

MUJER Y RELIGIÓN: LA *MÉTER* EN EL UMBRAL DEL III MILENIO

Women and Religion: The Metroum on the Threshold of the Third Millennium

Ana IRLARTE
Universidad del País Vasco

BIBLID [0213-2052 (2000) 18, 91-101]

RESUMEN: La problemática del culto a las antiguas diosas como vía de integración política para la mujer griega ayudará a contextualizar la polémica figura de la Méter que Atenas acoge en su ágora. Una figura al tiempo nebulosa y persistente, cuyas huellas pueden detectarse en fenómenos culturales de nuestra época.

Palabras Clave: Tesmoforía, matriarcado, Cibeles, ecología.

ABSTRACT: The problematics involved in the cult of the ancient goddesses as a means of political integration for Greek women will help to contextualize the polemical figure of the Metroum that Athens harboured in its *agora*. It was a figure at the same time nebulous and persistent, whose traces can be detected in the cultural phenomena of our time.

Key Words: Thesmophoria, matriarchy, Cybele, ecology.

La voz, desatendida por el Vaticano, de las católicas que desean acceder a los derechos sacerdotales, así como la situación infrahumana a la que el colectivo femenino se ve reducido en países islámicos como Afganistán, son dos noticias de actualidad que nos inducen a abordar con pesimismo la problemática «Mujer y religión».

No parece, en efecto, que las religiones, orientales u occidentales, constituyan la vía más directa hacia el reconocimiento de la mujer como ser humano completo. Dicho de otra forma, el pensamiento tradicional que las instituciones religiosas se esfuerzan en inmortalizar, choca frontalmente con el ideal de igualdad de los géneros que planea sobre nuestra aldea global.

Pero cabe preguntarse si la práctica religiosa llegó alguna vez a constituir una verdadera opción de igualdad entre hombre y mujer. La perspectiva histórica nos permitirá, en adelante, responder a esta pregunta señalando los matices diferenciales entre nuestro tiempo y el de una cultura en la que la religión no se concebía como elemento contrapuesto a la vida cívica y en la que se veneraba a buen número de divinidades femeninas.

Tanto los panteones del antiguo Oriente, como los del mundo clásico acogen influyentes diosas, si bien es cierto que en dichos panteones los dioses masculinos ocupan lugares privilegiados: Inanna, por ejemplo, despliega su poder junto con los tres dioses masculinos más importantes del panteón sumerio, Ishtar no ensombrece la influencia del gran Marduk en Babilonia, e Isis comparte culto con su esposo y hermano Osiris primero en Egipto y más tarde en gran parte del mundo antiguo.

En lo que a las civilizaciones clásicas se refiere, es conocida la importancia del elemento femenino en los diversos panteones presididos por Zeus-Júpiter. Así, entre las doce divinidades representadas en el friso del Partenón, encontramos a Zeus, Posidón, Ares, Apolo, Hermes, Dioniso y Hefesto junto a Deméter, Hera, Afrodita, Atenea y Artemis¹.

Pues bien, el protagonismo de las divinidades femeninas en los panteones clásicos está directamente relacionado con los momentos estelares de la presencia femenina en actos públicos.

La fiesta celebrada en honor de Deméter Legisladora² constituye un claro ejemplo tanto de la continuidad que en la polis se daba entre religión y actividad pública, como de las connotaciones políticas que tiene la participación femenina en los ritos cívicos.

Me refiero a las Tesmoforias³, la fiesta celebrada durante tres días de otoño por las mujeres de las mejores familias de la ciudad, las *eugeneîs*. Los lugares en los que se celebran las Tesmoforias son señaladamente políticos. Así, las Tesmoforias atenienses se celebraban en la Pnix, la colina en la que se reunía la asamblea del pueblo. En este espacio ritual, las mujeres reproducen la estructura política de la polis: las tesmoforiantes celebran una asamblea presidida por notables que recibían el nombre de *ârchousai* («magistradas»)⁴. De hecho, el objetivo político de las Tes-

1. Para características más detalladas de estas diosas ver IRIARTE, A. y BARTOLOMÉ, J.: *Los Dioses Olímpicos. Edades y funciones*. Madrid, 1999.

2. Para este epíteto de Deméter, ver JEANMAIRE, H.: *Couroi et Courètes*. Lille, 1939, págs. 305-306.

3. FARNELL, L. R.: *The Cults of the Greek States*. Oxford, 1907, t. III, págs. 75-112.

4. Iseo, VIII, 19-20.

moforias se detecta en la propia finalidad del rito, pues esta fiesta favorece la reproducción de la ciudad tanto en el sentido de la procreación de hijos legítimos, como en el de la subsistencia colectiva que implican las buenas cosechas⁵. Las Tesmoforias son, por tanto, el perfecto ejemplo del reconocimiento público que la práctica cultural implicaba para las mujeres atenienses —para esas hijas y esposas de ciudadanos a las que, como es sabido, se les prohibía votar; pero se trata sólo un ejemplo de la amplia serie de rituales mediante los que las mujeres se integran en el ámbito político griego. Así, la fiesta de las esposas que acabamos de considerar, encuentra un equivalente ritual en las Arreforias, fiesta celebrada por las vírgenes de la ciudad en honor a Atenea⁶.

La participación de los diversos sectores del colectivo femenino en las actividades político-religiosas de la polis es constante y junto a ella es de observar el papel cívico de las sacerdotisas que requieren diosas como Artemis, Hera o Atenea. En la antigua Grecia, las funciones sacerdotales procuran a la mujer un estatus político privilegiado, dado que entre dichas funciones se encuentran la de administrar los fondos del santuario y la de mediar entre éste y las instituciones políticas que toman decisiones que lo conciernen⁷. Ilustrativo en este sentido es el sacerdocio más prestigioso de Atenas: el consagrado a Atenea Políade. De la influencia que llegó a tener la sacerdotisa de Atenea da una idea la noticia de Heródoto que la presenta expulsando de la Acrópolis a los enemigos de Clístenes, el gran reformador de la constitución Ateniense⁸.

En definitiva, respecto a la cuestión de saber si las prácticas religiosas de la Antigüedad llegaron a constituir una opción de igualdad entre hombre y mujer, la respuesta es afirmativa, aunque dichas prácticas no implicaran sino equiparaciones puntuales al indiscutible protagonismo político-religioso del hombre.

En todo caso no debemos quedarnos con la idea de que sólo las diosas requirieran un sacerdocio femenino. Algunos dioses también acogen como sacerdotisa a una mujer. Célebre es, por ejemplo, la intermediaria de Apolo en el oráculo de Delfos. Aunque, como transición a nuestro próximo apartado, señalaré que Plutarco

5. DETIENNE, M.: «Violentes eugénies», in *La cuisine du sacrifice*. Paris, 1979, págs. 196-202.

6. F. I. ZEITLIN presenta un interesante cuadro de relaciones entre las funciones y significados de las Tesmoforias y otras fiestas femeninas atenienses: «Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter», *Arethusa*, 15, 1-2, 1982, pp. 129-157; para Tesmoforias y Arreforias, ver, concretamente, pp. 151 ss. Esta última fiesta y el conjunto de los cultos protagonizados por las muchachas atenienses se exponen con detalle en el estudio de P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, pp. 79-98.

7. El estatus al mismo tiempo social y biológico que diferencia a las sacerdotisas de los sacerdotes es señalado por L. BRUIT ZAIDMAN («Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités», en G. DUBY y M. PERROT, *Histoire des femmes, I. L'Antiquité*, Paris, 1990, p. 400) y por P. BRULÉ (*La fille d'Athènes*, Paris, 1987, pp. 351-355).

8. Heródoto, V, 72. El prestigio de este sacerdocio queda bien expuesto en la investigación que S. GEORGOUDI le dedicó al hilo de la figura de Lisímaca, la madre de familia que ocupó dicho puesto durante más de medio siglo: «Lisimaca, la sacerdotessa», en N. LORAUX, ed., *Grecia al femminile*, Roma-Bari, 1993, pp. 157-196.

explica la labor de la Pitia de Delfos como reminiscencia del tiempo primigenio en el cual el santuario era propiedad de Gea⁹.

En efecto, existe una tradición mítica bien asentada en territorio griego según la cual las diosas no siempre habían sido compañeras de sus homólogos masculinos. Así el poeta arcaico Hesíodo cuenta cómo en los remotos orígenes del universo sólo las diosas destacaban. La *Teogonía* hesiódica sostiene que lo que posibilita el liderazgo de Zeus en época histórica fue, por una parte, la ayuda que recibió de las diosas pertenecientes a la generación que precede a la de las Olímpicas, y, por otra parte, la asimilación que Zeus efectuó de los saberes que encarnaban las diosas primigenias —como Metis (la Astucia), o Mnemósine (la Memoria)— con las que se desposó al instalarse en el trono divino¹⁰.

En el siglo XIX, el mito griego del tiempo de las diosas primigenias fue tomado por verdadera fuente histórica. Para los pensadores de la época, las Olímpicas eran, en realidad, las supervivientes destronadas de un mundo matriarcal, que sólo nos es dado conocer a través de la tradición mítica y, muy especialmente, a través de la mitología griega.

En el contexto del pensamiento romántico que utilizó la oposición mujer-naturaleza/hombre-cultura como punto de referencia fundamental, la reflexión sobre el sistema social basado en el poder del patriarca exigía una contrapartida exacta de sí mismo a través de la cual poder contemplarse y, en última instancia, justificarse. La noción de matriarcado vino a responder a tal necesidad y su promotor fue J. J. Bachofen, autor de la obra *El Derecho Materno* publicada en 1861.

Siguiendo el esquema evolucionista que triunfa en el pensamiento de su tiempo, Bachofen defiende la existencia de una sucesión de tres etapas históricas a través de las cuales la humanidad habría pasado de unas relaciones sexuales caóticas, a la reproducción en un contexto matrimonial gobernado por la madre.

Este fue un mundo regido por la *vendetta* y las creencias mágico-religiosas, en el cual presidieron consecutivamente «la Afrodita asiática» y Deméter. Pero, finalmente, el telúrico universo del reino materno, capitaneado por los valores simbólicos de la luna, el agua y la tierra, es sustituido por el resplandeciente principio paterno.

En el sistema de valores establecido por Bachofen, esta última transición es la más importante del desarrollo histórico. Con ella los pueblos superan el periodo primitivo de dependencia de la madre, para acceder a la edad adulta dominada por el derecho patriarcal. La tesis de la existencia de un estado de derecho materno es presentada por Bachofen en los siguientes términos:

El matriarcado se desarrolla en un período cultural más primitivo que el sistema patriarcal; con el victorioso ascenso de este último, su esplendor comienza a mar-

9. IRIARTE, A.: «La Terre de Delphes», *Sources. Travaux historiques*, 14, 1988, págs. 3-15.

10. Hesíodo, *Teogonía*, 886 ss.

chitarse. De acuerdo con esto, las formas de vida gineocráticas se muestran claramente en aquellos pueblos que se contraponen a los griegos como razas más antiguas; son un componente esencial de aquella cultura originaria cuya fisonomía peculiar está íntimamente relacionada con el predominio de lo materno, lo mismo que la del helenismo lo está con la supremacía de lo patriarcal¹¹.

La teoría del matriarcado obtuvo su mayor éxito al ser adoptada por el pensamiento marxista. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), F. Engels retoma esta teoría calificándola de «revolucionaria», pues cree que demuestra la existencia de formas de organización social y de comportamiento sexual ajenas al sistema familiar burgués.

La bendición del Materialismo Histórico supuso, a su vez para la teoría del matriarcado una cómoda vía de acceso a los primeros brotes del Movimiento Feminista. Pero en el siglo XX tanto los historiadores de las religiones, como las teóricas feministas se escinden en dos vertientes irreconciliables.

Ya en los años veinte M. Weber se muestra escéptico con respecto al dominio de los principios femeninos en el origen de la humanidad, pues afirma que «parece haber sido en todas partes la consecuencia de la ausencia del padre del seno de la familia por motivos militares»¹².

En 1949, S. de Beauvoir señala la peligrosidad de la teoría del matriarcado de forma tan explícita como sigue:

En realidad, esta edad de oro de la Mujer no es más que un mito. Afirmar que la mujer era lo Otro es afirmar que no existe una relación de reciprocidad entre los sexos: Tierra, Madre, Diosa, ella no era un semejante para el hombre; su capacidad se afirmaba allende el reino humano: ella estaba, por lo tanto, fuera de ese reino. La sociedad siempre fue masculina; el poder político siempre estuvo en manos de los hombres¹³.

Por los mismos años, en la misma ciudad y en círculos próximos a los frecuentados por Simone de Beauvoir, Picasso iba confirmando —consciente o inconscientemente— esta teoría al clasificar a las mujeres en dos únicas categorías: diosas y porteras. Pero anécdotas aparte, la premisa establecida en esa «Biblia del feminismo» que es *El segundo sexo* señala ya que la defensa de la historicidad del matriarcado no es condición indispensable para el proyecto feminista.

En los años 60 la hipótesis del matriarcado sufre un duro golpe de la mano de S. G. Pembroke¹⁴, quien no encuentra la menor huella de un sistema matrilineal en

11. BACHOFEN, J. J.: *Das Mutterrecht*. 1861. Versión esp.: Barcelona, 1990, pág. 29.

12. WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*. 1920. Versión esp., Madrid, 1992, t. I, pág. 295.

13. BEAUVOIR, S. DE: *Le deuxième sexe*. París, 1976 (edición corregida), t. I. págs. 121-22.

14. PEMBROKE, S. G.: «Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia», *Journal of the Economic and Social History of the Oriente*, 8, 1965, págs. 217-257.

su análisis de las inscripciones licias. Este hecho es especialmente significativo si se tiene en cuenta que, según Bachofen, «de todos los relatos que dan testimonio de la existencia y la organización interna del matriarcado, aquellos referentes al pueblo licio son los más claros y de mayor valor¹⁵».

Pero, a pesar de sus muchos y rigurosos detractores y a pesar de que la existencia de un sistema matriarcal, en el sentido etimológico del término, no ha sido probada de forma definitiva por ninguna investigación etnológica, la teoría de Bachofen sigue disfrutando de gran éxito. Así lo prueban, por ejemplo, los ensayos superventas de M. Gimbutas, actualmente la defensora más célebre de la existencia de un matriarcado en la antigua Europa¹⁶.

El hecho, definitivamente comprobado para la inmensa mayoría de los especialistas, de la inexistencia histórica del matriarcado, no impide que la teoría en sí tenga una larga e interesante historia. Y es que el mito del matriarcado es un mecanismo ideológico extremadamente útil cuando se trata de subrayar diferencias entre los sexos. Tan útil que a él pueden recurrir, y de hecho recurren, tanto los teóricos de ideología más conservadora, como las teóricas más radicales del movimiento feminista.

Es verdad que, hoy en día, hasta los «matriarcalistas» más incondicionales tienden a retrasar las pruebas del matriarcado primigenio a las representaciones de una feminidad ostentosamente sexuada —puramente sexuada, diría yo— legadas por la Prehistoria, así como a suavizar su posición proponiendo nuevas definiciones en las que por *matriarcado* se entiende menos un triunfo del poder de la mujer que un estado intermedio en el que ésta no estaría totalmente sometida¹⁷.

Otra diferencia importante con respecto a Bachofen es que, si para éste, la Edad del matriarcado reviste en general un aspecto telúrico, los posteriores defensores de su teoría ensalzan hasta el misticismo la positividad, el potencial amoroso, del sistema materno, defendiéndolo como la antípoda del universo guerrero del patriarca.

Varias son las diosas llamadas a representar simbólicamente el sistema matriarcal. Pero la personificación más extendida del sueño de un monoteísmo femenino primigenio ha sido Cibeles, la Gran Madre Natura cuyos poderes fertilizantes van heredando diversas figuras hasta llegar a la Virgen María.

Ph. Borgeaud¹⁸ ha tratado este tema recogiendo la significativa bibliografía que confirma a Cibeles como una más entre las diosas madres que conformaban el politeísmo frigio. Concretamente, Cibeles es la Mater del monte denominado Kibele.

15. *Das Mutterrecht*. 1861. Versión esp., Barcelona, 1990, pág. 28.

16. *The Goddesses and Gods of Old Europe*. Berkeley, 1982; *The Language of the Goddess*. San Francisco, 1989; etc.

17. Ver, por ejemplo, MILES, R.: *La mujer en la historia del mundo*. Londres, 1988. Versión esp.: Barcelona, 1989, especialmente, pág. 47.

18. BORGEAUD, PH.: *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris, 1996.

En cuanto a la difusión de esta figura hacia el Mediterráneo, está claro que se produjo principalmente a través de las ciudades griegas de Asia Menor. Allí se identifica en primer lugar con la Artemis efesia¹⁹, pasando al continente griego a principios del s. VI a.C., es decir, en una época histórica de la polis ya avanzada.

Ahora bien, en la antigua Grecia la imagen de una Diosa Madre, de una Gran Diosa de la fertilidad, aparece muy difuminada. Deméter es la candidata más próxima a este modelo, pero sólo se manifiesta como madre protectora ante la desaparición de su hija. En cuanto a Gea, la Tierra de la que descienden los dioses más importantes, es sobre todo concebida como elemento cosmogónico.

A pesar del entusiasmo de muchos historiadores de la religión, ha sido imposible detectar en territorio griego una mitología y un culto exclusivos de la Méter²⁰. En Grecia la adopción de Cibele presenta dos aspectos bastante contradictorios. En principio, la diosa oriental se confunde con Gea y Rea, que reciben por igual el epíteto de «Madre de los dioses»²¹, y con Deméter, la diosa más cercana a la función materna del panteón olímpico.

La *Helena* de Eurípides plasma esta última fusión como sigue:

Hace tiempo, la Madre montaraz de los dioses (*mâter theôn*) con pie ligero se precipitó por boscosas cañadas, siguiendo el curso de los ríos y por la onda marina que truena sordamente, en busca de su hija lejana, la doncella de nombre impronunciable.

[...]

Cuando la Madre (*mâter*) quiso poner fin al cansancio de sus carreras y a su vagabundeo, después de haber buscado en vano al falaz raptor de su hija, atravesó las niveas atalayas de las ninfas ideas y, en su dolor, se dejó caer sobre la espesura de rocas cubierta por la nieve²².

En tercer lugar, la Madre de los dioses se inserta claramente en el universo de Dioniso en el siguiente texto de las *Bacantes*:

Oh, feliz aquel que, dichoso conocedor de los misterios de los dioses, santifica su vida y se hace en su alma compañero de tíaso del dios, danzando por los montes como bacante en santas purificaciones, celebrando los ritos de la Gran Madre Cibe-

19. REINACH, S.: «Statues archaïques de Cybèle découvertes à Cymè (Éolide)», *Bulletin de correspondance hellénique*, 13, 1889, págs. 543-560.

20. LORAUX, N.: «Qu'est-ce qu'une déesse?», en DUBY, G. y PERROT, M.: *Histoire des femmes. I. L'Antiquité*, Paris, 1990, pág. 37. Cf., para una opinión contraria, ELIADE, M.: *Historia de las religiones*. 1949. Versión esp.: Madrid, 1990, págs. 297-319.

21. Ver *Himno Homérico a la Madre de los Dioses* e *Himno Homérico a la Tierra*.

22. Eurípides, *Helena*, 1301-1307 y 1320-1326. Véase, CERRI, G.: «La Madre dei Dei nell' Elena di Euripide: Tragedia y rituale», *Quaderni di Storia*, 18, 1983, págs. 155-195.

les (*matrós megálas Kubélas*), agitando en lo alto su tirso y, coronado de yedra, sirve a Dioniso!²³.

Poderosa y vivaz como la propia naturaleza, de la que apenas se distingue, la Méter Cibeles de los griegos es, por una parte, un paradigma femenino de carácter exótico, que remite a un mundo precivilizado —paradigma ajeno donde los haya, dicho sea de paso, al ideal de feminidad, escuálido y envarado, que sacraliza la pasarela de moda a la que la diosa da nombre en la actualidad. Pero, por otra parte, el templo de la Méter de los dioses, el Metrôon, se eleva en plena ágora ateniense a partir del s. VI a.C.²⁴, un hecho que impregna de civismo el carácter de la Diosa.

Análisis recientes se han volcado en la coincidencia espacial del Metrôon con edificios de primera importancia política. G. Cerri, por ejemplo, defiende que a finales del s. V a.C., en la época de Clístenes, el Metrôon acogía las reuniones del Consejo de los Quinientos. Y es un hecho confirmado que, en el s. IV a.C., el templo de la Méter acoge los archivos públicos de Atenas, es decir, protege la memoria escrita de la *Demokratía*²⁵. De tal manera que los griegos aclimataron a la Madre de los dioses y de la naturaleza integrándola en el espacio masculino de la política como guardiana de los documentos legislativos²⁶.

Ahora bien, a pesar de esta asimilación de la Méter por sistema patriarcal de la polis, el politeísmo clásico la integra con rango de Diosa, cosa que no puede aceptar un monoteísmo.

En la tradición cristiana, el culto de la Virgen asimiló la mayor parte del culto clásico a la fertilidad. Pero María no tiene el estatus divino propio de la antigua Mater de los dioses. Contrariamente a las inmortales de los politeísmos, María vive una vida que termina, al igual que los humanos. Ni diosa, ni mujer con la que puedan equipararse las humanas, puesto que ella es reconocida como «única entre las mujeres», la figura de María revela hasta qué punto el papel secundario de la mujer está inscrito en el imaginario cristiano, como lo está en los otros monoteísmos triunfantes en los dos últimos milenios: el judaísmo y el islam.

En todo caso, la ausencia de una verdadera divinidad femenina en nuestra tradición religiosa más inmediata no debería ser interpretada como una especial catástrofe para la mujer. Hay que tener en cuenta que, como hemos señalado, las religiones clásicas, con sus triunfales diosas, permitieron un verdadero acceso de la mujer a la cosa pública, pero que dicho acceso jamás se materializó en verdadera igualdad política. Como dice M. Warner, «no hay equivalencia lógica en ninguna sociedad entre mujeres ensalzadas como objetos de culto y una alta posición social de las mujeres»²⁷.

23. Eurípides, *Bacantes*, 74-81.

24. MACKENDRICK, P.: *The Greek Stones Speak*. 1914. New York, 1981, pág. 404.

25. GEORGOUDI, S.: «Manières d'archivage», en DETIENNE, M. (ed.): *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille, 1988, págs. 221-247.

26. LORAUX, N.: *Les mères en deuil*. Paris, 1990, págs. 101-117.

Desde un presente que permite observar cómo —a pesar de compulsivos vaivenes— las religiones tradicionales ceden terreno frente al discurso de la Ciencia, puede pensarse que el mito de la Diosa es incluso un obstáculo para el ideal de que las comunes mortales decidan sobre su propio destino. Tal es, en muchas ocasiones, la *arrière pensée* de rigurosos especialistas anglosajones y franceses que se unen en la propuesta común de negar la existencia histórica —en sentido estricto— de un reinado primigenio de la Gran Diosa.

Pero la divinidad femenina primordial no cesa de inspirar abundante bibliografía y acalorados debates²⁸. Los ensayos de M. Gimbutas siguen siendo acogidos por la Prensa Universitaria de Berkeley²⁹: su venta está asegurada a pesar de las feroces reseñas de los especialistas más académicos —o gracias a ellas, nunca se sabe.

La tradición literaria, por su parte, inmortaliza el mito de la Gran Diosa neolítica, que triunfa especialmente en la Cuenca del Mediterráneo, en las famosas novelas históricas de M. Renault³⁰, o en las más recientes de Chr. Wolf³¹.

Pero la obra poética, con pretensiones ensayísticas de R. Graves es sin duda una de las que más han alentado la pervivencia de nuestro mito durante la segunda mitad del s. XX. Me refiero, naturalmente, a *La Diosa Blanca*, la Diosa Luna en la que se fundirían las tradiciones míticas de los griegos, hebreos y celtas.

En *El asno de oro* —novela del s. II d.C., que Graves privilegia como referente histórico— la Diosa Blanca se autodefine en los siguientes términos:

...yo soy madre y natura de todas las cosas, señora de todos los elementos, principio y generación de los siglos, la mayor de los dioses y reina de todos los difuntos, primera y única sola de todos los dioses y diosas del cielo, que dispenso mi poder y mando las alturas resplandecientes del cielo, y las aguas saludables de la mar, y los secretos lloros del infierno. A mí, sola y única diosa, honra y sacrifica todo el mundo bajo muchos nombres³².

En la profecía de Graves, la Señora de la Naturaleza es causa de gran inquietud para el Dios Padre que preside el sistema industrial, pues, con el tiempo, volverá a imponer su dominio. Pero dicho advenimiento requiere ciertas condiciones:

Solamente después de un período de completa desorganización política y religiosa —afirma Graves— podrá ser satisfecho por fin el deseo reprimido de las razas

27. WARNER, M.: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Versión esp.: Madrid, 1991, sobre todo, págs. 353 ss.

28. Para una revisión crítica de la problemática de las Grandes Diosas de diferentes civilizaciones, ver GOODISON, L. y MORRIS, Chr. (eds.): *Ancient Goddesses: The Mythe and the Evidence*. Madison, 1999.

29. GIMBUTAS, M.: *The Living Goddesses*. Berkeley, 1999.

30. Ver, por ejemplo, la religiosa figura de Olimpia en *Fuego del paraíso*. Versión esp.: Barcelona, 1991.

31. Significativo es también el esotérico culto celebrado por un grupo de troyanas en *Cassandra*.

32. Apuleyo, *El asno de oro*, 1500 ss.

occidentales de alguna forma práctica de la adoración a la Diosa, con su amor no limitado a la benevolencia maternal y su otro mundo no privado del mar³³.

En definitiva, la «gramática histórica del mito poético» propuesta por Graves se limita a invertir el orden cronológico de aquella victoria del patriarcado basada en la relegación de las antiguas diosas ya formulada por los mitos griegos sobre el origen. Cosa en la que Graves coincide con el más radical de los feminismos, el que reivindica en términos de un advenimiento del principio femenino basado en la derrota de la virilidad.

Concluyendo. Graves es un escritor representativo de todos cuantos no valoran hasta qué punto la existencia del Dios patriarcal se sustenta en la tenue pero imprescindible complicidad de su opuesto femenino, de ese rival con el que se ve obligado a pactar al no poder desterrarlo como al espíritu de las tinieblas. E inversamente, pues del triunfo del Todopoderoso depende la existencia de esa añorada Mater cuyas huellas —actualizadas— seguimos utilizando como referente de la diferencia.

El pensamiento lógico más riguroso nos ha enseñado que la edad dorada de la Gran Diosa es puramente ficticia. Pero, ahí está el triunfo de la Mater en la novela histórica, el enfrentamiento acalorado que su influencia primigenia sigue generando entre los especialistas universitarios y la fascinación cuasi reverente que experimentamos por los documentales sobre el cosmos y la madre tierra.

Asociada a la vertiente más positiva de la Ciencia —creadora de los verdaderos dogmas de nuestra época— la Gran Madre subsiste en el moderno movimiento ecologista, haciendo coincidir en su seno a la izquierda más rigurosa con figuras tan simbólicas como la reina de España. La madre tierra disfruta incluso de momentos estelares gracias a las espectaculares acciones de las vertientes más fanáticas de dicho movimiento, acciones como la que a principios de año asaltó literalmente la Catedral de San Pedro, símbolo por excelencia del Dios Padre.

Ocupando el lugar liminal de lo esotérico, Gea se humaniza como nunca lo había hecho y muestra su rostro más amoroso inspirando nuevas religiones que predicán la recuperación de la energía terapéutica de la naturaleza mediante sofisticadas técnicas corporales³⁴. La voz de una naturaleza envolvente es retomada por las grandes sacerdotisas —como Enya o Lorena Mckennit— de esa nueva «música sacra» que es la New Age. Y noticias de colegas americanos informan de la existencia de una página Web —The Net Goddess' Page— desde la que la Diosa, benévola, garantiza las buenas conexiones protegiendo contra virus y piratas informáticos.

Son rasgos más o menos relevantes de nuestro entorno. Pero también indicios, creo, de que la humanidad del III Milenio seguirá dependiendo de la imagen espe-

33. GRAVES, R.: *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*. 1948. Versión esp.: Madrid, 1983, pág. 663.

34. Ver la síntesis de las religiones del mundo actual presentada por DÍEZ DE VELASCO, F.: *Las nuevas religiones*. Madrid, 2000.

cular que le devuelve la Diosa Luna, la esfera, resplandeciente a veces, tenebrosa otras, que intriga en el firmamento desde la noche de los tiempos.

No obstante, yo he hablado aquí desde la pragmática certeza de que, por mucho que los dioses patriarcales hayan velado por la supremacía masculina, ninguna divinización de las funciones biológicas de la mujer aligerará el trabajo de conseguir un equilibrio de poder entre los sexos. Trabajo titánico donde los haya, que hasta los medios de comunicación claramente manipulados por la ideología más conservadora reconocen ya como la enseña de nuestra época.