción emocional que humaniza a esta diosa y la aproxima a todas las mujeres–.

Al convertirla en araña, Atenea condena a Aracne a «tejer tapices transparentes»<sup>28</sup>, de lo cual se pueden derivar varias consideraciones a pro-

26. Diego de Velázquez se inspiró en este episodio mitológico para pintar su célebre cuadro 'Las hilanderas', expuesto en el Museo del Prado de Madrid.

27. La historia de Atenea y Aracne puede consultarse en distintas fuentes. Además de las ya citadas anteriormente, resulta de gran belleza el relato recogido por el poeta latino Ovidio en el Libro VI de sus *Metamorfosis*.

28. GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Op. cit.*, p. 109. Los 'tapices transparentes' de Aracne nos recuerdan al interminable sudario confeccionado por Penélope, la esposa de Ulises, que, según relata Homero en *La Odisea*, destejía por la noche lo que tejía durante el día, y de ese modo lograba retrasar el momento de tener que elegir nuevo esposo. El análisis de la figura de Penélope, otra tejedora mitológica, supera los límites de este estudio,

pósito del empoderamiento femenino: la primera, que quien no se rebela no se empodera, y la simple repetición y reproducción de los roles de sumisión y sometimiento tradicionalmente asignados a las mujeres (como los que refleja el tapiz de Aracne) hace que permanezcamos una y otra vez condenadas a la invisibilidad, anquilosadas en las viejas estructuras y atrapadas en la red. Una segunda reflexión suscitada por este episodio mítico tiene que ver con la falta de solidaridad entre mujeres y sus consecuencias negativas. Al retar a Atenea, Aracne cuestiona las capacidades y el liderazgo de la diosa y hace que el poder de ésta se debilite, aunque temporalmente. Finalmente, Atenea logra hacer prevalecer su dominio recurriendo a todos los mecanismos a su alcance, incluida la violencia. En un primer momento, Atenea se impone a Aracne a través de la ira, y en un segundo momento la diosa supera sus emociones más inmediatas y logra mostrar su supremacía por medio de la magnanimidad, expresada a través de la compasión que Atenea muestra al perdonar a Aracne y permitirle seguir enredada en su invisible labor femenina, puesto que ella ha elegido esa opción; y recordemos que, como ha indicado el feminismo, nadie puede empoderar a otro/otra, sino que cada cual debe trazar su propio itinerario de empoderamiento.

En síntesis, Atenea representa el poder femenino que se llega a hacer visible a partir de que las propias mujeres toman conciencia de él, lo reivindican y ejercen públicamente; es Atenea Niké, la victoria alada que se resiste al poder masculino que intenta dominarla, pero al mismo tiempo es capaz de ser compasiva y, tras la batalla, toma distancia para entender mejor los términos del conflicto, sobrevuela el terreno y lanza una mirada sabia y conciliadora que reestablece el equilibrio y la paz.

#### 4. El hilo mágico de Ariadna

El personaje mitológico de Ariadna encierra una gran complejidad simbólica que viene marcada en gran medida por dos elementos asociados a ella: el hilo mágico y el laberinto del minotauro, y por sus encuentros con dos referentes distintos de masculinidad: Teseo (el héroe que la traiciona) y Dionisos (el dios que se casa con ella y le concede la inmortalidad).

La princesa Ariadna, hija del rey Minos y de la reina Pasífae, vivía en la isla de Creta, junto al laberinto del minotauro Asterión, un monstruo con cuerpo

---

centrado en las diosas –linaje al que, según la tradición mitológica, no pertenece Penélope–, pero es aquí obligado mencionar a esta figura femenina y relacionarla con la reclusión, el sometimiento y el silenciamiento de las mujeres, representados en esa interminable labor doméstica que, como la piedra de Sísifo, Penélope sostiene entre sus manos.

de hombre y cabeza de toro nacido de la relación de zoofilia entre Pasífae y un toro blanco enviado por el dios Poseidón. El minotauro, hermanastro de Ariadna, fue encerrado en un laberinto especialmente diseñado por el artesano Dédalo para contener a la bestia, cuyo apetito era insaciable. Durante muchos años, hombres y mujeres eran reclutados a la fuerza e introducidos en el laberinto cretense para servir de alimento al minotauro. Una derrota militar frente a Creta obligaba a Atenas a enviar anualmente catorce jóvenes para que fuesen devorados por el monstruo. El príncipe Teseo, hijo del rey ateniense Egeo, se presentó voluntario para uno de esos envíos, con el propósito de matar a Asterión y acabar así con el duro sacrificio impuesto al pueblo de Atenas.

Ariadna se enamora de Teseo en cuanto lo ve, y decide ayudarlo a matar al minotauro. Antes de salir de Creta, Dédalo había explicado a Ariadna cómo entrar y salir del laberinto y le había entregado un ovillo mágico que permitía transitar por su interior sin perderse. Teseo promete a Ariadna que, si logra vencer al monstruo, la llevará a Atenas y se casará con ella. Ilusionada ante esta promesa, la princesa entrega a Teseo un extremo del ovillo mágico y ella se queda a la entrada del laberinto sujetando el otro extremo; él se interna en el laberinto, mata al minotauro y sale para reencontrarse con su amada. Los dos emprenden juntos el viaje en barco a Atenas pero a mitad de camino, en la isla de Naxos, Teseo abandona a Ariadna mientras ella está dormida en la playa. En este episodio con Teseo, Ariadna representa «la condición femenina, frágil figura entre tipos masculinos que ejercen o buscan el poder»<sup>29</sup>. Encarna el estereotipo de la joven enamorada que traiciona a su familia y huye de su hogar para estar junto a su amado, pero éste no está a la altura del amor que Ariadna le ofrece y, en un acto de cobardía, la abandona mientras ella duerme<sup>30</sup>. En este pasaje mitológico el hilo representa la atadura, el vínculo que une a los dos miembros de la pareja y los compromete recíprocamente, pues el ovillo que Ariadna entrega a Teseo «es su arma para ligar al héroe a su propio destino»<sup>31</sup>. El mismo hilo que permite al héroe entrar y salir del laberinto lo ata después a su salvadora; él rompe esa atadura cuando abandona a Ariadna y huye en silencio rumbo hacia el futuro que le depara su destino de héroe trágico pues, como afirma Borges en su poema *El hilo de la fábula*, ‘Teseo no

---

29. GARCÍA GUAL, Carlos. *Op. cit.*, p. 75.

30. Diferentes versiones del mito afirman que Teseo abandonó a Ariadna porque se enamoró de una de las jóvenes que viajaban junto a ellos en el barco de regreso a Atenas, o que los dioses lo obligaron a dejarla en Naxos porque Dionisos pretendía a Ariadna y quería casarse con ella. Sea como fuere, Teseo nunca explicó a Ariadna las razones del abandono.

31. GARCÍA GUAL, Carlos. *Op. cit.*, p. 74.



podía saber que del otro lado del laberinto estaba el otro laberinto, el del tiempo, y que en algún lugar prefijado estaba Medea', la hechicera madrastra de Teseo, que había urdido un plan para deshacerse de él.

En su encuentro con Ariadna, Teseo se aprovecha del amor que ella le profesa para lograr vencer al monstruo y aumentar así sus hazañas heroicas; desde el punto de vista masculino, «una de las razones por las que gusta el cuento de Teseo y el minotauro es porque Teseo escapa del peligro matando a la bestia y escapando del laberinto, con la ayuda, por supuesto, de una hermosa princesa»<sup>32</sup>. Ariadna no es sujeto de su propia historia sino que funciona como recompensa, es el premio que espera al héroe si logra alcanzar su objetivo y vencer al minotauro. Sin embargo ese premio tiene su reverso, y acaba por convertirse en una carga excesivamente pesada que Teseo decide dejar atrás. Con respecto a Teseo, Ariadna simboliza la abnegación femenina, es la mujer que asume el papel de salvadora y que se arriesga y sacrifica por aquel a quien ama aunque sabe –o, al menos, intuye– que es muy probable que ese esfuerzo no será valorado ni correspondido en igual medida; ella es sacrificada en aras de un bien mayor, siempre medido desde el punto de vista masculino.

Pero la figura de Ariadna y los elementos asociados a ella (el hilo y el laberinto, principalmente) adquieren otra dimensión simbólica a partir del encuentro con Dionisos, el dios del vino, del éxtasis místico y de la embriaguez. Después de ser abandonada por Teseo, Ariadna es cortejada por Dionisos y pronto se convierte en su esposa. Al contrario que Teseo, el dios no teme a las ataduras que la relación con Ariadna implica; se compromete con ella precisamente porque se siente atraído por su hilo y porque desea conocer en profundidad, de la mano de Ariadna, el laberinto y sus secretos. Dionisos es el dios transgresor que irrumpe en el flujo del tiempo cotidiano y lo trastoca; cuando él aparece «el ser ordenado en el tiempo, tejido con los hilos del tiempo, se torna vacío y hueco, y da comienzo la fiesta de Dioniso, transmutador del tiempo»<sup>33</sup>. La celebración dionisiaca da paso a lo inesperado, rompe con la monotonía y posibilita el surgimiento de lo que había permanecido oculto y reprimido.

Dionisos es la divinidad que reúne y conecta, que lleva a cabo la síntesis de lo heterogéneo<sup>34</sup>. Transgrede la sucesión del tiempo lineal, rompe el tejido del tiempo ordenado y tiende al ser humano un nuevo hilo cuya longitud no

32. KIRK, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 72.

33. JÜNGER, Friedrich. *Mitos griegos*. Barcelona, Herder, 2006, p. 163.

34. Dionisos representa la promesa de reunificación de lo disperso porque, según el relato mitológico, cuando era niño fue despedazado por los Titanes y Rea, su abuela, reunió los fragmentos y consiguió hacer revivir a Dionisos y devolverle a su figura primitiva.

está sometida a la vara de medir de las Moiras, sino que es el ovillo mágico de su esposa Ariadna, ese hilo interminable que permite desviarse del destino preestablecido y transitar infinitas veces por el laberinto de lo incierto, lo monstruoso, lo desconocido, lo inconsciente y lo aterrador... Por medio de la fiesta y la embriaguez Dionisos nos separa de la línea recta que conduce inexorablemente hacia la muerte y nos insta a adentrarnos en el caos de lo que somos, a recorrer nuestro propio laberinto siguiendo itinerarios no prefijados. Y el hilo de Ariadna, profunda conocedora del laberinto y hermanastra del monstruo que lo habita, servirá para que, por mucho que nos internemos en él, podamos siempre encontrar la salida. La existencia se enriquece con esa presencia de Dionisos, que permite que el tiempo de la vida se expanda y trascienda sus propios límites, algo que le sucede a la propia Ariadna tras su encuentro con él. La llegada del dios implica que «las profundidades de la realidad se han abierto, las formas elementales de todo lo que es creativo, de todo lo que es destructivo, han aflorado»<sup>35</sup>, pues Dionisos conecta lo elevado y lo subterráneo, lo visible y lo invisible, lo expresado y lo silenciado.

En relación con lo femenino, «Dionisos es el amante de mujeres que tienen el centro en sí mismas, que no están definidas por sus relaciones con hombres concretos»<sup>36</sup> sino que transitan por sus propios laberintos en busca de su identidad. En la unión de Dionisos y Ariadna hay un intercambio mutuo, él toma el hilo que ella le tiende y llega hasta el centro del laberinto, y ella, que creía conocer el laberinto, se interna otra vez en él con una nueva mirada, propiciada por la conexión entre distintos mundos que Dionisos le muestra y comparte con ella. A partir de su relación con el dios «Ariadna asume un poder y una trascendencia completamente nuevos»<sup>37</sup>, supera el dolor provocado por la traición de Teseo y pasa a ser la mujer que ama y es amada en igual medida, que es aceptada por el esposo en toda su complejidad porque Dionisos está dispuesto a asumir y acoger todos los laberintos que ella encierra. En este sentido, la unión de Ariadna y Dionisos simboliza la madurez del compromiso y la reciprocidad de la relación de pareja.

Ariadna, cuyo nombre significa etimológicamente 'la de gran pureza', alude asimismo al alma que se va purificando a medida que desenrosca el hilo dorado que sirve de guía por el interior del laberinto, en el camino hacia el conocimiento. Ni Dionisos teme al laberinto, ni Ariadna siente miedo ante la ruptura del orden establecido representado por el dios, pues sabe que

---

35. OTTO, Walter. *Dyonisus: Myth and cult*. Bloomington, Indiana University Press, 1965, p. 95.

36. DOWNING, Christine. *Op. cit.*, p. 80.

37. DOWNING, Christine. *Op. cit.*, p. 78.

adentrándose en la senda que él le indica podrá llegar a conocer aspectos insólitos del laberinto. Ariadna nos recuerda que el conocimiento profundo de las cosas siempre implica una cierta audacia, pues requiere ir más allá de lo establecido. Acontece así que, junto a Dionisos, «Ariadna ya no es el ánima que aguarda fuera del laberinto mientras otro entra. Ella significa alma en el sentido de lo que se encuentra en el centro del laberinto»<sup>38</sup>. El laberinto simboliza a la propia Ariadna y es a ella a quien encontramos en su núcleo, porque el centro del laberinto es el punto de llegada del recorrido que Ariadna –y que cada mujer– emprende para llegar a conocerse a sí misma y para construir y desplegar su identidad. Es más, ese punto de llegada se convierte a su vez en punto de partida, porque los recorridos posibles por un laberinto son infinitos y porque «en el centro del laberinto llegamos al punto donde uno vuelve al comienzo»<sup>39</sup>. Desde esta perspectiva, el acto de enroscar y desenroscar el ovillo de Ariadna emula el proceso acumulativo y dinámico del autoconocimiento, que surge a partir de los distintos itinerarios que vamos trazando en el interior de nuestro laberinto, descubriendo cosas nuevas cada vez y ensartando cada aprendizaje en el hilo de la vida. El poder de Ariadna reside en su hilo mágico, que se constituye en asidero y punto de anclaje móvil que le permite transitar por todos los mundos (al igual que Atenea), entrar en todos los laberintos y vencer a todos los monstruos, que son metáfora de todos los miedos. Ariadna comienza a empoderarse a partir del momento en que comprende el verdadero alcance de las propiedades mágicas de su ovillo y las utiliza para sí, para internarse en su laberinto e intentar descifrarlo y darle sentido, deconstruyéndose y reconstruyéndose una y otra vez.

Según el relato mitológico Ariadna muere poco después de su boda con Dionisos, pero el desconsuelo de éste es tan grande que su padre, Zeus, intercede para que Dionisos descienda al mundo subterráneo y rescate a su esposa, que de este modo recibe la inmortalidad. De nuevo el ovillo de Ariadna funciona como un talismán que conecta los dos mundos y le permite adentrarse en la región de Hades y regresar después al mundo de los vivos, saliendo así de un laberinto, el de la muerte, del que muy pocos regresan.

El hilo de Ariadna nos indica el camino hacia nuestro interior y nos alienta a buscar en él la fortaleza necesaria para superar las adversidades que la existencia nos plantea. Además, esta diosa nos recuerda que el autoconocimiento y la confianza en las propias capacidades son dos elementos fundamentales para el empoderamiento femenino.

---

38. *Ibid.*, p. 85.

39. *Ibidem.*

## 5. Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas se ha indicado el vínculo existente entre varias figuras femeninas de la mitología griega y las tareas de tejer e hilar, y se ha utilizado esa conexión como punto de partida para plantear una lectura simbólica de esas diosas en clave de empoderamiento. La finalidad de esta propuesta es que esa resignificación de la mitología occidental sirva como piedra de toque y fuente de inspiración para idear nuevos paradigmas de autonomía de las mujeres, que es uno de los objetivos fundamentales del feminismo contemporáneo.

Reflexionar sobre el poder invisible de las Moiras, el nacimiento de Atenea o la traición que sufre Ariadna ayuda a entender mejor cuáles son los fundamentos de lo que se entiende por 'feminidad' y permite ver cómo los contenidos que tradicionalmente se nos han asociado y han definido nuestra identidad como mujeres forman parte de la cultura occidental desde tiempos muy remotos, pues están ya presentes en la mitología griega. Paralelamente, llamar la atención sobre aspectos de estas diosas que habían permanecido en un plano secundario dentro de las interpretaciones canónicas, como la sabiduría práctica y técnica de Atenea, la audacia y autoconfianza de Ariadna o la importancia del trabajo invisible de las Moiras, complementa este análisis y contribuye a identificar qué elementos de la identidad femenina son cuestionables, cuáles se basan en prejuicios patriarcales y cuáles merecerían mayor valoración y visibilidad.

No se trata, por tanto, de romper con la tradición cultural de la que provenimos –algo que, por otro lado, resultaría muy difícil de poner en práctica– sino de dialogar con ella, de buscar sus referentes básicos y releerlos desde los puntos de vista de las mujeres, en un intento de satisfacer nuestra necesidad de hallar respuestas y de encontrar nuevas coordenadas desde las que cartografiar lo femenino y lo masculino y trazar mapas alternativos de las relaciones de género. Con certeza, reflexiones simbólicas como las que aquí se proponen permitirán avanzar al feminismo tanto en un nivel ideológico como en sentido práctico. Visibilizar el poder de las Moiras, combinar la reivindicación activa y beligerante del valor femenino con una actitud conciliadora al estilo de Atenea, o desplegar un proceso de autoconocimiento y experimentación similar al de Ariadna, pueden funcionar como metáforas del empoderamiento femenino e inspirarnos, en el plano teórico, para cuestionar y reformular los discursos dominantes y recrear la tradición en clave feminista, y en el nivel práctico, para diseñar estrategias de actuación y establecer criterios concretos que permitan alcanzar mayores cotas de empoderamiento en los distintos

ámbitos de nuestra vida privada y pública. Sólo hay que tirar del hilo y ver dónde nos lleva.

### Referencias bibliográficas

- BERMEJO BARRERA, José Carlos y Díez PLATAS, Fátima. *Lecturas del mito griego*. Madrid, Akal, 2002.
- DETIENNE, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona, Península, 1985.
- DOWNING, Christine. *La diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*. Barcelona, Kairós, 1999.
- DUNN MASCETTI, Manuela. *Diosas: la canción de Eva*. Barcelona, Robinbook, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona, Paidós, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Diccionario de mitos*. Barcelona, Planeta, 1997.
- GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Alma femenina. La mujer en la mitología*. Madrid, Espasa Calpe, 2005.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.
- GUERBER, H. A. *The Myths of Greece and Rome*. Ware, Wordsworth, 2000.
- HESÍODO. *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid, Gredos, 1978.
- IRIGARAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. París, Éditions de Minuit, 1977.
- JÜNGER, Friedrich. *Mitos griegos*. Barcelona, Herder, 2006.
- KIRK, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, Paidós, 2002.
- OTTO, Walter. *Dionisus: Myth and cult*. Bloomington, Indiana University Press, 1965.
- RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982.



# LA E DE DELFOS

NEUS CALVO ESCAMILLA

IES Marcos Zaragoza Villajoyosa (Alicante)

Recibido: 26/7/2012

Aceptado 08/10/2012

## Resumen

Los hallazgos arqueológicos nos ayudan a hacer una interpretación de la historia que se oculta detrás de los mitos, en concreto me centro en los referidos a la historia del oráculo de Delfos y Dodona. En los tiempos finales del culto de Delfos, estuvo Plutarco como sacerdote del mismo, y en sus Diálogos Píticos nos proporciona valiosa información sobre el mismo. Pero hay un tema curioso que no acaba de resolver, a pesar de sus interpretaciones o exégesis: el significado de la E de Delfos. Mi propuesta es una interpretación que conecta directamente con la más antigua dueña del Oráculo: la Gran Diosa Gea, y que en tiempos de Plutarco –ni después– fueron capaces de reconocer.

**Palabras clave:** Delfos, Dodona, Tifón, Apolo, Gea, Zeus, Dione, Atenea Pronaia, Delfine, Disco de Festos, Minoico, Plutarco, exégesis, peine, misoginia, androcentrismo.

## Abstract

Archaeological findings help us to make an interpretation of history that is hidden behind the myths; I focus in particular those relating to the history of the oracle at Delphi and Dodona. In last times, the cult of Delphi, when Plutarch was a priest of the same, in his Pythian Dialogues provides valuable information on it. But there is a curious topic that he doesn't completely resolve, despite his exegesis: the meaning of the E at Delphi. My proposal is an interpretation that connects directly to the oldest owner of Oracle: the Great Goddess Gaia, and that point in times of Plutarch, or even later, were not able to recognize.

**Key words:** Delphi, Dodona, Typhon, Apollo, Gaia, Zeus, Dione, Athena Pronaia, Delfine, Phaistos Disc, Minoan, Plutarch, exegesis, comb, misogyny, adrocentrism.





*Terpsícore me dijo  
viejos cuentos amorosos para cantar  
al vestido blanco de las mujeres de Tanagra  
y de la gran ciudad encantada  
en mi voz, clara como una golondrina.*  
Corina, fr.1(PMG 655), siglo V a.C.

Siempre me ha gustado observar el vuelo de las golondrinas. Cuando estaba embarazada de mi hija, me pasaba horas estudiando delante de una ventana, y ellas me llenaban de alegría y vitalidad. Incansables suben, bajan, se cruzan, se persiguen... Y me encanta oír sus gorgojeos cuando, paradas sobre el cable de la luz, parlotean como comadres en una esquina. ¡Quién pudiera entender su idioma para enterarse de tanto cotilleo!

El canto de la abubilla me trasporta a un espacio atemporal y su vuelo atravesando el cielo en mi camino, me conecta al latido de un corazón que late para todos igual. Las gargetas blancas alzando el vuelo son un mensaje de tranquilidad con su vuelo ancho y pausado. Durante el tiempo de espera de mi hijo, la aparición del pequeño petirrojo me hacía sonreír pensando en él, e imaginándolo feliz y juguetón como aquel pajarillo.

Estudié filología clásica porque me atraían los mundos antiguos, los secretos ocultos que aquellas lenguas indescifrables parecían poder desvelar. Su estudio fue descubriéndome una realidad que no siempre me gustó. El mayor peso de la cultura que se nos transmitía recaía sobre cuestiones bélicas: enfrentamientos de poder, grandes reyes, emperadores, generales, grandes batallas, victorias y derrotas militares.

Nadie hablaba de golondrinas y de garzas.

Acabé la carrera y ya hace años que enseño a mis alumnos a traducir los comentarios de las horribles hazañas bélicas de César.

En cambio la mitología me abrió una puerta maravillosa. Al principio buceaba en un mar de confusión, mitos con múltiples versiones, diosas y dioses griegos y romanos con el mismo nombre, con nombre distinto, sincretismos, asimilaciones con mitología egipcia y oriental... Poco a poco, fui leyendo entre líneas de tanta confusión el proceso aglutinador que la mitología había realizado a lo largo de siglos de relatos orales y populares, algunos convertidos

en versiones más «oficiales» al ser recogidas en los *Himnos* homéricos o en la *Teogonía* de Hesíodo. Fui comprendiendo, con ayuda de las y los estudiosos de los mitos, el valor simbólico de estos relatos, a veces incomprensible a primera vista. Me impactaba el horrible papel de Zeus, el famoso padre de los dioses, que se dedicaba a violar mujeres y diosas por todas partes. Más tarde descubrí con el feminismo la llamada cultura patriarcal en la que vivimos, que hunde sus raíces en esta cultura de la violencia que revela la figura de Zeus. Y empecé a preguntarme ¿y dónde están las mujeres escritoras, pensadoras, científicas que nos han precedido? Durante la carrera sólo llegué a tener noticia de la poeta griega Safo y de una escritora de latín medieval llamada Egeria. Más tarde, por mi cuenta, fui conociendo la existencia de Diótima, de Hipatia, de Aspasia, de Corina y muchas más que todavía hoy sigo descubriendo, admirada del silencio en el que hasta ahora estaban. En la mayoría de los casos han sido recuperadas gracias al trabajo de otras mujeres, y por primera vez he podido ver algunos de sus nombres en los libros de texto que se trabajan en las aulas.

Y un día, como si fuera un regalo llegado desde aquellos remotos tiempos de mitos y lenguas muertas, descubrí unas pinturas que me emocionaron profundamente: las golondrinas de los frescos minoicos. Son las mismas que tanta alegría me transmiten ahora a mí. De repente me sentí muy cerca de aquellas personas que vivieron hace ya más de 3.000 años: no éramos tan distintos. Estas pinturas pertenecen a la civilización prehelénica, a la cultura que existía antes de las invasiones de los pueblos del norte que trajeron la lengua griega. Como han visto algunos historiadores, el mito del Minotauro representaría esta hegemonía de Creta sobre Atenas (la cual debe pagar tributo a Minos) y el cambio de poder (el rescate de Teseo de sus compatriotas atenienses y la recuperación del anillo de Minos del mar, como símbolo del poder monárquico que se traspasa a Atenas)<sup>1</sup>.

Esta forma de interpretar los mitos como explicación de la historia ya la practicaron en la antigüedad numerosos autores, desde Heródoto hasta el famoso Evémero, la exégesis. Los filósofos griegos la practicaron con frecuencia, ésta podía ser exégesis física (la que ve en los mitos realidades de orden físico), exégesis histórica (ven personajes y hechos históricos pero deformados

---

1. El mito cuenta cómo Teseo, hijo del rey de Atenas, se ofrece voluntario para ir en el barco con los jóvenes que cada novilunio Atenas debe entregar como tributo a Creta. Allí consigue vencer al Minotauro en el laberinto y liberar a los suyos gracias a la ayuda de Ariadna, la hija de Minos, rey de Creta. En el camino de regreso abandona a Ariadna en una isla, y se lanza al mar para recuperar el anillo de Minos.

por lo maravilloso), exégesis psicológica y moral, e incluso exégesis mística (símbolos de realidades espirituales más altas, cf. neoplatónicos).

Por lo tanto, los mitos no son sólo curiosos relatos antiguos con los que nos entretengamos, o que sirvan de inspiración a generaciones y generaciones de artistas y escritoras/-es para sus obras. Son testimonios tan valiosos y llenos de información como los hallazgos arqueológicos o las fuentes escritas.

Hace unos años preparando unos textos de griego para las clases, descubrí que las fábulas de Esopo se remontaban a una época tan remota como las civilizaciones de Mesopotamia, ya que se encontraban algunas narraciones idénticas en esta cultura y también en la India. A pesar de la fuerza deformadora de la transmisión oral, es fácil reconocer en ellas ese pasado común.

En el caso de la mitología la deformación de los mitos todavía es mayor: en una versión se habla de una divinidad como padre o madre, que en otra pasa a ser el marido o esposa, o tiene otro parentesco diferente, o se le atribuyen historias y descendencia diferentes. Pero siempre se puede reconstruir un hilo común, algo parecido a lo que ocurre a nivel de la evolución lingüística. Quizá más confuso porque no hay reglas que se puedan aplicar a esos cambios, y tampoco existen referencias temporales seguras. Pero muchas veces resulta bastante evidente, desde una visión retrospectiva, elaborar nuevas exégesis que complementan los datos ya conocidos.

Ya hay mucho escrito en este aspecto, yo me voy a dedicar a un tema muy concreto: los mitos y su exégesis en torno al conocido santuario de Delfos. La interpretación es siempre algo subjetivo y dependerá de la forma de mirar del sujeto que la realiza. Lamentablemente, hasta ahora hay una gran carencia de sujetos femeninos en dichas interpretaciones alegóricas. Quizá mi interpretación sea errónea, no pretendo darle valor de verdad absoluta, sólo son conjeturas tal y como otros se han aventurado a realizar.

Mi punto de partida ha sido el Oráculo de Delfos. Siempre ha sido un lugar, una historia que no han dejado todavía de atraerme y de aportarme nuevos descubrimientos. Hace algunos años tuve la suerte de viajar a Ioanina con M<sup>a</sup> José, amiga y compañera de trabajo. En el trayecto a esta ciudad situada en el Épiro, tuvimos ocasión de pasar un día en Delfos. Fue muy emocionante ver el monte Parnaso (el hogar de las Musas), las rocas Faedriadas<sup>2</sup>, la fuente Castalia, y el hermosísimo templo circular del santuario de Atenea Pronaia. Es un paisaje montañoso y de vegetación típica mediterránea, muy parecido al que me rodea en el lugar que habito en la provincia de Alicante. Esto me hizo

---

2. El nombre de las rocas también hace referencia a divinidades femeninas, así como las Hamadriadas son las ninfas que viven unidas a un árbol, el nombre de las rocas está formado por la misma raíz -driadas, luego sustituida por Apolo, aos interpreten.

sentir aún más cerca de aquel mundo misterioso y mítico que debió existir allí hace varios miles de años.

Delfos era considerado el centro del mundo, según narra el mito en el que Zeus soltó dos águilas que rodearan la tierra, y allí donde se juntaran sería el centro del mundo. Y en este «ombligo» de la tierra es donde existen unas condiciones idóneas para el contacto con el mundo subterráneo, las entrañas de donde brotan las respuestas proféticas. Según el escritor griego Pausanias existió una grieta de la cual emergían vapores que conferían esta capacidad adivinatoria, pero su testimonio es muy tardío (siglo II d.C.) y lo cierto es que nunca se encontraron restos de dicha fisura. Versiones más antiguas atribuyen esta cualidad a las aguas del lugar, tanto a la fuente Castalia como a la que cuentan que hubo dentro mismo de la cella donde se encontraba la Pitia<sup>3</sup>.

Pero me interesa más analizar de quién provenía dicha inspiración, que la cuestión de que fueran vapores, agua, o incienso de laurel y harina los que ayudaban a las sacerdotisas en sus trances. Porque es en este punto donde la historia, el mito y la arqueología se unen para dar testimonio de la transformación cultural que se produjo en aquel mundo desde el neolítico a la época greco-romana, tiempo que abarca la existencia del santuario.

El primer asentamiento en la zona de Delfos se produjo en el neolítico (4.000 a.C.) en la cueva del Parnaso llamada Korykeias Andron<sup>4</sup>, pero en el emplazamiento del santuario los primeros restos arqueológicos pertenecen a la edad del bronce tardío, en la que hubo un asentamiento micénico. Y la mayor actividad se registra a partir del siglo VIII a.C.<sup>5</sup>, cuando se construyó el doble santuario de Apolo y Atenea Pronaia. Siempre se habla de Delfos como el santuario de Apolo, y se suele ignorar la presencia de Atenea, a la que pertenece –en mi modesta opinión– uno de los templos más hermosos y representativos de Delfos: el Tholos circular. La parte del santuario de Apolo es muy extensa, ocupando varias terrazas en la ladera de la montaña, en cambio el

3. Se refieren a la fuente Cassotis, localizada fuera del templo de Apolo, muy cerca de su entrada, y que muy bien pudo estar canalizada hasta dentro del templo. En el recinto del santuario se hallan identificados restos de otras fuentes, hoy en día ya secas.

4. «Andrón» significa «habitación de los hombres», así como existe la forma «gineceo» para la de las mujeres, pero la forma «Korykeias» hace referencia a «doncella», también atribuida al nombre de una ninfa llamada Koryké. En el diccionario A. Bally aparece el adverbio «korikós», significando «como una joven hija». Así pues, resulta curioso este cruce entre un sustantivo que determina la casa de los hombres con el adjetivo que la califica como femenina. El nombre y la descripción de la cueva ya aparece atestiguado en Pausanias, entre otros escritores antiguos.

5. Delfos <[http://odysseus.culture.gr/h/3/gh351.jsp?obj\\_id=2507](http://odysseus.culture.gr/h/3/gh351.jsp?obj_id=2507)>, consultado el 18-07-2012.

asentamiento del santuario de Atenea –donde se halla el Tholos– es un verdadero *locus amoenus*. Está situado a la izquierda de la carretera que viene desde Atenas, un poco antes de la curva en la que se encuentra la fuente Castalia. Es decir, que era el paso obligado de los consultantes-peregrinos antes de llegar al magno complejo religioso de Apolo, de ahí que algunos interpreten «Pronaia», como pro– (antes), y –naos (templo)<sup>6</sup>. Las excavaciones han demostrado el uso de este lugar como santuario desde época micénica, dedicado a una deidad femenina precursora de Atenea según lo atestiguan las pequeñas estatuillas femeninas de terracota. Además del Tholos, que es de época más tardía, existieron otros templos en el recinto dedicados a Atenea, derribados por terremotos y desprendimientos de rocas de las propias Faedriadas, y luego vueltos a construir. El más antiguo de ellos fue construido en el siglo VII a. C., y debió ser de los más grandes de su época según nos informan los tambores conservados de sus columnas<sup>7</sup>.

Nuestro viaje continuó hasta Ioannina, y allí descubrimos otro famosísimo oráculo: el santuario de Dodona, considerado el más antiguo de toda Grecia<sup>8</sup>. Este oráculo también lo preside un dios masculino: Zeus. Esa es la primera información que recibimos, pero en cuanto se escarba un poquito, sorpresa: también estuvo dedicado a dos divinidades: Zeus y Dione. Mi profesor de griego moderno, Spirou, nos indicó que el nombre de Dodona, provenía precisamente de una forma muy antigua que bien podría descifrarse como «Dios-Dione» (\*Dy-F-os-Dy-F-o-ne > Δωδώνη)<sup>9</sup>. Y también es curiosa coincidencia el hecho de que la elección del lugar se deba a las aves: dos palomas que parten de Tebas, una vuela hasta Libia, donde pide que se establezca el culto a Amón (el equivalente de Zeus en Egipto), y la otra vuela a Dodona. Allí se posa sobre una encina (o haya, según Heródoto) y pide con voz humana que se dedique dicho árbol a la transmisión de la voluntad del dios (y de la diosa, digo yo)<sup>10</sup>.

6. Aunque también podríamos atribuir este epíteto a la forma compuesta por *naias* (*ναϊας*), nominativo de Náyade, derivado del adjetivo *náios*, -a, -on que significa «marino/-a»; y que adquiere más sentido si consideramos que los más antiguos testimonios de culto del lugar, también se remontan a Poseidón o una divinidad marina, luego sustituida por Apolo, al cual, a su vez, también se le representa como un delfín.

7. mapa de Delfos <<http://goo.gl/maps/4sEQ>>

8. Dodona <[http://odysseus.culture.gr/h/3/eh351.jsp?obj\\_id=2365](http://odysseus.culture.gr/h/3/eh351.jsp?obj_id=2365)> consultado 18-07-12

9. No he tenido ocasión de profundizar en dicha etimología, pero tratándose de una toponimia tan antigua, podría ser el tratamiento fonético del dialecto dórico o incluso del sustrato previo a la aparición de las formas griegas.

10. Heródoto hace la siguiente interpretación: «Pienso que los dodoneos llamaron a las mujeres palomas porque eran bárbaras, y se les figuraba que hablaban a semejanza de aves. Dicen que con el tiempo la paloma habló con voz humana, esto es, cuando la

En el caso de Dodona las sacerdotisas y sacerdotes interpretaban el sonido de las hojas del roble al ser movidas por el viento y las aves que anidaban en él, y se ayudaban de calderos dispuestos en trípodes alrededor del árbol. Cuentan que iban descalzos y dormían sobre el suelo para mantener el contacto con la tierra, de la cual provenía la inspiración profética, así como de una corriente de agua que por allí transcurría.

Además de Dione también se rindió culto a Afrodita y a Temis, asociándolas a la misma «casa» y «templo» que Zeus. De nuevo el flagrante androcentrismo de los que transmiten la historia: se reconoce abiertamente que en su origen el santuario se dedicó a una deidad femenina relacionada con la tierra y la fertilidad, se sabe que posteriormente el oráculo fue compartido por Zeus y Dione, y luego incluso por dos diosas más, sin embargo, la primera –y a veces única– forma de nombrar el oráculo de Dodona, es como el oráculo de Zeus.

Pero veamos qué nos cuenta el mito sobre el oráculo de Delfos. En los Himnos homéricos se recoge la leyenda de que en este lugar ya existía un oráculo de la diosa Gea, custodiado por la serpiente o dragón Pitón. Apolo, siendo un niño de varios días, dejó Delos, donde había nacido, y marchó en busca de un lugar apropiado para levantar su templo. Al llegar al Parnaso le gustó, y decidió establecerse allí, pero para ello tuvo que matar con sus flechas a la serpiente Pitón. Luego se exilió al monte Olimpo para purificar su crimen. Dicen que los primeros sacerdotes del nuevo oráculo de Apolo fueron unos comerciantes cretenses de Cnosos que milagrosamente fueron desviados de su ruta hasta Krisa, el puerto cercano a Delfos. El culto a Gea no desapareció por completo, un pequeño lugar fue dejado para ella en donde estuvo su oráculo, de forma que pudiera seguir siendo venerada la antigua dueña del lugar. Se considera a Apolo un dios pacífico y mediador, y el santuario se convirtió en centro de actividad política, donde se reunía la Anficiónía. Las consultas eran tanto de tipo personal como político.

Y ¿qué nos cuentan los mitos de Pitón? Dicen que era el dragón encargado por Gea de cuidar de su hijo Tifón. Otras versiones hacen a Tifón hijo de Crono y Hera, otras sólo de Hera. En lo que coinciden es en el enfrentamiento de Tifón con Zeus y todos los olímpicos, lucha en la que en un primer momento llegó a vencer Tifón y todos los dioses se tuvieron que refugiar en Egipto. Tifón enterró los tendones de Zeus y se los dio a custodiar a la dragona Delfine. Posteriormente Hermes y Pan (o Cadmo) recuperaron los tendones de Zeus y

---

mujer les decía cosas inteligibles; mientras hablaba en lengua bárbara les parecía profetizar voces a la manera de ave, pues ¿de qué modo una paloma podría hablar con voz humana? Al decir que la paloma era negra, indican que la mujer era egipcia.» (Hdto. 2,57)

éste pudo vencer a Tifón que yace enterrado bajo el volcán Etna. Es llamativa la descripción que el mito hace de Tifón:

Tifón era un ser intermedio entre un hombre y una fiera. Por la talla y la fuerza superaba a todos los restantes hijos de la Tierra; era mayor que las montañas, y a menudo su cabeza tocaba el cielo. Cuando extendía los brazos, una de las manos llegaba a oriente, y la otra, a occidente, y en vez de dedos tenía cien cabezas de dragón. De cintura para abajo estaba rodeado de víboras. Tenía el cuerpo alado, y sus ojos despedían llamas<sup>11</sup>.

En esta descripción podríamos ver una alegoría que explica la extensión de un culto diferente al culto a los dioses olímpicos, una religión en la que se veneraba a las serpientes. No tiene mucho sentido que Pitón protegiera a Tifón, cuando el propio Tifón parece tener una fuerza y un poder inmenso. Por lo tanto, estas incoherencias del mito son causa de la superposición de distintas fases por las que pasaría esta cultura religiosa que parece extenderse desde el Mediterráneo a la India. Basta mirar el panteón hindú para encontrar claras referencias a estas divinidades, rodeadas de serpientes y cobras, y que también aparecían en la cultura minoica representadas por la diosa o sacerdotisa de las serpientes.

Otro cruce de mitos lo encontramos en Delfine. Según el diccionario de Mitología, existen dos dragonas así llamadas: una sería la ya apuntada antes, encargada de la vigilancia de los tendones de Zeus, de la cual se dice que era medio mujer, medio serpiente; otra sería una Delfine más antigua, que guardaba la fuente de Delfos antes de que existiera la serpiente Pitón.

Todas estas versiones del mito apuntan al culto a una divinidad «Serpiente», ya sea en su faceta femenina (Delfine) o masculina (Pitón y Tifón), muy unida a un culto a la tierra (Gea). Y todas las luchas referidas en el mito, representan la transición entre esta religión más antigua y la nueva que introduce el culto a las divinidades olímpicas con el nuevo orden impuesto por Zeus: el patriarcado. Mercedes Madrid en su tesis sobre la misoginia griega, cuando analiza los poemas de Hesíodo, lo explica claramente:

Lo que hay, sin embargo, en la Teogonía es un traspaso de las cualidades de Gea a Zeus, que, a su vez, provoca un cambio en la valoración del principio masculino (representado por Urano, Crono y Zeus) y del femenino (encarnado en Gea, que actúa ayudando, o sirviéndose de Crono, Rea y Tifón) a lo largo del mito de sucesión de los Uranidas<sup>12</sup>.

11. GRIMAL, Pierre, *Diccionario de Mitología griega y romana* ed. Paidós, 1986, p. 516.

12. MADRID, Mercedes. *La misoginia en Grecia*. Feminismos. Ed. Cátedra. U.de Valencia, 1999.

Y refiriéndose tanto a la primera esposa de Zeus, Metis (la cual acaba devorando para apropiarse de sus cualidades) como de la segunda, Temis, que representa la justicia y la adivinación:

Se produce así una inversión en la caracterización de los principios masculino y femenino que deja del lado del primero, es decir de Zeus, el orden, la prudencia, la sabiduría astuta, la previsión del futuro y la capacidad de dar la vida, y, por oposición, de acuerdo con el principio de la polaridad, del lado femenino, la desmesura, el desorden y la imprudencia...

Así que, detrás de un relato que parecía una lucha del «bueno» de Zeus contra el «malvado» dragón, se vislumbra un cambio radical en la forma de ver el papel de la mujer en la sociedad. Para Hesíodo la mujer, «la raza de las mujeres», será «el gran mal». Y las divinidades femeninas sólo tienen un rol en este nuevo panteón, en tanto que estén subordinadas a Zeus. Son buenas las mujeres que paren hijos que se parecen a sus padres (mito de las Edades). Atenea, hija de Metis, ahora se convierte en la hija nacida de Zeus. Pero los restos de la antigua religión se traslucen a través de algunos de sus atributos: diosa con ojos de lechuza, escudo con la cabeza serpentina de Medusa, introductora del olivo. Es decir, la representación de la divinidad femenina por medio de aves, serpientes y árboles, la conexión con la Tierra que antes era detenida por Gea.

Estas exégesis o interpretaciones alegóricas de los mitos se apoyan también en hallazgos arqueológicos. Pero por muchos museos que he visitado en todos los viajes que he podido realizar a Grecia, la visión que me lleva a enlazar todos estos mitos con una religión anterior de características comunes, se la debo agradecer al colosal trabajo de la arqueóloga Marija Gimbutas. Ella publicó las imágenes de cientos de estatuillas y objetos que representan cultos antiquísimos, de épocas muy anteriores a la civilización minoica. Son símbolos a veces de difícil interpretación, pero ella se arriesgó a hacer su propia exégesis, en este caso no de un relato mítico, sino de un conjunto de manufacturas de épocas prehistóricas que oscilan entre 6.000 años a. C. (Mesolítico) al último milenio a.C., de lugares dispersos por toda la geografía europea. Su teoría postula el culto a una Gran Diosa madre, común a todos estos pueblos desde los albores de la humanidad, que pervivieron y evolucionaron a formas más complejas según los lugares. Y se dedica a interpretar todos estos dibujos y representaciones de diversos animales, como atributos representativos de esta divinidad primordial.

Cuando empecé la redacción de este artículo, mi intención no iba más allá de comentar este proceso de pérdida del poder y desvalorización de la mujer



que vemos claramente reflejado en los relatos mitológicos y en los cambios sufridos en los oráculos de Delfos y Dodona. Y podríamos continuar este análisis aplicado a multitud de lugares de culto de la geografía helénica. Pero no puedo ir más allá de estas pinceladas, que por otra parte me han conducido a un hallazgo interesante. Para documentarme más sobre Delfos empecé a leer los *Diálogos Píricos* de Plutarco (s. II d.C.), ya que descubrí que él mismo había sido sacerdote del templo oracular. Y me topé con que Plutarco aplica la exégesis no sólo al mito y a los dioses, sino también al culto y a los objetos de culto. En concreto tiene uno dedicado a la «E» de Delfos, en la que a la manera de los diálogos platónicos, varios personajes dan su propia interpretación sobre la «E», que se trataba de una ofrenda o exvoto que se le hacía a Apolo en el templo. Junto a las célebres máximas «Conócete a ti mismo» y «Nada en exceso» que presidían la entrada al templo, se encontraba esta misteriosa «E», que probablemente por su antigüedad, ni los propios griegos eran capaces de entender su significado:

Pues bien, nuestro amado Apolo parece ser que, así como los problemas de la vida los remedia y resuelve respondiendo oráculos a quienes le consultan, los del espíritu, en cambio, él mismo los inspira y propone al que es por naturaleza amante del saber, infundiéndole en su alma un impulso que arrastra en pos de la verdad, según es evidente, entre otras muchas pruebas, por la consagración de la E. Es lógico, en efecto, que no haya sido el azar ni por una especie de sorteo por lo que esta sola entre las letras ha llegado a ocupar un lugar preferente junto al dios y ha obtenido el rango de un sagrado exvoto y objeto digno de contemplación, sino que, ya sea en atención a una propiedad suya peculiar y extraordinaria, ya sea porque la utilizaron como símbolo de alguna otra cosa digna de consideración, los que en un principio han investigado sobre el dios, así lo han dispuesto<sup>13</sup>.

Las interpretaciones de los que le acompañan comienza con la de Lamprias, el cual cree que la presencia de la E se debe al hecho de que los famosos siete sabios a los que se atribuyen las dos máximas que allí figuran, eran cinco en realidad (el número 5 se representaba mediante la letra E), ya que hay dos que se hicieron considerar dentro del grupo de los sabios a través de presiones e influencias, pero que en realidad no lo fueron. Nicandro opina que la E corresponde al inicio de la palabra «si» (en gr. *ei*), ya que los consultantes siempre preguntan «si van a obtener...», «si se van a casar...»; o que también podría corresponder al inicio de la palabra «ojalá» (en gr. *eithe*); el propio Plutarco (siguiendo a Éustrofo) intenta justificar la E por su valor como

---

13. PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia)* VI, p. 240. Biblioteca clásica Gredos, 1995.

número cinco, ya que este es un número perfecto, que encierra en sí mismo el principio femenino (par) y el masculino (impar). Y por último, Amonio la interpreta como una máxima más, que debe ser leída como «tú eres» (*ei*), algo así como un saludo de los fieles al dios.

Todas estas disquisiciones y esfuerzos de Plutarco por justificar la E, no han convencido a todos, y desde 1901 a 1976, diversos autores como Roscher, Lagerkrantz, Harrison, Bates, Fries, Demangel y Guarducci han

aportado nuevas interpretaciones. No he tenido ocasión de acceder a estas fuentes de forma directa, sino a través de lo recogido por F. Pordomingo Pardo y J.A. Fernández Delgado, autores de los comentarios a la obra de Plutarco. Entre las propuestas de estos autores hay una que se aproxima a mi interpretación, la de W.N. Bates (1925) que intenta demostrar su origen de carácter minoico que representaba a la Gran Diosa y habría sido transferido de Creta a Delfos (como el propio culto a Apolo pítico), donde, al no ser comprendido, acabó por ser asociado al dios.

Mi nueva exégesis sería algo inconcebible para mi querido Plutarco: yo no veo como él ni un cinco, ni un «si», ni un «ojalá». Casi dos milenios me separan de él y sin embargo creo que ahora tenemos una perspectiva mayor de aquel mundo que les antecedió y que ellos no pudieron vislumbrar, ni siquiera en los vestigios que aún conservaban vivos como esta enigmática «E». Creo, como Bates, que representaba a la Gran Diosa, y podría haber sido transferido desde Creta, aunque no necesariamente, ya que este símbolo esta atestiguado en el mundo minoico y en el Neolítico europeo. Gracias a los símbolos recogidos por Marija Gimbutas, he identificado esta «E» de Delfos con lo que ella llama «triple línea», asociada al agua, a formas serpentinadas y a la boca de la Diosa.

En el conocido Disco de Festos, en el que aparecen unos ideogramas escritos en espiral a ambos lados de un pequeño disco de arcilla,



Imagen nº 1: Diosa con boca de triple línea, figurilla micénica con la triple línea conectada en la boca, brazos en forma de alas y cabeza de con forma de serpiente.

Hallada en Micenas, Peloponeso: c. 1300 a. C. (reproducción en tinta de Clara Bellosta Calvo)

existe un ideograma identificado como el «peine»<sup>14</sup>, el cual según dispongamos su orientación también se asemejará totalmente a la famosa «E». Según los diversos autores que han estudiado la simbología de estos ideogramas, está ampliamente aceptada esta interpretación. Se le llama «peine, peine de tejer y rastrillo». Es decir, que en cualquiera de las tres acepciones tiene connotaciones femeninas: la que se arregla el cabello, la tejedora y la agricultora. Y en el caso del tejido y del pelo, el número 3 juega un papel importante, en ambos casos se «trenza» (lat. *trena*, «triple»).

Quizá en las primeras representaciones más antiguas se asociara con el agua, pero en esta forma más elaborada ya parece representar un

instrumento de uso cotidiano, pero que no deja de ser de origen divino: tres son también las tejedoras del destino, las tres Moiras<sup>15</sup>. Representadas en diversas tríadas femeninas en la mitología griega y no griega: las tres Grayas, las tres Parcas, las tres Promántides, las tres Horas, las tres Nonas, las tres Gracias. O como múltiplo de tres: las nueve Musas. La diosa Hécate, de origen oscuro y que se suele asociar con Apolo y Artemis, es una diosa benéfica que otorga la prosperidad material a los hombres (con el ganado, con la pesca, en las batallas y en los juegos), así como la elocuencia en las asambleas políticas. Es una diosa nutricia. Y se le representa en forma de mujer de triple cuerpo o bien tricéfala. En épocas posteriores su papel se especializó como ligada a la magia, se le aparece a los magos y brujas con una antorcha en la mano o con forma de yegua, perra, loba, etc.

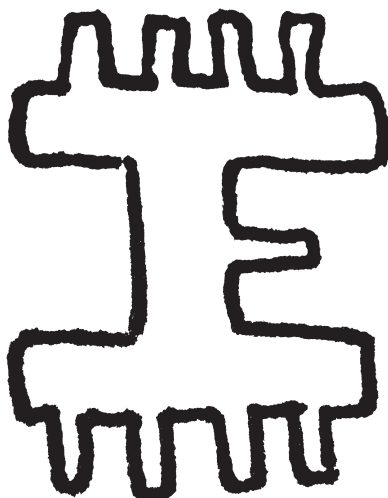


Imagen nº 2: E en el disco de Festos, ideograma del disco de Festos(Creta) con forma de «peine» y de E. (reproducción en tinta de Clara Bellosta Calvo).

14. BALISTIER, T., *The Phaistos Disk. An Account of its Unsolved Mystery*. Ed. Mähringen, 2000, p. 51.

15. En el templo de Apolo sólo se hallaban las estatuas de dos de las Moiras, hecho del que tampoco comprendían la razón. A mí me parece evidente: la propia Pitonisa representa a la Moira que falta.

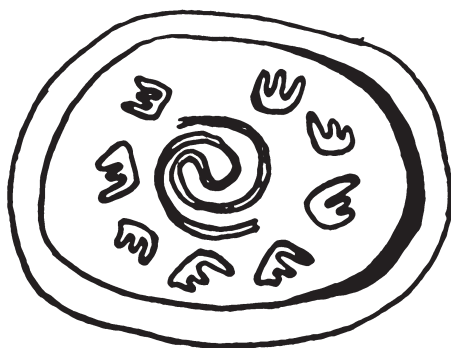


Imagen nº 3: Sello de marfil cilíndrico, procedente de un monumento funerario tipo *tholos*. Vorou, Meseta Mesara, S. de Creta; c. 2000 a. C. (reproducción en tinta de Clara Bellosta Calvo)

Tanto en el caso de la triple Hécate como en el de las Moiras, el número 3 está asociado a los tres momentos de la vida de los humanos: el nacimiento, la vida y la muerte; o dicho de otro modo: el pasado, el presente y el futuro. Y en la exégesis de Plutarco, hablando de la capacidad adivinatoria de Apolo, justifica que la adivinación es el arte de ligar entre sí y enlazar (¿o trenzar?) de acuerdo con las leyes de la naturaleza las causas de un todo<sup>16</sup>, y repite las palabras de Homero dichas del adivino Calcante, que conoce y

predice «*lo que es, lo que será y lo que ha sido*».

Otra E asociada a formas serpentina hallada en un sello minoico:

El peine que desenreda los hilos de la realidad, el peine que ayuda a la tejedora a apretar los hilos en el tapiz, el peine de la Diosa.

En otro de los diálogos de Plutarco, aparece la preocupación sobre por qué antiguamente las Pitias o Pitonisas daban las respuestas en verso y ahora ya no, cosa que se justifica de la siguiente manera:

[...] así que es imposible que hable en forma poética el iletrado que nunca ha escuchado versos. Lo mismo que la que actualmente sirve al dios es hija legítima y honorable como el que más aquí y ha llevado una vida completamente ordenada, pero, criada en una casa de campesinos pobres, desciende a la sede oracular sin llevar consigo nada ni de arte ni de ninguna otra experiencia o habilidad, sino que, lo mismo que Jenofonte cree que la doncella debe ir a casa del varón habiendo visto lo menos posible y oído lo menos posible, así de inexperta e ignorante prácticamente de todo, y virgen en verdad de alma está junto al dios<sup>17</sup>.

Vemos pues la lamentable progresión de sometimiento sobre las mujeres que se produce a rastras del cambio religioso del patriarcado. Aún después de la usurpación del oráculo por la divinidad masculina, que se supone que es la que envía la respuesta, siempre se ha mantenido como transmisoras a las mujeres. Pero se reconoce en estos pequeños cambios, las graves mutilaciones

16. Teoría de los estoicos de la «simpatía universal», sobre la que se apoya la adivinación.

17. Plutarco. *Op. cit.*, p. 326.

que va sufriendo el género femenino. Si las primitivas Pitias daban los oráculos en verso, está claro que era porque estudiaban. No es casualidad que el monte Parnaso estuviera habitado por las Musas, las que fueran jueces en las competiciones poéticas como la mítica entre Citerón y Helicón. Estas leyendas nos traen vestigios de una sociedad en la que la mujer todavía participaba activamente de la vida intelectual y creativa. Apolo se convierte en el *Musageta*, «el que dirige a las Musas». Apolo que persigue a Dafne, que horrorizada se convierte en árbol del laurel, con el que luego el dios se corona. Apolo, que persigue a Castalia y se lanza a la fuente que lleva su nombre. Y de una forma parecida a lo que veíamos con Zeus, se apodera de los atributos artísticos de las divinidades femeninas a las que somete: dios de la música y la danza, de la poesía cantada con el acompañamiento de su cítara. Y junto a él se venera también en Delfos otra divinidad masculina con rasgos muy femeninos: Dioniso.

Precisamente en la cítara de Apolo volvemos a ver representada la E de Delfos con idéntica forma a la que veíamos en el sello cretense (Fig. nº 3).

Las referencias al «peine» de la Diosa, siguen apareciendo en multitud de narraciones populares de otras culturas. La casualidad o quizá esa especie de «simpatía universal» o sincronicidad, me ha traído a las manos este pequeño relato irlandés que me dejó sorprendida, y que aporto a modo de despedida. Se llama «*El barco de las hadas*».

Dice una narración irlandesa que una muchacha, hija de pescadores, cayó al agua y fue recogida en el barco fantasma de las hadas. Años después volvió a visitar a su familia: Su belleza era maravillosa, sus cabellos de oro..., su traje parecía hecho de la espuma de las olas... La muchacha contó cómo vivía: «...Una isla cuajada de palacios y jardines espléndidos, en donde habitan las hadas. Estoy casada con su rey y, aunque me han hecho como ellas, no han podido despojarme de mi corazón humano...» Cinco años más tarde vuelve a visitarles en una pequeña lancha hecha de un rayo de luna, y se va en ella. Pasaron los años. La muchacha regresaba de cuando en cuando. Murió su padre y no tardó en morir su madre... Sus hermanos se repartieron por el mundo... El más pequeño quedó en la casa y se hizo pescador. Se casó, tuvo hijos,

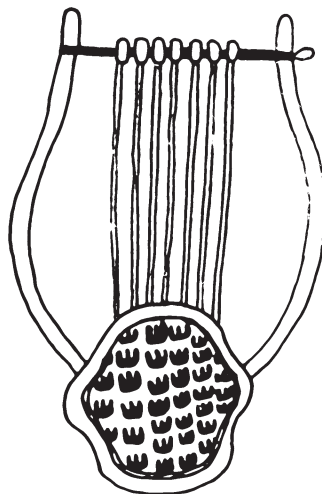


Imagen nº 4: detalle de la cítara de Apolo, tomado de la Kylix blanca de Apolo ofreciendo una libación, perteneciente al Museo de Delfos. (Dibujo de Clara Bellosta Calvo)



Imagen nº 5: Disco de Festos, Creta. Ideogramas en forma de serpiente, desde la cabeza en el centro, la E ocupa el 5º lugar. (Fotografía de reproducción)

crecieron... Algunas veces los nietos hablaban de su tía el hada, pero sin creer apenas en ella. Una noche... se presentó tan bella y llena de magnificencia como siempre... Pidió un vestido viejo y que le peinaran el cabello con el peine de su madre y, a medida que se lo peinaban, se hacía más pequeña y se encogía, se llenaba de arrugas y su pelo se volvía blanco, y se puso tan débil, tan débil... Poco después murió<sup>18</sup>.

#### Referencias Bibliográficas:

- AAVV., *Historia Universal. Los orígenes*, Salvat Editores, Barcelona, 2004.
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Ed. Hachette, París, 1950.
- BALISTIER, T., *The Phaistos Disk. An Account of its Unsolved Mystery*, Ed. Mähringen, 2000.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Editions Klincksiek, Paris, 1980.
- GIL, Rodolfo, *Los cuentos de hadas: historia mágica del hombre*, Aula Abierta Salvat, Barcelona, 1982.
- GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*, Grupo Editorial Asturiano GEA, Oviedo, 1996.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de Mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1986.
- MADRID, Mercedes. *La misoginia en Grecia*, Ed. Cátedra/U. de Valencia, Madrid, 1999.
- PETRACOS, Basilio, *Delfos*, Ediciones Clio, Atenas, 1997.
- , *Museo Nazionale. Sculture-Bronze-Vasi*, Ed. Clio, Atenas, 1993.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Gredos, Madrid, 1995.
- SALELLARAKIS, J.A., *Herakleion Museum. Illustrated Guide*, Ekdotike Athenon, Atenas, 2000.

18. GIL, Rodolfo. *Los cuentos de hadas: historia mágica del hombre*, Aula Abierta Salvat, Barcelona, 1982.

# DE MUJERES Y DIOSAS EN LA RELIGIOSIDAD FENICIA Y PÚNICA<sup>1</sup>

RAQUEL RODRIGUEZ MUÑOZ  
Madrid

Recibido: 15/8/2012  
Aceptado 08/10/2012

## Resumen

En este trabajo realizaremos un estudio sobre el papel de la mujer en la religión fenicio-púnica y su vinculación con algunas divinidades femeninas asociadas a la fertilidad, lo que ha favorecido la aceptación de premisas que proceden de ámbitos que tradicionalmente se han caracterizado por criticar severamente lo opuesto a lo que se postula. El planteamiento de una nueva visión sobre la controvertida práctica de la prostitución sagrada asociada a estas diosas permite explorar un nuevo ámbito de estudio muy interesante en un afán de cuestionar viejas afirmaciones que no han encontrado respaldo epigráfico y arqueológico evidente.

**Palabras clave:** papel de la mujer, fertilidad, prostitución sagrada.

## Abstract

In this paper we study the role of women in the Phoenician-Punic religion and its relationship with some female deities associated with fertility, which has favored the acceptance of assumptions that come from areas that have traditionally been characterized by severely criticizing the opposite of what you are applying. The approach of a new view on the controversial practice of sacred prostitution associated with these goddesses to explore a new area of interesting study in an effort to challenge old assertions that have not found support epigraphic and archaeological evident.

**Keywords:** the role of women, fertility, sacred prostitution.

---

1. Queremos dar las gracias a Angie Simonis por invitarnos a participar en esta edición especial de la revista *Feminismos* dedicada a *La Diosa y el poder de las mujeres. Reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI*.





Dentro de la perspectiva de género, la historia de las mujeres se ha desarrollado con fuerza en los estudios sobre la antigüedad, siendo actualmente el volumen de producción enorme. Destacado son los trabajos de pioneras como Mary Gilmore Williams, centrado en las emperatrices sirias, y Grace H. Macurdy, que analizó el papel de las reinas en época helenística, los cuales se sitúan en el punto de partida de los estudios que se desarrollarán a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX<sup>2</sup>.

A pesar de que en un principio las investigaciones se centraban en documentar el papel político de la mujer en la antigüedad, actualmente la historia de las mujeres está abordando las instancias de influencia pública de las mujeres en esferas distintas a la estatal. Un caso particular lo constituye el ámbito religioso, donde también se aprecia las desigualdades y diferencias jerárquicas de hombre y mujeres. La religión es una esfera de poder, por lo que ambos poderes se encuentran estrechamente unidos. En este sentido, la importancia que adquieren las sacerdotisas es destacada, a pesar de que en muchos casos esa importancia esté subordinada al poder masculino. Las prácticas rituales y el ejercicio del sacerdocio tienen características y funciones diferentes según se trate de hombre o mujeres, aunque ambas se integren en la expresión religiosa colectiva. De este modo, pese a la importancia que adquieren algunas mujeres en la religiosidad antigua, éste papel queda relegado al de los hombres. María Dolores Mirón afirma que ello se evidencia incluso en el ámbito de la divinidad, donde, a pesar de que ciertas diosas ejercen un gran poder y funcionalidad, éstos quedan vinculados al modo de entender lo masculino de lo femenino. Las devociones y rituales de las mujeres contribuyen a reforzar, asumir y reproducir los papeles de género, haciendo al mismo tiempo que ellas se integren, en su diferencia y desigualdad, en la vida cívica de sus comunidades<sup>3</sup>.

---

2. WILLIAMS, Mary Gilmore: «Studies in the lives of Roman Empresses, I: Julia Domna». *American Journal of Archaeology* 6 (1902), pp. 259-305; MACURDY, Grace H. *Hellenistic Queens. A study of women-power in Macedonia, Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1932. En MIRÓN PÉREZ, María Dolores: «Mujeres y poder en la Antigüedad Clásica: Historia y Teoría Feminista», *Saldvie* 10 (2010), p. 117.

3. *Ibid*, pp. 119-120.

Bajo este concepto nos parece muy importante realizar un estudio sobre el papel que desempeñó la mujer en la religiosidad fenicia y púnica<sup>4</sup>. Dentro de este estudio cobran especial importancia las fuentes escritas<sup>5</sup> como modo de acercarnos a la práctica cultural fenicia en la que las mujeres participaban. Esta tarea es ardua y complicada ya que, de modo general, la visión que encontramos en las fuentes es ambivalente, cuando no negativa<sup>6</sup>. Para el caso de la mujer, además, suele ser escasa, ya que los datos que se describían afectaban, mayoritariamente, a los hombres. Lancellotti destaca al respecto que

[...] come quella di tante altre donne dell'antichità, anche la vita della donna fenicia si svolgeva, dall'inizio alla fine, prevalentemente, se non esclusivamente, nell'ambito della famiglia ed è eventualmente solo in qualche caso, come ad esempio nella vita religiosa (si pensi in particolare alle preferenze devozionali delle singole persone), che può emergere per barlumi un universo femminile altrimenti difficilmente ricostruibile<sup>7</sup>.

Tratar de constatar arqueológicamente estas prácticas asociadas al mundo femenino en el marco de un culto determinado también es difícil. Un recorrido por los distintos yacimientos en los que se han evidenciado el culto a divinidades fenicias y púnicas no nos permite determinar su posible vinculación con un comportamiento cultural claramente femenino como parte de la práctica religiosa de la sociedad general, en el que el protagonismo era ejercido por el hombre.

La única documentación que podría dar una idea sobre este papel procede de las representaciones iconográficas y algunas de ellas, como veremos, no están exentas de polémica. La facilidad con la que son interpretadas algunas

- 
4. El tema del papel de la mujer en el ámbito religioso fenicio-púnico ya ha sido tratado de manera monográfica por A. M. Jiménez Flores. En este sentido, véase JIMÉNEZ FLORES, Ana María: «La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio-púnico», en ESCACENA CARRASCO, José Luis, FERRER ALBELDA, Eduardo (eds.): *Entre dioses y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*. Sevilla, SPAL Monografías VII, 2006, pp. 83-102. Esta autora también ha estudiado el ejercicio del sacerdocio femenino dentro de la práctica religiosa fenicia en JIMÉNEZ FLORES, Ana María. «El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico», SPAL, n° 11, 2002, pp. 9-20.
5. De modo general, para el estudio de la religiosidad fenicia y púnica es obligatoria la consulta de los textos de Herodoto, Polibio, Diodoro Sículo, Plutarco, Apiano, Estrabón, Luciano, Tito Livio, Silio Itálico, Filón de Biblos, Pausanias y Flavio Josefo, así como la del conjunto de relatos que conforman el Antiguo Testamento.
6. DE GEUS, Cornelius H. J., «The material culture of Phoenicia and Israel», en LIPINSKI, Edward (ed.), *Phoenicia and the Bible*, *Studia Phoenicia* XI, Leuven, Orientalia Lovaniensia Analecta, n° 44, 1991, p. 16.
7. LANCELOTI, Maria Grazia, «La donna», en ZAMORA, J. A. (ed.), *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma, CSIC, 2003, p. 187.

imágenes, apoyándose en las siempre controvertidas fuentes escritas, evidencia el gran camino que aún queda por recorrer dentro de la bibliografía fenicia y púnica en cuanto al papel de la mujer en el contexto religioso. Esta bibliografía tradicionalmente siempre había apuntado que a las mujeres, dentro de la religión fenicia y púnica, le estaban reservadas principalmente tres prácticas<sup>8</sup>: la prostitución sagrada, el matrimonio sagrado o la hierogamia y la ofrenda de la virginidad en el templo de las mujeres casaderas, todas ellas vinculadas directamente con la fertilidad<sup>9</sup>. Sobre la primera de ellas, la prostitución sagrada, en los últimos años los investigadores<sup>10</sup> suelen negar la realización de esta práctica, entendiéndolo como un recurso literario usado por los escritores greco-latinos para desacreditar las costumbres de estos pueblos próximo-orientales. En cuanto a la hierogamia o matrimonio sagrado, ésta se trataba de la unión física entre el rey y la divinidad, la cual era simbolizada por una sacerdotisa. No se trataría de una práctica exclusiva fenicia sino más bien de un comportamiento ritual próximo oriental que únicamente conocemos a través de los textos, textos que también nos informan sobre la ofrenda de la virginidad.

A lo largo de este trabajo trataremos de llamar la atención sobre el papel que ejercía la mujer dentro de la religiosidad fenicia y púnica, exponiendo las continuas afirmaciones que se han escrito al respecto y planteando, en algunos casos, una visión distinta que cuestiona el desarrollo de determinadas prácticas desde el punto de vista estrictamente religioso. Del mismo modo, trataremos de vincular dicho papel femenino con algunos cultos a divinidades cuyos atributos permitían atribuir mayor protagonismo a la mujer.

---

8. LIPINSKI, Edward, *Dieux et Déesses de l'Univers phénicienne et punique*, Leide, 1995, pp. 486-487.

9. YAMAUCHI, Edwin Maseo: «Cultic Prostitution», *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, AOAT 22, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1973, p. 213; HENSHAW, Richard A., *Female and Male. The cultic Personnel: the Bible and the Rest of the Near East*, Allison Park, P A, Pickwick Publications, 1994, pp. 191-270, sobre todo 218 y ss.; JIMÉNEZ FLORES, Ana María. *El sacerdocio femenino...* *op. cit.*, pp. 17-18.

10. BUDIN, Stephanie Lynn, «Sacred Prostitution in the First Person», en FARAONE, Christopher, MCCLURE, Laura (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, 2006, pp. 77-92; BUDIN, Stephanie Lynn, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, New York, Cambridge University Press. 2008. Este libro comienza con la afirmación por parte de la autora de que la prostitución sagrada nunca existió en el Próximo Oriente antiguo (p. 1). A lo largo de diez capítulos Stephanie desmonta todas las teorías y datos en los que se ha basado la existencia de esta práctica, a la que considera como un mito.

Como ya hemos señalado, contamos con pocas referencias sobre el papel de la mujer en la sociedad fenicia y púnica, realidad que se hace más patente para el ámbito religioso, donde las fuentes atribuyen el papel protagonista al hombre, al que se le tiene encomendado el sacerdocio y la organización administrativa, económica y cultural del templo<sup>11</sup>, aspecto éste que era común en toda la franja sirio-palestina desde el II milenio<sup>12</sup>. Se trataba de personal especializado, fundamentalmente masculino, que se encontraba al servicio de los dioses<sup>13</sup>. En el ámbito fenicio y púnico formaban parte del mismo los altos estamentos sociales y políticos, algunos de los cuales, en época fenicia oriental, podrían haber compaginado el sacerdocio con el ejercicio de la administración y la política de la monarquía<sup>14</sup>. La inscripción referente al registro de las cuentas del templo de Astarté en Kition (CIS 86A y B)<sup>15</sup> describe todo un conjunto de personal que estaría al servicio del templo, como acólitos,

- 
11. Sobre el sacerdocio fenicio resulta indispensable el trabajo de Amadasi Guzzo. En este sentido, véase AMADASI GUZZO, Maria Giulia: «Il sacerdote», en ZAMORA, José Ángel (ed.), *El hombre fenicio: estudios y materiales*, Roma, CSIC, 2003, pp. 45-53. También JIMENEZ FLORES, Ana María, MARÍN CEBALLOS, María Cruz: «Jerarquía social y sacerdocio fenicio-púnico: apuntes sobre su relación», en HERNÁNDEZ GUERRA, L. y Jaime ALVAR EZQUERRA, (eds.): *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*, Valladolid, 2004, pp. 80-86.
  12. En Ugarit, durante el II milenio, la casta sacerdotal la formaban los llamados «hombres del rey», que estarían constituidos por trabajadores y profesionales al servicio del rey que eran sostenidos por el propio palacio. En este contexto, el rey era el sacerdote principal. No contamos con documentos que nos informen sobre la función de la mujer dentro de las prácticas culturales hasta la época fenicia. Véase ZAMORA, José Ángel: «El sacerdocio en el Levante próximo-oriental (Siria, Fenicia y el mundo púnico): las relaciones entre el culto y el poder y la continuidad en el cambio», en ESCACENA CARRASCO, José Luis y Eduardo FERRER ALBELDA, (eds.): *Entre dioses y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*. SPAL Monografías VII, Sevilla, 2006, pp. 63-65.
  13. LIPINSKI, Edward, *op. cit.*, p. 451.
  14. ELAYI, Josette, «Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse», en *Religio Phoenicia, Studia Phoenicia IV*, Namur, 1986, pp. 253 y ss.; RIBICHINI, Sergio: «Beliefs and Religious Life», en MOSCATI, Sabatino (ed.): *The Phoenicians*, London-New York, I. B. Tauris, 2001, pp. 120-153; LIPINSKI, Edward, *op. cit.*, p. 451; ZAMORA, José Ángel, *op. cit.*, pp. 70-77. Este autor señala también la importancia del personal del templo que acompañaría a los sacerdotes en el desarrollo del culto, el cual desempeñaría funciones específicas, así como la posibilidad de que existiese una jerarquía sacerdotal, encabezada por un «jefe de sacerdotes», *rb hmm*, con diferentes grados sacerdotales. También JIMÉNEZ FLORES, Ana María: *El sacerdocio femenino...*, *op. cit.*, pp. 11-13; JIMENEZ FLORES, Ana María, MARÍN CEBALLOS, María Cruz, *op. cit.*, p. 78.
  15. MASSON, Olivier, SZNYCER, Maurice, *Rechercher sur les Phéniciens à Chypre*, Ginebra-Paris, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie, 1972, pp. 21-68; CAUBET, Annie: «Les sanctuaires de Kition à l'époque de la dynastie Phénicienne», *Religio Phoenicia, Studia Phoenicia IV*, Namur, 1986, pp. 155-159.

panaderos, peluqueros, un maestro del agua<sup>16</sup>, etc., personal destinado a auxiliar a los sacerdotes o sumos sacerdotes y facilitar el correcto desarrollo del culto<sup>17</sup>.

Algunas mujeres vinculadas a la monarquía oriental también tenían cargos relevantes dentro de la religión fenicia, ostentando el papel de sacerdotisa *khnt* en aquellos cultos asociados a deidades femeninas<sup>18</sup>, como nos ponen de manifiesto algunas inscripciones<sup>19</sup>. A pesar de ello, el dato más antiguo que se conoce no porta el título real<sup>20</sup>, y correspondería a una inscripción funeraria documentada en una crátera fenicia del siglo VIII a. C. de procedencia desconocida que menciona a una mujer como sacerdotisa de Astarté<sup>21</sup>, aunque algunos investigadores han planteado la posibilidad de que pudiera tratarse de una prostituta sagrada<sup>22</sup>. Más clara resulta la inscripción del sarcófago de Eshmunazor II de Sidón, que nombra a su madre como la portadora de este

- 
16. Este cargo ha sido estudiado de manera monográfica por M. Yon en su trabajo «Le «Maitre de l'eau» à Kition», publicado en 1982 formando parte del libro *Archéologie au Levant. Recueil R. Saidah*. Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen 12, Série archéologique 9, Lyon, pp. 251-263. La importancia del agua en la religiosidad antigua ha sido muy destacada, sobre todo asociada a cultos vinculados a la fertilidad, lo que ha permitido ponerla en relación, para el caso fenicio-púnico, con divinidades como la propia Astarté. En este sentido, véase RODRÍGUEZ MUÑOZ, Raquel: «El uso cúltilo del agua en el mundo fenicio y púnico. El caso de Astarté en Cádiz». *Herakleion* 1, 2008, pp. 29 y ss. A pesar de ello, desconocemos si este cargo existiría en todos los santuarios dedicados a esta diosa.
17. En 1994 R. A. Henshaw dividía en cinco los grupos en los que se podía estructurar el personal encargado del templo y del culto en el ámbito oriental. De este modo, este autor apuntaba un primer grupo, compuesto por altos funcionarios, encargados de liderar el culto, grupo al que le seguiría otro formado por cantantes, músicos y bailarines, un tercero constituido por personal encargado de la magia y las adivinaciones, un cuarto donde tendrían cabida personal destinado a actividades sexuales vinculadas al ámbito de la fertilidad, y un quinto que englobaría al resto de personal auxiliar del templo. En este sentido, véase HENSHAW, *op. cit.*, p. 10.
18. Sobre esta cuestión debemos destacar el artículo ya señalado de A.M. Jiménez Flores dedicado exclusivamente al papel de la mujer como sacerdotisa. En este sentido, véase nota 2.
19. Este papel protagonista de algunas mujeres en el desarrollo del culto se puede rastrear desde momentos del Bronce Final, donde ya encontramos a personajes como Ummahnu, que podría haber formado parte de la casta sacerdotal dentro del culto a la Señora de Biblos. VIDAL, Jordi, «Ummahnu, sierva de la Señora de Biblos. Apuntes prosopográficos», *Aula Orientalis* 28, 2010, pp. 85-92.
20. LANCELLOTTI, Maria Grazia: *Op. cit.*, p. 193
21. PUECH, Emile. «Un cratère phénicien inscrit: rites et croyances». *Transeuphatène* 8 (1994), pp. 47-69; AMADASI, *op. cit.*, p. 46; JIMÉNEZ, *El sacerdocio femenino...*, *op. cit.*, p. 14; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 85.
22. PUECH, *op. cit.*, pp. 52-53.

cargo excepcional<sup>23</sup>. Destacable también son la inscripción procedente de la necrópolis de Ard-el-Kheraib<sup>24</sup>, donde se menciona a Hanibaal como sacerdotisa, y el epitafio de Sofonibal *hkhnt*, fechado en época helenística, que también la identifica como tal<sup>25</sup>.

En el ámbito occidental, el sacerdocio era ejercicio por las clases elevadas y las autoridades políticas locales<sup>26</sup>, que, para Edward Lipinski, podían haber ejercido la función de «resucitador de la divinidad»<sup>27</sup>, siendo también hereditaria en algunos casos<sup>28</sup>. Para el caso de nuestro estudio, existen contados ejemplos que mencionan a mujeres que podrían haber ejercido el sacerdocio, todas ellas relacionadas con las clases elevadas de la sociedad, ya que este tipo de actividad, sumamente importante por cuanto supone el vehículo de transmisión de los anhelos y solicitudes de una comunidad en pro de una divinidad por medio de las prácticas rituales sagradas, estaba reservada a los estamentos más elevados de la sociedad. Estos ejemplos proceden en su casi totalidad de contextos funerarios y se reducen a diez inscripciones en las que se mencionan a sacerdotisas<sup>29</sup>. Del mismo modo, existen evidencias

- 
23. La inscripción CIS I, 3= KAI 14 reza «Aquí es que yo Eshmunazor, rey de Sidón, y mi madre Emashstar, sacerdotisa de Astarté nuestra señora, la reina». El sarcófago, fechado en el primer cuarto del siglo V a. C., está realizado en basalto negro y su manufactura es claramente de tradición egipcia. En AMADASI, *op. cit.*, p. 45. Se han apuntado algunas propuestas que intentan explicar si la detención de este alto cargo cultural, que se trataba de un cargo temporal, no heredado por ninguna mujer de la generación anterior ni hereditario en otras mujeres de la generación siguiente, ejercido por la «tutora» del monarca durante la minoría de edad de éste, fue llevado a cabo como consecuencia de un acto privado o fruto de esa situación de regencia y tutela señalada. En este sentido, véase ELAYI, *op. cit.*, p. 255; BONNET, Corinne, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1996, p. 33. También JIMÉNEZ *El sacerdocio femenino...*, *op. cit.*, p. 13.
24. Se trataría de la inscripción CIS I, 5987. Esta necrópolis fue estudiada y publicada en 1909 por A. Merlin y L. Drappier en un trabajo titulado *La nécropole punique d'Ard El-Kheraib à Carthage (Notes et documents publiés par la Direction des Antiquités de Tunis. III)*, Paris. En 1982 H. Bénichou-Safar las recogió en su estudio sobre las necrópolis de Cartago: *Les Tombes Punique de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris, CNRS.
25. CIS 5950= KAI 93. En AMADASI, *op. cit.*, p. 50.
26. JIMÉNEZ y MARÍN, *op. cit.*, p. 79 y ss.
27. LIPINSKI, Edward, *op. cit.*, pp. 454-455.
28. RIBICHINI, *op. cit.*, p. 136.
29. Se trata de las inscripciones CIS I 5940, 5941, 5942, 5947, 5949, 5950, 5961, 5985 y 5994. En LANCELLOTTI, *op. cit.*, p. 193. También la inscripción EH 72. En JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, pp. 86-87. Las inscripciones cartaginesas en las que una mujer ocupa el cargo de sacerdotisa han sido recogidas recientemente por L. A. Ruiz en un trabajo más amplio en el que se presentan aquellas otras que permiten identificar la diversificación social de la propia Cartago. En este sentido, véase RUIZ CABRERO, Luis Alberto: «Sociedad, jerarquías y clases sociales de Cartago», en COSTA, Benjamin;

de inscripciones en las que se indica su pertenencia al sumo sacerdocio (*rb khnt*), como jefa de las sacerdotisas<sup>30</sup>. Siguiendo estos datos, Jiménez Flores afirma que deben distinguirse entre las «profesionales del culto», formadas y especializadas en la liturgia, y las sacerdotisas como tal, detentadas por las clases elevadas<sup>31</sup>. Este sacerdocio femenino, tal y como dejan entrever estas inscripciones, debió estar asociado al culto de determinadas divinidades, concretamente deidades femeninas con unos marcados atributos vinculados a la fertilidad, la agricultura y la maternidad.

La documentación iconográfica también ha sido tenida en cuenta por los investigadores para tratar de averiguar para el comportamiento y los atuendos de estas administradoras de culto. En el Museo Nacional de Cartago se conserva el sarcófago de Arishutbaal, esposa de Milqarthalos, identificada como una sacerdotisa. Se ha fechado en los siglos IV-III a. C., y, a priori, nos podría dar una idea de como sería el atuendo de estas profesionales<sup>32</sup>. Determinados autores han llamado también la atención sobre algunas estelas votivas con representaciones de lo que podrían ser sacerdotisas ataviadas con largas túnicas en actitud sagrada. Tal es el caso de tres estelas procedentes del tofet de Salambó<sup>33</sup>, Lilibeo<sup>34</sup> y Mozia<sup>35</sup>. Parece evidente que las mujeres representadas estarían llevando a cabo algún tipo de actividad sagrada o ritual, pero no

---

FERNÁNDEZ, Jordi H. (eds.), *Instituciones, demos y ejército en Cartago*. TMAEF 64, 2009, p. 22.

30. Se trata de las inscripciones CIS I 5988, 5949 y EH 67. En LANCELLOTTI, *op. cit.*, p. 193; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, pp. 86-87; RUIZ CABRERO, *op. cit.*, pp. 54-55.

31. JIMÉNEZ, *El sacerdocio femenino...*, *op. cit.*, p. 14; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, pp. 85-87.

32. LIPISNKI, *op. cit.*, p. 457.

33. En esta estela aparece a una figura femenina cubierta con una túnica que presenta la mano derecha alzada y la mano izquierda con una píxide. Esta figura se sitúa junto a lo que parece ser un altar en el que se halla una cabeza de toro, lo que ha determinado que tal figura femenina sería una sacerdotisa que estaría llevando a cabo un ritual de sacrificio en honor de una deidad, posiblemente relacionada con la fertilidad, determinación que en este caso parece respaldada por la inscripción de la propia estela. JIMÉNEZ, *El sacerdocio femenino...*, *op. cit.*, pp. 16-17; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 88.

34. La mujer que está representada en esta estela también está ataviada con una larga túnica, portando en su mano izquierda una píxide cuyo contenido es vertido en un *thymiaterion* con el signo de Tanit. En un segundo caso, la posible sacerdotisa porta en su mano izquierda un recipiente y levanta su mano derecha frente a un caduceo. Esta representación también está presidida por el signo de Tanit. BISI, Ana María. «Le stele puniche di Lilibeo e il problema dell'influenza semitica nella religione e nell'arte della Sicilia Occidentale» *Karthago XIV* (1968), pp. 227-228, Tav. I- II; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 88.

35. En este caso, se representan dos figuras femeninas que parecen acercarse a depositar una ofrenda en un *thymiaterion* en un espacio de culto evidenciado por un caduceo y dos signos de Tanit. *Ibid.*, p. 228, Tav. III, 1; *Ibidem*, p. 88.

estamos seguros de si, a través de esas representaciones, podemos establecer que en todos los casos se tratasen de verdaderas sacerdotisas y no simples devotas o adoradores de la divinidad. A. Maes<sup>36</sup>, en su trabajo sobre las estelas de Umm el-Amed, llamó la atención sobre la problemática que supone identificar sacerdotes y sacerdotisas a través de las vestimentas de algunas estelas en las que no existe ninguna inscripción que lo corrobore, siendo complicado, por tanto, saber si se trata de representaciones de sacerdotes/sacerdotisas o de fieles, llegando a afirmar que «le costume représenté sur les stèles, aussi bien celui des hommes que celui des femmes, ne suffit pas pour distinguer les prêtres des fidèles»<sup>37</sup>. Tras realizar un análisis sobre la información existente en la Biblia y la observada en los relieves de las estelas, con los puntos en común entre ambas, concluye que «toutes ces observations suffisent à montrer que l'étude des vêtements chez les peuples anciens es assez complexe et qu'il est dès lors dangereux de tirer des conclusions aussi bien des textes sans image que des images sans texte»<sup>38</sup>.

Con ello simplemente queremos expresar la complejidad que supone identificar un determinado personaje en función de su vestimenta y su actitud sin la ayuda de una inscripción que así lo confirme, complejidad que aumenta para el caso que aquí nos ocupa, ya que los datos con los que contamos son aún más escasos.

Dejando a un lado este tema, exceptuando los ejemplos en lo que la mujer ejerce un papel destacado como sacerdotisa durante el ejercicio de prácticas relacionadas con el culto, en líneas generales, el papel de la mujer en la religión fenicia y púnica estaba vinculado, de modo general, a la realización de tareas y prácticas auxiliares al propio culto, aunque no por ello menos importantes. Quizá la más conocida y controvertida sea la prostitución sagrada, práctica asociada a determinadas divinidades que era ejercida principalmente por algunas mujeres, aunque también por hombres<sup>39</sup>. Según Edwin

36. MAES, Annemie: «Le costume phénicien des stèles D'Umm el-Amed», en LIPINSKI, Edward (ed.): *Phoenicia and the Bible*, Studia Phoenicia XI, Orientalia Lovaniensia Analecta 44, Leuven, 1991, pp. 209-230.

37. *Ibid.*, p. 224.

38. *Ibid.*, p. 230.

39. Sobre el tema de la prostitución sagrada imprescindibles son los trabajos de YAMAUCHI, *op. cit.*, pp. 213-222; DELCOR, Mathias, «Le hieros gamos d'Astarté». *RSF* 2, 1974, pp. 63-76; LIPINSKI, Edward, «Vestiges phéniciens d'Andalouse», *OLP* 15, 1984, pp. 81-132; VAN DER TOORN, Karel: «Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel», *JBL* 108, 1989, pp. 193-205; LIPINSKI, *Dieux et Déeses...*, *op. cit.*, pp. 486-489, nota 418 con bibliografía; HENSHAW, *op. cit.*, pp. 191-270, sobre todo 218 y ss.; JIMÉNEZ FLORES, Ana María. «Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y *puellae gadtanae*», *HABIS* 32, 2001, pp. 11-29; RIBICHINI, Sergio, «Al servizio di Astarte. Ieroulia



M.Yamauchi, la prostitución sagrada «is a practice involving the female and at times the male devotees of fertility deities, who presumably dedicated their earnings to their deity»<sup>40</sup>. Por su parte, Stephanie Budin la define como «the sale of a person's body for sexual purposes were some portion (if not all) of the money or goods received for this transaction belongs to a deity»<sup>41</sup>.

Desde el punto de vista estrictamente literario, se haya documentada en todo el ámbito próximo oriental, aunque la descripción de la misma varía en función de unos textos u otros. En el Antiguo Testamento se hace una crítica importante de esta actividad, describiéndose incluso el atuendo de estas mujeres, las cuales se caracterizarían por su vestimenta así como por los adornos que sobre el pecho y la frente portaban<sup>42</sup>.

La inscripción de las cuentas de Kition comentadas anteriormente menciona a las servidoras del templo, cuya interpretación general ha sido la de prostitutas sagradas<sup>43</sup>. Incluso en la propia Cartago, algunas inscripciones en las que se mencionan a siervas de la divinidad o pertenecientes a una determinada congregación, han sido interpretadas como pertenecientes a congregaciones de prostitutas sagradas<sup>44</sup>. Generalmente, este tipo de actividades estaban asociadas a determinadas divinidades, como Astarté<sup>45</sup>, diosa de la fertilidad, entre otros atributos, donde la prostitución sagrada era realizada como parte del ritual de veneración de la deidad. Según los autores grecolatinos, las mujeres de los templos dedicados a esta diosa en Biblos y Sicca Veneria eran

---

e prostituzione sacra nei culti fenici e punici», en GONZÁLEZ BLANCO, Antonio, MATILLA SÉIQUER, Gonzalo y Alejandro EGEA VIVANCOS (eds.), *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material, Estudios Orientales* 5-6, Murcia, 2004, pp. 55-68, sobre todo 62-64; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, op. cit., pp. 91-97; BUDIN, *Sacred Prostitution in...*, op. cit., pp. 77-92; BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution...*, op. cit., pp. 10y ss.

40. YAMAUCHI, op. cit., p. 213. En su nota 3 aclara que la palabra griega *hierodoulos*, que significa *esclava sagrada*, es empleada en los textos clásicos para designar la prostitución sagrada femenina.

41. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution...*, op. cit., p. 3.

42. RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, op. cit., p. 137.

43. MASSON y SZNYCER, op. cit., pp. 21-64; RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, op. cit., p. 136; RIBICHINI, *Al servizio di Astarte...*, op. cit., pp. 58-61; JIMÉNEZ *Cultos fenicio-púnicos...*, op. cit., p. 19.

44. RIBICHINI, *Al servizio di Astarte...*, op. cit., pp. 55-56; LANCELLOTTI, op. cit., p. 193.

45. Sobre esta diosa, muchos han sido los estudios que han analizado su presencia, atributos o su posible vinculación con la prostitución sagrada. Entre los trabajos dedicados a esta divinidad es menester destacar FANTAR, Mohammed Hassine: «A props d'Ashtart en Mediterranee occidentale». *RSF* 1, 1973, pp. 19-29; BONNET, Corinne, op. cit.; IZAK, Cornelius. *The many faces of the goddess: the iconography of the Syro-Palestinian goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, Fribourg- Göttingen, Academic Press- Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; RODRIGUEZ MUÑOZ, op. cit., pp. 26-28, con bibliografía.

famosas<sup>46</sup>. En el santuario que dicha divinidad tenía en Erice también se mencionan a estas siervas de la divinidad, que tradicionalmente se han adscrito a la prostitución sagrada<sup>47</sup>.

Actualmente, como ya hemos comentado, el ejercicio de esta práctica está siendo cuestionada por la investigación, hasta tal punto de que algunos autores la niegan<sup>48</sup>, afirmando que sería una invención de la Biblia y los escritores clásicos que estarían encaminadas a desacreditar la religiosidad oriental. La arqueología no ha determinado la posibilidad de que este tipo de prácticas se llevaran a cabo desde un punto de vista estrictamente ritual. Las excavaciones realizadas en espacios cultuales no han permitido constatar datos que permitan afirmar el desarrollo de estos actos sagrados en ese recinto religioso. Lo único que ha podido documentarse es la posible adscripción de un espacio de culto a una determinada divinidad en función de la cultura material asociada al mismo y el sustento de las fuentes escritas y epigráficas. A pesar de ello, algunos autores han vinculado determinadas estructuras con esta práctica sagrada.

Un ejemplo podría ser la interpretación realizada por G. Colonna<sup>49</sup> de las estancias localizadas en torno al santuario B de Pyrgi, de idénticas dimensiones (2 x 3 m), quien las identificó como habitaciones en las que llevaba a cabo la prostitución sagrada, hipótesis que ha tenido gran aceptación en la investigación posterior gracias a un paisaje de Lucilio<sup>50</sup>. Esta práctica ha sido asocia-

46. LIPINSKI, Edward: *Dieux et Déesses...*, *op. cit.*, pp. 487-488; LANCELLOTTI, *op. cit.*, pp. 193-194; RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, *op. cit.*, pp. 131 y 137. Según éste último autor, en ellos la prostitución sagrada sería practicada por las propias esclavas del templo enmarcadas en una procesión ritual en honor de la diosa. También en RIBICHINI, *Al servizio di Astarte...*, *op. cit.*, pp. 55-68.

47. CIS I, 3776. En AMADASI *op. cit.*, p. 52. También RIBICHINI, Sergio, *Beliefs and Religious...*, *op. cit.*, p. 133; RIBICHINI, *Al servizio di Astarte...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

48. BUDIN, Stephanie: *The Myth of Sacred Prostitution...*, *op. cit.*, p. 1.

49. COLONNA, Giovanni, «*Il santuario di Pyrgi alla luce delle recenti scoperte*». *Studi Etruschi* XXXIII, 1965, pp. 211-211; COLONNA, Giovanni. «*Novità sui culti di Pyrgi*». *RendPontAcc* 57, 1984-1985, pp. 59-64. Este autor afirmaba que «*l'edificio in cui veniva praticata la prostituzione sacra, da parte di sacerdotesse che, così facendo, si identificavano e si sostituivano alla dea, secondo l'antico rito orientale, che a Cipro ha dato origine al culto della Afrodite*» (p. 64). Este santuario también ha sido estudiado por SERRA RIDGWAY, Francesca R.: «*Etruscans, Greeks Carthaginians: The Sanctuary at Pyrgi*», en *Greek colonists and native populations: proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology held in honour of emeritus professor A.D. Trendall*, Canberra, New York, Oxford, Clarendon Press, Humanities Research Centre, Oxford University Press, 1990, pp. 511-530.

50. Para más información sobre los investigadores que aceptan esa hipótesis y los que se sitúan contrarios a ella, véase JIMÉNEZ, *Cultos fenicio-púnicos...*, *op. cit.*, p. 22, nota 53; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 94.

da al culto a Astarté en función de unas láminas de oro en cuyas inscripciones se menciona a esta deidad<sup>51</sup>, lo que ha permitido vincular la participación de las mujeres en las prácticas culturales dedicadas a esta divinidad femenina. Incluso se ha llegado a afirmar que este tipo de actividades se desarrollarían en santuarios costeros advocados a Melqart y Astarté, enclaves que no son únicamente centros religiosos sino también económicos, como parte de un ritual de hospitalidad a los extranjeros llegados al templo, actividades que se complementarían con danzas y otras diligencias artísticas<sup>52</sup>.

Desde el punto de vista iconográfico, también diversos autores han querido ver en los motivos de mujeres desnudas con peinados hathóricos documentadas sobre diversos soportes la representación de este tipo de «siervas». Tal es el caso de las representaciones documentadas en pendientes, colgantes, exvotos de bronce, etc<sup>53</sup>, todos ellos localizados en contextos culturales, lo que, en un primer momento, podría avalar la relación de estas iconografías con el desarrollo de estas prácticas. Incluso la propia Astarté del Carambolo o las plaquitas de marfil que representan a una mujer en la ventana, parecen haber sucumbido a esta interpretación<sup>54</sup>.

Algunos autores señalaron en su momento la posibilidad de que la mujer, con independencia de su vinculación con el ámbito sacerdotal y religioso, también participara en el desarrollo de determinados ritos de paso que se hiciera extensible a todas las féminas que fueran a contraer matrimonio, lo que podría plantear la probabilidad de que ello fuera también una práctica común, aunque quizá sólo se desarrollara de modo temporal<sup>55</sup>.

También relacionado con el culto, sobre todo a divinidades femeninas, y pesar de las ya escasas referencias, durante el desarrollo de la práctica cultural podrían haberse realizado danzas rituales acompañadas de música por parte de las jóvenes que se encontraban al servicio de la divinidad. Según la Biblia, la danza ritual formaba parte de los cultos sirio-palestinos<sup>56</sup>. En Cádiz se

---

51. RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, *op.cit.*, p. 134; BELFIORE, Valentina: «Studi sul lessico 'sacro': Laris Pulenas, le lamine di Pyrgi e la bilingue di Pesaro», *Rasenna: Journal of the Center for Etruscan Studies* 3, Iss. 1, Article 3, 2012, pp. 5-8. <http://scholarworks.umass.edu/rasenna/vol3/iss1/3>. Junto a Astarté, también se menciona a su equivalente etrusco, Uni.

52. RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, *op. cit.*, p. 137; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, pp. 94-95.

53. Un resumen de todos estos objetos en JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, pp. 93-94.

54. LIPISNKI, Edward: *Vestiges phéniciens...*, *op. cit.*, p. 114; LANCELLOTTI, *op. cit.*, p. 194.

55. YAMAUCHI, *op. cit.*, p. 219; JIMÉNEZ, *Cultos fenicio-púnicos...*, *op. cit.*, p. 15; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op.cit.*, p. 92.

56. LIPISNKI, *Dieux et Déesses...*, *op. cit.*, p. 485.

llamaban *puellae*<sup>57</sup> a estas bailarinas<sup>58</sup>, las cuales, según esas fuentes, realizaban una danza de tipo sensual. Las cuentas del templo de Kition mencionan a cantantes entre el personal del mismo que posiblemente acompañarían dichas danzas sagradas<sup>59</sup>.

En este sentido, algunos autores han destacado la decoración de un cipo sardo de estructura piramidal que representa una escena de danza ritual en torno a un pilar de inspiración fálica en la que el papel protagonista de la actividad sagrada queda reservada al hombre, ataviado con faldilla y máscara de toro, mientras que las mujeres, desnudas, practican la danza de acompañamiento a dicho ritual<sup>60</sup>. Esta representación también la encontramos decorando algunas terracotas del templo B de Pyrgi comentado anteriormente, donde del mismo modo observamos a un personaje masculino ataviado con máscara en torno al cual se desarrolla una danza sagrada ejecutada por féminas<sup>61</sup>. Del mismo modo, la colección de cuencos de bronce y plata estudiados por G. Markoe en 1985 muestra varios ejemplos del desarrollo de actividades culturales en los que la presencia femenina es destacada, como una parte importante de ese culto, decoración que también ha sido resaltada por la investigación<sup>62</sup>.

Peor conocido y, por ello, poco estudiado está la magia y las prácticas de adivinación que posiblemente se llevarían a cabo en algunos santuarios. De hecho, los documentos que pueden encuadrarse en la época de nuestro estudio se reducen a dos hechizos hallados en la región siria de Arslan Tash y su autenticidad no está exenta de polémica<sup>63</sup>. Posiblemente en los templos debió existir personal dedicado a la magia y la adivinación, prácticas muy importantes en las religiones próximo-orientales, pero no conocemos datos que nos informen de ello. Y menos aún de la presencia de la mujer en dichas prácticas.

57. Sobre las connotaciones de estas bailarinas en la historiografía española, véase OLMOS, Ricardo: ««Puellae Gaditanae»: ¿Heteras de Astarté?». *AEspA* 64, 1991, pp. 98-103.

58. Para R. Olmos, no se trataría de bailarinas sino de heteras, considerando a las *puellae gaditanas* como «el residuo o evolución profesionalizada de las originarias heteras de Astarté». En este sentido, véase, OLMOS, *op. cit.*, p. 108.

59. MASSON y SZNYCER, *op. cit.*, pp. 21-68.

60. LIPINSKI, *Dieux et Déeses...*, *op. cit.*, p. 486; JIMÉNEZ, *Cultos fenicio-púnicos...*, *op. cit.*, p. 18 (para más bibliografía, ver nota 32 de esta autora).

61. VEZÁR, Monika: «Pyrgi e l'Afrodite di Cipro», en *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité* 92, 1980, pp. 82-84; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 94.

62. MARKOE, Glenn, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley-Los Ángeles-London, 1985; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 95.

63. LIPINSKI, *Dieux et Déeses...*, *op. cit.*, pp. 483-485, nota 399 con toda la bibliografía anterior; RIBICHINI, *Beliefs and Religions...*, *op. cit.*, pp. 142-143; ZAMORA, José Ángel: «Textos mágicos y trasfondo mitológico: Arslan Tash», en XELLA, Paolo y José Ángel ZAMORA (eds.), *Epigrafia e Storia delle religioni: Dal documento epigrafico al problema storico-religioso*, SEL 20, Verona, 2003, pp. 9-23.

Sí contamos con información sobre los oráculos de algunos santuarios, como el de Astarté en Cádiz<sup>64</sup> dedicado a la misma diosa, como forma en la que se adivinaba el futuro y se solicitaba el favor de la divinidad, aunque esta información procede de las fuentes escritas.

Una vez expuesto el tipo de prácticas sagradas en los que la mujer participaría de un modo directo, nos restaría conocer a qué divinidades estaban vinculadas dichas prácticas con el fin de tratar de evidenciar la posible relación entre el papel de la mujer como colaboradora y participante de esos ritos y determinadas divinidades con atributos que recuerdan, precisamente, a los atributos femeninos por excelencia. Las fuentes con las que contamos para ello siguen siendo escasas. De hecho, únicamente existe una inscripción en la que se menciona explícitamente el nombre de una sacerdotisa y la divinidad a la que dedicaba culto. Se trataría de la inscripción de Ard-el-Kheraib comentada anteriormente, en la que se informa que Hanibaal era sacerdotisa de Koré<sup>65</sup>. El culto a Koré fue introducido oficialmente en Cartago, junto al de Deméter, en el 396 a. C. como consecuencia de la helenización de la ciudad, lo que repercutió en la instauración de un nuevo sacerdocio para este propósito<sup>66</sup>, sacerdocio en el que pudieron participar también las mujeres, tal y como indica esta inscripción. En relación con ello, y como ya señalara Sergio Ribichini:

these female deities are probably to be connected with fertility, prosperity, love and war; but we cannot establish with certainty, not even on the comparative level, whether there existed a relationship between the role attributed to them and the social position of woman at the time these cults developed, for we do not have sufficient data<sup>67</sup>.

Por todo lo anterior, parece ser que la participación de la mujer en la vida religiosa de la comunidad podría ir determinada en función del tipo de culto que allí se ejerciera. En este sentido, como hemos comentado a lo largo del presente artículo, y como también han resaltado otros investigadores, podríamos considerar que la administración del culto recaería en una fémina en aquellos santuarios que estuviesen advocados a una divinidad femenina

64. Para el caso gaditano contamos con la descripción que realiza Avieno, en su *Ora Marítima*, en la cual se indica textualmente «[...] hay una isla consagrada a Venus Marina, y en ella un templo con una cueva y un oráculo» (Or. Mar. 305-317).

65. BÉNICHOU-SAFAR, *op. cit.*, pp. 216-217, n° 49; JIMÉNEZ, *El sacerdocio femenino...*, *op. cit.*, p. 16; JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, p. 87.

66. RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, *op. cit.*, p. 133. Sobre el culto de Deméter y Koré en Cartago, consultar PENA, María José: «El culto a Deméter y Core en Cartago. Aspectos iconográficos», *Faventia* 18/1, 1996, pp. 39-55; BONNET, Corinne: «Identité et altérité religieuses. À propos del'hellénisation de Carthage», *Pallas* 70, 2006, pp. 373-376.

67. RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, *op. cit.*, p. 122.

cuyos atributos estuviesen vinculados con la mujer, como la fertilidad o la maternidad, con los cuales se sentirían plenamente identificadas. A ellas les estaría reservado el papel protagonista en el desarrollo de los mismos. No tenemos datos que nos permitan conocer si en aquellos santuarios advocados a una determinada divinidad donde su culto era administrado por una sacerdotisa o suma sacerdotisa, esa administración era compartida con sacerdotes masculinos. O si, por el contrario, las características y atributos de ese culto, claramente femeninos, impedían la entrada y participación del hombre en el mismo.

Desconocemos también si, en santuarios dedicados a otras divinidades, tanto los sacerdotes como las sacerdotisas, administraban culto de modo conjunto. Edward Lipinski determinaba que la actividad cultual de los templos fenicios era ejercida por sacerdotes y sacerdotisas, que eran auxiliados por lo que él define como un «clero» subordinado a ellos<sup>68</sup>. Con independencia o no de que compartamos esta moderna aceptación religiosa, creemos que tampoco contamos con información que nos indique si en todos los santuarios existía, además del sacerdote o sumo sacerdote, una sacerdotisa o jefa de las sacerdotisas que participara del algún modo en el desarrollo de los cultos que en el templo se llevaran a cabo. O si, por el contrario, la participación de la mujer como administradora de culto se reduce a aquellos santuarios en los que los atributos de las diosas están vinculados, como hemos comentado anteriormente, a aspectos relacionados con el ámbito femenino, estando exentas, por tanto, de jugar un papel importante en el resto de los santuarios advocados a otras divinidades. En este sentido, cobra especial importancia la cita de Silio Itálico en la que se informa sobre la exclusión de las mujeres en el templo gadirita de Melqart<sup>69</sup>.

En otro orden de cosas, Ana María Jiménez Flores indicaba que el modelo propuesto por Henshaw<sup>70</sup> podría ser válido para el contexto en el que nos movemos, en función de la documentación epigráfica e iconográfica, incluyendo a las sacerdotisas dentro del primer grupo, a las bailarinas en el segundo, a las posibles magas y mujeres que realizaban profecías<sup>71</sup> en el tercero, y a las prostitutas sagradas en el cuarto, grupo en el que también tendrían cabida las sa-

68. LIPINSKI, *Dieux et Déesses...*, *op. cit.*, p. 456.

69. Silio Itálico, Pun. III, 21-22.

70. Véase nota 17 del presente trabajo. HENSHAW, *op. cit.*, p. 10.

71. Sobre la magia y la adivinación en el ámbito próximo oriental puede consultarse el libro de Ann Jeffers titulado *Magic & Divination in Ancient Palestine & Syria*, Leiden, E. J. Brill. De mismo modo, destacamos también su trabajo publicado en 2007 «Interpreting Magic and Divination in the Ancient Near East». *Religion Compass*, 1 (6), pp. 684-694. S. Ribichini le dedica un apartado especial en su estudio sobre las creencias

cerdotisas y las bailarinas<sup>72</sup>. Algunos autores prefieren hacer otras distinciones en lo que a la posición de la mujer en el mundo religioso se refiere. Tal es el caso de Hennie J. Marsman, en cuyo estudio sobre la mujer en Ugarit e Israel diferencia entre las mujeres que simplemente adoran a una divinidad determinada y las especialistas religiosas, que se situaban entre la diosa y las adoradoras comentadas en primer lugar<sup>73</sup>, diferenciación que posiblemente también pueda aplicarse al ámbito de nuestro estudio, como una pervivencia del orden establecido en los siglos precedentes en la zona oriental, y que presumiblemente evolucionó hasta hacerse más complejo en el contexto occidental.

Con respecto a la polémica prostitución sagrada, las fuentes escritas que tradicionalmente se han consultado, y hoy se siguen haciendo, contienen un marcado sentido crítico que obliga a su interpretación y contextualización en los parámetros en los que dichas fuentes se redactaron. Los comentarios que aparecen en la Biblia contienen un excesivo contenido ético, marcado por un continuo juicio al politeísmo de la cultura fenicia en clara contraposición con la fe religiosa que se exalta. Y este contenido ético se extiende a la consideración que, por consiguiente, se manifiesta sobre la mujer fenicia, la cual es conceptualmente negativa desde la óptica de la tradición hebraica, que se muestra represiva con las costumbres de los pueblos orientales de su entorno más inmediato<sup>74</sup>.

Por su parte, la postura que encontramos en las fuentes clásicas suele caracterizarse por una crítica fundamentalmente ideológica, en la que subyace sobre todo la aversión política y cultural hacia lo extranjero. Por tanto, la crítica que se hace por parte de los escritores grecolatinos, a pesar de fabricar estereotipos que estigmatizarán a estos extranjeros, es, como señalan algunos investigadores<sup>75</sup>, menos feroz que la que encontramos en el Antiguo Testamento<sup>76</sup>, sobre todo para el ámbito femenino, que es el que analizamos en el presente trabajo, aunque no por ello deja de ser una crítica.

A excepción de las fuentes escritas y epigráficas, cuyas interpretaciones, como vemos, no están exentas de polémica, no existen indicios arqueológicos

---

y la vida religiosa mencionado anteriormente. En este sentido, véase RIBICHINI, *Beliefs and Religious...*, *op. cit.*, pp. 142-144.

72. JIMÉNEZ, *La mano de Eva...*, *op. cit.*, pp. 98-99.

73. MARSMAN, Hennie J.: *Women in Ugarit and Israel. Their social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden, E.J. Brill, 2003, p. 476.

74. LANCELLOTTI, *op. cit.*, p. 189.

75. *Ibidem*.

76. Sobre la información aportada por la Biblia y la crítica a las poblaciones orientales circundantes, véase XELLA, Paolo: «La Bible», en KRINGS, Véronique (ed.), *La Civilisation Phénicienne et Punique*, E. J. Brill, The Netherlands, 1995, pp. 64-72.

ni iconográficos claros que nos permitan vincular esta práctica al culto de determinadas divinidades, como parte del desarrollo de ese culto. El propio Edwin M. Yamauchi resaltaba en su trabajo que, a pesar del hallazgo de numerosas representaciones de mujeres desnudas en las placas halladas en Ugarit, no hay referencia de esta práctica en los textos ugaríticos<sup>77</sup>, basando su conocimiento únicamente en la documentación aparecida en los textos greco-latinos. Y lo mismo sucedía para el caso de Cartago, por ejemplo, cuya evidencia también es ambigua.

Para el caso de Pyrgi, la identificación que se hace de las habitaciones sagradas se basa únicamente en testimonios escritos que asociaban el lugar a la prostitución sagrada en honor a Astarté<sup>78</sup>. De hecho, algunos investigadores, como Cristofani, han planteado otras interpretaciones para estas estancias, a las que considera almacenes o tiendas<sup>79</sup>.

Por otro lado, tradicionalmente, algunas inscripciones, que mencionan a hijas núbiles o siervas de Astarté, han sido identificadas como prueba del desarrollo de esta práctica<sup>80</sup>. Creemos que no es del todo acertada la interpretación que se hace de siervas entendidas como prostitutas sagradas. La categoría de sierva dentro de un culto no tiene por qué llevar aparejado el desarrollo de la prostitución. En este sentido, lo que nos interesa destacar es que no cuestionamos que existiese la prostitución en el ámbito de los santuarios, sino que creemos que no era una actividad única y exclusiva de este ámbito. Consideramos que la prostitución era una práctica que posiblemente se podría haber llevado a cabo en otros contextos como el cortesano o político, además del religioso, por lo que no estamos seguros de poder compartir la tradicional teoría de asociar esta actividad al culto de determinadas divinidades, entendiéndola como sagrada y como parte de ese ritual. Más factible, por tanto, nos parecería interpretar a estas mujeres como devotas que llevarían a cabo tareas relacionadas con la adoración de la divinidad y el mantenimiento del templo, aunque, lamentablemente, no tenemos datos que nos indiquen cuales serían las funciones de las mismas<sup>81</sup>.

Parece claro, en tal caso, que es necesario llevar a cabo un replanteamiento de las tradicionales teorías sobre la cuestión de la mujer dentro del ámbito cultural fenicio-púnico, superando las viejas connotaciones que la historiografía

---

77. YAMAUCHI, *op. cit.*, p. 219.

78. BUDIN, Stephanie: *The Myth of Sacred Prostitution...*, *op. cit.*, pp. 247-254.

79. CRISTOFANI, Mauro: «Ripensando Pyrgi». *Miscellanea Ceretana I (Quaderni del Centro di Studio per la archeologia etrusco-italica 17)*, 1989, p. 92.

80. LIPINSKI, Dieux et Déesses..., *op. cit.*, pp. 487.

81. VIDAL, Jordi: *Op. cit.*, p. 89.



ha vinculado a las féminas amparadas por las siempre cuestionadas fuentes y justificadas bajo el sesgo de lo sagrado. Actualmente parece plausible la existencia de un papel protagonista para un grupo exclusivo de mujeres, así como un papel destacado para el resto en lo que a la religiosidad se refiere, con una diversificación funcional que abarcarían aspectos tan importantes como la danza, la música, la adivinación, las tareas de mantenimiento del templo o la ayuda prestada a las sacerdotisas en la administración del propio culto. Creemos que este puede resultar un ámbito de trabajo muy importante que inevitablemente servirá para poner en duda muchas de las afirmaciones comúnmente aceptadas por la investigación.

### Abreviaturas

CIS: Corpus Inscriptionum Semiticarum. Paris 1881-1886.

KAI: H. Donner-W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden 1966-1969.

### Referencias bibliográficas

AMADASI GUZZO, Maria Giulia: «Il sacerdote», en ZAMORA, José Ángel (ed.): *El hombre fenicio: estudios y materiales*, Roma, CSIC, 2003, pp. 45-53.

BELFIORE, Valentina: «Studi sul lessico 'sacro': Laris Pulenas, le lamine di Pyrgi e la bilingue di Pesaro». *Rasenna: Journal of the Center for Etruscan Studies* 3, Iss. 1, Article 3 (2012), pp. 5-8. <http://scholarworks.umass.edu/rasenna/vol3/iss1/3>

BÉNICHOU-SAFAR, Hélène. *Les Tombes Puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris, CNRS, 1982.

BIRD, Phyllis: 'The Place of Women in the Israelite Cultus', en MILLER, Patrick D., HANSON, P. D., MCBRIDE S. Dean (eds.): *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 397-420.

BISI, Anna Maria. «Le stele puniche di Lilibeo e il problema dell'influenza semitica nella religione e nell'arte della Sicilia Occidentale». *Karthago* XIV (1968), pp. 227-234, tav. I-V.

BONNET, Corinne. *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche. 1996.

BONNET, Corinne: «Identité et altérité religieuses. À propos del'hellénisation de Carthage». *Pallas* 70 (2006), pp. 365-379.

BUDIN, Stephanie Lynn: «Sacred Prostitution in the First Person», en FARAONE, Christopher, MCCLURE, Laura (eds.): *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison. 2006, pp. 77-92;

- , *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, New York, Cambridge University Press. 2008.
- CAUBET, Annie: «Les sanctuaires de Kition à l'époque de la dynastie Phénicienne», *Religio Phoenicia, Studia Phoenicia IV*, Namur, 1986, pp. 153-168.
- COLONNA, Giovanni. «Il santuario di Pyrgi alla luce delle recenti scoperte». *Studi Etruschi XXXIII* (1965), pp. 211-212.
- , «Novità sui culti di Pyrgi». *RendPontAcc* 57 (1984-1985), pp. 59-64.
- CRISTOFANI, M.: «Ripensando Pyrgi». *Miscellanea Ceretana I (Quaderni del Centro di Studio per la archeologia etrusco-italica 17)*, 1989, pp. 85-93.
- DE GEUS, Cornelius H. J.: «The material culture of Phoenicia and Israel», en LIPINSKI, Edward (ed.): *Phoenicia and the Bible, Studia Phoenicia XI*, Leuven, Orientalia Lovaniensia Analecta 44, 1991, pp. 11-16.
- DELCOR, Mathias. «Le hieros gamos d'Astarté». *RSF* 2 (1974), pp. 63-76.
- ELAYI, Josette: «Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse», en *Religio Phoenicia, Studia Phoenicia IV*, Namur, 1986, pp. 249-261.
- FANTAR, Mohammed Hassine: «A props d'Ashtart en Mediterranee occidentale». *RSF* 1 (1973), pp. 19-29.
- HENSHAW, Richard A. *Female and Male. The cultic Personnel: the Bible and the Rest of the Near East*, Allison Park, P A: Pickwick Publications, 1994.
- IZAK, Cornelius. *The many faces of the goddess: the iconography of the Syro-Palestinian goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, Fribourg–Göttingen, Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- JEFFERS, Ann. *Magic & Divination in Ancient Palestine & Syria*, Leiden, E. J. Brill.
- , «Interpreting Magic and Divination in the Ancient Near East». *Religion Compass* 1 (6) (2007), pp. 684-694.
- JIMÉNEZ FLORES, Ana María. «Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y puellae gaditanae». *HABIS* 32 (2001), pp. 11-29.
- , «El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico». *SPAL* 11 (2002), pp. 9-20.
- , «La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio-púnico», en ESCACENA CARRASCO, José Luis, FERRER ALBELDA, Eduardo (eds.): *Entre dioses y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*. Sevilla, *SPAL Monografías VII*, 2006, pp. 83-102.
- , y MARÍN CEBALLOS, María Cruz: «Jerarquía social y sacerdocio fenicio-púnico: apuntes sobre su relación», en HERNÁNDEZ GUERRA, L., ALVAR EZQUERRA, Jaime (eds.): *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*, Valladolid, 2004, pp. 80-86.
- LANCELLOTTI, Maria Grazia: «La donna», en ZAMORA, J. A. (ed.): *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma, CSIC, 2003, pp. 187-197.
- LIPINSKI, Edward. «Vestiges phéniciens d'Andalouse». *OLP* 15 (1984), pp. 81-132.

- , *Dieux et Déeses de l'Univers phénicienne et punique*. Leide, 1995.
- MACURDY, Grace H. *Hellenistic Queens. A study of women-power in Macedonia, Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1932.
- MAES, Annemie: «Le costume phénicien des stèles D'Umm el-Amed», en LIPINSKI, Edward (ed.): *Phoenicia and the Bible*, Studia Phoenicia XI, Orientalia Lovaniensia Analecta 44, Leuven, 1991, pp. 209-230.
- MARKOE, Glenn. *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*. Berkeley-Los Ángeles-London, 1985.
- MARSMAN, Hennie J.: *Women in Ugarit and Israel. Their social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden, E.J.Brill, 2003.
- MASSON, Olivier, SZNYCER, Maurice: *Rechercher sur les Phéniciens à Chypre*, Ginebra-Paris, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie, 1972, pp. 21-68.
- MERLIN, Alfred; DRAPPIER, Louis. *La necropole punique d'Ard El-Kheraiö á Carthage (Notes et documents publiés par la Direction des Antiquités de Tunis. III)*. Paris, 1909.
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores: «Mujeres y poder en la Antigüedad Clásica: Historia y Teoría Feminista», *Saldvie* 10 (2010), 113-125.
- OLMOS, Ricardo: ««Puellae Gaditanae»: ¿Heteras de Astarté?». *AEspA* 64 (1991), pp. 99-109.
- PENA, María José: «El culto a Deméter y Core en Cartago. Aspectos iconográficos». *Faventia* 18/1 (1996), pp. 39-55.
- PUECH, Emile. «Un cratère phénicien inscrit: rites et croyances». *Transeuphatène* 8 (1994), pp. 47-73.
- RIBICHINI, Sergio: Al servizio di Astarte. Ieroulia e prostituzione sacra nei culti fenici e púnici», en GONZÁLEZ BLANCO, Antonio, MATILLA SÉIQUER, Gonzalo, EGEE VIVANCOS, Alejandro (eds.): *El mundo púnico. Religion, antropología y cultura material*, *Estudios Orientales* 5-6, Murcia, 2004, pp. 55-68.
- , «Beliefs and Religious Life», en MOSCATI, Sabatino (ed.) *The Phoenicians*. London-New York, I. B. Tauris, 2001, pp. 120-153.
- RODRÍGUEZ MUÑOZ, Raquel: «El uso cültico del agua en el mundo fenicio y púnico. El caso de Astarté en Cádiz». *Herakleion* 1 (2008), pp. 21-40.
- RUIZ CABRERO, Luis Alberto: «Sociedad, jerarquías y clases sociales de Cartago», en COSTA, Benjamin; FERNÁNDEZ, Jordi H. (eds.): *Instituciones, demos y ejército en Cartago*, *TMAEF* 64, 2009, pp. 7-73.
- SERRA RIDGWAY, Francesca R.: «Etruscans, Greeks Carthaginians: The Sanctuary at Pyrgi», en *Greek colonists and native populations: proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology held in honour of emeritus professor A.D. Trendall*, Canberra, New York, Oxford, Clarendon Press, Humanities Research Centre, Oxford University Press, 1990, pp. 511-530.
- VAN DER TOORN, Karel: «Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel». *JBL* 108 (1989), pp. 193-205.

- VEZÁR, Monika: «Pyrgi e l'Afrodite di Cipro», en *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité* 92, 1980, pp. 35–84.
- VIDAL, Jordi. «Ummahnu, sierva de la Señora de Biblos. Apuntes prosopográficos». *Aula Orientalis* 28 (2010), pp. 85-92.
- WILLIAMS, Mary Gilmore. «Studies in the lives of Roman Empresses, I: Julia Domna». *American Journal of Archaeology* 6 (1902), pp. 259-305.
- XELLA, Paolo: «La Bible», en KRINGS, Véronique (ed.): *La Civilisation Phénicienne et Punique*, E. J.Brill, The Netherlands, 1995, pp. 64-72.
- YAMAUCHI, Edwin Maseo: «Cultic Prostitution», *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, AOAT 22, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1973, pp. 213-222.
- YON, Marguerite: «Le «Maître de l'eau» à Kition», en *Archéologie au Levant. Recueil R. Saidah*, Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen 12, Série archéologique 9, Lyon, 1982, pp. 251-263.
- ZAMORA, José Ángel: «Textos mágicos y trasfondo mitológico: Arslan Tash», en XELLA, Paolo; ZAMORA, José Ángel (eds.): *Epigrafia e Storia delle religioni: Dal documento epigrafico al problema storico-religioso (=SEL 20)*, Verona, 2003, pp. 9-23.
- , «El sacerdocio en el Levante próximo-oriental (Siria, Fenicia y el mundo púnico): las relaciones entre el culto y el poder y la continuidad en el cambio», en ESCACENA CARRASCO, José Luis; FERRER ALBELDA, Eduardo (eds.): *Entre dioses y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*, SPAL Monografías VII, Sevilla, 2006, pp. 57-82.

# AFRODITA Y LAS REINAS: UNA MIRADA AL PODER FEMENINO EN LA GRECIA HELENÍSTICA<sup>1</sup>

M<sup>a</sup> DOLORES MIRÓN PÉREZ  
Universidad de Granada

Recibido: 2/7/2012  
Aceptado: 08/10/2012

## Resumen

Afrodita era la diosa griega del amor, popular sobre todo entre las mujeres, en una sociedad patriarcal donde eran definidas en relación –particularmente en relación sexual– con los hombres. Pero también era expresión simbólica de un poder esencialmente femenino: el poder de seducción. Las reinas del mundo helenístico (ss. III-I a. C.) se asociaron frecuentemente a ella, dentro de una propaganda que resaltaba su carácter de reproductoras dinásticas y benefactoras de la comunidad, presentándose el amor conyugal entre el rey y la reina como garante de la sucesión legítima y de la prosperidad del pueblo. Pero la asociación simbolizaba y enfatizaba asimismo el propio poder de las reinas en el plano público (político), al mismo tiempo que señalaba sus limitaciones como mujeres.

**Palabras clave:** Reinas. Poder. Divinidad. Amor. Mundo helenístico.

## Abstract

Aphrodite was the Greek goddess of love, and was especially popular for women, in a patriarchal society where women were defined in relation –particularly sexual– to men. But she was as well expression of a essentially feminine power: the power of seduction. The queens of the Hellenistic world (3th-1st centuries BC) were frequently associated to Aphrodite, as part of a propaganda that emphasized their role as dynastic

---

1. Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto I+D HAR2008-01368/HIST: *Política y género en la propaganda en la Antigüedad: antecedentes y legado.*

mothers and wives, and benefactresses for the community. In this way, the conjugal love between king and queen was presented as a guarantee of both rightful succession and people's prosperity. But this association also symbolized and emphasized the queen's power in a public (political) level, at the same time it pointed to their limitations as women.

**Key words:** Queens. Power. Divinity. Love. Hellenistic world.

Iba [Cleopatra] tendida bajo dosel espolvoreado de oro, adornada como se pinta a Afrodita. Asistíanla a uno y otro lado, para hacerle aire, muchachitos parecidos a los Amores que vemos pintados. Tenía asimismo cerca de sí criadas de gran belleza, vestidas de ropas con que representaban a las Nereidas y a las Gracias, puestas unas a la caña de los timones y otras junto a las drizas. Sentíanse las orillas perfumadas de muchos y exquisitos aromas, y un gran gentío seguía la nave por una y otra orilla, mientras unos bajaban de la ciudad a gozar de aquel espectáculo, al que pronto corrió toda la muchedumbre que había en la plaza, hasta haberse quedado Antonio solo sentado en el tribunal; y la voz que de unos en otros se propagaba era que Afrodita venía a ser festejada por Dioniso en bien del Asia.

(...) Según dicen, su belleza no era en sí misma incomparable o tal que dejase parados a los que la veían; pero su trato tenía un gancho inevitable, y su figura, ayudada de su labia y de una gracia inherente a su intimidad, parecía que dejaba clavado un aguijón en el ánimo<sup>2</sup>.

Este pasaje del biógrafo grecorromano Plutarco, sobre el encuentro entre el general romano Marco Antonio y la reina Cleopatra VII de Egipto, que da inicio a uno de los amores más célebres de la historia, ha sido fecunda fuente de inspiración, hasta nuestros días, para un inmenso material historiográfico, literario, plástico y cinematográfico, incluso en el cómic. La imagen de Cleopatra como irresistible seductora –en particular de generales romanos– ha impregnado nuestro acervo histórico-cultural, incluida, como vemos, la cultura popular.

Plutarco escribió más de un siglo después de producirse estos hechos; y el relato fue forjado tanto con datos históricos como con tradiciones romanas interesadas<sup>3</sup>. De este modo, la greco-egipcia Cleopatra –no lo olvidemos: enemiga de Roma, o más bien de su vencedor, Octavio Augusto–, es presentada como seductora, más que por su belleza, por su adorno, su encanto en el trato

---

2. Plutarco, *Antonio*, 16-17.

3. Sobre la construcción de la imagen de Cleopatra VII, ver CID LÓPEZ, Rosa María: «Marco Antonio y Cleopatra. El fracaso de un sueño político y la construcción de una leyenda», en Rosa María Cid y Marta González (eds.): *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, KRK, 2003, pp. 223-246; PUYADAS RUPÉREZ, Vanessa: «Cleopatra VII: descendiente de faraones», en Almudena Domínguez (ed.): *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 103-123.

y habilidad en la intimidad sexual; frente a ella, Octavia, la legítima esposa romana de Marco Antonio y hermana de Octavio, aparece como modelo de virtudes morales y belleza natural sin afeites, estando una cosa unida a la otra. Por tanto, hay que tener en cuenta en la descripción del aparato con que Cleopatra se ofrece ante su próxima «víctima», una posible construcción interesada a partir de la propaganda de Augusto. Pero, por otro lado, que Cleopatra se presentase con los atributos de Afrodita está lejos de ser inverosímil. De hecho, la asimilación o asociación de reinas helenísticas a Afrodita era un fenómeno habitual; formaba parte de la propaganda de sus propios reinos y de ellas mismas.

Afrodita era la diosa griega del amor, en su más amplio sentido. Se la conoce especialmente como divinidad de la belleza, la seducción erótica y la unión sexual, pero abarca otros lazos de afecto menos físicos, como el mismo mantenimiento de la armonía entre ciudadanos, rige tanto sobre los amores heterosexuales como homosexuales, en lo físico y en lo mental. Patrona de las prostitutas, lo es también de las mujeres casadas y del matrimonio, en tanto la atracción sexual y el afecto entre esposos se consideran necesarios para la procreación y la deseable concordia conyugal. Aunque, como vemos, sus poderes interesan tanto a hombres como a mujeres, el vínculo con las segundas es estrecho, pues, en un mundo donde las mujeres son definidas socialmente en relación con los hombres –y particularmente en relación sexual con los hombres–, los ámbitos de competencia de Afrodita coinciden en buena parte con los ámbitos de competencia y las metas vitales de las mujeres. Afrodita es una diosa rabiosamente femenina, y su poder de seducción el más generalmente reconocido a las mujeres en el mundo griego<sup>4</sup>.

Afrodita es quizá la más poderosa de las diosas, «despierta en los dioses el dulce deseo y domeña las estirpes de las gentes mortales, a las aves que revolotean en el cielo y a las criaturas todas»<sup>5</sup>. Entre las divinidades, sólo Atenea, Ártemis, y Hestia se le resisten: «Pero de lo demás nada ha podido sustraerse a Afrodita, ni entre los dioses bienaventurados, ni entre los hombres mortales. Ella le arrebató el sentido incluso a Zeus que se goza con el rayo, él que es el más grande y el que participa del mayor honor»<sup>6</sup>.

Afrodita, el poder del amor, une matrimonios y pueblos; pero también causa adulterios y guerras, como la mítica de los griegos contra Troya, provocada

4. MIRÓN PÉREZ, M<sup>a</sup> Dolores: «El don de Afrodita: La belleza femenina en Grecia antigua», en Mercedes Arriaga y José Manuel Estévez (eds.): *Cuerpos de mujer en sus (con)textos*, Sevilla, ArCiBel, 2005, pp. 209-225.

5. *Himno homérico a Afrodita*, 5,2-5.

6. *Himno homérico a Afrodita*, 5, 35-37.



por el adulterio de la mujer más bella, Helena. Se la desea y se la teme. Pero, por encima de todo, es una divinidad cuya protección y ayuda es deseable obtener; prevaleciendo su carácter benefactor sobre los peligros. Es atractiva y divertida, incluso «humana»<sup>7</sup>. Es, entre las divinidades griegas, una de las más populares y cercanas a las personas y a sus intereses más particulares, sobre todo para las mujeres.

Su popularidad, siempre grande, creció aún más a finales de la época clásica y en el período helenístico (ss. III-I a. C.). La crisis de la ciudad-Estado, iniciada a finales del siglo V a. C., conllevó una crisis de los ideales comunitarios de la ciudad, impulsando el individualismo y el interés por los asuntos más particulares e íntimos, por expresar y significar las emociones, singularmente el amor. El siglo IV asiste a una eclosión de arte y literatura eróticas, al mismo tiempo que a un interés de la filosofía por tratar las relaciones entre hombres y mujeres; tendencia que no hace más que afianzarse en época helenística, coincidiendo con una mayor presencia pública y acaso mayor libertad y autonomía de las mujeres, al menos entre las clases altas.

Es en esa época de cambio, el siglo IV, cuando se produce una novedad significativa: la aparición del desnudo íntegro –antes exclusivo de varones–femenino en escultura mayor. Su primer ejemplo fue la Afrodita de Cnido, obra de Praxíteles, para la que se decía sirvió de modelo la cortesana Friné. A partir de ahí, las estatuas del tipo Venus Púdica se hicieron muy populares en el mundo helenístico y romano. En ellas, la diosa desnuda cubre su sexo con una mano, al mismo tiempo tapándolo y señalándolo. Al respecto, Nanette Salomon afirma que mediante estas imágenes se humilla a las mujeres y se las reduce a un objeto sexual, precisamente con el objetivo de controlar su sexualidad, en un momento en que gozan de mayor libertad y presencia pública; el pudor sería una manifestación de vergüenza de su propio sexo<sup>8</sup>. Sin embargo, cabe hacer otras lecturas. En un mundo donde las mujeres habían de depender de un hombre y, por tanto, influyentes o no, su vida giraba en torno fundamentalmente al matrimonio y la procreación, el poder de la belleza seductora de Afrodita podía ayudarlas a obtener un marido o hacer que alguien se enamorase de ellas, sin dejar de lado la posibilidad del placer

---

7. WULFF ALONSO, Fernando: *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca, Universidad, 1997, p. 218.

8. SALOMON, Nanette: «Making a world of difference. Gender asymmetry, and the Greek nude», en Ann Olga Koloski-Ostrow y Claire L. Lyons (eds.): *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archeology*, Londres, Routledge, 1997, pp. 197-219.

sexual; además de evocar la promesa de salud y descendencia<sup>9</sup>. Y también el poder seductor podía ser ligado al poder de influir sobre los hombres, punto sumamente importante para las mujeres, en un mundo donde sus capacidades de poder eran bastante limitadas.

Las mujeres poderosas por antonomasia en el mundo griego fueron las reinas helenísticas. Las postrimerías del siglo IV asistieron a una novedad política, hasta entonces restringida en Grecia a la periferia del norte: grandes estados monárquicos, formados en todo el Mediterráneo oriental sobre el desmembramiento del Imperio de Alejandro Magno, en competencia entre ellos, que extendieron su influencia y hegemonía a las antiguas ciudades-estado, las *poleis* griegas, nominalmente independientes. Estas monarquías, que se impusieron sobre todo mediante las armas, no tardaron en ser hereditarias, ligadas por tanto a linajes, a familias en cuyo seno se reproducían. Aunque a la cabeza del poder político se hallaba un varón (el rey), este poder se hacía extensivo a toda la familia, ya que ésta había de ser reproducida dinásticamente. De este modo, la figura de la reina –como por lo general en toda monarquía hereditaria– formó parte esencial del aparato de poder, como vehículo de transmisión del poder, pero también como elemento fundamental tanto en su justificación como en su funcionamiento práctico<sup>10</sup>.

Muchas de estas mujeres se asociaron y asimilaron a diosas –los reyes hicieron otro tanto con dioses–; sobre todo a Afrodita. Veamos algunos ejemplos.

La primera reina en ser asimilada a Afrodita fue Fila II, hija de Antípatro, regente de Macedonia, y esposa de Demetrio Poliorcetes (306-288 a. C.), personaje poderoso en busca de un reino y temporalmente rey de Macedonia. No fue una decisión emanada del poder real. Fueron los ciudadanos de Atenas quienes adoraron a Fila Afrodita y le erigieron un templo (Fileo), después de

9. KAMPEN, Natalie B.: «Epilogue. Gender and desire», en Koloski-Ostrow. *Op.cit.*, en p. 270.

10. Sobre las reinas helenísticas, ver fundamentalmente CARNEY, Elizabeth D.: *Women and monarchy in Macedonia*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000; LE BOHEC, Sylvie: «Les reines de Macédoine de la mort d'Alexandre à celle de Persée», *Cahiers du Centre G. Glotz* 4 (1993), pp. 229-245; MACURDY, Grace H.: *Hellenistic Queens. A Study of Women Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1932; MIRÓN PÉREZ, M<sup>a</sup> Dolores: «Transmitters and representatives of power: Royal women in ancient Macedonia», *Ancient Society* 30 (2000), pp. 35-52. NOURSE, Kyra L.: *Women and the early development of royal power in the Hellenistic East*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania, Ann Arbor, UMI, 2002; POMEROY, Sarah B.: *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, Nueva York, Shoken Books, 1984, pp. 3-40; SAVALLI-LESTRADE, Ivana: «Il ruolo pubblico delle regine ellenistiche», en Salvatore Alessandri (ed.): *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Puglia, Congedo, 1994, pp. 415-432.

que Demetrio liberara a la ciudad de la tiranía<sup>11</sup>. También en Atenas fueron asimiladas a Afrodita dos amantes de Demetrio, Lamia y Lena, acto que, por cierto, irritó al rey, quien, no obstante, no mostró enfado respecto a los honores a su esposa y a sí mismo<sup>12</sup>.

La identificación de mujeres hermosas, en particular cortesanas, a Afrodita, la diosa del amor y la belleza, en el mundo griego, no era infrecuente, sobre todo en época helenística<sup>13</sup>. Sin embargo, Fila II jamás fue alabada por su belleza, sino por su inteligencia, plasmada tanto en sus buenos consejos a sus parientes varones en el poder, como en sus actividades diplomáticas y en favor de la paz social, como la mediación en los conflictos dentro de la tropa, la ayuda a personas acusadas injustamente y el patronazgo sobre el matrimonio de mujeres pobres, con la concesión de dotes<sup>14</sup>. Su esposo Demetrio fue famoso –hechos militares aparte– por mantener un buen número de amantes y ser un entusiasta polígamo. Pero, de entre todas sus mujeres, Fila fue la única que siempre perduró, la única que fue ostentó el título de reina (*basilissa*). Madre de su heredero y estrecha colaboradora en los intereses políticos de Demetrio, siempre le fue leal a su marido, y –dentro de los cánones de la época, que no incluyen la fidelidad sexual masculina– él a ella. Es posible que la irritación de Demetrio ante la semidivinización de sus amantes fuese motivada por una consideración de falta de respeto a su reina, igualada inconvenientemente en honores a unas cortesanas, y también porque quizá dañaba la imagen pública de sí mismo –al margen de veleidades privadas, por públicas y notorias que fuesen– y de su familia. Fila, por su parte, no era una mujer pasiva, como hemos visto. Fue una de las mujeres que más contribuyó a la construcción –que hunde sus raíces en la Macedonia clásica– de la figura de la reina en el mundo helenístico, como estrecha colaboradora del rey, fiel esposa y madre de herederos, mediadora pública hacedora de paz social e involucrada en la diplomacia; de la reina poderosa, en suma, aunque no como detentadora –pero sí como participante– del poder político explícito, en manos del rey.

Su hija, Estratonice II, también ejerció activamente la diplomacia, fue repetidamente honrada en diversos lugares, y adorada en Esmirna como Afrodita Estratonice<sup>15</sup>. En su caso, fue además protagonista de una historia «román-

11. Ateneo, 6, 254a, 255c.

12. Ateneo, 6, 253ab.

13. Ateneo, 13, 591bc, 595c. Diógenes Laercio, 6, 66; Pausanias, 9, 27,5.

14. Diodoro, 19, 59,4-5. Sobre Fila II, ver NOURSE, Kyra. *Op.cit.*, pp. 191-207; WEHRLI, Claude: «Phila, fille d'Antipater et épouse de Démétrius, roi des Macédoniens», *Histoire* 13 (1965), pp. 140-146.

15. OGIS 228, 229; SIG 3, 990.

tica». Se había casado, por razones políticas, con el rey Seleuco I de Seleucia, con quien tuvo un hijo. Pasado un tiempo, el rey se divorció de ella y se la entregó a su hijo y heredero, Antíoco, al saber que éste estaba perdidamente enamorado de su madrastra<sup>16</sup>. Los síntomas del muchacho, tal como los refiere Plutarco, eran dignos de un poema de Safo: «apocamiento de la voz, encendimiento del color, caimiento de los ojos, repentinos sudores, alteración e intercadencia del pulso», «desmayos, dudas, temores, y poco a poco se iba quedando pálido». En cuanto a los sentimientos amorosos de Estratonice, no parecen ser tenidos en cuenta, pero se nos dice que Seleuco encargó que las personas de su confianza la persuadiesen si ella se negaba, lo cual significa que su aquiescencia se consideraba imprescindible y, por tanto, no era una mera marioneta en manos de los hombres. En realidad, esta historia sirve más como elevado paradigma de amor paterno-filial, que de amor hacia una mujer. Se ha sugerido<sup>17</sup> que la romantización de la historia sería una construcción de Plutarco; este matrimonio en realidad se debería a motivos políticos: afianzar la sucesión de Antíoco y evitar futuros conflictos de éste con la futura reina viuda. Sin negar estas razones políticas, pienso que la construcción de este episodio como historia amorosa –de no ser auténtica– emanaría más bien, para justificar la inusual unión entre madrastra e hijastro, de la propia dinastía, que se encargaría de hacerla bien pública y celebrada. En todo caso, el poder de seducción –por involuntario que fuese<sup>18</sup>– que ejerce Estratonice sobre su hijastro es digno de Afrodita.

El amor entre el rey y la reina fue a veces celebrado públicamente. De nuevo en Seleucia, Antíoco III (223-187 a. C.), a la hora de establecer el culto a su esposa Laodice III, la elogió por su conducta ejemplar como esposa, por «vivir amorosamente» con él<sup>19</sup>. Su matrimonio, como en los anteriores ejemplos, parece haber tenido un carácter eminentemente político. Laodice era hija del rey Mitrídates II del Ponto y prima hermana de Antíoco por línea materna, así que esta nueva unión suponía una reafirmación de lazos entre ambas dinastías. Cuenta Polibio que Mitrídates envió a su hija ante Antíoco para ofrecerla

16. Apiano, *Siria*, 59-61; Plutarco, *Demetrio*, 38.

17. WIDMER, Marie: «Comment construire la biographie des reines hellénistiques?», en Ph. Kaenel et al. (eds.): *La vie et l'œuvre? Recherches sur la biographie*, Lausana, Université de Lausanne, 2008, pp. 56-68.

18. O no. ¿Por qué no pensar que entre los jóvenes Estratonice y Antíoco se había producido una atracción mutua y Seleuco, resignado tanto por amor a su hijo como por consideración hacia una princesa y su propio honor, hizo correr una historia menos «escandalosa» para su esposa y para sí mismo?

19. OGIS 224; BIELMAN, Anne: *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausana, SEDS/VUEF, 2002, n<sup>o</sup> 6;

como esposa, y que éste la acogió «con los honores y la pompa convenientes» y que celebró la boda «con un aparato y una magnificencia verdaderamente reales», tras lo cual la proclamó reina; luego siguió con la guerra que tenía emprendida<sup>20</sup>. Años más tarde, el mismo historiador relata que Antíoco se enamoró de una joven de ilustre linaje y gran belleza de la ciudad griega de Calcis y se casó con ella<sup>21</sup>. Seguramente para entonces Antíoco era viudo. En todo caso, lo que interesa destacar es que, aunque en ambas ocasiones la boda no parece planeada, en la primera no se habla de amor, mientras que en la segunda éste es tan potente que hace que Antíoco se olvide de la guerra y la pérdida, lo cual por tanto, podría servir como ejemplo de los trastornos –y sus efectos perniciosos– que produce el amor. No sabemos si la joven y bella Eubea fue asimilada a Afrodita, pero Laodice recibió culto en algunas ciudades como Afrodita Laodice<sup>22</sup>.

En la ciudad de Iasos, devastada por un terremoto, la reina instituyó, con el propósito de reconstruirla mediante la regeneración de sus gentes, una fundación para dotar a las muchachas pobres. El pueblo de Iasos respondió instituyendo un sacerdocio femenino de Afrodita Laodice; una procesión anual en el cumpleaños de la reina, en la que habían de participar los hombres y mujeres casaderos; y la costumbre de ofrecer un sacrificio, por parte de los novios después de la boda, a Afrodita Laodice<sup>23</sup>. Asociación a Afrodita y rituales sin duda muy adecuados en este caso a la actividad de Laodice como favorecedora del matrimonio<sup>24</sup>.

En otra ciudad, Teos, se decretó la construcción en el ágora de una fuente con el nombre de Laodice, de donde todos los sacerdotes y sacerdotisas deberían recoger el agua para sus libaciones, los ciudadanos la de sus ofrendas, y las novias la del baño ritual de la boda<sup>25</sup>. Dado el estado fragmentario de la documentación, no es posible saber cuál fue el beneficio que Laodice otorgó a Teos, pero, por el carácter de los honores, pudo tener un sentido similar a Iasos<sup>26</sup>.

---

20. Polibio, 5, 43,1-4.

21. Polibio, 20, 8.

22. Sobre Laodice III, su actividad evergética y los honores recibidos en las ciudades, ver RAMSEY, Gillian: «The queen and the city: Royal female intervention and patronage in Hellenistic civic communities», *Gender & History* 23.3 (2011), pp. 510-527. Sobre la asimilación de reinas seléucidas a Afrodita, ver IOSSIF, Panagiotis y LORBER, Catharine: «Laodikai and the goddess Nikephoros», *L'Antiquité Classique* 76 (2007), pp. 63-88.

23. SEG 26, 1226; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, nº 30; MA, John. *Antiochos III and the cities of western Asia Minor*. Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 329-321.

24. RAMSEY, Gillian. *Op.cit.*, pp. 513-514.

25. MA, John. *Op.cit.*, nº 18 y 19D; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, nº 13.

26. RAMSEY, Gillian. *Op.cit.*, pp. 514-515.

Se conservan epigráficamente las cartas que Laodice escribió a ambas ciudades. En ellas señala que actúa dentro de una política que mantiene su marido, pero la iniciativa –así al menos lo expresa– corresponde a ella, que se erige por sí misma en autoridad interlocutora con la autoridad de la ciudad. Sabemos que, en otros casos, recibió embajadas y medió entre las ciudades y el poder real. Puede que estuviese actuando en favor de los intereses de su marido –o más bien de su dinastía–, pero en todo caso estaba haciendo ejercicio patente de poder político, aunque no fuese la cabeza de éste. En este sentido, cabe destacar el modo en que se complementaban las acciones de la pareja real: aunque ambos se presenten como benefactores, las acciones de Laodice aparecen ante todo como pacificadoras y reconstructoras, frente a las desestabilización y destrucción provocadas por las campañas militares de su marido<sup>27</sup>, representando, por tanto, la cara más amable del poder real.

Otra figura importante para la imagen de una casa real fue Apolonis de Pérgamo, esposa del rey Atalo I de Pérgamo (241-197 a.C.) y madre de Eumenes II (197-159 a.C.) y Atalo II, quien fue presentada como modelo de virtudes matronales y elogiada sobre todo por el amor mutuo que se profesaban ella y sus hijos<sup>28</sup>. Apolonis aparece en los textos literarios y epigráficos como agente protagonista de la armonía familiar que formaba parte de la imagen paradigmática de la dinastía Atálida, interesada en representarse a sí misma como campeona de los tradicionales valores ciudadanos griegos. De hecho, Apolonis, al contrario que otras reinas, no procedía de una familia real, sino burguesa, lo que sin duda contribuyó a reforzar esa imagen de gobernantes ciudadanos de los Atálidas. Por otro lado, no se trata de una simple figura secundaria que realza las virtudes familiares de los reyes de Pérgamo. Aparte de sus virtudes domésticas, tan convenientemente publicitadas, fue una activa benefactora y constructora de monumentos, muy popular en el reino y en las *poleis* de su área de influencia, y dotada de prestigio por sí misma<sup>29</sup>.

Apolonis de Pérgamo recibió culto tras su muerte. En la mencionada ciudad de Teos –las ciudades-estado podían honrar a diversas dinastías–, compartía un mismo sacerdote con Afrodita, fue adorada como protectora de los puertos –sobre Afrodita como señora del mar ver *infra*–, y se organizaron en su honor coros de niños y de muchachas<sup>30</sup>. Recuerda un tanto las celebraciones en honor de Laodice III decretadas por la misma ciudad por aquellos

27. RAMSEY, Gillian. *Op.cit.*, p. 516.

28. OGIS 248; 308; Plutarco, *Moralia*, 480C; Polibio, 22, 20.

29. Ver VAN LOOY, Herman: «Apollonis reine de Pergame», *Ancient Society* 7 (1976), pp. 151-165.

30. OGIS 309; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, n<sup>o</sup> 7.

años, quizá siguiendo una pauta, quizá porque Apolonis también fue favorecedora del matrimonio, cuyo fruto son los hijos y la reproducción de la ciudad. Apolonis fue celebrada ante todo como madre, y es el amor materno-filial el mayormente resaltado. Afrodita aparece, pues, también como protectora de la maternidad. Sobre sus relaciones con su marido, al que sobrevivió durante muchos años, aparte de alguna mención a su vida distinguida, Polibio destaca que, siendo una simple ciudadana –aunque de familia de la élite–, llegó a reina «y logró conservar esta dignidad hasta el fin»; y que para ello no empleó «ni seducciones ni artes de ramera», sino que «se comportó con gravedad y corrección»<sup>31</sup>. Es el modelo, casto y honorable, de amor en el seno del matrimonio burgués, también patrocinado por Afrodita. Pero, aunque se rechace el uso del poder de seducción, no deja de leerse entre líneas que Apolonis debió su posición –y sobre todo mantenerse en ella hasta la viudez– a una buena relación conyugal.

El lugar donde la asimilación a Afrodita vinculada a la celebración del amor conyugal adquirió un carácter más elaborado y oficial, formando parte esencial de la propaganda real, fue el Egipto ptolemaico<sup>32</sup>. La asociación con Afrodita aparece con la primera reina madre de reyes, Berenice I, quien parece ser debió su particular posición a una genuina atracción amorosa, aunque la historia tiene bastantes puntos oscuros. Al parecer, Berenice, que era una joven viuda, formaba parte de la corte de su prima Eurídice –hermana de Fila II–, quien había contraído matrimonio con Ptolomeo I (305-282 a. C.), fundador de la dinastía. No se conoce con exactitud su estatus inicial, pero en un momento dado, se convirtió en amante o, mejor, en esposa, del rey, que era polígamo. Con el tiempo, llegó a desplazar a Eurídice, que era de mayor rango, como mujer principal, y sus hijos a los de ésta como herederos al trono. Finalmente Eurídice se divorció y regresó a Macedonia<sup>33</sup>.

Tras su muerte, Berenice fue divinizada –al igual que su marido– por su hijo Ptolomeo II y asimilada a Afrodita, aunque la asociación pudo aparecer en vida<sup>34</sup>. El poeta Teócrito, en su *Encomio a Ptolomeo*, señala que fue la propia Afrodita quien la rescató de la muerte, la convirtió en diosa y la colocó en un templo, donde Berenice, «benévola a todos los mortales, les inspira tiernos amores, mientras da leves inquietudes al que añora». Sobre el amor entre

31. Polibio, 22, 20,1-2.

32. GUTZWILLER, Kathryn. «Callimachus Lock of Berenice: fantasy, romance, and propaganda», *American Journal of Philology* 113.3 (1992), pp. 359-385.

33. Pausanias, 1, 7; Plutarco, *Pirro*, 4,4.

34. Ateneo, 5, 196-203; Teócrito, *Idilios*, 17; GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*, pp. 364-368.

Berenice y Ptolomeo, y la protección que Afrodita dio a la primera, dice el poeta lo siguiente:

En atención a ella, la deidad que mora en Chipre, la augusta hija de Dione, sobre su seno perfumado le dejó las huellas de sus manos delicadas. Así, todavía no se ha dicho de ninguna mujer que haya complacido tanto a su marido; así Ptolomeo amó a su esposa. Y en verdad que él, a su vez, era amado mucho más todavía. De este modo un hombre puede confiar seguro a sus hijos la casa entera, cuando enamorado va al lecho de su esposa enamorada. Una mujer sin amor, por el contrario, tiene siempre el pensamiento en hombre ajeno, y es fácil que conciba, pero los hijos no guardan parecido con el padre.

Así pues, el amor conyugal no es sólo una fuente de placer y concordia, sino también de fidelidad y fecundidad, siendo la mutua atracción sexual una de sus bases fundamentales. Sin negar que la posición de Berenice fuese fruto de sentimientos amorosos, es posible que la instauración oficial de la asimilación de la reina a Afrodita y el culto a las reinas fuese creación de los hijos de Berenice I, Ptolomeo II y sobre todo Arsínoe II, construyendo así un imaginario religioso de la dinastía que incluye el deseo mutuo en el seno de la pareja real<sup>35</sup>. Por otro lado, la fuerza del amor sirve a los dos hermanos para subrayar y justificar la prevalencia de su madre Berenice sobre Eurídice y, desde luego, la de ellos sobre sus hermanastros. Y, sobre todo, enfatiza la sucesión real; es mediante el amor conyugal que se asegura el nacimiento de herederos «semejantes a su padre», es decir, legítimos.

La entrada en acción de Arsínoe II<sup>36</sup> supuso el fin de la poligamia real en Egipto y la introducción de una novedad por completo ajena a la tradición griega: el matrimonio entre hermanos de padre y madre. Antes de llegar a esto, Arsínoe había estado casada con varios personajes poderosos y ambiciosos, había hecho ella misma manifestación de poder y ambición, había participado en intrigas políticas, había ordenado y eludido asesinatos, había gobernado ciudades, había obtenido unos pocos y efímeros éxitos y acumulado unos cuantos fracasos. De vuelta a Egipto, hacia los cuarenta años de edad, se casó con su hermano, el rey Ptolomeo II (285-246 a. C.), quien para ello se divorció de su esposa y madre de sus hijos, y a la postre sus herederos, pues el matrimonio consanguíneo no tuvo descendencia. Sobre las razones de este matrimonio inusual, se ha aludido tanto a la tradición faraónica como a una

35. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*

36. Sobre Arsínoe II, ver CARNEY, Elizabeth. *Women and monarchy...* *Op.cit.*, pp. 173-177; LONGEGA, Gabriella. *Arsínoe II*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1968; POMEROY, Sarah. *Op.cit.*, pp. 17-20.



igualación con la pareja divina soberana en el panteón griego, Zeus y Hera –así como la pareja egipcia Isis-Osiris–, con quienes los reyes hermanos se asimilaron<sup>37</sup>. Algunas fuentes antiguas hablan de amor<sup>38</sup>.

Durante los años en que Arsínoe fue reina de Egipto, gozó de los más altos honores, se asoció al poder real y se involucró en política exterior, particularmente en la expansión del imperio marítimo ptolemaico y de la influencia de Egipto sobre las ciudades griegas, presentándose la pareja real como campeona de la libertad de los griegos, como así fue reconocido públicamente<sup>39</sup>. Tras su muerte, recibió culto como diosa y fue muy popular tanto en Egipto como en las ciudades griegas, en las que recibió numerosos honores –divinos o no–, frecuentemente asociada a Afrodita, como diosa patrona del amor conyugal, pero también como protectora de los marinos –véase también el ejemplo de Apolonis de Pérgamo–, en relación con el imperio marítimo egipcio; imagen que Ptolomeo II se encargó asimismo de fomentar<sup>40</sup>. En este sentido, además de ser renombrados varios puertos egipcios con su nombre, se le erigió un templo en Cabo Cefirio, asimilada a Afrodita Euploia («de la navegación feliz»), de modo que Arsínoe se convirtió en símbolo del poder naval egipcio. Sobre la protección de Afrodita a los marineros, cabe señalar que la diosa nació en el mismo mar, pero también que no fue la única diosa del amor y el matrimonio que cumplió una función similar. Así pudo ocurrir con Astarté, diosa fenicia del amor, y Hera, diosa griega del matrimonio, quien en época arcaica aparecía a menudo como protectora de las relaciones entre extranjeros y mediadora entre la ciudad y el exterior –en particular ante el mar–, en tanto el matrimonio es «la forma primordial y el resorte fundamental del intercambio equilibrado» entre extraños<sup>41</sup>. De este modo, Arsínoe Afrodita respondía tanto a las plegarias de pescadores y marineros como a las de «las sagradas hijas de los griegos», estas últimas probablemente en particular en relación su boda, quizá solicitando para su matrimonio una felicidad similar a la exhibida por la pareja real<sup>42</sup>. También esta imagen de amor y concordia conyugales y poder

37. Teócrito. *Idilios*, 17. Ver CARNEY, Elizabeth D.: «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *La parola del passato* 42 (1987), pp. 420-439.

38. Pausanias, I, 7,1; Teócrito, *Idilios*, 17.

39. IG II<sup>2</sup> 687; SIG<sup>3</sup> 434/5; BIELMAN, Anne. *Op.cit.*, nº 12.

40. Estrabón, 17, 1,33; Pausanias, 9, 31,1. *Cfr.* BARBANTANI, Silvia: «Goddess of love and mistress of the sea. Notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P. Lit. Goodsp.* 2, I-IV)», *Ancient Society* 35 (2005), pp. 135-165; LONGEGA, Gabriella. *Op.cit.*

41. POLIGNAC, François de: «Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque», en J. de La Genière (ed.): *Héra. Images, espaces, cultes*, Nápoles, Centre Jean Bérard, 1997, pp. 113-122, en p. 118.

42. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*, p. 366.

de la reina se extendió a la población autóctona, con iconografía y lenguaje egipcios, siendo ahora asociada sobre todo a Isis<sup>43</sup>, diosa egipcia del amor, la procreación y la navegación marítima, que en época ptolemaica acabó asimilándose a Afrodita<sup>44</sup>.

La historia del matrimonio entre el sucesor de Ptolomeo II, su hijo Ptolomeo III (246-222 a. C.) y Berenice II alcanza ribetes fantástico-mitológicos. Sobre el casamiento mismo, cuenta Justino que Berenice, hija única, había sido prometida por su padre, Magas, rey de Cirene, ya difunto, a su primo hermano Ptolomeo III; pero que su madre, Apama, más inclinada por Macedonia, decidió casarla con el hermano del rey Antígono Gonatas, Demetrio, quien se convertiría así en rey de Cirene. A su llegada, el novio se fijó más en la madre que en la hija. Berenice, quien contaba con apoyo popular y militar, hizo asesinar a Demetrio, pero perdonó la vida de su madre. Y así pudo al fin casarse con Ptolomeo, con lo que Cirene pasó a formar parte del reino egipcio<sup>45</sup>. Aunque Justino es un autor tardío y poco de fiar por su inclinación a adornar las historias con detalles sensacionalistas e incluso inventárselos, sobre todo cuando habla de mujeres poderosas a las que suele presentar como modelos de licencia sexual y perversidad, esta historia tiene algunos fundamentos de verdad: el origen de Berenice, las disputas entre los diversos reinos por la hegemonía, el control egipcio sobre Cirene, la alta posición real de Berenice. También es interesante ver la figura misma de Berenice como mujer capacitada, influyente y con ideas propias, tanto como para decidir su propio casamiento. Cuadra con su posición como reina de Egipto, como copartícipe del poder, y de los beneficiosos efectos del reinado de Ptolomeo III y Berenice II Evergetes («benefactor/a»)<sup>46</sup>, aunque todavía sea el rey la parte principal en el poder político.

Sobre Berenice II circuló otra historia, narrada por el poeta Calímaco (*La cabellera de Berenice*), conservada a través de fragmentos de papiro y una versión latina de Catulo<sup>47</sup>. La acción transcurre en 245/246 a. C., poco después de la boda, y en el contexto de un hecho real: la campaña militar de Ptolomeo III en Siria. En el poema, Berenice promete, si su amado esposo regresa a salvo, sacrificar un mechón de su cabello; y durante la ausencia se muestra como una esposa enamorada y nostálgica de sus abrazos, adquiriendo el poema un

43. QUAEBEGEUR, Jan: «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 69 (1971), pp. 191-217.

44. BARBANTANI, Silvia. *Op.cit.*, pp. 150-152.

45. Justino, 26, 3.

46. OGIS, 56.

47. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*

tono sensual, aunque la joven es honesta y virginal. Ptolomeo regresa victorioso, y Berenice ofrece a todos los dioses un mechón de su cabello en el altar de Afrodita Arsínoe en Cabo Cefirio. Al día siguiente, el mechón ha desaparecido. Entonces el astrónomo Conón asegura que lo ha descubierto en el cielo, en forma de una nueva constelación, la Cabellera de Berenice (*Coma Berenices*), como así se la sigue llamando hoy en día.

El sacrificio de cabellos estaba relacionado en Grecia con transiciones y crisis, siendo habitual por parte de mujeres en rituales nupciales, y también por parte de hombres –y mujeres– para la consecución de una victoria militar<sup>48</sup>. El sacrificio del cabello de Berenice tiene, así pues, connotaciones tanto erótico-maritales como políticas, en el sentido de que se pide tanto el regreso del amado como implícitamente la victoria del rey sobre sus enemigos; de ahí la perfecta conexión con Arsínoe como Afrodita Euploia, protectora de matrimonios y de imperios navales.

Kathryn Gutzwiller ha señalado que Calímaco, procedente de Cirene como Berenice, a través del tema y el tono del poema, escribió desde la experiencia femenina, aunque desde la perspectiva masculina, pero apelando especialmente a los gustos femeninos –comparar con los poemas de Safo y Erina. Contribuía así a la construcción de una imagen pública del matrimonio real, atractiva en particular para las mujeres, promocionada por la corte de Berenice II, siguiendo a Arsínoe II a través de las artes, las letras y los cultos<sup>49</sup>. No hay tampoco que extrañarse del tono erótico: en el mundo griego el placer sexual en el seno del matrimonio no sólo era considerado una aspiración legítima, sino también deseable.

Berenice II fue asimilada a Afrodita, como otras reinas y princesas ptolemaicas antes y después que ella<sup>50</sup>. También lo fue Cleopatra VII (51-30 a.C.), así que no es inverosímil que llegase a presentarse en público con sus atributos ni descartable que apareciese ante Antonio de esta guisa. Sin embargo, la propaganda propia de Egipto y áreas de influencia no parece señalarla especialmente como a una mujer de poder erótico arrebatador. En concreto, en una moneda acuñada en Chipre, aparece en el anverso Cleopatra como Afrodita,

---

48. Ver OPPEN DE RUITER, Branko Fredde: *Religious identification of Ptolemaic queens with Aphrodite, Demeter, Hathor and Isis*, Phd Dissertation, The City University of New York, Ann Arbor, UMI, 2007, pp. 355-359.

49. GUTZWILLER, Kathryn. *Op.cit.*

50. Para una relación exhaustiva, aunque algo antigua, de las asimilaciones a diosas de reinas y princesas ptolemaicas, ver TONDRIAU, Julien: «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (IIIe-Ier s. a. C.)», *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 37 (1948), pp. 12-33. Un estudio reciente y completo en OPPEN DE RUITER, Branko. *Op.cit.*

sosteniendo un esceptro –símbolo del poder– amantando a un niño –seguramente Cesarión, su hijo con Julio César–, al modo de las parejas Afrodita/Eros y Isis/Horus; en el reverso, doble cornucopia, símbolo de la abundancia y emblema habitual en las monedas emitidas por reinas ptolemaicas<sup>51</sup>. Ciertamente la asociación con Afrodita pudo estar influida por la tierra de emisión, pues Chipre era el lugar de nacimiento mítico de esta diosa, pero concuerda con la habitual asociación en las reinas. En este caso parece celebrarse más la fertilidad de Cleopatra que el amor sexual, pero no hay que olvidar que Cesarión fue fruto de su relación –sexual– con un famoso y poderoso general romano. En este sentido, la alusión al amor, simbolizado en Afrodita, quizá serviría para dar legitimidad a una unión fuera del matrimonio legal y, por tanto, a su fruto, Cesarión. Tampoco cabe descartar que Cleopatra hiciese uso consciente del poder de seducción –entre otras cosas, desde luego– como instrumento de acción política, un uso rechazable desde el punto de vista romano –y también desde el actual–, pero quizá legítimo desde el punto de vista de una mujer greco-egipcia. Después de todo, el uso de la seducción no era vituperable en el mundo griego si los fines eran buenos –y sin duda lo eran para Cleopatra; de hecho, ya en la *polis* griega, la seducción política empleada por los hombres mediante el uso de la palabra formaba parte del mismo universo conceptual y simbólico que la seducción erótica, estando ambas patrocinadas por Afrodita.

Así pues, existe una estrecha asociación entre Afrodita, diosa del amor –con todas sus diversas connotaciones– y las reinas helenísticas, en especial las más renombradas. Son varios los factores podrían explicar el fenómeno, factores por lo demás no excluyentes, sino interrelacionados.

Ciertamente un factor a tener en cuenta es la propia popularidad y veneración de Afrodita entre las mujeres, intensificadas en época helenística. Aunque adorada por todos, Afrodita es ante todo una «diosa de las mujeres», ligada estrechamente a los intereses femeninos en tanto las capacidades y el reconocimiento de las mujeres dependía en buena medida de su relación con los hombres. En época helenística, además, como ya señalé, se asiste a una creciente preocupación por los temas personales, las emociones, y el amor entre ellas. En este sentido, las mismas reinas debieron de ser devotas de Afrodita, y su asimilación a la diosa ser consecuente con este clima general. Así, las reinas, mujeres después de todo, se asimilan a la divinidad femenina más popular. Y también contribuyen de este modo a que la propaganda real cale entre las mujeres, apelando a sus gustos e intereses.

---

51. SEAR, David R.: *Greek coins and their values*, II, Londres, Seaby, 1979, n<sup>o</sup> 7954. Ver PUYADAS, Vanessa. *Op.cit.*, p. 112.

Como las demás mujeres, las reinas también se definían en dependencia con un varón; su posición, su misma condición de reinas, incluso su fama y su influencia, derivaban después de todo de que mantenían una relación –sexual– con hombres poderosos. Al mismo tiempo, la asociación a Afrodita, la más bella de las diosas, era un reconocimiento del poder de estos hombres<sup>52</sup>. En el mundo griego, la belleza de la esposa o la amante era casi un atributo del poder masculino: el hombre más poderoso ha de unirse a la mujer más bella; esto explicaría también la asimilación de las amantes. Sin embargo, no es la belleza el elemento definitorio de las reinas; de hecho, es raro que se las designe como hermosas, salvo en Egipto<sup>53</sup>.

La asociación de las reinas a Afrodita se enmarca en la relación dicotómica, básica en el mundo griego, entre amor y guerra –símbolos a su vez de lo femenino y lo masculino–, elementos opuestos, complementarios, interdependientes y a menudo de confusos límites<sup>54</sup>. Después de todo, el rey, aunque estuviese dotado de otras virtudes cívicas y su campo de acción incluyese la administración de la paz, era, ante todo, un líder militar<sup>55</sup>. A su complemento, la reina, le correspondía, en consecuencia, ser campeona en el amor. Un amor que no era sólo erótico, sino que se extendía a sus reinos y a su buena voluntad hacia las áreas sobre las que se pretendía influir. Las competencias de las reinas, aparte de la reproducción dinástica, se dirigían sobre todo a la diplomacia, la justicia y la esfera socioeconómica, presentándose como propiciadoras de la prosperidad y cohesionadoras de su familia y del reino<sup>56</sup>. En este sentido, la imagen y las acciones de las reinas pudieron ser complementarias a las de sus maridos, ofreciendo la cara más amable y benéfica, «amorosa», del poder monárquico, frente al claro militarismo –por más que se acompañe de todo tipo de virtudes y acciones civiles– de los reyes. Afrodita, a pesar de sus ambivalencias, era ante todo una diosa de la paz y la prosperidad, valores que las reinas –hechos aparte– simbolizaban<sup>57</sup>.

---

52. CARNEY, Elizabeth. *Women and monarchy...* Op.cit., p. 224.

53. OPPEN DE RUITER, Branko. Op.cit., pp. 125-133.

54. Ver IRIARTE, Ana y GONZÁLEZ, Marta: *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2008.

55. OPPEN DE RUITER, Branko. Op.cit., pp. 377-500; ROY, Jim: «The masculinity of the Hellenistic king», en Lin Foxhall y John Salmon (eds.): *When men were men. Masculinity, power and identities in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1998, pp. 111-135.

56. SAVALLI-LESTRADE, Ivana. Op.cit.

57. Ver MIRÓN PÉREZ, M. Dolores: «Eirene: Divinidad, género y paz en Grecia antigua», *Dialogues d'histoire ancienne* 30.2 (2004), 9-31; «Las buenas obras de las reinas helenísticas: benefactoras y poder político», *Arenal* 18.2 (2011), pp. 243-275.

No hay que olvidar, en este sentido, que el poder real es ante todo el poder de una familia, en la que se implican todos sus miembros, cada cual en su papel –no siempre claramente definidos, no obstante–, y el rey a la cabeza, y la reina a su lado como parte complementaria y necesaria. La asociación a Afrodita en las monarquías helenísticas serviría para exaltar el amor conyugal entre el rey y la reina y, por tanto, la cohesión y legitimidad de la familia, sacralizando el matrimonio real como productor de herederos y como proveedor de prosperidad y bienestar<sup>58</sup>. Algunas de las reinas incluso fueron protagonistas de historias de amor, o al menos como tales se nos han transmitido. Ello formaría parte de una propaganda en la que la familia real se convierte en «familia modelo», y en una época en la que se va imponiendo una idea más «romántica» del matrimonio, por más que en estas uniones reales pesen, sobre todo, los intereses políticos. De hecho, sin perder su carácter más sexual, Afrodita fue crecientemente considerada como diosa del matrimonio, en tanto patrona del amor en el seno del mismo. De este modo, podía convertirse en patrona de la maternidad, en tanto el amor conyugal da como fruto hijos legítimos, futuros herederos. Asimismo, las reinas también podían asimilarse a Afrodita en tanto favorecedoras ellas mismas del matrimonio, como Fila II y Laodice II.

Todo esto es cierto, pero no lo es menos que la asimilación a Afrodita resalta más el poder de la reina que el del rey, y un poder eminentemente femenino. De hecho, como hemos visto en los ejemplos señalados, y en otros que se han quedado en el tintero, otro de los rasgos comunes a las reinas asimiladas a Afrodita era que gozaban de un papel público reconocido y notable, que eran mujeres poderosas, aunque fuese a la manera que se permitía a las mujeres. Jim Roy ha señalado que el énfasis en la figura pública de la reina consorte-madre obligó en cierto modo al rey helenístico, a pesar de su enorme poder, a redefinir su identidad pública, al menos en parte, en relación con su esposa, como marido; de ahí la imagen de la pareja real viviendo en armonioso amor –sea cierto o no– y como modelo de virtudes<sup>59</sup>.

Esta imagen de la reina, asociada a Afrodita, fue tan potente que formó parte también del aparato propagandístico de las mujeres que ejercieron el poder político de manera explícita y formal, como Cleopatra VII. Aunque siempre estuvo asociada en el trono a un varón –el poder político de las mujeres, aun el formal, tenía sus limitaciones– fue la verdadera gobernante, y así era reconocida y se reconocía a sí misma.

---

58. OPPEN DE RUITER, Branko. *Op.cit.*, pp. 33-159.

59. ROY, Jim. *Op.cit.*, pp. 117-119.

Afrodita también era la divinidad femenina más poderosa –en el sentido de tener los poderes más efectivos–, a la vez temida y venerada, encarnación de la belleza y con un terrible poder de seducción, personificación de los «peligros» que suponían las mujeres, la «irresistible» atracción que ejercían sobre los hombres<sup>60</sup>; pero también favorecedora de matrimonios felices y fértiles. Las reinas eran mujeres cercanas al poder político, muchas de ellas tuvieron una notable influencia pública, e incluso algunas llegaron a ejercer un poder político, la mayoría de las veces informal, pero en algún caso formal y legal. La asimilación a Afrodita es ambivalente, como lo es su célebre desnudo de Praxíteles. Por un lado, se reconoce su poder, pero, por otro, simbólicamente se neutraliza el mismo reconduciéndolo a una forma de poder más propiamente femenino. El poder de una mujer sería más fácilmente identificable con el propio de Afrodita, basado en la seducción erótica. Quizá porque sea el único atributo, procedente de las mujeres, que los varones griegos consideraban podía ejercer poder sobre ellos. Después de todo, aunque el amor podía llegar a ser peligroso, también era deseable en el seno del matrimonio, y con él se ensalzaban las buenas relaciones conyugales. De este modo, el poder de una mujer, aunque sea político –es decir, masculino–, se diviniza del modo más típicamente femenino.

No sabemos hasta qué punto las reinas eran conscientes de estas ambivalencias. Probablemente algunas de ellas promovieron su asociación a Afrodita, o se reconocieron en ella o se sintieron halagadas cuando así eran reconocidas públicamente. Seguramente los papeles de género estaban tan interiorizados que ellas mismas identificaban su propio poder con el de Afrodita. Tal vez alguna fue verdaderamente consciente de que, siendo rabiosamente femenina, su propio poder sería más aceptado e incuestionado; pensemos en Arsínoe II y los fracasos políticos de la parte más «masculina» –y violenta– de su vida. En cierto modo, asimilar su poder al de Afrodita les permitió superar algunas barreras de género, pero sin llegar a transgredir en esencia el orden de género. Y, por supuesto, esta asociación formó parte del aparato propagandístico que sustentaba las monarquías, ofreciendo una imagen amable, benefactora y pacífica del poder real, tanto o más atractiva para la población que el carisma militar del rey; reforzando el poder real, del que las reinas formaban parte en tanto miembros y reproductoras de una familia en el poder, reforzaban su propia posición, su propio poder.

Pero, por encima de todo, aun cuando esta asociación suponga en última instancia una neutralización del poder femenino y un mecanismo sustentador

---

60. Ver IRIARTE, Ana y GONZÁLEZ, Marta. *Op.cit.*

del orden de género, sin duda desde la perspectiva de las mujeres antiguas, inmersas en un sistema patriarcal que no había proporcionado instrumentos ideológicos para su cuestionamiento, la imagen de Afrodita debió de ser sumamente atractiva como representante de un poder esencialmente femenino, un modo de subvertir las jerarquías de género, de señalar que las mujeres eran también agentes, de sentirse y señalarse como sujetos. La imagen de las reinas como Afrodita, además de ser atractiva para ellas mismas como expresión de su poder, poniéndolas en un plano conceptual comparable al del rey, lo sería asimismo para las demás mujeres, que podrían reconocer en las reinas a mujeres como ellas, aunque mucho más poderosas, y empoderarse ellas mismas. Después de todo, esta difusión de la imagen de las reinas, en particular en su asociación a Afrodita, iba destinada sobre todo al público femenino; culturalmente dio origen a rituales que favorecieron la participación pública de las mujeres; ideológicamente les pudo servir para tener un modelo de felicidad conyugal, acaso de poder sobre los hombres, en lo privado... y en lo público.

### Referencias bibliográficas

- BARBANTANI, Silvia: «Goddess of love and mistress of the sea. Notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P. Lit. Goodsp.* 2, I-IV)», *Ancient Society* 35 (2005), pp. 135-165.
- BIELMAN, Anne: *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausana, SEDES/VUEF, 2002.
- CARNEY, Elizabeth D.: «The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt», *La parola del passato* 42 (1987), pp. 420-439.
- CARNEY, Elizabeth D.: *Women and monarchy in Macedonia*, Norman, University of Oklahoma Press, 2000.
- CID LÓPEZ, Rosa María: «Marco Antonio y Cleopatra. El fracaso de un sueño político y la construcción de una leyenda», en Rosa María Cid y Marta González (eds.): *Mitos femeninos de la cultura clásica*, Oviedo, KRK, 2003, pp. 223-246.
- GUTZWILLER, Kathryn. «Callimachus Lock of Berenice: fantasy, romance, and propaganda», *American Journal of Philology* 113.3 (1992), pp. 359-385.
- IOSSIF, Panagiotis y LORBER, Catharine: «Laodikai and the goddess Nikephoros», *L'Antiquité Classique* 76 (2007), pp. 63-88.
- IRIARTE, Ana y GONZÁLEZ, Marta: *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2008.
- KAMPEN, Natalie B.: «Epilogue. Gender and desire», en Ann Olga Koloski-Ostrow y Claire L. Lyons (eds.): *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archeology*, Londres, Routledge, 1997, pp. 267-277.
- LE BOHEC, Sylvie: «Les reines de Macédonie de la mort d'Alexandre à celle de Persée», *Cahiers du Centre G. Glotz* 4 (1993), pp. 229-245.



- LONGEGA, Gabriella. *Arsinoe II*, Roma, \*L=Erma+ di Bretschneider, 1968.
- MA, John. *Antiochos III and the cities of western Asia Minor*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MACURDY, Grace H.: *Hellenistic Queens. A Study of Women Power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1932.
- MIRÓN PÉREZ, M<sup>a</sup> Dolores: «Transmitters and representatives of power: Royal women in ancient Macedonia», *Ancient Society* 30 (2000), pp. 35-52.
- : «Eirene: Divinidad, género y paz en Grecia antigua», *Dialogues d'histoire ancienne* 30.2 (2004), 9-31.
- : «El don de Afrodita: La belleza femenina en Grecia antigua», en Mercedes Arriaga y José Manuel Estévez (eds.): *Cuerpos de mujer en sus (con)textos*, Sevilla, ArCiBel, 2005, pp. 209-225.
- : «Las buenas obras de las reinas helenísticas: benefactoras y poder político», *Arenal* 18.2 (2011), pp. 243-275.
- NOURSE, Kyra L. *Women and the early development of royal power in the Hellenistic East*, PhD Dissertation, University of Pennsylvania, Ann Arbor, UMI, 2002.
- OPPEN DE RUITER, Branko Fredde: *Religious identification of Ptolemaic queens with Aphrodite, Demeter, Hathor and Isis*, Phd Dissertation, The City University of New York, Ann Arbor, UMI, 2007.
- POLIGNAC, François de: «Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque», en J. de La Genière (ed.): *Héra. Images, espaces, cultes*, Nápoles, Centre Jean Bérard, 1997, pp. 113-122.
- POMEROY, Sarah B.: *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*, Nueva York, Shocken Books, 1984, pp. 3-40.
- PUYADAS RUPÉREZ, Vanessa: «Cleopatra VII: descendiente de faraones», en Almudena Domínguez (ed.): *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 103-123.
- QUAEBEGEUR, Jan: «Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 69 (1971), pp. 191-217.
- RAMSEY, Gillian: «The queen and the city: Royal female intervention and patronage in Hellenistic civic communities», *Gender & History* 23.3 (2011), pp. 510-527.
- ROY, Jim: «The masculinity of the Hellenistic king», en Lin Foxhall y John Salmon (eds.): *When men were men. Masculinity, power and identities in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1998, pp. 111-135.
- SALOMON, Nanette: «Making a world of difference. Gender asymetry, and the Greek nude», en Ann Olga Koloski-Ostrow y Claire L. Lyons (eds.): *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archeology*, Londres, Routledge, 1997, pp. 197-219.

- SAVALLI-LESTRADE, Ivana: «Il ruolo pubblico delle regine ellenistiche», en Salvatore Alessandri (ed.): *Historie. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Puglia, Congedo, 1994, pp. 415-432.
- TONDRIAU, Julien: «Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (IIIe-Ier s. a. C.)», *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 37 (1948), pp. 12-33.
- VAN LOOY, Herman: «Apollonis reine de Pergame», *Ancient Society* 7 (1976), pp. 151-165.
- WEHRLI, Claude: «Phila, fille d'Antipater et épouse de Démétrius, roi des Macédoniens», *Historia* 13 (1965), pp. 140-146.
- WIDMER, Marie: «Comment construire la biographie des reines hellénistiques?», en Ph. Kaenel et al. (eds.): *La vie et l'ouvre? Recherches sur la biographie*, Lausana, Université de Lausanne, 2008, pp. 56-68.
- WULFF ALONSO, Fernando: *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Salamanca, Universidad, 1997.

«DE SANT HILARI A ARBÚCIES, DOTZE CASES  
TRETZE BRUIXES»  
LA PERSECUCIÓN DE LAS BRUJAS EN LA  
CATALUÑA MODERNA

MARTA BLANCO FERNÁNDEZ  
IES Larabí de Alfaz del Pi (Alicante)

Recibido: 3/08/2012  
Aceptado 08/10/2012

### Resumen

La caza de brujas en la Edad Moderna acabó con la vida de alrededor de cuatrocientas personas, la mayoría mujeres, en territorio catalán. Se les acusaba de estar al servicio del Diablo, de asesinar niños y bestias, y de provocar inundaciones y granizadas que arruinaban las cosechas. Erigidas como chivos expiatorios de una sociedad en crisis, representaban en su mayoría el antiparadigma de la mujer modélica. Comadronas, conocedoras de las hierbas, hechiceras, adivinas... llegaron a considerarse un peligro social tan extremo que los tribunales civiles que las acusaron no dudaron en contratar a cazadores de brujas para identificarlas y detenerlas. Algunas de las prácticas que llevaban a cabo estaban relacionadas con antiguos cultos precristianos a deidades femeninas vinculadas a la fertilidad, la luna y la continuidad de las aguas.

**Palabras clave:** Caza de brujas. Cataluña. Edad Moderna. Comadronas. Hechiceras. Tortura. Prácticas Mágicas. Diosa. Paganismo.

### Summary

The witch-hunt in the Modern Age put an end to the lives of about four hundred people, most of them women, in the Catalan area. They were accused of being servants of the Devil, killing children and beasts and causing floods and hailstorms that ruined the harvests. They were used as escape goats of a society in crisis, most represented the antiparadigm of the model women. Midwives, knowing about herbs, sorcerers, fortune-tellers... they were ultimately considered such an extreme social danger that

civil courts prosecuting them did not hesitate to hire witch hunters to identify and arrest them. Some of the practices they carried out were related to ancient pre-Christian cults of female deities connected to fertility, the moon and the flowing of waters.

**Key words:** Wicht-hunt. Modern Age. Midwives. Sorcerers. Torture. Magical Practices. Goddess. Paganism.

A principios del siglo XVI se produjo en Europa una persecución sistemática y masiva de mujeres acusadas de practicar la brujería que concluyó con un gran número de ejecuciones<sup>1</sup>. La cifra de personas condenadas y muertas fluctúa según los estudios, siendo los totales más fiables los de Brian Levack, que establece en Europa 110.000 acusaciones y 60.000 muertes<sup>2</sup> de las cuales el 80% de los acusados y el 85% de los ejecutados fueron mujeres.

Dentro del territorio peninsular, llama la atención el caso de Cataluña, prácticamente olvidado por los principales estudiosos del tema<sup>3</sup> que, quizás deslumbrados por la espectacularidad de procesos como el de Logroño<sup>4</sup>, pasan por alto nombrar a aquellas mujeres catalanas tan cruelmente perseguidas. A excepción de los estudiosos locales, pocos se han acordado de las casi 400 personas que en menos de tres años fueron torturadas y asesinadas en los municipios de Viladrau, Sabadell, Igualada, Manresa y Terrassa, entre otros, acusadas del delito de brujería<sup>5</sup>.

A pesar de las distancias entre los países, la brujería tiene una fenomenología muy similar en toda Europa, siendo objeto de las más atroces acusaciones la mayoría mujeres, que, de una manera u otra, encarnaban el antiparadigma de la mujer modélica: aquellas que tenían un poder frente a vida y la muerte, (esto es, comadronas y curanderas) las conocedoras de las hierbas, las adivinas, y en general, mujeres que, por cualquier motivo, se salían de lo común establecido<sup>6</sup>. Pero si hasta mediados del siglo XVI las curanderas y las

---

1. El periodo denominado Caza de Brujas es más completo, convencionalmente se suele situar entre los años 1450 y 1700.

2. LLEWELLYN BARSTOW, Anne, *La caza de brujas en Europa, 200 años de terror misógino*, ed. Tikal, Girona, 2003, p. 39.

3. Ni siquiera Julio Caro Baroja, considerado el gran experto en el tema de la brujería en España le dedica mucha atención al territorio catalán en su famoso libro sobre el tema. CARO BAROJA, Julio, (1961), *Las Brujas y su Mundo*, Alianza, Madrid, 1966.

4. Me refiero, naturalmente, al célebre proceso de las brujas de Zugarramurdi.

5. Para una descripción más detallada de las ejecuciones por localidad véase ALCOBERRO, A., *El segle de les bruixes (segle XVII)*, ed. Baranova, Barcelona, 1992, pp. 31-32.

6. Como podía ser, por ejemplo, no cumplir las costumbres o códigos de vida comunitaria, vivir con recogimiento, tener horarios, no deambular por las noches, y mucho menos en soledad. Algunas de estas mujeres fueron acusadas de provocar peleas y de ser deslenguadas.

adivinas del pueblo fueron miembros útiles y hasta cierto punto reconocidos de la sociedad<sup>7</sup>, ¿por qué la gente del pueblo pasó de creer y recurrir a la medicina y a la magia de estas mujeres a estar convencida de que estaban al servicio de Satán, debido a lo desmedido de su lujuria y su odio al prójimo? ¿Cómo llega la mujer a encarnar todo lo que es absolutamente maligno?

Como señala Unceta Gómez<sup>8</sup> la depreciación del estereotipo de la mujer maga es imparable ya en la Antigüedad, donde se pasó de la belleza sobrenatural de Circe o Calipso a la fealdad de las brujas de Apuleyo y Horacio, produciéndose una degradación que las va convirtiendo en seres con un aspecto cada vez más repugnante, y que llega hasta nuestros días estereotipado en la imagen de la vieja bruja malvada, envidiosa de la bondad y la belleza ajena.

La mujer, que antes tenía el poder sobre la vida y la muerte –paría y ayudaba a parir, alimentaba, sanaba y amortajaba–, ahora puede utilizar ese poder para destruir. En esa demonización de su figura se entiende que las manos que traen al mundo a un niño también lo pueden matar, que la que es capaz de curar también lo es de hacer enfermar, y que la que maneja los alimentos también los puede envenenar.

Además, fue en este siglo XVI cuando se produjo una transición entre la imagen de la bruja solitaria y la que funciona en grupo. La imposición de esta imagen fue la que marcó el inicio de una brutal represión a partir de 1610, el denominado concepto acumulativo de la brujería<sup>9</sup> iniciado en el siglo XIII con la visión de Santo Tomás de Aquino y otros teólogos que afirmaron la capacidad de actuación en la tierra del diablo y la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales entre hombres y demonios. Se pasó así de la imagen de la hechicera medieval poco dañina, que trabajaba en solitario, a la peligrosa bruja, miembro de la secta más temida y más esparcida por el mundo: la presidida por el diablo, la que era capaz de acabar con la cristiandad destrozando cosechas, matando el ganado y haciendo enfermar a los niños. Cuando se explicitó en el *Malleus Malleficarum* (1486), este concepto ya se encontraba plenamente definido.

---

7. LLEWELLYN, *Op. Cit.*, pp. 143-166.

8. UNCETA GÓMEZ, Luis, «De profesión, maga», en Rosario López Gregoris y Luis Unceta Gómez (Eds.), *Ideas de mujer: facetas de lo femenino en la antigüedad*, ed. CEM, Universidad de Alicante, 2011, pp. 317-341.

9. Según Armengol, siguiendo a Levack, este concepto se basa en cuatro aspectos fundamentales: el pacto con el diablo, el *aquelarre*, los vuelos, y por último, las metamorfosis. ARMENGOL, Anna, «Realidades de la brujería en el siglo XVII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico», *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, Nº. 6, 2002 (disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=280776>).

Brian P. Levack y otros autores que lo siguen, atribuyen la causa de esta histeria colectiva contra las brujas al clima de conflicto religioso que hubo en Europa a partir de mediados del siglo XVI. La situación político-religiosa de principios del XVII no tenía nada que ver con la que hubo en 1500, en el XVI las reformas luterana y calvinista rompieron la unidad católica occidental y las diferentes confesiones establecieron rigurosos criterios de ortodoxia y de pertenencia. La caza de brujas fue un fenómeno común tanto en el mundo católico como en el protestante<sup>10</sup>. Aunque, paradójicamente, las grandes cazas de brujas no fueron obra de la Iglesia, sino de las autoridades locales y temporales, como se verá que ocurrió en el principado catalán.

Si bien hay procesos documentados con anterioridad, no hay datos suficientes para hablar de una persecución sistemática hasta el siglo XVII en Cataluña, ya que es en este siglo cuando la represión contra estas mujeres tomó un cariz generalizado y masivo, produciéndose una psicosis colectiva que convirtió a la brujería en una amenaza social.

La sociedad las persiguió y las condenó: ciudadanas, vecinas, hermanas, madres e hijas, acusándolas de crímenes tan atroces que justificaron los más terribles castigos, la tortura y la ejecución. Estas mujeres (tanto en Cataluña como en el resto de Europa), que cumplían una función social, fueron convertidas en chivos expiatorios de un mundo en crisis y sobre ellas recayó gran parte de los males que asolaban a la población. Se acabó responsabilizándolas de las tempestades de granizo, de las inundaciones, de las malas cosechas, de la muerte de bestias y niños, de envenenar el vientre de las embarazadas, y aun cuando las propias reas se encomendaban a la Virgen al ser torturadas, fueron acusadas de besarle el trasero al diablo, de copular con él, en definitiva, de estar a su servicio.

En Cataluña, la mayoría de los casos y ejecuciones se producen entre 1616 y 1622, año en que los procesos se interrumpen de golpe. Fue tan desproporcionada la acción de estos tribunales y tan alarmante la concatenación y brutalidad de estos procesos, que en 1622 se ordenó a las diversas jurisdicciones locales que todos los procesos de brujería que quedaran pendientes pasaran a la Real Audiencia. A este respecto es ilustrativo el caso de Viladrau,

---

10. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, «Les bases ideològiques, la confessionalització i la intolerancia religiosa a l'Europa Moderna (segles XVI i XVII)», en Alcoberro, A., et al., *Per bruixa i metzina: la cacera de bruixes a Catalunya*, (<http://bruixes.mhcat.net/index.php/ca/per-saber-mes>), p. 7. Consultado el 24 de enero de 2012.

municipio que contando con 75 familias en 1620 ahorcó a 14 mujeres acusadas de brujería<sup>11</sup>.

Las acusaciones dirigidas a la mayoría de estas mujeres se bifurcaron en dos líneas: en primer lugar, la de adorar al diablo y participar en juntas<sup>12</sup>, y en segundo lugar, la de causar desgracias a miembros de la comunidad, como muertes de personas o animales, enfermedades, o desastres naturales, ya fueran inundaciones o fuertes granizadas. Si la primera línea estaba basada en suposiciones, imaginaciones o delaciones de vecinos u otras acusadas (evidentemente, no objetivamente demostrables), la segunda se refería a hechos objetivos que existieron y se documentaron<sup>13</sup>.

El caldo de cultivo de esta locura colectiva tuvo lugar en una Cataluña poco poblada y muy castigada por las desigualdades sociales, más acusadas en el campo, donde se produjo un fuerte estancamiento económico que duraría hasta finales del XVII. Fue precisamente en estas zonas rurales donde abundaron los procesos que interesan a este trabajo. Los alrededor de 400.000 habitantes del principado subsistían como podían, agrupados en gremios y la sociedad en general sufría pestes, sequías, malas cosechas, una alta mortalidad infantil, los altos impuestos y las arbitrariedades de los señores<sup>14</sup>. Además, hubo grandes inundaciones acompañadas de granizo en 1612, 1620, 1621, 1625, 1626, 1628 y sobre todo en 1617, llamado también *lo any del diluvi*, con riadas en las poblaciones que arrasaron hasta los puentes de piedra.

- 
11. PLADEVALL I FONT, Antoni, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Publicacions de Sr. Compte de la Vall de Marlès, Barcelona, 1974. El autor recoge el testimonio del obispo de Solsona que en este mismo año, 1622, denuncia los excesos y la desgraciada actuación de muchos de estos jueces: «[...] no ha faltado letrado que se ha concertado con algunos jurados de las villas, que, dándole quince o veinte escudos, se encargaban de todo el proceso y gasto, y, si llegaba la prueba que la ahorcare, le daban lo convenido, y como la tierra de suyo está tan cargada de parcialidades y malicia, con esto se ha aumentado más, porque han procurado unos con otros maliciosamente exarquarse y infamarse de este delito», p. 24.
  12. En los casos de brujería recogidos en Cataluña, las acusadas se refieren a los encuentros con los vocablos catalanes *juntés* i *aplecs*, no utilizan el término *aquelarre*, de origen vasco, hoy internacionalizado.
  13. Naturalmente, esta documentación lo que recoge son confesiones extraídas bajo tortura. Como por ejemplo la gran cantidad de granizo que cayó en Caldes de Montbui en el verano de 1614 y que confesó haberla causado Margarida Mimó. Este testimonio se recoge en JIMÉNEZ, Anna i GINEBRA, Rafel, «Els processos de bruixes com a font per a la meteorologia històrica: dades meteorològiques als processos del Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic del SXVII», *Actes d'Història de la Ciència i de la Tècnica, Nova Època/ Volum 2 (1)*, 2009, pp. 127-145, p. 39.
  14. PLADEVALL, Antoni, *La cacera de bruixes a Catalunya*, en Alcoberro, A., et al., *Op. Cit.*, Consultado el 2 de marzo de 2012, p. 5.



En una sociedad agraria la diferencia entre el bienestar y la miseria depende del medioambiente. Cuando una serie de situaciones adversas (heladas, granizo, lluvias, nieves...) se suceden, la mentalidad de estas gentes está preparada para interpretar estos acontecimientos como un designio de Dios o como resultado de la acción de las brujas en comunión con el diablo<sup>15</sup>. El escenario está montado.

Como ya he señalado, y contrariamente a lo que se piensa, los auténticos protagonistas de la persecución de las brujas fueron los señores, los concejos y en muchos casos los propios vecinos, que, empujados por el miedo o por el deseo de quitarse de encima a una vieja enemiga, la delataban ante los tribunales o ante los cazadores de brujas. Como señala Tausiet:

Pese a la imagen que se ha transmitido habitualmente, los representantes del poder no fueron los únicos responsables de la que llegó a conocerse como «caza de brujas»; de hecho, sin la colaboración interesada de las capas populares resulta inconcebible el éxito de una campaña contra dos delitos difícilmente identificables<sup>16</sup>.

Lamentablemente, al ser tribunales señoriales o locales mucha documentación se ha perdido sin remedio. Ahora bien, el hecho de que no se tengan datos de algunas comarcas no asegura que esas zonas no se hayan visto afectadas por la caza de brujas.

¿Pero cuál era el comienzo de la persecución en un municipio determinado? Eran los concejos municipales los que las iniciaban: se reunían y tomaban la decisión de perseguir a estas mujeres que consideraban muy perjudiciales para la sociedad o bien de buscar al hombre que las descubría. Aquí entraba en juego la figura del llamado «descubridor de brujas», hombre, generalmente exbrujo, que había acudido a alguna junta, y que, según se creía, era capaz de descubrir a las brujas con sólo mirarlas.

Este hombre era requerido por los concejos, acudía a los pueblos y ante el terror de las mujeres solía recorrer las calles, señalaba a la mujer en cuestión, la hacía desnudar y la acusaba<sup>17</sup>. Los descubridores de brujas cobraban por su

---

15. ROMA I CASANOVA, Francesc, *A propósito del control meteorológico durante la Edad Moderna: Protoetnografía y mitopaisaje en la Cataluña moderna (S. XVII– XVIII)*, p. 6. (<http://www.francescroma.net/petjades/sites/default/files/scripta%20nova.pdf>) Consultado el 13 de marzo de 2012.

16. TAUSIET, María, *Ponzoña en los ojos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000, p. 20.

17. Se saben los nombres de varios de ellos, el más conocido Cosme Soler, también llamado Tarragó. Se conocen bastantes datos sobre sus prácticas porque fue juzgado por la Inquisición. Tenía 51 años, y, según su testimonio, conocía las hierbas –decía que era herbolario– y sabía curar a los embrujados. Detenido por una denuncia del obispo de

trabajo y se sabe que en el municipio de Capcir el «cazador» fue casa por casa intentando descubrir qué mujer era susceptible de ser bruja<sup>18</sup>.

Una vez detenida, la acusada era llevada al tribunal. Al tratarse de municipios pequeños, generalmente las mujeres eran encerradas en casas de particulares donde se producían los interrogatorios. El señor de los feudos, como máxima autoridad jurisdiccional, solía delegar sus asuntos en funcionarios o en los alcaldes, normalmente poco duchos en la materia. Así pues, los tribunales estaban compuestos por el Alcalde o su representante, por el Nuncio, que cumplía las funciones de procurador fiscal, por un Escriba o Notario y, en algunas ocasiones, por abogados que asesoraban legalmente al tribunal; en la tortura un Cirujano los asesoraba técnicamente. Frente a ellos, la acusada, apenas cubierta por unos trapos, contestaba a sus preguntas<sup>19</sup>. En la estancia de la tortura siempre había un pedazo de pan, una vela y una jarra de vino. Las mujeres, antes de ser torturadas, ya sabían que iban a morir pues se les leía la sentencia<sup>20</sup>. El objetivo de la tortura era que las acusadas delataran a sus posibles compañeras, y aunque en estas circunstancias es común que las lealtades se desintegren, aquí no se puede por menos mencionar el caso de Elisabet Martí, torturada en las prisiones de Vic. En su sentencia de muerte consta que ella y las demás brujas «*varen adorar sacrilígment el seu anus –del Demonió– pudentísim amb candeles enceses*» y se añade que «*es apòstata, idòlatria, sacrílega, adúltera i rea de crims nefandíssims, autora de sortílegis, heretgia i*

---

Solsona, confesó que era capaz de descubrir a las brujas frotándoles la espalda con agua bendita para encontrar la señal del diablo y que así lo había hecho en multitud de municipios, llevando a muchas a la horca. Se le dejó en libertad y, a pesar de la prohibición de que volviera a sus prácticas, su nombre aparece de nuevo en otros procesos, como los de Igualada, Mantresa o Santpedor. PLADEVALL, *La cacera...* Op. Cit, p. 8.

18. SALES, Núria, *El Bisbe D'Alet i les bruixes del Capcir*, (<http://www.raco.cat/index.php/Recerques/article/viewFile/137644/241455>) Consultado el 5 de abril de 2012.

19. JIMÉNEZ, Anna i GINEBRA, Rafel, «Els processos de bruixes com a font per a la meteorologia històrica: dades meteorològiques als processos del Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic del SXVII», *Actes d'Història de la Ciència i de la Tècnica, Nova Època/ Volum 2 (1)*, 2009, pp. 127-145, p. 141.

20. Las torturas que detallan los procesos de Vic son la del banco y la de la garrucha, en catalán *banc* y *corriola*. En la primera se colocaba a la acusada tumbada boca abajo sobre un banco con los brazos colocados hacia atrás y separados por medio de unos palos que estiraban y torcían los miembros cuando se ejercía fuerza sobre ellos. En la segunda, considerada la más dura, se le ataban los brazos por detrás a la acusada y se le colgaba por ellos a una polea. La tortura consistía en ir izando poco a poco el cuerpo hasta llegar a un punto en el que se le soltaba de golpe, provocando generalmente la dislocación de sus extremidades. Si aún así no había confesión se le añadía a los pies un peso de medio quintar (41 quilos) o de un quintar (82 quilos). PLADEVALL, *Persecució...*, Op. Cit., p. 59.

*infamia*»<sup>21</sup>. Elisabet soportó once torturas con sus 70 años y aún así no delató falsamente a nadie. Únicamente, y para detener cuanto antes su suplicio, nombró a mujeres que ya sabía que habían sido ejecutadas<sup>22</sup>.

Las ejecuciones, con la asistencia de todo el pueblo, mostraban el poder del naciente Estado frente al insignificante individuo. Una horca, generalmente colgada en la entrada de la baronía<sup>23</sup> o en la plaza pública, era el símbolo de este poder.

Ahora bien, ante las creencias populares y más allá de las acusaciones oficiales de convertirse en gato, chupar la sangre a los niños, o besarle «lo detrás» al diablo, ¿qué tipo de prácticas llevaban a cabo estas mujeres?

A lo largo de la historia de la humanidad la mujer ha estado vinculada al cuidado del cuerpo, pariendo, criando a los hijos, dando alimento, preparando la vestimenta, cuidando de los enfermos y los ancianos y amortajando a los muertos. El conocimiento de una medicina popular, basada en remedios naturales, también ha sido normalmente vinculado a ellas. En muchas ocasiones estos saberes que poseían traspasaba la frontera de lo doméstico y se convertían en sanadoras expertas (también lo hacían algunos hombres). Cuando se profesionalizó la medicina y a ella se accedía sólo a través de la Universidad y los gremios, las mujeres –a quienes ambas maneras de formación les estaban vedadas– continuaron con sus prácticas de manera más o menos clandestina, sin por ello ser consideradas brujas. La práctica médica oficial convivió durante mucho tiempo con especialistas populares, como las parteras y comadronas, y con las prácticas mágicas de sanación que llevaban a cabo saludadores, ensalmadores, santiguadores, desaojadoras y hechiceras<sup>24</sup>. La caza de brujas, por una parte, llevó a regular lo que era considerado un intrusismo que venían condenando tanto médicos como religiosos.

Un gran porcentaje de las ejecutadas fueron comadronas, (en catalán «*llevadoras*», porque «*lleven*» esto es, alzan al recién nacido hacia los brazos de la madre). Hasta muy recientemente los partos eran espacios femeninos en los que la comadrona y sus ayudantes (generalmente vecinas y miembros de la familia) conocían el riesgo de muerte que corrían la parturienta y el bebé. Era común que, para combatir el miedo de que un embarazo o parto fuera mal,

---

21. *Ibid*, p. 66.

22. *Ibid*, p. 64.

23. Se entiende como baronía en Cataluña a partir del siglo XIII todo territorio que no pertenecía al rey, y que era propiedad de nobles, caballeros, dignidades eclesiásticas e incluso ciudades.

24. CAMPAGNE, Fabián Alejandro, Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía, *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 2000, 20, pp. 417-456, p. 423.

llevaran a cabo prácticas mágicas, muchas de ellas cristianizadas, como por ejemplo encender en la estancia velas bendecidas o medirse la cintura con una faja que hubiera tocado la campana de la Iglesia con el objetivo de tener un buen embarazo y alumbramiento<sup>25</sup>. Además, se llevaban encima talismanes, piedras, corales, o los llamados saquitos de parto, que contenían palabras escritas y se colocaban sobre el cuerpo, con el fin de que el trabajo del parto llegara a buen término. Teresa Vinyoles Vidal<sup>26</sup> rescata a este respecto un pequeño texto copiado en un recetario catalán medieval «*A la dona qui no pot haver la criatura, escriu aquest breu, e posa-lo y al coll, e delliuera*». También era habitual realizar la denominada magia simpática, que postula que lo que es arriba es igual a lo que es abajo, y, por ejemplo, en las horas de la dilatación se abrían baúles y puertas en la creencia de que por imitación se abriría también el canal del parto.

Las comadronas tenían una función social claramente definida, llegando incluso a detectarse en documentación judicial su presencia haciendo peritajes médicos en casos de violación o de ataques contra las mujeres<sup>27</sup>.

Por otra parte, se conoce también la existencia de otra práctica, desligada de intervenciones del diablo, que aparece en la documentación medieval desde el siglo XIV. Se trata de lo que llaman prácticas de *sortilegia* et *divinationes*, dentro de las cuales se puede encontrar desde sortilegios para *ligar* a una pareja hasta métodos de adivinación que pretendían encontrar al ladrón de algún objeto.

Es conocido que el galenismo utilizó con frecuencia los minerales atribuyéndoles poderes mágicos. Este poder atribuido a tierras o piedras estaba generalizado, rastreable en documentos como el inventario de bienes *post mortem* de Isabel Juana Gombau, que incluye «*tres pedretes de estanca sang guarnides de or*», refiriéndose, probablemente a hematites (óxido férrico), mineral que se usaba externamente para cicatrizar llagas en los ojos y para curar cicatrices y asperezas<sup>28</sup>. A este respecto, cabe decir que en la mayoría de los textos sobre materia médica académicos publicados en el siglo XVI se recogen

25. GELABERTÓ VILAGRÁN, Martín, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna», *Manuscrits*, n° 9, enero 1991, pp. 325-344, p. 332.

26. VINYOLES VIDAL, Teresa, «Metgesses, llevadores, fetillers, fascinadores...: bruixes a l'Edat Mitjana», en Alcoberro, A., et al., *Op. Cit.*, p. 7. Consultado el 2 de febrero de 2012.

27. LÓPEZ TERRADA, María Luz, «Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII», *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.*, 2002, 22, pp. 85-120.

28. LÓPEZ TERRADA, *Op. Cit.*, p. 113.

—entre otros conocimientos— formas de utilización popular, muchas de ellas de carácter mágico<sup>29</sup>.

Son estas prácticas mágicas las que en el siglo XVI condujeron a miles de personas a una muerte segura, las mismas que antes de este siglo fueron, si no permitidas, sí juzgadas con cierta laxitud.

También hay que tener en cuenta que las formas religiosas de los sustratos de culturas anteriores habían impregnado la religiosidad de los grupos culturales populares. Por ejemplo, la campaña iniciada por los frailes mendicantes a principios del XII tuvo como objetivo despaganizar el campo europeo de prácticas contrarias a la moral y teología cristiana. Esta «religión» que se quería erradicar era la que practicaba mayoritariamente la población campesina de la Europa Moderna, y estaba articulada alrededor de sus necesidades vitales. La gente la percibía como un sistema eficaz destinado a conjurar los peligros de la vida, una religión espontánea, del día a día, que daba respuesta a los problemas cotidianos.

Algunas investigaciones defienden la posibilidad de la pervivencia de ritos, creencias y conductas religiosas herederas directas del paganismo, que beben en la fuente del arcaico fondo cultural precristiano europeo, y que estarían bien vivos en los primeros siglos de la Edad Moderna. En este contexto, J. Michelet, A. Runeberg, M. Summers, E. Rose y J. Rusell sostienen la hipótesis que durante buena parte de la Edad Media y Moderna subsiste un culto organizado de liturgias de carácter pagano, revestido de aspectos satánicos, heredado de siglos anteriores, y que conoce su manifestación más visible en el sabbat diabólico<sup>30</sup>. El origen de todas estas teorías son los textos de la polémica Margaret Murray<sup>31</sup>.

El animismo es una herencia de la sociedad medieval que reciben los pueblos en diferente medida, dependiendo del nivel previo de romanización y las circunstancias de la transición, tanto del imaginario prehistórico como del paganismo romano. La magia integra al cristianismo y éste, en muchas ocasiones, es concebido como una serie de ritos destinados a obtener fertilidad,

---

29. *Ibíd.*, p. 99.

30. GELABERTÓ VILAGRAN, Martín, «Fuentes para el estudio de la religión popular española», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, t. 17, 2004, p. 5.

31. En sus obras Margaret Murray teoriza sobre una religión pagana común a los pueblos europeos que gira en torno a la adoración del Dios Cornudo. Véanse sus principales obras: MURRAY, Margaret Alice, (1921), *El culto de la brujería en Europa occidental*, Barcelona, Labor, 1978; (1931), *El dios de las brujas*, Editorial Excálibur, Santiago de Chile, 2002 (Edición corregida, aumentada y anotada para Internet); «Introduction» a Gerald B. Gardner, (1954), *Whitchcraft Today*, versión digital en <http://www.nostrajewellery.org/files/Witchcraft-Today.pdf>.

salud y abundancia<sup>32</sup>. Sin ir más lejos, en la Cataluña del siglo XVII, en algunas localidades como Cervera, el campesinado mejor situado había conseguido institucionalizar unas fiestas en las que aparecían adornados con sus mejores galas y derramaban dulces entre la multitud. Los documentos de la época dan entender que se trataba de unos rituales propiciatorios de la fertilidad, ya que era frecuente repartir los dulces como acto simbólico de la siembra de los campos<sup>33</sup>; en las fiestas denominadas *Ceralias* en honor a la diosa Ceres los celebrantes también se lanzaban dulces y nueces en señal de buen augurio<sup>34</sup>.

Relacionado con el grano del campo, aparece un curioso testimonio contra una de las mujeres acusadas de brujería en el principado; de Montserrat Fàbregas se dice que «*tenia gra de falguera y que qui tenia aqueix gra no podia morir en este món, ans bé ab abundancia de béns temporals y rich*»<sup>35</sup>, esto es, un grano mágico que llenaba de riquezas a quien lo poseyera. Este testimonio recuerda a los rituales propiciatorios de abundancia basados en la fertilidad de la tierra.

A pesar de la oposición de la Iglesia, era más que habitual que la gente recurriera a adivinatoras para encontrar objetos perdidos o incluso personas desaparecidas, a ensalmadoras, curanderas, sortilegas, conjuradoras, *salivadoras*, y hechiceras en general. Por ejemplo, un proceso de la Inquisición llevado a cabo en Vic en 1561 encausó a varias personas de la comarca por prácticas de curanderismo, por conjurar tempestades o por adivinar acontecimientos. Una de las encausadas fue Caterina Reig, de 68 años, acusada de hacer un conjuro con unas tijeras para adivinar dónde estaba una chica que había desaparecido. Con las tijeras clavadas en el suelo, colocaba un cedazo encima, quieto. Luego preguntaba si Francina –la chica– estaba en tal o cual sitio. Cuando preguntó si la desgraciada estaba en la balsa, el cedazo giró, dio un par de vueltas y efectivamente, la chica fue encontrada ahogada en ese lugar. También se acusa a esta misma mujer de mezclar oraciones con prácticas de curanderismo. Debido a estas acusaciones el Inquisidor general la sentenció, por supersticiones vanas y con el arte del demonio, a rezar el rosario durante un año y a donar tres reales a los pobres de la prisión del Santo Oficio de la

---

32. BARROS, Carlos, «La humanización de la naturaleza en la Edad Media» ([http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/humanizacion\\_castellano.htm](http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/humanizacion_castellano.htm)). Consultado el 21 de marzo de 2012.

33. ROMA, *Op. Cit.*, p. 10.

34. OVIDIO, *Fastos*, ed. Gredos, Madrid, 1988. Libro IV, 712.

35. ORRIOLS, ORRIOLS I MONSET, Lluís, *Les bruixes segrestades*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1994, pp. 58.

Inquisición<sup>36</sup>. Todavía, a mediados del XVI, estas prácticas eran sancionadas con tibieza.

Si está claro que las prácticas mágicas y sanadoras eran algo común en determinados entornos femeninos, lo que no está tan claro es que estas mujeres fueran capaces de destrozar las cosechas, crear bocio<sup>37</sup>, y destruir las localidades con inundaciones. Más bien, las mujeres dedicadas a las primeras prácticas, fueron acusadas u obligadas a confesar todo lo demás, como en el caso de Montserrat Durrius<sup>38</sup>.

Por otra parte, se produce por parte de la Iglesia una demonización de seres que ya estaban presentes en la tradición cultural europea, como por ejemplo, la cabalgata fantástica nocturna en la que algunas mujeres tenían la facultad de volar. Esta creencia era compartida por diferentes culturas del mundo clásico y se puede relacionar con las comitivas de mujeres que surcaban el cielo con Diana a la cabeza, diosa de la fertilidad relacionada con la luna, la magia y la noche.

El culto a divinidades femeninas en la península está documentado a partir de innumerables hallazgos arqueológicos como lápidas votivas, restos de templos o santuarios, documentación epigráfica y literaria... etc. Precisamente la diosa Diana es la divinidad femenina más venerada en Hispania, muchas veces asimilada a diosas prerromanas, diosa triádica, venerada como Artemisa Efesia en la costa levantina debido a las colonias griegas. Aunque, como señala Angie Simonis, el culto a Diana en Ampurias, localidad de Girona y antigua colonia griega, es más cercano al de las diosas madres de la fecundidad<sup>39</sup>.

A este respecto es especialmente interesante el proceso conservado en el Archivo Diocesano de Barcelona contra la comadrona Sança de Camins, de quien se dice que practicaba un ritual «mágico» durante los partos que asistía: ponía una mesa a modo de altar y hacía gestos e invocaciones a algo denominado «Trip». Es posible que esta comadrona estuviera realizando un ritual a Diana, la diosa lunar, la Diosa Triple<sup>40</sup>.

---

36. PLADEVALL, *Persecució...* Op. Cit., pp19 y 20.

37. En algunos lugares prevalece el bocio relacionado con la falta de yodo en la dieta de esa zona.

38. Como en el caso de Margarida Mimó (véase nota 12), Montserrat Durrius confesó bajo tortura haber sido, junto con otras mujeres, la causante de los daños materiales que causaron las tormentas de granizo, la niebla y las inundaciones en las localidades de Sabadell, Castellar, y Palau Solitá, entre otras. JIMÉNEZ, Anna i GINEBRA, Rafel, *Op. Cit.*, pp. 132-134.

39. *La Diosa: un discurso en torno al poder de las mujeres. Aproximaciones al ensayo sobre lo divino femenino y sus repercusiones en España*, Tesis doctoral (en elaboración), Universidad de Alicante, Alicante, 2012, p. 47.

40. Así se lo pregunta también Teresa Vinyoles. VINYOLES, *Op. Cit.*, p. 10.

Una relación entre la brujería y el culto a la Luna se puede rastrear en la aparición del número trece en topónimos como *els Tretze vents*<sup>41</sup> y dichos populares, como el que reza «*de Sant Hilari a Arbúcies, dotze cases, tretze bruixes*», refiriéndose a dos localidades situadas en el corazón del territorio donde la caza de brujas fue más encarnizada y que precisamente viene a afirmar que en esa zona toda mujer es bruja<sup>42</sup>.

Es plausible pensar que una parte de las mujeres acusadas de brujería en tierras catalanas realizara antiguos cultos relacionados con divinidades paganas. Sin ir más lejos, en Caldes de Montbui, uno de los escenarios de la caza de brujas en Barcelona, hay un balneario romano en torno a un manantial de aguas termales muy conocido en la zona por sus propiedades salutíferas. A poca distancia se encuentra un santuario mariano, el de la *Mare de Deu del Remei*, que se edificó en el siglo XVI sobre un antiguo templo pagano donde la gente tenía extrañas visiones. Cerca de este santuario fue localizada una lápida votiva a la diosa Isis, la divinidad femenina adorada en la zona<sup>43</sup>. Esta diosa es quizás la que más fuertemente se asimila a la cristiana María, no sólo en su faceta relacionada con la maternidad y la nutrición, sino también con la salud. Y es precisamente la Virgen de los Remedios una de las más invocadas en Cataluña como protectora de la salud; es más, según Joan Amades, los antiguos ensalmadores, saludadores y todos aquellos dedicados a curar mediante la magia, la tenían de patrona<sup>44</sup>.

Relacionado también con las aguas aparece en los archivos el caso de Marquesa Vila, comadrona de Sant Feliu de Sasserra, acusada, entre otras cosas, de provocar la muerte de un bebé de once meses. Una adolescente de quince años llamada a declarar testificó lo siguiente: «*ella me digué si volia anar amb ella fins als Pèlechs que y ha un gorch de aygua y allí veuriam un remat de donas vestidas, part de ellas totas de grana y part de totas de seda, y que eran bonicas y gentils [...]*»<sup>45</sup>.

¿Quiénes eran estas criaturas a las que se refería Marquesa Vila? Como señala Lluís Orriols «es inevitable la evocación de ondinas, náyades, ninfas

41. Montaña del Pirineo situada en el macizo del Canigó.

42. El número 13 está íntimamente relacionado con la luna, puesto que son trece lunaciones las que corresponden al año solar.

43. CAMPS I SURROCA, M. y CAMPS I CLEMENTE, M., «Dos santuaris catalans amb antecedents de culte a la Deessa Isis», *Gimbernat*, N° XIX, Universitat de Barcelona, 1993, pp. 81-85.

44. AMADES, J. *Costumari Català*, Salvat Editores, Barcelona 1983, vol. IV, pp. 535-39 citado por CAMPS I SURROCA, y CAMPS I CLEMENTE, *Op. Cit.*, p. 84.

45. ORRIOLS I MONSET, Lluís, *Les bruixes segrestades*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1994, pp. 56.



de las fuentes, los ríos y los lagos»<sup>46</sup>. Una larga tradición europea atestigua la creencia en estos seres mitológicos representados con la imagen de una mujer joven y hermosa que sale de una fuente, lago o río, con el cabello mojado. Se les atribuía abundancia, continuidad de las aguas y poderes sobrenaturales. En la tradición popular catalana son llamadas *dones d'aigua*, seres que según el folklore viven desde tiempos inmemoriales en estanques, riachuelos, lagos, fuentes y cuevas subterráneas de las comarcas del principado. Este mito está íntimamente relacionado con el de la diosa primigenia venerada como fuerza femenina de la vida y la fertilidad, que se concreta en el culto a las aguas, ampliamente documentado en la costa levantina<sup>47</sup>. Quizás, relacionada con este culto, estuviera Elisabet Beneta, ejecutada en la horca en el término de Seva, de quien se sabe que los que testificaron contra ella la llamaban con el apelativo de la *Bellesa de les Aigües*<sup>48</sup>.

Parece fuera de toda duda que parte de las mujeres procesadas en Cataluña participaba en encuentros periódicos. En este sentido, se puede deducir que los círculos de mujeres se vienen realizando desde el neolítico, siempre que se han reunido para compartir tareas. A este respecto, es interesante señalar que, si bien son conocidas las reuniones de mujeres en lavaderos, o en los hornos, donde llegaban a constituirse auténticas asambleas<sup>49</sup>, no lo son tanto los encuentros donde las mujeres intercambiaban remedios o consejos. Hay constancia de esto en un curioso testimonio publicado en Brujas en 1480, *Los evangelios de las Ruecas*, donde se recogen los encuentros de seis sabias mujeres a lo largo de seis veladas que, ante la presencia de un escribano, disertan sobre enfermedades, creencias, recetas, consejos y prohibiciones cotidianas<sup>50</sup>.

G. Henningsen<sup>51</sup> estudia a las *donne di fuore*, mujeres procesadas por la Inquisición en Sicilia acusadas de brujería. Partiendo de los pliegos inquisito-

46. *Ibid.*, pp. 56-57. La traducción es mía.

47. BLÁZQUEZ, J.M. y GARCÍA GELABERT, M. Paz, «El culto a las aguas en la Hispania prerromana», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular. Actas. Anedillo (La Rioja) 3-5 octubre 1996*, UNED, 1997, pp. 105-116. (También disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-culto-a-las-aguas-en-la-hispania-prerromana-0/>)

48. PLADEVALL, *Persecució...*, Op. Cit., p. 49.

49. TAUSIET, María, *Op. Cit.*, p. 379.

50. OLAÑETA José J. de, editor, *Evangelios de las Ruecas*, Editorial Medievalia, Palma de Mallorca, 2000. Se trata de una traducción castellana basada en la primera traducción de esta obra al francés moderno. Como muestra de este curioso compendio cito el Capítulo XIV: «Aquel que bendice con frecuencia al sol, la luna y las estrellas, verá cómo sus bienes se multiplican por dos. GLOSA. Jossine Tost Preste dijo que aquel que saluda al acostarse a las Pléyades no perderá ninguno de sus polluelos, que por el contrario, se multiplicarán por dos.» pp. 91-92.

51. GELABERTÓ VILAGRÁN, Martín, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (Siglos XVII y XVIII)*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de

riales, estudia las declaraciones donde se afirmaba, sin rastro de la presencia del demonio, que se reunían periódicamente en asambleas nocturnas y en paisajes apartados. Los inquisidores, sin embargo, sentenciaron que sus prácticas sanadoras benéficas eran rituales satánicos.

Volviendo a Cataluña, Pladevall señala que existe una uniformidad y concordancia en los tres primeros procesos que estudia<sup>52</sup>, que ponen manifiesto que las mujeres inculpadas del delito de brujería eran amigas, y que normalmente se reunían para pasarse remedios y conjuros contra enfermedades, o solucionar a su manera problemas y preocupaciones diarias. La documentación que él investiga aventura la existencia de grupos marginales que actuaban de manera misteriosa. Estos grupos mantenían en secreto ciertos remedios o venenos que suministrarían rodeados de misterio y de prácticas mágicas, y que probablemente pasaban de generación en generación<sup>53</sup>.

Este trabajo ha pretendido, no sólo aproximarse a la persecución de brujas en territorio catalán, sino también establecer una relación entre aquellas prácticas que se consideraron en su tiempo fruto de la brujería y los vestigios de antiguos cultos paganos alrededor de diosas vinculadas a la luna, la fertilidad, la sanación y la continuidad de la vida. Actividades que tradicionalmente han estado ligadas al universo femenino y por las que las mujeres fueron perseguidas, torturadas y ejecutadas en medio de la locura colectiva que supuso la histórica caza de brujas.

### Referencias bibliográficas

- ALCOBERRO, A., *El segle de les bruixes* (segle XVII), ed. Barcanova, Barcelona, 1992.
- ARMENGOL, Anna, «Realidades de la brujería en el siglo XVII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico», *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, Nº. 6, 2002.
- BARROS, Carlos, «La humanización de la naturaleza en la Edad Media». ([http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/humanizacion\\_castellano.htm](http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/humanizacion_castellano.htm)).
- BLÁZQUEZ, J.M. y GARCÍA GELABERT, M. Paz, «El culto a las aguas en la Hispania prerromana», *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular. Actas. Anedillo (La Rioja) 3-5 octubre 1996*, UNED, 1997, pp. 105-116. (También disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-culto-a-las-aguas-en-la-hispania-prerromana-0/>)

---

Barcelona, 2003, p. 184. (<http://ddd.uab.cat/pub/tesis/2003/tdx-0621104-164655/mgv-1de1.pdf>). Consultado el 4 de febrero de 2012.

52. PLADEVALL, *Persecució...*, Op. Cit. Estos procesos se detallan en las páginas 28 y 29.

53. PLADEVALL, *Persecució...*, Op. Cit., p. 75.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro, Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía, *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 2000, 20, pp. 417-456.
- CARO BAROJA, Julio, (1961), *Las Brujas y su Mundo*, Alianza, Madrid, 1966.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, «Les bases ideològiques, la confessionalització i la intolerancia religiosa a l'Europa Moderna (segles XVI i XVII)», en Alcoberro, A., et al., *Per bruixa i metzina: la cacera de bruixes a Catalunya*, (<http://bruixes.mhcat.net/index.php/ca/per-saber-mes>),
- GELABERTÓ VILAGRAN, Martín, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna», *Manuscripts*, nº 9, Enero 1991, págs. 325-344.
- , *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (Siglos XVII y XVIII)*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, p. 184. (<http://ddd.uab.cat/pub/tesis/2003/tdx-0621104-164655/mgv1de1.pdf>).
- JIMÉNEZ, Anna i GINEBRA, Rafel, «Els processos de bruixes com a font per a la meteorologia històrica: dades meteorològiques als processos del Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic del SXVII», *Actes d'Història de la Ciència i de la Tècnica, Nova Època/ Volum 2 (1)*, 2009.
- LLEWELLYN BARSTOW, Anne, *La caza de brujas en Europa, 200 años de terror misógino*, ed. Tikal, Girona, 2003.
- LÓPEZ TERRADA, María Luz, «Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII», *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 2002, 22, pp85-120.
- MURRAY, Margaret Alice, (1921), *El culto de la brujería en Europa occidental*, Barcelona, Labor, 1978.
- , «Introduction» a Gerald B. Gardner, (1954), *Witchcraft Today*, versión digital en <http://www.nostrajewellery.org/files/Witchcraft-Today.pdf>
- , (1931), *El dios de las brujas*, Editorial Excálibur, Santiago de Chile, 2002 (Edición corregida, aumentada y anotada para Internet).
- OLAÑETA José J. de, editor, *Evangelios de las Ruedas*, editorial Medievalia, Palma de Mallorca, 2000.
- ORRIOLS I MONSET, Lluís, *Les bruixes segrestades*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1994.
- OVIDIO, Fastos, ed. Gredos, Madrid, 1988.
- PLADEVALL I FONT, Antoni, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Publicacions de Sr. Compte de la Vall de Marlès, Barcelona, 1974.
- , *La cacera de bruixes a Catalunya*, (<http://bruixes.mhcat.net/index.php/ca/per-saber-mes>) Consultado el 2 de marzo de 2012.
- ROMA I CASANOVA, Francesc, *A propósito del control meteorológico durante la Edad Moderna: Protoetnografía y mitopaisaje en la Cataluña moderna (S.*

- XVII– XVIII), p. 6. (<http://www.francescroma.net/petjades/sites/default/files/scripta%20nova.pdf>) Consultado el 13 de marzo de 2012.
- SALES, Núria, *El Bisbe D'Alet i les bruixes del Capcir*, (<http://www.raco.cat/index.php/Recerques/article/viewFile/137644/241455>) Consultado el 5 de abril de 2012.
- TAUSIET, María, *Ponzoña en los ojos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000.
- UNCETA GÓMEZ, Luis, «De profesión, maga», en Rosario López Gregoris y Luis Unceta Gómez (Eds.), *Ideas de mujer: facetas de lo femenino en la antigüedad*, ed. CEM, Universidad de Alicante, 2011, pp. 317-341.
- VINYOLES VIDAL, Teresa, «Metgesses, llevadores, fetillers, fascinadores...: bruixes a l'Edat Mitjana», en Alcoberro, A., et al., *Per bruixa i metzinera: la cacera de bruixes a Catalunya, Barcelona*, (<http://bruixes.mhcat.net/index.php/ca/per-saber-mes>).

# RECLAMANDO SUS MISTERIOS: LA CONFERENCIA DE LA DIOSA IBÉRICA

M<sup>a</sup> CRISTINA PERALES FERNÁNDEZ

IES Antonio Domínguez Ortiz  
Madrid

Recibido: 17/07/2012

Aceptado 08/10/2012

## Resumen

España es un país en el que la tradición pagana ha tardado en arraigar. En los últimos 10 años, dos tradiciones han comenzado a tomar fuerza y a intentar visibilizar unas creencias más apegadas a la Tierra y en las que la figura de una divinidad femenina es primordial. Amparándose en los estudios históricos, mitológicos y antropológicos hechos en otros países, un grupo de personas iniciadas en las tradiciones Reclaiming y Avaloniana intentan traer de nuevo a la conciencia colectiva la creencia en la Diosa. Para ello han creado la Conferencia de la Diosa Ibérica en la intentan reproducir las experiencias religiosas que debieron ser comunes en Europa y en el mundo antes de la imposición del patriarcado.

**Palabras clave:** Tradición pagana, Conferencia de la Diosa, espiritualidad femenina, Femenino sagrado, religión de la Diosa, sacerdotisas.

## Abstract

Spain is a country in which the pagan tradition has been slow to take root. In the past 10 years, two traditions have started to take hold and try to make visible their earth-based beliefs, in which the figure of a female divinity is central. Relying on the historical, mythological and anthropological studies in other countries, a group of person inciated in the Reclaiming and Avalonian tradition are trying to bring back to collective consciousness their belief in the Goddess. They have created the Conference of the Iberian Goddess in the attempt to reproduce the religious experiences that should be common in Europe and the world before the imposition of patriarchy.

**Key words:** Pagan Tradition, Goddess Conference, feminine spirituality, Sacred Feminine, Goddess religion, priestesses.



El 24 de septiembre de 2010, durante la inauguración de la Primera Conferencia de la Diosa Ibérica, Kathy Jones dijo que estábamos ante el hecho religioso más importante que había ocurrido en estas tierras durante un par de milenios. En ese momento pensé que para ser inglesa era verdaderamente exagerada. Un par de años más tarde no puedo más que estar de acuerdo.

Durante el proceso de organización, ninguna de las personas implicadas fuimos conscientes de que, tal vez por primera vez desde el último cuarto del siglo VI<sup>1</sup>, estábamos celebrando abiertamente una divinidad pagana y ¡femenina!

## 1. Antecedentes

España, como de costumbre, llega tarde a los cambios culturales: nos pasó con el Renacimiento, con el Barroco y con el Neoclasicismo... ¿Por qué no habría de pasarnos también con el feminismo y sus diversas olas? En 1968, Monica Sjöö ya se había metido en problemas por pintar *God giving birth*. En 1979, en San Francisco, Starhawk estaba publicando su *Danza en espiral*<sup>2</sup>. Ese año el Estado Español firmada un concordato con la Santa Sede. Claramente, estábamos en otra onda.

Posiblemente me esté olvidando antecedentes fundamentales o tradiciones y corrientes paganas de importancia clave para entender el movimiento en la Península Ibérica, pero lo cierto es que a la organización de la Primera Conferencia de la Diosa Ibérica llegamos dos: la tradición Reclaiming y la tradición de Avalon.

La tradición Reclaiming es un tipo de brujería, moderna y feminista «sur-gida» a partir de las clases, talleres, campamentos y rituales públicos ofrecidos por Starhawk y Diane Baker desde 1978, al principio en el área de la Bahía de San Francisco, luego en el resto de los Estados Unidos y finalmente en Europa.

---

1. LÓPEZ QUIROGA, Jorge y MARTÍNEZ TEJERA, Artemio M. «El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la antigüedad tardía», *Archivo Español de Arqueología*, Vol. 79, págs. 125-153, 2006

2. STARHAWK, *La danza en espiral: un amor infinito*, Barcelona, Obelisco, 2002.

Es un sistema de creencias, una religión, además de un estilo ritual y mágico, pues sus miembros se definen (nos definimos) como brujas y brujos. Este sistema de creencias se resume en un texto conocido como los «Principios de Unidad»<sup>3</sup> que, básicamente propone lo siguiente:

- La Tierra es un ser vivo y toda forma de vida es sagrada y está interconectada.
- La Divinidad es inmanente, está presente en la Naturaleza (y en nuestro propio interior como parte de Ella).
- El respeto por la Naturaleza conlleva un compromiso con su protección y una implicación política activa.
- El reconocimiento de la Divinidad en nuestro propio interior y en el de cada persona determina que cada cual es su propia autoridad religiosa y no es necesario ningún intercesor, ni intérprete para relacionarnos con la Divinidad.
- El liderazgo es abierto e implica responsabilidad, no «poder sobre».
- La celebración de los ciclos naturales y personales lleva a la comprensión de que todo cambia, por lo que esta tradición se entiende como en permanente estado de evolución.

Esta tradición llega a España de manos de una alemana, Morgaine, en los años 90 del siglo pasado que empieza a formar Sacerdotisas y Sacerdotes (entendidos como facilitadoras y facilitadores de ceremonias, no como élite o jerarquía) de esta tradición a partir de 2005.

En cuanto a la tradición de Avalon, nace en Glastonbury, Inglaterra, de la mano de Kathy Jones. Es una tradición centrada en la Divinidad Femenina, a diferencia de la tradición Reclaiming. No es que no se reconozca lo Sagrado Masculino o que se niegue su existencia (de hecho, en la fiesta de Beltane, se celebra su presencia como Consorte de la Diosa). No se trata de darle una vuelta a la tortilla del monoteísmo patriarcal masculino: simplemente se trata de trabajar única y exclusivamente lo Femenino Divino como modo de devolver el equilibrio. Es una tradición menos orientada al activismo político o ambiental, aunque muchos de sus miembros estemos implicados en la ecología o la justicia social. La tradición de Avalon se presenta más como una escuela mística, como debió ser la de Eleusis y, por ello, su manifestación externa es más limitada.

Kathy Jones partió de sus intereses y formación previos. Por eso hay mucho de prácticas meditativas tomadas del budismo tibetano, así como de la

---

3. <<http://www.reclaiming.org/about/directions/unity.html>> consultado el 10-06-2012



teatralidad del drama sagrado. Partiendo de ahí, del drama sagrado, con la intención de hacer participar a toda la comunidad de la experiencia de conexión con el misterio nace la Glastonbury Goddess Conference, nuestro principal referente a la hora de organizar la Conferencia de la Diosa Ibérica.

La primera Conferencia de la Diosa en Glastonbury tuvo lugar en 1995 y en 1998 Kathy Jones comenzó oficialmente su entrenamiento para Sacerdotisas y Sacerdotes de la Diosa y de Avalon.

Esta formación se estructura en tres espirales, tres años de trabajo, en los que se conoce, a través de la experiencia, la Rueda del Año y las Diosas de las Islas Británicas asociadas a cada momento del día, a cada estación o fase de la luna, a cada elemento, a cada etapa de la vida y las ceremonias con las que acompañar esos cambios.

La tradición de Avalon llegó por primera vez a España a través de una argentina, Sandra Román. Ella decidió formar Sacerdotes y Sacerdotisas de la Diosa en su tierra primero y en muchos países de habla hispana después. En América Latina investigó las antiguas divinidades femeninas precolombinas para construir con ellas una Rueda del Año sudamericana, la Chakana y empezó a iniciar a Sacerdotisas de la Cruz de Sur.

Para España diseñó la Rueda de Hisp-Anna, con divinidades autóctonas de España (Islas Canarias incluidas) y Portugal. Tuve el honor de formar parte de la primera promoción de Sacerdotisas de la Diosa Hisp-Anna en el Equinoccio de Otoño de 2007.

Como no podía ser de otro modo, estas dos tradiciones se encontraron en la Conferencia de la Diosa de Glastonbury de 2009 y sintieron la necesidad de «trasplantar» la experiencia en la Península Ibérica.

Pero ¿qué es una Conferencia de la Diosa?

## 2. ¿Qué es una conferencia de la diosa?

Aunque en castellano una conferencia suena a alguien hablando de un solo tema, en inglés «*conference*» significa «encuentro de gente con un interés compartido, especialmente si tiene lugar durante varios días». Tal vez hubiera sido una mejor traducción al castellano llamar a nuestro encuentro anual «Convención de la Diosa», pero no podíamos dejar de pensar en un montón de dentistas reunidos.

Además, etimológicamente, «conferencia» viene del verbo latino *conferre* que significa «llevar, reunir, entregar, ser útil». Y todo eso es lo que pretendemos con la Conferencia de la Diosa Ibérica: llevar a la sociedad española el concepto de lo Femenino Sagrado, reunir a quienes ya lo conocen (en mayor o menor medida) y entregarnos juntos a unas prácticas sagradas que no se

conocían en estas tierras desde hacía milenios. Creemos que, con todo eso, somos útiles para la comunidad de la Diosa en particular y para la sociedad en general, contribuyendo a desmontar el patriarcado desde la instancia en la que surgió: la espiritualidad. Por otra parte, si el poder fáctico religioso en España se urde en la Conferencia Episcopal, nos parecía irreverentemente apropiado competir con un nombre que empezara con la misma palabra.

Así pues, una Conferencia de la Diosa es un encuentro anual en el que mujeres y hombres se reúnen para trabajar *desde dentro* la conexión con lo Sagrado Femenino. En este encuentro hay espacio para lo intelectual (a través de charlas o conferencias propiamente dichas en las que se abordan temas históricos, culturales y hasta políticos que tienen que ver con la Divinidad entendida como femenina), lo físico (mediante la práctica de disciplinas que conectan el cuerpo con la espiritualidad, como la biodanza, el yoga, el chikung...), lo artístico (con música, artesanía, danza...) y, como elemento especialmente diferenciador, hay un espacio para lo intrínsecamente espiritual, a través de la participación en ceremonias que intentan acercarse a lo que pudo ser el culto a la Gran Madre en los tiempos anteriores al patriarcado.

La Conferencia de la Diosa Ibérica es, de momento, la penúltima en surgir, pero sí que está siendo de las más persistentes. La pionera fue la *Goddess Conference* de Glastonbury que lleva celebrándose ininterrumpidamente desde 1995. Siguiendo la misma línea, han venido muchas más en otros países: en Australia, Holanda, Argentina, Alemania, Suecia, Irlanda, Austria, Turquía... En 2012, México se une a la lista.

La *Goddess Conference* de Glastonbury ha sido el modelo, especialmente en lo ceremonial. Kathy Jones, su fundadora, es autora de numerosas obras de teatro sagrado, basadas en la mitología y, por ello, la puesta en escena es siempre muy visual y espectacular. La música, la iluminación, los trajes... consiguen trasladar a quienes participan a un tiempo remoto en el que el culto a la Diosa era lo habitual. Y lo más admirable es que consiguen hacerlo dentro de un espacio tan aséptico como la sala de usos múltiples del ayuntamiento de una pequeña ciudad británica (aunque últimamente se han ido expandiendo por espacios más sugerentes).

La Conferencia de la Diosa Ibérica también bebe mucho de las fuentes de los *Witch Camp* (o Campamentos de Brujas) de la tradición *Reclaiming*. Eso hace que cuestiones como la ecología y el compromiso político estén presentes. Igualmente, ha influido en el aumento del grado de participación de quienes asisten, especialmente en las ceremonias, y en el intento consciente de crear redes entre las personas, a través de grupos de afinidad, que hemos

denominado «tribus», que se reúnen en momentos claves para intercambiar impresiones.

### 3. La trastienda de los misterios

Llevar a personas –generalmente urbanitas– del siglo XXI a experimentar emociones propias de las sociedades pre-agrarias precisa de cierto grado de intendencia.

En primer lugar, siempre tuvimos bastante claro que el Ayuntamiento de Madrid no nos cedería una de sus salas. Eso, en el fondo, fue lo mejor que nos podría haber pasado, ya que nos llevó a reflexionar sobre qué tipo de espacio queríamos usar. Finalmente, llegamos a la conclusión de que necesitábamos naturaleza a nuestro alrededor.

Discutir, debatir y reflexionar han sido buena parte de las labores de organización de las tres Conferencias de la Diosa que se han hecho en estas tierras. La del primer año fue especialmente dificultosa porque se juntaban cuatro nacionalidades (española, inglesa, alemana y argentina) y casi todo se hacía y escribía en dos idiomas (español e inglés). Ha sido todo un aprendizaje descubrir como se trabaja en círculo, llegando a todas las decisiones por consenso y no por mayoría, sin un líder designado, sino con diferentes personas que asumen responsabilidades. Para esta profesora de secundaria, acostumbrada a trabajar en el modelo jerárquico de la educación, esto ha sido todo un viaje.

Además de los espacios, había que organizar los viajes de las personas invitadas, sus alojamientos y hacer números, muchos números, porque nunca hemos contado con ningún tipo de subvención. Incluso tratar con la Policía Municipal para informar (que no para pedir permiso) de la celebración de una procesión pagana, con estandartes de la Diosa, que iba a tener lugar en Madrid por primera vez desde la fundación de la ciudad. Y no fue fácil hacer entender a las autoridades que no éramos una manifestación porque no estábamos protestando por nada, ni un espectáculo, sino un hecho religioso, como la Procesión del Silencio del Jueves Santo católico. No nos pusieron ningún tipo de trabas (aún no había nacido el 15M), de hecho creo que les daba completamente igual de qué tipo de actividad les estábamos informando, pero nos parecía importante dejar constancia de lo que estábamos haciendo porque era un hito y los hitos tienen que quedar marcados y bien marcados para las siguientes generaciones.

Los detalles de organización son simplemente una prueba de lo novedoso de esta experiencia: estábamos sacando a la Diosa del subconsciente más profundo de la población española y poniéndosela en medio de la Plaza de Cibeles en Madrid.

La organización ha sido la capa externa. El contenido espiritual es la capa profunda: para devolver a lo Femenino Sagrado al centro de la vida religiosa hay que ir a nuestras raíces, al pasado, a lo que queda. Y cuando no queda (¡y tantas veces no queda!), siempre se puede hacer arqueología-ficción.

La Diosas a las que se honró en la Península Ibérica nos inspiraron para reconstruir los misterios.

#### 4. Las máscaras de la Diosa

En la tradición pagana de Avalon se trabaja con una rueda mitológica de nueve direcciones a las que se asocian los festivales solares, las fases lunares, los ciclos de la vida, nueve Diosas de las Islas Británicas y nueve «morgens» (que son unos seres míticos a medio camino entre las Diosas y las hadas, ligadas a la Naturaleza y que pervivieron en el ciclo de leyendas artúricas como las reinas hadas que conducen a Arturo a Avalon tras su derrota en la batalla de Camlann).

El modelo de rueda, círculo o espiral es especialmente importante dentro de los caminos espirituales paganos, neo-paganos o de algún modo conectados con la Tierra: reflejan la concepción del tiempo como cíclico, en el que nada es permanente excepto el cambio, pero en todo se repite de manera periódica, aunque nunca exactamente igual.

Kathy Jones estructura su rueda<sup>4</sup> de tal modo que en los puntos cardinales se sitúan las Diosas «matronas» de los cuatro elementos y en los cuartos intermedios los arquetipos de Diosas que tienen que ver con las etapas de la vida.

Quedarían así:

- En el Noroeste se sitúa el arquetipo de la Diosa Doncella, cuyo festival (Imbolc) se celebra el 2 de febrero. Representa los nuevos comienzos, la inocencia y la renovación de la vida. En las Islas Británicas se la conoció como Brigit.
- En el Este encontramos a la Diosa del Fuego, que se celebra en la fiesta de Ostara (equinoccio de primavera). Representa el coraje, la pasión y la vitalidad. En Avalon la invocan como Artha.
- En el Sureste queda la Diosa Amante, que trae los dones de la sensualidad, la sexualidad y el goce. Su día sagrado es la fiesta de Beltane (1 de mayo) y se le asigna a la Diosa galesa Rhiannon.

4. JONES, Kathy, *Priestess of Avalon, Priestess of the Goddess*, Glastonbury, England, Ariadne Publications, 2006

- El Sur es el lugar de la Diosa de las Aguas, Domnu. Ella es la regente de las emociones, de los recuerdos y de la intuición. Su festival se llama Litha y se corresponde con el solsticio de verano.
- Ker, la Diosa del grano y las cosechas pertenece al Suroeste. Es el arquetipo de la Diosa Madre y representa la abundancia, la nutrición y la protección. Su día sagrado es Lammas (1 de agosto)
- Banbha es una la Diosa irlandesa elegida para representar a la Madre de la Tierra. Ella nos invita a buscar la estabilidad, la manifestación y también la interiorización. Se la celebra durante la fiesta de Mabon (equinoccio de otoño) y se la sitúa en el Oeste.
- El arquetipo de la Anciana Sabia es en esta rueda la Diosa galesa Ceridwen. Ella representa el final, la muerte, la putrefacción. Su fiesta es Samhain, el 31 de octubre y su dirección, el Noroeste.
- El Norte representa el Aire, el espacio, el vacío cósmico, el sonido. La Diosa irlandesa Danu ocupa este lugar y su fiesta se celebra en el solsticio de invierno (Yule).
- El centro de la Rueda de las Islas Británicas lo ocupa una Diosa de reciente «re-creación»: Nolava, que es Avalon escrito al revés y a la que se dedican en su iniciación las Sacerdotisas de Avalon.

Basándonos en el trabajo de Kathy Jones, nuestra labor era descubrir los nombres y las historias de las Diosas que se habían honrado en la Península Ibérica y nos dimos cuenta de que apenas quedaba nada de nuestra mitología autóctona: la romanización asimiló las divinidades locales a las del Imperio y la cristianización posterior borró las pocas huellas que quedaban.

Contábamos con bibliografía<sup>5</sup> muy exigua: poco más que un par de citas extraídas de aquí y de allá. Y, salvo en el caso de las Diosas de la mitología vasca, no se sabe nada de sus historias, sólo conjeturas de su «función». Así que aquí hubo de entrar la arqueología-ficción. En algún momento sentimos escrúpulos: ¿teníamos derecho a usar los nombres de esas antiguas Diosas en nuestras ceremonias, sin conocer exactamente quiénes habían sido? ¿No era eso mentir, inventar, engañar?

Lo cierto es que desde un punto de vista científico-histórico tradicional, justo eso sería lo que estamos haciendo. Pero jamás hemos pretendido escribir un libro de historia, ni afirmar que en el pasado las cosas eran justo tal y como nosotras las hemos intuido. Al rescatar los nombres de Divinidades

---

5. RUIZ VEGA, Antonio, *Los hijos de Túbal: Dioses y héroes de la Antigua España*, La Esfera de los Libros, 2002; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Religiones, ritos y creencias de la Hispania Prerromana*, Biblioteca Nueva, 2001.

Femeninas honradas en la Península Ibérica sólo pretendemos que el pasado más remoto inspire el camino para un futuro en el que lo femenino no sea la mitad débil, infravalorada y maltratada de la sociedad. Creemos que hubo un tiempo en que las cualidades asociadas ahora la feminidad eran el modelo positivo y que bajo el auspicio de esos valores se desarrollaron las primeras sociedades. ¿Por qué no intentar de nuevo ese modelo, ahora que el de los últimos seis mil años ha dejado de funcionar?

Así que con nuestra pequeña lista de nombres con un par de rasgos asociados construimos nuestra propia rueda, la Rueda de Iberia, pues contenía Diosas tanto de España como de Portugal. Copiamos el modelo avaloniano de nueve direcciones (cuatro puntos cardinales, los cuatro intermedios y el centro) y distribuimos a las Divinidades Femeninas ateniéndonos a los rasgos que habían perdurado en el tiempo y, sobre todo, a nuestra intuición.

En ella conviven Diosas pancélticas, lusitanas, tartesias, fenicias, griegas, romanas, vascas... En definitiva, de todos los pueblos que han ido pasando por este fantástico portaviones entre continentes que es la Península Ibérica.

La Rueda ha ido evolucionando, cambiando Diosas de sitio o añadiendo alguna nueva, al ir encontrando más datos. Es otra de las ventajas de no pertenecer a un camino espiritual dogmático: esta flexibilidad que te permite modificar hasta lo más sagrado siguiendo tu propio criterio.

Por ello, lo que hoy aparece aquí podría estar completamente dado la vuelta de aquí a cinco años. Pero, por el momento, así queda la Rueda de Iberia:

**NORTE – AIRE:**

DIOSAS: Tanit, Mari.

ATRIBUTOS: Lo incorpóreo, lo que aún no se ha manifestado, lo esencial.

FIESTA: Yule

**NORESTE – DONCELLA:**

DIOSAS: Belisama, Ilumberri, Chaxiraxi.

ATRIBUTOS: Creatividad, nuevos comienzos, inocencia, esperanza.

FIESTA: Imbolc

**ESTE – FUEGO:**

DIOSAS: Diana, Artemisa, Potnia Theron, Eguzki, Argia, Magek.

ATRIBUTOS: Coraje, valor, impulso, renacimiento, fuerza.

FIESTA: Ostara.

**SURESTE – AMANTE:**

DIOSAS: Venus, Afrodita, Potnia Hippon, Epona.

ATRIBUTOS: Amor, pasión, sexualidad, sensualidad, placer sagrado.

FIESTA: Beltane.

**SUR – AGUA:**

DIOSAS: Noctiluca Nabia, Sirona.

ATRIBUTOS: Emociones, compasión, empatía.

FIESTA: Litha.

**SUROESTE – MADRE:**

DIOSAS: Cibeles, Juno, Rosmerta, Abuntia, Metragirta

ATRIBUTOS: Abundancia, nutrición, generosidad, agradecimiento, cosecha.

FIESTA: Lammass

**OESTE – TIERRA:**

DIOSAS: Ama Lur, Adartia, Hispania, Iberia, Hesperia.

ATRIBUTOS: Constancia, persistencia, manifestación.

FIESTA: Mabon.

**NOROESTE – ANCIANA SABIA:**

DIOSAS: Ataecina, Amandrea Illargui.

ATRIBUTOS: Muerte, descomposición, transformación.

FIESTA: Samhain.

**CENTRO:**

DIOSAS: Hispania, Iberia, Ophiusa.

ATRIBUTOS: Asimilación, tránsito, crisol.

FIESTA: Todos los días.

**EL CORAZÓN DE LOS MISTERIOS**

Los rostros difusos de estas Diosas son los aspectos de una feminidad sagrada, de unos roles femeninos positivos que queremos que vuelvan a estar vigentes en nuestra sociedad. Es un feminismo de lo interno, de lo inconsciente y no puede trabajarse sólo desde la palabra escrita o desde la acción directa.

Para mí este es un «feminismo del alma» (compatible con todos los feminismos anteriores, coetáneos y posteriores) que hay que ejercer desde la poesía, la danza y la música, con los sueños y los símbolos, con las connotaciones y los colores. A esa combinación, nos gusta llamarle «ceremonia» o «ritual».

En todas las Conferencias de la Diosa (Ibéricas y del mundo en general), las ceremonias son los huesos sobre los que se levanta toda la estructura. He asistido a unas cuantas y cada una es diferente, dependiendo de múltiples factores, el más importante de los cuales es el estilo personal de la persona o las personas que lo diseñen.

De modo muy sucinto, se podría decir que en una ceremonia de nuestra tradición se rinde homenaje a un arquetipo divino que posee cualidades que consideramos positivas y que queremos despertar o potenciar en nuestras vidas.

Para ello, se toma la historia mitológica de esta divinidad (si existe y si no, se re-crea) y se eligen los detalles o pasajes más inspiradores. A partir de ellos, se crea una especie de drama sagrado en el que toda la comunidad interviene y lo actualiza, lo trae al presente.

Es difícil explicar en qué radica la diferencia con ver o intervenir en una obra de teatro. Lo que ocurre durante el tiempo en que se participa en una ceremonia no se analiza desde la mente analítica y racional, se experimenta con los sentidos y las emociones, con el lenguaje del subconsciente y del inconsciente colectivo.

### 5. La primera conferencia de la Diosa Ibérica

El primer año decidimos abordar el tema de la abundancia, en parte porque el arquetipo de la Diosa Madre es el más fácil de asimilar, ya que es el único que no estigmatizó el patriarcado. Sin embargo, no fue la única razón: la Conferencia se celebraba en Madrid, que es la única ciudad de Europa en cuyo corazón hay una imagen gigantesca de la Diosa y esa Diosa es Cibele, la divinidad frigia de las cosechas, los cereales, la agricultura... Y, finalmente, durante los meses previos de preparación ya no se oía hablar más que de crisis económica. Considerábamos que una buena manera de alejarnos de esos pensamientos negativos sería invocar a su contrario natural.

Para nosotras, la crisis económica mundial era (¡y es!) un efecto colateral del patriarcado y sus jerarquías: unos (por derecho divino, ley natural o lo que se quiera inventar) tiene acceso a los recursos naturales, a la fuerza de trabajo, a la circulación del dinero y otros (aunque más acuciantemente «otras») son privadas de su disfrute.

Así pues, durante meses, nos centramos en el desarrollo de ceremonias que despertaran las memorias de un tiempo en que la organización económica pudo ser distinta y, en cualquier caso, activar la certeza de que lo que ha sido no tiene por qué ser siempre igual.

Partiendo de los elementos de la Naturaleza, fuimos sanando los conceptos, las actitudes y emociones que nos impiden tener una vida abundante: esos conceptos tan judeo-cristianos de que lo material es moralmente peor que lo espiritual (y la materia se ha asociado siempre a lo femenino), que venimos a sufrir y a ganarnos el pan con el sudor de nuestra frente... E intentamos sustituirlo por las ideas del agradecimiento, la restauración del instinto



animal de supervivencia como valor positivo, el orgullo sano que te hace sentir que mereces tener lo que deseas y la importancia de construir una comunidad igualitaria donde la generosidad y el cuidado primen sobre el egoísmo y el aprovechamiento.

Fue una conferencia tal vez más marcadamente política que las posteriores. Así, mi conferencia (y esta vez sí uso el termino con el sentido de «d disertación en público) se llamó «Iluminar el pasado para alumbrar el futuro». En ella quemé una imagen del mito de Adán y Eva y otra de un troglodita arrastrando a «su hembra» por el pelo, para destruir simbólicamente la idea de que las mujeres hemos estado sometidas a los hombres desde el principio de los tiempos. Elegí estas imágenes para acabar con los dos frentes defensores de estas ideas, las religiones patriarcales y la ciencia que no ha incluido la perspectiva de lo femenino durante bastantes siglos. Después rendí homenaje a las académicas y estudiosas que han intentado aportarnos una visión distinta de cómo debió ser el pasado: Marija Gimbutas, Riane Eisler, Merlin Stone...

También el taller de Starhawk tuvo un marcado cariz político: entender la Naturaleza como fuente de abundancia puede ser una idea muy trasgresora en tiempos en los que sólo entendemos la prosperidad como el producto que se extrae de los cajeros automáticos. Entender los ciclos de nacimiento, crecimiento, reproducción, muerte y putrefacción, asimilarlos desde lo espiritual y desde lo político es una idea verdaderamente rompedora. Fue verdaderamente hermoso ver cómo un centenar de personas comenzábamos a encontrarle el cariz sagrado a las bacterias del hummus y el compost.

Llevo décadas gritando lo de «nosotras parimos, nosotras decidimos» y «sacad vuestros rosarios de nuestros ovarios», pero aquella mañana sentí que le daba la bofetada más decisiva a los dioses solares y apolíneos, a los ángeles sin sexo y a la cultura que desprecia lo terrestre y propone una huida a paraísos celestes que se alcanzan renunciando a nuestra verdadera naturaleza.

El punto final de la primera Conferencia de la Diosa también fue deliciosamente desobediente: habíamos informado a la policía y al Ayuntamiento de Madrid de que íbamos a organizar la primera procesión pagana de la historia de Madrid alrededor de la Fuente de Cibeles. Teníamos una hora y un recorrido asignados, pero como buena comunidad ecologista que somos, fuimos caminando y en transporte público y se nos hizo tarde.

Cuentan quienes sí llegaron a tiempo que había un par de furgonetas de la policía nacional (como suponíamos, procesión y pagana en la misma frase había sido demasiada información), pero cuando el grueso de la procesión llegó con los estandartes ya no había ningún tipo de vigilancia. Eso nos permitió

pasearnos libremente con estandartes de Diosas de todas las culturas alrededor de la fuente.

No cortamos el tráfico en ningún momento: marchamos al ritmo impuesto por los semáforos, mientras los conductores tocaban sus bocinas, pensando tal vez que celebrábamos alguna victoria deportiva. Sólo un pequeño grupo de personas cruzó la isleta central para poner flores a la Diosa: no habíamos ganado ninguna copa, pero para la comunidad de la espiritualidad femenina en España este triunfo era mundial.

Como guinda del pastel, decidimos colgar los estandartes un momento en las verjas del Cuartel General del Ejército y tomarnos de las manos para bailar la danza en espiral, un baile de paz y celebración de la cosecha, justo frente a una de las instituciones que garantiza la continuidad del patriarcado.

Curiosamente, nadie vino a reprendernos, igual que nadie atropelló a quienes cruzaron el tráfico de la Glorieta de Cibeles. Yo, que soy una optimista patológica, decidí tomármelo como un buen augurio.

## 6. La segunda conferencia de la Diosa Ibérica

El segundo año decidimos afrontar el arquetipo «en espejo» del año anterior: si habíamos conocido a la Gran Madre, ahora queríamos dedicarnos a la Diosa Doncella, a la inocencia, a la creatividad, a la belleza...

Esperábamos (¡ilusas de nosotras!) que los preparativos prácticos serían más fáciles porque ya teníamos experiencia. Pero habíamos invocado a la Diosa de los nuevos comienzos y Ella nos contestó con su especialidad: tuvimos que hacerlo todo de nuevo otra vez.

En cuanto a lo mítico y espiritual, nos centramos en esta ocasión en los ritos de paso a la edad adulta. Por primera vez, decidimos separar a los participantes de las participantes en una ceremonia para que cada sexo pudiera celebrar tardíamente su cambio de fase vital. Esta decisión resultó algo polémica y algunos de los hombres nos hicieron ver que les parecía que caíamos en los errores del pasado, que (de algún modo) les estábamos segregando por falta de útero. Sin embargo, se trataba más bien de que las sacerdotisas no fuéramos capaces de diseñar una ceremonia en la que se incluyera el equivalente masculino a la primera menstruación, simplemente porque no lo habíamos experimentado. Así pues, dejamos la ceremonia masculina en manos de los sacerdotes de nuestra comunidad y nos centramos en revestir de valores positivos la menarquía, un momento que las más mayores habían sentido como vergonzoso o traumático y que a las jóvenes nos había hecho mirar con incomodidad, indiferencia o asco.

Las mujeres del Teatro del Útero<sup>6</sup> desnudaron sus cuerpos y sus experiencias ante la primera menstruación y se convirtieron en el reflejo de lo que las demás habíamos sentido. Podíamos haberlo vivido con mayor o menor angustia, pero lo cierto es que ninguna mujer de nuestra cultura vive su menarquia como una fiesta.

Así pues, la ceremonia de la Doncella Roja se dedicó en exclusiva a honrar el paso de la niña a la mujer y también a valorar nuestra feminidad que se renueva en ciclos. Intentamos sustituir los recuerdos desagradables sobre nuestra primera menstruación y todas las posteriores por una experiencia en la que la sangre femenina fuera reverenciada como un sacramento.

También dedicamos buena parte de la Conferencia a hablar de lo que significa ser «doncella» o «virgen» en los tiempos pre-patriarcales y –cómo no– de la Virgen María. Discutimos las implicaciones socio-políticas que tiene el enorme valor que se le ha concedido a la virginidad de las mujeres (nunca igualable a la de los hombres), ya que se trataba fundamentalmente de asegurarse de que el hijo primogénito (así, en masculino) de cada padre de familia fuera biológicamente suyo, pues era quien había de heredar las propiedades.

En los tiempos anteriores al patriarcado la herencia venía por línea materna, así que la sexualidad de las mujeres era mucho más libre, ahora la tacharían de promiscua. Así que el concepto de «doncella» o «virgen» en esos tiempos respondía al modelo de mujer joven e independiente, es decir, que ya no necesitaba a su madre para su subsistencia (como una niña), ni estaba dedicada al cuidado de sus propias criaturas. Así, en mi conferencia «¡Ay, la Virgen!» intenté convencernos de que, independientemente de nuestra edad y estado civil, en nuestro interior habita siempre una doncella que no tiene que ser necesariamente casta.

## 7. La tercera conferencia de la Diosa Ibérica

Cuando este artículo se publique, ya habremos alcanzado simbólico número tres, que ya era sagrado para las gentes de la Diosa antes de que se lo apropiaran el padre, el hijo y el espíritu santo.

Las experiencias del año pasado nos llevaron a darnos cuenta de lo urgente que era trabajar con la sexualidad, con nuestros cuerpos y con nuestro derecho de nacimiento de acceder al placer. Por eso, esta vez nos dedicaremos al arquetipo de la Diosa Amante, que junto con la Anciana Sabia, ha sido el aspecto de la feminidad más reprimido por el patriarcado: está bien ser una

---

6. <<http://teatrodelutero.blogspot.com.es/>> consultado el 11-07-2012

doncella casta y está bien ser una madre abnegada, pero las mujeres no pueden ser sexualmente activas, si no quieren ser consideradas unas putas.

Tanto hombre como mujeres hemos sufrido durante milenios de culpa por tener deseos, por sentir pasión y querer satisfacerla. Se nos ha hecho sentir impuros por no poder negarnos a una necesidad tan primaria como la de beber o respirar.

Por eso, en las ceremonias de este año queremos devolvernos el permiso a sentir placer, a darlo y a recibirlo, a sentirlo como algo bueno y sagrado y no como algo sucio y pecaminoso.

En uno de los textos más queridos del neopaganismo, «*The Goddess Charge*», atribuido a Doreen Valiente, se pone en la boca de la Diosa las siguientes palabras:

«Yo soy la belleza de la verde Tierra y la blanca Luna entre las Estrellas y los misterios de las Aguas. Yo llamo a tu alma para que se levante y venga a mí.

Porque yo soy el alma de la Naturaleza que da vida al Universo.

De Mí procedes todas las cosas y a Mí deben retornar.

Que mi culto esté en corazón que se regocija, pues sabed que todos los actos de amor y placer son Mis rituales».

Inspiradas por estas palabras, la tercera Conferencia de la Diosa espera ser una celebración del placer heterosexual, homosexual, bisexual, pansexual... y de cualquier tipo que quede por aparecer o inventarse<sup>7</sup>.

## 8. Conclusión

El feminismo nos ha ido devolviendo a las mujeres, poco a poco, el control sobre parcelas de nuestra vida: el acceso al voto, al trabajo, al control de la riqueza y de nuestra fertilidad. Hemos recuperado nuestras mentes y nuestros cuerpos, pero nos queda el largo camino de recuperar nuestras almas.

Durante milenios se nos ha convencido de que un dios nos había hecho inferiores y así debía de continuar siendo. Nos lo han dicho con ritos en los que la figura central era siempre un hombre, oficiante, divinizado o profeta, en medio de nubes de incienso y música de letanías.

Por eso, a algunas nos ha resultado insuficiente convencernos desde lo mental de que no somos la mitad débil de la humanidad. Por eso, algunas sentimos la necesidad de descubrir, recuperar o inventar los misterios de la Diosa como el acto más radical de feminismo que se pueda imaginar. Eso es, ni más

7. A punto de cerrar este texto, he recibido la noticia de que ha sido imposible celebrar la tercera convocatoria de la Conferencia de la Diosa, consecuencia de la crisis económica (Nota de la coord.)

ni menos la Conferencia de la Diosa, un feminismo de la raíz, que busca su fuerza en el pasado más remoto de la Humanidad.

### Referencias bibliográficas

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Religiones, ritos y creencias de la Hispania Prerromana*, Biblioteca Nueva, 2001
- JONES, Kathy, *Priestess of Avalon, Priestess of the Goddess*, Glastonbury, England, Ariadne Publications, 2006
- LÓPEZ QUIROGA, Jorge y MARTÍNEZ TEJERA, Artemio M. «El destino de los templos paganos en Hispania durante la antigüedad tardía», *Archivo Español de Arqueología*, Vol. 79, págs. 125-153, 2006
- RUIZ VEGA, Antonio, *Los hijos de Túbal: Dioses y héroes de la Antigua España*, La Esfera de los Libros, 2002
- STARHAWK, *La danza en espiral: un amor infinito*, Obelisco, 2002.



**SEGUNDA PARTE:  
DIOS TAMBIÉN ES MUJER**





# SÍNODOS EUROPEOS DE MUJERES. ESPIRITUALIDAD FEMINISTA EN ACCIÓN

M<sup>a</sup> PILAR DE MIGUEL FERNÁNDEZ  
Universidad de Deusto

Recibido: 17/7/2012  
Aceptado 08/10/2012

## Resumen

El término sínodo procede del griego y define a una asamblea de gente con la misma trayectoria y propósito. Este término se usó desde muy pronto en la comunidad cristiana para identificar los encuentros y los concilios de diversa importancia. Hoy día, el término va unido a un modo muy diferente de tomar decisiones en las estructuras eclesíásticas. En el cristianismo primitivo, las mujeres estaban representadas en todos los órdenes de la comunidad y se vivía un discipulado de iguales. El Sínodo Europeo de mujeres, que es un movimiento crítico, usa el término sínodo para reclamar la herencia histórica y religiosa de las mujeres y un modelo de toma de decisiones.

**Palabras clave:** sínodo, herencia, transmisión, memoria, toma de decisiones, movimiento crítico, espiritualidad política.

## Abstract

The term synod is derived from Greek legal terminology and refers to an assembly of people with the same goal and the same path. The term was used very early to characterize the assembly of Christian women and men in community gathering and councils in small or larger circles. Today, the term synod is linked to very different power and decision-making structures in the individual Christian churches. In the early church, women were represented in all positions of the community, and early Christian communities lived in discipleship of equals. The European Women's Synod, which is understood to be a movement of critical seeking, uses the term synod to reclaim our historical and religious heritage.

**Key words:** synod, heritage, legacy, decisions-making, critic movement, feminist spirituality



*«El Reino de los Cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo»<sup>1</sup>.*

## Introducción

Cuando terminó el Primer Sínodo europeo de mujeres en Gmunden (Austria) el 28 de julio de 1986 vino a mi memoria con fuerza algo que había oído y no siempre compartía pero que se me impuso con fuerza: un gramo de realización vale por toneladas de abstracción. La experiencia de la que brotaba esta convicción no era en absoluto que despreciara la abstracción; era algo así como: se podía, lo hemos hecho... la realización, no temer, ponerse manos a la obra frente a abstracciones de «podré o no podré», «seremos capaces o no» «me gustaría pero...» Las realizaciones concretas marcan hitos necesarios. **La acción** transforma. Quería remarcar sobre todo en estos momentos la acción porque se atisban confusiones entre lo virtual y lo real.

También he elegido dos acontecimientos de la teología feminista europea y de los movimientos de espiritualidad que esta genera porque reivindico también **la memoria**, y el reconocimiento de sus logros. La cultura feminista ha sido creada y vivida por millones de mujeres de carne y hueso de otras generaciones y contemporáneas de toda condición y en toda circunstancia. Muchas no se conocieron nunca e incluso pensaron que lo suyo no era de lo mismo. **El reconocimiento**, ¡qué gran tema!

Como dirá la antropóloga mexicana, Marcela Lagarde<sup>2</sup>

Desconocemos sus recorridos de vida porque los recursos de la memoria no los registraron, pero las adivinamos porque sabemos que cada lucha, convocatoria o movimiento se sostiene en decenas de miles, sumergidas e invisibles, que viven hasta en sin palabras lo que otras significan. Pero todas son mujeres que al vivir han abierto brechas, cambiado normas y subvertido su

---

1. (Mt 13,33).

2. Marcela LAGARDE, «Aculturación feminista» en [www.geocities.com/litertulia/acultur\\_mlagarde.htm](http://www.geocities.com/litertulia/acultur_mlagarde.htm) 20/04/01, 7

mundo inmediato. Con sus acciones cotidianas o excepcionales, trastocan el mundo de la mayoría.

Cada día, la cultura feminista se enfrenta al asunto de **la transmisión** de todo esto con complejo de Penélope, aunque más que haciendo y deshaciendo, sería haciendo mientras se lo deshacen. Como decíamos, lo dominante es que se privilegie las acciones que legitiman el patriarcado olvidando las aportaciones a la vida social y cultural que realizan las mujeres. La formación escolar y universitaria está estructurada en torno a esta visión de la historia y del mundo que enseña esta concepción genérica claramente parcial y por tanto incorrecta, ente otras cosas. «Todas las instituciones de nuestra cultura nos dicen a través de las palabras, de las acciones y, peor aún, de los silencios, que nosotras somos insignificantes. Pero nuestra herencia es nuestro poder» dirá la artista Judy Chicago.

Cuando pienso en el feminismo, veo una venerable y sabia anciana; con siglos de existencia, expresado multi-culturalmente y formulado de modos bastante políglotas. ¿Qué sucede que permanentemente encuentro personas e instituciones que la miran como si fuera una joven adolescente y balbuceante que inicia su proceso vital y de aprendizaje a tientas? Más aún, lo que observo es una mirada condescendiente esperando que esa joven impetuosa madure. No obstante me causa cierta perplejidad, por no emplear otros términos, **la inconfesada recepción** que se hace de esa aportación sin nombrarla, usurpando, de hecho estas aportaciones, invisibilizando la procedencia y renombrándolo acorde a los intereses; de modo que así siempre somos recién llegadas y como por sorpresa.

Vemos también como las iglesias se defienden negando e invisibilizando la gran recepción imparable que va teniendo lugar de la teología y espiritualidad feministas. Es algo con carácter nominalista. Lo prohibido es el nombre. Se pretende recibir «reeducándolo» porque el problema, y coincido con Meyer-Wilmes<sup>3</sup> al respecto, no es lo bien o mal fundados que estén las propuestas que se aportan, sino la distinta cosmovisión que plantea la teología feminista. Si se nombra, es marginal junto con otras aproximaciones marginales, como las teologías étnicas o contextuales, etc. y sobre todo se dice que se percibe como partidista y excluyente.

Yo creo que la mayor formación de las mujeres, el desarrollo de diferentes tipos de feminismo y movimientos de mujeres y muy especialmente la evolución teológica en el campo de la teología feminista sentaron las bases de

---

3. H. MEYER-WILMES, *Rebellion on the Borders. Feminist Theology between Theory and Praxis*, Pharos, Kampen-The Netherlands, 1995, pp. 186-187.

una nueva conciencia eclesial que se despliega por cada continente y país y se extiende a todo el mundo<sup>4</sup>. Están estableciendo objetivos teológicos y los están viviendo juntas en toda su pluralidad. Es evidente que todas las iglesias de **todas las religiones se están beneficiando** de este dinamismo y por tanto la sociedad entera.

Se ha ofrecido y se ofrece toda la experiencia de llevar un tiempo transitando esos caminos de futuro. Tal vez comiencen a cansarse de proporcionar un servicio de alta calidad a cambio de una recompensa de baja calidad.

### 1. Sínodos europeos de mujeres. Contexto y claves para su comprensión

La Conferencia de Naciones Unidas de 1985, que clausuraba en Nairobi El Decenio de la Mujer, instaba en su documento final a las Iglesias a que «supriman las enseñanzas y prácticas discriminatorias para con las mujeres, como una respuesta cristiana a las estrategias para el futuro», aprobadas por dicha conferencia. Esta interpelación la recoge el Consejo Ecuménico de las Iglesias que decreta un nuevo Decenio (1988-1998) de Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres, proponiendo los siguientes objetivos:

- a. La plena participación de las mujeres en la vida de la Iglesia y de la comunidad.
- b. El compromiso de las mujeres por la paz, la justicia y la salvaguarda de la creación. Se concretó muy especialmente en la violencia contra las mujeres en la sociedad y en la iglesia; la injusticia económica y su impacto sobre las mujeres de todo el mundo y los efectos del racismo y la xenofobia sobre las mujeres.
- c. La participación de las mujeres en la teología y en la comunicación espiritual.

Ese mismo año (1985), Anna Karin Hammar, entonces en el Comité Central del Consejo Mundial de las Iglesias, expresa por primera vez la necesidad de un Sínodo de Mujeres. Debido a que este nombre tiene una definición propia en la mayoría de las iglesias, hubo algunas resistencias contra su conveniencia. Sin embargo, fue decisivo para la adopción final del término, el componente que da a entender que las mujeres se entienden a sí mismas como seres humanos con facultad de decisión.

---

4. Amplio más esto en mi aportación, «Las iglesias cristianas en Europa ante el siglo XXI», en *El Cristianismo ante el siglo XXI, una mirada nueva*. Evangelio y liberación, Madrid, 2000. Actas XIX Congreso de Teología.

Hay un grupo inicial que comienza a elaborar la idea de Sínodo europeo entre Holanda y Alemania, donde al igual que en otros países del entorno, organizan sínodos nacionales, que se ampliará posteriormente dando lugar al Comité Preparatorio Internacional, compuesto por mujeres de Holanda, Alemania, Gran Bretaña, Austria, Lituania, Hungría, Italia, Francia, España, Polonia, Rumania, República Checa, Croacia, Suecia y Suiza... Así llega 1996, año en que tiene lugar el Primer Sínodo europeo en Gmunden (Austria).

## 2. Antecedentes

El Concilio Vaticano II sirvió como catalizador de toda inquietud alrededor de la anómala situación de las mujeres en la Iglesia. Despertó gran entusiasmo que luego se vio bastante frustrado en este sentido. El concilio no se ocupó expresamente de este asunto. No obstante, por primera vez, un grupo de mujeres es invitado, tarde, eso sí, ya había habido alguna sesión, en la que el cardenal Suenens advirtió que media humanidad estaba fuera del aula conciliar. Pablo VI incorporó a la tercera sesión del concilio, aceptando así la interpelación del cardenal, a 23 mujeres (10 religiosas y 13 seculares), la mayoría de éstas elegidas entre las dirigentes de las organizaciones internacionales católicas. Esta situación insólita hasta el momento está cargada de anécdotas indescriptibles que ha transmitido con gracia Pilar Belosillo, una española entre las 13 seculares elegidas.

Todo el momento posterior es complejo. Lo que ahora quiero destacar es que en esta circunstancia se gesta una primera red de mujeres, diríamos hoy, que posteriormente y gracias a las relaciones establecidas, dentro del espíritu conciliar, y convocando a otras incluso de otras tradiciones cristianas (laicas, diaconisas, teólogas), constituyen un núcleo de diálogo ecuménico: cerca de Roma, en 1965.

Tras mucho trabajo y mucha historia entre medio, reflexiones y resultados tremendamente interesantes, este grupo será el antecesor del Foro Ecuménico de mujeres cristianas de Europa. El Foro se constituye en 1982 en Gwat (Suiza). En 1986 se funda también en Suiza (Magliaso), una red europea de teólogas que trabajan científicamente, La sociedad europea para la investigación teológica realizada por mujeres (ESWTR). Gracias a la presencia de mujeres españolas significativas en estas organizaciones, junto a inquietudes que se despertaban en muchas, van naciendo también en España en los 80 algunos grupos. Es interesante destacar como nuestra socialización europea es un hecho desde el comienzo.

En 1986 se crea en España el Foro de Estudios sobre la Mujer. Es miembro del Foro Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa. En 1986 nace también

el primer grupo de Mujeres y Teología. Actualmente, es un movimiento ampliamente extendido, con grupos autónomos y federados por toda España y conocido fuera de sus fronteras. La Asociación de Teólogas Españolas (ATE) que nace en 1992 entra en relación con la iniciativa Sínodo Europeo en 1994 y participó activamente en la realización del Primer Sínodo Europeo de mujeres.

El movimiento Sínodo Europeo nace en los años noventa como un movimiento renovador que pretende dar cabida a un mayor abanico de mujeres, teniendo en cuenta las nuevas realidades de las pertenencias eclesiales. Es ya fruto de la reflexión teológica expresamente feminista y no sólo de la hecha por mujeres:

- Hay muchas mujeres de inspiración cristiana que no se sienten representadas por las iglesias, ni por sus instituciones, aunque sean femininas. Creen que se empeñan más en defender sus respectivas instituciones y programas que en comprometerse con los asuntos feministas específicos.
- Asimismo, la realidad europea es mucho más plural y compleja. Movimientos migratorios importantes hacen presentes otras realidades religiosas.
- El crecimiento de la llamada indiferencia religiosa da lugar también a una reivindicación de espiritualidades no vinculadas a las religiones tradicionales.

Aunque propiamente la espiritualidad feminista característica de este movimiento se llama espiritualidad política. Desde el comienzo se ha comprometido con la íntima e intrínseca relación existente entre el crecimiento y la transformación personal y la política y justicia social. Que lo personal es político (lema feminista conocido) no sólo significa que los problemas que las mujeres han experimentado como personales y privados son de hecho causados y sólo pueden ser rectificadas con una reforma estructural, sino que la transformación social sólo es posible por medio y en base a una transformación personal. Por ello, los apartados en los que el movimiento Sínodo trabaja son la economía, la política, el desarrollo personal y la espiritualidad. La espiritualidad feminista comienza con un compromiso que afronta simultáneamente hacia dentro y hacia fuera.

Lo que permite a los demás y a una misma reconocer una espiritualidad sapiencial política son sus frutos:

- conciencia permanente del propio valor, potencial y singularidad;
- sentido sereno pero claro de la propia autoridad;

- postura intensamente apasionada a favor de la justicia social
- aptitud para estar auténtica e inequívocamente presente
- capacidad para respetar a los demás
- pasión por transformar las relaciones de dominación y
- compromiso por trabajar para reestructurar la colectividad<sup>5</sup>

### 3. Primer Sínodo Europeo: Gmunden (Austria 1996)

Más de mil mujeres, procedentes de 31 países europeos y 14 no europeos, celebraron el Primer Sínodo Europeo de mujeres. Con el lema «*Las mujeres por el cambio en el siglo XXI*»<sup>6</sup>, se quería dejar patente que las mujeres no somos ajenas a todos los cambios y circunstancias que están teniendo lugar en nuestro continente, sino que somos sujetos participativos en todas las áreas. Nuevamente, es preciso hacer visible lo «aparentemente obvio o invisible». Mujeres relevantes y de a pie del mundo de la política, la economía, la teología, los movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, la cultura, las artes trabajaron juntas y compartieron durante los días 21 al 28 de julio de 1996 en ese entorno alpino magnífico que es la ciudad de Gmunden (Austria).

### 4. Intereses y acuerdos trabajados

Según la Declaración final, pueden rastrearse algunos intereses y líneas de fuerza que fueron centrales en los trabajos de este evento.

Hay, por un lado, una incidencia importante en que los derechos de las mujeres son derechos humanos fundamentales, se asume así la Plataforma para la acción de Pekín. Y, por otro lado, existe una condena importante a la guerra, la producción de armamento, la violencia (especialmente violaciones de guerra, la defensa de las minorías), fanatismo, el racismo, demanda de cuidados terapéuticos para las víctimas de estos conflictos. Se reclama asimismo, apoyo a las iniciativas no violentas de las mujeres.

Estamos en un marco en que se quiere escuchar especialmente a los países de Europa del Este y recién se está saliendo de la guerra de la antigua Yugoslavia y firmando algunos acuerdos. Es un aspecto muy determinante, puesto que había grupos de mujeres presentes muy implicadas. Además de estos temas centrales se hacen demandas más concretas en los distintos ámbitos.

5. Diana L. NEU, «Una voz de sabiduría-sofía: terapia/dirección espiritual feminista», *Concilium* 288(2000), 691-704

6. P. DE MIGUEL (ed.), *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo europeo de mujeres*, EVD, Estella (Navarra), 1996.



- a. **Ámbito político.** Se hace especial hincapié en la necesidad de nuevos procedimientos de toma de decisiones en los estados y las instituciones. Y se urge la adopción y el cumplimiento de los instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos para poner fin a todas las formas de discriminación. Así como la separación del estado y la religión.
- b. En el ámbito económico es central la idea de que las mujeres están en el centro de la economía. En realidad, hacen las dos terceras partes del trabajo. Se pide que se reconozca todo ese el trabajo, tanto pagado como no pagado, en las estimaciones subsidiarias y en las estadísticas oficiales. Se insiste en la resistencia al neoliberalismo y a sus efectos negativos, notorios, por ejemplo, en los recortes de las prestaciones sociales, en los programas de reajuste estructural, en el tráfico de mujeres, el turismo sexual, la emigración y la explotación de la tierra. Se exige en consecuencia modelos alternativos con fórmulas creativas para la organización del trabajo y el tiempo libre, así como la igualdad en el reparto del trabajo. Son decisivos los pequeños pasos que damos en la vida cotidiana, como el poder que ejercemos en nuestras opciones como consumidoras. Se condena expresamente la energía nuclear, aleccionadas por los efectos de Chernobil, y se insta a atender adecuadamente a las víctimas del desastre.
- c. **Espiritualidad.** Se parte el reconocimiento de que las mujeres poseen autoridad espiritual y religiosa en todas las esferas de la vida, así como la rica y creativa labor teológica, educativa, pastoral y litúrgica realizada por ellas. Por ello, se exige acceder a todos los ministerios de la iglesia, incluida la ordenación ministerial en la Iglesia Católica. Se define la espiritualidad de las experiencias de las mujeres como una mística y un profetismo nuevos surgidos en la solidaridad y en la lucha por la justicia, la paz y la integridad de la creación. Y se expresa especial respeto por la imaginación creadora de las mujeres que desarrollan estilos de vida y modelos de supervivencia alternativos, por ejemplo entre las mujeres indígenas o las que en Europa y en otras partes del mundo se hallan sumidas en la pobreza.
- d. **Desarrollo personal.** Se da prioridad a la afirmación del derecho de toda mujer a ser dueña de su propio cuerpo y de elegir distintos estilos de vida. Asimismo se insta al reconocimiento del trabajo que realizan las mujeres en las organizaciones no gubernamentales en pro de la justicia, el desarrollo y la paz y la labor expresa de presión para que sean ordenadas las mujeres en todas las iglesias, de modo que

alcancen finalmente un estatuto igual al de los varones en todos los ministerios. Denunciando así la exclusión sistemática de los puestos de autoridad en la iglesia y en la sociedad de que son víctimas las mujeres. Se urge a las mujeres para que crezca el número de las que intervienen activamente en la política y en el ejercicio de la autoridad religiosa, comprometiéndose así a colaborar en la supresión de estas estructuras injustas.

### 5. Segundo Sínodo Europeo: Barcelona 2003

El Segundo Sínodo europeo de mujeres tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Barcelona entre los días 5 al 10 de agosto. Reunió a más de 700 mujeres provenientes de todo el mundo, con el título «*Compartir culturas/atreverse con la diversidad*»<sup>7</sup>.

Siete ponencias principales y más de cincuenta talleres y seminarios en diferentes lenguas, además de actos culturales, litúrgicos y encuentros de distintas redes formales e informales conformarán la semana de intercambio de este evento. Mujeres de toda condición, de procedencia religiosa y cultural diversa, de más de veinte países del mundo de la teología, la política, las organizaciones sociales, culturales, etc. debatieron y pusieron en común sus experiencias, trabajos, reflexiones y tomaron decisiones de cara a establecer políticas comunes, de acuerdo a sus intereses, para los próximos años.

Muchas mujeres europeas observan los cambios políticos y económicos de Europa y también del mundo con espíritu crítico, quieren influir en estos cambios y participar en los procesos de decisión. Para ello son necesarios encuentros de mujeres de todos los países para intercambiar vivencias y intereses aprendiendo unas de otras a fin de poder elaborar planes de acción conjuntas. Las mujeres desean desarrollar ideas propias y alternativas para mejorar las necesidades vitales y superar las discriminaciones. El sínodo europeo les brinda, para ello, un foro. El término «sínodo» proviene del griego y significa *hacer camino con...*, un grupo de personas se reúnen para estudiar sus intereses y tomar decisiones al respecto. No es pues lo mismo que un congreso de mujeres. El sínodo europeo de mujeres es un movimiento que quiere completar las discusiones políticas y económicas alcanzando una dimensión espiritual y ética.

Este Sínodo quiere demostrar que una cultura de la diversidad es posible. El hecho de estar reunidas con diferentes puntos de vista y el deseo de

---

7. P. DE MIGUEL Y M<sup>a</sup> Josefa AMELL (eds), *Atrevir-se a la diversitat*, Edit. Mediterrània; *Atreverse con la diversidad*, EVD, Estella (Navarra), 2004.

entenderse debe ser el punto central del encuentro. En líneas generales los temas que se tratan están basados en las resoluciones del Primer Sínodo Europeo de mujeres:

- Romper fronteras en Europa.
- Conocer las realidades vitales de las mujeres del Este y del Oeste, del Norte y del Sur.
- Acercarse a las diferentes formas de vida de las mujeres.
- Vivir y compartir parecidas y diversas experiencias religiosas y espirituales.
- Estudiar los derechos de las mujeres y su participación en la toma de decisiones en asuntos de las iglesias, las religiones, la política, la sociedad y los negocios.

El conocimiento de la realidad de Europa del Este fue prioritario en el Primer Sínodo, al elegir Barcelona (España) para el segundo se pretendía una mayor interrelación con las mujeres de Europa del Sur.

## 6. Algunos acuerdos y líneas de fuerza trabajadas

Las europeas estamos reinventando, redefiniendo y renegociando nuestra identidad individual y colectiva como identidad abierta. Esta situación está ensombrecida por el riesgo constante y la incertidumbre. A pesar de que a menudo parece no haber caminos para la negociación en medio del riesgo en que vivimos (desempleo, violencia, desequilibrio ecológico, conflictos bélicos, discriminación, corrupción, miedos, inseguridades...), buscamos alternativas a la situación actual

Padecemos distintos tipos de violencia (sobrecarga de identidad: género, etnia, orientación sexual, religión...; económica, social, política, académica, sexual...) generadora de sufrimiento y rabia. Puesto que no queremos sentirnos víctimas nunca más, decidimos transformar nuestros miedos e iras en pensamiento y acciones creativas.

- a. El ámbito político ha de entenderse como el arte del consenso construido mediante el diálogo en la diversidad de intereses. Este tiempo de caos y riesgo nos exige reinventar tantas políticas como respuestas nuevas necesitamos, como garantizar la participación y el liderazgo político de las mujeres o reiterar la denuncia de toda discriminación jurídica, educativa, religiosa (especialmente el tráfico de mujeres y los malos tratos). Y construir sociedades abiertas a la diversidad cultural, sexual, racial y religiosa.

- b. En el ámbito socioeconómico esto se refleja en como el sistema neoliberal lo invade absolutamente todo hasta destruir los fundamentos de nuestra existencia: dañan la tierra, incrementan números de empobrecidos y excluidos y las mujeres somos las más afectadas por este proceso. Por ello se ha de apostar por una mayor calidad de vida, libertad y seguridad económica para todas las mujeres, que haga viable una distribución equitativa de la riqueza y en equilibrio con los recursos naturales. Promover políticas públicas que concilien la vida personal y familiar de las mujeres con el trabajo. Exigir políticas migratorias que proporcionen a las mujeres mejores condiciones de vida y mayor participación democrática.
- c. La espiritualidad es importante en nuestras vidas, una espiritualidad diversa en su origen y expresión y conectada con nuestra forma de experimentar la vida como mujeres. Por ello queremos explorar y compartir en red intereses y necesidades espirituales, así como apoyarnos mutuamente en el desarrollo de la autoconciencia y la reflexión y animar a las mujeres de las religiones tradicionales a utilizar aquello que les sea útil y abandonar cuanto les resulte opresivo. Pensar por nosotras mismas con conciencia crítica y desafiar cualquier tendencia de fundamentalismo religioso y denunciar todas las formas de abuso y, particularmente, los abusos sexuales en las comunidades de fe, y a pedir apoyo y compensación para las afectadas. Así como exigir a las religiones/iglesias: formas alternativas de culto, la utilización de un lenguaje inclusivo, también para la divinidad, que acepten y acojan en vez de culpar y condenar, que permitan acceder a las mujeres a todos los ministerios
- d. En el ámbito del desarrollo personal se es consciente de que para descubrir identidades individuales y crecer como mujeres se han de fortalecer nuestra autoestima, confiar en nuestras experiencias, y tomar nuestras propias decisiones por medio del desarrollo de las redes de mujeres que nos ayudan en nuestra vida personal, relacional, laboral, valorando especialmente la solidaridad; apoyadas en aquellas que nos precedieron transmitirlas a las nuevas generaciones. Y exigir a las instituciones políticas y educativas, a las iglesias y a los medios de comunicación, un cambio de estructuras que visibilicen a las mujeres y las integren en los procesos de control y toma de decisiones.

## 7. Conclusión: no dejar a la diosa Metis en el vientre de Zeus

Metis es la personificación de los distintos modos aplicados del conocimiento y la acción. Metis connota la habilidad de comprender una situación de forma intelectual y actuar con sabiduría y pericia. Metis fue una diosa preolímpica de la sabiduría, quien tras ser acosada por Zeus se convirtió en su primera esposa. Fue ella quien proporcionó a Zeus los medios gracias a los cuales el dios pudo llegar a gobernar todas las divinidades del monte Olimpo.

Era hija de titanes: Tetis, la diosa de la luna, y Océano, cuyo reino era una extensa masa de agua que rodeaba la tierra. Como titán, formaba parte de esa vieja orden dominante de divinidades que Zeus intentaba derrocar. Al final, la atrapó. Cuando Metis estaba embarazada de Zeus, un oráculo de la tierra le dijo al padre que ese hijo sería una niña, y que si concebía de nuevo, Metis daría a luz un hijo cariñoso que lo suplantaría. Zeus se acercó a Metis con astucia y zalamería para seducirla y distraerla. Consiguió llevarla al lecho, donde la engañó para que se hiciera pequeña y se la tragó. Aunque Zeus afirmaba que le aconsejaba desde su vientre. Por consiguiente, el dios la incorporó a su persona y tomó sus atributos y su poder como propios, incluyendo el parto. Zeus alumbró a Atenea por la cabeza<sup>8</sup>.

Atenea es la hija del padre y cómoda con el Patriarcado, pero cuando advierte que la dedicación enorme que ha dedicado a mantenerlo no es correspondida con sus expectativas, experimenta una profunda traición y desengaño que podría significar una iniciación a la sabiduría que haría revivir a Metis.

Esta metáfora tan sugerente de Metis engullida por Zeus nos da para pensar creativamente tantas realizaciones de mujeres, individual y colectivamente tragadas por el patriarcado al apropiarse éste de sus recursos, ideas y atributos. Pero la Sabiduría (Metis) emerge una y cien veces en la historia con distintas formas para recordarnos que podemos avivarla siempre que desentremos nuestros relatos y acciones.

En estas páginas quiero insistir en la necesidad de escuchar las historias recientes y coetáneas de muchas mujeres, cuyas vidas cotidianas son vivos ejemplos de resistencia. Tenemos que generar o recuperar estos testimonios, porque así no caeremos en la tentación de pensar que sus –nuestros– logros cotidianos han sido y son irrelevantes<sup>9</sup>.

Emergió con la forma histórica de acción de cuáqueras sufragistas: «Gritaban a voz en cuello, las metían en la cárcel, eran despreciadas por las mujeres

---

8. J. Shinoda BOLEN, *Las diosas de la mujer madura. Arquetipos femeninos a partir de los cincuenta*, Kairós, Barcelona, 2003.

9. Anabella BARROSO, «Mujeres, resistencia y vida cotidiana» en Pilar de Miguel (ed), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao, 2006.

«honradas», denunciadas por los clérigos, obligadas a comer por la policía... No eran «simpáticas». Eran vuestras abuelas. Eran las sufragistas. Y tenían razón» (Joan Chittister).

Emerge también en cada relato que dota a las mujeres de poder de decisión, que reconoce sus atributos y recursos, y los pone a funcionar autónomamente para su bien y por tanto para el bien de la humanidad. El libro bíblico de Judit, de tradición judeocristiana, es paradigmático en mi opinión en este sentido

## 8. Judit

Judit está viuda y no tiene hijos. Desde la perspectiva dominante, esto es una gran deshonra en una mujer judía de la época. Una mujer sin marido y sin hijos quedaba excluida de la escena de los existentes. No se era ni se existía como persona-mujer, salvo en esos roles. Pero, se había ceñido de sayal y se vestía vestidos de viuda, ayunaba, vivía en su casa; es decir, cumplía perfectamente con las expectativas reinantes sobre una viuda.

Vive en Betulia (nombre simbólico que significa la joven o la muchacha) y Holofernes ha puesto cerco a esta ciudad desde hace 34 días. El pueblo está muerto de sed y sus jefes le conceden cinco días a Dios para que responda con la lluvia. De fondo está la teología de la retribución; el pueblo piensa que ha obrado mal y que Dios le castigará y sus jefes esperan milagros. No es difícil establecer una comparación entre la situación de Betulia y la de Judit. Ella tampoco tiene muchas posibilidades de vida plena, de futuro. A ambas les falta la fuente de la vida, tienen sed.

Judit se indigna al enterarse de que los jefes tienen tan poca «memoria». No está en absoluto de acuerdo con el «análisis de la realidad» que hacen. Según su propia experiencia, su Dios no es el dios de la lluvia. La experiencia de Dios que Judit tiene es otra, tiene que ver con la gratuidad y la confianza, es la que dice «esperemos más bien confiados en que quiera salvarnos, y escuchará nuestra súplica si quiere hacerlo». Dicho esto, el trabajo es asunto nuestro.

¿Quiénes son ellos para poner a Dios a prueba, ellos que ni siquiera conocen lo profundo del corazón humano? –y las ansias de liberación de las viudas, de los «sin futuro», parece querer continuar...– Es el Dios que los sacó de Egipto, es el Dios de la liberación, experiencia fundante de la fe hebrea. Deberían estimular al pueblo a hacerse responsables activamente frente a una situación de peligro en lugar de resignarse teológicamente en una figura divina falsa.

Lleva «cercada» por el enemigo mucho tiempo: 3 años y 4 meses, es decir, 40 meses asumiendo el papel que irremediamente se le había asignado.

El mismo tiempo que Betulia, 34 días más los 5 que le dan sus jefes a Dios de plazo. Este 40 le suena a Judit a los años de desierto y a la liberación que precedió a su pueblo. Moisés hizo algo. Ella hace memoria y se da cuenta que puede hacer algo por su emancipación y la de su pueblo. Al día siguiente, el 40, era tiempo de despertar a una nueva vida.

Lo que se espera que las mujeres hagan por su pueblo es traer hijos al mundo para hacer al pueblo poderoso y nutrir los ejércitos de guerreros. Parece que el sistema falla. Ni ella tiene hijos y además está viuda y el pueblo no parece dispuesto a guerrear para defenderse. A lo mejor hay otra manera. Judit recuerda que para su Dios «el poder no está en el número, ni su señorío se apoya en los guerreros sino que es el Dios de los humillados, ayuda de los pequeños, defensor de los débiles, protector de los abandonados». En su oración, Judit evoca al Dios de su pueblo, pero también revive cual es el deseo de Dios frente a lo sucedido con sus antepasadas humilladas. Hace memoria específica de género. Ese Dios es también quien vengó a Dina y a todas las mujeres humilladas y esclavizadas:

Señor, Dios de mi padre Simeón, al que pusiste una espada en la mano para vengarse de los extranjeros que desfloraron vergonzosamente a una doncella, la desnudaron para violentarla y profanaron su seno deshonrándola. Aunque tú habías dicho: «No hagáis eso», lo hicieron...

Sea una mujer, por esta vez, no la humillada sino la liberadora: *Que mi mano de mujer quebrante su arrogancia*. Después de asumir su ser de mujer y su situación de «cercada-sitiada» y de solidarizarse con los otros «cercados» o sitiados, utilizando los instrumentos a su alcance –los que le permite el momento, su belleza, inteligencia, *mi lengua seductora*– consigue salvar la situación.

Todos y todas celebran su victoria final, pero ella no pierde la oportunidad de explicar que no es sólo lo aparente, lo que ven, que Holofernes ya no tiene poder; sino que ella ha afrontado también creativamente su situación y se autonombra madre del pueblo, ella ha ejercido la maternidad de otra manera<sup>10</sup>. Puede decirse que ha revivido a Metis...y así....

---

10. El libro de Judit es un ejemplo paradigmático pero especialmente se cita el capítulo 9. Puede verse un estudio más amplio en [www.efeta.org/galeria](http://www.efeta.org/galeria)

### Referencias bibliográficas

- LAGARDE, M. «Aculturación feminista» en: [www.geocities.com/litertulia/acultur\\_mlagarde.htm](http://www.geocities.com/litertulia/acultur_mlagarde.htm). 20/04/01.
- DE MIGUEL, P. (ed.) *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo europeo de mujeres*, Estella (Navarra): EVD, 1996.
- y AMELL, M<sup>a</sup> J. (eds.), *Atrevir-se a la diversitat*, Barcelona: Mediterrània; castellano: *Atreverse con la diversidad*, Estella (Navarra): EVD, 2004.
- , (ed.). *Espiritualidad y fortaleza femenina*, Bilbao: DDB, 2006
- , (ed.). *En qué creen las mujeres. Creyendo y creando*, Bilbao, DDB, 2007.
- NEU, D. «Una voz de sabiduría-sofía: terapia/dirección espiritual feminista», *Concilium* 288 (2000), pp. 691-704.
- SHINODA BOLEN, J. *Las diosas de la mujer madura. Arquetipos femeninos a partir de los cincuenta*, Barcelona: Kairós, 2003.



# HABLANDO DE DIOS EN FEMENINO

ETHEL KATZ DE BARYLKA

Jerusalén, Israel

Recibido: 20/8/2012

Aceptado: 08/10/2012

## Resumen

Este artículo incursiona en la visión de las fuentes clásicas y poco conocidas en idioma español redescubriendo la posibilidad de un discurso femenino acerca de Dios. El eje temático gira alrededor de las características masculinas de Dios, visto hasta hace muy poco, únicamente a partir de la descripción teológica llevada a cabo por varones y la posibilidad de otra lectura, esta vez femenina, usando los atributos que en hebreo se adjudicaron a la Divinidad. La aportación más significativa de este trabajo estriba en la re-definición de Dios, como ente masculino-femenino, cuando Adán, fue creado andrógono bisexual a imagen y semejanza de Dios mismo. Las fuentes midráshicas utilizadas demuestran que el tema estuvo latente durante varios siglos, rescatándose recién en los últimos años a partir de la búsqueda femenina de una fe basada en Dios Uno, con el cual la mujer pueda identificarse más fácilmente por ser parte de ella misma.

**Palabras clave:** mujer, judaísmo, Dios, *midrash*, femenino, fe, feminismo judío, teología feminista.

## Abstract

This article ventures into the possibility of a feminine discourse about God, based on the study of the classical sources, which are not widely known in Spanish. The main theme revolves around male characteristics of God, which until recently, are seen only from the theological description carried out by men and the possibility of another reading, this time female, using the attributes that were awarded to Hebrew Divinity. The most significant contribution of this work lies in the re-definition of God as male-female body, when Adam was created androgen bisexual, and in the image of God Himself. The *midrashic* sources used in this article show that the issue was dormant for centuries, only in recent years rediscover by a female-driven search for

faith based upon God One, with which women can more easily identify as being part of a feminine self.

**Keywords:** woman, Judaism, God, midrash, women, faith, Jewish feminism, feminist theology.

Dios no es masculino ni femenino. Todo atributo acerca de la identidad sexual de Dios es impensable. Dios, incorpóreo e inmaterial, carece de identidad y de propiedades sexuales. La incorporeidad e intangibilidad de Dios es uno de los principios básicos del pensamiento judaico. Así lo explicitó Maimónides, el médico, rabino y teólogo judío más célebre de la Edad Media (1135, Córdoba, España – 1204, Fustat, Egipto) en su tercer principio de fe «Creo con fe absoluta que el Creador, bendito sea su nombre, es incorpóreo, que no le alcanzan los atributos corporales y carece de imagen alguna»<sup>1</sup>.

**Todo lo que puede ser dicho y pensado acerca de Dios puede hacerse tanto en femenino como en masculino.**

Sin embargo, a lo largo de los siglos, el discurso acerca de Dios ha sido predominantemente masculino. Dios ha sido pensado y presentado como varón, por varones, entonces Dios era varón. Dios pensado por la mujer es una figura prácticamente desconocida. Poco o nada sabemos acerca del pensamiento femenino acerca de Dios. Así, la mujer creció con un Dios cuya imagen, atributos y características esenciales son substancialmente masculinos. Dios es padre y esposo, amante, pero nunca madre, hermana o esposa. Más aun, Dios es Dios y no Diosa. Es el Dios y no la «ella» Dios.

A continuación intentaremos abrir una ventana a algunas de las expresiones, metáforas e indicaciones que nos hablan de Dios a partir de la mujer en las fuentes del Pensamiento Judío.

En la cultura y la civilización judía, la palabra ocupa un lugar especial. El Verbo es el instrumento de la Creación. La palabra, así como lo hiciera *Adam* al otorgar nombre a los animales<sup>2</sup>, es la que define, nombra, delimita y crea.

---

1. LOS TRECE PRINCIPIOS DE FE de Maimónides, que pueden ser considerados casi el único intento de redacción de un credo judío sistematizado, se encuentran incluidos en los devocionarios de casi todos los judíos y muy especialmente en los del ritual sefardita.

2. GÉNESIS 2:19 Ahora bien, el Eterno Dios estaba formando del suelo toda bestia salvaje del campo y toda criatura voladora de los cielos, y empezó a traerlas al hombre para ver lo que llamaría a cada una; y lo que el hombre la llamaba, a cada alma viviente, ese era su nombre. De modo que el hombre iba dando nombres a todos los animales domésticos y a las criaturas voladoras de los cielos y a toda bestia salvaje del campo...

El pensamiento teológico no está fuera del lenguaje. El judaísmo no construyó una estructura teológica pura, no se dedicó a teorizar acerca de Dios. Su interés estuvo centrado en la comprensión del mensaje de las Escrituras y la normatividad que surge de ellas, más que a la esencia de Dios. Tanto el debate interpretativo como la discusión normativa se manejaron en lenguaje masculino. La voz de la mujer referida a Dios no fue oída en la larga tradición que fuera recogida en un principio en la *Mishná* –recopilación que es la base de la transmisión oral– hace ya casi dos milenios. Desde entonces y hasta nuestros días, los participantes activos en esa transmisión fueron exclusivamente hombres. La voz de la mujer no fue recogida ni en los textos básicos ni en la exégesis y, lo más notorio, tampoco en la creación de la normatividad, la *Halajá*; ni siquiera en las disposiciones referidas a las acciones que se exige de la mujer en cuanto tal. No es de extrañar entonces que el silenciamiento de la voz de la mujer también exista en lo referido a Dios. Sin embargo, el desafío feminista, demanda la búsqueda de un saber y un hablar nuevo y diferente acerca de Dios en sí. Busca cambiar el uso del lenguaje mientras trata de crear una teología femenina o una filosofía propia, a partir de un discurso que pueda ser compartido en su totalidad por el otro género.

El feminismo judío, en sus primeros pasos, se centró en la lucha por una mayor inclusión de la mujer en la esfera religiosa en general, sobre todo, en los aspectos que hacen a la normatividad y el saber. Dado que el judaísmo se caracteriza por ser una religión ritual y un sistema normativo amplio, que abarca todas las áreas de la vida, más que un credo abstracto y teórico, puede entenderse la necesidad del feminismo de atender en primera instancia estas cuestiones concretas y prácticas. A partir de allí, se puede reivindicar el lugar de la mujer en estas dos esferas centrales del judaísmo. Esferas que marcan y determinan el día a día de la mujer judía creyente. La reflexión feminista judía aspiró en una primera etapa más a la inclusión de la mujer en la vida comunitaria y sinagoga que a una nueva lectura de la Ley, la Historia y la Práctica normativa. Pero, sin esa nueva lectura se carece de la base para poder discutir sus temas con quienes tenían hasta hace poco el monopolio de la «verdad» religiosa. Por ello, en los últimos años se ha intensificado el estudio de los textos y la reinterpretación del *Talmud* y, fundamentalmente, del *midrash* (abundante en material relativamente poco usado). Allí se encuentran las fuentes para una plegaria femenina significativa, para el accionar femenino en la comunidad, y para la creación de un pensamiento teológico totalmente nuevo que puede tratar también el tema de Dios desde una lectura femenina. No hay en ello la búsqueda de una reforma religiosa sino de una nueva lectura de los textos que se rescatan en nuestros días para recuperar la palabra silenciada.

Algunos pensadores del siglo XX han llegado por otros caminos del pensamiento a plantear la posibilidad de un Dios comprensivo de los dos sexos, incluyendo claramente la posibilidad de su carácter femenino. Entre ellos se encuentra Emmanuel Levinas (1906-1995) con su relación ética cara-a-cara, y su aporte fundamental a la otredad:

¿Dios no significa el otro que no es el ser? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un desinterés (una salida del «es»)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?<sup>3</sup>

Lévinas recorre por su propia senda, la teología dialógica de Martin Buber (Viena, 1878-Jerusalén, 1965) que establece la relación Yo-Tú, la de Abraham Joshua Heschel (Varsovia, 1907-Nueva York, 1972) cuando explora el pathos de la divina presencia, el existencialismo halájico del talmudista y filósofo Josef Soloveitchik (1903-1993) que desarrolló el concepto del existencialismo en la ortodoxia moderna judía, y las exploraciones de la vida interior subjetiva como un reflejo del drama intradivino de quien fuera el primer gran rabino asquenazí de Israel durante el Mandato Británico, Abraham Isaac Kook (1865, Grīva, hoy Letonia – Jerusalén, Israel 1935).

Cada uno, a su manera, ofreció distintos modos de pensar a Dios que salen de los límites paternalistas y patriarcales a los que estábamos acostumbrados.

En nuestros días se construye, no sin dificultades, una teología de la cual la mujer es parte tanto como sujeto que reflexiona acerca de Dios como a través del develamiento de sus facetas femeninas. La primera dificultad nace como resultado de pensar un espacio inexistente en la formación de la mujer judía, por lo menos hasta hace medio siglo atrás. Toda la educación de la mujer judía implicaba, y envuelve hasta ahora, un espacio periférico de la mujer a través de las generaciones, que casi no ha sido cuestionado. Lo que se absorbió en la enseñanza, en la lectura y el aprendizaje de los textos recibía la canonización de los maestros, los padres y también la aceptación y la exaltación de las madres.

Las contribuciones de dos autoras judías estadounidenses merecen ser citadas en este ámbito, Judith Plaskow con su trabajo *Standing again in Sinai*<sup>4</sup> y Rachel Adler con su obra *Engendering Judaism*<sup>5</sup>. El proyecto teológico

3. LÉVINAS, Emanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Altaya, 1999, p. 147.

4. PLASKOW, Judith, *Standing again at Sinai, Judaism From a Feminist Perspective*, New York, USA, HarperCollins Publishers, 1990.

5. ADLER Rachel, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia, PA, USA, The Jewish Publication Society, 1988.

feminista judío es por su característica intrínseca más impreciso que el de las teólogas cristianas<sup>6</sup>, si es que puede hablarse de un proyecto como tal.

La mujer que ha accedido en los últimos decenios al estudio de la *Torá* y de la *Halajá* (Ley Judía) así como a una serie de posiciones en el mundo religioso descubre que no puede verse reflejada en un Dios-varón. El Dios de los Ejércitos, el Todopoderoso, abre paso a antiguas y relegadas imágenes que están allí como pidiendo ser rescatadas, así como a nuevos decires que respondan a sus actuales aspiraciones espirituales.

El hombre a partir de la Creación es femenino y masculino, y de esta doble imagen se desprende no sólo la igualdad de los géneros sino la esencia de la imagen de Dios

Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó<sup>7</sup>.

Este es el libro de las generaciones de Adán. El día que Dios creó al hombre, a semejanza de Dios lo hizo. Varón y hembra los creó, y los bendijo, y los llamó Adam el día que fueron creados<sup>8</sup>.

*Adam*, el Hombre, la categoría humana, es creado varón y hembra, ambos a semejanza de Dios. Dos que parecían se parte de una sola esencia. Ya el *midrash*<sup>9</sup>, muy tempranamente, y otros comentaristas después hacen referencia a la creación de un sólo ser que es en principio hombre y mujer utilizando el concepto griego de «andrógeno», –bisexual–, que sólo se separa posteriormente en dos seres con sexos diferentes. Teniendo en cuenta que el concepto de imagen hace referencia conforme a la mayor parte de los exégetas a las características racionales y/o morales del Creador, y no a su perfil en el sentido material, podríamos pensar entonces la esencia de Dios como un todo, que contiene lo femenino y lo masculino. Él es Todo. A partir de esta idea se puede dar pie a una mirada diferente acerca del eje secuencial de lo masculino-femenino. Los sabios<sup>10</sup> insinúan en el *midrash* lo que el discurso del siglo XXI

6. Ver: ADLER Rachel, «Introduction», *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia, PA, USA, The Jewish Publication Society, pages xiv-xxi, 1988.

7. GENESIS 1:27

8. GÉNESIS 5, 1-2.

9. Ver MONTANER, Luis Vegas, (Trad. y Ed.) *Génesis Rabbah I, Génesis, Párrafo 8, España, Verbo Divino, pág.109, 1994*: «...Dijo rabí Irmiah ben Elazar, cuando el Santo Bendito creó al primer Adán, lo creó *andrógeno*, como está escrito «lo creó varón y hembra». Dijo Rabí Shmuel ben Najman, cuando..., lo creó le dio dos faces, y lo aserró, y le hizo dorsales en cada dirección poniendo uno para un lado y el otro para el otro... y la palabra *tzela* que se traduce comúnmente como costilla debe interpretarse en la descripción de la construcción del tabernáculo, como barra de sostén.

10. Cuando usamos el término sabios, nos referimos a *jaza»l*, el acrónimo de las palabra hebreas *jajamim zijronam livrajá*, –nuestros sabios de bendita memoria–, que aparecen

parece redescubrir acerca de la dualidad de las facetas masculino-femenino, no como antagónicas sino como aspectos de un mismo ser. Conforme al *midrash* y a gran parte de la mística judía esos seres que fueron «separados» están en permanente búsqueda de unión, y el encuentro del verdadero amor es el encuentro de aquella «mitad» de la cual fuimos separados. Creencia que se mantiene aún hoy en el folklore popular, aún sin tener claro el origen de la misma. Recordemos que Dios es conforme a la tradición popular judía también el casamentero, aquel que une a las parejas. En *Vaikrá (Levítico) Rabá*<sup>11</sup>, encontramos este texto conocido como «Rabí Iosi y la matrona»:

Una matrona le preguntó a rabí Iosef ben Jalufta, ¿en cuántos días creó el Santo Bendito el universo? –le contestó que seis... siguió la matrona: –y ¿desde ese entonces qué hace? –le dijo: compagina parejas, la mujer de fulano a mengano, la hija de fulano para zutano,... –yo puedo hacer lo mismo... –lo que te parece tan fácil es una tarea tan ímproba para el Creador como partir las aguas del Mar Rojo...

Cuando rabí Iosi adjudica a la Divinidad la función de unir parejas, le estaba otorgando la tarea de la casamentera, función que con el tiempo se convirtió en una profesión ocupada exclusivamente por mujeres. La casamentera es una figura importante dentro del folklore judío, y continúa ocupando un papel activo dentro de los sectores más observantes de la sociedad judía.

Todas las creaturas son creadas a imagen y semejanza. La díada Hombre-Mujer es parte de un mismo Ser. Dios es más allá del género, Dios es meta-sexual, asexual, lo que hace resaltar más aún que el tema que nos convoca no es Dios sino el discurso acerca de Dios. El discurso es de hombres, predicadores, exégetas, maestros, rabinos. Hay quienes intentan explicar que la masculinización se debe a la ausencia del artículo neutro en el idioma hebreo, esta explicación no es suficiente. Dios es Él y no Ella y el discurso refleja las concepciones y aspiraciones del género. Parafraseando a Simone de Beauvoir<sup>12</sup>, no se nace Dios Padre, se llega a serlo. Así la comprensión acerca de Dios, las metáforas y las imágenes, también las femeninas, son vistas a partir del prisma de la visión masculina. La *Torá*, la *shejiná* (Divina Presencia que se traduce también como gloria y radiancia divinas), la *jojmá* (sabiduría), y el Shabat (el día séptimo), sin duda, las tres figuras femeninas, son planteadas

---

en los escritos desde la Mishná, el *Talmud* y otros comentaristas de la literatura rabínica, desde los tiempos del Segundo Templo de Jerusalén hasta el siglo sexto.

11. VAIKRA RABA (Levítico), *parashat Tzav, sección 8 inciso a*. Jerusalén, Margalot, 1951-4, siguiendo la edición de Vilnius, Lituania, de 1878.

12. La frase «No se nace mujer, llega una a serlo» abre el famoso escrito de Simone DE BEAUVOIR, *El Segundo Sexo 2*, México, Ediciones Siglo Veinte – Alianza Editorial Mexicana, 1989.

más de una vez a partir de un vínculo poco más o menos erótico, siempre desde la perspectiva del varón<sup>13</sup>: la Torá es penetrada, amada, y ensalzada como objeto sexual femenino.

Es conocido el caso del sabio talmúdico Ben Azay que vivió en Israel entre los años 110-135, que no se casó porque su amor y su pasión estaban dirigidos a la Torá. Así encontramos en la *Tosefta de Masejet Yevamot*<sup>14</sup>:

Dijo Rabí Akiva, quien vierta la sangre, es como si anulara la Imagen, como está dicho «quien derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada su propia sangre». Rabí Eleazar ben Azaria, dijo, quien no se reproduce, es como si vertiera sangre y anula la Imagen, como está escrito «quien derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada su propia sangre, porque a la imagen de Dios hizo él al hombre. Y en cuanto a ustedes, sean fructíferos y lleguen a ser muchos, hagan que la tierra enjambre de ustedes y lleguen a ser muchos en ella». Ben Azay dijo que quien no se reproduce, es como si vertiera sangre y anula la Imagen, como está escrito «Cualquiera que derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada su propia sangre, porque a la imagen de Dios hizo él al hombre. Y en cuanto a ustedes, sean fructíferos y lleguen a ser muchos, etc.» Le dijo rabí Eleazar ben Azaria, ¡Ben Azay, tus palabras son amenas cuando salen de quien las practica! Hay quien predica bien y no cumple correctamente y hay quien cumple correctamente y no predica en forma bonita, y Ben Azay habla muy bien sin embargo no cumple. Le contestó, ¿qué haré? Mi alma desea la Torá. Que el mundo siga existiendo por medio de otros.

Otro ejemplo, tal vez más radical:

Dijo rabí Shmuel bar Najmani, lo que está escrito «una amable cierva y una encantadora cabra montesa» (Proverbios 5:19), ¿por qué se asemejan las palabras de la Torá a una amable cierva? Para enseñarnos que tal como la cierva tiene un útero estrecho, y es apreciada por quien la posee [en el sentido sexual] todas las horas como si fuera la primera, así las palabras de la Torá, son apreciadas por sus estudiosos en todas las horas como en la primera. Y se llama cierva amable – porque llena de amabilidad a sus estudiantes. Su mamilla está siempre presta. ¿Por qué se asemejó la palabra de la Torá a un seno?, pues tal cual como el bebé toca la mama y encuentra en ella leche, así las palabras de la Torá, toda vez que una persona las toca, encuentra gusto en ellas<sup>15</sup>.

13. Dos importantes trabajos en ese sentido son los de BIALE, David, *Eros VeHaiehudim*, Tel Aviv, Israel, Am Oved, 1992 y BOYARIN, Daniel, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, University of California Press, Berkeley, 1993. Centrado en la mística judía ver: ABRAMS, Daniel, *HaGuf haElohi Hanashi Bakabala (The Female Body of God in Kabbalistic Literature: Embodied Forms of Love and Sexuality in the Divine Feminine)*, Jerusalem, Israel, Magnes Press, 2004 [in Hebrew].

14. TOSEFTA de Masejet Yevamot Capítulo 8, *Halajá 7*, Nueva York, Liberman, 1988.

15. BERESHIT RABATI, *Parashat Veiejí*, p. 247, Jerusalén, Allbeck, 1967.



O veamos esta cita:

Ya no se dirá de ti que eres una mujer abandonada por completo; y de tu propia tierra ya no se dirá que está desolada; sino que tú misma serás llamada: Mi deleite está en Ella, y tu tierra: Poseída como Esposa. Porque Dios se habrá deleitado en ti, y tu propia tierra será poseída como esposa<sup>16</sup>. (Cada vez que aparece la palabra *sadé* –campo, prado, tierra–, se refiere a la mujer, que es considerada *sadé*).

Cabe preguntarse ¿cuál es el lugar de la mujer en ese mundo de asociaciones eróticas masculinas y en qué medida el acceso de la mujer al estudio de la Torá cambiará no sólo la imagen de ésta sino también la propia imagen de Dios? Ciertas imágenes producen en parte de las mujeres una sensación de alienación, dejándolas fuera del diálogo teológico.

También en el vínculo amoroso de Dios y *Kneset Israel* –el pueblo de Israel– en el *Cantar de los Cantares*, Dios es el hombre que ama activamente, nunca la mujer.

«*Dibrá Torá kelashón Benei Adam*» («habló la Torá en el lenguaje de los hombres» o «la Escritura se acomoda al lenguaje humano») es una expresión reiterada entre los sabios del Talmud y los *Rishonim*<sup>17</sup>, que explica los antropomorfismos que utiliza la *Torá* para referirse a Dios. Dios nos sacó con «mano fuerte y brazo extendido», por ejemplo, es una referencia común al poder de Dios, (nótese también que queda claro que es un brazo masculino, casi de un guerrero), Dios Juez, tiene ojos y oídos «Observa tres cosas y no vendrás a pecar: Sabe qué es lo que hay por sobre ti: un ojo que ve, un oído que escucha, y todas tus acciones en el libro son registradas»<sup>18</sup>. Maimónides en su tratado *La Guía de los Perplejos*<sup>19</sup> explica:

Ya conoces la autorizada sentencia sobre las diversas clases de interpretación relativas a este asunto, a saber que la Escritura se acomoda al lenguaje humano. Esto significa que todo cuanto los hombre pueden entender e imaginarse, al primer intento, se ha aplicado a Dios (¡exaltado sea!), el cual por tal motivo ha sido calificado con predicativos que expresan la corporeidad, para demostrar que Él (¡exaltado sea!) existe, dado que el común de los mortales únicamente es capaz de concebir a primera vista, a base de un cuerpo

16. PIRKEI DE RABI ELEZER, capítulo 21, New York, Horev, M. Heiger, 1944, 1946, 1948.

17. RISHONIM es un término hebreo que se refiere literalmente a los «primeros o iniciadores». Fueron los rabinos principales que vivieron aproximadamente entre el siglo XI y el siglo XV, antes de la escritura del *Shulján Aruj* y luego de los *Gueonim*. Los eruditos posteriores al *Shulján Aruj* son conocidos como los «*Ajaronim* – Los últimos».

18. MISHNA, Avot 2, 1

19. MAIMÓNIDES, *Guía de los Perplejos, Parte 1Capítulo 26*, Madrid, España, Edición preparada por David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, 1983, Pág. 99.

individual y todo lo que no sea cuerpo, ni se encuentra en Él, en su concepto no existe.

El ser humano puede pensar sólo en categorías de lo que conoce. Que los antropomorfismos predominantes en el discurso sean masculinos se debe al hecho que ese es el Dios descrito a través de la voz del varón. El Dios de las mujeres debería adaptarse al lenguaje y al pensamiento femenino. Las imágenes de madre, nutriente, matriz, útero, parecerían ser más acordes con un discurso femenino acerca de Dios. La experiencia vital de la mujer no ha sido registrada, ni siquiera ha sido considerada como parte de la creación judía durante la historia. La experiencia femenina no ha nutrido imágenes, no ha sido fuente inspiradora.

El judaísmo presenta un decir diversificado, no monolítico. La pluralidad de voces e interpretaciones es parte intrínseca de su visión teológica en tanto todos los miembros del pueblo, hombres y mujeres, estuvieron presentes en la Revelación y Recepción de la Ley en el Monte Sinaí y fueron y son partícipes de su transmisión. Hombres y mujeres oyeron la voz de Dios, pero cada uno escuchó de acuerdo a su capacidad de audición. «La Torá tiene 70 rostros» es uno de los principios fundamentales del estudio que induce a revelarlos.

Una lectura personal, actualizada e individual nos permitirá comunicarnos con el texto intentando un diálogo con él. Así como lo plantea el Talmud:

¿Por qué fueron comparadas las palabras de la Torá con el fuego? «No es mi palabra como el fuego dice Dios» (*Jeremías 23:39*). Esto es para enseñarte que así como el fuego no arde solo, así las palabras de la Torá no son duraderas si son para el que se encuentra solo»<sup>20</sup>.

De aquí el estudio compartido, el diálogo, el intercambio de ideas. La posibilidad de la interpretación. Con todo, debemos destacar que en este trabajo no haremos referencia al pensamiento místico judío.

El judaísmo ha dialogado permanentemente con el texto bíblico, dando así paso a la creación del *midrash* y la *halajá* a lo largo de los siglos. Sin embargo, en todas las generaciones y también en la nuestra, hay quienes se encuentran imposibilitados de hacerlo. O, porque desconocen la llave de acceso del idioma hebreo, o bien, porque les son ajenos los códigos de comunicación y diálogo de las generaciones anteriores. Hay otros que creen que el diálogo y el cuestionamiento no son legítimos, o que están prohibidos, sobre todos si quienes intentan la lectura son mujeres.

Hay quienes por su reverencia exagerada al texto contradicen paradójicamente el espíritu de las Escrituras, impidiendo una lectura más natural,

20. TALMUD, *Taanit 7 a*,

propia, espontánea, individual e íntima, tal cual la realizaron los exégetas al presentar invariablemente versiones diferentes e incluso contradictorias en sus interpretaciones.

### *Consideraciones acerca de las imágenes de Dios Madre y Dios Nutriente*

#### *Dios Madre*

«Escúchenme, oh casa de Jacob, y todos ustedes los restantes de la casa de Israel, ustedes los transportados [por mí] desde el vientre, los llevados desde la matriz.»<sup>21</sup>.

Rabí David Kimji, rabino, exégeta y lexicógrafo bíblico, que viviera alrededor de los años 1160 y 1235, más conocido, por su acrónimo Redak, comenta el versículo diciendo que:

...ustedes fueron transportados desde la matriz de sus madres, y así los llevaré y cargaré sobre mí hasta la vejez, es decir que no les abandonaré jamás, incluso en la vejez cuando más se sufre y se necesita de asistencia, es decir que cada vez que pasen por un problema yo los soportaré.

Otro comentarista, Meir Leibush ben Jehiel Mijel Weiser (1809-Kiev, [http://fr.wikipedia.org/wiki/18\\_septembre\\_1879](http://fr.wikipedia.org/wiki/18_septembre_1879)), conocido por su acrónimo Malbim, lo explica diciendo «la forma como Dios los lleva es como la de la mujer que carga el fruto de su vientre, que al principio lo acarrea durante los nueve meses del embarazo, y después cuando abandonan su matriz en el nacimiento, los alza en sus brazos».

El *midrash raba*<sup>22</sup>, interpreta:

«No puedes hacerlo tú solo» de Éxodo 18:18, diciendo ‘rabí Jyia dijo refiriéndose a los gruñones, «No puedo, por mí solo, llevar a todo este pueblo, porque es demasiado pesado para mí» (Números 11:14), «¿Soy yo quien los ha dado a luz?» (id.id), dijo rabí Berajjá en nombre de rabí Levi, ‘el Santo Bendito Sea, tu dijiste ‘ustedes los transportados [por mí] desde el vientre, los llevados desde la matriz’, a ti te resulta agradable cargarlos, le dijo Moisés al pueblo de Israel, por mi vida que puede cargar diez veces y por qué no puedo cargarlos, que el Señor su Dios, los ponga sobre los hombros de sus jueces...»

En el reclamo de Moisés a Dios resalta la figura de la concepción: «¿Acaso concebí yo a todo este pueblo? ¿Soy yo quien los ha dado a luz, para que me digas: ‘Llévalos en tu seno, tal como el que hace de nodriza lleva al niño de pecho’, al suelo acerca del cual juraste a sus antepasados?»<sup>23</sup>.

21. ISAÍAS 46:3

22. MIDRASH RABA, *Deuteronomio Sección 1, parágrafo 10*.

23. NÚMEROS 11:12.

«Yo no he parido este pueblo dice Moisés a Dios, Tú los has parido». El rabí y destacado intelectual judío andaluz Abraham ben Meir ibn Ezra, calificado como el Sabio, el Grande, el Admirable, (1092-1167) comenta «¿Los he concebido? ¿Soy su madre? ¿Los he parido? ¿Soy su padre?» Y Moshé ben Najmán, Najmánides (1194-1270), rabino judeoespañol sigue a quien fuera un discípulo de los sabios de la tercera generación de la Mishná, en el Siglo II d.e.c y que fuera el autor de la traducción al arameo, llamada Targúm de Babilonia, conocido como Onkelos el Prosélito, en su traducción al versículo de Génesis 49:26<sup>24</sup>

«Las bendiciones de tu padre ciertamente serán superiores a las bendiciones de las montañas eternas, al adorno de las colinas de duración indefinida. Continuarán sobre la cabeza de José, aun sobre la coronilla de la cabeza del singularizado de entre sus hermanos», que el padre es llamado así porque es quien provoca la gravidez, se dirá que soy su padre o su madre que los hice nacer. Y los comentaristas en el sentido literal dijeron lo contrario, ‘yo soy su madre que los concebí y los hice nacer, tal como se lee en I Crónicas 4:17 «Y ella llegó a concebir a Miriam y a Samai y a Isbah el padre de Estemoa» que se embarazó y los nació, o yo soy su padre que los hizo nacer como aparecen en Génesis 6:10: «Con el tiempo Noé llegó a ser padre de tres hijos: Sem, Cam y Jafet», como en Proverbios 23:22: «Escucha a tu padre, que causó tu nacimiento, y no desprecies a tu madre simplemente porque ha envejecido». Y como dice «¿He concebido yo mismo a todo este pueblo? ¿Soy yo quien los ha dado a luz, para que me digas: ‘Llévalos en tu seno, tal como el que hace de nodriza lleva al niño de pecho’, al suelo acerca del cual juraste a sus antepasados?» Padre o madre, y según mi pensamiento, todo, es una forma de expresión referida a la madre, y su razón, es como «He concebido yo mismo a todo este pueblo» y recordó que la mujer es la que sufre el dolor de la crianza de los hijos, desde que los llevó en su matriz y durante su embarazo, y está escrito «artífice» como si fuera en masculino y no en femenino.

La idea de Dios que puede ser madre, que concibe y embaraza aparece también en el conocido poema litúrgico que se lee durante la festividad de Rosh Hashaná, fiesta que entre otras cosas festeja la Creación, el nacimiento del Hombre: *Hayom Harat Olam*, «Hoy ha sido concebido el mundo» que puede traducirse también como «Hoy es el día del parto del mundo».

Dice el poema:

Hoy es el día del nacimiento del mundo, hoy es juzgada toda la humanidad, ya como hijos, ya como siervos. Si como hijos, ten misericordia de nosotros como un padre tiene misericordia de sus hijos. Si como siervos, nuestros ojos

24. Los intérpretes juegan con palabras del texto hebreo que pueden ser referidas indistintamente al padre o a la madre

te imploran que seas bondadoso con nosotros y pronuncies clara como la luz nuestra sentencia, tú, que eres reverenciado y santo.

En un excelente artículo, Sara Friedlender Ben-Arza explica lo inusual del uso de esta expresión. En este poema, la Creación del Mundo aparece como un acto de nacimiento, de alumbramiento y de nacimiento. La expresión se basa, conforme al análisis de Ben Arza, en los versículos de Jeremías en los cuales maldice su propio nacimiento:

Maldito el día en que nací; el día en que me dio a luz mi madre no sea bendito. Maldito el hombre que dio la noticia a mi padre, diciendo: ¡Te ha nacido un hijo varón!, haciéndolo muy feliz. Sea ese hombre como las ciudades que el Señor destruyó sin piedad; oiga gritos de mañana y alaridos al mediodía, porque no me mató en el vientre para que mi madre hubiera sido mi sepultura, y su vientre embarazado para siempre<sup>25</sup>.

La expresión *HARAT OLAM*, embarazada para siempre, es llevada en el lenguaje de los sabios y del poeta hacia otra acepción. *Olam* puede significar eternidad, diuturnidad, e inmortalidad. *Olam* es también la palabra hebrea que significa el mundo, el orbe y el cosmos. Si recurriéramos al versículo 20:17 de Jeremías «¿Por qué no me dio muerte definitivamente desde la matriz, para que mi madre llegara a ser para mí mi sepultura, y su matriz estuviera preñada hasta tiempo indefinido» veríamos como *HARAT OLAM* se transforma en el poema litúrgico en el embarazo del mundo desde la matriz preñada, y conforme a la forma verbal utilizada en el nacimiento o el parto del mundo<sup>26</sup> lo que en el texto bíblico es tiempo «para siempre» se convierte en espacio, «el mundo» y el embarazo, no en un proceso continuo en el que Jeremías pide perpetuar sino en una acción de parto, nacimiento, relacionada al día «*Hayom*», al Día del Juicio.

De manera significativa, los sabios establecieron que el Día del Juicio, que es el Día del Nacimiento del Hombre, las lecturas correspondientes de la *Torá* en la sinagoga son las relacionadas con la esterilidad de *Sará*, la expulsión de *Hagar* e *Ishmael*, en el primer día y en el segundo la atadura de *Itzjak*. El primer día se cierra la lectura con un capítulo de los Profetas que trae con el episodio de la esterilidad de *Janá* y al día siguiente con el que presenta el llanto de *Rajel*, la matriarca estéril. Independientemente de cualquier otra interpretación, podemos concluir que los sabios al normar estas lecturas para el día establecieron la conexión del mismo con dos imágenes, por un lado

25. JEREMÍAS 20:14-17.

26. Ver BEN-ARZA, Sara, «*Hayom Harat Olam, al leidat haolam beRosh Hashaná*», (Acerca del nacimiento del mundo en Rosh Hashaná) <<http://www.piyut.org.il/articles/449.html>> revisado el día 12 de julio de 2012.

la del padre del cual los hijos se apartan o son apartados y por el otro el refuerzo de la imagen del nacimiento, *Janá, Rajel y Sara*, quedaron grávidas ese día conforme la versión del *midrash*<sup>27</sup>. Dios aparece aquí no sólo con quien concibe en sí mismo y da a luz, sino como quien posee la facultad de dotar de fertilidad a las mujeres.

### *Dios nutriente – proveedor de alimentos*

En las bendiciones cotidianas se destacan algunas expresiones que destacan ciertas facetas de la imagen de Dios, también si con el correr de los siglos nos hemos acostumbrado a pensarlas en masculino. Dios es el que da alimentos, Dios es el que nutre. De más está marcar el vínculo entre nutrición y maternidad. Dios es la madre que alimenta a su pueblo en el desierto, y en la mesa cada día. Antes de ser quien tiene el dominio sobre las lluvias y el trigo, es Él mismo la raíz nutriente. La nutrición cumple en la vida del hombre no sólo una función fisiológica, sino también establece un vínculo de sostén y protección. El niño alimentado por la madre recibe el calor, la protección, el sostén. Es de notar, por ejemplo, que en las traducciones al devocionario judío la palabra hebrea «*lazun*» de la raíz «*zan*» –nutre–, es traducida directamente como sostén, lo que hace que pierda la connotación de nutriente:

BENDITO SEAS, Dios nuestro, rey del universo que **sustentas** (nutres) al mundo con amor, gracia y misericordia. Él es, en efecto, quien provee de pan a toda criatura. Gracias a su bondad no nos falta nutrición y esperamos que también así sea en adelante. Eterna es su merced y majestuoso es su poder. Bendito seas, Dios nuestro, que a todos **sustentas** (nutres). Démoste gracias, Dios nuestro, por la buena tierra, tan ubérrima y amena, que has dado a nuestros antepasados por heredad perpetua. Y te añadimos expresiones de gratitud por habernos liberado de Egipto, casa de servidumbre, así como también por el pacto que has sellado en nuestra carne<sup>28</sup>.

Otra versión, popular, nos dice:

Bendito Seas Señor, Nuestro Dios, Rey del Universo, que a nosotros y a todo el mundo sustentas (nutres), por Tu bondad, Tu clemencia, Tu gracia y misericordia. El da pan a todo lo creado. Su misericordia es eterna. Por su gran bondad, nunca nos falte, ni faltará (alimento) sustento, para siempre jamás. Porque El sustenta (nutre) y sacia a todos, dándoles felicidad; proporciona sustento para todos los seres que creó. Bendito Seas Señor, que a todos sustentas.

27. Ver por ejemplo IALKUT SHIMONI, *Parashat Vaiera*, Jerusalén, 1980, fiel a la edición de Varsovia, Polonia de 1878.

28. YAGUPSKY, Máximo G. (traducción y notas) *SIDUR, Devocionario Judío*, Buenos Aires, Argentina, Congregación Israelita de la República Argentina, 1980.

Una tercera versión de autor desconocido, nos dice:

Bendito eres Tú, Eterno, Dios nuestro, Rey del universo, que alimenta a todo el mundo mediante su bondad, con gracia, benevolencia y con misericordia. Él da comida a toda carne, pues su bondad es eterna. Y por su gran bondad, nunca nos faltó y nunca nos faltará alimento por siempre. Por su gran Nombre, pues Él es un Dios que alimenta y sustenta (**nutre**) a todos, y hace el bien a todos, y provee alimento para todas sus creaciones que Él ha creado. Bendito eres Tú Eterno que alimenta a todos.

No podemos atribuirles a los traductores la pérdida de la connotación primigenia, sino que rastreando la aproximación de los intérpretes a este versículo puede notarse en general un giro hacia el tema de la alimentación en el sentido más amplio. *Lazun* deja de ser el que nutre para convertirse en el que alimenta y el que alimenta es también, quien provee los alimentos, aún si los compra en el supermercado. Así el hombre es el responsable de alimentar a su esposa, a sus hijos, etc. El verbo, con el correr de los años, ha quedado más ligado al concepto de la provisión técnica e instrumental del alimento que al concepto de nutrición en su sentido primario, en el cual ocuparía un lugar el seno materno. El alimento materno no necesita, como el maná, en hebreo *man*, ninguna elaboración. Dios hace caer *man* del cielo, el pueblo lo recoge y lo consume, de manera natural y directa, igual que en el Jardín del Edén, de los árboles y las plantas. La imagen del Dios del *man* se me ocurre como la de una gran madre que alimenta. En el Jardín del Edén el alimento viene directo de la madre-tierra. Sólo posteriormente, con la expulsión del Edén, el hombre deberá trabajar para ganarse su hogaza y deberá elaborar el grano para hacer su pan. En ese sentido nos ilustran los intérpretes al referirse al versículo donde aparece el *man* por primera vez:

Por consiguiente, ocurrió que al atardecer las codornices empezaron a subir y a cubrir el campamento, y por la mañana se había desarrollado una capa de rocío alrededor del campamento. Con el tiempo la capa de rocío se evaporó, y resultó que sobre la superficie del desierto había una cosa fina, hojaldrada, fina como la escarcha sobre la tierra. Cuando alcanzaron a verla los hijos de Israel, empezaron a decirse unos a otros: «¿Qué es?». Pues no sabían lo que era. Por eso les dijo Moisés: «Es el pan que el Eterno les ha dado para alimento»<sup>29</sup>.

A lo cual comenta el *Malbim*, es el pan que el Eterno les ha dado se refiere a que está pronto para ser consumido, sin necesidad de elaboración previa. Así es el pan que el Eterno da, alimento directo.

---

29. Éxodo 16:13-16.

Y *Rabeinu Bajaie*, el escritor, poeta y filósofo, místico y ascético, influido por los sufíes musulmanes, que escribiera *Los deberes de los corazones*, explica en relación a la bendición de después de las comidas en Éxodo 16:

Y en la mañana se saciarán de pan y sabrán que yo soy el Eterno su Dios. Y bendecirán mi nombre sobre el alimento, tal como está escrito en Deuteronomio 8:10 «Cuando hayas comido y te hayas satisfecho, entonces tienes que bendecir al Eterno tu Dios por la buena tierra que te ha dado». Y de aquí dijeron los rabinos de bendita memoria, en Berajot 48 b: «Moshé estableció la bendición de gracias después de la comida cuando comenzó a caer el *man*, y por ello concluyeron que ese es un precepto perteneciente a la Ley Escrita, y la bendición por el pan, es de la Ley Oral».

La imagen del *man* que cae del cielo como la leche que mana de forma directa y fluida del seno materno, se refuerza al leer al poeta en los Salmos: «Y dio órdenes a las nubes de arriba, y abrió las mismísimas puertas del cielo. Y siguió haciendo llover sobre ellos *man* para comer, y el grano del cielo les dio»<sup>30</sup>.

El Dios visto por el salmista, que hace fluir el pan del cielo, es también el que viste a los harapientos, el que libera a los cautivos, el que devuelve la visión a los ciegos, levanta a los caídos, defiende a los extranjeros, a los huérfanos y a la viudas, en definitiva, conoce a los débiles y los reconoce como parte de sus creaturas<sup>31</sup>. Dios, desde este prisma, conoce la experiencia de la opresión, de la discriminación y de la marginación. La voz de la mujer puede encontrar eco en su Voz.

#### *Algunas conclusiones tentativas*

Habrá quién se pregunte ¿Qué importancia tiene recuperar la imagen femenina de Dios? Quien plantee esta pregunta pasa por alto la necesidad espiritual de la mitad del pueblo judío y de la humanidad. La posibilidad de un pensamiento y un lenguaje femenino acerca de Dios no es sólo una cuestión de moda, tendencias, o lingüística, sino que involucra la posibilidad de pensar en Dios de modo tal que también la mujer en su existencia pueda ser parte de ese pensar y ese sentir. Un Dios en el que más allá de las facetas de la fuerza, el juicio, la exigencia del cumplimiento del mandato, da paso a la ternura, a la contención, al acuno y al arrullo, a la justicia verdadera y no únicamente al juicio, al dolor y la ira, la venganza y el enojo. El Dios de *Janá*, que escucha su plegaria, no es el de *Eli*, que juzga su expresión.

30. Salmos 78: 23-24.

31. Ver Salmos 146.



El Dios de los Ejércitos es también Dios Madre y Nutriente. El Dios Celoso, y el Dios de Nuestros Padres *Abraham, Itzjak y Yaakov*, el Dios Misericordioso y Compasivo, es también el Dios de nuestras madres, *Sara, Rivká, Rajel y Leá*. Es el Dios del amor incondicional, de la madre que lleva en su seno a los hijos. Es el Dios que en el desierto provee al pueblo alimento, de agua, de vestimenta, cargándolo 40 años en su seno, hasta hacerlos entrar en la Tierra Prometida, hasta hacerlos salir del útero-desierto.

Dios pensado por la mujer no es sólo el Dios de las Alturas y los Cielos, sino también Uno que está en la tierra, que nutre, fecunda, y da vida.

Dios pensado por la mujer es la otredad en sí misma. Al ser el Otro por antonomasia nos permite entrar al conocimiento del sí mismo. Es un espejo donde se refleja lo humano. Una aspiración y no únicamente una exigencia. Un desafío, y no sólo un mandamiento.

### Referencias Bibliográficas

- ABRAMS, Daniel, *HaGuf haElohi Hanashi Bakabala (The Female Body of God in Kabbalistic Literature: Embodied Forms of Love and Sexuality in the Divine Feminine)*, Jerusalem, Israel, Magnes Press 2004 [in Hebrew].
- ADLER Rachel, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia, PA, USA, The Jewish Publication Society, 1988.
- BIALE, David, *Eros VeHaiehudim*, Tel Aviv, Israel, Am Oved, 1992
- BOYARIN, Daniel, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- DE BEAUVOIR, Simone, *El Segundo Sexo*, México, Ediciones Siglo Veinte – Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- HAUPTMAN, Judith, *Rereading the Rabbis – A Woman's Voice*, Colorado, USA, Westview Press, 1998.
- LÉVINAS, Emanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Altaya, 1999.
- PLASKOW, Judith, *Standing again at Sinai, Judaism from a Feminist Perspective*, New York, USA, HarperCollins Publishers, 1990.
- ROSS, Tamar, *Armon Hatora Memaal La-Al Ortodoxia Ufeminism (Expanding the Palace of Torah – Orthodoxy and Feminism)*, Tel Aviv, Israel, Am Oved/Alma, 2007.
- SAFRAI, Hana, «Dmut Hael – Guisha Feministit Lamasoret HaIehudit» (La imagen de Dios-Un acercamiento Feminista a la Tradición Judía), en SHILO, Margalit (ed.) *Lihot Isha Iehudia – To Be a Jewish Woman – Vol. 2*, Jerusalén, Israel, 2001.
- OPPENHEIM Michael. *Speaking/Writing of God: Jewish Philosophical Reflections on the Life with Others*, State University of New York Press, 1997.



# ESPIRITUALIDAD FEMENINA E ISLAM: LA VOZ DEL SILENCIO

MONTSERRAT ABUMALHAN MAS  
Universidad Complutense Madrid

Recibido: 15/07/2012  
Aceptado: 08/10/2012

## Resumen

La espiritualidad femenina es abordada como una expresión profunda y significativa de la fe musulmana. Las mujeres, sin embargo, aparecen raramente en los testimonios históricos, aunque aquellas de las que tenemos noticia fueron maestras en su entrega al amor divino.

**Palabras clave:** espiritualidad, femenina, islam, testimonios

## Abstract

Feminine spirituality is addressed as a deep and meaningful expression of the Muslim faith. Women, however, rarely appear in the historical records, but those which we know about were teachers in their commitment to divine love.

**Keyword:** spirituality, feminine, muslim, historical records



La vida espiritual es esencial en toda experiencia religiosa. Sin embargo, existen diversos modos de comprensión de la misma, así como muy diversas maneras de expresar la vivencia espiritual, que no es otra cosa que la relación que se establece entre el Misterio o lo Absoluto y el ser humano.

El islam como gran religión revelada ha escogido una de las posibles vías de manifestación de la experiencia religiosa. En este sentido, en relación con las otras tres religiones monoteístas, se halla quizá más cerca de la visión que el judaísmo posee de la vida espiritual, que del cristianismo.

Como es sabido, en el judaísmo la Ley (Torah) es el centro de la vida espiritual. Sus desarrollos (Mishna y Talmud), su conocimiento y la práctica de sus preceptos constituyen el modo a través del cual el creyente judío se acerca a Dios. Este cumplimiento no sólo aparece como una forma de relación del hombre con la divinidad, sino que es también el modo en que Dios se revela y manifiesta su voluntad<sup>1</sup>.

De manera muy semejante en el islam, el cumplimiento de los preceptos es la forma en que el creyente hace expresión de su sumisión a la voluntad divina, su aceptación de la propia existencia de Dios y el modo de dar a Dios aquello que Él recomienda y pide a los seres humanos.

Los preceptos básicos del Islam; peregrinación, oración, ayuno y limosna, con las condiciones, restricciones y ampliaciones que los doctores de la ley han ido precisando a lo largo de la historia de esta religión, son la base de la espiritualidad musulmana.

Este carácter ritualizado del desarrollo de la vida espiritual, que conlleva así mismo una cierta rigidez, ha sido causa de contestación por parte de numerosas personalidades a lo largo del tiempo, así como el motivo, junto con otros, de que surgieran tanto la vida ascética, como la vía mística en el seno del islam.

El islam se caracteriza por una comprensión cerrada de la Unicidad de Dios. Su monoteísmo no admite personas ni naturalezas en la divinidad. La consideración de que Dios es lo Todo Otro, que posee una naturaleza diferente de la del hombre así como el rechazo a la posibilidad de encarnación,

---

1. Luis Girón, *El Talmud*, Ed. Del Orto, Madrid, 2006.

hicieron del dios concebido por el islam un ser lejano y cada vez más distante e incomprensible<sup>2</sup>.

Sus designios y voluntad empezaban a resultar para los creyentes, impulsados por las enseñanzas de teólogos temerosos de un retorno al politeísmo o al paganismo, cada vez más difíciles de desentrañar y alejados del entendimiento humano, incluso llegando a lo irracional, pues al hombre resultaba del todo imposible alcanzar las razones profundas de la voluntad divina. De ahí que el único modo de acercamiento y de relación de intimidad se redujera, para muchos creyentes, al estricto cumplimiento de los preceptos básicos, a los que se fueron añadiendo otras devociones<sup>3</sup> y mediaciones.

Sin embargo, como ya se ha dicho, a esta rigidez en el trato con la divinidad escapan espíritus libres y apasionados que, maravillados por la magnificencia de Dios, por su sabiduría, poder, amor y misericordia, aquello a lo que aspiran es a una relación más estrecha con ese ser. No hay que olvidar que uno de los atributos más repetido de Dios en el islam es el de la Suma Misericordia. Esa relación íntima se va descubriendo y manifestando como una experiencia de amor apasionado, que busca el apartamiento de cualquier distracción mundana y la unión con el Amado.

Desde los tiempos iniciales del islam hallamos personajes de este tipo que optan por la vida ascética; una vida de privaciones y pobreza, de constante oración que se acerca al ensimismamiento y de despego por todo aquello que no sea Dios.

Esta corriente de vida ascética y de búsqueda de una relación amorosa con Dios, derivará en una vía mística, el sufismo<sup>4</sup>, de inmenso calado y poblada de figuras señeras, que, no solo han dado a la vida espiritual y a la teología muchas aportaciones de gran riqueza y hondura, sino que han ampliado la inmensa producción poética de las distintas literaturas cultivadas en territorios musulmanes, especialmente en las literaturas árabe y persa.

No se trata en este lugar de desentrañar con detalle las causas u orígenes profundos de la mística en el islam o si tiene más o menos conexiones con los desarrollos aparentemente semejantes que se dan en otros ámbitos religiosos, tanto dentro del monoteísmo como fuera de él, aún cuando no esté de más

---

2. M. Abumalham, «Monoteísmo musulmán, diálogo y mediación», *Ilustración de las Religiones*, vol. 9, 2004, pp. 5-12.

3. Cristina de la Puente, «La oración», en M. Abumalham, *Textos de la religiosidad musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2005.

4. G.C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1961; A.J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, London, 1942; *Le Soufisme*, Paris, 1988.

señalar que la mística musulmana posee una personalidad propia bien definida y que, a pesar de lo que pudiera parecer, se compadece con sus principios. Más bien se trata de dejar constancia de una realidad de largo aliento en el mundo musulmán y muy rica en la diversidad de sus manifestaciones, aun cuando de manera general coincida con *la superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto*, pues como ya decía William James<sup>5</sup>:

En los estados místicos nos hacemos uno con el Absoluto y nos damos cuenta de nuestra unidad; y ésta es la tradición mística triunfante y eterna, que apenas se altera por las diferencias de clima y de credo. En el hinduismo, en el neoplatonismo, en el sufismo, en el misticismo cristiano encontramos la misma nota recurrente, de manera que sobre las manifestaciones místicas existe una unanimidad eterna que debería hacer pensar y reflexionar, y que ocasiona que los místicos clásicos no tengan, tal como se ha dicho, una fecha de nacimiento ni una tierra natal. Hablando perpetuamente de la unidad del hombre con Dios, su discurso antecede a cualquier lenguaje y no envejece.

Como ocurre en la mayor parte de las manifestaciones humanas, la Historia suele recoger las acciones llevadas a cabo por varones. Así ocurre también en el ámbito de lo religioso y en el desarrollo de la espiritualidad. Los nombres de personalidades como al-Hallay, Ibn `Arabi, Hafez o Mevlana, son conocidos, así como su producción literaria, sus acciones emblemáticas, su martirio o el hecho de que sirvieran de inspiración para una socialización de la vida espiritual mística, como es el caso de las diversas cofradías que existen y han existido en el mundo sufi<sup>6</sup>.

En este sentido, es digno de mención el hecho de la influencia de Mevlana, ligada al origen de los derviches giróvagos y la extensión que alcanzó en el mundo turco, así como en los territorios balcánicos. Como lo es igualmente el caso del andalusí Ibn `Arabi, quien por su parte provee de las pautas para formas posteriores de misticismo y también para el desarrollo de la Teología musulmana, así como para el desarrollo de posturas contrarias a esa Teología, por parte de los tradicionalistas más apegados al poder político de muy diversas épocas.

Sin embargo, es de señalar que estas figuras masculinas han tenido precedentes femeninos, compañeras de experiencia mística o incluso maestras de espiritualidad.

---

5. William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, 3ª ed., ed. Península, Barcelona, 1999, p. 314.

6. A. Popovic y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, ed. Bellaterra, Barcelona, 1997; Emilio Galindo, *La experiencia del fuego*, ed. Darek Niumba, Madrid, 2002.

La espiritualidad femenina en el mundo musulmán ha poseído y posee una vida subterránea, que aflora de manera indirecta en diversas dimensiones. Tal como ocurre en múltiples culturas, las mujeres, cuya presencia en el espacio público es limitada y, en algunos casos, invisible, sin embargo, son las depositarias de tradiciones, prácticas y creencias que sostienen todo el entramado cultural y perpetúan modos y formas que, de no encontrarse en sus manos, posiblemente habrían desaparecido.

Muchas veces, el elemento femenino es el que transmite de manera oral una visión del mundo y de la vida interior que escapa a los márgenes de lo establecido. Del mismo modo que los cuentos de abuelas y madres<sup>7</sup> perpetúan las aspiraciones femeninas de una mayor libertad y participación, al tiempo que preservan la intimidad del hogar, de igual manera, ellas son las depositarias de hábitos y costumbres que van desde la confección de especialidades culinarias ligadas a determinadas celebraciones religiosas, a modos de comportamiento, cuyos orígenes con frecuencia ignorados, sin embargo, se hunden en tradiciones que se sustentan en un código ético que tiene su razón de ser en la vivencia religiosa.

En el nacimiento del islam, en particular en la vida del profeta Muhammad, son varias las mujeres que tienen un valor incontestado e incontestable, no sólo en su relación con el propio Profeta, sino en la transmisión de la tradición. Figuras como las muy conocidas de Jadiyah, la primera esposa, su hija Fatima o una de sus últimas esposas, Aysha, son depositarias de tradiciones que han permitido la discriminación de cuestiones como la pureza ritual, los modos de la oración o las actividades a emprender antes de cualquier acción para situarse en la presencia divina. Ellas han sido modelo de creyente no sólo para las demás mujeres, sino para los varones.

La tradición del profeta Muhammad (*Hadiz*)<sup>8</sup> recoge muchas enseñanzas de este transmitidas por la última de sus esposas. Estas anécdotas nos proveen del retrato de las inquietudes espirituales del Profeta y de muchas de sus actitudes tanto en aspectos rituales como en otros de carácter sapiencial y ético.

Estas mujeres de la historia concreta de los inicios del islam son, por una parte, herederas de la hermana de Faraón o de la Virgen María<sup>9</sup>, como modelos coránicos de mujeres elegidas por Dios para guiar a los creyentes, mostrando su total sumisión a la voluntad divina y su actuación como instrumentos para

---

7. M. Rabadán Carrascosa, *Cuentos palestinos de tradición oral ¿A dormir o a contar?*, ed. Cantarabia, Madrid, 2002.

8. M. Abumalham (coord.), *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2005; *El Islam. De religión de los árabes a religión universal*, ed. Trotta, Madrid 2007.

9. Véase Corán, trad. De Julio Cortés, ed, Herder, Barcelona, 2005.



el plan de Dios y, por otra parte, son la fuente en la que se apoyan determinadas prescripciones acerca de lo que es lícito comer, de cómo se ha de vestir, de cómo presentarse a la oración, pues ellas, en su cercanía al Profeta son testigos de primer orden para la imitación del modelo profético, del que consta su devoción y su inspiración divina.

Las narraciones que recogen las tradiciones proféticas ponen, además, de relieve cómo, desde los inicios, la sensibilidad femenina provee de determinados detalles que pasan desapercibidos a los varones.

Esta forma peculiar y femenina de contemplar el mundo y de comprender las finuras de la fe hará que desde muy pronto aparezcan otras figuras femeninas que resultan modélicas en el campo de la ascesis.

El islam, una religión que, como ya se ha dicho, promueve el cumplimiento de las normas como modo de mostrar la sumisión a la voluntad divina, desarrollará una espiritualidad más sensible al alejamiento de las normas religiosas y de las costumbres del mundo, precisamente en la forma practicada por las mujeres, aunque conviene señalar que esta especie de 'provocación' frente al mundo y a las normas establecidas es casi una seña de identidad de todos los místicos musulmanes, sean hombres o mujeres.

La ascesis como forma de espiritualidad está muy ligada a la vida femenina desde los primeros tiempos del islam. Muchas mujeres de vida ascética se convertirán en modelos y maestras de espiritualidad de diversos varones.

Es muy probable, no obstante, que haya existido un número más amplio de mujeres significativas en el terreno de la espiritualidad musulmana cuyos nombres y actitudes no nos hayan llegado. Así, aunque escasos los testimonios, no cabe duda de que son significativos de una vida espiritual encarnada por las mujeres que posee una identidad especial y diferenciada de la práctica de los varones.

En los primeros tiempos del islam, destaca una mujer especial de nombre Rabi'a al-Adawiyya o al-Qaysiyya (siglo IX d. C.), cuya ascesis y desasimiento del mundo, así como su intimidad y familiaridad con Dios resultan verdaderamente sorprendentes. Su enamoramiento de Dios, expresado en muchas ocasiones, puede parecer cargado de una cierta ingenuidad y de una pureza de sentimientos que raya en la simpleza: «Se cuenta que una noche vio en sueños a Mahoma, y que este le preguntó: ¿Me amas? Ella respondió: ¡Oh Enviado de Dios! ¿Quién hay que no te ame? Pero mi amor a Dios me posee de tal modo que no hay lugar para otro»<sup>10</sup>.

---

10. Félix M<sup>a</sup> Pareja, *La religiosidad musulmana*, ed. BAC, Madrid, 1978, pp. 275 y ss.

Esta mujer que era esclava en Basora, a cuyo estado no se sabe cómo llegó, fue emancipada por su dueño quien, al ver una noche que en la cámara donde dormía estaba la luz encendida, se acercó y vio cómo una lámpara se hallaba suspendida sobre la cabeza de la mujer y la oyó hacer la oración que sigue: «Señor, bien sabes que el deseo de mi corazón es obedecerte y que la luz de mis ojos es servirte. Si pudiera, así lo haría y no cesaría una hora en tu servicio, pero me has hecho sujeta a otro y mucho de mi tiempo se pasa en cumplir sus mandatos»<sup>11</sup>.

Su amo, al oír esto, decidió manumitirla. La mujer, una vez libre, se retiró por un tiempo al desierto. Luego, regresó a Basora y residió allí hasta su muerte, convirtiéndose en consejera, maestra e intercesora de cuantos la visitaban. Se dice que en su casa no había candiles pues, de noche, la estancia se iluminaba con la luz que irradiaba de ella. Muchos hechos milagrosos le son, igualmente, atribuidos.

De ella también se cuenta que fue la primera en enunciar la doctrina del 'puro amor a Dios' y en emplear términos como *hubb* o *mahabba*, (amor) que hasta entonces se habían referido a los amores profanos y que otros místicos evitaban para no enfrentarse a los teólogos.

Frente a esta categoría de mujeres simples, pero de una profunda espiritualidad, destacarán otras que pueden ser consideradas verdaderas teólogas, con una gran profundidad de pensamiento equiparable a las complejas elaboraciones de muchos místicos.

De modo que entre las mujeres cuya espiritualidad resulta sorprendente o significativa hallamos modelos muy diferentes que van, desde la mujer simple y sin formación, a la mujer intelectual con gran formación y muy buen conocimiento de la teología o la filosofía.

No hace falta mucha imaginación para sospechar que, siendo las mujeres, salvo en las capas altas de la sociedad y en determinadas circunstancias, poco impulsadas al estudio y a adquirir una formación depurada, el número de mujeres con una vivencia profunda de fe y con una espiritualidad aquilatada, pero carentes de formación y, por lo tanto, cuyo nombre u obra no constan, sea muy elevado.

El gran místico Ibn `Arabi, dedica algunos de los poemas y anécdotas recogidos en su obra *al-Turjuman* a una mujer, Nizam, quien aparece como la manifestación de la grandeza y la belleza de Dios, que se evidencia en sus criaturas. El místico está enamorado de la mujer, que, por otra parte, comparte su espiritualidad y apego a Dios, pero se dirige a ella con una lírica que no es

---

11. Félix M<sup>a</sup> Pareja, *op.cit.*, *ibidem*.

profana en la forma y mística en la interpretación, sino que es puramente mística, aunque emplee un lenguaje profano, porque el poeta considera, como se ha dicho, a la mujer una manifestación de la belleza de Dios.

La intensidad del amor a Dios en Ibn `Arabi es semejante a la de Rabi`a y expresada con igual ardor, aunque con la maestría de un consumado poeta:

Mi corazón acoge cualquier forma:  
 Prado de las gacelas, refugio para el monje,  
 Templo para ídolos, Ka'ba del peregrino.  
 Es tablas de la Torá y libro del Corán  
 Sigo la religión del amor solamente  
 A donde sus camellos se encaminan.  
 Mi sola fe es amor y mi creencia<sup>12</sup>.

Tal como sigue, describe Ibn `Arabi uno de sus encuentros con su amada Nizam:

El maestro tenía una hija virginal, doncella esbelta que cautivaba las miradas, adornaba las reuniones, alegraba a los que a ellas asistían y llenaba de confusión a los que la contemplaban. Se llamaba Nizam (Armonía)... Era sabia en materias religiosas, devota, de vida frugal y ascética,... A ella he dedicado en este libro las más bellas composiciones líricas... Dios proteja al lector de esta colección de poemas de que su pensamiento se precipite a lo que no es propio de espíritus elevados y de las miras sublimes en comunión íntima con los negocios celestiales<sup>13</sup>.

Lo que en sus obras nos narra el místico acerca de su relación con esta mujer, nos pone ante un ejemplar femenino de aquilatada espiritualidad y de gran sensibilidad religiosa. La retrata de tal modo que vemos en ella a una mujer que escapa a las convenciones sociales y a los modos de relación con los varones, aceptados por la sociedad de su momento. Sin contravenirlos de manera declarada, no obstante, se muestra libre y espontánea en su familiaridad con el místico, pues ella misma es libre en el seno de su amor a Dios y en su profunda vida espiritual.

Otro de los encuentros quizá con esta misma joven o con otra se describe por parte del místico de la siguiente manera:

Estaba yo una noche realizando el periplo ritual al santuario de la Kaaba, cuando de repente sentí un deleite causado por aquella situación y un estado que ya me era conocido me hizo estremecer. Yo salí entonces del patio pavimentado para evitar al gentío y me puse a realizarlo fuera caminando sobre la arena. Así se me ocurrieron unos versos que me puse a recitar en voz alta de

12. Vicente Cantarino, *Casidas de amor profano y místico. Ibn Zaydun. Ibn Arabi*, ed. Porrúa, México, 1988, p. 104.

13. V. Cantarino, *op., cit.*, pp. 98-99.

manera que yo mismo los podía oír y también los hubiera escuchado quien conmigo estuviera de haber habido alguno. Eran los que siguen:

Yo quisiera saber si comprenden  
 qué corazón han poseído.  
 Y que mi corazón supiera  
 las sendas de montaña que han pasado.  
 ¿Crees que están a salvo?  
 ¿Crees que han perecido?  
 Los príncipes del amor se confunden  
 en el amor y se extravían.

De repente en mi hombro sentí un golpe dado por una mano más suave que la seda, yo me volví y me encontré ante una doncella griega con el rostro más bello, el hablar más dulce y cortés, de sentido más delicado, de alusiones más finas, de conversación más elegante que yo jamás hubiera visto. Sin duda alguna sobrepasaba a todas las gentes de su tiempo en elegancia, belleza y conocimientos.

Ella me preguntó:

—Señor, ¿cómo era lo que dijiste?

A lo que yo contesté: Yo quisiera saber si comprenden/ qué corazón han poseído.

A lo que replicó:

—¡Cuán extraño en ti que, poseyendo conocimientos como ningún otro en tu generación, digas cosa semejante! ¿Acaso no se conoce todo lo que se posee? ¿Y acaso se puede justificar la posesión sino tras el conocimiento, cuando el deseo de la inteligencia nos ha informado de su carencia? El camino es la lengua de la verdad, ¿cómo se puede entonces permitir a uno como tú que diga cosa semejante? Di, mi señor, ¿qué dijiste después de eso?

Yo respondí: Y que mi corazón supiera/ las sendas de montaña que han pasado.

A lo que replicó:

Señor mío, el sendero montañoso que hay entre lo más profundo del corazón y la mente es precisamente lo que impide llegar a ese conocimiento. Así, ¿cómo va a desear uno en tu situación lo que sólo se puede obtener tras el conocimiento? El camino es la lengua de la verdad, así pues, ¿cómo se puede permitir a uno como tú que diga cosa semejante? Y ¿qué dijiste, mi señor, después de esto?

Yo contesté: ¿Crees que están a salvo?/ ¿Crees que han perecido?

A lo que ella replicó:

—Ellos ciertamente están a salvo. Pregunta, más bien, sobre ti mismo, pues es necesario que te preguntes si tú estás a salvo o has perecido, mi señor. ¿Y qué dijiste después?

Yo contesté: Los príncipes del amor se confunden/ en el amor y se extravían.

Entonces ella exclamó:

—¡Oh maravilla! ¿Cómo le va a quedar al enajenado de amores algo con que sentirse confundido, si la razón del amor es precisamente la universalización que aturde los sentidos, roba las inteligencias, confunde los pensamientos y arrebatada al que los siente, junto con todas las demás cosas que se escapan? Así pues, ¿dónde está la confusión y qué le queda con que pueda sentirse confuso? El camino es la lengua de la verdad y la expresión ligera e inexacta es impertinencia en uno como tú.

Yo, entonces le pregunté: Tú, muchacha, ¿cómo te llamas? A lo que contestó: Consuelo. Y yo dije: Esto eres para mí. En aquel instante saludó y se marchó. Más tarde yo llegué a conocerla y entablamos unas relaciones amistosas y llegué a percibir que ella poseía los cuatro niveles del conocimiento místico en un grado que nadie es capaz de describir<sup>14</sup>.

El mismo Ibn `Arabi, además de aludir a estas mujeres excepcionales en belleza y hondura mística, en su *Epístola de la Santidad*<sup>15</sup>, menciona a dos mujeres; Sol, la Madre de los pobres, y Nunna Fatima, hija de Ibn al-Mutanna. De la primera también da noticia en su obra *Futuhāt*, en donde se refiere a ella con el nombre de Jazmín. De ella señala:

Una de las clases de santos amigos de Dios es la de los gemidores. A ella pertenecen así hombres como mujeres. De estas últimas encontré yo una en Marchena de los Olivos, de las tierras de Al-Andalus. Llamábase Jazmín y era de avanzada edad. Santifica Dios a estos místicos, mediante los gemidos que de sus pechos exhalan, porque se sienten incapaces de alcanzar la perfección espiritual y se lamentan al encontrar en sus corazones que no encuentran lo que creen perdido<sup>16</sup>.

Destaca así mismo de esta mujer santa que había alcanzado la perfecta unión con Dios y dice textualmente: «El temor de Dios y la complacencia en su voluntad eran las dos moradas místicas que la dominaban. Lo cual, por cierto, es, a nuestro juicio, cosa que maravilla, pues lograr ambas moradas al mismo tiempo, casi no se concibe»<sup>17</sup>.

Ibn `Arabi dice que vivió en casa de Nunna Fatima, hija de al-Mutanna, durante dos años como servidor suyo. En sus obras cuenta su trato preferente con ella como discípulo y algunos de los prodigios que alcanzó a presenciar. Transmite igualmente algunas de sus expresiones apasionadas de amor a Dios que le había otorgado control sobre todas las cosas creadas, pero no hacía ella

14. Véase V. Cantarino, *op. cit.*, pp. 124-126.

15. Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*, ed. Hiperión, Madrid, 1981, pp. 180 y ss.

16. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 180, nota 1.

17. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 181.

uso de este don y declaraba: «¡Tú, sólo Tú! ¿Toda otra cosa que no seas Tú, es para mí de mal agüero!»<sup>18</sup>.

Tan absorta parecía en su Señor que algunos decían que era tonta, pero ella les replicaba: «¡El necio es el que no conoce a su Señor!»<sup>19</sup>.

Así pues, uno de los más grandes místicos del islam, personalidad en la que se apoyan incluso hoy numerosas corrientes místicas musulmanas, que se reclaman seguidoras de su experiencia espiritual, pondera el alto grado de espiritualidad de estas mujeres y las considera sus maestras, afirmando que ellas habían alcanzado en la unión con Dios grados que no todos pueden alcanzar.

A lo largo de los siglos medievales y de manera particular en Al-Andalus aparecen algunas mujeres, la mayoría de ellas poetisas, que parecen haber llevado vidas ejemplares y, en épocas tan tempranas como el siglo XI, llegaron a cumplir con el precepto de la peregrinación. No era frecuente hasta tiempos relativamente cercanos que las mujeres emprendieran tan largo y arriesgado viaje. Este es el caso de Maryam, hija de Abu Ya`qub al-Faysuli de Silves.

En otros casos, se trata de mujeres que eran reconocidas por los varones como maestras de retórica y ciencias religiosas, tal como es el caso de Safiyya, hija de Abd-Allah de Málaga a quien un discípulo suyo reconoce virtud semejante a la de la Virgen María, y sabiduría y arte poética, comparable a la de las antiguas poetisas preislámicas<sup>20</sup>.

Desde el siglo XIX, el mundo musulmán viene padeciendo situaciones de profunda convulsión política. En primer lugar, la presencia colonial, seguida de la descolonización, que fragmentó territorios naturales e introdujo sistemas políticos alejados de las formas tradicionales de gobierno, para concluir con intentos de reislamización o de implantación de regímenes más o menos democráticos. Todos estos factores produjeron un vuelco en el desarrollo de la religión, de las sociedades y de las costumbres. La espiritualidad musulmana o al menos los intentos conocidos de una renovación del islam, iniciados por personalidades como Muhammad `Abduh, acorde con las exigencias de las sociedades contemporáneas, fueron adquiriendo un claro tinte social y político y no tanto lo que es propiamente una renovación espiritual, como es el caso de Sayyid Qutb, el fundador de los hermanos Musulmanes.

De tal manera que, en la mayoría de los lugares, ser musulmán pasó de ser un hábito o la expresión de una experiencia religiosa, a radicalizarse o a rechazarse de tal manera que muchos se proclamaron laicistas militantes,

---

18. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 184.

19. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 185.

20. María Jesús Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, ed. Castalia, Madrid, 1990, pp. 91 y 93.

mientras otros convirtieron al islam en una ideología política. En estas situaciones de convulsión, muchos creyentes, hombres y mujeres, se mantuvieron en los modos ritualistas heredados, mientras otros se occidentalizaron en sus modos de pensar y aún sin abandonar el islam, como modo de manifestación cultural, optaron por cesar en la práctica, mientras que otros adoptaron el islam como seña de identidad no sólo religiosa, sino también política y social.

En el momento actual resulta difícil llegar a establecer cuáles sean los grados de espiritualidad musulmana vigentes y qué señas específicas pudieran mostrar, no sólo los varones, sino especialmente las mujeres dentro de ella. Se puede afirmar que prevalece el ritualismo como forma de manifestación de la espiritualidad. Así la práctica de la oración se hace muy evidente al igual que la del ayuno anual, tanto entre los varones como entre las mujeres. Los modos de vestir, por ejemplo, constituyen más una seña de identidad distintiva que propiamente la manifestación de una intensa vida espiritual en muchos casos. Cabe decir, que aquellas personas, hombres o mujeres, que a consecuencia de la emigración se hallan en países de mayorías no-musulmanas, suelen hacer gala de su práctica religiosa. Medir el grado de espiritualidad a través del cumplimiento de los ritos es tarea sumamente difícil, tanto como pueda serlo en otras confesiones religiosas.

No obstante, existe un aspecto significativo que conviene al menos señalar. Las cofradías místicas, carentes de figuras significativas desde hace años, por no decir siglos, han pasado a ser en muchos lugares refugio de la religiosidad popular. Junto a ellas y en ocasiones en confusión con ellas, las prácticas mágicas, el culto a los espíritus, el uso de talismanes y la práctica de rituales especiales forman igualmente parte de las manifestaciones de la religiosidad popular.

Muchas de estas formas de práctica religiosa que consisten en peregrinaciones, promesas, sacrificios de animales o rituales más o menos misteriosos, en los que entran procesos de sanación, expulsión de espíritus, de maldición y otros, son ejecutadas por mujeres. Hay quienes califican estos actos de brujería o de simples supercherías convertidas en un negocio, mientras que otros los consideran pervivencia de formas tradicionales o bien producto de la necesidad de amparo y protección en situaciones de depresión económica o de marginación<sup>21</sup>.

No obstante son muy variados estos fenómenos y cada uno de ellos debería ser tratado de manera individualizada con el fin de poder establecer una

---

21. Fatima Mernissi, *Marruecos a través de sus mujeres*, 4ª ed. Madrid, ed. Del Oriente y el Mediterráneo, Madrid, 1993; *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, ed. Icaria, Barcelona 2003.

cierta tipología. Es cierto que la mayoría de estas actividades son desempeñadas por mujeres, pero también las ejercen varones, sobre todo en medios deprimidos y subdesarrollados o marginales, lo que, efectivamente, apuntaría a una práctica religiosa convertida en medio de subsistencia. Así mismo, se señala que muchas de estas prácticas las desempeñan personas de color, al menos en el Norte de África, con lo que es de sospechar un cierto sincretismo o influencia de religiones animistas subsaharianas.

Por otra parte, resulta prácticamente imposible separar estas actividades religiosas de la costumbre tradicional de visitar mausoleos o tumbas de santos, práctica que se halla muy extendida en todo el mundo musulmán y que consiste básicamente en llevar a cabo peticiones especiales, que se canalizan a través de la mediación del santo o llevar ofrendas a modo de reconocimiento por gracias concedidas.

El grado de espiritualidad que subyace a estas manifestaciones, cuando van acompañadas de un cumplimiento de los preceptos establecidos en la religión normativa, es difícil de aprehender, si bien parecería que se trata de prácticas que tienen que ver con una fe profunda, aunque poco elaborada, aunque a estos lugares acuda gente de toda condición y clase social.

A modo de resumen final, se podría decir que frente a épocas de esplendor que abarcan desde los inicios del Islam hasta el siglo XVIII, la mística y la espiritualidad, así como en otros espacios y entre otras confesiones, parecen estar en crisis.

### Referencias Bibliográficas

- ABUMALHAM, M. «Monoteísmo musulmán, diálogo y mediación», *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 9, 2004, pp. 5-12.
- , (coord.), *Textos de la tradición religiosa musulmana*, ed. Trotta, 2005
- , *El Islam. De religión de los árabes a religión universal*, ed. Trotta, Madrid 2007.
- ANAWATI G.C. y L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, 1961
- ARBERRY, A.J. *An Introduction to the History of Sufism*, London, 1942
- , *Le Soufisme*, Paris, 1988.
- ASÍN PALACIOS, M., *Vidas de santones andaluces*, ed. Hiperión, Madrid, 1981
- CANTARINO, V. *sidas de amor profano y místico. Ibn Zaydun. Ibn Arabi*, ed. Porrúa, México, 1988
- CORÁN, trad. De Julio Cortés, ed. Herder, Barcelona, 2005
- GALINDO, E., *La experiencia del fuego*, ed. Darek Niumba, Madrid, 2002
- GIRÓN, L. *El Talmud*, Ed. Del Orto, Madrid, 2006



- JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, 3ª ed., ed. Península, Barcelona, 1999
- MERNISSI, F., *Marruecos a través de sus mujeres*, 4ª ed. Madrid, ed. Del Oriente y el Mediterráneo, Madrid, 1993
- , *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, ed. Icaria, Barcelona 2003.
- PAREJA, F. M<sup>a</sup>., *La religiosidad musulmana*, ed. BAC, Madrid, 1978, pp. 275 y ss.
- POPOVIC, A. y G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, ed. Bellaterra, Barcelona, 1997
- PUENTE, C. DE LA, «La oración», en M. Abumalham, *Textos de la religiosidad musulmana*, ed. Trotta, Madrid, 2005
- RABADÁN CARRASCOSA, M., *Cuentos palestinos de tradición oral ¿A dormir o a cantar?*, ed. Cantarabia, Madrid, 2002.
- RUBIERA MATA, M<sup>a</sup>. J., *Poesía femenina hispanoárabe*, ed. Castalia, Madrid, 1990.



# UNA APROXIMACIÓN A LA ESPIRITUALIDAD FEMENINA EN EL ALICANTE DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII<sup>1</sup>

BERTA ECHÁNIZ MARTÍNEZ<sup>2</sup>

Universidad de Alicante

Recibido: 13/08/2012

Aceptado: 08/10/2012

## Resumen

A partir del estudio de la experiencia colectiva de un grupo de mujeres que, en los albores del siglo XVII, eligieron libremente su destino y conquistaron un espacio propio donde hacer realidad su deseo de consagrarse a una vida de oración, hemos podido trazar una aproximación a la espiritualidad femenina de esa época. El presente trabajo trata, pues, de acercarnos a una imagen mucho más diversa y plural del ámbito religioso en época moderna, descubriendo una mayor complejidad en el papel desempeñado por la mujer durante estos siglos. Contribuyendo a comprender e interpretar cómo estas mujeres decidieron vivir su espiritualidad y el alcance social, cultural, político y económico que tendrá la fundación de este primer monasterio femenino en el seno de la sociedad del Seiscientos alicantino.

**Palabras clave:** Mujeres, espiritualidad femenina, edad moderna, monasterio, sociedad.

---

1. El presente artículo se engloba dentro del marco del Proyecto «Promoción y formación de la mujer en los ámbitos espirituales de la modernidad (XV-XVIII)» dependiente del Ministerio de Economía y Competitividad, HAR2011-26338, concedido a la Universidad de Valladolid.

2. Actualmente realizo mi tesis doctoral *Del laxismo jesuita al rigor del claustro femenino en el Setecientos alicantino. La labor de los jesuitas y la reconversión de su Colegio en el Convento de las «Monjas de la Sangre»*, bajo la dirección de Javier Burrieza Sánchez (Universidad de Valladolid) e Inmaculada Fernández Arrillaga (Universidad de Alicante)

**Abstract**

From the study of the collective experience of a group of women who, in the dawn seventeenth century, chose their own destiny and conquered their own place, where they could fulfill their desire to devote themselves to a life of prayer, we were able to approach the approximation feminine spirituality of the time. The objective of this work is therefore to give an insight of a much more diverse and plural religious field in modern times, revealing a greater complexity in the role of women during these centuries. This contributes to understand and interpret why these women chose to live their spirituality, and the social, cultural, political and economic outreach that the foundation of the first monastery for women had within the society of Alicante during this period.

**Key words:** Women, feminine spirituality, modern times, monastery, society.

Desde una perspectiva historiográfica, el presente trabajo se articula en torno a dos líneas de investigación: los estudios de género y la historia de las mentalidades.

Aún a día de hoy, hay quienes se preguntan si dedicarse a la historia de las mujeres no es algo superfluo o carente de significado desde una visión histórica. Hasta fechas más o menos recientes, la reconstrucción del pasado adolecía de un carácter bastante limitado, siendo el estudio de las mujeres una de las grandes parcelas olvidadas dentro de este tipo de análisis.

Dicha ausencia era el resultado de una concepción androcéntrica de la historia, es decir, un enfoque que establece como coordenadas incuestionables la capacidad del varón y la subordinación de la mujer, relegada siempre al ámbito de lo privado e impidiéndole acceder al espacio de lo público<sup>3</sup>. Se trata, pues, de la idea del patriarcado como estructura de dominación, según Golbert «toda organización política, económica, religiosa o social que relaciona la idea de autoridad o liderazgo principalmente con el varón y en la que el varón desempeña la mayoría de los puestos de autoridad y dirección». En definitiva, un marco de subordinación muy fuertemente arraigado, incluso en nuestros días y que, lamentablemente en algunos casos, se justifica como parte de una jerarquía natural<sup>4</sup>.

En este sentido, la historia académica tradicional se limitaba a estudiar a las mujeres de los grupos sociales más elevados y, más concretamente, a aquellas que habían desempeñado papeles relevantes, normalmente atribuidos a los hombres, como puede ser el caso de reinas, escritoras o santas. Mientras,

---

3. «Sin la mujer en la esfera privada que cubra el ámbito de la necesidad no podrá darse ni el ciudadano ni el negociante. Sin la Sofía doméstica y servil, no podrá darse el Emilio libre y autónomo. Sin la mujer privatizada, no podría darse el hombre público. A la mujer se le encierra en lo privado-doméstico como una condición de posibilidad para que el hombre acceda, sin problemas, al reino de lo público-político. En el contexto ilustrado-liberal es impensable una imagen de la mujer que no se asocie a lo privado-doméstico. Nuestra cultura ha convertido el propio concepto de 'mujer pública' en un concepto límite, en un insulto o en una maldición», en: MOLINA PETIT, Cristina: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Antopos-Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994, p. 23.

4. BEL BRAVO, M<sup>a</sup> Antonia. *Mujeres españolas en la Historia Moderna*. Madrid, Sílex, 2002, p. 29.

la mayoría de las mujeres permanecía en la sombra, como si no hubiera existido, o bien quedaban reducidas a un papel negativo.

Pero, desde mediados del siglo XX, nuevos temas y enfoques, procedentes de distintas perspectivas historiográficas, irrumpieron en el panorama internacional. Este fenómeno político y social fue capaz de traer a un primer plano la presencia de la mujer en el discurso histórico. A partir de este momento, se siente la necesidad de teorizar sobre la condición femenina desde una visión que analice la construcción y definición de su identidad.

Así en 1975, Natalie Davis sugería un análisis de la relación entre experiencia femenina y masculina en el pasado, de la conexión entre historia pasada y la práctica histórica actual<sup>5</sup>.

Me parece que deberíamos interesarnos tanto en la historia de las mujeres como de los hombres, que no deberíamos trabajar solamente sobre el sexo oprimido, del mismo modo que un historiador de las clases sociales no puede centrarse por entero en los campesinos. Nuestro propósito es comprender el significado de los sexos, de los grupos de género, en el pasado histórico. Nuestro propósito es descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y periodos, para encontrar qué significado tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio.

Surgen, por tanto, nuevos campos de investigación, ignorados hasta el momento por la llamada «historia oficial», entre los que se encuentra el estudio de la espiritualidad femenina. Además, teniendo en cuenta que no existe una única visión sobre el modo de escribir una historia no sexista, se considera necesaria la búsqueda de un carácter interdisciplinar para abordar estos nuevos temas. Por lo que en este trabajo, trataremos de acercarnos a una imagen mucho más diversa y plural del ámbito de la espiritualidad femenina en época moderna, descubriendo una mayor complejidad en el papel desempeñado por la mujer durante estos siglos.

La cultura y, en general, la historia incluyen por igual a hombres y mujeres, por lo que conocer y comprender las razones de esa desigualdad en el pasado, nos debe ayudar a terminar con ellas en el presente. En este sentido, no debemos olvidar que la historia de las mujeres está indisolublemente unida

---

5. SCOTT, Joan: «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James Amelang y Mary Nash (coords.): *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Universidad de Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució valenciana d'Estudis i Investigació, 1990, pp. 23-58.

a la de los hombres, por lo que si las separamos, restaremos comprensión al estudio de la sociedad de una época concreta<sup>6</sup>.

Este nuevo enfoque nos invita a hacer una relectura de la historia en la que queden reflejados todos sus protagonistas y en la que se incluyan nuevas categorías conceptuales, con el fin de obtener una historia renovadora e integradora. Para ello, debemos plantearnos nuevas preguntas a partir de las fuentes empleadas tradicionalmente, tratando de analizar aquello que se silencia y se manipula, interpretando desde la perspectiva de género esos corpus documentales y otros nuevos. Con el fin de escribir una historia que ampare la experiencia histórica de las generaciones de mujeres que nos precedieron<sup>7</sup> y destacando la aportación de aquellas que decidieron elegir cómo querían vivir sus vidas.

Por otro lado y desde el punto de vista de la llamada historia de las mentalidades, en este estudio nos centraremos en analizar las actitudes colectivas de una comunidad religiosa femenina como portadoras privilegiadas de eso que se ha dado en llamar «mentalidad». Con el fin de comprender cómo estas mujeres decidieron vivir su espiritualidad y el alcance social, cultural, político y económico que tendrá la fundación del primer monasterio femenino en el seno de la sociedad alicantina de principios del XVII.

Para Carlos Barros, la historia de las mentalidades resulta viable como factor de renovación en la medida en que aparezca vinculada a la historia social, siempre que tienda a la historia total, entendida ésta como articulación compleja. Así, la originalidad de una investigación sobre mentalidades colectivas estará en una historia social de las mentalidades, que no tiene porqué comportar el abandono de las investigaciones en cualquier otro aspecto de la actividad humana en el pasado que pueda contribuir, desde primera instancia, directa o indirectamente, a explicar una historia que el individuo como sujeto, sin duda, produce<sup>8</sup>.

La religiosidad se perfila como un rasgo esencial en la educación de las mujeres durante la época moderna. El protagonismo que lo espiritual adquiere en este período se explica por dos motivos: por un lado, al tratarse de un rasgo cercano a la sensibilidad y generosidad, se convierte en una característica

---

6. NASH, Mary (ed). *Presencia y protagonismo: aspectos de la historia de la mujer*, Barcelona, Del Serbal, 1984.

7. MORANT, Isabel (coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, vol.II, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 13-23.

8. BARROS, Carlos: «Historia de las mentalidades: posibilidades actuales», en *Problemas actuales de la historia*,: *Terceras Jornadas de Estudios históricos*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1993, pp. 49-67.

particular y esencial que se les pedía a las mujeres desde la sociedad patriarcal a la que pertenecían. Por otro, el ámbito religioso se perfecciona como un espacio donde ellas podían obtener cierto reconocimiento social, difícil de alcanzar en cualquier otra parcela de su vida<sup>9</sup>.

En este sentido, la historia de la fundación del primer convento femenino en la ciudad de Alicante se convierte en nuestro objeto de estudio y se dibuja como el escenario ideal desde donde poder realizar una aproximación al modo en que vivieron su espiritualidad un grupo de mujeres a principios del siglo XVII.

Así, las monjas que, en la actualidad, ocupan la que fuera Casa Colegio de la Compañía de Jesús en Alicante hasta su expulsión en 1767<sup>10</sup>, pertenecen a la orden de Canónigas Regulares Lateranenses de San Agustín, aunque popularmente se las conoce como «Monjas de la Sangre», por ser la ermita de la Purísima Sangre de Cristo el lugar elegido para la fundación del primitivo convento: un santuario que servía de capilla para los reos condenados a la última pena y donde la nobleza alicantina estableció una Cofradía con el mismo nombre<sup>11</sup>.

Muy brevemente, explicar que el origen de esta orden hunde sus raíces en las vírgenes y viudas de la primitiva iglesia cristiana que, consagradas públicamente por el obispo, se entregaban totalmente a Dios en la austeridad y el servicio a la Iglesia.

Así, fueron surgiendo comunidades de mujeres que compartían el ideal de vivir todas unidas, poniendo todos sus bienes en común y que observaban los cánones de los concilios sobre la vida comunitaria –de ahí el nombre de canónigas–. Desde un primer momento, la oración, el rezo coral y el servicio litúrgico constituirían sus principales ocupaciones.

Durante la época medieval, estas comunidades femeninas experimentaron un intenso desarrollo y florecimiento. Adoptaron la regla de San Agustín y tras el Sínodo romano de Letrán (1059) –de ahí el nombre de lateranenses– se renovaron bajo la creciente influencia de dicha regla.

Procedentes de Francia, la orden de canonesas de San Agustín se instaló en la península ibérica a través de dos vías claramente diferenciadas: franja norte y franja levantina peninsular.

---

9. MORANT, Isabel (coord.) *Op. cit.*, pp. 13-23.

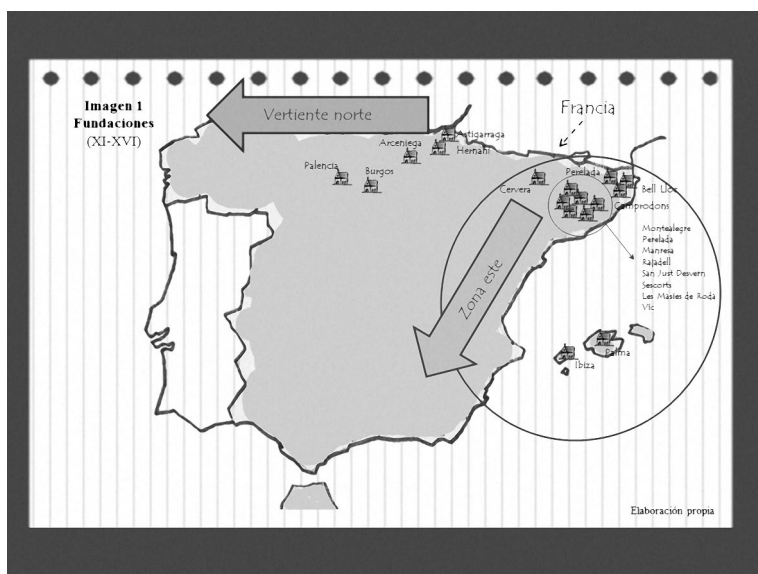
10. Véase [http://www.cervantesvirtual.com/portales/expulsion\\_jesuitas/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/expulsion_jesuitas/)

11. VIRAVENS Y PASTOR, Rafael. *Crónica de la muy ilustre y siempre fiel ciudad de Alicante*, Alicante, Imprenta de Carratalá y Gadea, 1876, p. 197.



Por un lado, establecerán conventos en la vertiente norte peninsular, donde tendrán lugar las fundaciones más antiguas de la orden, a partir de los siglos XI y XII<sup>12</sup>.

Más adelante, encontramos diversas fundaciones en la zona este, sobre todo, a partir de principios del siglo XIII, que se concentrarán en las actuales provincias de Girona, Barcelona e incluso en las Islas Baleares<sup>13</sup>.

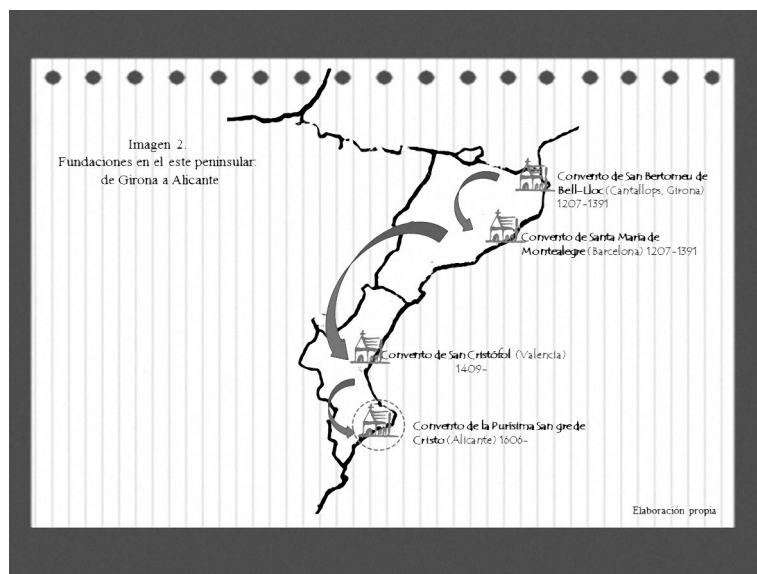


La llegada a Alicante de las canónigas de San Agustín no estará ligada a una figura destacada, como ocurre en la mayoría de los procesos fundacionales de otras órdenes femeninas. En estas fundaciones serán las propias monjas

12. En la vertiente norte peninsular, encontramos algunos ejemplos como los monasterios de Arceniega (Álava), San Bartolomé del Camino (1250, San Sebastián), Astigarraga (San Sebastián), Hernani (Guipúzcoa), Burgos (1387), Palencia...

13. En esta zona este, se fundarán, entre otros, los monasterios de San Bertomeu de Bell-Lloc (1207-1391, Cantallops, Girona), Santa M<sup>a</sup> de Montealegre (1222-1362, Tiana, Barcelona), Perelada (1222-1977, Alt Empordà, Girona), Sant Cristòfol de Manresa (1268-1461, Manresa, Barcelona), Santa Luesín de Rajadell (1275-1580, Rajadell, Barcelona), San Joan de l'Erme (1277-1466, San Just Desvern, Barcelona), Santa Margarida de Sescorts (1277-1307, San Martí Sescorts, Barcelona), San Nicolau de Camprodon (1283-1581, Camprodon, Girona), Santa Magdalena de Conangle (1304-1450, Les Masies de Roda, Barcelona), Santa Caterina (1304-¿, Cervera, Lérida), Santa Margarida (1307-1560, Vic, Barcelona), Santa María de Montealegre (1362-1593, Barcelona), Santa Magdalena (Palma de Mallorca, 1533), San Cristòfol de Ibiza (1599).

de los monasterios ya establecidos las encargadas de constituir nuevos, en aquellos lugares donde se las requiera y en los que, generalmente, ya existía un grupo de mujeres dispuestas a vivir en comunidad con la intención de fundar un cenobio, los denominados «beaterios», de los que hablaremos más adelante. La fundación alicantina responde perfectamente a este modelo, cuyo itinerario concreto es posible trazarlo en la zona del este peninsular.



A la hora de abordar el estudio de esta fundación, gracias al trabajo de análisis y catalogación de los fondos que se custodian en el propio archivo del monasterio de la Preciosa Sangre de Cristo, disponemos de un fiel testimonio y una valiosa fuente de información para conocer en profundidad cuáles fueron los hitos más importantes que marcaron la trayectoria histórica de estas mujeres, su labor e influencia en la sociedad, así como la cotidianidad de sus quehaceres. Y, sobre todo, nos brinda la posibilidad de retar al androcentrismo dominante y enriquecer el discurso histórico a partir de una mirada crítica que ponga de manifiesto el importante papel que asumió un colectivo concreto de mujeres a la hora de decidir sobre sus destinos en los albores del Seiscientos alicantino. Se trata, por tanto, de aunar la revisión de la documentación ya existente y la lectura de nuevas fuentes, a partir de una interpretación que valore, desde la mirada de género, las relaciones que estas mujeres tuvieron con sus coetáneos.

Por tanto, además de las conocidas Crónicas de la ciudad<sup>14</sup>, son dos los relatos que expresamente describen este proceso fundacional y se custodian en su archivo. El primero de ellos, lo encontramos en el *Libro de la Fundación del Convento de la Preciosa Sangre de Cristo de Religiosas Agustinas*. Se trata de un diario donde las religiosas han ido recogiendo anotaciones de temática muy diversa desde principios del XVII hasta 1945: las reglas fundacionales primitivas (1595), acontecimientos y noticias de especial relevancia para la orden, copias de cartas, asientos sobre tomas de hábitos, profesión de votos, niñas que entraban para educación, fallecimientos, donaciones... El otro documento, *Origen y Principio del Convento de RR. de la Sangre de Christo de la ciudad de Alicante. Fundación y vidas ejemplares de algunas monjas*, aunque sin datar, tras su lectura, sabemos que fue escrito por una monja en época del reinado de Fernando VI (1746-1759) y recoge un relato de la fundación muy similar al anterior.

La necesidad que tenía la ciudad de fundar un convento femenino «para poder acomodar a algunas personas honradas y deseosas de servir a Dios»<sup>15</sup> es una idea que se repite en ambos relatos. Aunque es cierto que ya existían monasterios femeninos en localidades próximas, como en Elche, Orihuela o, el más cercano, el de la Santa Verónica (1518) en el caserío de la Santa Faz, eran varios los inconvenientes que suponía la entrada en ellos. El más inmediato era el «desconsuelo suyo y de sus padres y deudos»<sup>16</sup>, no olvidemos que la idea o sensación que provoca la proximidad o lejanía de un lugar, debemos entenderla desde la perspectiva de la época en la que nos situamos, para aquellos padres que sus hijas marcharan a otra ciudad o incluso a un lugar alejado del núcleo urbano, debía representar un serio obstáculo. En el caso de la Santa Faz, además, las recurrentes razias de piratas berberiscos, cuya influencia se refleja en la arquitectura defensiva de las casas de la huerta alicantina o la del propio monasterio de las clarisas, también contribuirían a acrecentar el temor ante la posible marcha de aquellas mujeres de sus familias que deseaban convertirse en monjas.

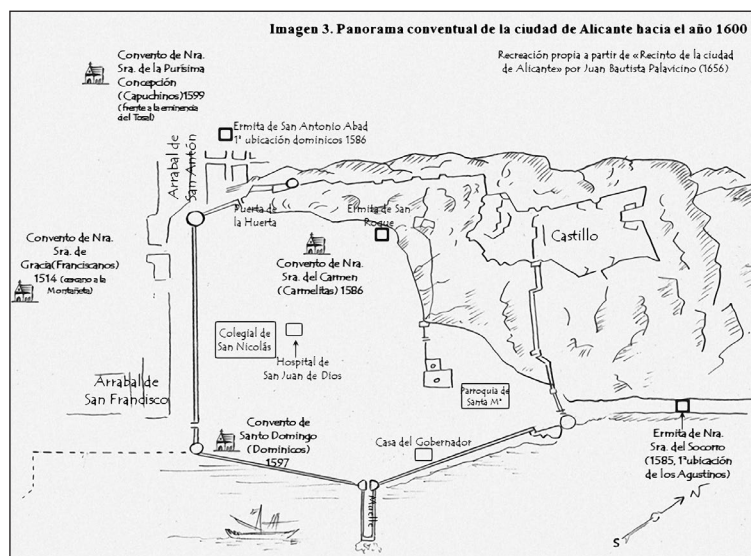
---

14. *Crónica de la muy ilustre noble y leal ciudad de Alicante dedicada a los muy ilustres señores, justicia, jurados y consejo de la ciudad*, de Vicente Bendicho (1640); *Illice Ilustrada: Hª de las antigüedades, grandezas y prerrogativas de la muy noble, fidelísima y siempre fiel ciudad de Alicante*, del Padre Juan Bautista Maltés y del Padre Lorenzo López (1752) y la *Crónica de la muy ilustre y siempre fiel ciudad de Alicante*, por Rafael Viravens y Pastor (1876).

15. *Libro de la Fundación del Convento de la Preciosa Sangre de Cristo de Religiosas Agustinas*, Archivo del Convento de la Sangre de Cristo de RR.MM. Canonisas de San Agustín, Alicante, 1606-1945.

16. *Ibid.*

Hacia el año 1600, Alicante contaba con cinco conventos masculinos. La fundación del primero de ellos data del año 1514 y corresponde a los franciscanos, quienes fundaron en el arrabal de la ciudad un convento bajo el título de Nuestra Señora de los Ángeles. Con posterioridad, en las dos últimas décadas del siglo XVI y primeros años del XVII fue completándose el mapa conventual masculino: encontramos el de los agustinos, ubicado en un primer lugar en la ermita de Nuestra Señora del Socorro (1585), el convento de Nuestra Señora del Carmen perteneciente a los carmelitas (1586), el de Santo Domingo de la orden de los dominicos (1597) y el de los capuchinos de Nuestra Señora de la Purísima Concepción (1602)<sup>17</sup>.



Ante este panorama que acabamos de dibujar, cabría preguntarse por qué no había un convento femenino en la ciudad.

Domínguez Ortiz define el período que abarca entre el último tercio del siglo XVI y la primera mitad del XVII, como una «época de entusiasmo fundacional» Destacando como elementos principales de este contexto la influencia de la llama del amor de Santa Teresa, la generosidad de señoras ricas y

17. BENDICHO, Vicente. *Crónica de la muy ilustre noble y leal ciudad de Alicante dedicada a los muy ilustres señores, justicia, jurados y consejo de la ciudad*, 1640. Colección Fuentes Históricas de Alicante, Ayuntamiento de Alicante, edición a cargo de M<sup>a</sup> Luisa Cabanes, 1991.

piadosas, la vanidad de determinados señores, el afán emulador de los pueblos o la mal entendida piedad de los monarcas del momento. Sin embargo y, al contrario de lo que sucede hoy en día, el número de monjas era muy inferior al de religiosos y la mayoría de ciudades tenían más establecimientos masculinos que femeninos<sup>18</sup>.

Según el mismo autor, la respuesta a esta cuestión debemos buscarla no tanto en la falta de vocaciones, sino de plazas. Y es que, durante estos siglos, se dieron más donaciones para crear cenobios masculinos, fundamentalmente, por tres razones. La primera de ellas radica en el mayor interés que mostraban los municipios por acogerlos dada su función social (ayuda en los ministerios parroquiales, misiones, enseñanza...) En cambio, la clausura que practicaban las monjas impedía que éstas pudieran desarrollar labores de este tipo. Por otro lado y desde un punto de vista económico, las religiosas no contaban con recursos necesarios para asegurar su subsistencia. Ellas dependían de sus rentas, de las limosnas o de las dotes de las nuevas ingresadas. No podían salir a predicar, a pedir limosna, ni tampoco recibían estipendios de misas, como sí lo hacían las órdenes masculinas. Además, la mayor parte de los conventos femeninos eran pobres, por lo que sólo admitían a aquellas que podían aportar una dote capaz de garantizar su manutención, lo que suponía una seria dificultad a la hora de poder ingresar en ellos<sup>19</sup>.

A pesar de este contexto nada favorable, desde fines del XVI, algunas mujeres alicantinas reclamarán la fundación de un monasterio de monjas, con el fin de contar con un lugar específico hacia donde poder orientar su vocación espiritual, sin tener que abandonar la ciudad para ello. Por tanto, serán ellas quienes insten a sus confesores y padres a materializar esa idea y convertir en una realidad sus anhelos de entrega a Dios.

Movido por las reivindicaciones de estas mujeres, el Cabildo alicantino valoró positivamente la idea de esta fundación que vendría «a aumentar el lustre de la ciudad»<sup>20</sup> y supondría un «servicio grande que se haría a Dios con tan santa y buena obra»<sup>21</sup>. Vemos pues, cómo son dos tipos de argumentos los que se esgrimen para admitir la idoneidad del proyecto.

---

18. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Ciclos y Temas de la Historia de España, Istmo, Colección Fundamentos 31, (3ª ed.), 1985, pp. 275-276.

19. *Ibid.*, pp. 321-324.

20. VIRAVENS Y PASTOR, Rafael. *Op. cit.*, p. 197.

21. *Libro de la Fundación del Convento de la Preciosa Sangre de Cristo de Religiosas Agustinas*, Archivo del Convento de la Sangre de Cristo de RR.MM. Canonas de San Agustín, Alicante, 1606-1945.

Por un lado, de carácter político-social. En un período caracterizado por el fervor fundacional, al que aludíamos con anterioridad, la presencia de un convento femenino se perfila como un elemento que contribuiría a dotar a la ciudad de cierto prestigio y de un mayor grado de excelencia, en un afán por emular a las localidades de su alrededor que ya contaban con monasterios de este tipo.

Y desde un punto de vista eminentemente religioso, en el contexto del movimiento de renovación espiritual que tendrá lugar en esta época y que será limitado y regulado por los postulados contrarreformistas, el mecanismo de la clausura se asume como una justificación religiosa al encerramiento que, desde tiempo atrás, venían practicando muchas mujeres que, de forma espontánea, habían decidido constituir comunidades dedicadas a una vida de perfección. Con la fundación del convento en la ciudad, se reafirmaba la tendencia conductista, controladora y estricta impuesta por la jerarquía eclesiástica con el fin de moldear las vocaciones femeninas, antes de que éstas decidieran organizarse al margen de la ortodoxia establecida<sup>22</sup>.

Así, en los primeros meses de 1606, se reunió en la sala del Ayuntamiento alicantino, un grupo formado por religiosos, caballeros, jurados, el deán y el cabildo de la Colegial. Acordaron que se fundara el convento, pero que éste estuviera sujeto al ordinario, es decir, no debía depender de ninguna orden religiosa masculina ya establecida en la ciudad, sino directamente del obispo. Con esta condición, se pone de manifiesto el choque de intereses que, con frecuencia, se daba por el control del gobierno interno de los conventos femeninos, entre frailes y prelados. En este sentido, vicarios y confesores de estos monasterios llegaban a ejercer un control que, en ocasiones, se convertía en dominación abusiva y contra el que muchas monjas tratarán de combatir, en busca de mayor libertad de movimientos y autonomía en sus decisiones<sup>23</sup>.

También decidieron escribir al obispo, el dominico Andrés Balaguer, para que concediese la licencia necesaria y determinara qué orden debía ser la elegida. Entre los allí reunidos, se escogió a los responsables que se comprometerían a llevar a buen término la empresa en nombre de toda la ciudad. Un elenco de los representantes del poder político y religioso de la ciudad que, además, constituían los pilares sobre los que se sustentaba la inflexible estructura patriarcal propia de las sociedades del Antiguo Régimen: Miguel Zaragoza (deán de la colegial de San Nicolás), Tomás Pérez (canónigo y comisario de la Inquisición), Jaime Galant (canónigo y vicario), Juan Vich (Baile General

22. SÁNCHEZ LORA, José Luis. «Mujeres en religión», en Isabel MORANT (coord.) *Op. cit.*, pp. 131-152.

23. VIGIL, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 2ªed, 1994, p. 227.

de la gobernación de Orihuela), Jerónimo Vallebrera (caballero), Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (discípulo predilecto de Santa Teresa de Jesús y dinámico colaborador en la refundación del Carmelo en la España del XVI, que, por aquellas fechas, se encontraba en tierras levantinas, desarrollando una intensa labor apostólica y reformadora: predicación, visitas, reforma de comunidades religiosas, en particular, agustinas.)

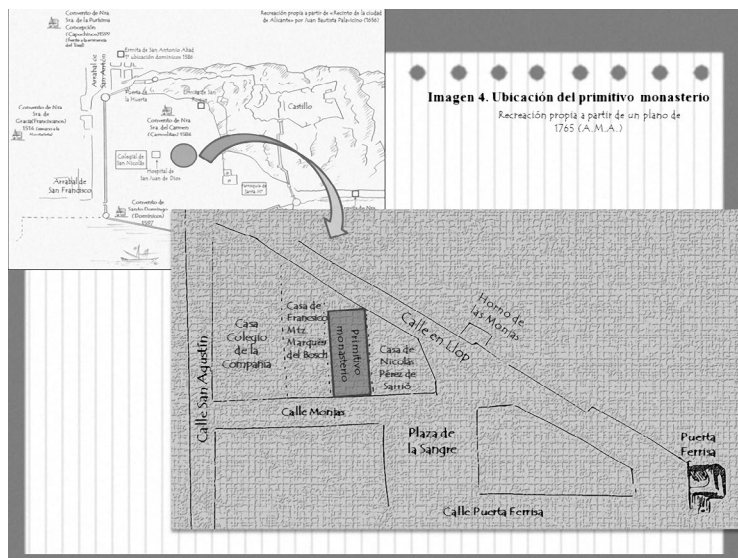
Será este último, fray Jerónimo, a quien se le encomiende la tarea de desplazarse a Orihuela, en representación de la ciudad, para comunicar al prelado el propósito fundacional. En el mes de abril, coincidiendo con la visita del obispo a Alicante, se determinaron una serie de condiciones para concluir con éxito el proyecto. Primero, disponer que fueran las monjas de la orden de San Agustín, conforme las del monasterio de San Cristóbal de Valencia y, como hemos señalado, sujetas al ordinario, la orden escogida para la fundación. Segundo, designar a una comisión formada por caballeros de la ciudad que se comprometía a sufragar los gastos derivados de la compra de la casa colindante con la ermita de la Cofradía de la Sangre de Cristo. La mayoría de estos caballeros pertenecían a la pequeña nobleza y oligarquía local—en algunos casos, emparentados entre sí— y constituían una parte significativa de la representación del poder civil y religioso de la ciudad<sup>24</sup>. En tercer lugar, organizar el viaje a Valencia con el fin de obtener de Juan de Ribera la licencia necesaria para que dos religiosas del convento de San Cristóbal, fueran las encargadas de llevar a cabo la fundación en Alicante. Y por último, elegir dónde se ubicaría el primer el emplazamiento del convento. Éste fue la ermita que pertenecía a la Cofradía de la Purísima Sangre de Cristo<sup>25</sup>. Se acordó que los mayordomos de dicha Cofradía donaran la ermita y una casa a la que unirán otra segunda vivienda que fue comprada a Francisco Martínez por 1.800 libras. Para ayudar a sufragar los gastos del pago de la compra de dicho inmueble, se estipuló la condición de establecer en 100 libras las dotes de aquellas mujeres que fueran ingresando en el convento,

---

24. Miguel Zaragoza (deán de la Colegial), Pedro Ivarra (canónigo de San Nicolás, según Viravens, hermano del siguiente), José Ivarra (caballero y jurado), Esteban Martínez (noble y jurado), Jerónimo Vallebrera (caballero y Señor de Agost), Vicente Pasqual (caballero), Francisco Pasqual de Gaspar (caballero, Capitán y Sargento Mayor de la Plaza de Alicante), Francisco Pasqual de Pobil (caballero noble, hermano de Jaime Pascual y primo del anterior), Pedro Remiro, Gaspar Remiro (noble, hijo del anterior), Jaime Pascual de Pobil (caballero noble, hermano de Francisco Pascual de Pobil), Francisco Nicolás Escorcía (caballero noble), Luis Calatayud (caballero y noble).

25. En aquel santuario, por aquellas fechas, había una imagen muy venerada de la Virgen de la Soledad, los marineros se encomendaban a ella quedando bajo su protección cuando partían a la mar, de ahí que se le conozca también como la Marinera.

El análisis de las distintas fuentes trabajadas despeja dudas acerca del emplazamiento original del convento: la ermita de la Sangre de Cristo<sup>26</sup>. Sin embargo, su ubicación exacta es un tema que reviste mayor complejidad, sin que, hasta el momento, se haya llegado a un consenso entre los diversos estudios que han versado sobre el tema. Gracias a la documentación a la que hemos tenido acceso en el archivo del propio convento, las primeras conclusiones apuntan a que el primer monasterio de esta orden se encontraba en la misma calle monjas, colindante con su residencia actual.



**Imagen 4. Ubicación del primitivo monasterio**

Recreación propia a partir de un plano de 1765 (A.M.A.)

26. BENDICHO, Vicente. *Op.cit.*, pp. 276-277 «... el último convento de quien queda a tratar en este capítulo es de las monjas de San Agustín, está dentro de la ciudad, en la iglesia de la Sangre de Cristo, Señor Nuestro, donde está fundada la cofradía de la Sangre de Cristo y Soledad de Nuestra Señora (...) en esta iglesia pues está fundado el convento de monjas religiosas de San Agustín, pero sujetas al obispo»
- MALTÉS, Juan Bautista y LÓPEZ, Lorenzo. *Op.cit.* «El convento de la Sangre de Cristo es de las religiosas canonesas de San Agustín (...) tomaron posesión de la iglesia o ermita consagrada a la Sangre de Jesucristo, en donde está fundada la cofradía de la Sangre y la de la Soledad de Nuestra Señora»
- VIRAVENS, Rafael. *Op.cit.*, p. 197 «Entre la casa que forma el ángulo izquierdo del callizo por el que se comunica la plaza de la Sangre con la calle de Maldonado, antes de En Llop y el edificio que en nuestros días ocupan las monjas Agustinas, había por los años 1600 un santuario que servía de capilla para los reos condenados a la última pena. Donde la nobleza alicantina estableció en esa pequeña iglesia la Cofradía de la Purísima Sangre de Cristo, nombre de aquel ermitorio (...) y siendo grande la devoción que tenía el pueblo a aquel santuario, se hicieron gestiones para que en él se establecieran las canonesas de la orden de San Agustín»



La noche de San Pedro, el 29 de junio de 1606, se encerraron en la casa recién adquirida un grupo de nueve mujeres; al día siguiente se añadiría una décima. Quiénes eran, qué relación les unía con los responsables de la fundación, qué edades tenían, qué les motivó a aislarse antes de la llegada de las dos religiosas que debían venir desde Valencia a fundar el nuevo convento.

Estas mujeres eran: Angélica Vallebrera (1565-1631), Leonor Ángela Ivarra (1589-1622), Josefa Ivarra (1594-1665), Magdalena Salafranca (1570-1626), Catalina Juan (1572-¿), Isabel Juana Mingot (1592-1661), María Martínez (1595-1674), Leonor Ángela Soriano (1585-¿), Clara Blanco (1584-1660) y Ana Serrano (¿-1651), que se uniría al resto un día más tarde<sup>27</sup>.

Se trataba de un grupo heterogéneo, cuya media de edad se sitúa en torno a los 23 años, la mayor de ellas tenía 41 y la más joven contaba tan sólo con 11 años<sup>28</sup>. Aquellas mismas mujeres que habían decidido hacer de sus deseos espirituales una realidad y que habían impulsado la fundación, a través de los representantes del poder civil y político local, haciendo valer sus aspiraciones. Una idea que podemos corroborar dada la relación de parentesco que algunas de ellas guardaban con los responsables del proyecto, según se pone de manifiesto por los estudios genealógicos realizados.

El encierro de este grupo de mujeres, con anterioridad al propio acto fundacional no nos debe extrañar. En un contexto donde la consolidación del fenómeno laical se convierte en una realidad y el auge de la valoración de lo femenino está presente en la sociedad –desarrollo y difusión del culto a la Virgen–, los ideales monásticos que, desde fines del XVI, impregnan el sentir religioso popular, tendrán su plasmación más representativa en dos modelos concretos: las beatas y emparedadas. Las primeras formaban los denominados beaterios, dedicadas a una vida de perfección religiosa, se recluían en el interior de sus propias casas, pero sin perder el contacto con el mundo exterior. Por otro lado, los emparedamientos eran protagonizados por grupos de mujeres, que de forma espontánea se retiraban a un lugar, normalmente

---

27. Las fechas de nacimiento y fallecimiento de estas diez mujeres, así como la relación de parentesco de algunas de ellas con los responsables de la fundación, han sido estudiadas y cotejadas a partir de la información que se desprende del *Libro de la Fundación del Convento de la Preciosa Sangre de Cristo de Religiosas Agustinas*, Archivo del Convento de la Sangre de Cristo de RR.MM. Canonisas de San Agustín, Alicante, 1606-1945, las distintas partidas de nacimiento que se encuentran recogidas en los Libros de Bautismo del Archivo Histórico de la Diócesis de Orihuela-Alicante y estudios genealógicos elaborados con la ayuda del *Nobiliario alicantino* del Barón de Finestrat, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1983.

28. Debemos tener en cuenta que estos datos se han obtenido a partir de las fichas personales realizadas de nueve de las diez protagonistas.

PARTÍPES FUNDACIONALES	RELACIÓN	PIONERAS
Jerónimo Vallebrera	hermano de...	Angélica Vallebrera
José Ivarra	hermano de...	Leonor Ángela Ivarra Josefa Ivarra Salort
Esteban Martínez	padre de...	María Martínez
Francisco Juan Pasqual y Bonarina (casado con Ana Salort, hermana de las religiosas. Su hija Pelagia entrará en el convento en 1611, a los 6 años de edad)	cuñado de...	Leonor Ángela Ivarra Josefa Ivarra Salort
Gaspar Remiro (casado con Juana Salort, hermana de su madre, Ángela Salort)	tío de... (padrino de Josefa)	Leonor Ángela Ivarra Josefa Ivarra Salort
Vicente Pasqual (cuñado de Esteban Martínez, casado con su hermana Ángela que muere en 1607, su hija entrará en el convento ese mismo año a la edad de 11 años, sor Ángela, en el siglo, Francisca)	tío de...	María Martínez

contiguo a una parroquia –donde, a través de un hueco o reja, podían seguir los oficios divinos– y cuyo objetivo primordial era alcanzar un alto grado de contemplación mediante la práctica de la soledad y el aislamiento<sup>29</sup>. Ambos casos forman parte de un movimiento de renovación espiritual no procedente de la jerarquía eclesiástica, y que, en ocasiones, despertará los recelos de ésta. Eran el resultado de manifestaciones libres y voluntarias de la vida regular que, por tanto, tratarán de someterse a un férreo control en los sínodos por parte de los prelados<sup>30</sup>.

Desde una perspectiva de género resulta de especial interés conocer las diversas formas en que las mujeres, en las distintas épocas, han resistido a los mecanismos de dominación de los que han sido objeto. Qué duda cabe que las mujeres modernas lucharon y opusieron resistencia a los hombres de su entorno<sup>31</sup> y este enclaustramiento es un claro ejemplo de ello. La mujer, durante el Antiguo Régimen, ocupaba una posición social subordinada y delimitada al ámbito privado-doméstico, de ahí que el convento femenino se perfilara como

29. MIURA ANDRADES, José María: «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas», en Ángela Muñoz y M<sup>a</sup> del Mar Graña (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, Colección Laya, n<sup>o</sup>7, 1991, pp. 139-164.

30. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Op.cit.*, p. 324.

31. VIGIL, Mariló. *Op. cit.*, p. 11.

un espacio para la realización emocional y psicológica, como vía de integración social donde conseguir un determinado estatus, ya que la mujer adquiriría una condición superior a la soltera y desde el punto de vista del prestigio, era equiparable al de esposa: «esposa de Cristo»<sup>32</sup>. Al mismo tiempo, también podía llegar a convertirse en un lugar de promoción intelectual, para aquellas mujeres con inquietudes, que deseaban cultivar su afición por la lectura o la escritura. No obstante, incluso en aquel reducto de codiciada libertad, tendrán que luchar por rehuir el control impuesto por parte de los hombres vinculados al convento (directores espirituales, vicarios, miembros de la rama masculina de la orden a la que pertenecían, prelados...) que no cesarán en su afán por controlar estos monasterios y cercenar la pretendida independencia que buscaban muchas mujeres al ingresar en ellos, desde los postulados misóginos propios del momento.

Al igual que ocurre hoy en día, las motivaciones que inspiran a una mujer a entrar en clausura son de índole diversa y, en ocasiones, permanecen ocultas en el plano individual de la búsqueda espiritual de cada ser humano. Sin embargo y, aunque no podemos aventurar una única razón que explique por qué estas mujeres decidieron encerrarse juntas en el verano de 1606, sí conocemos las causas más comunes por las que se ingresaba en un convento en época moderna y que nos ayudarán a entender los primeros momentos de esta fundación. Por supuesto, había quienes entraban en los conventos faltas de cualquier atisbo de vocación religiosa: huyendo de matrimonios impuestos, por imperativo paterno a una temprana edad, como solución para aquellas hijas de familias nobles a quienes sus padres no podían dotar convenientemente o viudas que buscaban un refugio tras la pérdida de su cometido como esposas en la sociedad<sup>33</sup>. Sin embargo, también las había que profesaban animadas por una verdadera inquietud espiritual, incluso contra los expresos deseos de sus progenitores. Es cierto que el papel de la mujer, limitado a la esfera de lo privado y doméstico, podía llegar a convertir el matrimonio en la peor de las clausuras, por lo que la vida en el convento, alejada de la atenta y controladora mirada de padres, hermanos o maridos, ofrecía una opción alentadora para muchas de ellas. En este sentido, resulta significativo destacar que a partir del Concilio de Trento (1545-1563) – un sínodo donde no olvidemos que las mujeres no tuvieron la oportunidad de hacer valer su punto de vista<sup>34</sup>–, se acuerda que la profesión religiosa de una mujer nunca podrá ser fruto de la

---

32. *Ibíd.*, p. 208.

33. VIGIL, Mariló. *Op. cit.*, p. 208.

34. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Op.cit.*, p. 330.

coacción o la imposición, sino que debe surgir de una decisión libre y meditada de la propia interesada.

El mismo día que esas diez mujeres deciden encerrarse voluntariamente en la casa que más tarde se convertirá en su convento, partió hacia Valencia una comisión compuesta por cuatro caballeros de la ciudad que debía recoger a las monjas designadas para llevar a cabo el establecimiento de la orden en la ciudad.

Una vez allí, Juan de Ribera nombrará a dos religiosas para fundar el convento, concediéndoles licencia para ello por un período de tres años. Las monjas valencianas escogidas y procedentes del convento de San Cristóbal fueron: Sor Constanza Carros, (hermana de Bernardo Vilarig Carros, Señor de la Baronía de Sirat, Tormo y Pandiel, Baile General de Valencia) y Sor Francisca Matheu. Ambas, acompañadas por la comitiva alicantina abandonarán temporalmente su convento el 11 de julio de 1606, iniciando su viaje dos días más tarde. Finalmente, y tras un periplo que les obligará a visitar Elda –donde se encontraba de visita el obispo que nombrará a Sor Constanza y Sor Francisca como primeras priora y subpriora respectivamente– llegarán a Alicante la noche del 16 de julio, siendo recibidas por la ciudad con aplausos y antorchas, según relatan las fuentes.

Pero no será hasta el día 18 cuando tenga lugar la ceremonia fundacional, sucintamente descrita en la documentación estudiada<sup>35</sup>,

En procesión, una gran comitiva, junto a la clerecía y las comunidades religiosas, portando el Santísimo Sacramento, se dirigió hacia el convento, donde serían recibidos por los Jurados, con sus ropajes de gala y sus brillantes insignias. Tras tratar y poner en orden todos los asuntos necesarios, les dieron el hábito a aquellas mujeres que se habían encerrado días atrás, las primeras mujeres que serían Reverendas Madres Canoneras de San Agustín en Alicante.

De las diez mujeres, ocho profesarán como «monjas de coro» y dos lo harán como «monjas de obediencia»<sup>36</sup>. Existían, pues, dos tipos de monjas claramente diferenciados. Para convertirse en monja de coro era necesario reunir una serie de requisitos, como aportar una dote determinada y saber leer y escribir, ya que eran las encargadas de la liturgia y de la lectura en latín.

---

35. *Origen y Principio del Convento de RR. de la Sangre de Christo de la ciudad de Alicante. Fundación y vidas ejemplares de algunas monjas*, Archivo del Convento de la Sangre de Cristo de RR.MM. Canoneras de San Agustín, Alicante.

36. Según la documentación, profesarán como «monjas de coro» Angélica Vallebrera, Leonor Ángela Ivarra, Josefa Ivarra, Magdalena Salafranca, Catalina Juan, Ana Serrano e Isabel Juan Mingot. Lo harán como «monjas de obediencia»; Leonor Ángela Soriano y Clara Blanco.

Mientras que las de obediencia solían pertenecer a grupos sociales con menos recursos económicos y contribuían a la comunidad con su trabajo, ellas eran las responsables de realizar las tareas más duras dentro del convento (coser, limpiar, cocinar...). A día de hoy, esta distinción que se antoja rancia y obsoleta, no persiste en ninguno de los conventos de la orden de canónigas. No hay que olvidar, sin embargo, que esa desigualdad era consecuencia de una sociedad fuertemente jerarquizada, que tenía su reflejo entre los muros del claustro, donde se reproducían similares prácticas de comportamiento social y se hacían evidentes las diferencias de clase. A la vez, también se fortalecían los lazos de parentesco o clientela que existían en el exterior, por lo que las familias que tuvieran una hermana, una tía o una prima en un convento, tenían más posibilidades de acomodar a otra joven en él<sup>37</sup>.

A través de la experiencia colectiva de un grupo de mujeres que, apenas despuntando el siglo XVII, decidieron que era el momento de dejarse oír, hemos podido trazar una aproximación a la espiritualidad femenina de esa época. Anhelaban conquistar un espacio propio donde cultivar una vida dedicada a la oración y orientar su sentimiento religioso, buscando los lazos de una comunidad unida por esos mismos intereses. Alzaron sus voces y se sirvieron de los representantes del poder político y religioso de su ciudad para conseguirlo y como prueba de su inquietud, antes de la fundación del convento, se encerraron en una casa para poner de manifiesto que ésa era la opción que ellas habían elegido libremente.

Sin embargo, el estudio de este ámbito de la historia de las mujeres, no se agota aquí, son muchas y variadas las posibilidades que nos brinda seguir investigando en este sentido. Así, gracias a la información que puedan arrojar los estudios genealógicos realizados sobre las mujeres que ingresaban en el convento y las niñas que entraban para su educación, será posible dibujar un amplio panorama del entramado social de una época concreta. Por ejemplo, su pertenencia o no a las familias más importantes de la oligarquía local permitirá valorar su influencia en el resto de la sociedad.

Del mismo modo, el análisis de sus relaciones con los hombres de su entorno más inmediato (confesores, vicarios, obispo o el propio cabildo) nos ilustrará acerca de los mecanismos de resistencia o sumisión que emplearon estas mujeres ante los diversos ejemplos de dominación masculina que experimentaron. Por otro lado, los estudios de la rutina de sus días, las discrepancias y diferencias sociales latentes en el seno de la comunidad o los paralelismos

---

37. BROWN, Judith C. *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 45-46.

con las demás órdenes femeninas que se instalarán en la ciudad en las décadas posteriores, nos ayudarán a interpretar el universo de los vínculos femeninos en época moderna. Además, las investigaciones sobre los fenómenos místicos y visionarios, los episodios de origen diabólico o las recurrentes enfermedades depresivas que estas mujeres protagonizaron contribuirán a profundizar en un examen amplio y detallado de la espiritualidad que caracterizó este período.

Sin olvidar, las estadísticas y estudios que se pueden elaborar a partir de distintos datos con los que contamos: las edades de ingreso en el convento, la esperanza media de vida o la incidencia de epidemias, incluso la posibilidad de interpretar aquellos períodos con mayor índice de vocaciones religiosas y sus causas. Por último y desde un punto de vista económico, también resultaría interesante analizar los medios con los que contaban para su subsistencia: las dotes, las herencias, los legados y posesiones de la comunidad. Queda, pues, mucho camino por andar si queremos construir un discurso histórico renovador, integrador y no sexista.

### Referencias Bibliográficas

- BARROS, Carlos: «Historia de las mentalidades: posibilidades actuales», en *Problemas actuales de la historia: Terceras Jornadas de Estudios históricos*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1993.
- BEL BRAVO, M<sup>a</sup> Antonia. *Mujeres españolas en la Historia Moderna*. Madrid, Sílex, 2002.
- BENDICHO, Vicente. *Crónica de la muy ilustre noble y leal ciudad de Alicante dedicada a los muy ilustres señores, justicia, jurados y consejo de la ciudad*, 1640. Colección Fuentes Históricas de Alicante, Ayuntamiento de Alicante, edición a cargo de M<sup>a</sup> Luisa Cabanes, 1991.
- BROWN, Judith C. *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*, Barcelona, Crítica, 1989.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Ciclos y Temas de la Historia de España, Istmo, Colección Fundamentos 31, (3<sup>a</sup> ed.), 1985.
- MALTÉS, Juan Bautista y LÓPEZ, Lorenzo. *Ilice ilustrada. Historia de la muy noble y fidelísima ciudad de Alicante*, Colección Fuentes Históricas de Alicante, Ayuntamiento de Alicante, edición e índices a cargo de M<sup>a</sup> Luisa Cabanes Catalá y Susana Llorens Ortuño, 1991.
- MIURA ANDRADES, José María: «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas», en Ángela Muñoz y M<sup>a</sup> del Mar Graña (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, Colección Laya, n<sup>o</sup>7, 1991.

- MOLINA PETIT, Cristina: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Antopos-Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994.
- MORANT, Isabel (coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, vol.II, Madrid, Cátedra, 2005.
- NASH, Mary (ed). *Presencia y protagonismo: aspectos de la historia de la mujer*, Barcelona, Del Serbal, 1984.
- SCOTT, Joan: «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James Amelang y Mary Nash (coords.): *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Universidad de Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució valenciana d'Estudis i Investigació, 1990
- VIGIL, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 2ªed, 1994.
- VIRAVENS Y PASTOR, Rafael. *Crónica de la muy ilustre y siempre fiel ciudad de Alicante*, Alicante, Imprenta de Carratalá y Gadea, 1876.





ENTRE PODER, HEREJÍA Y SALVACIÓN.  
LA VIRGEN A FINALES DEL SIGLO XVII A TRAVÉS  
DE LA MÍSTICA CIUDAD DE DIOS DE  
MARÍA DE ÁGREDA

RUTH BERTOMEU MUÑOZ

EHESS – París

Recibido: 13/8/2012  
Aceptado: 08/10/2012

**Resumen**

*La mística ciudad de Dios*, obra clave de María Coronel de Ágreda, intentó dar respuesta a uno de los temas más controvertidos de la historia de la Iglesia católica, la vida de la Virgen María. Tanto esta obra como su autora formaron parte de una controversia que se tradujo en la censura de la misma en 1696 por la Universidad de la Sorbona de París. Esta censura provocó que el papel de la Virgen María se volviese a pensar convirtiéndose en una problemática a fines del siglo XVII.

**Palabras clave:** Iglesia Católica, Virgen María, controversia, María Coronel de Ágreda

**Abstract**

*The mystic city of God*, key work of Maria Coronel de Ágreda, religious of Concepcionist Convent of Agreda, tried to give answer to the one of the most controvert subject of the catholic church story, the Virgin's Mary life. As much work as her author take part of a controversy that it translated of the immediate censorship of the work in 1696 for the Sorbona University of Paris. This censorship cause that the part of the Virgin's Mary it returns to take becoming in a problem at the end of the 17<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Catholic Church, Virgin's Mary, controvert, Mary Coronel de Ágreda



[...] y conozco intelectualmente todos los Misterios, y Sacramentos, que se me muestran de la vida de la Reyna de el Cielo, y otros muchos de la Fè, que casi incessantemente tengo presentes: alomenos la luz nunca la pierdo de vista<sup>1</sup>.

María Coronel de Arana (MDA a partir de ahora), más conocida como María de Ágreda (1602-1665) religiosa del Convento de las Madres Concepcionistas de Ágreda, fundado en 1619, fue una de las mujeres que ocupó y ocupa un lugar predominante tanto en la historia de la religiosidad, como en la de las mujeres escritoras.

Desde muy joven tuvo un contacto muy fuerte con la vida religiosa, ya que su familia así lo había querido, su madre fundó el convento en su misma casa del cual ella sería abadesa a la edad de 24 años y tanto su padre como su hermano partieron con los hermanos franciscanos. Aparte de estar rodeada de personas creyentes y de tener una vida profundamente religiosa, fue más lejos experimentando diversos episodios de éxtasis que más tarde la harían célebre. Fue al sentir ese contacto más directo con la divinidad el que la obligó, primero a entrar en el convento a una edad muy temprana y seguidamente a escribir lo que veía y sentía. Podemos decir que tuvo desde joven una inagotable vida de escritora.

Escribió obras para las religiosas que ingresaban en el convento y otras tantas sobre el tema que más le interesaba, la Inmaculada Concepción; pero la más extensa, importante por el tema tratado y discutida por teólogos y estudiosos, fue la *La mística ciudad de dios*<sup>2</sup> (MCD a partir de ahora).

---

1. ÁGREDa, María de. *La mística ciudad de Dios*, p. 16.

2. El título es bastante extenso y deja ver claramente el fin del mismo: *Mística ciudad de Dios. Milagro de su omnipotencia y Abismo de la Gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, Reina y Señora nuestra, María Santísima, Restauradora de la culpa de Eva y Medianera de la Gracia. Dictada y manifestada en estos últimos siglos por la misma señora a su esclava Sor María de Jesús, Abadesa indigna de este convento de la Inmaculada Concepción de la villa de Ágreda. Para nueva luz del mundo, alegría de la Iglesia católica y confianza de los mortales*. Madrid, 1670.

La obra más importante de MDA, la MCD se convirtió desde el momento de su impresión en 1670 en un libro no ya esperado por la persona que firmaba dicho libro, sino por el sujeto que contenía. Estos hechos fueron los que llevaron a la MCD a parar a manos de la Inquisición española para poder ser estudiado durante siete años. De ahí pasó a Roma para terminar en París, que es donde se centra nuestro objeto de estudio.

Pero, ¿cuál fue la razón de esta fijación por el estudio del libro? Para empezar, está el texto de MDA y su celebridad en España. Debemos recordar que mantuvo una gran correspondencia de veinte años, con Felipe IV además de otros personajes ilustres. La concepcionista era además una mujer al tanto de todas «las novedades» que acontecían por el país.

Aparte de ello, el halo místico que la rodeaba y los famosos casos de bilocación a las Américas con el propósito de evangelizar a los indios fueron los primeros acontecimientos que la llevaron a ser una persona vigilada por el Santo Oficio. Hasta llegar a la polémica redacción de su obra magna, la MCD, obra que fue quemada primeramente por orden de un confesor provisional y que más tarde la reescribirá gracias al ánimo de su confesor.

El comienzo de la gran importancia de esta obra empieza aquí, importancia que continuará primero sabiendo que ha sido inspirada por Dios y seguidamente que es la vida de la Virgen María.

Es a partir de la redacción de esta obra y su posterior acogida tanto en España como en países extranjeros, y el controvertido papel de la Virgen, lo que nos obliga a intentar responder a la pregunta de que si la Virgen es sinónimo de salvación y de mediación entre el mundo de las mujeres y de los hombres, por qué, una obra que trata de la misma fue objeto de una censura por parte de una de las universidades con más prestigio y poder, la Sorbona. Y cómo este acontecimiento, llamado posteriormente controversia, se convirtió en un suceso internacional en el que participaron personajes tan importantes como Bossuet, varios papas, universidades como la de Salamanca, Lovaina, Alcalá de Henares y las más altas personalidades españolas.

Es el controvertido tema de la Virgen María, no sólo a finales del siglo XVII sino en el libro mismo y el efecto que causa una censura lo que nos hace ver cómo la figura de la Virgen forma de manera indirecta parte de la herejía.

¿Qué conllevaba el ser acusada/o de hereje? Ser acusada/o de herejía significaba haber hecho una elección, es decir, haberse posicionado en contra de los dogmas católicos o peor aún, rehusar de ellos y de la misma Iglesia. Era también un sistema de creencias contrarias a lo establecido. Ahora, ¿cumplía MDA estas características?

Para poder responder a nuestras preguntas, dividiremos nuestro trabajo en cuatro partes. Para empezar, una explicación sobre el rol que ha ocupado la Virgen durante la historia y su contacto con las religiosas es crucial para comprender, en una segunda parte, lo que significó la Virgen para nuestra autora. Seguidamente saber cuál fue el papel de la Sorbona de París frente al libro y por último, qué puntos fueron los más problemáticos a la hora de censurar.

Intentaremos ver gracias a estos puntos como se llega a un momento en los hechos que acontecen tanto en la censura de la obra como en la obra misma un cambio de posición que obligan a que la Virgen se encuentre en la difícil encrucijada de la salvación y de la herejía.

En esta encrucijada tenemos de un lado la censura. Ésta hace que tanto MDA, su obra y la Virgen formen parte del mundo de la herejía. Pero por otro lado nos encontramos lo que MDA pensaba y puso por escrito sobre la Virgen y el significado espiritual de esta figura. Con MDA la Virgen sufre una elevación de poder inmensa. Es por ello que estos dos «mundos» tan diferenciados nos hacen preguntarnos sobre el papel de María dentro del seno de la Iglesia, su evolución en ella y en la historia y más importante aún, dentro de la MCD. Sabiendo esto podremos llegar a una reflexión, lo que pensaba MDA era realmente una herejía, ¿estaba en contra de lo que propugnaba la Iglesia?

El problema historiográfico que existe sobre el papel de la Virgen a fines del XVII sigue en pie: ¿disminuyó su devoción o siguió estando en alza?

## 1. El papel y el rol de la Virgen en la época moderna

El papel y el rol de la Virgen se ha ido construyendo durante todos estos siglos, no es una figura clara ya que lo que se sabía sobre la madre del Mesías era muy poco. Esto a dio lugar a que su figura como mujer, como Virgen y como madre no haya cesado de evolucionar gracias a «*las aspiraciones de los fieles y al peso inevitable del contexto tanto espiritual y teológico como político, social y económico*»<sup>3</sup>. De ahí que la Virgen María se haya convertido en uno de los personajes que no ha parado de ser meditado y reflexionado, como dice Annick Delfosse, es una figura polimorfa<sup>4</sup>. Esas diferentes y variadas formas empezaron a dárseles para poder construir a alguien que tuvo un gran peso dentro de la historia de la Iglesia pero que al principio carecía del mismo<sup>5</sup>. Esta construcción podría ser vista como una «necesidad» por parte de los fieles

3. DELFOSSE, Annick. «La Vierge Marie, une figure polymorphe du catholicisme». *Dossiers de la Bibliothèque royale de Belgique*, 26 (2005), pp. 75-96.

4. *Ibid.*, p. 75.

5. Los mismos diccionarios de teología y espiritualidad lo afirman: no se puede deducir nada sólido y en claro en teología mariana.

o de las religiosas o religiosos al no entender como una persona como María era apenas nombrada en las Escrituras.

Esto es constatado por ejemplo en el Nuevo Testamento, donde la importancia de María se traducía en ser la madre del mesías. Su papel dentro de la salvación era nulo y por supuesto, no se encontraba en la misma escala que Jesús, es más, estaba por debajo<sup>6</sup>. Es en el Evangelio de Lucas donde ella tiene algo más de importancia ya que es presentada como una persona llena de «gracia»<sup>7</sup> por obra de Dios.

Es bastante interesante leer lo escrito en los Evangelios Apócrifos ya que narran la vida de la Virgen como un ser humano, una «heroína con cualidades excepcionales que le atribuyen una familia, unos orígenes y un carácter particular [...]»<sup>8</sup>.

Son esas cualidades excepcionales que también Orígenes le atribuyó, para él ella era un modelo virginal a seguir y una persona que hizo progresos en la vida espiritual. Todo esto llevó a que su devoción comenzase, primero en Oriente y más tarde en Occidente, siendo la época medieval el periodo importante ya que su imagen de Virgen y mujer comienzan a hacerla visible por méritos propios. En el siglo XI se muestra una devoción a María creciente y evolutiva. En los siglos XII y XIII ésta no deja de evolucionar por el cuestionamiento de temas vitales con el fin de comprender su rol dentro de la vida espiritual así como de la Iglesia. En la segunda mitad del siglo XVII las dudas sobre la devoción y sobre su rol de mediación continúan preguntándose. Pero llega un momento en el que María y Dios se unen, haciendo que la vida de los cristianos y cristianas sea más «fácil», ya que uno de los caminos para llegar a Dios es gracias a María. El ejemplo más cercano a este acontecimiento es el gran auge de los carmelitas y las/os místicas/os que favorecen esta unión, es el momento en el que María hace un papel mucho más visible de mediadora entre el alma cristiana y Dios.

En fin, desde la época medieval hasta el siglo XVIII se produce una fuerte feminización en la Iglesia en la figura de la Virgen. Su figura es central ya que tiene omnipresencia y visibilidad<sup>9</sup>. Esta feminización no es visible por ejemplo en las peregrinaciones a la misma Virgen ya que no se ven apenas mujeres, pero existe de todas formas, en el mundo conventual un reclamo. Lo podemos ver perfectamente en los libros escritos por las religiosas donde encontramos

---

6. DELFOSSE, Annick. *Op.cit.* p. 81

7. El término «gracia» aludía a una asimilación muy óptima de los dogmas autorizados éstos por la fe.

8. DELFOSSE, Annick. *Op.cit.*, p. 76.

9. DELFOSSE, Annick. *Op.cit.*, p. 78.

un contacto, un llamamiento de mujer a mujer, de madre a hija o de hermana a hermana.

La Virgen no deja de ser divina, no deja de ser Diosa, es por ello que estos títulos permiten que haya diferencias entre ella y las mujeres que le rendían culto. La Virgen se encuentra en un nivel superior y tiene una serie de cualidades que la hacen Maestra, Reina o Diosa. Estas cualidades son la Inmaculada concepción o su Asunción. Pero estas facultades no la hacen inaccesible, el ejemplo más cercano es nuestra autora, para MDA ella se presenta al lado de Dios para ser una Maestra y una madre, para ser una guía y para ir en su ayuda a la hora, por ejemplo, de escribir.

### *El contacto con lo divino*

El efecto más directo para huir del mundo terrenal y ver más allá así como el tener un contacto más deseado con los personajes divinos fue la mística. Ésta se encargará de aumentar de formas diversas el poder de la Virgen, ya que para las religiosas y los religiosos existía otro modo de llegar a lo «más alto» y ese modo estaba presentado bajo la forma de la Virgen María.

Para poder llegar a ese «mundo superior», a ese cielo etéreo, se tenía que producir un contacto más directo con lo divino y los seres que lo rodeaban que se traducían para las místicas y los místicos en una especie de amor superior que rebasaba los límites de conocible: «leur union amoureuse et érotique s'est élevée au-dessus du monde contraignant des lois sociales et ecclésiastiques»<sup>10</sup>.

Se le daba una importancia sublime a la imaginación, a la percepción, al quietismo para poder llegar a ese «éxtasis» ansiado, querido y deseado.

Esta unión podría ser vista, desde el punto de las mujeres, como el culmen de su matrimonio sagrado, ellas se veían como las esposas vírgenes. El ejemplo más cercano lo encontramos en nuestra autora, MDA en su obra no deja de verse como la esposa cristiana.

Este contacto con lo divino no se traduce solamente en un «matrimonio» entre las religiosas y Dios sino que muchas veces estos contactos aportaban algo más a la mística o al místico, aportaban conocimiento y claridad sobre lo que no se llegaba a entender. Esta comunicación era vista como la necesidad de lo Divino para explicar sus deseos que estaban traducidos en «misterios» y «revelaciones». Las revelaciones de los misterios impulsaban a muchas y a muchos a dejarlos por escrito con el fin de hacerlos más comprensibles, esto proporcionaba a muchas religiosas una vida intelectual activa, ya que

---

10. DUBY, Georges; PERROT, Michelle, *Histoire des femmes en Occident*. Vol. 3, Paris, Perrin, 2002, p. 200.

era una necesidad, un deber y hasta una obligación escribir las cosas divinas. Es gracias a la mística que se consigue este fin, el conocimiento del *misterio*, en palabras de Pseudo-Denis es «la necesidad de ir más allá de las imágenes, las figuras así como los conceptos para poder esperar lo absoluto en la unión mística»<sup>11</sup>.

Este es el punto de partida de la obra de MDA. Para empezar, lo que hace ella es lo que harán muchas otras místicas, revelar lo no revelado, escribir lo que no está escrito y poder entender lo que hasta ese momento no era entendible. Lo más importante de la obra de MDA es que se atreve con uno de los misterios más importantes en la historia de la Iglesia, la vida de la Virgen y todo lo que ella conlleva. En la Virgen se encuentra el primer misterio y para MDA todos los demás«(...) la misma Señora Reyna, y Madre nuestra que fue capaz de recibir tan inefables dones, y digna de conocerlos»<sup>12</sup>. Según ella y lo vemos por escrito en su Introducción a la obra, ella escribe porque está obligada tanto por Dios como por la Virgen a revelar dicho secreto. Ella será objeto de todo lo divino para poder obrar como ellos desean «El mismo Señor sabe porque, y para que à mi la màs vil criatura me derpertò, llamò y levantò, y me dispuso, y encaminò, me obligò, y compeliò à que escriba la vida de su digna Madre, Reyna, y Señora nuestra»<sup>13</sup>.

He aquí el comienzo de una serie de caminos y de hechos que terminarán con una serie de conclusiones diferentes. Desde que se supo de la obra, de quién había sido escrita y más aún, que ésta había sido revelada las autoridades eclesiásticas se dedican a estudiarla. Primero por la Inquisición española, que estuvo durante siete años haciendo su estudio mientras que en Roma y en París dichos estudios habían sido más rápidos, sin duda alguna ésta pasaba a ser censurada. Después de que la noticia llegase a España, las autoridades españolas entablan conversaciones con Roma para poder eliminar el libro de una de las autoras españolas más importantes del Índice de Libros Prohibidos. Roma acata las órdenes y desaparece del Índice rápidamente. Pero esta rápida desaparición del libro dará que hablar entre los eruditos franceses cuando la censura de la Facultad de París se haga efectiva. Es ésta última censura, la francesa, la que nos interesa estudiar ya que la fecha de la censura coincide con una época bastante convulsa en Francia, véase la crisis quietista y de conciencia que provocan que temas como el de la Virgen cobren una importancia

---

11. DERVILLE, A; LAMARCHE, P; SOLIGNAC, A. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris, Beauchesne, 1995.

12. ÁGREDA, María de. *Mística ciudad de Dios*. p. 1.

13. *Ibid*, p. 2.



máxima por lo que el libro de MDA no hizo más que reabrir un debate sobre su rol y volver a reafirmar la hegemonía de la Virgen.

## 2. ¿Qué significaba la Virgen para la Madre Ágreda?

Desde que escribió y terminó su obra ella comprendió lo que dicho libro significaba y significaría ya que de una cosa estaba segura, sus revelaciones no debían verse como «simples visiones» sino como una constante e infalible verdad<sup>14</sup>. Deja aún más claro el fin de esta obra, que no es sólo dar a conocer la vida de la Virgen sino que con este conocimiento revelado se intenta salvar a la humanidad. Véase la importancia de la Virgen, de su intercesión y de su rol, en ella se encuentra la salvación eterna. Idea que ya se discutió en el Concilio de Trento donde se le atribuyó «funciones protectoras sobre la Iglesia, las órdenes religiosas así como sobre los Estados católicos y se desarrolló una espiritualidad donde su figura era necesaria para la Salvación»<sup>15</sup>. A pesar de que lo que dijese MDA no fuese una novedad, fue censurada.

Entre otras funciones para la Madre Ágreda, María representaba el principio de un todo y el principio de una Institución, es en su imagen «donde están encerrados, depositados, y sellados los Misterios maravillosos de la Redención»<sup>16</sup>. De ahí que a pesar de que MDA siga los dictámenes de Dios, la principal protagonista es la Virgen porque es de ella de la que se habla, a pesar de que en palabras de Dios se diga: «te señalo por maestra a mi Madre, y Virgen: ella te industrialará, y encaminará sus pasos a mi agrado y beneplacito»<sup>17</sup>. Es gracias a ella también que MDA vuelve a escribir por segunda vez la MCD, María, la Virgen, le dice: «trabaja fiel, y diligente por imitarme, ser perfectísima hija mía engendrada de mi espíritu, criada a mis pechos. Yo te doy mi bendición para que en mi nombre, y con mi dirección, y asistencia escribas por segunda vez»<sup>18</sup>.

Es vista además como la «Reyna de todo lo criado»<sup>19</sup>, no deja de repetir que es la reina, la gobernadora del Universo, del Cielo y más importante aún, de la Iglesia. La describe además como «Pura, Grande, Mistica y Divina criatura, más para ser admirada con alabanza de todas las demás, que para ser

14. *Ibid*, p. 16.

15. DELFOSSE, Annick. «La Vierge comme protectrice des Pays-Bas méridionaux dans les livrets de pèlerinage marial au XVIIe siècle». *Revue Belge Philologie Histor* 80 (2002), pp. 1225-1241.

16. ÁGREDA, María de. *Mística ciudad de Dios...* p. 11.

17. *Ibidem*.

18. *Ibid*, p. 7.

19. *Ibid*, p. 12.

descripta de ninguna»<sup>20</sup>. Es una devoción que rebasa todos los límites, eso es lo que sentía nuestra religiosa por la Virgen, y más para solicitar «[...] la intercession de la Reyna, y Virgen Pura, suplicandole con todo mi coraçon me guie, y encamine por un camino recto, y oculto à los ojos de los hombres»<sup>21</sup>.

Pero lo que pensaba y sentía MDA de la Virgen María fue interpretado de manera muy diferente en una de las Universidades con más influencia en la época moderna, la Sorbona de París.

### 3. El papel de la Facultad de Teología de la Sorbona de París

Estas diferentes interpretaciones fueron puestas por escrito en una censura publicada en 1696. Decir ante todo que era una obra esperada, ya que cuando ésta se publica en Madrid habiendo ya fallecido nuestra religiosa, pasa a ser traducida rápidamente por un recoleto, Thomas Croset<sup>22</sup>. Será traducida por la fuerte demanda que existe en el país vecino de leer a MDA que había muerto en olor de santidad y que tenía una celebridad que había pasado fronteras. La MCD se publica primero en Portugal y después en Marsella en 1695 con privilegio del rey. Un año más tarde y con gran rapidez, como habíamos comentado, se censura por la Facultad de Teología de la Universidad de París.

Entre las causas encontramos varias, ya que creemos que en vez de una, fueron una serie de elementos los que podían haber formado parte de la censura. Para empezar la época, los años finales del siglo XVII no eran buenos para la publicación de libros «revelados» o místicos. En Francia, concretamente, se vivía una desconfianza a la mística venida de la crisis quietista donde Fenelon y Madame De Guyon eran sus máximos representantes. Otra de las causas era que el gobierno de Luis XIV tampoco ayudaba en la promoción de los libros, ya que el control excesivo que se ejercía sobre las impresiones de éstos no hacía más que aumentar las censuras y la desconfianza, siendo los libros religiosos los más vigilados y censurados. También, el galicanismo, ese deseo por parte del gobierno francés de poder independizarse religiosamente de Roma no hicieron más que poner en evidencia las relaciones difíciles con el Papa. Relaciones que afectaron también al libro de MDA, ya que se intentó efusivamente por parte de España que Roma interviniese en esta causa que se veía perdida. También en las mismas asambleas los partidarios de MDA

20. *Ibid*, p. 22.

21. *Ibid*, p. 14.

22. Thomas Croset sabía perfectamente español, fue gracias al impulso de otros religiosos y religiosas que decidió traducir la obra. A pesar de que fuera censurada él no dejará de hacer lo posible por mostrar que MDA no cometió ninguna herejía, sino todo lo contrario.

alegaban que debía seguirse el ejemplo de Roma, ya que ésta había retirado la obra del Índice de Libros Prohibidos así como su censura.

De todas formas podemos decir que una de las causas sobresale entre todas, y es la controversia en torno a todo lo que tiene que ver con la censura, véase los doctores que participaron, la manera rápida de censurar, las asambleas difíciles que se vivieron en las que la lucha entre las órdenes religiosas por defender el libro de una parte, y de otras por censurarlo, estaban plagadas de tensiones, así como la hipótesis de que uno de las personalidades más importantes de Francia, Bossuet, había sido el causante de mostrar el libro a la Facultad y hacer lo posible para censurarlo<sup>23</sup>.

Sería conveniente abordar más el tema de la controversia pero es un tema arduo y extenso. Nuestro trabajo aquí es ver como la imagen de la Virgen se «trastoca», como su figura pasa a estar en lo más alto a ser objeto de una herejía.

Para empezar según la censura, MDA no comete una herejía, sino dos. La primera es elevar la dignidad de la Virgen de manera excesiva y la segunda herejía se cumple siguiendo la primera, es decir, al «elevarla», disminuye su dignidad. Ser condenado/a de herejía suponía acusar a los autores o autoras de ir en contra de los dogmas católicos así como de los misterios revelados como bien habíamos dicho anteriormente. Las autoridades eclesiásticas a través de las Universidades intentaban poner las bases y los límites a lo que se imprimía y se leía. Era la labor que desempeñaban aparte de enseñar, clarificar los misterios y revelaciones en base a las escrituras y los dogmas. Su labor era, en palabras de Alphonse Dupront en su obra *L'erreur et son juge* «de buscar el error»<sup>24</sup> en las obras a analizar sabiendo que encontrando el «error» encontrarían la verdad. Estos actos también eran supervisados por las autoridades políticas, es decir, en el periodo de Luis XIV la Universidad de la Sorbona se encuentra muy influenciada por el galicanismo convirtiéndose los Doctores en personas «*très méfiants devant les jésuites, devant toutes les nouveautés philosophiques ou religieuses*»<sup>25</sup>. Los doctores encargados de ese trabajo estaban bajo el mando político y no bajo su opinión religiosa frente a los libros.

Antes de poner en relieve sus herejías, la Facultad de Teología se ve obligada a publicar junto con la censura, un manifiesto. Dicho manifiesto tiene

---

23. Diversas fuentes francesas lo nombran como el primer causante de la controversia ya que tenía especial relación con los Doctores que se dedicaron a censurar la obra.

24. NEVEU, Bruno. *L'erreur et son juge*, Naples, Bibliópolis, 1993.

25. LE BRUN, Jacques: «Censure préventive et littérature religieuse en France au début du XVIIIe siècle», *Revue d'histoire religieuse de l'Église de France*. Tome 61. N° 167 (1995), pp. 201-225.

que ver con la «verdadera» creencia y devoción que los fieles deben tener a la Virgen y la creencia que se supone, tiene la Sorbona sobre ella.

Podemos leer que «*La Faculté a cru devoir faire une déclaration publique, qu'elle ne prétend pas par cette censure, rien diminuer du véritable & légitime culte que l'Église Catholique rend par toute la Terre à la très-Sainte Vierge (...)*»<sup>26</sup>. Es una frase que intenta de una manera, excusarse de la censura publicada ya que podríamos pensar que los Doctores que se encargaron de esta gesta se pudiesen sentir atacados por otros doctores, por Roma o incluso por otras Universidades<sup>27</sup>. Por otra parte también puede querer asentar y dejar claros, el «verdadero» culto, poder y papel de la Virgen dentro de la Iglesia, es decir, sentar los límites del poder de la Virgen como madre del mesías. Podemos intuir claramente la posición de estos Doctores. Antes de nada, queremos aclarar que no queremos englobar a toda la Sorbona en la época moderna de este pensamiento respecto a la Virgen sino a un grupo de doctores de la misma Facultad. He aquí otro punto más para poder reafirmar la controversia.

Es en esta introducción donde aparece el «error» de MDA, el por qué de su censura, es decir, su herejía. Como habíamos dicho antes, MDA en palabras de los Doctores había cometido un «exceso» «*Ce dernier excès, par lequel on élève la dignité de la Sainte Vierge au dessus des regles, est ordinairement un ouvrage de femme, & est soutenu par ce sexe*»<sup>28</sup>. Es interesante como se deja ver el antifeminismo, no sólo de los Doctores sino de la Sorbona en sí<sup>29</sup>. Este carácter antifeminista, acorde también con la época y más con los libros escritos por mujeres era evidente y bastante visible ya que tenemos documentos que intentan demostrar también que la obra de MDA fue censurada, entre otras cosas, porque estaba escrita por una mujer.

Por último, en la declaración, los misterios son criticados «*se trompe du moins elle-même, en voulant faire passer des fables, des badineries, des fictions & des erreurs (...) pour des mystères qui luy ony été revelez (...)*». No se creen que todo lo escrito forme parte del gran mundo de los misterios, es más, existe una desconfianza a creer en la mística, en lo revelado, máxima. Nos preguntamos si este pensamiento no sólo formaba parte de estos doctores sino de toda

26. Censure faite par la Faculté de Théologie de Paris, d'un livre qui a pour titre: La mystique cité de Dieu (...). A Marseille au nom de Jésus, avec Privilège du Roi, 1695. La censure de la Sorbonne, Paris, 1696, bilingüe, B.N. Impr. D. 6926.

27. Tanto las Universidades españolas (Salamanca o Alcalá) como extranjeras (Lovaina) escribirán manifiestos en contra de la decisión tomada por la Facultad de Teología de París.

28. La censure de la Sorbonne, Paris, 1696, bilingüe, B.N. Impr. D. 6926.

29. En una de las cartas el autor afirma saber que la Universidad no aprobaría ningún libro que estuviese escrito por mujeres.

la Universidad o allende, ya que asistimos a un periodo bastante convulso en la mística y la desconfianza en ella es bastante plausible<sup>30</sup>.

Por consiguiente, parece que MDA, en Francia, desde este punto de vista, con su obra magna cumplía todas las características para ser censurada pero al estudiar de lleno los entresijos de la censura hemos podido obtener una serie de conclusiones que cambiarían este pensamiento que no descartamos, sino que al contrario, ayudó a que su obra fuese puesta en duda.

Para poder adentrarnos más en el mundo de la censura así como en el mundo de la Virgen, ya que, estudiando la censura tenemos acceso a otra fuente más y a otro modo de pensamiento, nos permite remitirnos a la fuente principal y tener «la otra cara de la moneda», además de poder leer opiniones sobre el libro y la censura.

La censura actúa como un «recordatorio» para los fieles y todos aquellos que conforman la Iglesia. Pero, lo que nos preguntamos es hasta dónde llega el límite de lo revelado y cómo pueden decidir lo que está sujeto a la creencia y a las escrituras y qué no.

#### 4. Los puntos más problemáticos de la Censura

La Universidad de la Sorbona puso el límite de lo que se debía saber y lo que no con la MCD, según los doctores de la Universidad se había llegado demasiado lejos en lo que a la virgen respectaba. Es por ello que por medio de la censura de algunos párrafos de la obra se redactó y se pusieron por escrito los puntos claves de lo que los Doctores veían como un atentado a las verdades de la revelación. Entre los puntos más debatidos y censurados encontramos los siguientes: para empezar el por qué de escribir la obra. MDA en su primer capítulo deja claro una serie de cosas, entre ellas que las revelaciones vividas y el éxtasis que la humanidad en la que ella vive se encuentra «perdida» en lo que concierne a la fe, es por ello que la MCD aparece en el momento adecuado para ser «la luz», para encontrar el verdadero sentido de todo lo que rodea a esa humanidad y no es en realidad, tan claro. Es, en palabras de MDA, encontrar la «salvación eterna», ya que en esa salvación la respuesta se encuentra de todo y la guía, es la Virgen la que conforma ese todo, en ella se encuentra el refugio y la razón de lo revelado, es en su persona, su imagen y su divinidad donde la humanidad puede salvarse de un trágico final.

Este punto es crucial ya que asistimos a una aparición o reaparición de la Virgen que demuestra una especie de «reencarnación» en la figura mariana

---

30. HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*. Paris, Le livre de Poche, 1994.

bastante significativo. Es un momento de afirmación o reafirmación del poder de la Virgen dentro de la Iglesia y dentro de la sociedad.

Evidentemente esta «reaparición» o aparición no gusta dentro de un grupo de doctores de la Sorbona de París y se censura este poder aludiendo a la falsedad de los misterios que le han sido revelados a MDA.

Otro de los puntos más importantes dentro de la censura es la Inmaculada Concepción. Es entre gran misterio en el que nuestra autora basa todos los demás, de ahí su importancia. La concepción de la Virgen ha sido objeto de debates interminables. Las primeras ideas de que la Virgen fue concebida sin pecado las encontramos en los autores del siglo IV, ya que ellos la empezaron a llamar «Santa». En el protoevangelio de Santiago se afirmaba que María fue Santa desde que nació y que pudiese ser que ella fuese concebida virginalmente. Orígenes y Tertuliano dijeron que la concepción de María fue un hecho interesante, ya que ella misma no tenía una fe absoluta en lo que el ángel le había comentado sobre la concepción sin pecado del mesías, del salvador. Este hecho puede demostrar una especie de «reclamo» humano, ya que puede verse como un acercamiento a una realidad más certera, a explicar que María fue humana antes que divina.

Después de este resumen de ideas es en el Concilio de Bâle que tuvo lugar el 17 de septiembre de 1439 donde definieron la Inmaculada Concepción «*de acuerdo con el culto de la Iglesia, de la fe católica, de la razón y de las Santas Escrituras*»<sup>31</sup>. El Papa Sixto IV aprobó la creencia de la Inmaculada Concepción y animó a que se celebrase su fiesta. Clemente XI llegará un poco más lejos, el ordenará que su fiesta se celebre por todo el mundo. Pero el momento en el que el debate termina viene de la mano de Pio IX que en la Bula *Ineffabilis Deus* del 8 de diciembre de 1854 se afirmó que «desde el primer instante de su concepción, por gracia y privilegios únicos de Dios todopoderoso, la bienhereuse Virgen María ha sido en consideración de los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, preservada pura de toda traza de pecado original»<sup>32</sup>.

El que María fuese concebida sin pecado alguno es una de las cualidades de las que anteriormente mencionábamos, cualidad que la hizo al final divina y diferente a las demás mujeres.

Otro de los puntos más discutidos y en el que MDA, parece ser, cometió un error, fue en el tema de la *adoración*. La adoración es el acto de honrar de una manera «especial», sin límites, a Dios, rindiéndole sumisión a causa de la

31. LACOSTE, J.Y. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris, PUF, 1998.

32. *Ibidem*.

grandeza del mismo. La Sorbona critica que MDA haya utilizado este término para adorar a la Virgen. Mateo decía que «*vous adorerez le Seigneur votre Dieu et ne servirez que lui seul*». Pero debemos decir que en la figura de Dios están comprendidos no sólo Dios, sino la Santa Trinidad, por ejemplo. Aquí debíamos preguntarnos dónde se encuentra la Virgen. Teóricamente la adoración puede ser utilizada para personas que tengan una especie de conexión con Dios pero «la Iglesia no lo permite para evitar la confusión de creer que la adoración se da a la persona»<sup>33</sup>. Por esta razón, no se permite adorar la Virgen sino venerarla como a los Santos.

¿Qué intentó con esto MDA? ¿Cómo una persona religiosa que tenía asimilados los puntos más importantes de la teología pudo cometer «esos errores»? Esta es una prueba más de lo que ansiaba MDA, no que la Virgen tuviese un papel protagonista, sino que tuviese voz y que ocupase un lugar que según ella le correspondía como Madre, como mujer y como la Reina de la cual ella hablaba.

Otro de los errores que se supone cometió fue afirmar que la Virgen había sido elevada varias veces al cielo. También es interesante ver como la Universidad arremete con lo que cuenta MDA sobre los padres de María, Joaquín y Ana. Nuestra autora da muchos más detalles sobre sus padres que en las Escrituras, ya que MDA empieza a contar la vida de la Virgen no desde que nace, sino desde que ella se encuentra en el vientre de Ana.

En resumidas cuentas estos fueron los errores más «fuertes» que cometió la madre Ágreda.

## 5. Conclusión

Estos errores, estudiados más ampliamente, nos hacen ver como la censura es en sí superficial y que respondió más a fines políticos que religiosos. También puede hacernos reflexionar sobre cómo los hombres doctores al leer la obra la vieron, ya que estaban ante una gran fuerza «femenina» en la que una mujer puso en relieve a otra mujer, al lado de Dios. Lo que es certero es que hubo un debate en torno a MDA y más en torno a su MCD y que se volvía a preguntar sobre la Virgen y, más aún, que les hacía replantearse la vida de la misma Virgen.

Parece ser que la obra de MDA era necesaria para los fieles que quisiesen saber más acerca de la vida de un personaje fascinante. Se llegó a hablar de la obra de MDA como el Evangelio que vendría a completar a todos los demás.

---

33. *Ibidem*.

Quizá la censura fue el modo más rápido de que la obra de MDA se diese a conocer en todo el mundo, así que, lo que había conseguido la Sorbona había sido «dañar» a la obra y a su autora, pero al ver las respuestas a la censura podemos concluir que elevó tanto la dignidad e importancia de la Virgen María como el de su autora ya que el libro se convirtió en la época moderna en uno de los más impresos.

### Referencias Bibliográficas

#### *Historia de las mujeres y de género*

- THÉBAUD, Françoise. *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Paris, ENS éditions, 2007
- PERROT, Michelle. *Mon histoire des femmes*, Paris, Seuil, Points Histoire, 2006
- PERROT, Michelle. *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Champs Flammarion, 1998
- ALBISTUR, Maité; ARMOGATHE, Daniel. *Histoire du féminisme français du moyen âge à nos jours*. Paris. Ed. Des femmes. 1998
- MARTINO, Giulio; BRUZZESE, Marina. *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 2000.

#### *Las mujeres en el Antiguo Régimen*

- BEAUVALET-BOUTOURIE, Scartlett. *Les femmes à l'époque moderne*, Paris, Belin, 2003
- Histoire des femmes en Occident*, sous la direction de Georges Duby et Michelle Perrot, Paris, Plon, t.3 (XVIe-XVIIIe siècles), sous la direction de Nathalie Zemon DAVIS et Arlette FARGE, 1991
- DE COURCELLES, Dominique, VAL JULIAN, Carmen. *Des femmes et des livres. France et Espagne, XIV-XVIIe siècle*, Paris, École de Chartres, 1999
- MARQUEZ DE LA PLATA Y FERRANDIZ, Vicenta. *Mujeres pensadoras, místicas, científicas y heterodoxas*, Madrid, Castalia, 2008
- RACINE, Nicole; TREBITSCH, Michel. *Intellectuelles. Du genre en histoire des intellectuelles*. Paris, Éditions complexe, 2004
- REYNIER, Gustave. *La femme au XVIIe siècle*, Paris, Ed. Jules Tallandier, 1929
- VIENNOT, Eliane. *La France, les femmes et le pouvoir. Les résistances de la société (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Paris, Perrin, 2008

#### *Historia sobre las religiosas y sobre la Virgen María*

- DELFOSE, Annick. «La Vierge Marie, une figure polymorphe du catholicisme». *Dossiers de la Bibliothèque royale de Belgique*, 26 (2005), pp. 75-96.



- DELFOSE, Annick. «La Vierge comme protectrice des Pays-Bas méridionaux dans les livrets de pèlerinage marial au XVIIe siècle». *Revue Belge Philologie Histor* 80 (2002), pp. 1225-1241
- BERNOS, Marcel. *Femmes et gens d'Église dans la France Classique, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Éditions du cerf, 2003
- POUTRIN, Isabelle. *le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'époque moderne*. Madrid, Casa de Velázquez, 1995
- FERRÚS, Beatriz : «Máscaras de cera: vida, autobiografía y retrato en el mundo conventual». *Extravío*, Revista electrónica de literatura comparada, 2007.
- MORAND, Frédérique : «El papel de las monjas en la sociedad española del setecientos». *Cuadernos de historia moderna*, (2004), pp. 45-64
- MORAND, Frédérique : «Testigos privilegiados en el ámbito urbano : las monjas del convento de Santa María en Cádiz o la creación femenina en clausura como posible fuente histórica». *Hispania*. Revista española de Historia, N° 224 (2006), pp. 1019-1044

#### *Obras sobre la época moderna*

- CARPENTIER, Jean; LEBRUN, François. *Histoire de France*. Paris, Seuil, 2001.
- CORVESIER, André. *La France de Louis XIV. Ordre intérieur et place en Europe*. Paris, Sedes. 1994
- MARTINEZ RUÍZ, Enrique ; GIMÉNEZ, Enrique ; Armillas, José A ; Maqueda, Consuelo. *Introducción a la historia moderna*. Madrid, Istmo, 2000.
- NEVEU, Bruno. *L'erreur et son juge*. Nápoles, Bibliópolis, 1993.
- LE BRUN, Jacques: «Censure préventive et littérature religieuse en France au début du XVIIIe siècle», *Revue d'histoire religieuse de l'Église de France*. Tome 61. N° 167 (1995), pp. 201-225

#### *Obras sobre Marie de Ágreda*

- Página web: [www.mariadeagreda.org/](http://www.mariadeagreda.org/)
- CAMBOLAS, François. *Marie d'Agreda*, Paris, France Europe, 2003
- FERRÚS, Beatriz : «Mayor Gloria de Dios es que lo sea una mujer...Sor María de Jesús de Ágreda y Sor Francisca de la Concepción del Castillo (sobre la escritura conventual en los siglos XVI-XVII). *Revista de Literatura*, N° 139, (2008), pp. 31-46
- MARCO, Jaime: «Astronomía y salvación en la España de los Austrias : el tratado de la mapa » de Sor María de Jesús de Ágreda», *La ciencia en el Monasterio del Escorial : Actas del simposium*, (1994). pp. 649-666
- SERRANO Y SANZ. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Madrid, Suc. Rivadeneyra, 1903-1905 (biographie de Marie d'Agreda)



## RESEÑA BIO-BIBLIOGRÁFICA DE LAS COLABORADORAS DEL VOLUMEN

### Angie Simonis

Doctora por la Universidad de Alicante, especialidad de Estudios Pluridisciplinarios de Género del CEM, este mismo año ha defendido su tesis doctoral *La Diosa, un discurso en torno al poder de las mujeres. Aproximaciones al ensayo y la narrativa sobre lo Divino Femenino y sus repercusiones en España*. En su faceta docente ha impartido cursos y talleres sobre cine, literatura y mitología de mujeres, como medio de prevenir las múltiples formas de la violencia sexista y fomentar el feminismo, difundiendo su ideología y cultura. Ha publicado trabajos y artículos y coordinado volúmenes en el ámbito de los estudios feministas y de género, centrados en la literatura lesbiana, entre los que destacan *Yo no soy esa que tú te imaginas: el lesbianismo en la narrativa española del siglo XX a través de sus estereotipos* (CEM, Universidad de Alicante, 2009) y *Amazonia: retos de visibilidad lesbiana* (Laertes/CEM, 2007).

### Victoria Sendón de León

Licenciada en Filosofía por las universidades UCA de Buenos Aires (Argentina) y la Complutense de Madrid. DEA sobre *La diferencia creadora* (Mujeres en las vanguardias europeas) Universidad de Sevilla. Conferenciante en varias universidades españolas y de América Latina. Articulista en revistas especializadas.

Bibliografía en relación al tema: *Sobre diosas, amazonas y vestales* (1981); *Más allá de Itaca* (1988); *Agenda pagana* (1991); *Matria: el horizonte de lo posible* (2006)

Guionista y realizadora en temas culturales para televisiones, destacando *La España Herética*, 1986 (TVE1) y *El mundo que viene*, 1992 (Canal Sur).

### Ana Dolores Verdú Delgado

Doctora por la Universidad Miguel Hernández de Elche, Especialidad en Estudios sobre las Mujeres, Feministas y de Género, con su tesis recientemente defendida *El amor y las relaciones de pareja desde la perspectiva de género. Un estudio interdisciplinar*. Es profesora de la asignatura «Las mujeres en la historia», en la Universidad Abierta de la UNED, y de «Sociología», en las Aulas Universitarias de la Experiencia de la UHM. Colabora con el grupo de investigación ECULGE «Economía, Cultura y Género» y el Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género, ambos de la UMH. En estos momentos está pendiente de la defensa de su tesis doctoral, inscrita en el programa de «Estudios de género, feministas y de mujeres» de la UMH.

### Julia Danaide Miranda García

Licenciada en Filología Inglesa por la Uned y doctoranda en Literatura Inglesa del siglo XIX, por la misma universidad. Además, está finalizando la licenciatura de Antropología Social y Cultural en la UNED. Ha recibido una mención especial en la categoría especial de narrativa en el XVI Certamen Literario «Evaristo Bañón» (Caudete – Albacete) por su trabajo «La Caja de Pandora».

### Olaya Fernández Guerrero

Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca y Licenciada en Periodismo por la Universidad Pontificia de Salamanca. Desde 2010, profesora de Filosofía en UNED La Rioja. Autora de *Eva en el laberinto. Una reflexión sobre el cuerpo femenino*, ensayo ganador del XXI Premio Nacional de Investigación Victoria Kent y publicado en 2012 por la Universidad de Málaga dentro de su colección Atenea.

En 2011, becaria de investigación postdoctoral en la Universidade Federal do Tocantins (Brasil), para realizar un trabajo sobre mujeres rurales y empoderamiento. Autora de más de treinta ponencias y comunicaciones a congresos sobre cuestiones relativas al feminismo, y publicación de diversos artículos sobre esa misma temática.

### Neus Calvo Escamilla

Licenciada en Filología Clásica. Profesora del IES Marcos Zaragoza de Villajoyosa (Alicante), también ha trabajado como Asesora de Formación del Profesorado en CEFIRE (Benidorm). Ha publicado varias introducciones a poemarios y compagina su labor docente con la investigación en el ámbito de

los estudios de género, centrándose en los roles de las mujeres y su espiritualidad en la Cultura Clásica.

### **Raquel Rodríguez Muñoz**

Es Licenciada en Historia y Doctoranda en Arqueología por la Universidad de Valencia. Ha trabajado en varias excavaciones arqueológicas en la Comunidad de Madrid, así como en el Museo Arqueológico Regional y en la Dirección General de Patrimonio Histórico de dicha comunidad. Ha publicado varios trabajos sobre la arqueología gaditana, los espacios domésticos de Huelva, la religiosidad y la práctica ritual funeraria en época fenicio-púnica.

### **M<sup>a</sup> Dolores Mirón Pérez**

Profesora Doctora del Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada y miembro del Instituto de Estudios de la Mujer de la misma Universidad. Secretaria de *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*. Su labor investigadora se ha centrado en la historia de las mujeres en la Antigüedad clásica, temática sobre la que ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y obras colectivas, nacionales e internacionales. Entre sus monografías cabe destacar *Mujeres, religión y poder: El culto imperial en el Occidente mediterráneo* (Granada, 1996), *Olimpia (ca.373-326 a.C.)* (Madrid, 2002) y *Las mujeres y la paz. Génesis y evolución de conceptualizaciones, símbolos y prácticas* (Madrid, 2004). Asimismo, ha coordinado, junto con Cándida Martínez López, el apartado dedicado a España Antigua en *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, dirigida por Isabel Morant (Madrid, 2005).

### **Marta Blanco Fernández**

Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Alicante. Ha publicado diversos artículos de índole filológica en revistas especializadas como *Analecta Malacitana* o *Teoría/Crítica*, así como relatos y poemas en diversos medios. Actualmente es profesora de Lengua y Literatura en el IES L'Arabí de Alfaz del Pi (Alicante) y compagina su profesión docente con la investigación de las divinidades femeninas precristianas y la realización de talleres de crecimiento personal y espiritualidad femenina para mujeres.

### **M<sup>a</sup> Cristina Perales Fernández**

Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid. Desde 2002 se interesó por las antiguas religiones europeas y se ha

entrenado como Sacerdotisa de la Diosa en diversas tradiciones: Hisp-Anna/Iberia con Sandra Román, *Avalon* con Kathy Jones y *Reclaiming* con Morgaine. Forma parte del equipo ceremonial que organiza desde 2010 la Conferencia de la Diosa Ibérica en Madrid. Desde 2003 es profesora Lengua Castellana y Literatura en Enseñanza Secundaria en institutos públicos de la Comunidad de Madrid, en los que intenta que las cuestiones de género, el ecologismo y el pacifismo estén muy presentes.

#### **M<sup>a</sup> Pilar de Miguel Fernández**

Profesora de Hecho Religioso y Tradiciones Socio-culturales en la Escuela Universitaria de Magisterio BAM (Adscrita a la Universidad de Deusto-Bilbao). Entre 1998-2008 fue Profesora de Teología bíblica del IDTP (Instituto Diocesano de Teología Pastoral de Bilbao) y directora del Seminario interdisciplinar de género. Miembro del Primero y Segundo Comité Preparatorio internacional del Sínodo Europeo de Mujeres. Entre 1994-1998 fue Directora de publicaciones del Secretariado general de la Federación Bíblica Católica Mundial (Suttgart-Alemania). Pertenece a distintas asociaciones y organizaciones, tanto españolas como internacionales referentes y ha publicado distintos títulos.

#### **Ethel Katz de Barylka**

Profesional en el área de la educación judía, licenciada en literatura hebrea y filosofía de la Universidad Hebrea de Jerusalén, donde también obtuvo su maestría en el Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la misma universidad. Cursó estudios de Procuración de Justicia ante Cortes Rabínicas en Jerusalén. Escribe, enseña y coordina talleres sobre las temáticas relacionadas a la mujer y el judaísmo siendo autora de dos cursos académicos en dicha área. Desempeñó durante 25 años diferentes funciones de coordinación y dirección en diversas instituciones entre ellas Yad VaShem, la Agencia Judía, la Fundación Mibereshit. Realizó tareas educacionales judías en la diáspora, (México, Brasil, Uruguay, Chile y Argentina) y fue docente en diferentes instituciones académicas de Israel: las Universidades de Tel Aviv y Jerusalén, la Academia Lifshitz y el Instituto Académico Beit Berl. Es socia fundadora de Otot, Consultora de Asuntos Comunitarios y Educativos para la Diáspora. Autora de *Apuntes para la identidad judía postmoderna* (2002, editorial Keter, Israel). Presidenta de la sinagoga ortodoxa Mishcán Iaakov, de Jerusalén. Publicó una columna semanal acerca de Parashat Hashavua durante tres años en dos semanarios israelíes.

**Montserrat Abumalhan Mas**

Lda. en Filología Francesa, Dra. en Filología Semítica, Prfa. Titular de la Universidad Complutense de Madrid (emérita). Vice-presidenta de la SECR (Sociedad española de CC. De las Religiones). Entre sus publicaciones, cabe mencionar: *El Islam: De religión de los árabes a religión universal*, Madrid, 2007, «La voz de la revelación y su negación: un ejemplo en el Islam», en Montero y Cardete, *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*, 'Ilu. Revista de CC. RR., Madrid, 2007; «De la ignorancia al conocimiento y la sumisión. De la Yahiliyya al Islam», en *Bandue, Revista de la SECR*, N° 1, 2007, Madrid; «Europa y el Islam», en Martos Quesada (ed.), *Razón y religión en las dos orillas: Encuentro hispano-marroquí de Filosofía*, Madrid, 2007; «Algo en la mirada, pero buena nariz», en *Los sentidos y sus escrituras*, (coord.) E. Popeanga, et alii, 2007; «Sherezada, el mito de la mujer árabe», en *Mitos femeninos. Laberinto de espejos*, Arriaga y Marcos de Cossío (eds.), Sevilla, 2010; «Dios y el Diablo, destino y libertad: el mal en el Islam», en *Los rostros del mal*, Montero (ed.), Madrid, 2010.

**Berta Echániz Martínez**

Licenciada en Historia por la Universidad de Alicante, especialidad en Historia medieval, (curso 2002-2007). Máster en Historia e Identidades hispánicas en el Mediterráneo Occidental (siglos XV-XIX). Es Especialista Universitario en Archivística y actualmente ultima su Doctorado en Historia Moderna. Iglesia y cultura en la España Moderna, de la Universidad de Alicante, a la vez que se halla inmersa en el proyecto «Análisis y catalogación del Archivo del Convento de las RR.MM. Canonisas de San Agustín –Monjas de la Sangre–» del que ha recibido una ayuda del Instituto Juan Gil-Albert. Referidas a su investigación ha impartido conferencias y ponencias, como «Las Monjas de la Sangre: primer convento femenino en el Alicante de 1606» (II Congreso Internacional de Estudios Modernistas: Fundadoras e Ilustradas), y publicado «Mujer e Inquisición en época moderna», en la Revista del Instituto de Estudios Calpinos.

**Ruth Bertomeu Muñoz**

Licenciada por la Universidad de Alicante (2007-2011) y la Université d'Aix en Provence (Aix-Marseille I) en Historia dentro del Plan Conjunto Hispano-Francés. Máster I en la Universidad de Alicante equivalente al cuarto año de Licenciatura. Máster II por la Université d'Aix en Provence en Historia

---

Moderna (2011). Actualmente realiza un Máster II en L'École des Hautes Études (EHESS) de París en Historia y antropología religiosa.

### **Julia Larotonda (Juliario)**

La autora de la ilustración de la portada es Diseñadora de Imagen y Sonido por la Universidad de Buenos Aires, especializada en guión cinematográfico. En 2008 publicó su primera novela *Luz, cámara, acepto* (Plaza & Janés). En el año 2010 retomó la pintura definiéndose como artista visionaria. En su obra «Mujeres de la Tierra» se observa la conexión de las energías femeninas con la naturaleza, los ciclos de la mujer y su sincronía con las fases de la luna y el universo. Con sus coloridas y sutiles pinceladas, busca navegar por el inconsciente colectivo, recuperando antiguos arquetipos de la Diosa y el sagrado femenino. Su obra se puede ver en <http://palomailustrada.blogspot.com/>.



La revista *Feminismo/s* se publica semestralmente. Está abierta a las aportaciones del personal investigador que compone el Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, así como a toda la comunidad académica. La organización editorial se realiza a través de números monográficos, estando prevista en su caso, la publicación de algunos números en los que se presente una miscelánea de artículos. El carácter de la publicación, al igual que la del Centro de Estudios sobre la Mujer, es multidisciplinar.

## NORMAS EDITORIALES DE LA REVISTA *FEMINISMO/S*

1. Los trabajos, que necesariamente deberán ser producto de investigación original, se presentarán en soporte magnético utilizando el procesador de textos Word, y además impresos en la forma habitual.
2. Los artículos serán redactados con letra Times New Roman de 12 puntos y con un interlineado de un espacio y medio.
3. El título del artículo irá centrado y en letra mayúscula de 12 puntos. El nombre del autor del trabajo se pondrá unas líneas debajo del título, a la derecha, en letra de 10 puntos y mayúscula. Justo debajo se escribirá el nombre de la Universidad o, en su defecto, la ciudad a la que el autor/a pertenece, en letra minúscula de 10 puntos.

Un ejemplo sería:

SEXISMO Y VIOLENCIA: LA SOCIALIZACIÓN A TRAVÉS  
DE LOS VIDEOJUEGOS

ENRIQUE J. DÍEZ GUTIÉRREZ  
Universidad de León

4. La extensión de los artículos será entre 15 y 18 páginas.
5. La primera línea de cada párrafo irá sangrada.
6. Las citas en el texto con una extensión superior a tres líneas irán sangradas, sin entrecomillar y en letra de 10 puntos. Las citas de menor extensión se integrarán en el texto, entrecomilladas y con letra de 12 puntos.
7. Los títulos de libros y de revistas citados irán en letra cursiva. Los títulos de artículos o capítulos de libros se consignarán entre comillas.
8. Las notas serán a pie de página, con letra de 10 puntos e interlineado sencillo.
9. Las referencias bibliográficas se harán siempre en nota a pie de página y no en el texto. El modelo para las citas de libros será el siguiente:

ARRÁEZ, José Luis (coord.). *No te di mis ojos, me los arrebataste. Ensayo sobre la discriminación, misoginia y violencia contra las mujeres desde la literatura*. Alicante, Colección Lilith, 2010.

10. Las citas de artículos o capítulos de libros se realizarán según el siguiente modelo:

GORDANO, Cecilia. «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada». *Feminismo/s* 14 (2009), pp. 143-162.

CRAMPE-CASNABET, Michelle: «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.): *Historia de las Mujeres*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2000, pp. 344-384.

11. Si una obra ya ha sido citada con anterioridad, en la referencia bibliográfica se omitirá el título y se citará de la siguiente manera:

BERENGUER, Elisa. *Op.cit.*, p. 345.

Si se citan a lo largo del trabajo diferentes obras de un/a mismo/a autor/a, se identificará el título del trabajo al que se hace referencia en cada ocasión:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Si se cita varias veces seguidas la misma obra, se omitirán el título y el nombre del/de la autor/a y se seguirá el siguiente modelo de citación:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Ibíd., p. 22.

Ibíd., p. 35.

Para citar mismo autor/a, misma obra, misma página: *Ibidem*.

12. Las webs se citarán de acuerdo con el siguiente modelo:  
<[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2\\_barometros](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros)>, consultado el 19-06-2008.
13. Los diferentes apartados del texto se ordenarán siguiendo la numeración arábica (1,2,3,...) y el título de cada uno de ellos irá en letra minúscula y en negrita. Los subapartados se numerarán de la siguiente manera: 1.1, 1.2, 1.3, etc. y sus títulos irán en minúscula y en cursiva.
14. Al final de cada texto se incluirán unas «Referencias bibliográficas». El sangrado de la bibliografía irá en Francesa.
15. Los artículos irán acompañados de un resumen de 10 líneas en español y en inglés, de unas palabras clave en español y en inglés, así como de un breve currículum del autor/ de la autora (8 líneas).
16. Las fotografías e imágenes deben entregarse en formato digital, separadas del texto, en formato tif, con una calidad de 300 puntos por pulgada. Deben ir identificadas convenientemente según sean citadas en el texto.
17. Todos los trabajos serán sometidos a informes anónimos de especialistas de reconocido prestigio externos al Consejo Editorial y a la Universidad de Alicante. Los informes son la base de la toma de decisiones sobre la publicación de los artículos, que corresponde en última instancia al Consejo Editorial.
18. Se ruega acompañar los originales con la dirección postal de la autora o autor, así como su correo electrónico.
19. Los trabajos no aceptados para su publicación serán devueltos a petición de la autora o autor.  
Remitir los trabajos a:  
Redacción de *Feminismo/s*  
Centro de Estudios sobre la Mujer  
Universidad de Alicante  
Apdo. 99 – 03080 Alicante  
e-mail: [cem@ua.es](mailto:cem@ua.es)



La revista *Feminismo/s* es publica semestralment. Està oberta a les aportacions del personal investigador que compon el Centre d'Estudis sobre la Dona de la Universitat d'Alacant, i també a tota la comunitat acadèmica. L'organització editorial es porta a terme a través de números monogràfics, i també està prevista, si és el cas, la publicació d'alguns números en què es presenta una miscel·lània d'articles. El caràcter de la publicació, igual que la del Centre d'Estudis sobre la Dona, és multidisciplinari.

## NORMES EDITORIALS DE LA REVISTA *FEMINISMO/S*

1. Els treballs, que necessàriament hauran de ser producte d'investigació original, es presentaran en suport magnètic utilitzant el processador de textos Word i, a més, impresos en la forma habitual.
2. Els articles seran redactats amb lletra Times New Roman de 12 punts i amb un interlineat d'un espai i mig.
3. El títol de l'article estarà centrat i en lletra majúscula de 12 punts. El nom de l'autor del treball es posarà unes quantes línies davall del títol, a la dreta, en lletra de 10 punts i majúscula. Justament a sota s'escriurà el nom de la Universitat o, en defecte d'això, la ciutat a la qual pertany l'autor/a, en lletra minúscula de 10 punts.

Un exemple seria:

SEXISMO Y VIOLENCIA: LA SOCIALIZACIÓN A TRAVÉS  
DE LOS VIDEOJUEGOS

ENRIQUE J. DÍEZ GUTIÉRREZ  
Universidad de León

4. L'extensió dels articles serà entre 15 i 18 pàgines.
5. La primera línia de cada paràgraf estarà sagnada.
6. Les citacions en el text amb una extensió superior a tres línies estaran sagnades, sense posar entre cometes, i en lletra de 10 punts. Les citacions de menys extensió s'integraran en el text, entre cometes i amb lletra de 12 punts.
7. Els títols de llibres i de revistes esmentats estaran en lletra cursiva. Els títols d'articles o capítols de llibres es consignaran entre cometes.
8. Les notes seran a peu de pàgina, amb lletra de 10 punts i interlineat senzill.
9. Les referències bibliogràfiques es faran sempre en nota a peu de pàgina i no en el text. El model per a les citacions de llibres serà el següent:

ARRÁEZ, José Luis (coord.). *No te di mis ojos, me los arrebataste. Ensayo sobre la discriminación, misoginia y violencia contra las mujeres desde la literatura*. Alicante, Colección Lilith, 2010.

10. Les citacions d'articles o capítols de llibres es faran segons el model següent:

GORDANO, Cecilia. «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada». *Feminismo/s* 14 (2009), pp. 143-162.

GRAMPE-CASNABET, Michelle: «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.): *Historia de las Mujeres*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2000, pp. 344-384.

11. Si una obra ja ha estat esmentada abans, en la referència bibliogràfica s'ometrà el títol i se citarà de la manera següent:

BERENGUER, Elisa. *Op.cit.*, p. 345.

Si se citen al llarg del treball diferents obres d'un/a mateix/a autor/a, s'identificarà el títol del treball a què es fa referència en cada ocasió:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Si se citen diverses vegades seguides la mateixa obra, s'ometran el títol i el nom de l'autor o l'autora i se seguirà el següent model de citació:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Ibíd., p. 22.

Ibíd., p. 35.

Per a citar mateix autor/a, mateixa obra, mateixa pàgina: *Ibidem*.

12. Les webs se citaran d'acord amb el model següent:  
<[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2\\_barometros/](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros/)>, consultat el 19-06-2008.
13. Els diferents apartats del text s'ordenaran seguint la numeració aràbiga (1,2,3,...) i el títol de cada un d'aquests estarà en lletra minúscula i en negreta. Els subapartats es numeraran de la manera següent: 1.1, 1.2, 1.3, etc. i els seus títols estaran en minúscula i en cursiva.
14. Al final de cada text s'inclouran unes «Referències bibliogràfiques». El sagnat de la bibliografia serà en francesa.
15. Els articles estaran acompanyats d'un resum de 10 línies en espanyol i en anglès, d'unes paraules clau en espanyol i en anglès, i també d'un breu currículum de l'autor o l'autora (8 línies).
16. Les fotografies i imatges han de lliurar-se en format digital, separades del text, en format tif, amb una qualitat de 300 punts per polzada. Han d'estar identificades convenientment segons siguen esmentades en el text.
17. Tots els treballs seran sotmesos a informes anònims d'especialistes de reconegut prestigi externs al Consell Editorial i a la Universitat d'Alacant. Els informes són la base de la presa de decisions sobre la publicació dels articles, que correspon en última instància al Consell Editorial.
18. Es demana acompanyar els originals amb l'adreça postal de l'autora o autor, i també la seua adreça electrònica.
19. Els treballs no acceptats per a publicar-los seran tornats a petició de l'autora o autor.

S'han de remetre els treballs a:

Redacció de *Feminismo/s*  
Centre d'Estudis sobre la Dona  
Universitat d'Alacant  
Apt. 99 – 03080 Alacant  
A/e: cem@ua.es





*Feminismo/s* is published on a biannual basis, and encourages contributions from researchers at the Centre for Women's Studies of the University of Alicante, as well as from the academic community as a whole. The journal is generally published in issues devoted to a single subject, although occasional issues containing articles on a range of subjects may also be published. Both the journal and the Centre for Women's Studies are multidisciplinary in nature.

## **FEMINISMO/S: EDITORIAL POLICY AND GUIDELINES**

1. All works should be original, and should be submitted both on a CD-ROM or floppy disk containing a Microsoft Word file, and in printed form. The name of the file and its author should be written on the disk label.
2. Articles should be written in 12 point Times New Roman letter font and with 1.5 line spacing.
3. The title of the article should be centred on the page and written in 12 point upper-case letters. The name of the author should appear a few lines below the title and also on the right, in 10 point upper-case letters. The name of the university or city should come just below this and in 10 point lower-case letters.

See the following example:

SEXISMO Y VIOLENCIA: LA SOCIALIZACIÓN A TRAVÉS  
DE LOS VIDEOJUEGOS

ENRIQUE J. DÍEZ GUTIÉRREZ  
Universidad de León

4. Articles should be between 15 and 18 pages in length.
5. The first line of each paragraph should be indented.
6. Quotations in the text of over three lines in length should be indented, without quotation marks, and in 10 point letter size. Shorter quotations should be run on, in quotation marks, as part of the body of the text, and in 12 point letter size.
7. Titles of cited books and journals should be written in italics. Titles of articles and chapters of books should be enclosed in quotation marks.
8. Footnotes should appear at the bottom of the page, in 10 point letter size and with single line spacing.
9. Bibliographical references should always appear as footnotes and not in the body of the text. See the following model for citing books:

ARRÁEZ, José Luis (coord.). *No te di mis ojos, me los arrebataste. Ensayo sobre la discriminación, misoginia y violencia contra las mujeres desde la literatura*. Alicante, Colección Lilith, 2010.

10. Articles and chapters of books should be cited as in the following example:

GORDANO, Cecilia. «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada». *Feminismo/s* 14 (2009), pp. 143-162.

CRAMPE-CASNABET, Michelle: «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.): *Historia de las Mujeres*, vol. 3, Madrid, Taurus, 2000, pp. 344-384.

- 11) If a work has already been cited, its title is omitted in subsequent references, as follows:

BERENGUER, Elisa. *Op.cit.*, p. 345.

If different works by the same author are cited, then the title should be given in each reference:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

If the same work is cited several times in succession, both the title and author's name should be omitted and the following model adopted:

BERENGUER, Elisa. *La investigación feminista...* *Op.cit.*, p. 345.

Ibíd., p. 22.

Ibíd., p. 35.

To quote same autor, same work, same page: *Ibidem*.

12. Web references should be given as follows:  
<[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2\\_barometros/](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros/)>, consulted on 19-06-2008.
13. Different sections of the text should be ordered using Arabic numerals (1,2,3, etc.) and section headings should be written in lower-case letters and bold type. Sub-sections should be numbered as follows: 1.1, 1.2, 1.3, etc.; sub-section headings should be written in lower-case letters and italics.
14. A «Bibliographical references» section will appear at the end of each text. This should be indented in French style.
15. Articles should be accompanied by an abstract of about 10 lines in Spanish and English, with keywords in Spanish and English, and a short CV of the author (8 lines).
16. Photographs and graphic items should be submitted on a CD-ROM or floppy disk, separate from the text, in TIF format and with an image quality of 300 dots per inch. They should be clearly labelled according to their position in the text.
17. All contributions are evaluated anonymously by specialists of recognised prestige external to the Editorial Board and the University of Alicante. The reports sent in by these specialists form the basis for decisions concerning the publication of articles, which are ultimately made by the Editorial Board.
18. Contributions should be submitted with the author's postal and e-mail addresses.
19. Works not accepted for publication may be returned to the author on request.

Please send contributions to:

Redacción de *Feminismo/s*  
Centro de Estudios sobre la Mujer  
Universidad de Alicante  
Apdo. 99 – 03080 Alicante  
e-mail: [cem@ua.es](mailto:cem@ua.es)



## Números anteriores publicados

- Feminismo/s 1.** *Feminismo y multidisciplinariedad*. Helena Establier (coord.)
- Feminismo/s 2.** *Imagin/ando a la mujer*. Pilar Amador Carretero (coord.) y Mónica Moreno Seco (ed.)
- Feminismo/s 3.** *Mujer y participación política*. Mónica Moreno Seco y Clarisa Ramos Feijóo (coords.)
- Feminismo/s 4.** *Writing, memoirs, autobiography and history*. Silvia Caporale Bizzini (coord.)
- Feminismo/s 5.** *Habitar / escribir / conquistar el espacio*. Teresa Gómez Reus (ed.)
- Feminismo/s 6.** *Violencia estructural y directa: mujeres y visibilidad*. Carmen Mañas Viejo (coord.)
- Feminismo/s 7.** *Hélène Cixous: Huellas de intertextos*. Maribel Peñalver Vicea y Rosa María Rodríguez Magda (eds.)
- Feminismo/s 8.** *Mujeres y derecho*. Nieves Montesinos Sánchez y M<sup>a</sup> del Mar Esquembre Valdés (coords.). Nieves Montesinos Sánchez (ed.)
- Feminismo/s 9.** *Género, conflicto y construcción de la paz. Reflexiones y propuestas*. Eva Espinar Ruiz y Eloisa Nos Aldás (coords.)
- Feminismo/s 10.** *Medicines i Gènere. El torsimany necessari*. Elizabeth Mora Torres, Albert Gras i Martí (coords.)
- Feminismo/s 11.** *La representación/presencia de la mujer en los Medios de Comunicación*. Sonia Núñez Puente (coords.) y Helena Establier Pérez (ed.)
- Feminismo/s 12.** *Mujeres en democracia*. Nieves Montesinos Sánchez y M<sup>a</sup> del Mar Esquembre Valdes (coords. y eds.)
- Feminismo/s 13.** *Mujeres y diversidad funcional (discapacidad): construyendo un nuevo discurso*. Carmen Mañas (coord.)
- Feminismo/s 14.** *Género y nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. Eva Espinar Ruiz (Coord.)
- Feminismo/s 15.** *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?* Elena Nájera (Coord.)
- Feminismo/s 16.** *Género e imagen del poder en la historia contemporánea*. Mónica Moreno Seco y Alicia Mira Abad (Coords.)

**Feminismo/s 17.** *La arquitectura y el urbanismo con perspectiva de género.*

María Elia Gutiérrez Mozo (Coord.)

**Feminismo/s 18.** *Salud pública desde la perspectiva de género: Hitos e innovación.*

María Teresa Ruiz Cantero (Coord.)

**Feminismo/s 19.** *Mirada/s trans/identitarias.* Ángel Amaro (Coord.)



