

EVA EXPULSADA DEL PARAÍSO: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN PATRIARCAL

Mireya Sánchez Echevarría

Boliviana, Magíster en Estudios del Desarrollo con mención en Gestión y Evaluación de Proyectos Sociales. Realizó varios proyectos y publicaciones bajo la temática de género. Docente en la Carrera de Comunicación Social y Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas en la UMSS y en la Pastoral UCB. Miembro Permanente del Equipo de Investigación del Centro Cuarto Intermedio e Investigadora del Instituto de Investigación de la Facultad de Humanidades de la UMSS.

mire_sanchez@hotmail.com

La autora declara no tener conflicto de interés alguno con la Revista Punto Cero.

SÁNCHEZ ECHEVARRÍA, Mireya (2016) “Eva expulsada del paraíso: algunas reflexiones sobre la exclusión de la mujer en la construcción del orden patriarcal”. Punto Cero, año 21 - n°32 - julio de 2016. Pp 21-35. Universidad Católica Boliviana “San Pablo” Cochabamba

EVA EXPELLED FROM PARADISE: SOME REFLECTIONS ON WOMAN'S EXCLUSION IN THE CONSTRUCTION OF PATRIARCHAL ORDER

RESUMEN

Se trata a partir de la antropología feminista de reconstruir con otra mirada la historia a partir de dos momentos de inflexión en los cuales un sistema de principios y valores vitales, sensibles e intuitivos fue reemplazado por otro basado prioritariamente en la razón y la violencia. Escisión que trajo consigo el dominio y sojuzgamiento de la naturaleza, de hombres y pueblos considerados "inferiores" y particularmente de las mujeres, que pasaron a ser tenidas como propiedad privada y excluidas dentro del nuevo orden civilizatorio patriarcal. Sostiene que la expulsión de la mujer de la historia, la religión, las ciencias y las artes, provocó y provoca todavía un trauma social, cultural e individual en la psique de los seres humanos modernos. El artículo permite visualizar los símbolos originarios de un orden matricial latente todavía en el inconsciente o imaginario ancestral, y las posibilidades que ofrece como sistema de principios y valores vitales para comprender, explicar y transformar el mundo desde un modelo de sociedad dialéctico, más solidario y creativo.

Palabras clave: historia, género, antropología, literatura

ABSTRACT

The following work reconstructs, from a standpoint on feminist anthropology, a new way on viewing history from two moments of change in which a system of principles and vital values, both sensitive and intuitive, were replaced by another one based on reason and violence. This cleavage brought domination and subjugation of nature, of men and people considered "inferior" and, specifically, women, who were transformed into private property and excluded from the new patriarchal civilization order. The article sustains that the exclusion of women from history, religion, sciences, and arts, enabled and still enables social, cultural, and individual trauma, within the psyche of modern human beings. The work allows visualizing original symbols of a latent matriarchal order which still remains in the ancestral imaginary, and the possibilities that it offers as a system of principles and vital values to understand, explain and transform the world with a model that is more dialectical, supportive, and creative.

Keywords: History, gender, anthropology, literature.

“Nada de cuanto pertenece a la psique, o es parte de ella, se pierde nunca. Para vivir plenamente tenemos que inclinarnos, tender las manos y traer de nuevo a la vida los niveles más profundos de la psique a partir de los cuales ha evolucionado nuestra conciencia presente”

Carl Jung.

Introducción

Hace muchos, muchos años atrás, en tiempos tan antiguos y remotos, que los recuerdos andan perdidos ya en el rincón más profundo de nuestra memoria, las Diosas tenían un lugar en este mundo, y por ello el mundo era un lugar más amable, más festivo, más lúdico. Las sociedades se abocaban a criar la vida, sin que existan grandes diferencias sociales y genéricas. Dotadas de un espíritu solidario se desarrollaban en mayor equilibrio con su entorno. Y no hablamos precisamente del paraíso, la vida finalmente era corta y la mortalidad infantil grande, la naturaleza arreciaba, acechaba, destruía, claro, pero aún así, y más bien por ser así, el nacimiento, la cosecha, la unión sexual, el canto, el baile, el juego, y si; incluso la muerte adquirirían un carácter sagrado. Qué nos queda de ese tiempo más que los restos de algunas gramíneas cultivadas que dan cuenta de una sociedad agrícola por excelencia, de las ausencias arqueológicas de murallas, fortificaciones militares u ostentosas tumbas propias de civilizaciones guerreras y patriarcales, y de un arte abocado a la naturaleza y al culto de la Diosa Madre.

Precisamente, será el culto a la Diosa Madre y los símbolos originados a partir de ella, los que permitan reconstruir con otra mirada la historia (1). Será por ejemplo Sussanne Schaup, autora de *Sofía, aspecto de lo divino femenino* que –siguiendo la línea de Bachofen– quien defiende la existencia, antes de la instauración del patriarcado, de una civilización primitiva

que vivió largos periodos de paz, en la que todo giraba alrededor de la figura femenina, sin que por ello la mujer domine al hombre o se pretenda el dominio y control de la naturaleza (Cf. BACHOFEN 1987:28). Autoras como Riane Eisler, *El cáliz y la espada* (1997) y Sara Morace, *Origen mujer: del marismo al patriarcado* (1998), prefieren hablar también de una cultura prepatriarcal o de principio marista para describir aquella sociedad primitiva regida por la cooperación, y no así de matriarcado, ya que esta denominación se presenta como la otra cara del patriarcado (2). En esta misma línea, Eisler, propone una nueva teoría de la evolución cultural, a la que llama de transformación. Ella sostiene que bajo la diversa superficie de la cultura humana subyacen dos modelos básicos de sociedad: uno dominador y jerarquizado que rige en matriarcados y patriarcados, donde una mitad de la humanidad es dominada por la otra; y otro, más solidario, en el cual las relaciones sociales se basan en el principio de vinculación, donde la diversidad no reside en la inferioridad o la superioridad. Es decir, propone, que el impulso para el desarrollo de un cerebro más grande y eficiente y su uso tanto para fabricar herramientas como para procesar y compartir información de mejor manera, no proviene de la vinculación requerida para matar, necesaria entre los hombres, sino de la establecida entre madres e hijos, requerida para su sobrevivencia. Bajo esa mirada –dice Eisler–, es más probable que haya sido la “mujer recolectora” y no el “hombre cazador” la que haya jugado el papel decisivo en la evolución de nuestra especie, y que hayan sido también las mujeres con hijos las que desarrollaron la tecnología de recolección y de todas las tecnologías materiales sin las cuales la civilización no podría haber desarrollado por ejemplo, la domesticación de plantas y animales. Son –nos relata– numerosos los mitos antiguos que asocian a la femineidad con la agricultura, con el tejido, el hilado, con la justicia, la sabiduría, la inteligencia, la invención de la escritura, etc. (3).

1. Las huellas de la diosa a través del arte

Son los restos de un arte abocado a la naturaleza y al culto de la Diosa Madre y los símbolos originados a partir de ella los que nos permiten reconstruir con otra mirada la historia. Pero ¿cuál es este arte y cuáles sus huellas? Joseph Campbell autor de *Las máscaras de Dios. Mitología Primitiva* (1991) identifica el arte del neolítico como una forma de lenguaje o taquigrafía que permite visualizar cómo la gente de ese tiempo vivenciaba, y a veces configuraba lo que llamamos realidad. Ese arte —que representa a la mujer y los símbolos que la rodean— antes de la aparición de la escritura, y por tanto, de la historia, de la literatura y de la filosofía; es un arte colmado de simbología sobre la naturaleza, asociado al culto a la Diosa, que demuestra la admiración de estos pueblos por la belleza y el misterio de la vida, pueblos dueños de un *elan vital* que superaba el miedo a la muerte, razón fundamental para que la religión sea un asunto feliz ligado a la diversión.

En esa línea, Karlheinz Deschner en su *Historia Sexual del Cristianismo* (1993) señala que la mujer es identificada con la diosa maternal y esta con la tierra; de esa manera se constituye en el ídolo más antiguo de la humanidad. Es en la primera época de la cultura agraria cuando aparecen las divinidades femeninas portadoras del secreto de la fertilidad, del ciclo eterno de la sucesión y también de la extinción. Así en la diosa —nos dirá la autora— no sólo se refleja el círculo de la vida natural, de las fuerzas germinales y la fertilidad de la naturaleza, dadora de vida en analogía con la mujer que pare, sino también de la destrucción y de la recreación. En ella confluyen la idea de nacimiento, muerte y resurrección, del día y de la noche, del surgir y del perecer. Se conciben los horrores de la vida y sus alegrías procedentes, como todos los seres, de la misma fuente, del seno de la Gran Madre al que inefablemente se retorna. Los arcaicos símbolos ligados a la

Diosa Madre y al principio femenino son universales y eternos. Cambian, permutan, se transforman, pero permanecen en nuestro imaginario colectivo como un tesoro latente. De esta idea se deduce que una experiencia de la especie nunca se pierde, sino que se transmite a miembros futuros de la humanidad, al igual que los procesos instintivos y aprendidos más básicos.

En el *Mito de la Diosa*, el fantástico relato que nos ofrecen Anne Baring y Jules Cashford (1991), los símbolos van apareciendo desde la profundidad de los tiempos. Las autoras sostienen, que si abrigamos la idea de Jung sobre el ser humano de dos millones de años de antigüedad —mujer y hombre— que está presente en cada uno de nosotros, entonces la visión paleolítica aún nos es accesible en la actualidad y puede recuperarse el mito perdido de la diosa a través de sus imágenes. Dondequiera que se encuentren la cueva, la luna, la piedra, la serpiente, el ave o el pez; la espiral, el meandro y el laberinto; los animales salvajes, león, toro, bisonte, ciervo, cabra, caballo, los rituales que tratan de la fertilidad de la tierra, de los animales y de los seres humanos, y el viaje del alma a otra dimensión, estamos —dirán las autoras— en posesión de las imágenes que antaño representaban el mito original.

2. El surgir de los dioses y el patriarcado

¿Cómo se perdió el mito de la diosa, cuándo y dónde surgieron las imágenes del "dios"? Un primer desplazamiento ocurrió por la nueva situación de la sociedad agraria y del creciente significado económico del hombre, consecuencia de la ganadería y la agricultura, por la que progresivamente va adquiriendo los mismos derechos que la mujer, hortelana y recolectora, y por la mayor consideración a su rol de procreador. La estrecha colaboración en el trabajo, así como el reforzamiento del sentido agrario de la familia y la función de

los padres encuentra su correspondencia en el mundo de los dioses. Surgen cada vez más divinidades masculinas; a menudo aún subordinadas —como hijos o amantes— a las femeninas, pero luego las igualarán en rango y finalmente, con la llegada de las culturas patriarcales, serán las dominantes.

Es en este momento cuando identificamos el primer punto de inflexión histórica, que marcará el papel marginal de la mujer en la historia, las ciencias y las artes. Cuando la Gran Diosa reducida primero a divinidad subalterna, y luego a divinidad del mundo inferior, arrastra consigo a la mujer que también se ve rebajada y su poder reproductor disminuido, mientras por el contrario, el prestigio del hombre, del padre, aumentado. Es el momento cuando se instaura un nuevo sistema de principios y valores vitales y se consolida un otro orden, sometido a una racionalidad inaugural basada en el pensamiento lógico y el lenguaje, que da origen a los mitos que fundarán las dicotomías entre “espíritu” y “naturaleza” o “civilización” y “barbarie”, cuya hegemonía tendrán una larga pervivencia en el orden del pensamiento occidental y el sistema patriarcal.

Un orden que otorga a Dios, al padre y al hombre, la posibilidad de crear y recrear la historia, las artes, las ciencias y el pensamiento a través del logos, y que por supuesto excluye de este proceso a la mujer. El patriarcado, instaurado por los pueblos semitas y arios, otorga a Dios la labor de someter el caos de la “naturaleza”, asociado a la diosa madre, bajo el ímpetu ordenador del “espíritu” del padre. Aparecen así los mitos de creación que otorgan a la divinidad masculina el poder de crear, dividir, separar, distinguir las cosas y los seres, a través del pensamiento y de la palabra, es decir, del “logos”. Sumer, Egipto y el pueblo Hebreo, aportan las primeras evidencias del mito de la separación entre el cielo y la tierra, que sentarán las bases de las teologías en la Edad del Hierro. La creación no surge ya de una diosa madre sino de un dios que

separa a sus padres, y que inicia a través del pensamiento y el lenguaje el “proceso de creación”.

Veamos algunos ejemplos en relación a las culturas más relevantes que marcaron el orden occidental: la mesopotámica, la egipcia y la semita. El mito sumerio de creación más antiguo cuenta la historia de Nammu, diosa de las aguas primordiales, que trajo al mundo la montaña cósmica An Ki, cielo y tierra. An y Ki trajeron al mundo un hijo, Enlil (dios del aire o del aliento), que separa el cielo de la tierra y se lleva a la tierra —su madre— para desposarla. Enlil comienza a ocupar el lugar de la diosa como creador supremo y su morada es ahora el templo que antes fue el cuerpo de ella, la montaña priomerical. Con su aparición deja de imaginarse a la creación como nacida de la madre y se la comienza a concebir como la “palabra” que otorga a todas las cosas su ser al nombrarlas:

“Tu palabra-son plantas, tu palabra-es grano, Tu palabra son las aguas torrenciales, la vida de todas las tierras” (BARING y CASHFORD, 1991: 478)

En On-Heliópolis, ciudad del sol, surge el culto a Ra, y en Menfis el de Ptah, el Arquitecto Divino, ambos identificados con el Sol, la luz, fuente de vida y conocimiento. Ra procede a la creación actuando por medio de ideas, que se explicaba como una realización de la conciencia divina, un acto de fe y voluntad del espíritu. Uno de sus símbolos, el obelisco —símbolo fálico por excelencia— representaba el Todo contenido en idea concentrado en la más simple masa (4). Otro, el árbol de la Persea, cuyas hojas como lenguas y frutos como corazones, simbolizaban la palabra y el pensamiento.

La vista de los ojos y la respiración de la nariz traen mensajes al corazón... Es el corazón el que hace que se tomen todas las decisiones, más es la lengua la que informa de lo que ha pensado el corazón... Toda está en armonía con la orden que el corazón ha concebido y que ha aparecido sobre la lengua. Es así como se determina la naturaleza singular de las cosas (Ibídem: 185).

Asimismo, el mito de creación Judía se basará en el pensamiento y la palabra. En el primer libro del Antiguo Testamento, el Génesis, Dios crea el cielo y la tierra, divide la luz de las tinieblas, el cielo de las aguas y de la tierra, y ofrece a Adán, culmen de su creación, la potestad de nombrar a todos los seres. El evangelio de San Juan plasma bien esta relación intrínseca del pensamiento con el lenguaje cuando expresa: "En el principio era el logos y el logos era con Dios, el logos era Dios". El logos así abrazado pasa a significar la sabiduría y la razón inherente a Dios.

2.1. Primer momento de exclusión de la mujer: la división dual del mundo

Son los pueblos invasores, particularmente arios y semitas, los que introdujeron, a través de la violencia la concepción dual del mundo, y así la idea de una oposición entre los poderes de la luz y la oscuridad, imponiendo esta polaridad sobre la perspectiva más antigua en la que el todo contenía ambos: luz y oscuridad. Abrimos un espacio para comprender mejor esta relación dicotómica del mundo explicitada a través de la palabra, porque —como dicen Baring y Cashford— pareciera que a partir de la distinción opuesta entre el espíritu creativo y la naturaleza caótica, surge el hábito de construir nuestros pensamientos a partir de términos opuestos. Así, nacería la creencia generalizada en nuestra cultura judeo-cristiana occidental, que el mundo espiritual y el físico pertenecen a especies diferentes. Dicha creencia, asumida de forma irreflexiva, separa la mente de la materia, el alma del cuerpo, el pensamiento del sentimiento, el intelecto de la intuición y la razón del instinto. La peligrosidad de esta disociación —señalan las autoras— fue llamar a la diosa (naturaleza) "inferior" y al dios (espíritu) "superior", e implementar este nuevo régimen ideológico por la fuerza.

Gilbert Durand (5), antropólogo francés, también explica esta dualidad a partir

de una concepción simbólica de la imaginación y del universo simbólico del hombre, en relación a "gestos" y condicionantes posturales físicas del cuerpo humano. El primer gesto establecería un régimen de imágenes y símbolos llamado *Régimen Diurno*, relacionado con la posición erguida del ser humano (la "dominante postural") en oposición a otro denominado *Régimen Nocturno* relacionado primero, con el descenso digestivo y a la interrelación del hombre con lo otro (ingesta, defecación, etc.), y con el grupo de los gestos rítmicos, naturalizado en las relaciones sexuales y proyectado imaginariamente en el ritmo de las estaciones o con analogías entre los movimientos de la respiración y del cosmos.

Alrededor de la variante postural expresada en el *Régimen Diurno* surge un esquema de símbolos que se organizan en variedades excluyentes y antitéticas como: luz-oscuridad, alto-bajo, fuerza-flaqueza, naturaleza-cultura, etc. que el imaginario colectivo además tiende a situar en ejes de positividad y negatividad. De esa manera, la tecnología de las armas, la sociología del soberano mago y guerrero y los rituales de la elevación y de la purificación pertenecen a éste régimen. Según Durand, el lenguaje y su estructura de signos estarían condicionados por este tipo de estructuración. Siguiendo a Saussure, los signos —dice el autor— establecerían igualmente esquemas opositivos y se reconocerían en función de las diferencias que los surcan. Así este pensamiento solar escinde, separa o discierne dentro de un caos indiferenciado y estructura en categoría y taxonomías nuestro modelo de realidad. El símbolo principal de este régimen sería la espada que corta y separa, de igual modo que cada palabra o signo se asegura en su funcionamiento de fundar las categorías diferenciales y las identidades. La espada pertenece al reino de las oposiciones entre la luz y la oscuridad y constituye el atributo del héroe, es el símbolo del bien frente a las

fuerzas del mal. El antropólogo francés, ve en esta organización del mundo a través de imágenes contrarias y esquemas opositivos una visión temporal del devenir humano que posiciona al hombre frente al tiempo imparabable que irremediamente conduce a la muerte (6).

En cambio el *Régimen Nocturno*, se encuentra subdividido en su dominante digestivo y cíclico. El primero subsume las técnicas del contenido y del hábitat, los valores alimenticios y digestivos, la sociología matriarcal y nutricia; y el segundo agrupa las técnicas del ciclo, del calendario agrícola así como de la industria textil, los símbolos naturales o artificiales del retorno, los mitos y los dramas astrobiológicos. El modelo nocturno místico sintetiza o “eufemiza” los símbolos expuestos en el régimen diurno lo que permite una visión unitaria de fenómenos contrarios, como la muerte vista a modo de descanso o la tumba y la cuna como formantes del ciclo de muertes y nacimientos. El descenso (caída) en el régimen diurno y la ascensión hacia el conocimiento solar se hallan expresados de forma conjunta en el descenso iniciático y en el conocimiento a través de la profundización. Si para el régimen diurno quedaban asignados conceptos masculinos como el poder, los atributos para la guerra, la conquista y la guerra, etc. (pero también la feminidad malvada en el grupo teriomorfo) ahora es la feminidad vista en sus valores de maternidad y solidaridad con el otro quienes dominan el régimen nocturno. La tierra como matriz del mundo, la germinación, la copa, la gruta, la crisálida. Los símbolos de asimilación y cópula se organizan bajo esta postura digestiva.

El modelo nocturno diseminatorio presenta a su vez dos posibles esquemas de organización: el esquema cíclico y el progresista, que surgen de aplicar la categoría de tiempo a los valores del régimen nocturno místico. En el esquema cíclico todo está organizado de manera

previsible, por lo que se niega el horror del tiempo que prevalecía en los esquemas diurnos. Aquí la luna sería el símbolo preeminente, con su período cíclico y bajo las coordenadas de un eterno retorno que redime de la putrefacción y la vejez. Del mismo modo los períodos de nacimiento y acabamiento que se aparecen en la naturaleza cíclicamente hallan aquí su espacio simbólico. Un principio de alternancia rige la organización binomial del mundo, primavera-invierno, muerte-resurrección, pero sin los efectos excluyentes que en el régimen diurno organizaban la estructura simbólica de los fenómenos. La angustia ante el tiempo desaparece no por ignorancia de él, como en el esquema nocturno místico, sino por cabal comprensión a través de los procesos astrobiológicos de la naturaleza y por la complementación de los opuestos. La otra ordenación de símbolos perteneciente al régimen nocturno sintético o diseminatorio contiene los esquemas de progreso y maduración, en donde el símbolo del árbol destaca por encima de todos, así como el ritmo, el tambor, la cruz, etc., símbolos todos ellos relacionados con el esquema cíclico, pero que ofrecen extirpada la curva descendente de su periodicidad. Se trata principalmente de símbolos vegetales que hallan su maduración en el crecimiento, y cuya representación mítica es únicamente a mejor, sin la posibilidad de un envejecimiento o degradación final (régimen diurno) y no tipificados en períodos alternos de mejora y empeoramiento (nocturno cíclico).

El problema detectado en la concepción dual opositiva y excluyente del mundo establecido por el pensamiento lógico racional y el lenguaje, es que subalterniza, inferioriza y cataloga de negativas las simbologías pertenecientes al orden nocturno. Inaugura un proceso de mutación psicológica, conocido como solarización, e invierte todo el simbolismo de los tiempos primitivos, desequilibrando las relaciones entre los

principios masculinos y femeninos. Este nuevo régimen otorga al varón la potestad de controlar a través de la violencia un orden férreamente jerarquizado, donde los principios femeninos son expulsados por los masculinos, y donde al género femenino se le quita su valoración positiva, se le anulan sus derechos y pasa a formar parte de las clases oprimidas y explotadas. En esta fase, el papel de la mujer cambia radicalmente en el orden socio económico.

2.2. Segundo momento de exclusión de la mujer: El paso del mito al logos

En esta parte queremos resaltar como esta visión dual de la historia excluye a la mujer del proceso civilizatorio, y del proceso creativo y recreativo en el ámbito de la historia, las ciencias y las artes. Por ello, frente a esa primera escisión ya determinada a inicios de la formación de las grandes civilizaciones, identificamos un segundo momento de inflexión, que ratificará definitivamente la exclusión de la mujer en el ámbito de la cultura en general. Temporalmente este momento coincide con la revolución que marcará el curso del pensamiento occidental expresado en el paso del pensamiento mítico al pensamiento lógico-racional, donde se reafirma el pensamiento logocéntrico a través de la metafísica.

Ya en su libro *Sexo y poder en la historia* Amaury de Riencourt (1974), señala la importancia universal del cambio del pensamiento mágico y la prioridad de la hembra de la especie hasta el racionalismo griego que transfiere el centro del poder al cerebro masculino. Es el pensamiento racional griego —dice Riencourt— que se separa de los procesos de pensamiento mágico y transfiere simbólicamente el centro del poder creador, del vientre femenino al cerebro masculino (RIENCOURT citado en AYENA 2003:173). A partir de este segundo momento, todo cuanto tenga naturaleza instintiva queda

excluido de la estricta racionalidad. Será Eric A. Haveloc, en *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la antigüedad hasta el presente* (1986), sin embargo, quien a juicio nuestro, mejor retrate este tránsito del mito al logos, o de la tradición oral a la escritural otorgando el papel definitivo y protagónico a la escritura.

Haveloc esgrime la tesis que la transición de una sociedad carente de escritura a otra en la que toda manifestación lingüística relevante se efectúa por medios escritos, supone una transformación radical de todos los aspectos de la vida social y del pensamiento, ya que ni la religión ni la literatura, ni las ciencias, ni el derecho, serían concebibles sin la intervención de la escritura (hace incapié en la escritura griega silábica). Y tal vez lo más importante, ésta ofrece un medio mucho más dúctil y flexible para la formación de nuevos conceptos de lo que habían podido otorgar las escrituras silábicas e ideográficas del antiguo Oriente. El autor se anima a proponer, que la escritura silábica griega habría contribuido decisivamente a la formación de un pensamiento analítico y abstracto, responsable de crear el carácter de la conciencia moderna propia de occidente.

Haveloc descansa en el uso de la escritura silábica griega, la aparición de la filosofía. La literatura griega, antes de la aparición de la escritura silábica, había sido poética y ella cumplía una función social: la de preservar la tradición conforme a la cual los griegos vivían, e instruirlos en ella. Una tradición que era enseñada y memorizada oralmente. Platón combate esa función didáctica de la poesía y la autoridad emanada de los poetas, y plantea un nuevo tipo conceptual de lenguaje y pensamiento que reemplazará a la larga, la narrativa y el pensamiento oral. Ya no será el mito sino la razón la que explique el mundo, ya no será la poesía sino la prosa que traduzca esta explicación y ya no será el bardo el que la enseñe sino el dialéctico.

El término *lógos*, de rica ambivalencia, que se refiere tanto al discurso hablado como al escrito (argumento frente a tratado) y también a la operación mental (la facultad de raciocinio) requerida para producirlo, desplegó toda su potencia cuando vino a simbolizar el nuevo discurso prosaico y alfabetizado. Poco a poco se formó una distinción que identificaba el épos pronunciado del discurso oralmente conservado como algo diferente del *lógos* y (para los filósofos) inferior a éste. En esta línea el autor se pregunta: ¿acaso no será todo pensamiento lógico, tal como comúnmente se entiende, un producto de la civilización de la escritura alfabética griega? Él explica que una teoría especial de la escritura griega encierra la proposición de que nuestra manera de usar los sentidos y nuestra manera de pensar están relacionados, y que en la transición de la oralidad griega (que emplea el oído, la boca) a la escritura griega (que añade la vista) los términos de esa relación se alteraron, con el resultado de que las formas de pensamiento se alteraron también y permanecieron alteradas desde entonces, si las comparamos con la mentalidad del oralismo. La adaptación que provocó fue en parte social, pero el mayor efecto se hizo notar en la mente y su manera de pensar mientras habla (Cf. HAVELOCK 1996: 136-141)

2.3. Los rastros de la diosa en la figura de la *hirédula*

¿Cómo estos dos momentos impactan en la exclusión de la mujer de su rol protagónico en la historia y la cultura, y su participación en la construcción del pensamiento, la literatura, las artes y las ciencias? Refirámonos al primer quiebre, o, cuando la dicotomía de “espada” y “cáliz” se torna contradictoria y sin posibilidad de síntesis. En ese espacio temporal el poder del pensamiento y la palabra proveniente de dios y otorgado explícitamente al hombre, deja de lado —particularmente en la tradición judaica— a la mujer en

su rol de “sabia” y de “intermediaria” entre el orden trascendente y el orden inmanente. A partir de esta separación, la mujer pierde su carácter sagrado y es más bien considerada “indigna”, “impura” y “vehículo de perdición”. La estrecha relación del culto a la Diosa Madre con el papel de la mujer en la sociedad, une deplorablemente sus destinos. A medida que el culto a la diosa desaparece la situación de la mujer, sus prerrogativas y sus derechos se reducen dramáticamente ante la violencia y sujeción emanadas del patriarcado. Así, en la historia de los pueblos mencionados, que comienzan ligados a la invención de la escritura, y que posteriormente otorgarán un lugar predominante al discurso escrito, la participación de la mujer pasa a ser la excepción a la regla.

En el segundo momento descrito, el que marca el paso del pensamiento mítico al lógico, y se expresa en el paso de la tradición oral a la escritural, identificamos nuevamente el retiro de la mujer de un espacio ganado en la tradición oral que le permitía ejercitar el arte de la poesía, la música y la danza y obtener su explícito reconocimiento. La descripción de las musas o ninfas realizada por Hesiodo en su *Teogonía* (7), nos permite caer en la tentación de identificarlas con los contenidos simbólicos del régimen nocturno. Por un lado, están presentes en ellas el carácter sagrado sapiencial, adivinatorio y profético de la diosa, que funge como mediadora entre el mundo trascendental y el mundo natural. Por otro, las vinculamos a los gestos rítmicos de dicho régimen, proyectados en el canto, la poesía, la música, y el baile. Las musas, ligadas a la fecundidad de la naturaleza, encuentran allí su morada: en las montañas, los valles, los árboles, el mar, los ríos, las fuentes, y las grutas. Tanto Homero como Hesiodo les atribuirán la autoría de sus versos. Más aún, Homero se coloca como simple intermediario entre ellas y los oyentes que escucharán su canto en la *Iliada*, y su recitación en

la *Odisea*. Pero, la confrontación entre el canto, la recitación y la memorización, centrada en la oralidad, atribuida a las musas, y practicada por las mujeres —ya sean estas sacerdotisas, profetizas, prostitutas sagradas o hetareas—, y las nuevas formas de construir el discurso sostenido por la escritura colisionan, y resultará en una nueva acometida que repliega una vez más a las mujeres.

Será una figura femenina que aparece en la literatura antigua, la que fungirá durante varios siglos como bisagra entre el régimen nocturno y el régimen diurno, y será la imagen visible en el transcurso del tiempo —aunque de forma cada vez más distorsionada, marginal y casi mítica—, de la pervivencia de los principios y símbolos de la antigua diosa, que otrora traducían y expresaban el mundo, y donde la mujer cumplía una función creativa y vital. Nos referimos a la figura de la prostituta sagrada, hieródula o hetaera. Su primera aparición registrada en la historia se remonta a más de cuatro mil años en la *Epopéya del Gilgamesh* (2300 a. C.), uno de los textos escritos más antiguos de los que se tenga conocimiento. En el poema, la sacerdotisa —Shamhat o Harimtu— desempeña un papel civilizador al revestir a Enkidu de las herramientas necesarias que le permitan trascender su condición montaraz, adoptando los modos y usos de la cultura de su tiempo:

*Enkidu ha profanado su cuerpo tan puro,
/ sus piernas aún quietas, aunque su
manada se encontraba en movimiento.
/ Enkidu estaba débil, no podía correr
como antes, / pero ahora él tenía razón,
y vasta comprensión.*

*Shamhat desató la ropa de sus caderas,
/ descubrió su sexo y él tomó sus
encantos. / Ella no retrocedió, tomó
su aroma: / ella desplegó su ropa y
él se tendió sobre ella. Ella hizo para
el hombre la labor de una mujer, /
apasionadamente la acarició y la abrazó.
/ Por seis días y siete noches / Enkidu
estuvo erecto, mientras copulaba con
Shamhat. Cuando estuvo ahíto con sus*

*delicias, / el volvió su mirada hacia su
rebaño. / Las gacelas vieron a Enkidu,
empezaron a correr, / las bestias de los
campos se asustaron de su presencia.*

María Angélica Hernández, en su texto *De la hetaera a la ramera: El viaje alegórico de la prostituta hacia la modernidad Latinoamericana* (2010), destaca la importancia de la sexualidad femenina como fuerza civilizadora, y no como en posteriores tradiciones, como rasgo de perdición y pecado. En el contexto del *Gilgamesh*, y por el rol religioso que cumplía la prostituta, esta concepción de sexualidad todavía está inscrita acorde al periodo. Shamhat, representaría a un tipo de sacerdotisa de los templos babilónicos de Ishtar o Innana (8), deidad del amor y de la guerra, lasciva, apasionada y peligrosa, a quien las jóvenes veneraban mediante cantos, danzas, poemas y ritos sexuales de fertilidad. En el pasaje que transcribimos a continuación, subyacen rasgos de un antiguo ritual —el hieros gamos— que implicaba la unión sexual y espiritual entre la diosa Innanna o Ishtar, y su amante el dios de la vegetación, Tammy o Dumuz, personificados en la antigua Mesopotamia por el rey sacerdote, el “patesi” y una sacerdotisa, con el objetivo de garantizar la fertilidad de la tierra y de la especie humana. Así lo expresa este texto de alrededor del 3000 a.C de la antigua Sumeria (Cf. Ob.Cit. 3-6):

*Cuando para el toro salvaje, para el
Señor, yo me haya bañado,*

*Cuando para el pastor Dumuzi, yo me
haya bañado,*

*Cuando con... mis faldas yo me haya
adornado,*

*Cuando con ámbar mi boca yo haya
cubierto,*

*Cuando con kohl mis ojos yo haya
pintado,*

*Entonces en sus hermosas manos mis
caderas habrán sido moldeadas,*

*Cuando al señor, yaciendo junto a la
sagrada Inanna, el pastor Dumuzi,*

Con leche y crema el regazo habrá suavizado...,

Cuando sobre mi vulva sus manos él haya posado,

Cuando, como su bote negro, él haya yacido,

Cuando sobre la cama él me haya acariciado,

Entonces yo acariciaré a mi señor, un dulce destino decretaré para él.

Toda aparición femenina en el poema, de la diosa o de la mujer, ya sea la hiródula o la tabernera, es portadora de discursos pleróricos de vida que contrastarán con la angustia desesperada ante la muerte y la violencia de las aventuras del héroe, propias de un imaginario guerrero y patriarcal.

La notable influencia de las deidades femeninas sumerias de la fertilidad —Innana e Ishtar, entre otras diosas— se proyectan en la Grecia arcaica hasta el siglo VI antes de la era cristiana con el culto a Astarté y Afrodita, ampliamente difundido en la ciudad de Corintia. Junto a la realización de ritos sexuales de fertilidad, las sacerdotisas consagradas a las deidades también aprendían en los templos una gran variedad de artes, entre ellas música, retórica, poesía y filosofía. Pero esta sofisticada educación comenzó a desaparecer paulatinamente debido tanto a la consolidación del patriarcado como a las reformas implementadas por Solón hacia el año 594, que implicó la secularización de este oficio. Sin embargo, algunos ecos de las antiguas prácticas sacerdotales pervivieron en la figura de la *hetaera* o *hetaira* —acompañante—, término popularizado en la literatura griega hacia el siglo V a.C. y que identificaba a un tipo de prostituta educada y a veces refinada y de exquisita cultura, frecuentada por las élites de la Polis, que conservó algunos privilegios sociales de sus remotas predecesoras. Muchas de estas cortesanas eran versadas en filosofía, literatura, artes, religión y

música, configurándose en una minoría femenina altamente educada en la sociedad ateniense. Este hecho, sumado a una situación de privilegio social de las hetaeras en comparación con las dictereadas o prostitutas de clase baja, ha llevado a algunos autores a señalar que las primeras vienen a conformar una reminiscencia sobreviviente de la arcaica prostituta/sacerdotisa. Rechazada,

vilipendiada, caricaturizada, deseada o admirada, la hetaera transitó por las páginas de la oratoria, la comedia, la historia y la filosofía, legando a su paso una diversidad de perspectivas que han contribuido a otorgarle la cualidad de signo múltiple y mutable (Cf. Ob.Cit. 8-10).

Algunas hetaeras han pasado a la historia por su brillantez. Podemos mencionar a Aspasia, que recibió educación en uno de los templos de Afrodita desde muy joven para convertirse luego en sacerdotisa de la diosa, instrucción que contribuyó a su carrera como hetaera en Atenas hacia el 450 a.C. Allí fundó uno de los prostibulos más frecuentados por la élite local, entre cuyos miembros se contaba Pericles, quien abandonó a su esposa para convertirse en el amante oficial. Aspasia quien tuvo un lugar predominante en la política, ocupó también un sitio como sofista, provocando la admiración de Platón debido a su inteligencia y agudeza intelectual, tal como lo manifiesta en su diálogo *Menexeno*, que a través de la voz de Sócrates la dignifica en su carácter de maestra en retórica y acreditándola con la verdadera autoría de una famosa oración funeraria adjudicada a Pericles (Ob.Cit.20). Otra destacada hetaera fue Diotima de Mantinea, a quien Sócrates le reconoce como a su maestra e instructora del amor en el diálogo de Platón *El banquete*.

‘¿Qué es el amor?’ Yo pregunté; ‘¿Es mortal?’ ‘No.’ ¿Qué entonces? ‘En primera instancia, él no es ni mortal ni inmortal, sino en un promedio entre los dos’. ‘¿Qué es él, Diotima?’ ‘Él es un gran espíritu..., y como todos los espíritus él es un intermediario entre lo

divino y lo mortal'. '¿Y cuál, 'yo pregunté, 'es su poder?' 'Él interpreta', ella contestó, 'entre los dioses y los seres humanos, llevándoles a los dioses las oraciones y los sacrificios de los seres humanos, y a los seres humanos llevándoles los mandatos y respuestas de los dioses; él es un mediador que abarca el abismo que los divide, y por lo tanto en él todo está unido, y a través de él las artes del profeta y de la sacerdotisa, sus sacrificios, misterios y encantos, y toda profecía y conjuro encuentran su camino"

En Diotima, la construcción de Eros combina de similar manera lo sexual y reproductivo, y como prostituta sagrada media entre los dioses y los seres humanos. El Eros de Diotima es "un espíritu muy poderoso", un *daimon*, "a mitad de camino entre dios y los seres humanos". La prostituta sagrada constituía en ese sentido la manifestación humana de Eros: el cuerpo real a través del cual el ser humano podía copular con los dioses. Como sacerdotisa de Eros la *hetaera*, era una "experta en brujería, encantamiento y seducción" y fungía de intermediaria entre la deidad y los seres humanos. En la comedia, en cambio, la *hetaera* es despojada de su antiguo rol en la estructura religiosa y emerge como una cortesana o meretriz común. En *El Banquete de los sofistas*, del escritor griego Ateneo (200-250) d. C. ofrece una amplia lista de *hetaeras* y cortesanas, ficticias y reales, que poblaron las páginas de la literatura y de la historia atenienses, así como de sus respectivas relaciones con las figuras masculinas de la época. Para el tiempo en que Ateneo escribe *El Banquete...* la *hetaera* como tipo social estaba al borde la extinción y dislocada de su contexto original, era nomás ya un recuerdo que evocaba una identidad ancestral, la imagen de la sacerdotisa de Afrodita, perteneciente a un periodo de la Grecia antigua regido por un pasado mítico y por el designio de los dioses.

A modo de conclusión. Un análisis de las consecuencias de la escisión entre régimen nocturno y régimen diurno a través de un análisis literario

Es evidente el impacto en la vida de las mujeres que causaron estos dos momentos de inflexión descritos y que trastocaron no sólo las relaciones de poder, sino la forma de entender y comunicar el mundo. Sin embargo, en esta parte final, quisiera incidir en un aspecto: que la negación del Régimen Nocturno, y con ello del poder de los instintos primordiales, del inconsciente, y sus posibilidades creativas dentro del campo de lo semántico y de lo imaginativo, frente a la exagerada magnificación del Régimen Diurno, su racionalidad extrema, y su imposibilidad de síntesis, ha dejado inerte al pensamiento intuitivo. Su exclusión ha cedido paso a los criterios lógico-rationales, que insisten en ver el mundo de un modo "claro y distinto", estático e inmóvil porque no puede asimilar el movimiento, el ritmo y la cadencia. Es un pensamiento inscrito en una dualidad opresora que divide a la sociedad entre dominadores y dominados, fuertes y débiles, masculino y femenino, civilización y barbarie, y que no encuentra la posibilidad salvadora de la inclusión, resultado de ello un mundo y una psique fragmentadas. Las estructuras rígidas y exacerbadas del Régimen Nocturno dan lugar así a manifestaciones neuróticas y depresivas.

Acudimos para representar esta situación, a dos personajes entrañables de la literatura latinoamericana: la Maga y Oliveira, protagonistas de *Rayuela*, como símbolos icónicos de la exacerbación de los regímenes diurnos y nocturnos, de la contraposición entre razón e intuición, y la enajenación resultante de sus desencuentros.

La Maga, como su apelativo ya lo indica, nos transporta al mundo ancestral de lo mágico, a ese mundo mítico regido por las musas o ninfas, ya que esa será su verdadera

naturaleza ligada inseparablemente a los elementos acuáticos y vegetales (el Sena, la lluvia, las plantas). Pero la Maga, no sólo es ninfa, es también hieródula, hetaera, es una experta en encantamiento y seducción, y es la intermediaria que conduce hacia un conocimiento primitivo, profundo y esencial, al que se llega a través del amor no exento de sensualidad y sexualidad. Será en los momento del encuentro amoroso que la Maga despliega su poder delirante y liberador. Oliveira como los antiguos poetas, como los antiguos sacerdotes, como los antiguos bacantes, caerá bajo ese influjo, bajo ese delirio.

Es en el espacio signado por el encuentro amoroso, donde el pensamiento extremadamente racional de Oliveira sucumbe a las posibilidades creativas de la Maga. El glíglico, el idioma inventado por ella, rompe a través del juego, del ritmo, del sexo y del amor, el enclaustramiento y limitación del lenguaje; y, donde el signo transita lúdica y felizmente y a la inversa, yendo de lo semiótico a lo semántico, trizando en un crisol de caleidoscópicas posibilidades su interpretación y comprensión. Frente al signo, la palabra precisa, clara y distinta del racionalismo, se abre la infinita posibilidad semántica del juego amoroso. Es la sabiduría de la hieródula que abre, revela, descubre y ofrece a su contraparte —a Oliveira—, al hombre, a la razón, al “espíritu”; la posibilidad de otro tipo de conocimiento: de sí, de su cuerpo, de su placer y del mundo, que sólo es posible además en el acto mismo de la unión, del internamiento y la conjugación. Es necesario para cumplir ese tránsito el acto de la posesión y el de ser poseído. La maga, como las sacerdotisas sagradas, las musas, las hetaeras, es el vehículo corpóreo, el *daimon* que intercede para desocultar un “saber enterrado”. La “vivencia” de ese conocimiento establece las diferencias entre la Maga y Oliveira. Así los expresa el protagonista en esta maravillosa frase:

Hay ríos metafísicos. Ella los nada como esa golondrina está nadando en el aire, girando alucinada en torno al campanario... Yo describo y defino y deseo esos ríos, ella los nada. Yo los busco, los encuentro, los miro desde el puente, ella los nada. Y no lo sabe, igualita a la golondrina. No necesita saber como yo, puede vivir en el desorden sin que ninguna conciencia de orden la retenga. Ese desorden que es un orden misterioso, esa bohemia del cuerpo y el alma que le abre de par en par las verdaderas puertas (CORTÁZAR 1963 cap.21).

Pero las ninfas son felices, y la Maga no lo es. La Maga a pesar de contar con una pulsión vital, una inocencia primitiva y casi mítica de la vida, sensible, intuitiva, se pierde porque no tiene plena conciencia de su poder. Por lo demás, se pierde también porque sólo tiene “ese” poder. Anhelaposeer el poder de la palabra, el “logos” de los intelectuales del “Club de la Serpiente” mientras ellos envidian su capacidad intuitiva. Si bien, su fuerza vital se ha impuesto a las violencias, a la falta de amor, a la soledad, al desprecio, no le ha sido suficiente para salvarla de su tristeza, que será magnificada con la muerte de Rocamadour, el hijo, que la sume en una depresión profunda. Tampoco lo es Oliveira. Al igual que la Maga, se encuentra atrapado bajo un sistema que quiebra, escinde y le impulsa a negar al “otro” (a la Maga), que es en cierto modo negar una parte importante de sí mismo. Oliveira asume el malestar social, espiritual, que le imprime una sociedad y una cultura que también a él lo oprime y persigue, somatizándose en neurosis. Su permanente estado de angustia e insatisfacción, es resultado de una herida existencial producto de una racionalidad irracional que lo aleja de vida, del amor y del arte. Su alejamiento, el desencuentro, la imposibilidad de la síntesis armónica y creadora se traduce en enfermedad, destrucción y muerte. La incapacidad de asimilar la muerte, de recrearla, también a él lo condena.

Este recorrido nos permite afirmar que el principio femenino se constituye en un aspecto de la conciencia humana que no puede ser erradicado, ni de la sociedad, ni de la psique de las personas. Es necesario, por lo tanto, devolverlo a la conciencia y restaurarle a una situación de plena complementariedad para con el principio masculino, reencuentro que permite además encauzar el equilibrio entre imaginación y razón, entre lo semántico y lo semiótico. Abre así la posibilidad de experimentar la vida, la historia, el arte y las ciencias de un modo más creativo, más lúdico, y más feliz (pese a lo devaluado del término). Consideramos que régimen diurno y el régimen nocturno deberán ser asumidos en el juego vital, que podrían abrir finalmente las posibilidades creadoras, lúdicas y equilibrantes para el ser humano.

Citas:

1. *El culto a la Gran Diosa paleolítica se proyecta en las comunidades agrarias del periodo neolítico, como demuestra el descubrimiento en la década de los sesenta de las ciudades neolíticas de Catal Huyuk y Hacilar en la actual Turquía, donde se encontraron Templos dedicados a la Diosa con gran cantidad de estatuillas y símbolos femeninos. Este culto se encuentra más allá del Cercano y Medio Oriente en lugares muy occidentales del Mediterráneo. Estos descubrimientos otorgan una nueva visión de los orígenes y desarrollo tanto de la civilización como de la religión. Los nuevos métodos científicos de datación cronológica han cambiado los conceptos sobre la prehistoria. Pueden demostrarse en la actualidad que la agricultura y la domesticación de animales se remonta entre el 9000 y 8000 a.C. En el neolítico se encuentra un arte y una religión avanzada, llena de simbolismo y mitología. Alrededor del año 6000, estas sociedades agrarias, ya con una economía avanzada, se expanden hacia territorios hasta entonces marginales, como por ejemplo Creta y Chipre (Cf. AYENSA 2003: 183).*

2. *Eisler propone utilizar el término androcracia en lugar de patriarcado para señalar las*

sociedades jerarquizadas y gobernadas por los hombres, y el término gilancia (derivada de las raíces griegas de mujer y hombre) para referirse a las sociedades solidarias no basadas en la jerarquización y en el dominio (EISLER 1997:25).

3. *Alexander Marshack "The roots of Civilization", a través del examen de una pieza de hueso de Ishango encontrada cerca del Nilo, intuyó que las líneas grabadas en ella podían ser anotaciones lunares. Estas notaciones lunares que encontró luego en hueso, piedra, cornamenta y figuras de diosas le indicaban que desde aproximadamente el 30.000 a.C. o antes, el cazador glacial europeo usaba un sistema de rotación evolucionado, complejo y sofisticado. Es posible -dice el autor- que se desarrollase una habilidad para pensar de modo abstracto a partir del discernimiento de las cuatro fases lunares, en vez de tres. A las tres fases visibles (creciente, llena y menguante) se añade la cuarta fase, los tres días de oscuridad, cuando la luna no puede ser vista y solo imaginada. Estos conocimientos, plantea Marshack, debieron establecer luego las bases del descubrimiento de la agricultura, el calendario, la astronomía, las matemáticas y la escritura ya que ellos no podrían haber surgido "de pronto" (Cf. BARING Y CASHFORD 1991:39-41).*

4. *"Los sacerdotes de On podían concebir cada cosa como formulada por mera geometría o con una ecuación. Y lo que se puede concebir plenamente es porque está ya creado en el intelecto; por consiguiente, la creación es resultado de un sistema de formas, números o acordes musicales (Cf. PIJOAN 1926:186-187).*

5. *Para el marco teórico del régimen diurno y el régimen nocturno establecido por Gilbert Durand ver el texto de María Asunción Ayensa (AYENSA 2003: 75-140).*

6. *Las imágenes de angustia y miedo se sitúan en este eje simbólico organizado en tres secciones: símbolos teriomorfos (animales que amenazan al hombre por el paso del tiempo, la destrucción o la muerte, desde los más indefinidos como las plagas a los individualizados como el caballo negro, el toro, animales nocturnos, etc.), símbolos nictomorfos (relacionados con la privacidad de la luz, el abismo, el agua y el ahogamiento) y símbolos catamorfos (relacionados con la caída, como el Infierno, la enfermedad, el pozo, el pecado). Símbolos todos ellos que aparecen*

acompañados de sus propios contrarios de ascensión (símbolos ascensionales, como los pájaros o los ángeles, como el sol, el ojo, el conocimiento) y la figura y atributos del héroe (símbolos diaréticos) que vence a los otros a través del símbolo que caracteriza este régimen, el de la espada (DURAND citado en AYENSA 2003:75-76).

7. *En lo más alto del Helicón forman coros bellos, encantadores, y con los pies se mueven ligeras. De allí apartándose, por una espesa bruma cubiertas, avanzan nocturnas, bellísima voz emitiendo. (...) e incansable fluye el acento de sus labios, suave; y sonrén las moradas del padre Zeus altisonante al difundirse la voz de azucena de las diosas; y suenan la cumbre del Olimpo nevoso y las moradas de los dioses. (...) Ellas fueron, allí, ufanas de su bella voz, al Olimpo, con melodía divina; y resonaba en torno a su canto la negra tierra. (...) (HESIODO, vv. 7-10, 39-43, 68-70 citado en: HAVELOCK 1986: 43).*

8. *[Ishtar] es la hija del dios luna, . . . considerada Reina del Cielo. Su principal símbolo es el planeta Venus. Ella fue venerada como estrella de la madrugada y de la noche; ella nacía nuevamente como doncella cada mañana pero se volvía una prostituta cada noche. . . Ishtar se llama a sí misma protectora de todas las prostitutas. (Ringdal 10-11 citado en BARING Y CASHFORD 1991).*

Bibliografía

AYENSA, María Asunción (2003) *Desde el término hacia la virtud. Un análisis de la mente creadora y su eficacia prospectiva*. Memoria de doctorado. Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

BACHOFEN, Joshep (1987) *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. (Trad. María del Mar Limares) . Madrid, García, Akal.

BARING, Anne y CASHFORD, Jules (1991) *El mito de la Diosa: Evolución de una imagen*. España, Editorial Siruela S.A.

CAMPBELL, Joseph (1992) *Las máscaras de Dios: Mitología creativa*. Madrid, Ed. Cast.: Alianza Editorial S.A.

CORTAZAR, Julio (1963). "Rayuela" en *Red ILCE* [En línea] de Editorial Sudamericana. España, disponible en: http://red.ilce.edu.mx/sitios/micrositios/cortazar_aniv/pdf/8_Cielo_Rayuela_libro.pdf

DE RIENCOURT, Amaury (1977) *La mujer y el poder en la historia*. Caracas, Monte Ávila Editores.

DESCHNER, Karlheinz (1993) *Historia sexual del cristianismo*. Editorial YALDE.

EISLER, Riane (1997) *El cáliz y la espada: La mujer como fuerza en la historia*. España, Ed. Ciruela.

HAVELOCK, Eric A. (1996) *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona, Ed. Cultura Libre.

HERNÁNDEZ, María Angélica (2010) "De la hetaera a la ramera: El viaje alegórico de la prostituta hacia la modernidad Latinoamericana". Disertación presentada para optar por el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad de Stanford, en *Stanford Digital Repository* [En línea] disponible en: <http://purl.stanford.edu/dw170ch0322>

MORACE, Sara (1998) *Origen Mujer. Del matrismo al patriarcado*. Roma, Prospettiva Edizioni.

PLATÓN. *El Banquete*.

PIJOAN (1926-1930) *Historia del Mundo*. Tomo 1. Barcelona, Salvat Editores S.A.

SCHAUP, Susanne (1998) *Sofía: Aspectos de lo divino femenino*. Barcelona, Editorial Kairos.

