

## 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 eclesiásticas 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.