

VOLUMEN 1

PLACER SAGRADO

Sexo, Mitos y Política del Cuerpo

RIANE EISLER

Traducción de
Elena Olivos

© Riane Eisler, 1996
© EditorialCuatro Vientos, 1998
Placer Sagrado
Volumen 1: *Sexo, Mitos y Política del Cuerpo*
Derechos Reservados para todos los países de habla hispana
Registro de Propiedad intelectual: 104.448
I.S.B.N Obra Completa 956-242-048-5
I.S.B.N. Volumen 1: 956-242-049-3
Traducción Elena Olivos.
Digitación y verificación: Paulina Correa
Imagen de portada: "¡Al fin juntos!" obra sobre papel, 58 x 76 cm, de Eduardo
Urculo
Diseño de portada: Josefina Olivos
Composición y diagramación: Héctor Peña
2ª Edición, 1999
<http://www.cuatrovientos.net>
SERVICIOS GRÁFICOS PUCARÁ

ADVERTENCIA

Este archivo es una copia de seguridad, para compartirlo con un grupo reducido de amigos, por medios privados. Si llega a tus manos **debes saber que no deberás colgarlo en webs o redes públicas, ni hacer uso comercial del mismo**. Que una vez leído se considera caducado el préstamo del mismo y deberá ser destruido.

En caso de incumplimiento de dicha advertencia, derivamos cualquier responsabilidad o acción legal a quienes la incumplieran.

Queremos dejar bien claro que nuestra intención es favorecer a aquellas personas, de entre nuestros compañeros, que por diversos motivos: económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas, no tienen acceso a la literatura, o a bibliotecas públicas. Pagamos religiosamente todos los cánones impuestos por derechos de autor de diferentes soportes. Por ello, no consideramos que nuestro acto sea de piratería, ni la apoyamos en ningún caso. Además, realizamos la siguiente...

RECOMENDACIÓN

Si te ha gustado esta lectura, recuerda que **un libro es siempre el mejor de los regalos**. Recomiéndalo para su compra y recuérdalo cuando tengas que adquirir un obsequio.

y la siguiente...

PETICIÓN

Libros digitales a precios razonables.

Contenidos

<u>PLACER SAGRADO.....</u>	<u>1</u>
<u>RIANE EISLER.....</u>	<u>1</u>
<u>PERMISOS.....</u>	<u>199</u>

Prefacio a la edición en español

Este libro surge en una encrucijada histórica, es decir, aparece en un momento en el que, por una parte, se expande la conciencia de que los seres humanos pertenecemos a un presente cultural que nos lleva a la negación de lo humano en la destrucción de la biosfera, y por otra, en un momento en que nos parece fascinar la expansión tecnológica con la promesa de que todo es posible con ella si la sabemos usar. ¿Será verdad lo que digo?

En mi opinión, lo humano surge con el vivir en el lenguaje como el modo cotidiano de coexistencia de nuestros ancestros no menos de unos tres millones de años atrás. Cuando surge lo humano, nuestros ancestros no eran como nosotros somos ahora. A juzgar por los restos fósiles, tienen que haber sido más pequeños de talla, con un rostro más simiesco y con un cerebro más o menos un tercio del nuestro actual. Ya eran bípedos y sin duda vivían en grupos pequeños de unos cinco a ocho individuos de distintas edades. ¿Cómo pudo originarse en ellos el vivir en el lenguaje?

El lenguaje es un modo de convivir haciendo cosas juntos en una dinámica recursiva de coordinaciones conductuales que se han establecido en la misma convivencia. Es decir, vivir en el lenguaje es un modo de convivir en coordinaciones de coordinaciones de conductas y haceres propios del convivir compartiendo el espacio, la comida y el placer, de una manera conservada de generación en generación en el aprendizaje de los niños. Ciertamente, éstas son afirmaciones difíciles de fundamentar, pero hay argumentos de distinta naturaleza para apoyarlas, y quiero enumerar algunos de ellos.

Veamos una argumentación de carácter sistémico general:

- Cada vez que en la historia de un conjunto de elementos se conservan ciertas relaciones, se abre espacio para que todo lo demás cambie en torno a lo que se conserva. Así surgen los linajes, ya sea como familias en la conservación generación tras generación de un apellido, o como clases de seres vivos en la conservación generación tras generación de un modo de vivir a través del vivir de los hijos. Así, los seres humanos actuales somos el presente de la historia de conservación del vivir en el lenguaje que nos hizo humanos gracias a los niños de nuestros ancestros. Ésta no es una afirmación banal. Nosotros los adultos hacemos el presente, pero nuestros niños hacen la historia.

Veamos ahora una argumentación de carácter biológico:

- Los seres humanos actuales existimos tan plenamente en el lenguaje que desaparecemos sin él. Nuestro rostro, nuestro sistema nervioso, nuestra dinámica respiratoria, nuestro modo de vivir y convivir tienen características que deben haber surgido en el curso de muchas generaciones de cambios en torno a la conservación del vivir en el lenguaje. Es decir, la mayor parte de nuestras características como seres humanos son el resultado de una historia de transformaciones anatómicas, fisiológicas y conductuales que han surgido en torno a la conservación generación tras generación del vivir en el lenguaje. Los seres humanos somos biológicamente humanos, y podríamos decir que lo somos literalmente en cuerpo y alma.

Veamos una argumentación de carácter evolutivo:

- Nada ocurre en el devenir de los seres vivos que su constitución genética no permita. Pero también sucede que la constitución genética no determina desde sí el curso que sigue el vivir de un organismo, sino que el curso que sigue el vivir de cada ser vivo surge momento a momento en el entrelazamiento recursivo de su constitución genética y las circunstancias que le toca vivir desde su concepción. Ese entrelazamiento no ocurre como un juego de modulaciones recíprocas en el que la constitución genética y las circunstancias del medio determinan diferentes aspectos del vivir, sino que surge como algo nuevo en un proceso epigenético de carácter sistémico. Lo que hace de la epigénesis un proceso sistémico es que no hay determinación previa de lo que sucede a lo largo de ella, sino que todo surge en el fluir del vivir de un organismo de novo, en un proceso de entrelazamiento de dos dinámicas deterministas independientes: la del organismo con su constitución genética y la del medio con su dinámica estructural autónoma. De modo que, en sentido estricto, no podemos hablar propiamente de determinación genética, ya que incluso aquellos rasgos que un observador ve como heredables porque él o ella los ve, reaparecen asociados a la constitución genética del ser vivo en la sucesión de generaciones. Surgen en un proceso de epigénesis que se repite de manera sistémica generación tras generación en una dinámica que involucra tanto a los seres vivos como al medio que los contiene.

De esto resulta que los linajes surgen, se conservan o cambian en el proceso evolutivo sólo si se da la conservación sistémica de las distintas dinámicas epigénicas que permiten la repetición de los distintos modos de vida que las caracterizan.

Veamos una argumentación de carácter relacional:

- En la conservación sistémica generación tras generación de la dinámica epigénica que asegura que se repita un modo de vida, la conducta juega un papel central porque determina momento a momento el encuentro del organismo y el medio. Y en el ámbito de la conducta, las emociones tienen un carácter fundamental, porque definen momento a momento el espacio relacional en que un organismo se mueve. Esto es, la conducta en general y las emociones

en particular determinan cómo vive un animal y dónde está en cada momento. Al mismo tiempo, el fluir de la conducta y las emociones es esencialmente dependiente de los hábitos que los animales adquieren en su vivir individual, y en los mamíferos como nosotros, esos hábitos se configuran en la convivencia de las crías con la madre y otros adultos. En la sucesión de generaciones, esto convierte al devenir de estos animales en un proceso conservador de los modos de vida adquiridos en la infancia. Por lo tanto, la conservación o la no conservación de una generación a otra de hábitos conductuales y emocionales en el aprendizaje de las crías es básicamente lo que determina el curso que sigue el devenir de un linaje al asegurar o no de una generación a otra la repetición de la dinámica epigénica que lo define.

Veamos una argumentación de carácter conductual y emocional:

- Los seres humanos existimos en el lenguajear, pero vivimos y actuamos en redes de conversaciones. El conversar ocurre en el convivir en el entrelazamiento del emocionar y el lenguajear. Al distinguir distintas emociones en otros animales o en nosotros mismos, lo que distinguimos son modos de relacionarse, clases de conductas relacionales que definen distintos modos de ser que dan a las distintas conductas su carácter como acciones de una clase u otra. Así, un movimiento, un gesto, es una invitación o una agresión según la emoción desde donde se realiza o se recibe. Antes del origen del vivir en el lenguaje, nuestros ancestros tienen que haber vivido en el emocionar coordinando su conducta en el fluir de sus emociones en la convivencia. Cuando se origina el convivir en el lenguaje en nuestros ancestros, hace no menos de tres millones de años, tiene que haberse originado entrelazado con el emocionar del convivir cotidiano, de modo que lo que debe haberse originado en el origen de lo humano es el convivir en conversaciones en la coordinación de los haceres y emociones de la vida cotidiana.

En estas circunstancias, ¿qué podemos decir con respecto al origen de nuestro linaje en el contexto que nos ocupa, que es "El Placer Sagrado"? El placer sagrado es la sexualidad, ¿pero qué hace al sexo sagrado? Este libro muestra muchos aspectos de la historia de desacralización del sexo en la violencia contra la mujer y las emociones desde la ceguera de una cultura que destruye los fundamentos de la comprensión de la biosfera y el cosmos en su dinámica sistémica. A continuación propondré respuestas a estas preguntas usando de manera implícita los antecedentes que he presentado más arriba. Veamos.

¿Cómo se origina lo humano? Los seres humanos somos seres amorosos, y nos enfermamos a cualquier edad cuando desaparece el amor en nuestro vivir. ¿Y qué es lo amoroso? Yo he dicho, y lo he escrito en muchas partes, que el amor ocurre cuando nuestra conducta es tal que el otro, la otra o lo otro surge a través de ella en su plena legitimidad en convivencia con nosotros. Es decir, el amor ocurre en las conductas relacionales cuando el otro, la otra o lo otro no tiene que disculparse por ser, cualquiera sea la relación en que

nos encontremos con él, ella o ello. Así, el amor funda la existencia social. ¿Pero cómo surge? Aunque parezca extraño, el amor no tiene fundamento, es una condición de existencia; si no ocurre, no hay convivencia social, esto es, no hay convivencia, y hay otra cosa como agresión, parasitismo o indiferencia. Así de simple: el amor hace la convivencia social y ésta dura en tanto dura el espacio relacional amoroso.

Los seres humanos pertenecemos evolutivamente a la biología del amor. Somos mamíferos, y al menos en la infancia, los mamíferos existen en la biología del amor. Pero lo peculiar de nosotros como seres humanos es que pertenecemos a una historia evolutiva centrada en la biología del amor como algo que llega a abarcar toda la vida, y no sólo la relación materno-infantil. Veamos cómo ocurre esto. Los primates somos animales neoténicos en distinto grado. La neotenia ocurre en la conservación evolutiva de la expansión de la infancia a lo largo del vivir. La neotenia no es un fenómeno biológico extraño o infrecuente. Lo peculiar que nos ocurre es que lo que más se ha expandido a lo largo de toda nuestra vida individual como resultado de nuestro ser neoténicos, ha sido la amorosidad materno-infantil como un modo de convivir en la biología del amor. La relación amorosa materno-infantil propia de los mamíferos es *una* relación de aceptación y disfrute de la cercanía y contacto corporal en la plena confianza y placer del juego. Pero la neotenia no sólo expande el ser amoroso básico de nuestro ser mamífero, extendiendo la aceptación y el disfrute de la cercanía y contacto corporal del otro a toda la vida y a todo momento como algo natural del convivir, sino que también expande a toda la vida y a todo momento el disfrute de las relaciones de sensualidad y ternura propias de la intimidad de la relación materno-infantil.

La neotenia, empero, no basta para explicar el origen de lo humano como un convivir en conversaciones que crean un espacio recursivo de convivencia. Los seres humanos existimos en el conversar como un modo de convivir que entrelaza y coordina el hacer y el emocionar, y para que ese convivir haya podido surgir donde antes no se vivía así, y haya podido conservarse en el convivir, tuvieron que haber ocurrido primero dos transformaciones biológicas más: el bipedalismo en la sabana y la expansión de la sexualidad de la hembra.

Hará unos seis millones de años atrás se produce en África, que es donde esta historia ocurre, la retracción de la selva como resultado de cambios climáticos, y con ello, la expansión de la sabana. Algunos de los primates arbóreos se hicieron terrestres pasando a vivir en la sabana, y allí, tal vez en la conservación del hábito de mirar sobre los pastos y mantenerse interconectados sonoramente en un grupo al moverse entre ellos, dieron origen a un linaje bípedo que se alimentaba de semillas, insectos, huevos, vertebrados pequeños y restos de algunos animales cazados por carnívoros. Pero el bipedalismo tiene otras consecuencias, y podemos decir que con el bipedalismo al liberarse la mano del caminar, también se libera la mano para la manipulación y la caricia. En conjunto podemos decir

que como resultado histórico de la vida en la sabana, el bipedalismo, la coordinación sonora y los hábitos de alimentación de animal recolector, en un linaje neoténico, deben haber tenido como consecuencia la adquisición de un modo de convivir cercano y manipulativo en la expansión de la capacidad de hacer y acariciar. Según restos fósiles hasta ahora conocidos, cuatro millones de años atrás, nuestros ancestros ya eran bípedos.

En mi opinión, la expansión de la sexualidad de la hembra también tiene que haber ocurrido en esa época. Para afirmar esto no hay argumentos paleontológicos. Pero yo pienso que tiene que haber ocurrido en ese entorno temporal por las implicaciones que tal suceso biológico habría tenido en relación con la creación del ámbito de intimidad en la convivencia en que habría surgido y se habría conservado el vivir en el lenguajear y el conversar. Pienso que lo que debe haber ocurrido es lo siguiente.

El sexo no sólo tiene que ver con lo genital, sino con la total aceptación y disfrute de la cercanía y el contacto corporal de otro, en una dinámica relacional en la que lo genital adquiere una presencia fundamental cuando el interés y el disfrute del placer que conlleva deja de ser periódico anual y se hace continuo en la hembra. En el inicio del linaje que eventualmente nos da origen hace seis millones de años, las hembras de nuestros ancestros primates, que también dieron origen a los chimpancés, deben haberse interesado por el sexo genital como las hembras de estos últimos una vez al año, o con una periodicidad baja comparable. Cuando pasa eso, la sexualidad se asocia a la reproducción, y el disfrute de la convivencia sexual genital también es periódico. Al expandirse la sexualidad de la hembra de nuestros ancestros, la consecuencia más fundamental tiene que haber sido la expansión del disfrute de la intimidad sexual genital al separarse ésta de la procreación. Y el resultado histórico más trascendente de esta separación tiene que haber sido la aparición de la familia como un grupo pequeño de convivencia en torno a una hembra, y cuya estabilidad y conservación se fundaban en el disfrute y placer de la sexualidad, la sensualidad y la ternura.

Como conjunto armónico, la sexualidad, la sensualidad y la ternura son los elementos o pilares relacionales que dan consistencia, estabilidad y duración a la pareja y la familia. Esto se evidencia en el hecho de que las familias y las parejas se destruyen si alguna de estas dimensiones desaparece, y la terapia familiar y de pareja son efectivas en la recuperación de la familia o la pareja sólo si ellas se restituyen en la convivencia. Sexualidad sin ternura es violencia, sexualidad sin sensualidad no es tierna, y ternura sin sexualidad no es posible o es transitoria. Con la neotenia se expanden tanto la sexualidad como la sensualidad y la ternura, en la expansión de la amorosidad materno-infantil. Pero la sexualidad sin su expansión a la aceptación y disfrute de la intimidad genital, no tiene duración como para estabilizar la permanencia de una convivencia familiar centrada en el compartir alimentos y el disfrute constante de la compañía a cualquier edad en torno a los quehaceres del convivir.

El lenguajear, como un modo de convivir en coordinaciones de

coordinaciones conductuales cuya forma se establece en la misma convivencia (consensuales), para surgir requiere de un espacio de intimidad pequeño y estable en el placer de hacer cosas juntos. En general, no nos damos cuenta de esto porque vivimos inmersos en el lenguajear como la condición de nuestra existencia como seres humanos. Pero si atendemos a las condiciones en que los niños pequeños aprenden a vivir y convivir en el lenguaje, veremos que el vivir en el lenguaje, tanto como el vivir humano en general, surge en la intimidad de la convivencia familiar y en torno a la relación amorosa materno-infantil. Al separar de la procreación el placer, la ternura y la sensualidad que el bienestar de la intimidad sexual trae consigo, la expansión de la sexualidad de la hembra de nuestros ancestros constituye de hecho un espacio de convivencia amorosa estable en un grupo pequeño, que se abre a la colaboración en los quehaceres de una convivencia en la que se disfruta el convivir. Pienso que la expansión de la sexualidad de la hembra de nuestros ancestros, lo que tiene que haber ocurrido entre tres y cuatro millones de años atrás, creó el espacio de cercanía e intimidad cotidianas en que pudo surgir y surgió el vivir en el lenguaje como un modo de vivir y convivir conservado de una generación a otra en el aprendizaje de los niños. En fin, desde este pensar, propongo que los seres humanos existimos como el presente de una historia evolutiva de conservación del vivir en el amor como emoción básica que constituye el espacio relacional de cercanía e intimidad en la convivencia que nos hace posibles. Y también propongo que la neotenia y la expansión de la sexualidad de la hembra, como procesos evolutivos entrelazados, tuvieron un papel fundamental en la creación de las condiciones del convivir en las que fueron posibles el vivir en el lenguajear y su conservación de generación en generación en el conversar. Se podría decir que en la historia evolutiva humana, *la neotenia, con la expansión de la sexualidad de la hembra, constituyen el fundamento biológico de la sexualidad como el placer sagrado* del que habla Riane Eisler en este libro.

Pero en nuestro presente, la sexualidad ya no es un placer sagrado, y este libro muestra la historia de su desacralización en la cultura patriarcal a la que aún pertenecemos. Yo no hablaré de esta parte de nuestra historia, pues está en este libro. Lo que quiero hacer ahora es otra cosa. Quiero expandir lo que digo al afirmar al comienzo de este prefacio que este libro aparece en una encrucijada histórica.

Usualmente se habla de la historia de lo humano y de los períodos de esta historia atendiendo a los cambios tecnológicos en ella. Yo quiero hacer algo diferente, pues pienso que el curso que sigue el devenir humano es el curso de su emocionar. Por eso lo que quiero hacer ahora es una periodificación de la historia humana atendiendo al curso que ha seguido en ella el emocionar. Según lo que yo pienso, una cultura es una red cerrada de coordinaciones de coordinaciones de conductas y emociones que, bajo la forma de un entrelazamiento recursivo del lenguajear y el emocionar, constituyen todo lo que hacemos como seres humanos en ella. Al mismo tiempo, sostengo que lo que distinguimos al distinguir las distintas culturas que

distinguimos, y destacar lo que nos parece propio de cada una de ellas, son las distintas configuraciones del emocionar que definen a cada cultura como un modo particular de convivir. En otras palabras, sostengo que al distinguir distintas culturas, distinguimos distintas redes cerradas de conversaciones que de hecho realizan distintos modos de convivir como distintos modos de ver, oír, hacer, pensar, razonar, desear, relacionarse y emocionar. En fin, reconociendo que lo que define a las distintas culturas como distintos modos de vivir y convivir es la configuración del emocionar que las caracteriza, propongo la siguiente periodificación del devenir de lo humano en *edades según la historia del emocionar*.

Edad I

Edad de la colaboración y la honestidad: edad matrística

Esta edad se extiende desde el origen de lo humano en el convivir en el conversar, esto es, desde hace tres o más millones de años hasta el origen de la cultura patriarcal occidental, unos diez o doce mil años en el origen de la vida pastora. El emocionar básico espontáneo de esta edad es el amor, y de allí lo es también la honestidad como componente emocional propio de cuando se vive implícitamente confiando en la coherencia natural de la biosfera y el cosmos. Esta edad corresponde a un período del devenir humano que se establece en la conservación sistémica del vivir y convivir en el emocionar que la define, al aprender los niños a convivir en ese emocionar al crecer y convivir en él. Más aún, esta edad duró en tanto se conservó ese emocionar en el aprendizaje de los niños como el trasfondo relacional en el que ocurrían todos los cambios de las particularidades del vivir, fueran éstos de la técnica, la conducta o las relaciones interpersonales. La colaboración sólo ocurre en el amor, y es posible sólo en la apertura relacional que surge de la aceptación de la legitimidad de todo, propia de la confianza en las coherencias operacionales de la biosfera y el cosmos que éste implica. En esta edad no hay ni bien ni mal, sólo participación o no en las coherencias operacionales de la biosfera y el cosmos. Cuando se rompen tales coherencias, se producen desarmonías en el vivir, y con ello, infelicidad. Como en esta edad no hay ni bien ni mal, no hay culpa, sólo se es consciente o no de las rupturas de las coherencias de la biosfera y el cosmos, y se actúa o no de acuerdo a esa conciencia. En esta edad, actuar en conciencia de la ruptura de las coherencias naturales de la biosfera o el cosmos, era realizar alguna acción (ritual o mágica) que recuperase esa coherencia.

Edad II

Edad de la apropiación, la desconfianza y el control, la dominación y el sometimiento: edad patriarcal

Esta edad se extiende desde el origen de la cultura patriarcal occidental diez a doce mil años atrás con el comienzo del pastoreo hasta el presente. El emocioonar de esta edad se centra en la desconfianza como el núcleo eje de una configuración dinámica de emociones que se mueven entrelazando el control, la apropiación, la dominación, el sometimiento, la codicia, la arrogancia, el miedo, la enemistad, la guerra, la devaluación de las emociones y de la mujer, la valoración de la procreación, la desacralización del sexo,... la discriminación y el abuso en el ámbito del bien y el mal con sentimientos de culpa cuando la biología del amor activamente suprimida desde la razón recupera su presencia por unos momentos. Esta edad, al igual que la anterior, se conserva de manera sistémica en el vivir y el aprender a vivir el emocioonar que la define por los niños que crecen en ella, y dura como tal en tanto se conserva ese emocioonar como el trasfondo operacional en torno al cual ocurren todos los cambios que surgen (en la técnica, la conducta y las relaciones) en su devenir histórico.

Los cambios culturales ocurren como cambios en el emocioonar, y en general pasan de manera espontánea no intencional. Si no hay cambio en el emocioonar, no hay cambio cultural, cualesquiera sean los cambios tecnológicos o de las prácticas del hacer cotidiano que por otras circunstancias ocurran en el devenir de una comunidad humana. Por eso pienso que esta segunda edad tiene que haber surgido en un cambio fundamental sobre el emocioonar de la edad anterior que ocurrió de manera espontánea, no intencional, como consecuencia de alguna variación conductual que pudo haber sido intrascendente. Y pienso que esto tiene que haber ocurrido con el comienzo de la vida pastora por el cambio en el emocioonar que de hecho implica el restringir la libertad de movimiento de otro ser, como ocurre en el pastoreo.

Todo hacer o acto humano ocurre desde una emoción que lo hace posible, y toda emoción ocurre en un hacer o acto. ¿Cómo se pasa desde el emocioonar de la primera edad, que se centra en el amor, al emocioonar de la segunda edad, que se centra en la desconfianza? Yo propongo que esto pasa con el origen de la vida pastora, y que el emocioonar en que ésta surge constituye el origen del patriarcado. A continuación veamos lo que propongo. En mi opinión, esta segunda edad se inicia con el origen del pastoreo al comenzar los niños, y luego los niños de esos niños, como resultado de una pérdida ocasional de la confianza de sus padres en las coherencias naturales de la biosfera y el cosmos, a impedir a los lobos (que se alimentaban como ellos de las mismas manadas migratorias que ambos seguían), en forma sistemática y como si hacer eso fuese algo legítimo, su acceso a los animales que eran su comida natural. Lo que pienso que debe haber pasado es que los adultos que impidieron al lobo su normal acceso a los animales de la manada, de la cual tanto ellos como el lobo eran comensales, tal vez porque sentían que había pocos animales después de un crudo invierno, si sabían que ese acto rompía las coherencias normales de la existencia. Al mismo tiempo, pienso que ellos también sabían que debían hacer algún rito o acto

mágico para restituir esas coherencias, pero lo olvidaron o no lo enseñaron de manera adecuada en ese momento a sus niños, los que al no aprender el rito, aprendieron a excluir al lobo de su comida como algo legítimo, en un acto que abrió el camino para un cambio total del emocionar en su vivir y convivir.

En resumen, lo que propongo es que el pastoreo aparece en el momento en que una familia comienza a controlar la movilidad de un grupo de animales silvestres migratorios, y que el cambio en el emocionar cotidiano que ello implica da origen al patriarcado como modo de convivencia e instala esta segunda edad. Es decir, lo que propongo es que por su modo de origen, el pastoreo surge como un modo de vida centrado en la desconfianza implícita en el impedir al lobo el acceso a su comida natural en un acto que constituye el emocionar de la apropiación, y que lleva de modo inevitable a la búsqueda del control de todo en la manipulación de la existencia. Y con la manipulación de la existencia también surge de manera inevitable toda la configuración del emocionar que constituye a esta edad en la apropiación, el control de la procreación, la codicia, la dominación y el sometimiento, la discriminación, la enemistad, el bien y el mal, la lucha, la guerra, la esclavitud, la deshonestidad, el uso político del sexo y el sometimiento de la mujer al patriarca como autoridad total, en fin, el presente patriarcal en que aún nos encontramos.

Al mismo tiempo, pienso que hay una tercera edad posible en cuyas puertas nos encontramos, pero que el pasar a ella requiere de un acto intencional. Entraremos a esta tercera edad sólo si lo queremos.

Edad III

Edad de la honestidad y la colaboración: edad neomatristica

El emocionar fundamental de esta edad es la honestidad que abre espacio a la biología del amor, y con ello, al emocionar de la colaboración y el respeto mutuo. Esta edad sólo puede surgir en el presente desde un acto intencional que haga de la honestidad el eje del emocionar que la define en sus comienzos. Sólo después de vivirse en ella algunas generaciones de modo que nuestros niños crezcan en ella como algo natural, podrían la honestidad y la colaboración ser nuevamente aspectos de la convivencia que los niños adquieren en la espontaneidad de su convivir familiar.

Esta edad tercera podría comenzar ahora, pero no ocurrirá por sí sola de manera espontánea. En esta edad se invierten las relaciones de colaboración y honestidad de la primera, pues en general ya no ocurre entre nosotros la colaboración como algo que aprendemos en la infancia y conservamos durante toda la vida como un aspecto natural y espontáneo de la convivencia. En la edad en que aún estamos (la segunda), la deshonestidad es vista como habilidad para

el vivir cotidiano en la competencia, y la cultivamos viviendo en ceguera sobre nuestro emocionar al usar la razón para oscurecer motivos y deseos inconscientes, motivos y deseos que no queremos reconocer públicamente. Aún podríamos cambiar si lo quisiésemos, pero este cambio requiere de un acto intencional de orientación hacia la honestidad total que nos abre a la biología del amor como un hacer consciente en el deseo de vivir en el respeto mutuo y la colaboración.

Vivimos una encrucijada histórica en la que el cambio de *edad emocional* hacia la edad de la honestidad y colaboración en el devenir humano es posible, si lo queremos. Digo esto porque me parece que el cambio de conciencia que hace posible el paso a la edad tercera se está produciendo ahora, y hay que apoyarlo si se quiere que de hecho ocurra y que no sea al fin aplastado por el peso de los argumentos racionales de la cultura patriarcal que conservan la cultura patriarcal.

Riane Eisler no habla de cultura matrística, cultura patriarcal y cultura neomatrística, como yo lo hago. Ella habla de cultura dominadora y de cultura de coexistencia participativa en el ámbito de lo masculino y lo femenino, porque su atención está puesta en la relación de los sexos considerándola en una medida importante desde una perspectiva tanto económica como política. Mi mirada en esto es diferente. Para mí, los aspectos relacionales que en el presente llamamos lo político o lo económico, corresponden a los resultados del emocionar que guía las relaciones interpersonales en nuestra cultura patriarcal, y considero que la discriminación sexual en ella es secundaria tanto con respecto a las relaciones de dominación y sometimiento como con respecto a la valoración de la procreación. Por eso considero que debe ser primaria la mirada a las emociones como lo que guía y define lo que pasa en las conductas relacionales. En la periodificación de la historia de lo humano que propongo, la emoción central de la primera edad (edad de la colaboración y la honestidad) es el amor, y en ella, el amor constituye el eje de todas las relaciones, de modo que en esta edad no se da lo que desde la cultura patriarcal llamamos lo económico o lo político. En la edad segunda (edad de la codicia, la apropiación, la desconfianza y el control), el eje emocional es la desconfianza y el control, y en ella, este emocionar define todo lo que desde ella misma llamamos lo económico y lo político. Por último, si pasásemos a la edad tercera (edad de la honestidad y la colaboración), la emoción que constituiría su eje relacional sería precisamente la honestidad como un acto intencional que nos abre nuevamente a la presencia de la biología del amor, y no ocurriría en ella lo que desde la cultura patriarcal en que aún estamos llamamos lo económico o lo político.

Pienso que mientras no nos hagamos cargo del carácter básico de las emociones como fundamento de nuestro quehacer y nuestro razonar, no podremos comprender el vivir humano y animal, y no podremos vivir el cambio de conciencia que nos permitirá entrar desde nuestra comprensión como un acto intencional a la edad de la honestidad y la colaboración en la recuperación de la biología del amor como el eje emocional de nuestro convivir. Es verdad que nos encontramos en la cultura patriarcal que nos ciega y limita en el

emocionar que queremos recuperar. Pero la cultura patriarcal también nos entrega la posibilidad de salir de ella con el único don no engañoso que nos ofrece, y que es el entrelazamiento siempre honesto, si se da, de la emoción y la razón que es la reflexión. La reflexión es un acto que suelta las certidumbres y permite mirar a la propia circunstancia desde la biología del amor sin autoengaño, para luego construir lo que se desea mediante un razonar que se funda en premisas aceptadas con conciencia de ellas, desde el amor que es la emoción que hace posible el ver reflexivo en el ámbito relacional porque acepta el ver. La reflexión, como acto que entrelaza la emoción y la razón, nos permite salir de cualquier trampa.

Este magnífico libro es parte de ese cambio de conciencia al hacer una develación de la historia de lo humano en la edad segunda, edad patriarcal, y llevarnos a verla en su continua violación de la biología del amor. Leámoslo y dejémonos inspirar por él para ser partícipes del cambio en el emocionar de la convivencia en que participa, y atrevámonos a la honestidad total, sin pretender que el error quede completamente alejado de nosotros. La búsqueda de la perfección lleva a la tiranía. El error lo podemos corregir si lo respetamos, la deshonestidad hacia nosotros y hacia los demás, no.

Humberto Maturana Romesín
Peñalolén, septiembre 1997

Introducción

Nuestras Opciones Sociales y Sexuales

Placer sagrado es un libro que inesperadamente exigió ser escrito. Mi plan, como lo mencioné en las últimas páginas de *El cáliz y la espada*, era escribir un libro diferente¹. Pero, afortunadamente, el proceso creativo no sólo depende de nuestros planes conscientes, sino también de movimientos mucho más profundos. De modo que gradualmente, aunque no sin lucha, cambié lo que pensé que quería escribir por lo que necesitaba escribir.

Mientras reunía material y notas para el libro que originalmente planifiqué, un capítulo llamado "Del Caos a Eros: Sexualidad Dominadora o Participativa" aumentaba cada vez más. Al principio, el material se desbordó hasta completar cinco archivos. En poco tiempo ya había una caja completa. Después una segunda, una tercera y una cuarta.

A esas alturas, me di cuenta que no era un capítulo. Era el libro que escribiría. Además, al profundizar, se convirtió en dos tomos que no sólo cuestionaban muchas de las suposiciones básicas del sexo, sino también gran parte de nuestras enseñanzas acerca del amor, la espiritualidad, la política e incluso del dolor y el placer.

Placer sagrado explora el pasado y el presente del sexo y su potencial para el futuro. Examina tanto el sexo como lo sagrado en el contexto más amplio de nuestra evolución cultural y biológica. Desmitifica muchos aspectos de nuestra confusa e incomprensible historia sexual, arrojando nueva luz sobre temas generalmente ocultos bajo el manto de dogmas religiosos o jergas científicas. Demuestra que nuestra lucha por el futuro no sólo es política en el sentido convencional de la palabra, sino que gira en torno a los temas fundamentales del dolor y el placer. Sobre todo, nos ayuda a comprender y a liberarnos de las crónicas agonías que sufrimos en nuestra búsqueda de formas de vivir y amar más sanas y satisfactorias.

Escribir *Placer sagrado* fue para mí un viaje de emociones e increíbles descubrimientos. A veces era perturbador, ya que debía abordar el nexos cultural entre sexualidad, violencia y brutalidad. En otros momentos descubrí cosas tan extrañas y cómicas que me reí en

¹ Éste iba a ser *Breaking Free*, seguido por *Emergence*. Parte del material para estos libros lo utilicé en *The Partnership Way: New Tools for Living and Learning* (1990), que escribí con mi pareja, el psicólogo social y futurista David Loye, Otras partes las incorporé a este libro.

voz alta. Y leer toda la literatura que encontré acerca del sexo, me llevó en última instancia a descubrir una nueva teoría no sólo de la evolución del sexo, sino de la evolución del placer, la política, la conciencia y el amor.

Sexo, placer y dolor

De partida debo aclarar que aunque casi todo lo que digo reviste carácter universal, me focalizo en la sociedad occidental. Además, si bien nos referiremos a las relaciones homosexuales, me he centrado principalmente en las relaciones heterosexuales y cómo éstas afectan y se ven afectadas por diferentes formas sociales —en sí mismo un gran tema.

Debo decir también que mi objetivo no ha sido acumular conocimientos por el solo hecho de hacerlo. En gran medida me motivó la creciente y urgente necesidad de conocimientos transformadores: las nuevas herramientas de transformación social y personal que requiere una época de creciente crisis ecológica, política y económica si anhelamos un futuro mejor, o tal vez siquiera un futuro. Así, mi investigación se basó en el intento de responder preguntas que para la mayoría de nosotros distan de ser una mera curiosidad intelectual.

Si evitar el dolor y buscar el placer son motivaciones humanas básicas, ¿por qué se nos ha enseñado durante tanto tiempo que el placer sexual es pecaminoso y malo? Si el sexo no se condena como maldad (como en el caso de la pornografía moderna), ¿por qué lo encontramos tan a menudo asociado no con el amor erótico sino con el comercio del cuerpo femenino, con sadismo, masoquismo, con el hecho de dominar o ser dominado? ¿Fue siempre así? ¿O hubo una época en que el sexo, la mujer y el cuerpo humano no fueron difamados, degradados, ni comercializados?

¿Qué hay realmente detrás de la violación, incesto y otras formas de violencia sexual? ¿Cómo y por qué surgieron estas prácticas? Pero sobre todo, ¿qué cambios personales y sociales nos pueden ayudar a estructurar relaciones sexuales (y humanas) más sanas, menos disfuncionales y dolorosas?

La búsqueda de respuestas a estas preguntas me llevó a campos que van desde la biología, psicología, sexología y sociología, a la economía, arqueología, historia del arte, literatura y mitología. Una y otra vez volvía al profundo anhelo humano de conexión, de vínculos forjados por amor y confianza a través de la sexualidad y espiritualidad. Me interesó especialmente la experiencia del éxtasis y la imaginería erótica, aparentemente incongruente en un principio, de muchas tradiciones religiosas orientales y occidentales.

Poco a poco me di cuenta que esta conexión entre sexo y espiritualidad no era accidental, ya que tiene raíces muy antiguas. También comprendí por qué *amor* es la palabra clave no sólo en la literatura romántica sino también en la mística, y por qué la poesía de los místicos, como la de los amantes, suele ser erótica. Mientras más

indagaba, más profundas eran las preguntas. A la larga, comencé a ver no sólo sexo y espiritualidad sino también placer y dolor de una manera completamente diferente —de ahí el título *Placer sagrado*, herético para algunos. Comprendí que ni la sociedad ni la historia humanas se pueden entender sin tomar en cuenta las diferentes formas en que una sociedad usa el placer o el dolor para motivar el comportamiento humano. Y más allá de esto, percibí el rol central, aunque increíblemente ignorado, del dolor y el placer en la evolución cultural e incluso vital. También vi que la evolución de nuestra gran capacidad humana para el intenso placer sexual y afectivo era un posible momento decisivo en la extraordinaria historia de este planeta.

Ahí sentí que cientos de luces se prendían. Vi que gran parte de lo que ocurre hoy en día es lo que en forma resumida llamo el cambio del dolor al placer: el cambio a un sistema social que estimule, en lugar de bloquear en forma crónica, la gran capacidad humana para el placer.

Esto a su vez me permitió ver que no es coincidencia que gran parte de nuestra imaginería religiosa tradicional santifique el dolor más que el placer, o que la capacidad para infligir dolor, más que para dar placer, se haya idealizado en muchas de nuestras historias épicas y clásicas. Me ayudó a comprender por qué y cómo nuestras vidas se envenenan con ideas tales como que "el dolor y el placer son dos caras de la misma moneda", "espiritualidad y sexualidad son polos opuestos" y "la guerra de los sexos es inevitable". Sobre todo, comprendí que para superar dolor, culpa, explotación, alienación y los obstáculos trágicos y a veces cómicos que han amargado la vida de mujeres y hombres, se requerirán cambios fundamentales no sólo en nuestra perspectiva sexual, espiritual y social, sino en nuestra visión del cuerpo humano, el poder, el placer y lo sagrado.

Sexualidad dominadora y participativa

Ningún tema genera tanta curiosidad como el sexo. Como veremos en las páginas que siguen, la variedad de actitudes y conductas sexuales es fascinante. Pero este libro no se limita a presentar una mezcla de seductores bocados sexuales de las distintas culturas a través de los años. Organiza en patrones lo que de otra forma podría parecer información al azar.

El sexo es uno de los impulsos humanos básicos. Las relaciones sexuales son físicamente más intensas y a menudo se sienten con mayor plenitud que cualquier otra relación personal. Por esto, la forma en que se estructuran las relaciones sexuales influye en todas las demás relaciones. Pero no es un proceso unidireccional. El modo en que se define sexo y relaciones sexuales tiene a su vez profundas influencias de las estructuras económicas, religiosas y políticas de la sociedad.

Placer sagrado contrasta dos maneras de desarrollar la sexualidad humana dentro del amplio marco de dos formas muy distintas de

organizar las relaciones humanas: una tiene como base el dolor, la otra el placer. En las siguientes páginas veremos que, bajo la gran variedad de hábitos sexuales, nuestra especie tiene dos posibilidades: los modelos dominador y participativo².

En el modelo dominador —donde una mitad de la humanidad tiene un rango superior a la otra— priman las jerarquías basadas en el temor o la fuerza. Así, para sustentarse, las sociedades orientadas hacia este modelo confían principalmente en el dolor o en el temor al dolor. Además, para mantener relaciones de dominio o sumisión hay que bloquear o distorsionar el vínculo natural de dar y recibir placer sexual y amor entre las mitades femenina y masculina de la humanidad.

Por esto, las sociedades orientadas hacia este modelo —que históricamente han ubicado a los hombres sobre las mujeres, a los reyes sobre los súbditos y al hombre sobre la naturaleza— introducen en su estructura social básica diversos recursos para distorsionar y reprimir la sexualidad. Uno de ellos, con el cual la mayoría de nosotros está dolorosamente familiarizado, es la difamación del sexo y de la mujer. Un segundo recurso, que sólo en los últimos años ha llamado la atención de académicos y público en general, es la equivalencia, tanto en relaciones heterosexuales como homosexuales, entre excitación sexual y dominar o ser dominado.

El ejemplo más común del primero es obviamente el dictamen religioso occidental de que el sexo es sucio y malo. Desde esta perspectiva, el sexo tiene un solo propósito: la concepción. Y aquellos que violan este dictamen —ya sea por la masturbación, homosexualidad o heterosexualidad por placer— deben ser castigados, no sólo temporalmente aquí en la tierra sino en la eternidad por Dios.

Además, como en la historia bíblica donde Eva provoca la Caída de la humanidad y en el *Malleus Maleficarum* (libro aprobado por la iglesia del siglo XV como manual para la caza de brujas), la mujer es pecadora, una criatura "carnal" adecuada sólo para la reproducción, para dar hijos a los hombres. Por lo tanto, la mujer, y la sexualidad humana, deben controlarse no sólo con rigor sino también con violencia.

Cabe enfatizar que este modo de interferir con las relaciones sexuales entre las mitades femenina y masculina de la humanidad — sin lo cual nuestra especie desaparecería— no se encuentra sólo en las tradiciones religiosas occidentales. Es más bien una actitud mental existente en muchas sociedades de dominio masculino rígido. Por ejemplo, en Irán, país islámico fundamentalista, donde bajo los órdenes de hombres "moralistas" como el Ayatollah Khomeini y sus mullahs, se ejecutan personas por "crímenes sexuales" —y la "necesidad" de controlar las mujeres "por su propio bien" se ha convertido en parte del currículum en la Universidad de Teherán³.

² Para una discusión más detallada, ver *El cáliz y la espada* (Eisler 1990).

³ Las enseñanzas islámicas difieren de perspectivas cristianas más extremas en que, como en la tradición hebrea, no miran con desconfianza el sexo conyugal —se dice que el profeta Mahoma lo disfrutó cabalmente, en especial con su esposa

Esta introducción de desconfianza y control en las relaciones sexuales entre mujeres y hombres ha sido un método extremadamente eficaz para garantizar que no sólo nuestras relaciones íntimas sino todas nuestras relaciones sean tensas y celosas. Si Dios creó un mundo donde el hombre ni siquiera puede confiar en la mujer —con quien por medio del sexo y el nacimiento ha tenido la relación física más íntima—, ¿cómo se espera que confíe en alguien más? Si las mujeres son inherentemente indignas de confianza, ¿cómo pueden tenerse mutua confianza o confiar en sí mismas? Además, si Dios decretó que el hombre debe controlar y dominar a la mujer, ¿por qué —como en las archiconocidas "guerras santas" donde hasta hoy se dice que las matanzas y el pillaje eran voluntad divina— no se puede aplicar lo mismo a otros hombres y países?

Todo esto lleva directamente al segundo recurso que utiliza el sexo como un modo de condicionar mujeres y hombres para que se ajusten a un sistema social basado en jerarquías fundadas en la fuerza y el temor. Es el condicionamiento de mujeres y hombres para equiparar la excitación sexual con el dominio del hombre sobre la mujer (y en los homosexuales, del individuo que desempeña el rol femenino). Obviamente, aun en las sociedades dominadoras más rígidas, hay hombres y mujeres que logran evitar estos patrones. En las últimas décadas, hombres y mujeres han desafiado frontalmente estos y otros estereotipos de género, pues los hombres reconocen cada vez más que ellos también son perdedores en la dominadora "guerra de los sexos, ya que no logran lo que realmente necesitan y quieren. Pero el hecho de que tantos aspectos de nuestra sociedad aún eroticen la dominación en diversos grados, condiciona a los hombres a considerar el sexo en términos de dominio y control más que de asociación y cuidado, e incluso a verlos como integrales a su "masculinidad" o sentido básico de sí mismos. ¿Y qué mejor manera de programar inconscientemente a la mujer para aceptar subordinación y la dominación que a través de la erotización de la sumisión femenina? La industria pornográfica moderna ofrece el ejemplo más dramático de este tipo de condicionamiento. Si bien parte de lo que comercializa es erotismo —es decir, material que describe el dar y recibir placer erótico— tiende a deshumanizar a mujeres y hombres, y a confundir el placer sexual con la imposición o experimentación sadomasoquista del dolor. Sin embargo, esta forma de mantener y fortalecer relaciones dominadoras no es nueva. Probablemente se remonta a nuestra prehistoria cuando, según sabemos ahora, se produjo un cambio importante en la dirección principal de nuestra evolución cultural: del modelo participativo al dominador en todas las relaciones⁴.

Como veremos, la mujer y el sexo eran percibidos de manera muy

favorita. (Ver Mernissi 1987, 54-61). Pero estas enseñanzas también tienden a desconfiar del cuerpo humano y a considerar a las mujeres —especialmente su sexualidad— peligrosas, a menos que sean rígidamente controladas por los hombres.

⁴ Para un análisis de este cambio, ver *El cáliz y la espada*, Capítulos 4, 6, 7 y 8.

diferente en nuestra remota prehistoria. Excavaciones arqueológicas han aportado crecientes evidencias de que durante miles de años mujeres y hombres vivieron en sociedades donde la norma, no sólo para las relaciones sexuales sino para todas las relaciones —desde la relación padres-hijos hasta aquella entre humanos y naturaleza— no era la dominación y explotación.

Aunque en la prehistoria hubo un cambio fundamental, quisiera enfatizar que lo que decimos aquí es siempre cuestión de grados. Ninguna sociedad se adapta completamente al modelo participativo o dominador.

De hecho, ninguna sociedad, al margen de sus rígidas jerarquías de dominio, puede sobrevivir sin algunos elementos participativos. Sin embargo, como señala la historiadora Mary Elizabeth Perry, en las sociedades orientadas al modelo dominador, estos elementos son cooptativos⁵. Son explotados y al mismo tiempo distorsionados y suprimidos, relegando las conductas afectuosas y no violentas a grupos "inferiores" como mujeres y hombres "afeminados" —en otras palabras, a dominados más que a dominadores.

Quisiera enfatizar también que en un modelo participativo no todo es paz, amor y cooperación, ausencia de violencia, dolor, conflicto o temor. Es una organización social donde la violencia crónica, el dolor y el temor no están en la estructura social básica o institucionalizada. Por lo tanto, las sociedades orientadas más a lo solidario que a la dominación pueden confiar más en el placer que en el castigo (o temor al dolor) para mantener la cohesión social. Considerando la diferencia fundamental entre hombre y mujer, en una organización social de modelo participativo la diferencia *no* se iguala automáticamente con inferioridad o superioridad, con grupos internos versus grupos externos, con dominar o ser dominado.

Por lo tanto, este tipo de organización social no requiere de misoginia u odio a las mujeres, que sirve para justificar la subordinación de la mitad de la humanidad por cuenta de la otra mitad. No se necesita difamar a la mujer como una tentación carnal y peligrosa con un desarrollo espiritual tan inferior al del hombre que queda excluida incluso del sacerdocio (o de un acceso directo a lo divino). No hay una necesidad cultural de dar al hombre y a la espiritualidad mayor rango que a la mujer y a la naturaleza, ni de inhibir el vínculo sexual entre mujer y hombre a través de dogmas religiosos de "pecado carnal". Tampoco se requiere erotizar la dominación para perpetuar la "guerra de los sexos". Muy por el contrario, el impulso humano innato para disfrutar el dar y recibir placer sexual se puede estimular a través de la sexualidad participativa —como también el vínculo a través de un satisfactorio dar y recibir afecto.

De hecho, en las sociedades orientadas a lo participativo, el sexo puede ser una forma de sacramento, una experiencia cumbre, ya que la unión sexual de dos seres humanos puede recordar la singularidad de toda vida, una reafirmación del vínculo sagrado entre mujer y

⁵ Perry 1989.

hombre y entre nosotros y otras formas de vida. Esto no significa que el sexo participativo sea siempre un acto de amor o lo que llamamos conciencia suprema, ni que este modelo esté exento de jerarquías⁶. Pero en estas sociedades no hay requisitos estructurales para implantar las actitudes o conductas necesarias para mantener un sistema basado en jerarquías fundadas en la fuerza y el temor al dolor. Por consiguiente, aquí el sexo puede ser un medio de unión basado en el dar y recibir placer y también puede ser espiritual y natural.

Sexo, espiritualidad y sociedad

La perspectiva que sostiene que el sexo tiene una dimensión espiritual es tan ajena a todo lo que se nos ha enseñado, que la mayoría de las personas se desconcierta. Pero en realidad esta perspectiva se basa en antiguas tradiciones vívidamente expresadas en el arte prehistórico. Los primeros académicos las consideraban demasiado perturbadoras como para estudiarlas y en algunos casos incluso verlas. Estas tradiciones no sólo aportaron importante información acerca del pasado, sino que tienen profundas repercusiones en nuestro presente y futuro. De hecho, son tradiciones acerca de las cuales tenemos indicios desde hace mucho tiempo.

Por ejemplo, en la mitología occidental encontramos muchas referencias a la unión sexual sagrada que los eruditos llaman *hierogamos*. Probablemente fue un antiguo rito solidario, antes de ser distorsionado como un medio para que los reyes legitimaran su dominio a través de la unión con una sacerdotisa suprema como representante de la antigua Diosa. Otra señal es lo que eruditos del siglo XIX llamaron prostitución en el templo. Esta práctica se describe en archivos de Mesopotamia, donde las sacerdotisas aparentemente iniciaban a los hombres, por medio de ritos eróticos, en los cultos misteriosos donde dar y recibir placer —en lugar de soportar dolor, como en muchas religiones dominadoras— se consideraba una experiencia espiritual importante⁷. Así, en el relato sumerio de Gilgamés, considerado por los académicos como la primera epopeya occidental, se dice que una mujer (a quien los traductores llaman alternativamente "sacerdotisa del amor", "prostituta del templo" o "cortesana del templo") transforma a Enkidu de bestia a ser humano al hacer el amor con él —ayudándolo así a "convertirse en sabio, como un dios"⁸.

También hay suficientes evidencias del sexo como rito religioso en las tradiciones religiosas orientales —por ejemplo, en la iconografía erótica india y en el yoga tántrico. Pero aquí —como en

⁶ En *El cáliz y la espada* hago una distinción entre jerarquías de actualización y de dominación, señalando que las primeras son más características de un modelo solidario y las últimas de uno dominador. Ver también Eisler y Loye 1990, especialmente los diagramas en 179-190.

⁷ Un nuevo trabajo sobre estos temas es el de Henshaw 1994.

⁸ Gardner y Maier 1985, 77-78.

las historias mesopotámicas donde las sacerdotisas del amor se reducían a "prostitutas"— el uso del placer erótico como un medio de elevar la conciencia (o lograr suprema espiritualidad) ya ha sido en gran medida cooptado por una visión dominadora centrada en lo masculino.

En las siguientes páginas examinaremos otros ejemplos fascinantes, como las celebraciones del Primero de Mayo, que probablemente derivaron de ritos sexuales prehistóricos y donde hacer el amor ese día siguió siendo una costumbre aún a mediados del siglo XX. Veremos también que a través de la historia registrada aparecen intentos por reconectarnos con nuestras raíces participativas prehistóricas.

Por ejemplo, encontramos los trovadores y trovadoras. La poesía en las cortes del sur de Francia en el siglo XII (la misma región donde miles de años antes el placer sexual de la mujer se veneraba en el arte rupestre paleolítico) alababa el amor y la mujer. Este amor romántico cortesano era en cierto sentido un resurgimiento de la sexualidad participativa, del amor sexual como algo sensual y espiritual. Durante esta época floreció también la mariología: veneración de la Virgen María, que desde esta perspectiva se puede considerar un retorno a la adoración de la Diosa prehistórica como madre compasiva y misericordiosa. En esta época también se destacaron extrañas sectas cristianas como los cataros, que, en agudo contraste con la iglesia romana, asignaban a las mujeres status altos en asuntos religiosos⁹.

Pero los cataros, como otros "herejes" que rechazaban la idea de que la mujer era inferior y de un orden no espiritual, fueron perseguidos sin piedad por las autoridades de la iglesia. Así como también las llamadas brujas y otras mujeres aún aferradas a los vestigios de la alabanza prehistórica de una Gran Diosa y su hijo divino, el Dios Toro (que para entonces se había convertido en el demonio con cachos y pezuñas de la iconografía cristiana). Lo que ahora nos impacta más son esas mujeres torturadas y quemadas en la hoguera, que además solían ser curanderas conocedoras de antiguos métodos de control de la natalidad que enseñaban a otras mujeres.

Recientes descubrimientos acerca del pasado también arrojan una nueva luz sobre la actual búsqueda de una nueva espiritualidad y sexualidad. En términos del marco conceptual de los modelos participativo y dominador, ambos *están* relacionados. Son parte integral del fuerte movimiento contemporáneo hacia una sociedad

⁹ Gran parte de la literatura sobre los cátaros se centra en el rechazo de algunos de ellos a todo lo mundano. Si bien muchos cátaros exaltaron lo espiritual sobre lo mundano, esto se debe comprender en el contexto de una época en que las acciones mundanas —incluyendo aquellas de los "príncipes" de la iglesia— solían ser extremadamente brutales. De hecho, los cátaros se destacaron por su espíritu caritativo y compasivo —en otras palabras, por sus esfuerzos por mejorar la vida humana en la tierra. Los cátaros otorgaban un status alto a las mujeres, que en forma estereotípica encarnan los valores más "suaves" o "femeninos". Como señala G. Rattray Taylor en *Sex in History*, a veces conceptualizaban la deidad en forma femenina.

orientada a la participación y no a la dominación —y con ello, a una estructuración más sana, satisfactoria y sustentable de las relaciones entre nosotros mismos y con la naturaleza.

Oportunidad y desafío

Según Freud, quien establece correctamente la importancia clave del sexo en todas las relaciones humanas —pero que lamentablemente confundió sexualidad dominadora con sexualidad humana—, el "hombre" debe en todo momento ser precavido y controlar la naturaleza, incluyendo la propia¹⁰. Pero la nuestra es una época donde "la conquista de la naturaleza por el hombre" amenaza la vida planetaria, donde la actitud mental dominadora y el avance tecnológico son una mezcla potencialmente letal, y donde las instituciones creadas para mantener el dominio y la explotación son incapaces de enfrentar los impresionantes problemas sociales, económicos y ecológicos que han provocado.

Es un momento de crisis fundamentales. Pero por esto mismo, también es un momento de oportunidades fundamentales —un momento en que, mientras luchamos por crear para nosotros y nuestros hijos nuevas formas de pensar y vivir, mujeres y hombres de todo el mundo cuestionan muchas de nuestras suposiciones más básicas.

En este libro examinaremos algunas de estas suposiciones — como también nuestras alternativas sexuales, sociales y espirituales. Este tomo contesta la pregunta "¿cómo llegamos aquí?". Comienza contrastando imágenes sexuales contemporáneas (y las brutales prácticas que representan) con imágenes eróticas antiguas, y ofrece claves sorprendentemente obvias acerca de una sociedad, espiritualidad y sexualidad tempranas muy diferentes. Después de una breve mirada general, nos remontaremos aún más atrás, a lo que los antropólogos llaman protohistoria, para dar una nueva mirada al muchas veces negado o mal comprendido desarrollo evolutivo: la aparición de los homínidos y el sexo humano. De ahí nos iremos a la prehistoria, época en que las actitudes sexuales —y todos los aspectos de la vida de mujeres y hombres— eran muy distintas a cómo se nos enseñó que fueron siempre las cosas y que por ende deberán ser. Veremos que, durante una época de caos y desorganización, el sexo y la espiritualidad fueron drásticamente alterados. Y en los últimos capítulos de este tomo —mientras avanzamos de la prehistoria a los inicios de la historia occidental, a la antigua Grecia, Babilonia, Palestina, Roma y de ahí a la Edad Media cristiana— veremos que las sociedades dominadoras, en una vivida combinación de historias de horror y tragicomedias, distorsionaban la sexualidad y la espiritualidad. Pero también veremos cómo, a pesar de esto, sobrevivieron tradiciones Participativas tempranas como el matrimonio sagrado —aunque a menudo de maneras muy extrañas.

¹⁰ Utilicé en forma deliberada el término *hombre* de Freud porque su obra se centra en lo *masculino*.

El Tomo II aborda una pregunta que muchos de nosotros nos hacemos hoy: "¿Dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos?". Trasladándonos a nuestra propia época, se centra en la actual lucha de mujeres y hombres por liberarse de la camisa de fuerza de los mitos estereotipos dominadores. Examina la revolución sexual y espiritual moderna como parte de una revolución de conciencia más amplia, que su vez se integra a la lucha actual por crear un mundo menos doloroso y violento. Comenzaremos con una nueva mirada a ciertos elementos básicos: cuerpo humano, dolor, placer, poder, amor y lo sagrado. Exploraremos lo que (tomando el término del biólogo chileno Humberto Maturana) podría llamarse biología del amor —y cómo una organización social y sexualmente dominadora distorsiona y bloquea en todo momento el profundo anhelo humano de conexión, de vínculos forjados en torno al amor y la confianza y no al temor y la fuerza. También miraremos con nuevos ojos la política desde una perspectiva que toma en cuenta nuestras relaciones íntimas —entre padres e hijos mujeres y hombres— e indagaremos a fondo cómo el sexo dominador aún es el principal obstáculo para la salud personal y social. Sobre todo, veremos que las relaciones más plenas, placenteras, apasionadas y al mismo tiempo espiritualmente satisfactorias *son* posibles, una vez que dejemos atrás un sistema fundamentalmente desequilibrado, con todos sus inherentes obstáculos para la realización y actualización humana.

En resumen, siguiendo la secuencia general de la evolución cultural humana, el Tomo I nos lleva de la protohistoria al final de la Edad Media, y el Tomo II cubre el período desde la Edad Media hasta nuestros días —enfaticando la fuerza sin precedentes del actual movimiento solidario y la fuerte oposición a él. Sin embargo, no seguiremos un curso lineal, ni en los temas ni en la secuencia de tiempo. *Placer sagrado* es sobre todo un libro acerca de las conexiones, un libro que, como nuestra vida, recombina elementos básicos de manera diferente y en diferentes contextos. En este sentido, es muy distinto a aquellos libros que, siguiendo el enfoque dividido y especializado del pensamiento científico contemporáneo, tienden a centrarse en una cosa, o en el mejor de los casos, en una cosa a la vez. Elegí este enfoque más holístico porque sólo mirando detenidamente el cuadro total podremos cambiar la lente a través de la cual evaluamos lo que es o no es "realidad". También lo elegí porque fluye de la *teoría de transformación cultural* que introduce en *El cáliz y la espada*, la cual proporciona el marco teórico para este libro. Para resumir, la *teoría de transformación cultural* propone que, en el lenguaje de la dinámica no lineal, los modelos dominador y participativo, en todo el lapso de nuestra evolución cultural, han sido dos elementos básicos de "atracción" para la organización social e ideológica. A partir de la teoría del caos y de otras teorías científicas contemporáneas que muestran cómo los sistemas vivos pueden sufrir un cambio transformador en un período relativamente corto durante estados de desequilibrio extremo, la *teoría de transformación cultural* muestra cómo estos mismos principios se aplican a sistemas sociales. Específicamente, muestra que muchas creencias y prácticas hoy

reconocidas como disfuncionales y antihumanas brotan de un período de gran desequilibrio en nuestra prehistoria, donde hubo un cambio fundamental ascendiente desde el modelo participativo al dominador. Y plantea que en nuestra caótica época de creciente desequilibrio, tenemos la posibilidad de otro cambio cultural fundamental: esta vez, de lo dominador a lo participativo¹¹.

Placer sagrado expande la *teoría de transformación cultural* al vincularla con la experiencia —y la política— del cuerpo. También amplía su campo al remontarse más atrás en el tiempo, investigando la evolución del sexo y la conciencia, y centrándose en el aspecto fundacional del dolor y el placer como palancas de la motivación humana. Demuestra que el grado en que una sociedad se orienta a un modelo dominador más que a uno participativo afecta profundamente el grado en el cual se basa en el dolor en vez del placer para mantenerse. Examina cómo, a través de diversos medios, incluyendo la santificación del dolor y no del placer, los sistemas dominadores han idealizado la institucionalización del dolor. Y muestra que mucho de lo que hoy ocurre se puede considerar un intento de cambio hacia un sistema donde el placer —no en el sentido de escape o distracción momentáneos, sino como una sana realización de largo alcance— puede institucionalizarse e incluso santificarse.

Placer sagrado amplía los patrones de los modelos dominador y participativo al destacar las interconexiones entre diferentes enfoques del sexo y espiritualidad y al explorar si una sociedad es más autoritaria y bélica o más pacífica y democrática. Por el

¹¹ La *teoría de transformación cultural* se introduce en términos generales en *El cáliz y la espada*. Presentaciones concisas aparecen también en artículos que escribí para otros libros y publicaciones periódicas académicas; por ejemplo en *World Futures* (1987b); en *77th New Evolutionary Paradigm* (1991); en *The Evolution of Cognitive Maps: New Paradigms for the Twenty-First Century* (1993a); en *Communication and Culture in War and Peace* (1993b); y en *Journal of Organizational Change Management* (1994).

Para complementar la breve descripción de la *teoría de transformación cultural* en esta introducción, a continuación cito algunos pasajes de *El cáliz y la espada*:

Al reexaminar la sociedad humana desde una perspectiva genérico-holística, surge como resultado una nueva teoría de la evolución cultural... la cual... propone que bajo una superficie de gran diversidad en la cultura humana, subyacen dos modelos básicos de sociedad... el modelo dominador... y el modelo solidario... La teoría de transformación cultural... propone que el curso original de la corriente principal de nuestra evolución cultural fue hacia la solidaridad, pero que tras un período de caos y casi total quiebre cultural, se produjo un vuelco social básico... En esta bifurcación cardinal, se interrumpió la evolución cultural de las sociedades que adoraban a las fuerzas del universo generadoras y sustentadoras de vida. Entonces en el horizonte prehistórico aparecieron invasores provenientes de las áreas periféricas del globo... que veneraban... el poder de quitar la vida antes que darla (xxvi).

Si observamos el lapso total de nuestra evolución cultural en la perspectiva de la *teoría de transformación cultural*, vemos que las raíces de nuestras crisis globales de hoy derivan del vuelco fundamental en nuestra prehistoria, que produjo enormes cambios, no sólo en la estructura social, sino también en la tecnología. Éste fue el vuelco en el énfasis desde las tecnologías que sustentan y mejoran la vida hasta las tecnologías simbolizadas por la espada: tecnologías diseñadas para destruir y dominar (xxix).

contrario, demuestra que reemplazar y desafiar las suposiciones insanas acerca del sexo y la espiritualidad requiere comprender que ambos están entrelazados en un todo más amplio que abarca economía, política, familia, literatura, música y todos los demás aspectos de la vida sociocultural. Sólo al mirar simultáneamente cómo se entrelazan estos elementos, vemos los patrones subyacentes —y nos desplazamos así hacia alternativas más satisfactorias y equitativas.

Espero que por medio de una exploración profunda de nuestras alternativas sociosexuales, *Placer sagrado: sexo, mitos y política del cuerpo* sea una herramienta útil para muchas mujeres y hombres que hoy luchan para liberarse de un sistema donde prevalece básicamente el antiplacer y el antiamor. Estoy convencida que *podemos* recuperar la Perdida admiración por la sexualidad humana, el éxtasis del placer y el milagro del amor. También estoy convencida que la revolución sexual aún en curso, con todas sus resistencias a las normas aceptadas, nos ofrece una oportunidad sin precedente no sólo para una sexualidad más satisfactoria sino para un cambio social y personal fundamental.

Puesto que en sus primeras etapas esta revolución sexual nos permitió hablar abiertamente del sexo y mirarlo como fuente legítima de placer humano, ya ha sido parcialmente exitosa al llevarnos hacia formas de vivir y amar más sanas y placenteras¹². Pero ya que no desvinculó el sexo de la violencia y el dominio —y no nos ofreció ninguna alternativa viable— ha fallado en acercarnos a estos objetivos.

Ahora tenemos la oportunidad de una segunda fase, de una *verdadera* revolución sexual. Es la oportunidad de profundizar las opciones sexuales, espirituales y sociales que tenemos al frente. Es al fin una oportunidad para liberarse de las trabas que durante tanto tiempo han distorsionado nuestras relaciones más básicas: de unos con otros, con nuestro hábitat natural e incluso con nosotros mismos, con nuestro propio cuerpo. Sobre todo, es la oportunidad y el desafío para que mujeres y hombres construyan para sí mismos y sus hijos un mundo donde prime el placer y no el dolor —un mundo donde seamos

¹² Michel Foucault señala que gran parte del discurso moderno sobre sexo ha sido cooptado por quienes detentan el poder para así mantenerlo (Foucault 1980). Si bien el trabajo de Foucault es una contribución importante, tiende a presentar una perspectiva estática, esencialmente inalterable de la sociedad en la cual estamos destinados para siempre a un modelo dominador. Foucault ignora el hecho de que en los tiempos modernos han habido cambios sociopolíticos fundamentales, tal como el cambio de monarquías a repúblicas, la abolición de la esclavitud y el gradual movimiento hacia una familia más justa. Además, ignora el hecho ampliamente documentado por la psicología de que hablar de temas una vez prohibidos es básico para la sanación.

Sólo al expresar los temas cargados de temores, falsas culpas y distorsiones podemos comenzar a verlos desde una perspectiva diferente. Para una crítica reciente a la obra de Foucault acerca de la sexualidad desde otra perspectiva, ver Giddens 1992. Giddens apunta a un problema básico en la obra de Foucault: que en su discurso sobre el sexo adopta una posición muy convencional (y como veremos, estereotípicamente de "macho") que ignora el género y la intimidad —asuntos que, como señala Giddens, son básicos para el sexo.

más libres y estemos más interconectados integrando sexualidad y espiritualidad en una nueva comprensión más evolucionada y respetuosa de los milagros de la vida y el amor.

Capítulo 1

Del Ritual al Romance: Sexualidad, Espiritualidad y Sociedad

Velas, música, flores y vino —la materia prima del romance, sexo y amor. Pero velas, música, flores y vino son también la materia prima de rituales religiosos, de nuestros ritos más sagrados.

¿A qué se debe esta impactante, aunque rara vez percibida, semejanza? ¿Es mera coincidencia que la palabra *pasión* se use para experiencias sexuales y místicas? ¿O hay aquí alguna conexión olvidada pero aún vigente? El anhelo sexual de tantas mujeres y hombres, como algo hermoso y mágico, ¿será acaso un impulso reprimido durante largo tiempo para expresar sexo y amor de una manera más espiritual y al mismo tiempo más apasionada?

Debido a que se nos enseñó que el sexo es pecaminoso, sucio, sensual o lascivo, la posibilidad de que sea espiritual, y mucho menos sagrado, parece chocante. En un mundo donde los genitales femeninos suelen llamarse "zorra" (una de las palabras más obscenas del idioma castellano), más extraña es la idea de que el cuerpo de la mujer —especialmente su vagina— pueda ser sagrado.

Sin embargo, hay claras evidencias de que durante miles de años —antes de los treinta a cincuenta siglos de historia registrada— esto fue así. En tradiciones que se remontan a los albores de la civilización, la vulva femenina se veneraba como el portal mágico de la vida, dotada de poder para la regeneración física, iluminación espiritual y transformación.

Lejos de ser una "zorra cochina", el triángulo púbico femenino era la manifestación sagrada del poder sexual creativo. Y lejos de ser de un orden inferior, básico o carnal, era un símbolo primario de la Poderosa figura conocida en la historia occidental como la Gran Diosa: la fuente divina de vida, placer y amor¹³.

Símbolos sexuales antiguos

¹³ Como lo analizaré en el Capítulo 3, cuando utilizo el término *Diosa* no me refiero al reflejo de una imagen femenina de lo que hoy llamamos Dios. No sabemos si nuestros antepasados prehistóricos usaron la palabra *Diosa*. Pero en términos del lenguaje actual, expresa lo que tanto impactó a nuestros antepasados: el poder creativo femenino como símbolo de la fuerza vital que anima nuestro universo.

En el sur de Francia, donde se encontraron las primeras expresiones del arte europeo, hay muchas imágenes de la vulva sagrada. Algunas de ellas en cavernas-santuarios cerca de Les Eyzies en Dordoña, se remontan a treinta mil años atrás¹⁴. Como señalan los arqueólogos, la caverna simboliza el útero de la Gran Madre. Así, su entrada era el símbolo del portal sagrado o abertura vaginal.

Esta asociación de la vulva y útero divinos con el nacimiento, muerte y regeneración es un tema mítico primordial en el arte prehistórico. Probablemente se remonta al Paleolítico (o inicios de la Edad de Piedra), está presente en el Neolítico (cuando comenzó la agricultura) y subsiste bajo diferentes formas en la Edad de Bronce e incluso en tiempos históricos posteriores.

Muchas esculturas que los arqueólogos llaman Venus o figurilla de la Diosa, así como otros objetos ceremoniales excavados en el mundo antiguo, dan gran importancia a la vulva. Debido a que el arte prehistórico se relaciona principalmente con mitos y rituales, ya casi no se cuestiona el significado religioso de estas vulvas. Por ejemplo, en la comunidad neolítica de Lepenski Vir en la región de Puerta de Hierro al norte de Yugoslavia, se encontraron cincuenta y cuatro esculturas de arcilla roja esculpidas sobre piedras ovaladas alrededor de altares con forma de vulva —y útero— en templos que a su vez tenían forma de triángulo púbico. Algunas de estas esculturas, que datan de hace más de ocho mil años, tienen grabados del rostro de la Diosa con decoraciones en forma de V apuntando a la vagina sagrada¹⁵. Asimismo, un conjunto de figuras de la Diosa encontradas en Moldavia al noreste de Rumania, que datan de siete mil años atrás, presentan triángulos púbcos muy estilizados decorados con cheurones en forma de V¹⁶.

Una figura de la Diosa de hace seis mil años encontrada en Bulgaria, la "Dama de Pazardzik" en el trono, tiene los brazos doblados sobre su prominente vulva grabada al agua fuerte. Su triángulo sagrado está adornado con una espiral doble, antiguo símbolo de regeneración. Impactante semejanza tiene una Diosa japonesa de greda de Jomon de aproximadamente la misma época, con espirales dobles en la espalda y un estilizado triángulo púbico invertido¹⁷.

En un plato cicládico de hace cuatro mil quinientos años aparece una estilizada vulva rodeada de ramas bajo numerosos espirales que parecen un mar en espiral¹⁸. En otros lugares, la vulva se representa con símbolos de la naturaleza, como un botón de flor o una concha de molusco. En efecto, conchas de molusco encontradas en esqueletos de hace más de veinte mil años indican que la costumbre de ponerlas en tumbas como símbolos del poder femenino de regeneración viene de la remota antigüedad. Los antiguos egipcios solían decorar sus sarcófagos con moluscos. Incluso hasta el Imperio Romano, la concha

¹⁴ Gimbutas 1989, 99.

¹⁵ Ibid., 260, y Gadon 1989, 43.

¹⁶ Gimbutas 1989, Lámina 9.

¹⁷ Johnson 1988, 130, 131.

¹⁸ Gimbutas 1989, 102.

de molusco se consideraba un poderoso símbolo de regeneración e iluminación.

En antiguas tradiciones religiosas indias, el triángulo púbico femenino se consideraba un centro de energía divina. En el yoga tántrico, se asocia hasta hoy con la llamada energía *kundalini*, la cual, al despertar mediante el placer sexual, asciende por el cuerpo produciendo un estado de éxtasis supremo. La adoración india a la vulva divina, aún vigente en algunos lugares, se ilustra gráficamente en una escultura india relativamente reciente: un relieve del siglo XII grabado en los muros de un templo de la Diosa al sur de la India, donde dos hombres santos están sentados a los pies de una vulva gigante, con las manos elevadas en oración¹⁹.

Hay indicios de que el falo masculino también fue objeto de veneración en la antigüedad. Aunque estas evidencias abundan más en la Edad de Bronce, los falos, y en particular representaciones de la unión del falo y la vagina, se encuentran en épocas tan tempranas como el Paleolítico, en imaginería con fuertes reminiscencias de las figuras sagradas *lingam-yoni* que aún existen en la India. Por ejemplo, en Le Placard en Francia, arqueólogos descubrieron un objeto tallado que al principio llamaron *baton de commandment* (bastón de mando), pero que al examinar más detenidamente resultó ser un estilizado y alargado falo sobre una vagina. Uno de los aspectos más interesantes de este antiguo descubrimiento es que, al igual que otros objetos paleolíticos, tiene una serie de cortes identificados como fases lunares —lo que llevó a Alexander Marshack a concluir que este tallado probablemente se relaciona con un mito sobre la menstruación o embarazo, o un rito asociado con una u otro²⁰.

En excavaciones en Savignano y en el lago Trasimeno al norte de Italia, arqueólogos descubrieron tallados que muestran, como señala la arqueóloga Marija Gimbutas, "una fusión del falo con el cuerpo divino de la Diosa"²¹. En la caverna de Gabán, cerca de Trento en Italia, se encontró una escultura que sugiere un falo y una figurilla de la Diosa altamente estilizada. Esta escultura también presenta un tallado que refuerza la conexión sagrada entre la sexualidad femenina y masculina. Un par de cachos crecientes simbolizan el principio masculino, y una flor representa la vulva²².

Uno de los ejemplos más hermosos de esta tradición artística que representa el sexo como algo sagrado proviene de Mesopotamia. Es una placa de terracota a veces identificada como los "Amantes Abrazados en el Lecho", probablemente la Diosa Inanna y su amante divino a punto de consumir su unión sagrada²³. Se diseñó hace cerca de cuatro mil años, y como muchas figurillas neolíticas tempranas de la Diosa, representa claramente, y de hecho acentúa, el triángulo púbico sagrado.

¹⁹ Gadon 1989, 18-19.

²⁰ Marshack 1991, 293.

²¹ Gimbutas 1989, 231.

²² *Ibid.*, 103.

²³ Gadon 1989, 129. Usaré a veces el término *matrimonio sagrado* porque es una conocida descripción del sexo sagrado. Pero prefiero el término *unión sagrada*.

Realidades sexuales nuevas y antiguas

Estas antiguas imágenes sexuales no tienen nada que ver con lo que hoy llamamos pornografía (término griego que significa literalmente "representación de prostitutas"). De hecho, el contraste entre estos dos tipos de imágenes sexuales es tan impactante que parecen provenir de diferentes planetas. Aunque las imágenes pornográficas que hoy repletan libros, revistas, películas y videos también se centran en vaginas, falos y relaciones sexuales, los genitales femeninos, más que ser adorados como sagrados, se consideran obscenos. Y en lugar de estar asociado a una deidad femenina, el sexo pornográfico a menudo se vincula con la coerción y violencia masculinas y la sumisión y degradación femeninas.

De hecho, la forma en que se retrata el sexo en la pornografía ni siquiera es erótica (en el sentido de Eros como dios del amor sexual). En la pornografía rara vez se asocia el sexo al amor o al cariño²⁴. Por el contrario, las imágenes e historias pornográficas generalmente expresan desprecio por la mujer, y a veces incluso un odio asesino.

Por ejemplo, en una portada de *Hustler*, revista pornográfica de amplia circulación, aparecía la imagen de un hombre hundiendo un taladro en la vagina de una mujer bajo la "humorística" leyenda de "Juegos preliminares"²⁵. Una portada "artística" de *Penthouse* exhibe mujeres desnudas colgando de árboles en ganchos, como pedazos de carne muerta. En la misma línea, otro número de *Hustler* sacó una portada que hoy es un "clásico": una mujer desnuda, pies hacia arriba, con sólo sus piernas y bajo torso intactos, ya que el resto sale como una hamburguesa de una máquina de moler carne²⁶.

Por cierto, las imágenes pornográficas son una mera expresión de cómo nuestra sociedad visualiza el cuerpo femenino y masculino y de cómo conceptualiza el sexo. En el Tomo II veremos que hay muchas otras formas —desde decretos religiosos para controlar conductas sexuales, incluso pensamientos sexuales, hasta alusiones más generales planteadas en películas, programas de televisión, libros y artículos acerca de cómo actúan mujeres y hombres en relaciones donde hay sexo involucrado. Pero la pornografía es lo más explícito, tanto en la desnudez como en la representación del coito que es tabú en otros contextos. También expresa explícitamente creencias y

²⁴ Relatos acerca de la realización de películas pornográficas demuestran este desinterés. Las mujeres cuentan que a menudo sienten agudos dolores durante la filmación y que a veces (como en el famoso caso de Linda Lovelace) están aterrorizadas por los hombres que lucran con sus servicios. Ver Barry 1979; Griffin 1981; Lovelace 1987; Steinem 1983.

²⁵ *Hustler* también exhibe fotografías de mujeres desnudas o ligeramente vestidas en posiciones degradantes, como la de una mujer cuyo rostro es empujado hacia un inodoro. Hace unos años, esta imagen era de hecho parte de un aviso para aumentar las suscripciones a la revista (*Hustler*, julio 1992). En un número más reciente (enero 1994) aparece una mujer con una correa alrededor del cuello, en cuatro patas, olfateando un charco de orina mientras un hombre se para sobre ella —junto con una petición a los lectores para que manden sus propias ideas de fotos degradantes de mujeres.

²⁶ *Penthouse*, diciembre 1984; *Hustler*, junio 1978.

prácticas culturales donde el sexo se relaciona más con hacer la guerra que el amor, ya que fuera del tema general de mujeres (o niñas) como meros objetos sexuales masculinos, encontramos mujeres encadenadas, humilladas, degradadas, golpeadas, torturadas e incluso asesinadas.

Además —como se ve en los infames "*snuff films*" donde, según sabemos ahora, se mató realmente a mujeres—, en nuestra sociedad, el sexo vinculado con la degradación, humillación, dominación, tortura e incluso muerte de mujeres no sólo aparece en revistas, películas y videos pornográficos vistos por miles de hombres y muchachos. Aunque la mayoría de nosotros preferiría no encararlo, esto no sólo ocurre en las páginas de una revista, en una pantalla de cine o en un video; con demasiada frecuencia ocurre en la vida real.

Basta leer en la prensa roja los macabros relatos de asesinatos sexuales en serie, para verificar que el asesinato de mujeres en relación al sexo no se limita a la fantasía. Recientemente apareció en la prensa la historia de una mujer que fue encadenada dentro de una caja de madera por un hombre que la secuestró en un estacionamiento y la mantuvo como su "esclava sexual" durante más de dos años. Si bien éste es un caso aislado, no lo es la esclavitud de miles de mujeres y muchachas en prostíbulos y burdeles militares en todo el mundo. Se ha documentado ampliamente en numerosos informes de INTERPOL y UNESCO (a pesar de la Convención de 1949 de Naciones Unidas para la Eliminación del Tráfico de Personas y Explotación de la Prostitución de Otros), pero en general no se condena²⁷. El caso de hombres que golpean a mujeres con las que tienen relaciones sexuales es demasiado frecuente —como lo demuestran trágicamente miles de mujeres en Estados Unidos que temen abandonar a hombres que las golpean brutalmente, por miedo a que concreten la amenaza de matarías—, aun cuando este flagelo también permanece en gran medida impune o se castiga con sentencias mucho menores de las que corresponden a golpear a extraños²⁸.

Respecto a otras formas de violencia sexual y dominio, el FBI estima que en Estados Unidos una mujer es violada cada seis minutos, y un reciente estudio del U.S. Bureau of Statistics indica que en algunos estados más de la mitad de las víctimas tienen menos de 18 años. Se estima que en Estados Unidos 250.000 niños, en su

²⁷ Barry 1979, especialmente Capítulo 4.

²⁸ Esto salió a relucir en forma dramática cuando el héroe del fútbol estadounidense O.J. Simpson fue arrestado por matar brutalmente a su ex esposa. En reiteradas oportunidades ella había dicho a la policía que temía por su vida, rogándoles que hicieran algo más que sólo hablar con él y luego retirarse. Incluso cuando Simpson fue arrestado por golpearla brutalmente, terminando ella en el hospital, sólo se le condenó a dos años de libertad vigilada —sentencia que el fiscal que llevó el caso llamó "una broma". En contraste, en San Diego, California, donde la policía creó una brigada contra la violencia doméstica, los homicidios disminuyeron (Hastings 1994). Para un artículo reciente sobre la psicopatología de los agresores, que advierte que los tratamientos a corto plazo pueden dar un falso sentido de seguridad a las mujeres que viven con ellos, ver Vaselle-Horner y Ehrlich 1992.

mayoría niñas, sufren de acoso sexual en su propio hogar cada año — generalmente por varones de la familia²⁹.

En otros países que han comenzado a realizar estadísticas (y donde las mujeres denuncian en forma más abierta crímenes sexuales), el cuadro es igualmente sombrío. Por ejemplo, en Malasia cerca del 49% de las violaciones denunciadas en 1985 involucraba a niños menores de 15 años, y en la mayoría de los casos (67,8%) los victimarios eran padres biológicos, padrastros o hermanos³⁰. En lugares donde hasta ahora no existen estadísticas sobre este aspecto fundamental de la vida de las personas —como en gran parte de África, Asia y América Latina— hay otros indicadores de extensa violencia sexual contra mujeres y niñas. De hecho, en muchos sentidos, la situación debe ser aun peor en estos lugares que en Occidente.

Una horrible práctica que afecta aproximadamente a cien millones de mujeres y niñas en África, Asia y el Medio Oriente es la mutilación genital³¹. A diferencia de la circuncisión masculina, con la cual a veces se iguala erróneamente esta práctica, no se trata de un corte ceremonial de piel. Consiste en cortar todo o parte del clítoris (para privar a la mujer del placer sexual y así supuestamente del deseo de "descarriarse") y/o cortar labios, cosiendo estrechamente la abertura vaginal (impidiendo las relaciones sexuales hasta que se

²⁹ Hoffman 1994; estimación del Programa de Tratamiento para el Abuso Infantil, publicado en Stark 1984. Se han escrito muchos libros acerca de la violencia contra las mujeres en Estados Unidos. Por ejemplo, en *Intimate Violence: A Study of Injustice* (1989), Blackman analiza la culpabilidad de la víctima, señalando que esto permite no identificarse con ella, minimizando la angustia del observador. El libro *The Female Fear: The Social Cost of Rape* (1989) de Gordon y Riger reúne evidencias que apoyan el punto de vista de Brownmiller (1975) de que todos los hombres sacan provecho de la violación porque lleva a las mujeres a creer que deben tener un hombre que las proteja de otros hombres. En *Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood, and Privilege on Campas* (1990) de la antropóloga Peggy Reeves Sanday, un estudio sobre las violaciones de pandillas (o "pulling train", según los miembros de fraternidades), se concluye que estos clubes exclusivamente masculinos refuerzan los privilegios de los hombres introduciendo a niños adolescentes a su futuro lugar en la jerarquía de status masculino, condicionando a los hombres a interpretar la conducta femenina como consensual y evitando así la sensación de culpa, sintiendo de hecho orgullo por su comportamiento.

³⁰ *Women's International Network News* 16 (verano 1990), 40. (*WIN News* se encuentra disponible en 187 Grant Street, Lexington, MA 02173).

³¹ Para la última versión de una de las primeras obras escritas en esta área, ver Hosken, *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females* 4ª ed. (1994). Ver también El Daree, *Sudan: National Study on the Epidemiology of Female Circumcision* (1980); Botti, "The Battle Against Excisions by Africans: A Survey of Actions in Three West African Countries" (1985); Salah Abu Bakr, *The Effect of Vulval Mutilation on the Nerve Supply: Anatomical Considerations*, Ministerio de Salud, Sudán (la monografía establece que estas operaciones privan a la mujer de la capacidad para disfrutar la sensación genital). Hay gran cantidad de material al respecto, incluyendo la sección sobre Mutilación Genital y Sexual de las Mujeres en cada número de *WIN News*. La novela *Possessing the Secret of Joy* (1992) de Alice Walker aborda este tema desde la perspectiva de una mujer afroamericana. La clitorrectomía no es exclusiva de África, el Medio Oriente y Asia. En Occidente, se ha documentado ampliamente el uso de clitorrectomías por médicos del siglo XIX como una "cura para la ninfomanía" (ver Tomo II, Capítulo 6).

abre nuevamente antes del matrimonio)³². Este tipo de violencia sexual tremendamente dolorosa —que provoca no sólo trauma físico (desde infecciones graves hasta la muerte) sino también incalculable daño psicológico— se justifica aún en nuestros días como una tradición étnica. O se elogia como un rito religioso moralmente necesario para controlar la sexualidad femenina.

En Irán y otros países islámicos fundamentalistas donde la "pureza sexual" de la mujer es un importante tema religioso, jóvenes condenadas a muerte son violadas antes de morir. Esta práctica también se justifica en términos morales, porque según la ley islámica está prohibido matar a una virgen, pero de hecho surge de intereses económicos: una virgen es una valiosa propiedad masculina y por lo tanto no se debe destruir³³.

Pero aquí quisiera señalar algo fundamental. Para comprender, y cambiar, realidades y mitos sexuales brutales —ya sea en el Medio Oriente, África, Asia o Estados Unidos—, debemos trascender diferencias geográficas, étnicas y religiosas. El punto crítico *no* es si una cultura es oriental u occidental, industrial o preindustrial, laica o religiosa, del norte o del sur. Es el grado en que una cultura o subcultura se orienta hacia una de las dos alternativas básicas de organización sociosexual descritas en la introducción de este libro: el modelo dominador o participativo.

Desde esta perspectiva, no es coincidencia que en las antiguas sociedades de dominio masculino, marcadamente autoritarias y crónicamente bélicas que describiremos en los Capítulos 5 y 6, se aceptara socialmente —como aún lo es en algunas culturas autocráticas, crónicamente violentas y de rígido dominio masculino en el Medio Oriente y América Latina— que un hombre "matara por honor" a su esposa (hija, hermana e incluso madre) por su independencia sexual real o supuesta. Son culturas orientadas al modelo dominador.

Tampoco es coincidencia que en lugares con fuertes cambios hacia lo participativo —donde la gente desafía frontalmente el dominio masculino, la guerra y los controles autoritarios en la familia y el estado— se condene y desafíe abiertamente la violencia sexual. Tampoco es coincidencia que imágenes prehistóricas del cuerpo femenino, o más específicamente de la sexualidad femenina, nos comuniquen una alabanza a la vida y al placer más que una obsesión con la dominación y el dolor. Tampoco ocurrió en el vacío el hecho de que la sexualidad se asociara en algún momento con lo sagrado más

³² Un *mailing* de 1993 de Mujeres que Viven bajo la Ley Musulmana preparado por Equality Now (Women's Action 5.1, noviembre 1993) señala que aun cuando se ha enseñado a las niñas a esperar con interés esta mutilación como un rito de transición hacia su feminidad, deja incluso a las sobrevivientes con problemas de por vida, incluyendo relaciones sexuales dolorosas y graves complicaciones durante el parto. El *mailing* incluye un poema de Swido-Aidos, ganadora del primer premio en un concurso en Benadir, que apela a "los amantes de la paz" a "proteger, apoyar y dar una mano a niñas inocentes. Hace un llamado a los receptores para que escriban a la UNICEF solicitándole que financie la labor de activistas populares para erradicar la mutilación genital femenina.

³³ Ver Capítulos 5 y 6.

que con lo sórdido, lo brutal y —en el estricto sentido de la palabra— lo obscuro. Se desarrolló en sociedades donde mujeres y hombres eran más participativos: sociedades generalmente más equitativas y pacíficas, donde el poder supremo del universo era dar, nutrir e iluminar la vida, y no dominar y destruir.

Esto no significa que fueran sociedades exentas de violencia, dolor y destrucción —ni que si llegamos a tener un mundo de orientación solidaria nunca habrá actos de violencia sexual o de otro tipo. Pero una cosa es reconocer el lado destructivo de la naturaleza, y de nosotros mismos, y el hecho de que a veces las personas son violentas y abusadoras. Y otra muy distinta, organizar una sociedad que —para mantener jerarquías de dominio rígido— institucionalice la violencia y el abuso y (como la violencia masculina no castigada en guerras y guerra de los sexos) los vincule con procesos de socialización específicos de género.

Esto a su vez me lleva a otro importante punto que quisiera subrayar en este capítulo descriptivo: *no* estamos tratando las características y conductas "masculinas" o "femeninas" innatas, ni el tema de hombres contra mujeres, o viceversa. Es obvio que en la prehistoria hubo mujeres y hombres que crearon imágenes sagradas de la sexualidad femenina y masculina. Hoy en día hay hombres que rechazan estereotipos masculinos que equiparan hombría con dominio del "sexo opuesto", al igual como hay mujeres que luchan para liberarse de estereotipos femeninos de sexualidad pasiva o masoquista. Pero, al mismo tiempo, aún hay hombres anclados en el "puntaje" sexual (o en el sexo como un juego tipo Nintendo donde se gana o pierde), o mujeres para quienes la idea de su propio cuerpo como algo sagrado es tan contraria a todo lo que se les enseñó sobre sexualidad que les parece sacrílega.

Estas diferencias tan marcadas en las actitudes y conductas sexuales femeninas y masculinas son inconsecuentes con ideas aún vigentes de una sexualidad fija e inmutable. Pero son consecuentes con los roles masculino y femenino que acompañan a dos formas muy diferentes de estructurar las relaciones sociosexuales: una que enfatiza el dominio, temor y dolor, y la otra la confianza mutua, solidaridad y placer.

Construcción social del sexo

El sexo es una actividad humana innata y ciertamente indispensable. Pero las actitudes y prácticas sexuales se aprenden. Esto se evidencia en todas partes, cuando millones de mujeres y hombres cambian radicalmente sus actitudes y conductas sexuales en un lapso menor al de una generación. También lo demuestran experimentos científicos que señalan que incluso los monos, cuyas conductas se suponían totalmente instintivas, deben aprender el acto sexual —como en los famosos experimentos de los psicólogos Harry y Margaret Harlow realizados con monos criados en aislamiento, que no fueron acariciados, ni siquiera tocados, y que luego no sabían

aparearse³⁴.

En resumen, el sexo no "llega naturalmente", como dice una canción popular. El sexo, en gran medida, se construye socialmente, como lo ilustran las enormes diferencias entre símbolos e imágenes sexuales prehistóricos y actuales.

En *Myths and Sexuality*, Jamake Highwater señala que la forma en que una sociedad en un tiempo y lugar particular construye la sexualidad (hetero y homosexual) está inextricablemente entrelazada con sus mitos. Como otros académicos, Highwater no usa el término *mito* en el sentido popular, que significa falsedad, sino, al contrario, como la expresión a través de imágenes y relatos de aquello que se cree es una verdad inmutable o sagrada. Reiteradamente muestra que actitudes y conductas sexuales son expresiones sumamente variables de los diferentes valores que transmiten los mitos que nos explican la "verdad" acerca del mundo, y que incluso imágenes del cuerpo humano se transforman entre una sociedad y otra, entre una época y otra, por el flujo de diferentes visiones míticas³⁵. O, según Michel Foucault, fluctúan de acuerdo a replanteamientos periódicos de la "política de la verdad"³⁶.

Así, la idea de que el cuerpo humano como parte de la naturaleza es inferior a la mente y al espíritu, surge en la historia europea de las épocas griega y romana clásicas, especialmente entre los filósofos estoicos. Pero sólo más tarde, con San Pablo, y en forma concluyente con San Agustín, entra en vigencia la noción cristiana de que el cuerpo humano, y en particular el cuerpo de la mujer, es corrupto — incluso demoníaco.

Como señala la historiadora de la religión Elaine Pagels, el vehículo mítico usado por Agustín para apoyar esta idea fue una reinterpretación radical de la historia bíblica de Adán, Eva y la Caída³⁷. Según Agustín, la Caída del Paraíso —supuestamente provocada por una mujer— hizo que el sexo y el cuerpo humano fueran irreversiblemente corruptos. Además, según él, el sexo y el nacimiento son, para toda la humanidad y para siempre, los instrumentos de castigo eterno de Dios para toda mujer y hombre por este "pecado original". Agustín creía, y la iglesia finalmente lo aceptó, que hasta el día de su muerte todos los seres humanos nacidos en esta tierra mediante una relación sexual cargan la maldición del pecado de desobediencia de Adán y Eva. En el clásico cristiano *La ciudad de Dios*, Agustín declaró que todo niño nacido de la unión sexual de mujer y hombre llega manchado de pecado —el cual se transmite sexualmente mediante el semen masculino. Escribió:

Dios, autor de toda la naturaleza pero no de sus defectos, creó

³⁴ Brown 1965, 38-40.

³⁵ Highwater 1990.

³⁶ Foucault 1980. Irónicamente, a pesar de su énfasis en la política y en la forma en que se ha usado la sexualidad para mantener la dominación, Foucault da tan por sentada la dominación sexual de la mujer que ignora este aspecto básico de la política sexual. Algunos trabajos que abordan cómo se construyen socialmente imágenes del sexo y del cuerpo son Butler 1992; Giddens 1992; Laqueur 1990; y Nead 1992.

³⁷ Pagels 1988.

bueno al hombre; pero éste, corrompido por la elección y condenado por la justicia, produjo un linaje corrupto y condenado. Entonces todos existíamos en ese único hombre y en conjunto éramos ese único hombre que cayó en el pecado a través de la mujer que se creó a partir de él antes que existiera el pecado. Pese a que aún no estaba establecida ni asignada la forma específica en que cada uno de nosotros viviría, nuestra naturaleza ya estaba presente en la semilla [semen] de la cual brotaríamos. Y debido a que esta naturaleza ha sido ensuciada por el pecado, destinada a la muerte y con justicia condenada, ningún hombre nacerá del hombre en otra condición³⁸.

Específicamente este pecado original es el que condena a la mujer a ser gobernada por el hombre, y a éste por reyes, emperadores y papas autocráticos. Según Agustín, el pecado de Adán y Eva no sólo condenó para siempre el sexo y nos negó la inmortalidad, condenándonos a todos a la muerte. En esencia —y manteniendo las rígidas jerarquías del modelo dominador mediante el temor y la fuerza—, también nos sentenció a ser controlados para siempre por reyes, emperadores y papas con derecho a gobernar por "mandato divino".

Highwater lo describe acertadamente: después de Agustín, el cuerpo y la sexualidad humanos se convirtieron en "una forma de castigo divino" —una carga carnal de la cual sólo pueden escapar en parte hombres verdaderamente espirituales que atormentan su carne. En cuanto a las mujeres, en esta mitología cristiana eran aún más pecadoras que los hombres. Como lo expresa el *Malleus Maleficarum* de la iglesia medieval, "toda brujería viene de la lujuria carnal, que en la mujer es insaciable"³⁹.

Desde luego, todo esto convirtió la procreación sin placer en un deber cristiano —como dice Highwater, "vaya una tarea". Según Agustín y líderes cristianos posteriores como el obispo Ambrosio, también significó que, al haber usado en forma tan errada su voluntad desobedeciendo a Dios, los humanos perdieron para siempre su derecho a autogobernarse. Así, el gobierno autoritario, y con él la tiranía política, fue "la ineludible necesidad de nuestra universal naturaleza caída"⁴⁰.

Sin coincidir con la perspectiva de la *teoría de transformación cultural*, esta idea de la corrupción humana universal a través del pecado de Adán y Eva —y por lo tanto, la eterna necesidad de un férreo control sociopolítico— coincidió con la transformación del movimiento cristiano: de ser una secta perseguida que predicaba y practicaba la no violencia, compasión y empatía (de acuerdo a las enseñanzas solidarias de Jesús) pasó a ser la religión del propio emperador romano⁴¹. Pagels señala: Agustín persiguió primero a los

³⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XIII, Capítulo 14.

³⁹ Kramer y Sprenger 1971.

⁴⁰ Pagels 1988, 113.

⁴¹ El Capítulo 8 de *El cáliz y la espada* detalla cómo el cristianismo temprano o "primitivo" —que siguió a Jesús— fue un importante movimiento solidario. Pero también documenta cómo la iglesia "ortodoxa" —con sus rígidas jerarquías de sacerdotes, autoritarismo y violencia sistemática mediante inquisiciones, cazas de

cristianos donatistas y luego a los pelagianos (que denunciaron la "profana alianza" entre cristianos católicos y el estado romano), aliándose sin vacilar con los dignatarios del imperio. Más aún, como indica Pagels, este hombre, canonizado por la iglesia, llegó a considerar "indispensable" la fuerza militar.

Pero quisiera insistir que el mito agustiniano de una humanidad sexual y políticamente condenada pertenece sólo a la tradición cristiana, pero no así la idea de que la naturaleza —incluyendo el cuerpo humano— es inferior a la mente y al espíritu. Se encuentra en distintos grados en la mitología religiosa de Oriente y Occidente, para imponer y mantener relaciones sexuales y políticas del tipo dominador-dominado.

Por ejemplo, según el filósofo persa Zoroastro, hay una polaridad cósmica entre el bien como luz y el mal como oscuridad, siendo la naturaleza y la materia (oscura o terrenal) inherentemente corruptas. Se cree que Zoroastro vivió desde el año 628 al 551 A.C. —o, como prefieren los investigadores de las religiones, A.E.C. (antes de la Era Común)⁴². Aunque de otro tiempo y lugar, la filosofía de Zoroastro se parece mucho a la de Agustín. Sostiene que el alma "del hombre" está presa en la materia, y que la mujer (que se supone sin alma) es la madre de todos los demonios. Y, al igual que la noción cristiana medieval de que la mujer es fuente de maldad carnal, según esta ideología del Medio Oriente, que es muy anterior, la oscuridad cósmica y el mal surgieron de una criatura femenina —cuyo nombre persa se traduce como "menstruación"⁴³.

En muchos mitos religiosos hindúes, las mujeres también pertenecen a un orden inferior al hombre. Un ejemplo chocante (que aún tratan de justificar) es la conocida historia de Visnú, la deidad suprema hindú que se salvó de morir en su cuna cuando una niña fue deliberadamente puesta en su lugar para ser asesinada.

Incluso en la mitología budista, una de las tentaciones que Buda debió resistir para lograr la iluminación bajo el árbol Bo fue el deseo y el placer sensual. Así, en algunas sectas budistas, los monjes no sólo son célibes, sino que tienen prohibido cualquier contacto con una mujer —incluso darle la mano.

Al igual que esta idea de que el cuerpo humano corrompe en cierta forma el espíritu, la visión de la mujer, y especialmente su sexualidad, como peligrosa para el hombre, tampoco surge del vacío. Nació del fundamental cambio social del modelo participativo al dominador como una "atracción" social básica, que a su vez trajo consigo un cambio esencial en la construcción social del placer y el dolor. Dondequiera que haya ocurrido este cambio —sea en India o Irlanda, Persia o Japón, Europa o Asia Menor—, su característica fue que impuso la superioridad del hombre sobre la mujer y de lo llamado espiritual o mundo del más allá sobre este mundo, incluyendo nuestro propio cuerpo. Lo más dramático fue que exigió revertir casi totalmente y difamar lo que alguna vez se adoró: la naturaleza, el

brujas y cruzadas— se convirtió de nuevo en una institución dominadora.

⁴² Harris y Levey 1975.

⁴³ Highwater 1990, 95.

sexo, el placer y —sobre todo— el poder sexual femenino creador y sustentador de vida.

Mujer, sexo y religión

Nuestros antepasados del Paleolítico y Neolítico temprano representaban el cuerpo femenino como un recipiente mágico. Seguramente observaron que sangraba al ritmo de la luna y producía milagrosamente personas. También se maravillaron ante la nutrición que proporcionaba mediante la leche. A esto podemos agregar el poder visiblemente mágico de la mujer para lograr la erección del órgano sexual masculino, y su extraordinaria capacidad para el placer sexual —para vivenciarlo y darlo. No es sorprendente que nuestros antepasados se maravillaran ante el poder sexual de la mujer.

Tampoco sorprende que los genitales masculinos, además del toro y otros animales con cachos y pezuñas como símbolos de potencia masculina, fueran considerados con reverencia y admiración. O que la unión sexual entre mujer y hombre, fuente de vida, amor y placer, haya sido para nuestros antepasados paleolíticos y neolíticos un importante motivo mítico-religioso.

Lo que sí sorprende es que el antiguo vínculo entre sexualidad y espiritualidad haya sido olvidado —o más bien, que no sea conscientemente recordado. Porque si reexaminamos con detención los mitos orientales y occidentales, resulta evidente que su memoria inconsciente aún subsiste en la mayoría de las religiones actuales.

En India, lingam y yoni (genitales masculinos y femeninos) aún se asocian a lo sagrado. En Tíbet, la famosa frase *om maní padme hum* (la joya en el loto) tiene muchos niveles de significado místico. Se refiere a la unidad básica dentro de un todo mayor que hoy tendemos a considerar en la forma de polaridades: luz y oscuridad, creación y destrucción, fuego y agua, mujer y hombre.

En China, una imagen similar se representa como el cuerpo de un diamante nacido de una flor dorada. En el misticismo occidental medieval, análogo a la joya en el loto, tenemos la imagen de la gota de rocío en la rosa. Incluso la descripción cristiana de monjas como novias de Cristo y de Jesús como novio de la Iglesia Madre⁴⁴, vuelve al punto de partida de unión sexual como unión divina.

En la Cábala, conjunto medieval de escritos místicos hebreos, hay innumerables referencias a la Shekinah —fuente femenina de sabiduría divina— y normas para que hombres santos encuentren unión espiritual con ella. También hay imágenes cristianas que regresan a la antigua iconografía que alaba a la mujer, la vida y la sexualidad. Por ejemplo, las llamadas Vierges Ouvrantes, adoradas en la Edad Media cristiana, representan el cuerpo embarazado de la Virgen María en una postura semejante a las figurillas de la Venus

⁴⁴ Ver Martín Lutero, "Sermón de 1537", en Wehr 1990, 73. Ver también Wehr 1990, 32, citando a Lutero acerca de cómo "Dios elige una iglesia para su Hijo, la cual éste toma por novia".

embarazada del Paleolítico⁴⁵.

Los numerosos iconos medievales y esculturas renacentistas de María y el Niño Jesús son descendientes directos de tempranas representaciones de la Diosa y su hijo divino. Uno de los ejemplos más notables —y, al mirarlo detenidamente, obvio— de una tradición artística que se remonta al Paleolítico y Neolítico es una pintura renacentista de la Diosa Afrodita (reproducida en *The Mythic Image* de Joseph Campbell), donde rayos de luz emanan de su vulva hacia un grupo de hombres⁴⁶.

Como ya vimos, alrededor de la misma época encontramos hombres venerando la vulva sagrada en esculturas religiosas indias del siglo XII. De esta misma época son los famosos frisos eróticos indios, que en las últimas décadas han aparecido en libros de arte occidentales (como *The Sensuous Immortals*, publicado por el Museo de Arte de Los Angeles). Al igual que las esculturas neolíticas y de la Edad de Bronce descritas anteriormente, estas esculturas indias representan el acto de la unión sexual como un rito religioso. Y aunque estos templos indios datan de un período posterior a las invasiones arias e indoeuropeas que impusieron muchos de sus valores dominadores a las culturas indias tempranas que adoraban a la Diosa, son impresionantes ejemplos de solidaridad erótica: del dar y recibir el éxtasis del placer sexual.

Ahora, debido a la publicidad actual, debo señalar que lo que estas esculturas representan no se asemeja en nada a lo que se supone que ocurre en los cultos sexuales demoníacos secretos de hoy. El punto (que hoy se debate acaloradamente) no es si estos cultos organizados existen o no. El punto es que las escenas en los frisos eróticos indios no son, ni con toda la imaginación del mundo, actos sexuales sádicos y brutales —mucho menos la adoración oculta o secreta al demonio. Para empezar, estas esculturas enfatizan el dar y recibir placer, no la imposición unilateral de dolor. Se crearon como parte de la religión de ese tiempo y lugar, para ser vistas por todos. Y, como representaciones de la unión sexual entre deidades ampliamente adoradas, no se diseñaron para demonizar o corromper, sino para instruir e inspirar a mujeres y hombres.

Estas imágenes indias de ritos eróticos sagrados probablemente comparten la misma raíz antigua con la tradición tántrica india antes mencionada, donde el rito central es *maithuna*, o unión sexual. El objetivo de este rito es despertar la energía divina, o *kundalini*, que a menudo se identifica explícitamente con *shakti*, el poder creativo de la Diosa.

Los escritos tántricos subsistentes están cubiertos por muchas capas de posteriores culturas dominadoras (hindú y tibetana) y por lo tanto su énfasis está en lo masculino. Se nos dice que, a través de

⁴⁵ Ver, por ejemplo, Campbell 1974, 59. Pero ver Atkinson en relación a cómo, en el contexto de la sociedad masculino-centrada de la época, la idealización cristiana de la maternidad que durante la Edad Media acompañó la mayor devoción a la Virgen María, se convirtió en otro medio para que los hombres controlaran la sexualidad femenina, y con esto, las opciones de vida de las mujeres.

⁴⁶ Campbell 1974, 66.

maithuna, el hombre logra unirse con el poder básico o vivificante de la Gran Madre. Pero si *maithuna* es el sendero de unión con lo divino para el hombre, también lo es para la mujer. Ya que a través del cuerpo femenino —mediante su excitación y poder sexual— se evoca la energía erótica de la Diosa. En la práctica del tantra, el hombre se funde con lo divino dando placer sexual a la mujer, manteniendo así la experiencia del éxtasis para ambos. Pero el cuerpo de la mujer es el recipiente sagrado —en la simbología occidental, el Cáliz o Grial Sagrado.

Otro aspecto fascinante del yoga tántrico, aunque generalmente ignorado, se relaciona con el control de la natalidad. En las prácticas tántricas, el poder de la mujer para dar vida era reverenciado, y tal vez precisamente *por eso* hay indicios de solidaridad entre mujeres y hombres para evitar la concepción accidental. El sexo tántrico está explícita y exclusivamente diseñado para *no* fecundar. Su único propósito es permitir a mujeres y hombres vivenciar, a través de una prolongada y exquisita sensación erótica, la experiencia espiritual del éxtasis.

Cabe señalar que originalmente en la iconografía india, el signo de infinito (∞) aparentemente significaba unión sexual: dos se convierten en uno. Compuesto de dos círculos cercanos entre sí —uno en el sentido del reloj y el otro a la inversa, ninguno encima del otro —, simbolizaba igualdad entre femenino y masculino, llevando a la totalidad o infinito. Pero una pista importante de lo que ocurrió en nuestra prehistoria es cómo la iconografía india cambia hábilmente el énfasis hacia lo masculino: el símbolo de infinito se refiere ahora a dos deidades masculinas —pero, reveladoramente, son los hijos mellizos de la Diosa primordial Saranyu⁴⁷.

En los próximos capítulos veremos una y otra vez los resultados de esta reversión y coopción de tempranos símbolos religiosos. Veremos que esto fue parte de un impresionante proceso de remitificación con profundas repercusiones políticas que revirtieron muchos de los antiguos mitos —y realidades— sociosexuales. Y también veremos que algunas de las claves más impactantes de este proceso de remitificación no nos llegan a través de la religión oriental, sino de nuestra propia herencia occidental.

Tomemos un solo ejemplo. En el Antiguo Testamento hay una sección que en cualquier otro contexto se reconocería de inmediato por lo que es: un poema de amor erótico. En el Cantar de los Cantares (o Cantar de Salomón, según la traducción Autorizada de la Biblia del rey James) se habla de la hermosa Sulamita, la rosa de Sarón, cuyos "labios son como una hebra escarlata", mientras su novio le canta, y cuyos "dos pechos son como dos crías mellizas de gacela que pastan entre lirios"⁴⁸. Sus propias declaraciones de pasión son aún más

⁴⁷ Walker 1988. 9.

⁴⁸ Canto de Salomón 4:3, 5, versión del rey James. Los académicos hoy día cuestionan la exactitud de algunas letras de esta versión. Pero debido a que se atiene a los temas básicos del texto hebreo (los placeres del amor erótico y la generosidad de la naturaleza) y porque su lenguaje es tan conocido, la he preferido a otras traducciones menos difundidas. Una traducción reciente más apegada al

explícitamente sexuales: "Que me bese con los besos de su boca; tu amor es mejor que el vino", le canta a su amante. "Mi amado es para mí y yo para mi amado... una bolsita de mirra es mi amado para mí cuando reposa entre mis pechos"⁴⁹.

Aquí cabría preguntarse qué hace este poema erótico en la Biblia, el texto religioso occidental más sagrado. Investigadores de las religiones a menudo han intentado explicar el Cantar de los Cantares como un símbolo de que Yavé (comúnmente mal traducido como Jehová) toma a Israel como su novia, y por lo tanto, sería el amor de Dios por su pueblo. Pero en ninguna parte se menciona a Yavé o a Dios. En lugar de eso, en pasajes tales como "tu vientre es como una pila de trigo rodeado de lirios" y "tu ombligo es un cántaro donde no falta el vino con especias" alaba el cuerpo de una mujer. Y en uno de sus pasajes más famosos ("han aparecido las flores en la tierra; ha llegado el tiempo de las canciones, se oye el arrullo de la tórtola en nuestra tierra")⁵⁰ celebra el regreso de la primavera —como veremos, un tema clave en las religiones paleolíticas y neolíticas.

Gracias a investigadores de la Biblia sabemos que el Antiguo Testamento fue editado rigurosamente durante cientos de años por sucesivas escuelas de autores religiosos, para crear un texto adecuado a su gobierno teocrático⁵¹. También sabemos que, pese a contener muchas enseñanzas éticas importantes, con frecuencia se refiere a la mujer como tentadora maligna y/o propiedad sexual que los hombres deben controlar rígidamente. Entonces, ¿por qué los hombres que editaron y reeditaron el Antiguo Testamento incluyeron un himno que celebra la sexualidad femenina como sagrada y extática?

No creo que la inclusión del Cantar de los Cantares haya sido un desliz inadvertido, como parece ser el caso de otros pasajes bíblicos que ofrecen claves a formas de adoración previas (por ejemplo, los vehementes gritos de Jeremías contra la "reincidencia" del pueblo a adorar a "la Reina del Cielo", una alusión directa a la adoración de la Diosa)⁵². Más bien, creo que este poema erótico (o, más exactamente,

texto original es Falk 1990. Falk señala que el Cantar de los Cantares "ofrece una visión cabal no sexista del amor heterosexual" (Falk 1990, 134). Ella dice: "Las mujeres en el Cantar hablan en forma tan asertiva como los hombres, iniciando la acción con la misma frecuencia; así también, los hombres son libres para ser amables, vulnerables, incluso tímidos" (ibid.). Señala también que muchos de los fragmentos poéticos en el Cantar de los Cantares derivan de lo que ella llama "canciones de primavera" que celebran la fertilidad de la naturaleza (ibid., 154).

⁴⁹ Canto de Salomón 1:2, 13, versión del rey James.

⁵⁰ Canto de Salomón 2:12, versión del rey James.

⁵¹ Biblia Dartmouth. Ver también 512-513 de la Biblia Dartmouth para un resumen de algunas interpretaciones del significado del Cantar de los Cantares.

⁵² Complementando la información arqueológica que indica que la adoración prehistórica de la Diosa originada en sociedades más pacíficas e igualitarias (modelo participativo), está el pasaje en Jeremías 44:17 donde los hombres le explican que no obedecerán sus órdenes de impedir que sus esposas quemaran incienso, ofrezcan libaciones y horneen tortas para la Reina de los Cielos, porque cuando estas prácticas prevalecían había paz y prosperidad.

Le dicen: "...entonces teníamos abundante alimento, éramos felices y en todo nos iba bien. Pero desde que dejamos de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y de

combinación de poemas, porque eso es lo que es) aparece en la Biblia precisamente porque himnos sagrados muy enraizados que celebran la sexualidad, el amor y el regreso de la primavera (como los himnos sumerios de la Diosa Inanna que veremos luego) aún conservaban una fuerte influencia en la imaginación popular⁵³. En otras palabras, creo que consciente o, lo más probable, inconscientemente, los hombres que decidieron incluir el Cantar de los Cantares en la Biblia estaban usando el tradicional recurso político de la coopción⁵⁴.

Al incorporar pasajes ya diluidos y fragmentados, asociados con tempranas tradiciones de adoración a la Diosa y sexo sagrado a sus escritos acerca de una divinidad masculina trascendente que gobernaba su manada terrenal al igual como un esposo gobierna ahora a su mujer —por ejemplo, aludiendo a un novio real y a una mujer en su harén, más que a la Diosa y a su novio divino—, estaban cooptando o apropiándose de estos pasajes. Y este proceso de coopción se agudizó más mientras sucesivas generaciones de autoridades religiosas, primero hebreas y luego cristianas, siguieron reinterpretando el significado del Cantar de los Cantares para encajar mejor los mitos, y realidades, que querían imponer.

Sexo, iglesia y trovadores

En capítulos posteriores revisaremos en más detalle este proceso de coopción, junto con muchas otras claves de escritos religiosos occidentales de una época en que la sexualidad era sagrada. Pero para cerrar este capítulo, y pasar rápidamente del ritual al romance, quisiera referirme brevemente a otra clara evidencia —aunque también generalmente ignorada— de una época en que los placeres sexuales se consideraban sagrados más que pecaminosos: la extrema difamación del placer sexual realizada por la iglesia cristiana.

Como ya vimos, el dogma agustiniano de que el sexo es inherente y eternamente pecaminoso se convirtió en uno de los pilares de la alianza política entre cristianismo y emperadores romanos. Pero, ¿por qué los padres de la iglesia consideraron necesario asumir esta

derramar vino en su honor, nos ha faltado de todo y hemos perecido por la espada y el hambre" (Jeremías 44:17, Biblia Dartmouth). Para un análisis de la importancia de la Diosa en la tradición hebrea, ver Patai 1978.

⁵³ En su libro *The Sacred Marriage Rite* (1969), el sumerólogo Samuel Noah Kramer también relaciona el Cantar de los Cantares con los tempranos himnos de Inanna. Estas tradiciones antiguas ayudan a explicar por qué la Sulamita, como representante de la Diosa, es negra. En 1993, Birnbaum señala que las persistentes imágenes de Madonas Negras (aún existen 450 en el mundo) se remontan a una época en que la Diosa era adorada como la Madre Tierra. Según ella, la oscuridad de estas imágenes simboliza la oscuridad de la tierra.

⁵⁴ La coopción, o absorción y distorsión de elementos y/o individuos amenazantes por las estructuras gobernantes, no implica necesariamente un intento consciente. Aunque a veces lo es, con más frecuencia es inconsciente. En cualquier caso, sirve para neutralizar amenazas al orden establecido —como cuando ex líderes de grupos opositores son absorbidos por las estructuras de poder existentes.

posición tan extrema? ¿Por qué fueron tan inflexibles acerca de la maldad del sexo? ¿Por qué condenaron el más natural de los actos — y el más natural de los placeres— y proclamaron, como Clemente de Alejandría, que incluso dentro del matrimonio entregarse al sexo por cualquier razón que no fuera la procreación era "dañar la naturaleza"?⁵⁵.

Los investigadores han ofrecido una serie de explicaciones. Según algunos, la gran frustración sexual de estos hombres, que practicaban la abstinencia en forma compulsiva y solían mortificar brutalmente su carne, les produjo un desequilibrio emocional y mental. Pero incluso suponiendo que todos practicaran la abstinencia (hay pruebas de que no era así), ello no explica adecuadamente cómo empezó todo esto. No responde por qué los padres de la iglesia estimaron necesario amenazar a quienes desobedecían sus órdenes sobre el sexo no sólo con severas penas terrenales, sino con el más doloroso de los castigos eternos: la tortura eterna en el fuego y azufre del infierno.

Para comprender bien la histórica antisexualidad y violenta represión de la iglesia se requiere un contexto más amplio. Y con esto no me refiero sólo a la política de la época, mediante la cual las enseñanzas de Jesús de amor, tolerancia y paz fueron cooptadas por una iglesia "ortodoxa" jerárquica de rígido dominio masculino, donde la violencia solía estar institucionalizada. Me refiero a los vestigios de una religión occidental muy anterior finalmente erradicados por el judaísmo, cristianismo e islamismo después de muchas persecuciones violentas.

En su clásico libro *Sex in History*, G. Rattray Taylor señala que las persecuciones religiosas de herejes —incluyendo tortura y quema de miles, y según algunos relatos millones, de mujeres acusadas de brujas— no eran al azar. La iglesia perseguía a las sectas "herejes" que honraban a la mujer, que le daban posiciones de liderazgo, y/ o que adoraban a una deidad femenina. A menudo la iglesia afirmaba que estas sectas incurrieran en prácticas sexuales inmorales⁵⁶.

Lo que estoy sugiriendo es que la condena "moral" de la sexualidad realizada por la iglesia fue mucho más que una desviación psicológica. Era parte integral de su estrategia política para imponer y mantener el control sobre un pueblo que aún recordaba confusamente y que se aferraba a tradiciones religiosas anteriores. Si la iglesia pretendía consolidar su poder y establecerse como única fe, era inaceptable la persistencia de mitos y rituales de un sistema religioso previo y bien arraigado —donde se adoraba a la Diosa y a su hijo o consorte divino, donde las mujeres eran sacerdotisas y la unión sexual entre mujer y hombre tenía una fuerte dimensión espiritual. Estas reminiscencias debían erradicarse a cualquier precio, ya fuera mediante coopción o represión.

Y entonces la iglesia asumió esta postura: la sexualidad estaba manchada con el pecado, a menos que se usara sólo para el obvio y necesario acto de la procreación. Así, el Dios Toro, que en la antigua

⁵⁵ Pagels 1988, 29.

⁵⁶ Ver *El cáliz y la espada*. Capítulo 10.

religión era hijo o consorte de la Diosa, pasó a ser el demonio con cachos y pezuñas de la iconografía cristiana. Y el sexo, que alguna vez fue el regalo sagrado de la Diosa —junto con la mujer—, se convirtió en la fuente de toda maldad carnal.

Con esto no pretendo sugerir que la iglesia cristiana es culpable de todos nuestros males sexuales. La asociación del sexo con el dominio y control masculinos comenzó miles de años antes de que el cristianismo fuera la religión oficial de Occidente. De hecho, al menos en algunas instancias, la condena cristiana al "libertinaje" sexual se debió a la entonces común asociación del sexo con la violencia y el dominio.

Pero *ni* entonces —ni ahora— la iglesia condenó esta asociación del sexo con la violencia y el dominio o con la imposición sadomasoquista del dolor. Más bien, condenó el *placer* sexual. Esta condena antinatural del sexo, y los horribles extremos sangrientos a los que llegó, sólo cobra sentido si la miramos desde esta perspectiva amplia. Así, un importante factor fue el hecho de que la iglesia medieval eliminó todos los recuerdos de una tradición religiosa previa que asociaba la sexualidad —como también la mujer, y no sólo el hombre— con lo espiritual y lo divino.

Al reexaminar desde, esta perspectiva el curso de la historia sociosexual de Europa, podemos comenzar a desentrañar otro misterio aparente: por qué la iglesia estimó necesario difamar a la mujer, al extremo de otorgar bendición papal a la afirmación del *Malleus Maleficarum* (manual de la iglesia para la caza de brujas) de que la mujer, por naturaleza, por ser más carnal, es más pecadora que el hombre⁵⁷. Más allá de esto, nos ayuda a comprender mejor por qué los papas bendecían la tortura y quema de mujeres por crímenes sexuales imaginarios, incluyendo "el emparejamiento con el Demonio"⁵⁸. Aunque había otros factores detrás de la caza de brujas,

⁵⁷ La historia de la quema de brujas es fundamental para comprender la historia occidental. Ver Christ 1987 y Apéndice A, "The Burning Times", en Starhawk 1982. Ver también Atkinson 1991 respecto a la sugerencia de que el mayor número de mujeres, y por lo tanto la amenaza de numerosas mujeres solteras o "sin amo", fue un factor para su tortura y asesinato masivos a fines de la Edad Media. Existe gran controversia acerca de la cantidad de mujeres asesinadas. Hay quienes estiman que la cifra llegó a varios millones. En su reciente libro, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts* (1994), Anne Llewellyn Barstow da una cifra cercana a cien mil —enorme si consideramos el tamaño de la población europea de la época. En este perturbador libro, Barstow documenta ampliamente su argumento de que "en los años de máximo desenfreno, en gran parte de Europa occidental cualquier mujer se podía sentir como un animal perseguido" (ibid., 148).

⁵⁸ En la tradición judeocristiana, esta difamación de la mujer comienza mucho más temprano, como lo refleja la historia del Génesis que culpa a Eva por los males de la humanidad. Además, proverbios y cuentos populares ridiculizan la inteligencia de las mujeres, las critican por hablar demasiado, por ser frívolas e indignas de confianza y por la "suciedad" de sus órganos reproductivos. Pero alrededor del año 1300, comenzaron las acusaciones por brujería. Esto *no* fue un estallido espontáneo de violencia e histeria colectiva (como se afirma a veces), sino una persecución masiva oficial glorificada. Esto lo demuestra el hecho de que en 1486 los padres dominicanos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger publicaron el *Malleus Maleficarum* (*Martillo de las brujas*), con la aprobación del papa. Según Sprenger y Kramer, las mujeres tenían relaciones sexuales con Satán y mediante esta unión se convertían

incluyendo el reemplazo de curanderas tradicionales por médicos entrenados por la iglesia⁵⁹, lo que se veneraba y santificaba en la antigua religión era precisamente el poder sexual de la mujer.

Pero incluso a pesar de la fanática condena del sexo y las violentas persecuciones de mujeres⁶⁰ —o caza de brujas—, las semillas de antiguas formas de culto estaban demasiado enclavadas en las capas más profundas de la cultura europea como para ser completamente erradicadas. Así, durante la Edad Media, cuando bajo el auspicio de la iglesia se construyeron las grandes catedrales, cada una de estas magníficas estructuras cavernosas estaba dedicada, como Notre Dame en Chartres, a Nuestra Señora, a la Santa Madre permitiendo al pueblo europeo conservar abiertamente el antiguo culto a la Diosa⁶¹. Además, durante la Edad Media en el sur de Francia, donde el poder sexual de la mujer que en algún momento venerado en las cavernas-santuarios del Paleolítico, florecieron los trovadores y trovadoras, poetas y poetisas cuyos cantos de amor cortesano honraban la inspiración espiritual de mujeres y hombres y celebraban el amor erótico⁶².

en seguidoras del demonio. Dictaban procedimientos para enfrentar a estas mujeres acusadas de orgías en "aquellarres", canibalismo de recién nacidos, gula, borrachera, danzas depravadas, relaciones sexuales con todo tipo de criaturas en toda posición imaginable, de provocar impotencia masculina, hacer abortar a las mujeres y enloquecer a los caballos (Anderson y Zinsser 1988, 164-166). También creían que la tortura liberaría a las mujeres del poder del demonio, y como resultado, muchas confesaban.

Anderson y Zinsser escriben: "Vecinos y parientes se acusaban entre sí. Una vez delatada, la víctima pensaba en otros. Casi siempre el pueblo acusaba a mujeres, a menudo las parias por opción o pobreza, quienes no cumplían las expectativas tradicionales de su pueblo". Generalmente, continúan, eran "las mujeres dispuestas a replicar, pelear, insultar a quienes las molestaban o asustaban". Podía ser una adivina, una partera, una mujer que los aldeanos creían que podía cambiar el clima. Así, "en toda Europa se acusaba a las adivinas, conocidas por su capacidad para curar y maldecir" (ibid., 168). A fines de los años 1500 en algunas regiones de Europa, ya nadie podía decir quién era y quién no era una bruja. Y ya en 1613 en los Países Bajos, las autoridades empezaron a negarse a oír nuevas acusaciones. A mediados del siglo XVII comenzó el fin del horror de la caza de brujas, cerrando lo que Anderson y Zinsser adecuadamente llamaron "el más horrible ejemplo de misoginia en la historia europea" (ibid., 172). Sin embargo, la caza de brujas y las ejecuciones continuaron en forma esporádica durante el siglo XVIII tanto en Europa como en América.

⁵⁹ Ver, por ejemplo, Faulkner 1985.

⁶⁰ Barstow escribe que indudablemente ésta era una persecución violenta de mujeres, un intento deliberado de atemorizarlas. Escribir sobre esto en otros términos equivale, como dice ella, a escribir sobre el Holocausto nazi, donde la mayoría de las víctimas fueron judíos, "sin mencionar el hecho de que fue una persecución violenta de judíos" (Barstow 1994, 4).

⁶¹ Para entonces, la iglesia la había privado totalmente de sus características sexuales, y las deidades masculinas eran las únicas representaciones de lo divino. Pero el pueblo siguió rezándole a la Santa Madre, aun cuando no fuera la perspectiva de las autoridades religiosas.

⁶² Algunas estudiosas como Barbara Welter señalan que cuando los hombres idealizan a la mujer es sólo otro recurso para mantener el dominio masculino (Welter 1976, 21-41). Welter basa su argumento en la idealización victoriana de la "virtud" femenina que analizo en el Tomo II, Capítulo 6. Pero si bien existen contracorrientes en la literatura trovadora, a diferencia del ideal femenino

En sus canciones, los trovadores y trovadoras celebraban un amor entre mujer y hombre fuera del matrimonio —y por lo tanto, no controlado por la iglesia ni por sus rígidas reglas acerca del matrimonio y prohibición del divorcio. En algunas letras, especialmente en las últimas, este amor romántico era casto —es decir, sin consumación sexual. Pero en muchas canciones, particularmente aquellas escritas antes de que la iglesia lanzara Cruzadas contra los albigenses del sur de Francia (únicas Cruzadas de cristianos contra cristianos), las letras de los poemas de los trovadores y trovadoras eran claramente sexuales, sin la proclamación obligatoria de castidad de los últimos poetas.

Las canciones de las trovadoras, o poetisas, revisten especial interés. Bonnie Anderson y Judith Zinsser escriben que en sus letras a menudo se aludía a declaraciones de amor directas, se lamentaban las oportunidades perdidas y se disfrutaba anticipadamente de la consumación de la pasión⁶³. Y uno de los aspectos más interesantes de las letras de los hombres es que hablan de un amor donde la dama, no el caballero, hace la elección —una diferencia total con las costumbres de esa época en que los hombres, incluyendo los caballeros, rutinariamente violaban a las mujeres, y los padres habitualmente "entregaban" a sus hijas en matrimonio, sin derecho a discusión.

De acuerdo a la época y circunstancias de sus romances (generalmente un caballero con la mujer de otro), las canciones de amor de trovadores y trovadoras suelen estar plagadas de lamentos y tener resultados trágicos. Pero su principal importancia es la celebración de la mujer y el romance —y el cortejo ritual entre una dama noble y su amor elegido.

En términos de la antigua religión, ésta era por cierto una versión suavizada de mitos primitivos de la unión sagrada de la Diosa y su pareja sexual divina. Pero en términos de la vida medieval, era un desafío radical a las normas prevalecientes.

De hecho, el ideal del trovador con una hombría más gentil, de donde deriva el término *gentilhombre*, era en sí una violación a las normas prevalecientes⁶⁴. Hoy en día, los trovadores son recordados por este ideal de gentileza, incluso reverencia, hacia a la mujer —y

Victoriano, en estas canciones de amor se enfatiza más el poder de la mujer que su falta de él.

⁶³ Anderson y Zinsser 1988. Ya en el siglo XI en el valle del Ródano en Provenza, las nobles componían canciones y relatos poéticos. De los 400 cantantes y poetas o trovadores conocidos, 20 eran mujeres, que en lengua provenzal se llamaban "trobaritzes". Generalmente, las esposas e hijas de familias terratenientes nobles también cantaban al amor cortesano. Pero, como señalan Anderson y Zinsser, sus versos ignoraban muchas de las trampas formales de los versos de los hombres. El tono de conversación libre de sus poemas no idealizaba ni al amante ni al amor. Más bien, eran directos, prácticos, sensuales y expresaban en forma alternada rabia, pena y pasión (Anderson y Zinsser 1988, 307).

⁶⁴ Las canciones de las trovadoras enfatizaban en particular el carácter y la conducta del hombre, si era generoso, honesto, sabio, inteligente y sensato. O, como dice una canción, si era "franco y humilde, no buscaba pelear con otros hombres, era cortés con todos... noble, afectuoso y discreto..." (ibid., 307-308).

por un amor romántico y muy ritualizado entre mujer y hombre, con un fuerte elemento erótico y espiritual a la vez.

Los trovadores y trovadoras medievales nos dejaron una fuerte herencia de romance y ritual a pesar de la condena de la iglesia a los placeres del sexo. Es un legado que, como vimos, brota de raíces mucho más antiguas: de una época en que la sexualidad se asociaba con lo sagrado más que con lo profano y obsceno.

Pero antes de explorar más a fondo estas raíces prehistóricas, en el próximo capítulo viajaremos aún más atrás en el tiempo, al inicio de nuestra aventura humana aquí en la tierra. Para alcanzar una sexualidad y espiritualidad basadas principalmente en lo participativo y en el dar y recibir placer, más que en la culpa, dominación y dolor, es importante comprender los albores de nuestra historia como especie —e igualmente importante, la historia del sexo propiamente tal.

Capítulo 2

Ritos Animales y Opciones Humanas: Raíces del Sexo Dominador y Participativo

Nuestra forma de pensar sobre el sexo, aunque no estemos conscientes de ello, está influenciada por lo que se nos enseñó acerca de nuestros orígenes sexuales. Por ejemplo, los conocidos dibujos animados del cavernícola que arrastra a una mujer del pelo, describen "en forma graciosa" que desde tiempos inmemoriales los hombres han equiparado sexo con violencia y que las mujeres son objetos sexuales pasivos. En otras palabras, nos enseñan que el sexo, el dominio masculino y la violencia son del mismo material —y que bajo nuestro disfraz de civilización, así es.

También es el cuadro de la sexualidad que nos pintan algunos sociobiólogos. En una jerga tomada de la economía capitalista, escriben que los machos intentan proteger su "inversión paterna" combatiendo a sus "rivales" sexuales o bien promoviendo agresivamente su "éxito reproductivo"⁶⁵. También aquí los machos son activos y las hembras pasivas⁶⁶. De hecho, el grueso de la discusión es sobre machos⁶⁷. Y especialmente en la literatura popular, el énfasis está en el sexo, la violencia y el dominio masculino⁶⁸.

La mayor parte de esta literatura se refiere a animales más que a humanos. Pero, en general, el argumento es que podemos inferir lo básico de la sexualidad y el apareamiento humanos a partir de observaciones de animales, ya que supuestamente nuestras

⁶⁵ Ver, por ejemplo, Trivers 1985.

⁶⁶ En la literatura sociobiológica reciente se habla mucho de la opción femenina. Pero en estos análisis, generalmente los machos presentan las opciones a las hembras al solicitar sexo activamente, y ellas lo aceptan o rechazan —aun cuando en numerosas especies (especialmente entre primates), las hembras suelen "presentarse" al macho, iniciando así la relación sexual.

⁶⁷ Afortunadamente, esto está empezando a cambiar. Ejemplos de trabajos sociobiológicos centrados en la mujer o que presentan una imagen de género más equilibrada son Fisher 1992; Hrdy 1981; Kevles 1986; y Morbeck, Zihlman y Galloway, en imprenta. Uno de los debates de los últimos diez años ha sido si el amplio conjunto de rasgos reproductivos masculinos ha evolucionado (1) debido a preferencias femeninas arbitrarias por algunos rasgos o (2) porque opciones de características "atractivas" se correlacionan a menudo con cualidades funcionales.

⁶⁸ Algunos de estos libros han sido muy publicitados, por ejemplo *The Territorial Imperative* de Ardrey (1966), que recibió gran cobertura en los medios.

conductas se determinan en forma semejante⁶⁹.

Son muchos los problemas con este enfoque⁷⁰. Para empezar, si bien los humanos compartimos muchos rasgos animales, somos significativamente diferentes, en realidad únicos⁷¹. Para nombrar sólo algunas de las principales diferencias: el importante rol conductual del aprendizaje; la importancia esencial de la comunicación simbólica (desde el lenguaje al arte y la escritura); su capacidad infinitamente mayor para fabricar herramientas y usar tecnologías que alteran el medio ambiente e incluso a sí mismos; y sobre todo, la enorme importancia de la cultura y la organización social en el desarrollo de rasgos y conductas humanas, incluyendo la sexualidad y el emparejamiento.

Además, ha habido graves problemas de prejuicios metodológicos, especialmente en la sociobiología humana y primate. Por ejemplo, ha existido una tendencia a centrarse en la competencia y la agresión más que en la cooperación y la asociación, aun cuando ambos patrones son evidentes en la mayoría de las especies. En *Peacemaking Among Primates*, Frans de Waal dice: "Desde Darwin, el énfasis biológico ha estado en el resultado de la competencia —quien gana, quien pierde"⁷². Pero, como señala él, "cuando se trata de animales sociales, es una terrible simplificación", ya que la

⁶⁹ Incluso científicos como E.O. Wilson realizan a veces estas inferencias. Por ejemplo, en su famoso libro *Sociobiology*, después de citar información seleccionada de animales e insectos para apoyar su argumento de que los machos son fundamentalmente polígamos porque la mayor descendencia de los machos "más aptos" da una ventaja evolutiva a toda la especie (Wilson 1975, 327), Wilson sostiene que "las ventajas reproductivas conferidas por dominio" se extienden a la especie humana —apoyando esto con el solo ejemplo de los indios brasileños Yanomana, una tribu guerrera de dominio masculino rígido donde se practica el infanticidio femenino y donde, según un relato antropológico anecdótico, el jefe (polígamo) era más inteligente que los otros hombres no polígamos (ibid., 288).

⁷⁰ Libros como *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* de Kitcher (1985); *Not in Our Genes* de Lewontin, Rose y Kamin (1984); *Sociobiology Examined* de Montagu (1980); y *Genes and Gender*, editado por Tobach y Rosoff (1978), detallan las falacias de intentar "explicar" las conductas humanas en base a esto.

⁷¹ A veces se argumenta, especialmente entre los primatólogos, que debido a que otros primates anuncian de diferentes maneras las capacidades y conductas humanas, no somos tan únicos. Por cierto, compartimos muchos rasgos con otros primates. (Ver, por ejemplo, McGrew 1992, que muestra que los chimpancés usan herramientas rudimentarias). Pero si observamos la cultura humana —no sólo la tecnología, sino el amplio depósito de ideas (incluyendo filosofía, ciencia, poesía, etc.), imágenes (incluyendo escultura, pintura y cine), así como la música y otras creaciones humanas únicas—, el contraste incluso con nuestros parientes primates más cercanos, los chimpancés, con quienes compartimos el 99% de nuestra herencia genética, es tan vasto que el término *único* resulta adecuado. Y si bien la diferencia genética del 1% entre humanos y chimpancés quizás no parezca muy grande, se refleja en cambios evolutivos fundamentales, como los genes humanos que hacen que nuestra estructura ósea craneal permanezca abierta después de nacer, permitiendo así un mayor desarrollo cerebral, y con ello, las capacidades mentales superiores que distinguen a nuestra especie.

⁷² De Waal 1989, 269. Otros académicos como Jeanne Altmann, Tim Ransom, Thelma Rowell, Barbara Smuts, Nancy Tanner y Adrienne Zihlman también han enfatizado la importancia de la afiliación y la cooperación en las conductas sociales de los primates.

cooperación es igualmente importante, y a veces aún más⁷³. De modo que un problema básico es el tipo de comportamientos que se estudian y enfatizan.

Otro problema clave es el tipo de animales que se estudian y acerca de los cuales se escribe. Por ejemplo, se ha hablado mucho de las llamadas violaciones del orangután, y poco del tamarín jorobado, donde prácticamente no hay agresión entre machos y hembras, el apareamiento es monógamo o poliándrico (una hembra y más de un macho) y los machos adultos se encargan de buena parte de la crianza de los pequeños⁷⁴.

Esto no significa que el estudio de los animales no sea importante o útil. Proporciona información fascinante acerca de la sorprendente variabilidad de las conductas animales y sus organizaciones sociales, incluyendo su extraordinaria diversidad de preferencias sexuales y patrones de apareamiento. También creo que, en cierto modo, la observación de conductas animales y sus organizaciones sociales nos ayuda a comprender mejor dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos. Pero digo esto por razones muy diferentes a aquellas que se dan en general.

Creo que, para "explicar" (y, en esencia, justificar) conductas o formas de organización social humanas específicas, *no* sirve, ni es científicamente adecuado, tomar como natural —y así, por deducción, inevitable— la conducta de un animal y/o patrón de organización social específicos⁷⁵. Pero, como demostraré en este capítulo, el estudio de los animales nos ayuda a explorar los posibles orígenes de las dos formas de organización social que estamos analizando: los modelos participativo y dominador. Y nos puede ayudar a comprender mejor el importante rol del dolor y el placer en la evolución biológica y cultural —que, como veremos, se relaciona en forma significativa con la evolución del sexo.

Aquí quisiera aclarar que el término *evolución* no lo utilizo en el sentido que le dan los biólogos al explicar el desarrollo o evolución de una especie en particular, sino en un sentido mucho más amplio de la evolución o historia planetaria. Así, aplico el término *evolución* a los cambios en el tiempo y a todo nivel, desde lo molecular a lo cósmico. En otras palabras, hablo de evolución desde una perspectiva sistémica: que sigue la tradición de científicos sistémicos provenientes de diversas disciplinas (por ejemplo, Vilmos Csanyi y Elisabet Sahtouris, biología; David Loye, psicología social; Eric Chaisson, astrofísica; Fritjof Capra, física; y Ervin Laszlo, filosofía)⁷⁶.

Como a muchos de estos investigadores, me interesa el

⁷³ De Waal señala que incluso en situaciones adversas, "el recurso en disputa simplemente no es suficiente para poner en riesgo una relación valiosa, y si la agresión ocurre, puede que ambas partes se apresuren a reparar el daño" (De Waal 1989, 270).

⁷⁴ Ver Goldizen 1989.

⁷⁵ Cabe señalar que E.O. Wilson también expuso este punto, aunque, desgraciadamente, la forma en que presenta sus ideas a veces contradice esto.

⁷⁶ Csanyi 1989; Sahtouris 1989; Loye 1990 y trabajo b en preparación; Chaisson 1987; Capra 1982; Laszlo 1987. Varios de estos académicos pertenecen al General Evolution Research Group, del cual Loye y yo somos miembros fundadores.

movimiento evolutivo hacia una mayor variabilidad, complejidad estructural, integración de funciones y flexibilidad conductual. Pero a mí me interesan específicamente dos aspectos claves de este movimiento evolutivo: el desarrollo del sexo y de la conciencia.

Al revisar la evolución de la vida planetaria, vemos que las primeras formas vivas eran básicamente asexuadas. La reproducción era un asunto de simple división y multiplicación: primero la división de una célula en dos y luego la multiplicación exponencial de ese mismo proceso mecánico. Sólo más tarde surge el apareamiento sexual entre hembras y machos, recombinándose los diferentes genes de cada padre. Esto permitió grandes variaciones entre la descendencia. Y a su vez ofreció mayores posibilidades de adaptación al medio ambiente —en otras palabras, de creatividad evolutiva, variabilidad y cambio⁷⁷.

Si consideramos la evolución como un gigantesco experimento creativo —en el cual los humanos somos uno de los últimos y sorprendentes resultados—, vemos una imponente manifestación donde la evolución del sexo y de la conciencia desempeña un importante rol. Entre la aparición de simples organismos unicelulares hace tres y medio billones de años y la aparición del orden de los primates —al cual pertenecemos los humanos⁷⁸— hace sesenta y cinco millones de años, hemos visto un despliegue de vida desde burbujas estáticas de materia hasta las complejas actividades de gatear, volar, caminar y, más recientemente, fabricar herramientas, hablar, y la aparición de criaturas con una aguda autopercepción —formas de vida capaces de unirse a la naturaleza para alterar no sólo el entorno físico, sino también fundamentalmente nuestras estructuras sociales y a nosotros mismos a través de una fenomenal capacidad de aprendizaje.

Además, si consideramos este movimiento hacia la complejidad, integración y flexibilidad como uno de los muchos temas importantes en la evolución de la vida en el planeta, vemos que el típico énfasis en la "sobrevivencia del más apto" (en la literatura popular, "apto" se interpreta como el competidor más agresivo tanto sexualmente como en otros aspectos) revela más acerca de los valores y organización social aún prevalecientes que acerca de la evolución⁷⁹.

⁷⁷ Aunque hay cierta controversia al respecto, la hipótesis generalmente aceptada es que por esto encontramos reproducción sexual en tantas especies. Jerold M. Lowenstein dice: "La reproducción sexual es tan ventajosa que ha evolucionado separadamente varias veces y en distintas formas". En Lowenstein 1992, se examina con humor esta experimentación independiente por naturaleza en especies tan diferentes como los reptiles (donde el clima a veces determina el sexo de los descendientes) y los peces (donde los individuos a veces alternan entre ser machos y hembras).

⁷⁸ Dado que el fechaje con radiocarbono es preciso sólo hasta alrededor de cincuenta mil años atrás, hay controversia respecto a fechas evolutivas anteriores. Elegí la cifra de sesenta y cinco millones usada en algunos trabajos recientes (ver, por ejemplo, Howells 1993, 61).

⁷⁹ Actualmente, la mayoría de los biólogos evolutivos no conciben así la evolución por selección natural. Su uso de la expresión "sobrevivencia del más apto" no es lo mismo que "la naturaleza agrade encarnizadamente". Señala que los individuos con una capacidad innata para vivir y reproducirse en un ambiente dado,

Además, en el gran experimento planetario, que representa la evolución de la vida en la tierra, ha habido numerosos saltos cuánticos.

La aparición de la vida y luego del sexo fueron dos de estos saltos, cambios extraordinarios y dramáticos en la historia planetaria. Igualmente dramática fue la aparición, hace aproximadamente 250.000 años⁸⁰, de nuestra especie humana única en su complejidad y flexibilidad, lo que implicó grandes cambios no sólo en la evolución de la vida, sino en la evolución del sexo y la conciencia⁸¹.

Nuestros orígenes humanos

La forma en que ocurrió este salto evolutivo hacia nuestra especie ha sido tema de grandes controversias mientras los científicos intentan reconstruir lo que llaman nuestros orígenes homínidos⁸². Debido a que no hay sobrevivientes de estos "eslabones perdidos" en el espiral evolutivo que lleva a la aparición de nuestra especie, los sociobiólogos que especulan acerca de la organización social homínida han buscado modelos principalmente en la estructura social de nuestros parientes animales más cercanos: monos y simios.

Contrariamente al erróneo concepto popular, monos y simios *no* son nuestros antepasados, por lo tanto estos modelos son sólo eso: especulaciones. Aun así, debido a que las especies vivas de monos y simios descienden aparentemente del mismo antepasado común de los primates, de los cuales provienen los humanos, las observaciones

se convertirán en la variedad más común. Es decir, en términos sociobiológicos, los individuos "más aptos" son aquellos que dejan un mayor número de copias de sus genes en generaciones sucesivas. Desde esta perspectiva, la selección natural intenta explicar la evolución de cosas como el cuidado materno, vínculos entre pares, habilidades para protegerse, la fotosíntesis, el canto de las ballenas y el radar de los murciélagos.

⁸⁰ Aunque hay cierta controversia en torno a esto, 250.000 años es la fecha aproximada consensual de la aparición del *homo sapiens* (nuestra especie). A los miembros anteriores extinguidos del *genera homo*, hasta el *homo habilis*, se les ubica aproximadamente dos millones de años atrás.

⁸¹ Como la mayoría de los cambios evolutivos, otros primates anticipan la evolución de la sexualidad humana como un fenómeno de año corrido, altamente placentero y principalmente no reproductivo. Como señala Frayser, los primates participan en un mayor número de actividades no reproductivas que la mayoría de los demás mamíferos. También, como los humanos, entre la mayoría de los primates, las hembras parecen estar tan interesadas en el sexo como los machos, en parte porque el clítoris es casi universal entre los primates (Frayser 1985, 41, 37). Como los humanos y otros mamíferos, los primates a veces también tocan y estimulan sus propios genitales. De modo que a pesar del énfasis sociobiológico en la reproducción (o como dicen ellos, éxito reproductivo), como señala Frayser, al igual que los humanos, "los primates pueden tener conductas sexuales no reproductivas sólo por placer" (ibid., 44). Pero aun cuando otros primates anticipan la evolución de la sexualidad no reproductiva de año corrido, ello exige, como veremos, primero un salto cuántico con los bonobos y chimpancés pigmeos, y mucho después con los humanos.

⁸² Aunque técnicamente el término *homínido* incluye a nuestra especie, lo usaré sólo para designar a miembros anteriores extinguidos del *genera homo*, comenzando con el Australopiteco.

de estos animales son más pertinentes que aquellas de animales menos cercanos en la escala evolutiva.

Es probable que nunca tengamos certeza acerca de cómo nuestros antepasados homínidos estructuraron sus relaciones sociales (y sexuales). En el mejor de los casos, los modelos sociales homínidos nos aportan material para reflexionar sobre una serie de posibles raíces primates que tendría nuestra especie. Pero estos modelos sí nos dan material para reflexionar sobre nosotros mismos: acerca de visiones prevalecientes de la naturaleza y la sexualidad humanas —y tal vez aún más importante, acerca de cómo estas visiones están comenzando a cambiar.

Así como el macacus rhesus, especie de monos muy jerárquica, pendenciera y generalmente agresiva, se ha usado frecuentemente para "explicar" esas conductas en los humanos, un prototipo primate favorito para la evolución homínida y humana es el mandril⁸³. Debo aclarar que este prototipo de evolución homínida se basó en la imagen del mandril publicada antes de las nuevas investigaciones de científicos como Jeanne Altmann, Thelma Rowell, Robert Seyfarth, Barbara Smuts y Shirley Strum. Ellos revelaron que la sociedad mandril no es, como alguna vez se creyó, de dominio masculino ni de estructura militar⁸⁴.

Linda Marie Fedigan, antropóloga de gran experiencia en esta área, dice: "Varias versiones del primer modelo humano utilizan la analogía de los mandriles. Pero todas comparten esta fórmula básica: a una sociedad tipo mandril común, le agregamos la caza, sus consecuencias, y la suma es igual a la temprana vida social humana"⁸⁵.

El modelo homínido más conocido derivado del mandril es el "hombre cazador", teoría propuesta en décadas anteriores por autores como Robert Ardrey, Robin Fox, Lionel Tiger y Sherwood Washburn⁸⁶. Básicamente, dicen que las primeras sociedades homínidas y humanas se caracterizaron por el dominio masculino y una organización social altamente jerarquizada, mantenidos por una gran dosis de competitividad agresiva basada en el temor y la fuerza. En otras palabras, según esta teoría, el desarrollo de una sociedad dominadora y el desarrollo de una sociedad homínida —y por ende, humana— son exactamente iguales.

Una característica sobresaliente de la teoría del "hombre cazador" es que establece que el vínculo que formó las primeras comunidades humanas fue entre machos con el objeto de favorecer la caza. Sin embargo, como han señalado muchos científicos, la caza no era una actividad primordial entre los primates no humanos⁸⁷. Como tampoco

⁸³ Entre otras razones, el mandril se usó como modelo porque vive en grupos en las sabanas, como se supone que lo hicieron nuestros antepasados. Descubrimientos recientes siembran dudas sobre esta suposición.

⁸⁴ Ver, por ejemplo, Rowell 1966 y Smuts 1985.

⁸⁵ Fedigan 1982, 309.

⁸⁶ Ver, por ejemplo, Ardrey 1961; Tiger y Fox 1971; y Washburn y Lancaster 1968. Para una excelente crítica de estas teorías, ver Fedigan 1982.

⁸⁷ Observaciones recientes de chimpancés pigmeos y comunes indican que cazaban. Sin embargo, la mayor parte de su alimento no proviene de la caza.

entre los primeros homínidos; restos fósiles indican que (como monos y simios) vivían principalmente de una dieta vegetariana. De hecho, incluso en sociedades forrajeras actuales, la mayoría de las calorías proviene de alimentos recolectados —tanto es así que el antropólogo Ashley Montagu dice que sería más adecuado llamarlas recolectoras-cazadoras que cazadoras-recolectoras. Si bien se valora la carne de animales de caza mayor, la dieta principal se compone de verduras, frutas y de una pequeña cantidad de proteína animal como caracoles o sapos. De modo que en sus premisas más básicas, la teoría del "hombre cazador" acerca de las organizaciones sociales homínida y humana descansa en un terreno movedizo.

Como alternativa, la paleoantropóloga Adrienne Zihlman y la antropóloga Nancy Tanner proponen una explicación muy diferente del vínculo fundacional de la sociedad humana. Su teoría —orientada más al chimpancé común como prototipo prehomínido— señala que la distribución de alimentos recolectados entre madres e hijos, y no el vínculo masculino asociado con la caza, fue la relación social en la cual se basó en primera instancia la sociedad humana⁸⁸.

En oposición a los teóricos del "hombre cazador" —que supone que las primeras herramientas humanas fueron palos y piedras usados por hombres como armas para matar tanto animales como humanos—, ellas indican que la primera herramienta humana fue usada por mujeres para aumentar, procesar y acarrear alimentos recolectados que compartían con sus hijos. Para apoyar esta idea, citan información que indica que las hembras chimpancés, que al igual que las madres humanas comparten los alimentos con sus hijos, son hoy en día las más aptas usuarias no humanas de herramientas, usando a menudo palos para excavar raíces y proteína animal con mayor eficiencia⁸⁹. Y sostienen que las madres homínidas que compartían alimentos con sus hijos (y que, por lo tanto, debían recolectar alimento extra) también realizaban esta práctica, y que probablemente diseñaron los primeros recipientes para acarrear y almacenar alimentos, y comenzaron a usar piedras como morteros para suavizar fibras vegetales para bebés humanos sin dientes.

Además, presentan una perspectiva de las relaciones sexuales muy diferente de aquella propuesta por el modelo del "hombre cazador" acerca del origen humano. En ésta, se supone que las hembras homínidas dependían de los machos para alimentarse y protegerse de otros machos. Así, se concluye que las hembras elegían a los machos más agresivos para aparearse. Sin embargo, como señalan Tanner y Zihlman, entre los chimpancés (y mandriles) las hembras no sólo recolectaban su propio alimento, sino que además mostraban una clara preferencia sexual por machos menos agresivos, más amistosos, que no las atemorizaban ni amenazaban⁹⁰.

⁸⁸ Zihlman y Tanner 1974; Tanner 1981.

⁸⁹ Fedigan 1982, 319; McGrew 1992.

⁹⁰ En relación a los mandriles, ver Smuts 1985. Basándose en sus observaciones de mandriles de sabana, Smuts subraya que las hembras a menudo no se apareaban con los machos dominantes, sino con los que habían forjado una amistad. En otras palabras, en lugar de elegir a los machos más grandes y

Por lo tanto, señalan que probablemente en las hembras homínidas el apareamiento también se daba con más frecuencia con machos *menos* agresivos y más sociables. En otras palabras, sostienen que las primeras relaciones sexuales homínidas y humanas se basaban más en vínculos de confianza mutua que en el temor o la fuerza —o, en otras palabras, se ajustaban más a un modelo participativo de relaciones sociosexuales que a uno dominador.

Obviando por el momento algunos detalles técnicos, queda claro que cada una de estas teorías de los orígenes homínidos y humanos sugiere que un tipo particular de organización sociosexual es "natural" a nuestra especie. Pero hay otro modo de visualizar este asunto.

Somos una especie que se caracteriza por una inmensa variabilidad, no sólo entre diferentes individuos, sino también entre diferentes grupos. Alrededor nuestro vemos mujeres y hombres capaces de una amplia gama de conductas, desde la agresión más egoísta hasta el cuidado más empático. Podemos tener, y de hecho tenemos, relaciones estructuradas en jerarquías basadas en el temor y la fuerza o en vínculos de confianza mutua. Entonces podemos decir que *ambos* modos de estructurar las relaciones son naturales en el sentido de que forman parte del repertorio humano —y por lo tanto, *ambas* sociedades, dominadora y participativa, son posibilidades humanas.

Así, para ampliar la *teoría de transformación cultural*, propongo una nueva teoría de evolución cultural homínida y humana: que no sea monolítica, sino que permita la evolución de varios tipos de organización social. Específicamente, quisiera señalar que la organización social humana, y antes homínida, no siguió un solo sendero lineal, sino más bien varios —algunos orientados al modelo dominador y otros al solidario.

En realidad, esta teoría es más congruente con el principio sociobiológico y antropológico básico de que el comportamiento (dentro de los límites de la flexibilidad o falta de ella de los organismos) se adapta a un medio ambiente dado, descubriendo así variabilidad en las conductas animales y humanas (que es lo que en realidad encontramos). Una teoría multilineal, más que unilineal, de la evolución cultural homínida y humana es también más congruente con evidencias que examinaremos acerca de la prehistoria. Un interesante respaldo a esta teoría está saliendo a la luz pública gracias a un reciente estudio de una especie de primate: el chimpancé pigmeo o bonobo.

Chimpancés poco comunes

Usé el término chimpancé pigmeo porque los bonobos en realidad

agresivos (probablemente, como dicen algunos sociobiólogos, porque tienen genes "superiores"), preferían machos a los que no temían. Pero, como observan Smuts, De Waal y otros, a veces una hembra primate deja de tener sexo con un macho porque otro la castiga cuando lo hace.

no son de menor tamaño o peso que los chimpancés comunes, de los cuales divergieron hace sólo 1,5 millones de años, según estimaciones de biólogos moleculares⁹¹. Y hablé de reciente estudio porque durante mucho tiempo los bonobos fueron erróneamente clasificados como chimpancés adolescentes comunes, y no como una especie separada⁹². Los bonobos fueron "descubiertos" sólo en 1928 y comenzaron a ser estudiados en su habitat natural en 1972⁹³.

A diferencia de los chimpancés comunes, los bonobos tienen una figura más grácil y esbelta, piernas largas que se estiran al caminar, cabeza y orejas pequeñas, cuello delgado, cara más despejada con una frente alta, cejas delgadas, labios rojizos, pelo largo y fino partido al medio —en otras palabras, rasgos que los ubican más cerca de los humanos en cuanto a la apariencia⁹⁴. Los genitales de las hembras bonobo están rotados hacia adelante, como en las mujeres, lo que les permite tener sexo cara a cara como los humanos, y no con el macho montado, como la mayoría de los otros primates⁹⁵. Los machos bonobo también se parecen sexualmente a los hombres en el largo del pene, que en contraste con los pequeños órganos de otros monos, según De Waal, "sobrepasan a los de los humanos"⁹⁶.

En la última década, la observación científica de los bonobos ha entregado fascinante información nueva. De particular interés —y relevancia para el tema que estamos tocando— es que las interacciones sociales entre bonobos son mucho menos tensas y agresivas que entre chimpancés comunes. Esto no significa que no haya violencia o agresión. Pero, según informa Suehisa Kuroda, primatóloga de la Universidad de Kyoto que ha observado bonobos en Zaire, "su conducta agresiva es moderada y su comportamiento en general tolerante, especialmente entre hembras y machos y entre hembras"⁹⁷. Así, Takayoshi Kano (que ha estudiado a los bonobos desde 1974), colega de Kuroda, dice que "a diferencia del chimpancé común, jamás matan a otros de su especie"⁹⁸.

⁹¹ Kano 1990, 62-70.

⁹² Una razón es que los bonobos adultos se diferencian de los chimpancés comunes adultos en aspectos importantes, incluyendo la configuración craneal y dental (Zihlman 1989). Otra puede ser que, como señala Sueshida Kuroda, al igual que los humanos, pero no como los chimpancés comunes y otros monos, los bonobos tienden a conservar rasgos físicos infantiles y juveniles al madurar — característica llamada neotenia (Kuroda 1980, 195). Esto ayuda a explicar por qué en el pasado los chimpancés pigmeos se consideraron chimpancés jóvenes más que miembros de otra especie.

⁹³ Kano 1980, 243. Ver también De Waal 1989, 178-179. Los bonobos mueren pronto en cautiverio. Incluso ahora hay sólo aproximadamente cincuenta bonobos en laboratorios y zoológicos (en comparación a los miles de chimpancés comunes en cautiverio). La observación de su conducta social en zoológicos no comenzó sino hasta que fueron clasificados como una especie distinta.

⁹⁴ De Waal 1989, 175.

⁹⁵ Como dice Kano, la elección de la postura difiere según la edad, siendo el apareamiento cara a cara más frecuente en adolescentes que en adultos, aunque algunos datos indican que las hembras prefieren la posición cara a cara (Kano 1992, 141-142).

⁹⁶ De Waal 1989, 199.

⁹⁷ Kuroda 1980, 181.

⁹⁸ Kano 1990, 64.

Pero los bonobos no sólo son "más pacíficos y gregarios"⁹⁹. Su organización social *no* es de dominio masculino¹⁰⁰. De hecho, en su sociedad, las hembras, y particularmente las madres, desempeñan roles sociales claves¹⁰¹.

Estos monos suelen compartir sus alimentos, cosa frecuente entre los humanos, pero escasa en otros primates, salvo entre madres e hijos. Los bonobos, especialmente las hembras, no sólo se alimentan juntos pacíficamente, sino que se acercan unos a otros pidiendo que se comparta el alimento. Si bien no está del todo claro qué vínculo es más importante, hembra-macho o hembra-hembra, Kano, Kuroda, Amy Parish, Francés White y otros que han observado a los bonobos subrayan la importancia en su organización social de lo que Kano llama "fuertes vínculos entre machos y hembras" y "alta sociabilidad de las hembras"¹⁰². Varias veces volveremos a tocar este tema de los vínculos afines (o amistad) entre hembras y hembras y entre hembras y machos. Una razón es que en las sociedades de dominio masculino rígido, las hembras son activamente desalentadas a establecer vínculos fuertes salvo como miembros de una familia u organización de control masculino. Otra razón es que si bien la amistad hembra-macho es un componente integral de una organización social solidaria, también es un importante obstáculo para el desarrollo de relaciones dominadoras —como se evidencia en forma dramática en las sociedades islámicas fundamentalistas de dominio masculino rígido, jerárquicas y autoritarias, donde la segregación sexual es uno de los principales elementos para mantener el control masculino no sólo sobre la mujer sino sobre todo el sistema¹⁰³.

Por lo tanto, los vínculos de afiliación entre machos y hembras bonobo son muy interesantes. A veces estos vínculos son

⁹⁹ *Ibid.*, 65.

¹⁰⁰ Kano escribe: "Las hembras bonobo en general no temen a los machos" (Kano 1990, 68). Como señala el estudio de De Waal sobre bonobos en zoológicos, los pequeños incluso molestan a los más grandes y mayores (De Waal 1989, 195).

¹⁰¹ Kano escribe largamente sobre esto en *The Last Ape: Pygmy Chimpanzee Behavior and Ecology* (1992).

¹⁰² Kano 1980, 243. Kuroda, quien como Kano observó a chimpancés pigmeos en la reserva de Wamba en Zaire, informa que "las interacciones afines entre los chimpancés pigmeos parecen ser las más frecuentes en las combinaciones macho/hembra". Esto lo llevó a concluir que "la sociedad de los chimpancés pigmeos se puede considerar integrada por la afinidad macho/hembra, la escasa diferenciación sexual en los grupos y relaciones afines, y por la tolerancia y coherencia interindividuo" (Kuroda 1980, 195). White, quien observó a los bonobos en Lomako, descubrió que cuando viajaban en grupos pequeños donde a veces había un solo macho (a diferencia de los grupos generalmente grandes y multimachos de Wamba), las interacciones hembra-hembra eran más importantes (White 1992). Amy Parish, que ha estudiado a bonobos en cautiverio, también observó esto; nuevamente se daban grupos pequeños de cinco a seis miembros donde en general había un solo macho (comunicación personal con Amy Parish, noviembre 1993).

¹⁰³ En *Veited Sentiments*, Capítulo 5 (1986), Lila Abu-Lughod analiza un libro que ilustra esto. La segregación femenina y el dominio masculino rígido también fueron elementos importantes en las antiguas sociedades griega y hebrea que veremos en el Capítulo 6.

asociaciones a largo plazo entre las madres bonobo y sus hijos adultos. Pero también existen entre machos y hembras no relacionados, incluyendo aquellos que tienen relaciones sexuales. Por ejemplo, al observarlos en el zoológico de San Diego, De Waal descubrió que cuando un joven bromista le quitaba a un macho adulto llamado Vernon una cadena que él usaba para entrar y salir de un foso de dos metros, una hembra, Loretta, "corrió en varias ocasiones a 'rescatar' a su compañero, devolviéndole la cadena" — una interacción de afiliación que, según De Waal, surge de la empatía de Loretta con el macho con el cual suele tener relaciones sexuales¹⁰⁴.

Esto no significa que los bonobos sean monógamos. Aunque se han observado hembras que se aparean con un solo macho, las evidencias indican que no es un patrón universal. "A pesar de que se registraron cuatro ocasiones en que una hembra copulaba al menos dos veces diarias con el mismo macho y ningún otro", Kano dice que "hubo cuatro casos de hembras que copularon con más de dos machos en un día. En otro caso, una hembra se apareó alternadamente con dos machos, tres veces con cada uno"¹⁰⁵.

Según Kano, De Waal y otros que han observado bonobos tanto en libertad como en cautiverio, entre estos primates las relaciones sexuales desempeñan un importante rol en la estimulación de relaciones sociales basadas más en el beneficio mutuo —o más específicamente, en el placer mutuo. Kano dice: "La mayoría de los animales copulan sólo como un acto de reproducción". Pero para los bonobos, los apareamientos no reproductivos "disminuyen la hostilidad y ayudan a establecer y mantener la intimidad entre hembras y machos"¹⁰⁶.

El sexo no reproductivo es obviamente algo que los bonobos comparten con nuestra especie. Como también el hecho, según señala De Waal, de que en comparación con "el aburrido y funcional sexo del chimpancé común", para los bonobos el sexo tiene "toda la variedad concebible" —desde besos a la francesa y estimulación oral del pene hasta masturbación y sexo grupal, como si, nuevamente en palabras De Waal, "siguieran las instrucciones del Kama Sutra"¹⁰⁷. Además, los chimpancés pigmeos tienen relaciones sexuales cara a cara (no como la mayoría de los primates, incluyendo los chimpancés comunes, que copulan con el macho montado), las hembras son sexualmente activas durante más tiempo que otros animales (incluyendo el chimpancé común) y se aparean poco después de dar a luz. Lo que ocurre con los bonobos indica un importante desarrollo evolutivo. Esto constituye un movimiento evolutivo hacia una sexualidad que refuerza las relaciones sociales basadas en el dar y recibir placer sensual, y no en la coerción y el miedo.

Todo esto lleva a lo que De Waal llama el "erotismo

¹⁰⁴ De Waal 1989, 195.

¹⁰⁵ Kano 1980, 255-256.

¹⁰⁶ Kano 1990, 67.

¹⁰⁷ De Waal 1989, 199.

apasionado"¹⁰⁸ de los bonobos —que puede sorprender a algunos lectores. Este impactante aspecto de la sociedad de los chimpancés pigmeos es lo que nosotros llamaríamos sexo lesbiano.

En realidad, más que algo antinatural, las relaciones homosexuales entre primates son muy frecuentes —por muy perturbador que sea para algunos moralistas sexuales que condenan la homosexualidad como antinatural. Por ejemplo, Barbara Smuts y John Watanabe descubrieron que los mandriles machos a veces se montan para disminuir la tensión¹⁰⁹. Los bonobos también realizan montas entre machos, y fricción de nalgas, para reducir los conflictos entre ellos. Ésta parece ser también una de las principales funciones del sexo entre hembras en la sociedad bonobo¹¹⁰.

Así, Kano escribe acerca de un patrón conductual único en hembras chimpancés pigmeos tentativamente llamado fricción de genitales. En general, esto ocurre cuando llegan en grupo a alimentarse a un lugar. Pero antes de hacerlo, y aparentemente para disminuir tensiones, se produce una interacción sexual muy ritualizada entre las hembras bonobo. Kano dice:

La hembra A se acerca a la hembra B, se para o se sienta cerca, y observa la cara de B. Si B no responde, A solicita atención tocando la rodilla o el pie de B con su pie. B responde con un leve gesto, se da vuelta para mirar a A. Entonces cualquiera de las dos invita a la otra, tirándose de espalda o colgándose de una rama. Se abrazan cara a cara y comienzan a frotarse los genitales (probablemente el clítoris) rítmica y rápidamente¹¹¹.

Ritos sexuales, amistad y compartir

En general relacionamos los rituales con religión. Pero desde una perspectiva antropológica, los rituales son conductas formalizadas que comunican significados simbólicos comprendidos por todos. Debido a que los rituales se asocian a situaciones de gran carga emocional¹¹², prácticamente todas las sociedades tienen algún tipo de ritual asociado al nacimiento, apareamiento y muerte: Ya que los ritos están destinados a reducir tensiones y fomentar vínculos, nosotros también hemos desarrollado un movimiento ritual llamado apretón de manos, para comunicar intenciones amistosas (más que hostiles)

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Smuts y Watanabe 1990.

¹¹⁰ Las interacciones sexuales entre las hembras bonobo también ayudan a consolidar vínculos o alianzas entre ellas, contribuyendo al hecho de que pese al mayor tamaño de los machos, su organización social no es masculino-dominante.

¹¹¹ Kano 1980, 253. Kano también señala que "la mayoría de las involucradas eran hembras excitadas con los genitales hinchados (aquellas que muestran una favorable disposición sexual)". Pero no se excluía a las hembras sexualmente pasivas. En algunas ocasiones, ninguna de las dos tenía esa disposición. Kuroda y De Waal confirman estas interacciones sexuales.

¹¹² Por ejemplo, el *Random House Dictionary of the English Language* (2ª ed., 1987) define *ritual* como "cualquier práctica o patrón de conducta establecida que se realice regularmente".

cuando la gente se conoce.

Especies como lobos y mandriles también han desarrollado gestos y sonidos rituales que sirven para evitar el derramamiento de sangre cuando se encuentran. Perros, osos y otros mamíferos se lamen para transmitir algo que a nosotros nos parece afecto. Abrazarse es común entre muchos monos y simios, ya que, como los humanos, estos primates tienen gran necesidad de tocar y ser tocados. Y ambas especies de chimpancés, como los humanos, se besan. Pero lo más interesante es que también comenzamos a ver en los primates el uso del sexo no reproductivo como desarrollo evolutivo adaptativo para reducir conflictos violentos.

Este uso del sexo para disminuir la tensión y propiciar una coexistencia pacífica es más impactante en los bonobos, ya que lo usan frecuentemente para reducir tensiones intragrupalas e intergrupales. Como vimos, sirve para que las hembras compartan alimentos cuando un grupo grande llega a un sitio a alimentarse. A veces se relaciona con el hecho de compartir alimentos entre hembras y machos individuales: Kano observó a una hembra bonobo que invitaba a un macho a copular, aparentemente con la expectativa de que él compartiría su alimento con ella —como fascinante analogía de la costumbre humana de compartir una comida antes o después del sexo, este macho lo hizo¹¹³. Kano también observó que cuando dos grupos de bonobos se encuentran en el mismo sitio de alimentación, la tensión del encuentro se rompe primero con una relación sexual entre una hembra y un macho de cada grupo y luego cuando una hembra realiza fricciones genitales con varias del otro grupo¹¹⁴.

Estos nuevos conocimientos sobre el sexo no reproductivo entre bonobos, que De Waal llama "ritual pacificador"¹¹⁵, plantean interesantes preguntas acerca de la evolución de los primates (incluyendo homínidos y humanos). Por cierto, contradice la idea del "hombre cazador" de que el vínculo social tiene sus orígenes en la caza, y con esto, la idea de que en la organización social de primates (incluyendo humanos) deben primar los vínculos masculinos. Y el hecho de que los chimpancés pigmeos compartan alimentos (que, como otros monos y simios, cazan poco)¹¹⁶ también contradice otra premisa básica de la teoría del "hombre cazador": que el compartir alimentos se inició con nuestros antepasados homínidos, o sea, sólo cuando los machos comenzaron a cazar.

¹¹³ Savage-Rumbaugh, que ha estudiado a los bonobos en laboratorio, también informa que es frecuente asociar el compartir alimentos con la conducta sexual (Savage-Rumbaugh y Wilkerson 1978). Las observaciones de Parish en los zoológicos de San Diego, Frankfurt y Stuttgart señalan que la mayoría de los intercambios sexo-por-alimento eran entre hembras. No está claro si ocurre lo mismo en la naturaleza (comunicación personal con Parish, octubre 1993).

¹¹⁴ Kano 1990, 70.

¹¹⁵ De Waal 1989, 261.

¹¹⁶ Nuevas observaciones en terreno indican que los bonobos cazan más de lo que previamente se pensó. Sin embargo, en contraposición a la hipótesis del "hombre cazador", tanto machos como hembras cazan. En la mayoría de los casos, la carne se comparte con otros (Hohmann y Fruth 1993).

Kuroda señala que "el hecho de que este habitante neto del bosque, el chimpancé pigmeo, comparta alimentos vegetales indica la posibilidad de que los primeros homínidos de los bosques ya habrían adquirido esta costumbre social, y parece anular la hipótesis de que el compartir alimentos se originó al compartir la carne". Sugiere "considerar que los primeros homínidos del bosque ya habían desarrollado esta conducta social humanitaria y que, por lo tanto, podían desplazarse a campo travieso, donde la vida exige compartir alimentos todos los días"¹¹⁷.

Kano también presenta algunas interesantes especulaciones acerca de cómo se desarrolló esta "conducta social humanitaria". La Primera se refiere al sexo: cómo el compartir alimentos se facilita en gran medida mediante lo que él llama el "variado repertorio sexual para reconciliar y apaciguar" de los bonobos. La segunda se relaciona con la organización familiar y social: el importante rol social que desempeñan las madres, en una impactante semejanza con organizaciones sociales prehistóricas pacíficas que examinaremos.

Al igual que Zihlman y Tanner Kano cree que el fuerte vínculo materno-infantil es lo que probablemente provocó que homínidos y humanos compartieran alimentos. También señala que el desarrollo de la familia humana compuesta de padres e hijos habría evolucionado de una organización social en la cual, como los bonobos, se daban vínculos materno-infantiles largos y duraderos. Al vivenciar esta relación no sólo en la etapa infantil sino también como adultos, los machos podían crear fuertes lazos de afiliación con otras hembras¹¹⁸. Además, este tipo de relaciones fueron tal vez la base de distintas formas familiares humanas tempranas —no sólo familias en las que padre y madre compartían alimentos y cooperaban en el cuidado de sus crías, sino también familias centradas en la madre donde todos los miembros (incluyendo machos) participaban en esta esencial tarea.

Por cierto, como señala Kano, la mayor participación de machos en el cuidado de los hijos (así como los niveles generalmente bajos de agresión masculina en la sociedad bonobo) se relaciona con lo que él llama "su prolongado apego familiar, donde alcanzan intimidad con sus hijos pequeños y amigos de éstos". Indica que "mientras los machos de la especie chimpancé común se apartan cada vez más de sus madres durante la adolescencia al crear lazos con machos adultos, los hijos bonobo se quedan con sus madres hasta pasada la edad adulta". Más adelante dice que jamás ha observado "agresiones serias de machos maduros contra jóvenes"¹¹⁹ y que, al contrario, muchas veces observó, machos en el rol de "niñeras".

Dice: "Muchas veces he visto machos acarreado bebés en su

¹¹⁷ Kuroda 1980, 195-196. Barbara Smuts también informa que entre primates no humanos, hembras y machos pueden forjar fuertes vínculos basados en un compartir recíproco de beneficios sociales (versus materiales), como observó entre los mandriles. Sugiere que los homínidos establecieron estos vínculos mucho antes de la evolución de una división del trabajo, los cuales probablemente facilitaron el desarrollo del compartir alimentos entre homínidos y primeros humanos (carta de Barbara Smuts a la autora, febrero 1, 1994; Smuts 1985).

¹¹⁸ Kano 1992, especialmente Capítulos 6, 7 y 8.

¹¹⁹ Kano 1990, 69.

vientre o espalda por períodos cortos". A veces la madre los sigue, otras no, confiando en la niñera. En una oportunidad en que estaba monitoreando un grupo en el sitio de alimentación, se oyeron disparos a la distancia. Un pequeño asustado saltó sobre el macho viejo más próximo, quien lo abrazaron fuerza, mirando en dirección al disparo¹²⁰.

Alternativas participativa y dominadora

Un disparo es una amenaza no sólo para los bonobos pequeños; trágicamente, pone en peligro a toda la especie. El chimpancé pigmeo de Zaire se caza sin piedad, a excepción de los Mongandu, cuyas leyendas dicen que los bonobos y los antepasados de los humanos "en alguna época vivieron como hermanos". Quedan poblaciones significativas sólo en algunas áreas como los bosques de Lomako y Wamba¹²¹.

El exterminio de los bonobos sería una lamentable pérdida —no sólo por ellos mismos, sino por lo que su estudio indica acerca de una teoría multilínea o pluralista de los orígenes culturales homínidos y humanos. Los chimpancés no sólo son nuestros parientes cromosómicos más cercanos; Zihlman dice que las mediciones existentes de los primeros fósiles homínidos indican que la proporción de su cuerpo se parece más a la de los chimpancés pigmeos que a la de cualquier otro mono¹²². De modo que no es imposible que la estructura social de estos animales, tan cercanos a nuestra especie, se parezca en varios aspectos a la de algunos de nuestros antepasados homínidos¹²³.

Pero no creo que la estructura social de los bonobos sea el modelo de evolución homínida. Como señalé, probablemente hubo más de un tipo de organización social entre homínidos y humanos; algunas se orientaban más a una configuración participativa y otras hacia una dominadora.

También creo que una comprensión de estas contrastantes configuraciones permite ver distintos patrones, no sólo diferencias al azar, de la organización social tanto humana como de nuestros

¹²⁰ Ibid. Esta protección de los jóvenes también se observó en los mandriles de sabana, entre quienes los machos adultos establecen vínculos especiales con los descendientes de las hembras con quienes tienen una asociación cercana (Smuts 1985).

¹²¹ Kano 1990, 62. Como ha ocurrido con otras especies, esta violencia continua puede alterar en forma significativa la conducta y organización social de los bonobos, llevándolos a una mayor agresión y violencia —hasta que los bonobos como especie intacta, o incluso como especie, dejen de existir.

¹²² Zihlman, citado en Schell 1991, 41.

¹²³ Para un artículo reciente que integra los nuevos datos sobre los bonobos en una visión global de la evolución primate y homínida, ver Zihlman 1989. La teoría de Zihlman de que humanos y chimpancés descendieron de un antepasado común parecido a un chimpancé pequeño, similar al bonobo, alrededor de cinco millones de años atrás, se basa en evidencias moleculares y anatómicas. Esto también apoyaría la idea de que en la evolución primate es más apropiado un enfoque multilínea que unilínea.

parientes genéticos más cercanos: chimpancés pigmeo y común, Si reexaminamos la organización de estas especies desde esta nueva perspectiva, lo que a primera vista parecen sólo diferencias al azar, asume patrones específicos y reconocibles.

Aun cuando la organización social de los bonobos no esté exenta de agresiones y tensiones, en comparación con la de chimpancés comunes, hay menos violencia institucionalizada para mantener jerarquías basadas en el temor y la fuerza, y existe más fluidez social y más compartir. Esto no significa que no haya jerarquías. Las sociedades orientadas al modelo participativo no están exentas de ellas. De Waal dice que mientras para muchas especies un importante mecanismo para evitar el derramamiento de sangre es la mantención de jerarquías dominadoras por medio del temor y la fuerza (es decir, con amenazas de dolor físico), los bonobos usan el placer físico, y no el dolor, para evitar la tensión y la violencia.

Comparativamente, en los chimpancés comunes por cierto existen vínculos de afiliación basados en interacciones no violentas y mutuamente placenteras, pero se ha observado otro aspecto de su organización social: aquel que destaca patrones de violencia entre machos y entre hembras y sus crías, así como el hecho de que comparten menos y sus conductas son más agresivas. Por lo tanto, si bien su sociedad no es de rígido dominio masculino, ni autoritaria, ni crónicamente violenta (modelo dominador), parece tener menos elementos participativos que la organización social de los bonobos¹²⁴.

Es significativo que en estos dos grupos las relaciones de género exhiban patrones muy diferentes. Entre los chimpancés comunes, los principales lazos sociales son entre machos; los vínculos entre hembra y macho o entre hembra y hembra son poco frecuentes. En cambio, entre los bonobos, el principal vínculo se da entre hembras y machos y entre hembras, con suficientes evidencias, como señalan Parish, Smuts y Richard Wrangham, de que las coaliciones entre hembras desempeñan un importante rol en la prevención del dominio masculino¹²⁵. De hecho, en la sociedad bonobo, a diferencia del

¹²⁴ Con esto no quiero decir que las conductas animales y humanas se puedan evaluar con las mismas normas. Por ejemplo, entre los chimpancés comunes, el control masculino sobre las hembras es individual y no institucionalizado, como en algunas sociedades humanas.

¹²⁵ Parish 1994; Smuts y Smuts 1993; Wrangham 1993. Smuts y Smuts escriben: "Las hembras bonobo, a diferencia de las hembras chimpancé, habitualmente se unen contra los machos" y así "se protegen de la agresión masculina (ibid., 34). Y, como señalan Smuts y Parish, esto tiene importantes repercusiones en los intentos actuales de las mujeres para organizarse. Regresaré a este tema en el Tomo 11. Aquí quisiera referirme a un tema abordado en el artículo de Parish. Ella observó a un grupo de bonobos en cautiverio en el zoológico de Stuttgart, donde en una ocasión un joven macho solitario fue gravemente herido al ser atacado por una hembra (como también ocurrió a varios machos solitarios en otros zoológicos). Según Parish, tal vez esto indique que el uso de la fuerza por las hembras contra los machos también puede ser común entre los bonobos en estado natural, aunque no hay informes de campo al respecto. Quizás tenga razón, pero creo que es problemático sacar conclusiones sobre patrones de agresión a partir del estudio de animales en cautiverio. Así como hay un alto nivel de frustración, tensión y agresión entre humanos encarcelados, estos factores se deben considerar en la

chimpancé común, *ni siquiera* las hembras jóvenes son dominadas por machos¹²⁶.

Igualmente significativo, como señala Wrangham vívidamente al comparar la sexualidad del chimpancé común y bonobo, es que en estos dos grupos las relaciones hetero y homosexuales también muestran patrones muy diferentes¹²⁷. Kano comentó con cierta sorpresa que entre los bonobos, "los elementos de dominio no entran en la actividad sexual"¹²⁸. Como ya vimos, aquí encontramos relaciones hetero y homosexuales asociadas con el compartir alimentos y con la sustitución de agresión violenta por placer sexual.

Esto no quiere decir que los bonobos no recurran nunca a la fuerza física ni amenacen con la fuerza en sus relaciones. Por ejemplo, ya señalé que las coaliciones femeninas son un importante factor para impedir la agresión masculina. Esto incluye amenaza (y a veces uso) de la fuerza contra los machos por parte de las hembras. Pero, como indica Smuts, "lo más interesante" es que "sus relaciones sociales no reflejan aquellas de los chimpancés, donde el balance de poder favorece a los machos". Según Smuts, algo especialmente interesante es que "las hembras bonobo no usan su poder para subordinar a los machos, ni tratan de controlar la sexualidad masculina. De hecho, su capacidad para dominar a los machos parece constituir la base de relaciones sexuales relativamente igualitarias"¹²⁹.

Los bonobos son dignos de destacar desde la perspectiva que estoy desarrollando: una mayor equidad en cuanto al género como componente clave de una organización social más igualitaria y pacífica, como también por la institucionalización de sus interacciones mantenidas mediante el placer físico. Por cierto, es ilustrativo que tanto la ausencia de dominio masculino como un mayor compartir de

evaluación de estudios de la conducta de animales en cautiverio. Además, la composición de un grupo en estado natural no está determinada externamente, como en un zoológico. Los animales tampoco son obligados a permanecer en un grupo en particular, ya que están en cautiverio. También hay evidencias de que en la organización social de los bonobos en estado natural, los machos jóvenes de un grupo a veces son hijos de hembras adultas más poderosas —una situación muy diferente a la de machos solitarios en cautiverio ubicados en grupos exclusivamente femeninos. De modo que aun cuando indudablemente hay cierta violencia de las hembras mayores contra los machos en la naturaleza, donde la amenaza de esta violencia sirve para disuadir la agresión masculina contra las hembras, lo más probable es que sea más extrema en cautiverio —conclusión que parece congruente con la evidencia de que si bien hay cierta violencia entre los bonobos en la naturaleza, no es tan severa o común como entre los chimpancés comunes.

¹²⁶ Kano 1990, 68. Por ejemplo, Kano informa que Hata, un macho bonobo en su plenitud, retrocedió en lugar de atacar después de ser amenazado por Kiku, una hembra "joven, más pequeña, físicamente débil, que había sido miembro del grupo sólo algunos años" —y cuya "movilidad era limitada debido a la criatura que llevaba colgando" (ibid.).

¹²⁷ Wrangham 1993.

¹²⁸ Kano 1990, 70.

¹²⁹ Carta de Barbara Smuts a la autora, febrero 1, 1994. Smuts también señala que "las hembras bonobo parecen alegrarse de usar su poder principalmente para impedir la agresión masculina contra ellas (ver Smuts y Smuts 1992, 34-35) y también, bajo ciertas condiciones, para tener prioridad en el acceso a recursos valiosos (Parish)" (misma carta de Smuts).

placer erótico y alimento se encuentren en una organización social primate relativamente menos tensa y más pacífica —lo que de alguna manera anuncia sociedades humanas más participativas que, como veremos, se desarrollaron durante miles de años en la prehistoria occidental temprana. Aún más fascinante es cómo, en forma rudimentaria y no religiosa, el experimento evolutivo de ritualización del sexo de los bonobos, como un medio para disminuir y resolver potenciales conflictos, parece anunciar la asociación del sexo con rituales religiosos que encontramos en estas sociedades prehistóricas.

Después de haber dicho todo esto, quisiera volver a mi premisa original: si bien la observación de las sociedades y conductas de los primates sirve para rastrear aspectos evolutivos e identificar patrones recurrentes —en especial patrones característicos de una organización social participativa o dominadora—, los humanos, en relación a muchos aspectos importantes, son diferentes de otros primates. En realidad, somos biológica, social, cultural y sexualmente únicos.

Sexo, evolución y opción

En este capítulo he sugerido una visión de la evolución como un proceso experimental en el cual hay sin embargo patrones recurrentes y temas evolutivos. También dije que la evolución del sexo fue un factor clave en la evolución de formas de vida cada vez más diversas, complejas y flexibles.

Lo que ahora propongo es que la evolución de la sexualidad humana —en particular nuestra sexualidad femenina, en cierta medida ya anunciada por los bonobos— fue un factor importante en el gran salto evolutivo a los homínidos y de ahí a nuestra especie humana. Como explicaré más adelante, contrariamente a lo que se nos enseñó, no es la sexualidad lo que compartimos con las llamadas formas animales bajas o inferiores. Al contrario, es lo que poco a poco comienza a emerger entre los primates (especialmente bonobos) y luego culmina en los humanos.

Más aún, creo que la evolución de nuestras capacidades únicas de conciencia superior y para el placer sexual prolongado sin restricciones estacionales, junto con el largo período de cuidado necesario para la madurez humana, proporcionó el potencial para el principal avance evolutivo hacia —en el sentido normativo o relativo al valor, más que descriptivo— una forma de vida realmente más desarrollada.

Quiero enfatizar que cuando hablo de "potencial" significa sólo eso, porque obviamente hay gran variabilidad en las conductas y organizaciones sociales humanas. Por cierto *no* significa, como señala Teilhard de Chardin, que la evolución es el despliegue de un plan divino predeterminado¹³⁰. De hecho, me parece extraño sugerir que

¹³⁰ De Chardin 1959. Después de que Darwin introdujo sus teorías sobre la evolución, documentando que la vida en el planeta no fue creada de un solo golpe

una divinidad todopoderosa, omnisciente, misericordiosa, justa y amorosa, capaz de diseñar un mundo perfecto, no haya evitado la agonía y brutalidad de gran parte de la naturaleza y la vida. Me parece más sensato decir que el proceso evolutivo se auto organizó y tiene un final abierto.

Pero, al mismo tiempo, si observamos toda la dimensión de nuestra historia planetaria, parece haber en ella una arremetida de ensayo y error hacia aquellos aspectos que en lenguaje espiritual se llaman más evolucionados —aspectos expresados con fuerza en nuestra búsqueda de la belleza, la verdad, la justicia y el amor. Y creo que en esta búsqueda reside la evolución en nuestra especie de dos conjuntos de elementos biológicos únicos pero relacionados: nuestro alto desarrollo mental, emocional y espiritual para pensar, sentir y tener lo que llamamos conciencia superior, y el alto desarrollo de nuestras capacidades sensuales para el placer entre vínculos masculino-femenino (así como femenino-femenino y masculino-masculino) y adulto-infantil, que en conjunto forman la base de una organización social en verdad humana. En resumen, creo que, contrariamente a lo que se nos enseñó (por ejemplo, historias de hombres espiritualmente evolucionados que luchaban contra su sexualidad), la sexualidad humana no es un obstáculo sino una ayuda en la búsqueda humana de conciencia superior y formas de organización cultural y socialmente más evolucionadas y equitativas. Creo que lejos de ser un "instinto bajo" o un "impulso inferior", la sexualidad humana es parte de lo que podríamos llamar un impulso superior —parte indispensable de lo que constituye a nuestra especie en humana.

En relación a esto, son interesantes las ideas sobre sexo y sociedad del biólogo húngaro Vilmos Csanyi. Si bien no dice nada acerca de la espiritualidad o conciencia superior, señala que la sexualidad humana proporciona una base biológica para una organización social estructurada en torno al dar y recibir placer y otros beneficios mutuos¹³¹.

A diferencia de otras hembras primates, sexualmente activas sólo durante una parte del año (35% en chimpancés comunes y 75% en bonobos), las mujeres pueden ser sexualmente activas todo el año. Además, si bien otros primates también experimentan orgasmos, para los humanos el placer sexual parece tener mayor duración e intensidad¹³², siendo la mujer capaz de tener orgasmos sucesivos.

unos miles de años atrás (como afirma el relato bíblico) sino que evolucionó durante billones de años, algunos teóricos decimonónicos trataron de imputar un objetivo divino a este proceso. El actual pensamiento sistémico sobre la evolución rechaza esta idea del despliegue de un plan divino.

¹³¹ Eisler y Csanyi, manuscrito inconcluso; comunicaciones personales con Csanyi entre 1988 y 1993.

¹³² Algunas hembras primates poseen clítoris muy grandes (por ejemplo, las bonobos), de modo que se podría argumentar que tienen orgasmos intensos. Sin embargo, entre los monos, la duración de la relación sexual (sin hablar del orgasmo) es extremadamente corta. Además, parece no haber segunda vez (generalmente se van a deambular). En algunas especies, la expresión facial indica indiferencia, si no aburrimiento. Por lo tanto, cuesta creer que su experiencia sea la

Como señala Csanyi, todo esto tiene gran importancia para promover asociaciones placenteras más duraderas que podrían estimular la cooperación entre los sexos¹³³ —asociaciones que, según los biólogos Humberto Maturana y Francisco Várela, podrían facilitarse aún más mediante nuestro complejo sistema lingüístico como una herramienta humana única de comunicación¹³⁴.

De hecho, como examinaremos luego en más detalle, las relaciones sexuales humanas van acompañadas por lazos que trascienden el sexo hacia la totalidad de la relación —con sentimientos como el deseo de estar cerca uno del otro y conductas de afiliación como cuidado mutuo y de los hijos. A la luz de esto, Csanyi cree que la evolución de la sexualidad humana no sólo permitió lo que Masters y Johnson llaman un vínculo placentero entre mujeres y hombres, aumentando así sus posibilidades de sobrevivencia; también mejoró las posibilidades de sobrevivencia de los hijos, ya que el bebé humano depende del cuidado adulto por un período de tiempo bastante prolongado. Por lo tanto, Csanyi afirma que, si bien algunos aspectos coinciden, una organización social que estimule, en vez de inhibir, las relaciones sociosexuales orientadas a la participación entre hembras y machos, habría tenido grandes posibilidades de adaptación en la evolución humana temprana¹³⁵.

Aunque básicamente concuerdo con el análisis de Csanyi, me preocupa que dé la impresión de que lo que necesariamente se desprende de este vínculo de placer sexual sea una organización social compuesta por una familia biparental, donde sólo los padres biológicos sean responsables del cuidado y protección de los jóvenes. En realidad puede llevar a una gran variedad de formas familiares. Un caso específico sería la tribu Musuo de los valles fértiles de la región montañosa Shialiang en el norte de China. Aquí, las relaciones sexuales entre mujeres y hombres se basan sólo en vínculos de placer entre amantes (llamados "ashias"), la organización familiar es matrifocal (centrada en la madre) y matrilocal (hijas e hijos viven en la casa de la madre), y la responsabilidad de la distribución equitativa de los recursos está en manos de las mujeres mayores. Lo más interesante de esta remota tribu, cuya organización familiar y costumbres sexuales datan de hace miles de años, es que el vínculo de placer entre amantes también genera ayuda mutua entre las familias, porque, cuando se necesita, los amantes trabajan los campos de la familia de su pareja sexual o bien dan una mano —así, según el argumento de Csanyi, ayudando a la sobrevivencia de sus propios hijos y del resto de la comunidad¹³⁶. En resumen, el vínculo de

misma que proporciona tal éxtasis a los humanos.

¹³³ Sarah Blaffer Hrdy propuso una teoría alternativa para el desarrollo de la sexualidad de año corrido y la capacidad de orgasmos múltiples (Hrdy 1988).

¹³⁴ Maturana y Várela 1987, 219-220.

¹³⁵ Comunicaciones personales de Csanyi; Eisler y Csanyi, manuscrito inconcluso. Fisher (1992) da un argumento similar, aunque basado en una teoría diferente.

¹³⁶ Un documental de los Musuo (exhibido en 1987 en París durante el International Real-Life Film Festival) fue realizado en 1986 por Tiensung Su, quien con un productor cinematográfico de Beijing y sus camarógrafos estuvieron medio

placer sexual creado por la evolución de nuestra sexualidad puede llevar a múltiples formas familiares, incluyendo familias centradas en la madre, como en el caso de los Musuo y, hasta hace unos cientos de años atrás, los vascos, otro remoto pueblo montaños donde madres y padres convivían compartiendo la responsabilidad por sus hijas e hijos, pero, aunque los hijos también podían heredar propiedades, las tierras familiares (como entre los Musuo) permanecían en manos de las mujeres.

Para la mayoría de nosotros, condicionados a pensar que lo normal son sólo familias encabezadas por hombres, esta disposición parece muy improbable. Como también, en un mundo donde durante miles de años ha primado el modelo dominador, la idea de que una actividad sexual permanente exclusiva de las hembras humanas y los vínculos de placer de la sexualidad humana pudieran ayudar a fomentar relaciones sociosexuales participativas en lugar de dominadoras. Pero ayudaría a explicar la información arqueológica y mítica que examinaremos al indicar que, por miles de años en la corriente principal de la evolución cultural occidental, las sociedades prehistóricas que en las regiones más fértiles del globo desarrollaron nuestras primeras civilizaciones, se orientaron a un modelo solidario más que dominador. Y además ayudaría a explicar por qué las imágenes sexuales desempeñan un papel tan importante en el arte sagrado de estas sociedades, y por qué celebran tan a menudo la sexualidad de la mujer.

Insisto, esto no significa que todas las sociedades primitivas se hayan orientado principalmente al modelo participativo y no al dominador, ni que éste sea el único tipo de organización "natural" de nuestra especie. Mientras algunas sociedades cazadoras-recolectoras contemporáneas que originalmente vivieron en entornos relativamente hospitalarios, como los BaMbuti y los !Kung, tienen más elementos colaborativos que dominadores¹³⁷, sociedades preagrícolas

año en un cañón rodeado de bosques primitivos en las altas montañas donde se juntan las provincias de Tíbet, Yunan y Sichun. La película se tituló "La focalidad de las Diosas", aparentemente porque, según Tiensung Su, "la Diosa Gemu es la Diosa más hermosa y respetable del pueblo Musuo". Esta descripción, basada en la narración de la película, presenta a los Musuo como un "matriarcado primitivo", según la terminología del antropólogo del siglo XIX Lewis Henry Morgan, cuyas ideas adopta. Pero es una sociedad donde mujeres y hombres juegan importantes roles (las mujeres principalmente en la toma de decisiones económicas y los hombres en política), y que en otros sentidos también se puede describir en forma más exacta como principalmente orientada al modelo participativo. Los Musuo (o Moso, como se escribe a veces) también son descritos por Chuanlcang *Shih* en "The Yongning Moso", tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Stanford, 1993, y por Naiqun Weng en "The Mother House", tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Rochester, 1993. Algunos académicos creen que mientras la estructura matrilineal es vieja, la costumbre de parejas sexuales que duermen juntas en la noche pero mantienen domicilios separados, no lo es (comunicación privada con Steven Harrell, enero 16, 1995). Quisiera expresar mis agradecimientos al profesor Harrell por su información acerca de las costumbres étnicas y antecedentes de los pueblos de esta región, donde se mezclan *innumerables tensiones* culturales.

¹³⁷ La mayoría de los !Kung viven ahora en un ambiente hostil, pero hay indicios de que esto se debe a que fueron obligados a migrar. Aún así, su ambiente no es

de habitáis inhóspitos, como algunos aborígenes australianos y esquimales, que dependen de la caza y recolección, tienen más elementos dominadores que participativos¹³⁸. Además, los descubrimientos arqueológicos que examinaremos indican que incursiones desde las regiones más áridas del planeta de tribus prehistóricas pastoriles bélicas y de dominio masculino interrumpieron la evolución cultural de civilizaciones orientadas al modelo participativo¹³⁹.

Un modelo dominador de relaciones sociosexuales es una clara alternativa para nuestra especie. Pero la imposición de este modelo exige controles internos y externos muy severos. Y para mantenerlo se requiere una gran dosis de temor, fuerza y dolor.

Todo esto nos remite al hecho de que nuestra especie posee enorme flexibilidad y variabilidad. Tenemos una amplia gama de conductas sociosexuales. Las conductas que expresamos dependen en gran medida de nuestra organización sociocultural, la que a su vez es en gran medida función de una serie de factores interrelacionados, como nuestro ambiente físico y tecnología, y las constantes interacciones entre factores biológicos, sociales y ambientales.

Pero —y esto es muy relevante en esta época— también es función de otro factor crítico y cada vez más reconocido: la opción consciente. Debido tal vez a que la característica más importante que distingue a nuestra especie de otras formas de vida en el planeta es que —a un nivel cuantitativamente tan superior que se convierte en una de las principales diferencias cualitativas— nuestra especie está dotada de una enorme capacidad para la opción consciente.

Estoy convencida que esta gran capacidad humana para la opción consciente ofrece, en una época de creciente crisis económica, ecológica y social, las mayores esperanzas, no sólo para una vida personal y sexual más satisfactoria, sino para la sobrevivencia planetaria —por eso hoy se habla tanto de una revolución de la conciencia¹⁴⁰. Porque con conciencia y opción surge la posibilidad del cambio.

Sin embargo, para tomar opciones, debemos creer que tenemos alternativas. Y según la antigua teoría unilineal de evolución cultural, como la historia del "hombre cazador/guerrero", nuestra especie tiene una sola opción: el modelo dominador.

En este capítulo vimos las evidencias para una perspectiva evolutiva multilineal o pluralista, en la cual una alternativa viable para humanos y primates es una organización social orientada más a la

tan severo como para requerir constante forraje.

¹³⁸ Sin embargo, existen evidencias de que incluso en estos ambientes hostiles, las sociedades no tienen que desarrollar inevitablemente una organización social dominadora.

¹³⁹ Es interesante que Kano considere que la receptividad sexual de año corrido en homínidos y humanos se haya desarrollado en ambientes donde abundaba el alimento (Kano 1992, 217) y que el tipo de familia centrada en la madre que encontramos entre los chimpancés pigmeos (con fuertes vínculos materno-infantiles) pueda haber sido la base para una familia humana de vínculos compartidos entre hembras y machos y cuidado mutuo de la descendencia (ibid.).

¹⁴⁰ Esto se discute en detalle en el Tomo II.

participación que a la dominación. En el próximo capítulo continuaremos nuestra exploración de las posibilidades humanas examinando la evolución cultural —y sexual— de Occidente desde esta perspectiva multilineal. Sólo identificando y comprendiendo mejor nuestras alternativas, podremos tomar opciones personales, sociales y sexuales más conscientes —y aptas— para nuestro futuro.

Capítulo 3

El Sexo como Sacramento: Dones Divinos de Vida, Amor y Placer

En la cultura occidental, el arte religioso centrado en la imagería sexual se remonta al Paleolítico o Antigua Edad de Piedra, más de veinte mil años atrás. Aquí, junto con la fabricación masiva de sofisticados implementos de piedra y hueso, encontramos una producción igualmente sofisticada y extensa de pinturas y esculturas. Uno de los temas recurrentes de este rico y abundante arte es el aspecto sagrado del cuerpo de la mujer —más específicamente, como ya adelantamos, la vagina, pechos y útero.

Si la imagería sexual femenina es tan importante en el arte paleolítico, cabría preguntarse por qué no se nos ha dicho. Una razón es la tendencia puritana de muchos eruditos del siglo XIX, los primeros en estudiar este material. Otra es que, como en la protohistoria, hasta hace poco los académicos se centraban casi exclusivamente en una mitad de la humanidad —los hombres—, considerando que cualquier asunto relativo a la mujer era, en el mejor de los casos, secundario o indigno de un estudio serio o extenso¹⁴¹. Así, cuando las imágenes de genitales femeninos fueron reconocidas como tales, se desecharon como mera pornografía, expresiones de lo que un autor, de modo amenamente arcaico, llamó "incorregible imaginación masculina". Y, por cierto, no se les otorgó ningún gran significado cultural. Sólo en forma gradual, y contra enormes resistencias, estos prejuicios están empezando a cambiar. Y mientras esto ocurre, ha comenzado a emerger una visión totalmente nueva del arte primitivo occidental, cuestionando muchas de las primeras interpretaciones de lo que nuestros antepasados consideraron importante, incluso sagrado.

¹⁴¹ Para un libro que documenta cómo la ciencia occidental ha sido básicamente un club masculino, ver David Noble, *A World Without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science* (1992).

Nueva visión del arte del Período Glacial

En las cuevas-santuarios europeas, famosas por sus coloridos Murales de animales (a menudo en parejas de hembras y machos), arqueólogos han desenterrado esculturas femeninas desnudas. Comúnmente aún llamadas Venus, estas estilizadas figurillas de cuerpo amplio se consideran hoy en día antiguas imágenes de los poderes que vivifican y nutren, simbolizados mediante la vulva, útero y pechos¹⁴².

En muros, entradas y otras superficies de estas cuevas prehistóricas, probables santuarios donde se realizaban ritos religiosos, hay dibujos grabados o tallados en piedra que la mayoría de los arqueólogos han ignorado hasta hoy —o desechado como garabatos insignificantes e incomprensibles. Pero el significado de estas imágenes es comprensible —de hecho, inequívoco— si nos liberamos de la noción aún popular de que el arte rupestre fue obra de hombres para hombres, utilizado como un tipo de "magia de caza". Entonces, estos "garabatos" se pueden reconocer como lo que realmente son: grabados y tallados de vaginas de mujeres.

Algunas de estas vaginas son naturalistas, como aquellas descubiertas en las cuevas de La Ferrassie, Pergouset y Lalinde¹⁴³. Otras son más abstractas o con forma de V, como las vulvas de contornos tallados de dos mujeres desnudas reclinadas en La Magdalaine¹⁴⁴. A veces las vulvas están abiertas como en excitación sexual o nacimiento, como botón de flor; o son muy estilizadas, con forma de un triángulo invertido. Y otras veces son parte de un cuadro más grande junto con otras imágenes, humanas o animales (incluyendo el falo), y con cortes que ahora sabemos representan secuencias de tiempo (antes se descartaron como "marcas indeterminadas").

Entre estas imágenes paleolíticas, revisten especial interés las formas alargadas —según el modelo del "hombre cazador" de nuestros orígenes culturales, los arqueólogos al principio las identificaron como "armas con púas"—, porque ilustran las distorsiones que generó esta visión. Por ejemplo, cuando el abate Breuil, famoso prehistoriador francés, descubrió en 1880 el llamado bastón de Montgaudier (asta de ciervo tallada de 37 cm), él vio un pez común, dos focas, dos formas serpentinadas, una serie de "arpones con púas" y algunas "marcas indefinidas" —imágenes supuestamente asociadas a alguna forma de magia de caza. Pero más de medio siglo después, otro investigador, Alexander Marshack, observó nuevamente estos tallados, ahora con una lupa que permitía ver mejor las áreas gastadas. Y lo que vio fue muy diferente, algo que, en sus palabras, dio "un repentino nuevo significado a la composición y al arte del Período Glacial"¹⁴⁵.

¹⁴² Ver, por ejemplo, Eisler 1990; Gimbutas 1991; Marshack 1991.

¹⁴³ Marshack 1991, 297.

¹⁴⁴ Gadon 1989, 16-17; Gimbutas 1989, 105, Figura 173.

¹⁴⁵ Marshack 1991, 171.

Bajo la lupa, el pez común resultó ser un salmón macho adulto con la típica mandíbula de la época de apareamiento o desove, época primaveral en que las focas siguen al salmón, del cual se alimentan. El pez y las focas representaban además "signos de tiempo secuencial" del "regreso de la Primavera", así como las formas serpentinas, que resultaron ser serpientes anfibias comunes no venenosas, que salen de la hibernación en primavera. En cuanto a las "marcas indefinidas", eran la cabeza esquematizada de un íbice con cuernos salientes (que también reaparece en primavera), "un exquisito brote recuperado" (incluyendo raíces y primeras hojas o ramas), y un botón de flor (que en el arte prehistórico es a veces símbolo de la vulva).

Más fascinantes aún son los descubrimientos de Marshack del llamado arpón con púas. En un principio, los arqueólogos pensaron que estos tallados lineales eran armas. O más bien, "armas mal dirigidas", pues los "arpones con púas" no sólo apuntaban en otra dirección, sino que "constantemente erraban el blanco". Finalmente, el arqueólogo francés André Leroi-Gourhan los reclasificó como "signos masculinos" debido a sus alargadas líneas de "ataque". Pero en realidad, al examinarlos detenidamente resultaron ser algo muy diferente: dibujos lineales de plantas —otro signo de la primavera. Marshack dice: "Bajo el microscopio, fue evidente que estos arpones no servían; las púas apuntaban en dirección errada y las puntas de las flechas estaban en el extremo equivocado. Sin embargo, eran *perfectas* plantas o ramas que crecían en ángulo correcto y en forma adecuada en la punta de un largo tallo"¹⁴⁶.

Por lo tanto, Marshack no sólo aclaró el misterio de las "armas mal dirigidas", sino también otro "misterio" que investigadores anteriores habían intentado resolver: por qué existían tan pocas imágenes de plantas en el arte de un pueblo que vivía más de la recolección que de la caza. Y en este proceso descifró el significado del bastón de Montgaudier (también nombre inapropiado, ya que se llamó así suponiendo que algún "jefe" lo había usado para mandar a sus hombres) —y de muchos elementos del arte paleolítico.

Según Marshack, las imágenes de este antiguo objeto tenían poco o nada que ver con la magia de caza. Eran más bien "imágenes temporeras embellecidas con historias de criaturas cuyos ires y venires y hábitos estacionales eran conocidos" por nuestros antepasados paleolíticos. Y reflejaban su interés en, y celebración de, la llegada de la primavera o, como dice Marshack, "nacimiento del 'nuevo año'"¹⁴⁷.

Mitos de renovación y ritos de primavera

Esta preocupación de nuestros antepasados por el nacimiento —o, más precisamente, renacimiento— de la vida, explica las frecuentes imágenes de vaginas en cuevas-santuarios prehistóricas. Y también

¹⁴⁶ Ibid., 173 (énfasis en el original).

¹⁴⁷ Ibid.

ayuda a explicar por qué encontramos imágenes del falo o pene erecto en estas cuevas.

Obviamente, estas imágenes no se relacionaban con la caza. Una explicación mucho más creíble es que figuraban en historias basadas en las cuidadosas observaciones de nuestros antepasados de los ritmos de la naturaleza —observaciones que, como dice Marshack son impresionantemente científicas en su atención a los detalles y precisión matemática. Y, como lo ilustra el bastón de Montgaudier estas imágenes probablemente también figuraban en escenas de significado mítico asociadas a ritos que celebraban el regreso cíclico de la primavera —y así la renovación periódica de la vida en todas las plantas, animales y formas humanas.

Probablemente nunca conoceremos la naturaleza exacta de estos antiguos ritos de primavera. Pero, debido a las numerosas parejas de hembras y machos animales del arte paleolítico, es evidente que a nuestros antepasados les llamaba la atención la existencia de dos sexos en muchas especies. Como dice Leroi-Gourhan: "Indudablemente sabían que el mundo animal y humano se dividía en mitades contrapuestas y concebían que la unión de ambas regía la economía de los seres vivos"¹⁴⁸. Pero a diferencia de nosotros, es probable que estos pueblos no consideraran lo femenino y lo masculino como contrapuestos sino como unión sagrada.

De hecho, es muy probable que en nuestra prehistoria haya habido ritos eróticos sagrados en ocasiones religiosas importantes como el regreso anual de la primavera a principios de mayo, donde la unión femenina y masculina, o de hombre y mujer, se celebraba como Epifanía o manifestación sagrada de los misteriosos poderes que dan y sustentan la vida. Esta conclusión tiene como base numerosos factores. Primero, en la imaginería religiosa paleolítica se destacan la sexualidad y el renacimiento de la naturaleza en primavera, y sabemos que símbolos y mitos religiosos se suelen expresar a través de ritos. El segundo factor es que el rito erótico que los estudiosos llaman matrimonio sagrado es un tema del arte religioso posterior, del Neolítico y la Edad de Bronce, e incluso sobrevive bajo distintas formas en tradiciones místicas muy posteriores. Tercero, existen indicios de estas tradiciones en muchos conocidos festivales folklóricos europeos (de los siglos XIX e incluso XX en algunos lugares), donde mujeres y hombres jóvenes hacen el amor en los campos el Primero de Mayo para celebrar el regreso anual de la primavera¹⁴⁹.

Debido a que muchos de los sitios paleolíticos y neolíticos donde se hallaron imágenes sexuales sagradas están en Europa, es probable que estas costumbres, aunque indudablemente ya modificadas, se remonten a tiempos muy antiguos. De hecho, datan de una época previa a la introducción del cristianismo en Europa, antes de que la

¹⁴⁸ Leroi-Gourhan 1971, 120.

¹⁴⁹ Estos tipos de tradiciones también se encontraron hace poco tiempo en diversas culturas estadounidenses nativas y otras sociedades tribales. Por ejemplo, los indios Creek celebraban un Festival del Maíz Verde que solía incluir una noche de "amor libre".

iglesia asumiera su postura antiplacer sexual. Sabemos que estas persistentes costumbres "paganas" eran "abominadas" por los "hombres de Dios" que creían en la salvación a través del dolor físico más que del placer físico, y que a veces dormían en camas con clavos, usaban cilicios y se flagelaban en un esfuerzo por acercarse a su Dios crucificado y flagelado.

Sin embargo, para nuestros antepasados prehistóricos, que consideraban el sexo integral al orden cósmico —y que el cuerpo de la mujer *no* era, como proclamaba la iglesia medieval, una fuente de maldad carnal, sino un atributo de la Gran Diosa—, los ritos eróticos deben haber tenido un significado muy diferente. Para ellos, los ritos eróticos probablemente eran rituales de alineación con los poderes vivificantes femeninos y masculinos del cosmos representados en el arte paleolítico. De modo que para ellos, participar en los placeres del sexo no habría sido pecaminoso, sino, al contrario, una forma de acercarse a su Diosa.

Quisiera enfatizar que cuando utilizo el término *Diosa* no me refiero a una versión femenina de aquello que se nos enseñó que era Dios. La imaginería sagrada femenina prehistórica que hemos analizado no se ajusta a la visión aún prevaleciente de una deidad como Rey, Señor o Soberano del Mundo que debe ser obedecido so pena de terribles castigos. Tampoco representa una entidad desencarnada que reside en algún remoto ámbito celestial.

En contraste a cómo se nos ha enseñado a considerar lo divino, lo que hemos examinado anuncia una cosmovisión donde todo es espiritual (habitado por espíritus) y el mundo entero está imbuido de lo sagrado —plantas, animales, sol, luna y nuestro propio cuerpo. En este sentido, la religión prehistórica se ha descrito a veces como animismo o naturalismo (donde todo el mundo está imbuido de lo espiritual o sagrado). Pero la religión prehistórica también fue antropomorfa, ya que las figuras humanas, en particular las femeninas, eran importantes y a veces esenciales símbolos religiosos.

También quisiera decir que debido a la ausencia de escritos paleolíticos y neolíticos, es imposible saber si realmente usaban el término *Diosa*, pero sí encontramos esta palabra en registros escritos de civilizaciones de la Edad de Bronce. Es bastante probable que la palabra *Madre* se haya convertido muy temprano en un término que abarcaba todo lo necesario para describir lo «poderes femeninos creativos que tanto impresionaban a nuestros antepasados, Penetrando y animando todo el universo. Pero mientras la imaginería antropomorfa prehistórica subrayaba los aspectos maternos de la mujer, en las representaciones femeninas también aparece una joven y una anciana o vieja arrugada (tal vez la antigua antepasada o Creadora primordial)¹⁵⁰. Pero no sólo esto, a veces las imágenes femeninas abarcaban también el falo masculino, como en algunas figurillas de la Diosa cicládica. En muchas esculturas hermafroditas o

¹⁵⁰ En este sentido, creo que la religión primitiva probablemente estaba más cerca de lo que llamamos monoteísta. Pero lo era de un modo no excluyente, ya que muchos de los mismos atributos y funciones de diferentes aspectos de la deidad se encontraban en diferentes culturas.

andróginas, encontramos otros símbolos de unión sexual femenina y masculina, en este caso en el mismo cuerpo. La imaginería femenina se combina a veces con imaginería animal, como en las llamadas figuras de la Diosa Ave y Serpiente del Neolítico —reforzando aún más la conclusión de que la forma en que nuestros antepasados representan lo que para nosotros es divino es muy diferente de lo que se nos enseñó.

Asimismo, obviamente no es igual el significado del rito sexual sagrado con el cual parecen haber celebrado el retorno anual de la vida al comienzo de la primavera, y la forma en que nosotros lo consideramos. Ningún esfuerzo de la imaginación podría comparar antiguas imágenes y ritos de unión sexual con los rituales "satánicos" de hoy. La esencia de estos "cultos sexuales demoníacos" es la tortura, a veces la muerte, de mujeres y niños desvalidos. Al contrario, en el arte paleolítico no hay escenas de tortura sexual. Tampoco hay escenas de matanzas de mujeres y niños asociadas al sexo u otra cosa. Asimismo, aludir a estos ritos sólo como cultos obscenos de fertilidad prehistóricos, como lo han hecho algunos académicos, es darles una interpretación posterior y muy limitada. Lo mismo es igualarlos a las orgías sexuales modernas. Más que prohibidos, licenciosos e inmorales, estos ritos se habrían ratificado socialmente. Y en vez de ser indulgencias privadas, habrían sido por el bien público —y más allá de esto, con un importante objetivo religioso, incluyendo lo que hoy llamaríamos lograr un nivel superior de conciencia mediante un sentido de unidad con lo divino.

Misterio del sexo y celebración de la vida y el placer

Vimos que probablemente los pueblos que habitaron Europa hace miles de años celebraban el regreso cíclico de la vida cada año al inicio de la primavera a través de ritos religiosos, donde los principios de unión sexual femenina y masculina eran una forma de sacramento. También dijimos que estas celebraciones rituales del renacimiento de la naturaleza en primavera, así como la imaginería sexual del arte paleolítico, reflejaban una visión de la vida y la religión donde —en contraposición a nuestra imaginería religiosa— la celebración del placer, en lugar de la idealización del dolor, era primordial.

Específicamente, estoy señalando que nuestros antepasados celebraban el sexo no sólo en relación al nacimiento y la procreación, sino como la fuente misteriosa —y, en ese sentido, mágica— del placer y la vida. En otras palabras, los mitos y rituales eróticos de la prehistoria no sólo fueron expresiones de alegría y gratitud por el regalo de vida de la Diosa, sino también de alegría y gratitud por su regalo de amor y placer —especialmente por el placer físico más intenso, el placer sexual.

Por supuesto, ésta no ha sido la interpretación tradicional. Incluso ahora que el trabajo innovador de algunos académicos está llevando a una reinterpretación del arte prehistórico, se tiende a enfatizar sólo

el simbolismo dador y generador de vida de las imágenes sexuales paleolíticas. Por ejemplo, en algunos pasajes de *The Roots of Civilization*, Marshack dice que las figuras paleolíticas de la Diosa "no son 'sexuales' según el significado moderno del término". Afirma que no son principalmente eróticas ni están asociadas a la inseminación y fecundación. Nos asegura incluso que de alguna manera la vulva es "no sexual", sólo un símbolo de la regeneración periódica de la vida¹⁵¹.

Sin embargo, Marshack dice que las imágenes paleolíticas de vulvas, así como la Venus o esculturas de la Diosa, probablemente figuraban en relatos y rituales relacionados con el coito. En otras palabras, reconoce que nos estamos refiriendo al sexo. Finalmente, por supuesto, acepta que estas imágenes tienen un significado erótico, aunque no en el sentido negativo de la palabra como sinónimo de pecaminoso o pornográfico.

Desde luego, concuerdo con Marshack en que la forma en que se nos ha enseñado a ver el sexo —y las mujeres— es muy diferente a la visión de nuestros antepasados prehistóricos. Pero a lo que quiero llegar es que no hay ninguna razón lógica para disociar la sexualidad —y el placer sexual— del proceso de dar vida o regenerar. De hecho, me sorprende la afirmación de que las imágenes sexuales paleolíticas no tienen nada que ver con el sexo. Por cierto, las imágenes de órganos sexuales masculinos y femeninos que hemos analizado son sexuales. Y suponer que estos pueblos hicieron la separación que enseña el dogma cristiano —y que hombres como el abate Breuil (que era clérigo) hicieron al observar el arte paleolítico— entre el sexo por placer y el sexo para procrear es claramente proyectar creencias posteriores en tiempos primitivos.

Mientras escribo, nuevamente me sorprende que se haya prestado tan poca atención al tema del placer sexual en las discusiones acerca de las antiguas imágenes sexuales. Pero tal vez no sea tan sorprendente si consideramos nuestra herencia cultural religiosa antiplacer, y cómo ha difamado e incluso negado el intenso y a veces extático placer sexual.

Así, lo que trato de demostrar es que para nuestros antepasados la vida y el placer estaban dentro del ámbito de lo sagrado. En resumen, creo que —en agudo contraste con la imaginería y dogmas posteriores, que suelen santificar el sufrimiento y el dolor— nuestros antepasados santificaron el placer, particularmente el placer físico más intenso que podemos sentir: el placer del éxtasis sexual.

También creo que la asociación paleolítica del sexo con la generosidad de la naturaleza —especialmente con la distribución y aprovechamiento comunitario que esa generosidad permite mediante el renacimiento anual de la naturaleza en primavera— incluso puede tener raíces más antiguas. Quizás se remonte a la protohistoria, a algunos de los primeros grupos humanos, que ya podrían haber vinculado el placer del sexo con el compartir alimentos a través de conductas rituales que (como en los chimpancés pigmeos) también

¹⁵¹ Marshack 1991, 318.

servían para reducir la tensión y agresión y fomentar vínculos de afiliación social.

También quiero llegar a un punto con el cual, bajo otros aspectos, concuerdan arqueólogos, historiadores del arte y mitólogos: que en las sociedades prehistóricas no existía la distinción que nos han enseñado entre naturaleza y espiritualidad, entre nuestra vida religiosa (o sagrada) y nuestra vida cotidiana (incluyendo la sexual). Y además afirmar que si miramos el arte paleolítico como un intento, mediante imágenes míticas y ritos religiosos, de indagar los grandes misterios de la existencia humana, veremos que tenía más de una dimensión.

Podremos apreciar que el arte paleolítico, como la mayoría del arte religioso actual, abordaba preguntas humanas universales: ¿De dónde venimos al nacer? ¿Adónde vamos al morir? ¿Por qué anhelamos tanto la belleza y el amor? ¿Qué significa el dolor que debemos soportar? Y tal vez lo más importante e inmediato, ¿cuál es la fuente del placer que se nos da para sentir y disfrutar —y qué podemos hacer para aumentar el placer y disminuir el dolor?

El arte paleolítico respondió estas preguntas en una forma que refleja una cosmovisión significativamente diferente a aquella de la religión judeocristiana. Los pueblos paleolíticos vieron la fuente original de vida en esta tierra no como un Padre divino sino como una Madre divina, ya que la fuerza vital se manifestaba en el cuerpo de la mujer. Y no pretendieron decir, como en la Biblia judeocristiana, que en la creación de la vida humana, la mujer fue una mera idea tardía.

Al contrario, para ellos, el poder sexual creativo encarnado en el cuerpo de la mujer era uno de los grandes milagros de la naturaleza. Una impresionante ilustración es el extraordinario tallado que los arqueólogos llaman la Venus de Laussel, tallada hace 25 mil años en la entrada (o portal vaginal) de una cueva-santuario en Francia. Esta milenaria figura de la Diosa no sólo nos dice que se veneraba el poder sexual creativo de la mujer; también indica que sus ciclos menstruales (como los de la luna, el sol y las estaciones) eran considerados asombrosas manifestaciones del poder vivificante y nutritivo del universo. En otras palabras, más que una "maldición" (como en sociedades tribales contemporáneas de orientación participativa como los BaMbuti¹⁵²), la sangre menstrual se consideraba una bendición —otro regalo milagroso de la Diosa¹⁵³.

Al igual que otras figuras paleolíticas de la Diosa que destacan el poder sexual de la mujer, la Venus de Laussel tiene caderas anchas y estómago amplio, posiblemente embarazada. Y al igual que la Amante de los Animales o Dama de las Bestias, como la Diosa griega Artemisa y la Diosa romana Diana, se asocia con la luna. En la mano derecha tiene una luna creciente con trece marcas: el número de ciclos lunares en un año. La mano izquierda, como para enseñarnos la relación entre ciclos lunares y menstruales, apunta a su vagina.

Probablemente tampoco conoceremos nunca la naturaleza exacta

¹⁵² Turnbull 1961.

¹⁵³ En el Tomo II, Capítulo 7, volveré a este tema en un contexto más contemporáneo.

de los ritos de la antigua cueva-santuario de Laussel. Pero, según Elinor Gadon y otros autores, estas ceremonias prehistóricas indudablemente tenían algo que ver con los ciclos menstruales y lunares. Como la figura neolítica de la Amante de los Animales, y posteriormente Artemisa y Diana, es probable que la Venus de Laussel fuera la patrona de las mujeres jóvenes y de las mujeres en el parto. Fue la protagonista de importantes mitos representados en forma ritual en este antiguo santuario.

Quizás estas historias fueron relatadas en ritos de nacimiento o pubertad. Tal vez fueron parte de rituales que incluían a toda la comunidad. En cualquier caso, se asociaban claramente a los ritmos de la naturaleza y al renacimiento cíclico de la vida. Y reconocen que la sexualidad de mujeres y hombres desempeña un importante rol en el gran drama cíclico del sexo, nacimiento, muerte y, en términos de su imaginaria mítica, renacimiento.

Hablo de la sexualidad de mujeres y hombres no sólo debido a las numerosas parejas de animales en escenas paleolíticas asociadas al renacimiento de la vida en primavera, sino también porque hay imágenes donde los órganos sexuales femeninos y masculinos aparecen juntos. Por ejemplo, en los Pirineos franceses existe un grabado en piedra de Isturitz que data aproximadamente del año 20.000 A.E.C.¹⁵⁴, donde encontramos la imagen de un falo dentro de una vagina¹⁵⁵. Como en todo el arte rupestre, que en nuestros términos es sagrado, esto indicaría no sólo una asociación religiosa con el coito, sino además una comprensión del rol de las relaciones sexuales en el nacimiento (o, en sus términos, renacimiento) de la vida.

En el arte paleolítico también hay tallados y grabados de animales con cachos y pezuñas, montados sobre hembras preñadas, así como falos y vaginas en distintas combinaciones. Además, la conclusión de que los pueblos paleolíticos comprendían mucho mejor de lo que nosotros creemos los procesos biológicos de la procreación, se basa en su extraordinario sistema de cálculo del tiempo secuencial (que los arqueólogos descartaban o ignoraban como marcas incomprensibles)¹⁵⁶. Lo más significativo es que tenían un sofisticado calendario lunar con extensas anotaciones sobre las diversas fases de la luna, la cual, como dijimos en relación a la Venus de Laussel,

¹⁵⁴ Como señalé en el Capítulo 1, los académicos actuales prefieren A.E.C. (antes de la Era Común) en vez de A.C. (antes de Cristo), porque es un término más ecuménico y culturalmente más incluyente. Recientemente ha sido adoptado por la American Academy of Religion.

¹⁵⁵ Gadon 1989, 10.

¹⁵⁶ Esto no significa que ellos comprendieran, como ahora nosotros, que el óvulo femenino y el semen masculino se combinaban generando vida, mucho menos que cada padre contribuía con un número igual de cromosomas en sus descendientes. En realidad, estos hechos no se conocieron hasta hace muy poco, ya que incluso autoridades científicas decimonónicas como Herbert Spencer insistían en que el útero de la mujer sólo era el terreno donde crecía la semilla masculina —en otras palabras, que sólo los hombres eran dadores de vida. Pero contrariamente a lo que aún aparece en muchos libros sobre el Paleolítico y Neolítico, en el arte de estos dos períodos existen fuertes indicios de que estos pueblos tenían plena conciencia de la relación entre unión sexual y procreación.

también parece haber estado asociada a los ciclos menstruales.

Matrimonio sagrado y ciclos de nacimiento, muerte y regeneración

Este reconocimiento del sexo, y en especial del poder sexual creativo de la mujer, como algo fundamental en los ciclos de nacimiento, muerte y regeneración es también uno de los principales temas en la siguiente fase de la evolución cultural, que en la prehistoria occidental se inicia aproximadamente hace diez mil años. Es el Neolítico, cuando nuestros antepasados empezaron a usar en forma sistemática lo que tal vez sea la tecnología humana más importante: la agricultura. De hecho, como señala el arqueólogo británico James Mellaart, hay una notable continuidad de imaginería religiosa del Paleolítico al Neolítico. Aquí también encontramos figuras femeninas que representan los poderes dadores y sustentadores de vida del universo, así como la unión de los principios femenino y masculino.

Esta unión a veces asume formas que a primera vista nos parecen extrañas, ya que en el Neolítico y Paleolítico, el principio masculino se simboliza con un animal con cachos. Por ejemplo, en Çatal Hüyük (el sitio arqueológico neolítico o agrícola más grande descubierto hasta hoy) vemos sucesivas escenas de la Diosa en combinación con cachos de toro (bucráneos) o pinturas taurinas. Según Mellaart, estos bucráneos probablemente simbolizan al hijo o consorte de la Gran Diosa como representante de la potencia sexual masculina¹⁵⁷. Y además señala una convención artística que anticipa imágenes posteriores del Dios Toro —el cual, como veremos al final de este capítulo, aún se veneraba en los tiempos históricos.

Una de las obras de arte más fascinantes excavadas en Çatal Hüyük es un relieve tallado de una mujer y un hombre abrazados, y a su lado, la mujer con un niño en brazos. Mellaart dice: "Ésta puede ser una de las primeras representaciones del *hieras gamos*, el 'matrimonio sagrado'¹⁵⁸—un rito de unión sexual sagrada que sobrevivió como importante tema mítico hasta bien avanzados los tiempos históricos.

Aún más interesante es que la segunda parte de esta placa neolítica también puede ser una antigua precursora de un tema primordial en tiempos históricos posteriores: las miles de figuras de la Virgen y el Niño del arte cristiano europeo. Sin embargo, aquí habría tenido otro significado. En esta placa de ocho mil años, el niño obviamente es el resultado de la unión sexual entre la mujer y el hombre próximos a la madre y al niño —y no una inseminación divina supuestamente no sexual.

Este friso también representa una analogía de lo que hoy

¹⁵⁷ La arqueóloga Marija Gimbutas cree que los bucráneos de Çatal Hüyük son el útero y las trompas de falopio de la mujer. No estoy de acuerdo, aunque es posible que tengan más de un significado, como suele ocurrir con los símbolos.

¹⁵⁸ Mellaart 1967, 148.

podríamos llamar lección de educación sexual, demostrando que nuestros antepasados neolíticos comprendían la conexión entre relación sexual y nacimiento¹⁵⁹. Finalmente, éste es otro eslabón de la cadena de evidencias que indican que en el Neolítico y el Paleolítico el sexo era un importante tema religioso.

Cerca de Cascioarele, en los Balcanes orientales, dentro del área que la arqueóloga Marija Gimbutas describe como la civilización de la Antigua Europa, se descubrió una escultura sexual neolítica aún más explícita. Al igual que los amantes abrazados de Çatal Hüyük, los llamados amantes Gumelnita hablan de creencias (mitos y rituales) aparentemente comunes en muchos lugares alrededor del Mediterráneo. Esta escultura, como el friso de Çatal Hüyük, retrata una mujer y un hombre abrazados. La figura femenina (que probablemente representa a la Diosa o sacerdotisa) tiene un gran triángulo púbico muy estilizado. El hombre es lo que los arqueólogos llaman itifálico (código que describe a un macho con el pene erecto). Ambos están enmascarados, lo que indica que son protagonistas de un drama ritual o rito.

Gimbutas dice:

Posiblemente la idea central del drama ritual, del "Matrimonio Sagrado", del coito ritual del dios macho con la diosa hembra, se refleja en la pequeña escultura de Cascioarele... La presencia del dios itifálico enmascarado significa que hay un festival donde se representa una ceremonia nupcial, el dios macho se casa con la Gran Diosa. La figurilla de Cascioarele demuestra que no es una diosa embarazada, sino una joven virgen, desnuda y con un gran triángulo púbico¹⁶⁰.

Al igual que el arte de los pueblos recolectores-cazadores del Paleolítico, el arte de los pueblos agrícolas neolíticos está plagado de imágenes de la naturaleza: aves, jabalíes, serpientes, plantas. Su hermosa alfarería está decorada con estilizadas representaciones de olas (agua), líneas serpentinadas (serpientes) y, como en el Paleolítico, formas en V, cheurones y huevos cósmicos. También hay imágenes del toro, como en los últimos tallados Cucuteni, a veces en combinación con otros símbolos de los poderes vivificantes de la naturaleza, como la abeja¹⁶¹. Y, al igual que en el Paleolítico, un tema central del arte neolítico de Çatal Hüyük y de la Antigua Europa es el poder sexual femenino generador de vida.

De hecho, uno de los descubrimientos más interesantes de Çatal Hüyük es una figura de la Diosa sentada en un trono, rodeada de felinos, en el acto de dar a luz. En Çatal Hüyük también hay habitaciones que parecen altares de nacimiento, lugares sagrados donde mujeres mortales buscan la protección de la Diosa mientras dan vida.

Otros altares de Çatal Hüyük se relacionan con el lado opuesto del ciclo natural que tanto preocupaba a nuestros antepasados: la

¹⁵⁹ No es sorprendente, tal vez sólo porque criaban animales domésticos.

¹⁶⁰ Gimbutas 1982, 228-230.

¹⁶¹ Ibid., 188.

muerte. En estos altares, donde probablemente se realizaban ritos de esperanza (y fe) en el renacimiento, encontramos a la Diosa asociada a buitres —ligados al regreso de la vida al útero de la Diosa después de la muerte, aun en tiempos históricos. Estas imágenes parecen relacionarse con la práctica ritual de Çatal Hüyük de "exponer a los muertos" para que sean devorados por buitres antes de enterrar sus huesos bajo plataformas durmientes de sus sobrevivientes —posiblemente con la esperanza de que sus espíritus regresen en uno de sus hijos.

En otras palabras, para nuestros antepasados neolíticos, y para nosotros, la muerte era un importante tema religioso, y como la mayoría de los pueblos actuales, realizaban ritos religiosos a los muertos. Pero aquí nuevamente nos encontramos con los problemas de interpretación que hemos venido analizando. El hecho de que muchos estudiosos no consideren significativamente a la mujer, ha oscurecido no sólo su importancia sino también la del sexo en ritos y costumbres prehistóricos de inhumación.

En *Death, Women and the Sun*¹⁶², extenso estudio sobre costumbres de inhumación del Neolítico y Edad de Bronce egea, la arqueóloga británica Lucy Goodison expone este tema en forma vivida. Se ha documentado ampliamente que en épocas cicládicas, minoicas y egeas tempranas, los muertos eran enterrados en sepulturas redondas con una pequeña abertura mirando hacia el este en dirección al sol naciente. Pero la literatura arqueológica no ofrece una explicación coherente para los "enigmas" de por qué estas tumbas eran redondas y su abertura tan "inconvenientemente" pequeña. Goodison señala que si la tumba se consideraba un útero para un futuro renacimiento, tendría sentido que fuera redonda. Y si la abertura no estaba destinada para la conveniencia física de los vivos sino para el renacimiento de los muertos, también tendría sentido que fuera pequeña, ya que era una abertura vaginal simbólica.

Goodison dice que esta interpretación ayudaría a explicar evidencias que sugieren que las ceremonias y ritos funerarios prehistóricos eran a veces de índole sexual. Junto con la evidencia que señala que la danza de sacerdotisas (más específicamente, danza extática) era parte de ritos funerarios prehistóricos, las evidencias que hablan de ritos sexuales para los muertos coincidirían con el pensamiento religioso de la época —el cual, según Goodison, se "preocupaba de la relación sexual humana" y de la entonces prevalecte creencia de conexión no sólo entre sexo y nacimiento sino también entre sexo y renacimiento¹⁶³. Por lo tanto, los entierros en tumbas redondas habrían simbolizado el regreso del muerto al útero de la Gran Madre —de donde se esperaba renacería, después de los ritos funerarios creados para facilitar este objetivo.

El análisis de Goodison también cuestiona otro aspecto de anteriores interpretaciones: en muchos escritos arqueológicos y

¹⁶² Goodison 1989.

¹⁶³ Ibid., 45.

míticos occidentales encontramos deidades femeninas asociadas invariablemente a la tierra y a la luna, y sólo deidades masculinas asociadas al poderoso sol. En contraste, basándose en un extenso análisis del arte de la Edad de Bronce (incluyendo cientos de sellos excavados de la civilización minoica de Creta), Goodison demuestra que, en este primer período, el sol también se asocia a lo femenino. Y por supuesto (aunque en general se ignora), esta asociación del simbolismo femenino con el sol —y específicamente de deidades femeninas con el sol— es evidente incluso en tiempos históricos tardíos. Algunos ejemplos son la diosa del sol Arina de Anatolia, Amaterazu de Japón y las deidades egipcias Nut y Hator (más tarde consideradas madre e hija de Re, el dios egipcio del sol). Gimbutas señala que la Diosa del sol también es popular en la mitología germánica, báltica y celta, donde el sol se asociaba a la muerte y regeneración¹⁶⁴.

Por lo tanto, el enigma de la pequeña abertura de las tumbas egeas estaría resuelto si, como señala Goodison, el vivificante sol estuvo asociado a los poderes dadores de vida de la mujer. Además, la asociación sexo, mujer y sol explicaría mejor por qué, según documentos de Goodison, los símbolos femenino y solar son tan frecuentes en las tumbas egeas prehistóricas: ambos serían símbolos de regeneración o renacimiento.

Dada esta visión de la sexualidad como principio vivificante del universo, no debe sorprendernos que haya tantas figuras embarazadas en el arte prehistórico. De hecho, desde la perspectiva de un culto que destacaba más el poder vivificante que el poder para castigar o matar, parece extraña —e insólita— la virtual ausencia del cuerpo femenino embarazado en la historia registrada del arte (salvo una Virgen discretamente vestida que al parecer se embarazó sin relación sexual). Además, resalta la notoria ausencia del acto de dar a luz en el arte histórico —donde, al contrario, el acto de dar muerte (virtualmente ausente en el arte neolítico) tiene gran importancia. Y, por cierto, permite comprender mejor que mujeres y hombres, como parte de un fuerte resurgimiento participativo contemporáneo, hayan empezado a resantificar el acto de nacer. Como veremos, la creación de ceremonias de nacimiento (necesarias porque en la mayoría de las religiones no existen y etiquetan de "sucias" a la mujer que da a luz, como en el Antiguo Testamento)¹⁶⁵ es parte del movimiento contemporáneo para recuperar una visión natural y espiritual del cuerpo y el sexo.

Nos cuesta imaginar un arte donde hay una virtual ausencia de escenas de hombres matando, donde el acto de dar a luz se

¹⁶⁴ Gimbutas escribe que en la prehistoria, "la adoración al sol (definitivamente como Diosa de la Regeneración) se reconoce en famosos monumentos como New Grange en Irlanda o Gravinis en Britania". También señala que "la adoración al sol de Invierno y los monumentos se alinean con la salida del sol de Invierno". De modo que, escribe, en la tradición de Europa del norte no sólo existió el dios sol indoeuropeo (el dios del sol brillante asociado con las estaciones del año), sino la asociación del sol con la Diosa de la Antigua Europa (carta de Gimbutas a la autora, noviembre 14, 1992).

¹⁶⁵ Levítico 12:6-7, versión del rey James.

representa como sagrado en esculturas y pinturas de la Diosa, y donde, como en las esculturas del "matrimonio sagrado" Gumelnita y de Çatal Hüyük, el coito es un rito religioso. Tampoco es fácil imaginar la sangre menstrual como ofrenda divina, ya que no estamos acostumbrados a considerar el cuerpo humano, y mucho menos el sexo, como algo espiritual. Y nos resulta especialmente difícil asociar la sexualidad femenina —vagina, embarazo, parto— a una deidad en vez de a algo vergonzoso o inadecuado para una discusión educada, y mucho menos para el arte religioso.

Pero al liberarnos aunque sea parcialmente de estas visiones prevalecientes sobre la mujer y el sexo, mucho de lo que vemos en el arte prehistórico comienza a cobrar sentido. Vemos que los temas centrales del arte religioso paleolítico y neolítico son los misterios del sexo, nacimiento, muerte y regeneración. Sólo que en vez de ser retratados como algo separado y distinto —siendo sexo y nacimiento actos carnales, y muerte y reencarnación actos divinos de expiación de nuestros pecados—, estos fundamentos de la vida en la tierra se consideran un todo, *ambos* naturales y espirituales. Además, al reconocer el contenido sexual del arte prehistórico, entendemos mejor el significado (y antiguas raíces) de algunos de los primeros escritos occidentales conocidos: los famosos himnos de Inanna, la Diosa sumeria del Amor y la Procreación.

Antiguos himnos de amor, diosas y reyes

La división entre prehistoria e historia es la palabra escrita. Sin embargo, es una línea borrosa, ya que a menudo la información más importante sobre sociedades antiguas de las cuales ya hay registros escritos nos llega de excavaciones arqueológicas.

Por ejemplo, al leer el Antiguo Testamento —registro escrito más importante de la antigua Palestina—, la impresión acerca de la religión de esa época difiere bastante de aquella de los descubrimientos arqueológicos. Pese al énfasis exclusivo en Yavé como único dios hebreo, los registros arqueológicos demuestran que también se veneraron otras deidades masculinas: El, Baal y Tammuz. Y si bien el Antiguo Testamento rara vez menciona a la Diosa —sólo en diatribas contra "reincidencias" de adoración a la Reina del Cielo—, la diosa palestina Istar o Astarté probablemente fue la más popular y adorada de todas (como señala repetidamente Raphael Patai, historiador de la religión, en su libro *The Hebrew Goddess*¹⁶⁶). Además, su matrimonio sagrado con Tammuz o Baal (y en algunas partes con el propio Yavé) se siguió celebrando con ritos sexuales —como lo confirma en forma indirecta el Antiguo Testamento en las diatribas contra las "lascivas" hijas de Sión.

Así, los registros escritos de ninguna manera cuentan toda la historia, pero sirven en conjunto con descubrimientos arqueológicos antiguos y actuales.

¹⁶⁶ Patai 1978.

La civilización occidental más antigua con registros escritos descifrados es Sumer, área dentro de la Fértil Media Luna de Mesopotamia (actualmente, sur de Irak), donde cerca del 3200 A.E.C. surgieron muchas poderosas ciudades-estado. Debido a que los sumerios inscribieron su escritura (conocida como cuneiforme) en tablillas de piedra, mucho sobrevivió a los estragos del tiempo.

Muchas de las miles de tablillas sumerias excavadas se refieren a economía, leyes y administración. Pero en los últimos cincuenta años, los sumerólogos han comparado y combinado numerosos fragmentos de tablillas repartidos en museos estadounidenses y europeos, reconstruyendo una literatura de más de treinta mil líneas¹⁶⁷.

De esta literatura sumeria tal vez lo más revelador sean los himnos acerca de (y para) la Diosa Inanna, Reina sumeria del Cielo y la Tierra —en especial, pasajes poéticos y a veces muy eróticos de su matrimonio sagrado¹⁶⁸. En 1983, el conocido sumerólogo Samuel Noah Kramer y la folklorista Diane Wolkstein reconstruyeron un ciclo de narraciones sobre Inanna, incluyendo siete de estos himnos. El ciclo comienza cuando Inanna trae a Sumer los regalos de la civilización. El clímax es su unión sagrada con el rey-perro pastor Dumuzi, y termina con el descenso y regreso de Inanna (como el de Dumuzi y su hermana Gestrinanna) de los infiernos (muerte y renacimiento).

Kramer dice que Inanna era la deidad más querida y venerada en Sumer, la Diosa del Amor y la Procreación¹⁶⁹. Cada año, durante una larga celebración de Año Nuevo, el matrimonio sagrado de Inanna con el monarca reinante de Sumer era representado por una suprema sacerdotisa en el rol de la Diosa.

Los himnos de Inanna se escribieron alrededor del 2000 A.E.C. Sin embargo, como señala Kramer, provienen de tradiciones orales muy anteriores. Desde la perspectiva del material arqueológico que hemos examinado, los elementos claves de estas tradiciones se remontan a las civilizaciones neolíticas que florecieron aproximadamente entre el 7500 y 3500 A.d.C, y tal vez incluso hasta el Paleolítico (alrededor del 20.000 - 12.000 A.d.C).

Así, los himnos de Inanna contienen una curiosa mezcla. Hay elementos de una temprana mitología de la unión sexual de mujer y hombre como compañeros en un extático rito sustentador de la vida. Pero también hay rasgos de una mitología posterior que se refiere principalmente a reyes y dioses, a su "derecho divino" para gobernar, y a sus batallas de conquista y dominio.

En Sumer, dice Kramer, como en muchas sociedades prehistóricas, "el poder político al principio estaba en manos de ciudadanos libres". Pero "al intensificarse la presión de los pueblos bárbaros hacia el este y el oeste, el liderazgo militar se convirtió en una necesidad urgente, y el rey —o, como se le conoce en Sumer,

¹⁶⁷ Para un nuevo trabajo académico que analiza algunos de estos relatos, así como otros textos mesopotámicos que muestran el importante rol de las deidades femeninas, sacerdotisas y otras funcionarias del templo, ver Henshaw 1994.

¹⁶⁸ Wolkstein y Kramer 1983, 125.

¹⁶⁹ *Ibid.*, xiii, 124.

lugal, 'hombre grande'— pasó al frente"¹⁷⁰. Además, a medida que Sumer avanzaba hacia un orden social dominador, este gobierno de "hombres fuertes" se legitimó a través de mitos religiosos que decían que su poder derivaba nada menos que de la propia Diosa —gracias a la antigua costumbre del matrimonio sagrado.

Así, como el Cantar de los Cantares de la Biblia, los himnos de Inanna contienen importantes claves de una época anterior cuando la mujer, lejos de ser un "objeto sexual" masculino, era considerada un canal de lo que en las escrituras sagradas indias se llama *kundalini*: la poderosa energía divina de donde proviene la vida y el éxtasis. También demuestran que este antiguo rito comenzó a ser cooptado para adaptarlo a las exigencias de un orden social de dominio masculino altamente jerarquizado y violento que, como veremos, reemplazó gradualmente a las culturas participativas prehistóricas adoradoras de la Diosa mediante el ascenso de jefes pastoriles u "hombres fuertes" y luego de reyes.

Según las tablillas sumerias, al principio Inanna no acepta su matrimonio con el dios-perro pastor Dumuzi, ya que quiere casarse con un campesino:

El pastor, ¡no me casaré con el pastor!
 Su vestimenta es vulgar; su lana áspera.
 Me casaré con el campesino.
 El campesino cultiva lino para mi ropa.
 El campesino cultiva cebada para mi mesa¹⁷¹.

El hecho de que Inanna quiera casarse con un campesino, y no con un pastor, es un dato interesante. No sólo habla de resistencia, en especial de una mujer, contra los pastores y su extraño y tosco estilo de vida; también nos dice que el matrimonio sagrado que describe gráficamente este himno precede a las invasiones pastoriles. Pero el hecho de que, según los himnos, Dumuzi fuera elegido como novio por el hermano de Inanna, revela realidades históricas de la época.

Según los himnos, aun cuando Inanna se resiste a casarse con Dumuzi, después de conocerlo se enamoran. Pero en vez de desempeñar el conocido rol de novia tímida y sexualmente inocente que hoy se valora como "mujer virtuosa", Inanna con alegría, de hecho ruidosamente, anuncia su unión en un lenguaje abiertamente sexual.

"Mi vulva, el cuerno, el Bote Celestial, está pleno de ansiedad

¹⁷⁰ Ibid., 116. Asimismo, en *Myths of Enki, The Crafty God*, que escribió con John Maier, Kramer nuevamente habla de este cambio, esta vez usando el marco conceptual introducido en la *teoría de transformación cultural*. Escribe que el poder cambió de *ensí* (antiguo título de la principal autoridad política) a *lugal*, y que "dentro de este cambio se puede vislumbrar lo que Riane Eisler llama una 'transformación cultural'... desde una sociedad 'solidaria', donde la diversidad de roles no se iguala a inferioridad y superioridad, a una sociedad 'dominadora', donde los roles —especialmente los sexuales— se clasifican como superiores o inferiores" (Kramer y Maier 1989, 19).

¹⁷¹ Wolkstein y Kramer 1983, 33.

como la luna nueva", dice ella antes de plantear a Dumuzi una pregunta Usa y llanamente sexual cargada de simbolismo agrícola: "¿Quién labrará mi vulva? ¿Quién labrará mi planicie superior? ¿Quién labrará mi terreno húmedo?"¹⁷². "Gran Dama", responde Dumuzi, "el rey labrará tu vulva. Yo, el rey Dumuzi, labrará tu vulva".

Claramente, el hecho de que este pastor sea el rey refleja una nueva realidad histórica. Pero aun así, como el Cantar de los Cantares, este himno todavía se alinea con tradiciones paleolíticas y neolíticas anteriores, cuando el matrimonio sagrado se asociaba al crecimiento de las plantas del útero de la Diosa cada primavera.

Cuando Inanna acepta a Dumuzi, le dice: "Entonces labra mi vulva, ¡hombre de mi corazón! ¡Labra mi vulva!". Luego el himno dice: "En la falda del rey está el cedro creciente. Plantas y granos crecen bien con ellos a su lado. Los jardines florecen con lujuria"¹⁷³.

Nuevamente en un lenguaje que (como en el arte paleolítico y neolítico) combina imaginería sexual con imágenes de la belleza fecunda de la tierra, Inanna continúa con su himno:

El ha brotado; ha germinado;
Es verdor plantado en el agua.
El es a quien más aman mis entrañas.
Impetuoso acariciador de mi ombligo,
Acariciador de mis suaves muslos,
El es a quien más aman mis entrañas.
Es verdor plantado en el agua¹⁷⁴.

Dumuzi le responde con palabras que no dejan duda de que este rito sexual se remonta a culturas agrícolas:

Oh, Dama, tu pecho es tu campo.
Inanna, tu pecho es tu campo.
Tu amplio campo derrama plantas.
Tu amplio campo derrama granos.
El agua fluye de lo alto para tu siervo¹⁷⁵.

La preparación para este rito por otros miembros de la comunidad —en otras palabras, su significado simbólico y público— se refleja también cuando Inaana pide que se prepare "el lecho del rey" y "el lecho de la reina":

¡Que se prepare el lecho que regocija al corazón!
¡Que se prepare el lecho que suaviza la espalda!
¡Que se prepare el lecho del rey!
¡Que se prepare el lecho de la reina!
¡Que Se Prepare el lecho real!¹⁷⁶

¹⁷² Ibid., 37.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid., 37-38.

¹⁷⁵ Ibid., 39.

¹⁷⁶ Ibid., 42.

Y aun cuando en este pasaje vemos nuevamente la coopción del matrimonio sagrado para institucionalizar el dominio de un rey pastoril, el lenguaje erótico de esta antigua epopeya de la unión sexual sagrada a veces es extremadamente delicado. No describe una sexualidad casual o impersonal, mucho menos violenta. Se refiere más bien a la alegría de estar "cuerpo a cuerpo" y "en intimidad" —en otras palabras, al placer del amor sexual entre mujer y hombre.

El pone su mano sobre la de ella.
El pone su mano sobre el corazón de ella.
Es dulce el sueño cuerpo a cuerpo.
Aún más dulce el sueño en intimidad¹⁷⁷.

Al igual que sus predecesoras paleolíticas y neolíticas, Inanna aún es la Diosa antigua: la que nos da el grano que comemos y el agua que bebemos, incluso la vida misma, Dumuzi también sigue siendo el Dios Toro —Principio de potencia masculina, Inanna lo llama "toro salvaje" y "supremo sacerdote" mientras observa que "está listo para la acción sagrada"¹⁷⁸.

Además, como el arte paleolítico y neolítico, el ciclo de Inanna no se refiere sólo al sexo, sino también a la muerte y al renacimiento. Específicamente, se refiere a la muerte periódica de la naturaleza durante la época árida del año cuando las plantas se marchitan y dejan de crecer. Este ciclo natural se simboliza mediante el descenso de Inanna y Dumuzi (como el de su hermana Gestinanna) a los infiernos, regresar cada año y renacer.

Así en estos relatos mesopotámicos, como en imágenes que ya vimos Paleolítico y Neolítico, la unión sexual sagrada entre mujer y hombre y entre energía divina femenina y masculina no es algo aislado. Forma parte de un ciclo cósmico más amplio, integral al placer erótico — ciclo que comienza con el sexo y el nacimiento, y termina con la muerte y la regeneración.

En este ciclo cósmico, el sexo simboliza la energía divina que hace girar al mundo: el poder erótico de la Diosa. En palabras del himno: "Dama de la Vegetación", "Reina del Cielo y la Tierra, Reina de todo el universo". Y en él, la propia Diosa santifica alegremente el amor, la vida y el placer, fluyendo desde "la dulzura" de sus fuentes sagradas¹⁷⁹.

Estas "fuentes sagradas" están dibujadas en la placa terracota mesopotámica llamada "Amantes Abrazados en el Lecho" que mencioné en el Capítulo 1, y datan de hace aproximadamente cuatro mil años. El grabado muestra a una mujer y un hombre, probablemente Inanna y Dumuzi, en un abrazo erótico. La mano de él está en la cadera de la mujer, sobre su vulva. Ella rodea su cintura con un brazo. Con el otro, levanta su pecho —como si, al ser la Diosa

¹⁷⁷ Ibid., 43.

¹⁷⁸ Ibid., 39, 41.

¹⁷⁹ Ibid., 47.

o su representante, le ofreciera la abundancia de la naturaleza, el amor, vida y placer que representa su cuerpo¹⁸⁰.

Debido a su naturaleza erótica, mucha gente clasificaría este grabado como obsceno. Pero al igual que el arte paleolítico y neolítico y el ciclo del himno de Inanna, era una obra de arte sagrado. A muchos de nosotros, esto nos parece extraño, incluso sacrílego. Pero sería sensato pensar que a nuestros antepasados paleolíticos y neolíticos les habrían parecido extrañas, incluso sacrílegas, nuestras imágenes sagradas, centradas en el dolor, el sufrimiento y la muerte.

Sería aún más sensato reflexionar acerca de qué habrían pensado ellos de nuestra pornografía. Para gente que consideraba el sexo como un acto de unión sagrada con la naturaleza y entre sí, habrían sido totalmente incomprensibles —y abiertamente insanas— nuestras imágenes sexuales de hombres humillando, degradando, mutilando, esclavizando e incluso asesinando mujeres en nombre del placer sexual. Y, al igual que muchos de nosotros hoy, se habrían preguntado cómo se llegó a esas perversas acciones —pregunta a la cual nos abocaremos mientras avanzamos en nuestro viaje de redescubrimiento para explorar más profundamente la historia cultural-sexual de la civilización occidental.

¹⁸⁰ Gadon 1989, 129.

Capítulo 4

Sexo y Civilización: Raíces de la Cultura Occidental

¿Qué tipo de sociedades crearon imágenes sagradas del cuerpo de la mujer, del nacimiento y de la relación sexual? ¿Estas sociedades milenarias cómo nos pueden ayudar a liberarnos de una cosmovisión básicamente antiplacer y antimujer? ¿Qué hechos llevaron a visiones del sexo y la espiritualidad tan diferentes a lo que se nos ha enseñado?

Hasta hace muy poco, la hipótesis general era que la sociedad humana siempre fue, y por lo tanto siempre será, de dominio masculino y bélica —o que si hubo algo diferente en nuestra prehistoria, fue tan primitivo que no merece atención. Por eso, no debe sorprendernos que muchos arqueólogos aún tengan dificultad con datos que indican que las sociedades neolíticas fueron más avanzadas de lo que previamente se pensó. O que con frecuencia desechen como "mera interpretación" cualquier cosa que contradiga su interpretación de los descubrimientos prehistóricos.

En *La estructura de las revoluciones científicas*, el historiador de la ciencia Thomas Kuhn señala que los cambios de las "verdades" científicas suelen ser cambios de paradigma o cosmovisión. A medida que los académicos comienzan a ver el mundo de diferentes maneras, interpretan en distintas formas lo que ven. Al surgir nuevas observaciones que no se ajustan al viejo paradigma o cosmovisión, con frecuencia se produce una tremenda lucha sobre la naturaleza de la realidad —y quienes detentan el poder suprimen, al menos por un tiempo, las nuevas interpretaciones que difieren de las suyas.

La ferocidad de esta lucha se aprecia en el caso de Galileo, quien estuvo a punto de ser quemado vivo por los inquisidores cristianos aferrados a perspectivas coincidentes con su paradigma religioso. Hoy en día, quienes detentan el poder para definir la realidad, ya no cuentan con esos medios letales. Sin embargo, esta lucha aún continúa. Y tal vez en ningún ámbito sea tan dramática como en el actual conflicto entre los partidarios de las viejas perspectivas prehistóricas y el creciente número de arqueólogos, lingüistas, geógrafos evolucionistas, sociólogos, científicos sistémicos e historiadores de la religión, el arte y la mitología que intentan reconstruir un cuadro muy diferente de la evolución cultural occidental.

Arqueología moderna y mitos antiguos

El cáliz y la espada explora en detalle este nuevo cuadro de nuestro pasado —y sus repercusiones en nuestro presente y futuro. Aquí sólo lo esbozaré a grandes rasgos, subrayando tres descubrimientos claves y sus implicancias para el sexo y la espiritualidad.

En primer lugar, nuevos descubrimientos arqueológicos, junto con reinterpretaciones de excavaciones más antiguas, sostienen que en la prehistoria hubo sociedades más pacíficas. En grandes excavaciones realizadas en asentamientos neolíticos europeos que tenían comercio regular y otros contactos entre sí, hay escasas evidencias de destrucción bélica o fortificaciones¹⁸¹. Además, en el rico arte neolítico hay una notable falta (para nosotros) de escenas de hombres violando mujeres o matándose en batallas "heroicas".

El segundo descubrimiento es que en estas sociedades no existían las enormes desigualdades que, según nos enseñaron, eran características de todas las civilizaciones antiguas. El tamaño comparado de las viviendas, la naturaleza de su contenido y las ofrendas fúnebres en las tumbas apuntan a una estructura social mucho más igualitaria. Según Mellaart, no había diferencias extremas de status y riqueza (aunque algunas ofrendas que acompañaban a los muertos eran más ricas y elaboradas que otras).

El tercer aspecto básico de estas primeras cunas de la civilización occidental es la falta de evidencia de que las mujeres estuvieran subordinadas a los hombres. Hay indicios de que ellas se especializaban en algunas de las labores más importantes de esa época: alfarería, tejidos, fabricación de instrumentos rituales y arte. Además, en el arte, en las ofrendas fúnebres y en los modelos de templos se evidencia que las mujeres eran sacerdotisas con importantes posiciones religiosas.

De hecho, según Gimbutas, algunos cementerios de la Antigua Europa indican que las mujeres desempeñaban roles religiosos más importantes que los hombres. Pero esto no significa que ellos fueran los oprimidos.

Sin embargo, hasta hace poco, cuando los eruditos llegaban a reconocer la existencia de este tipo de sociedades, las llamaban matriarcados en vez de patriarcados. Esto perpetúa la suposición de que si hay una sociedad en la cual los hombres no dominan a las mujeres, tiene que ser una sociedad donde las mujeres dominan a los hombres.

Por eso, para realizar mi trabajo tuve que buscar otras palabras que describieran la configuración básica de estas primeras sociedades. Elegí el término *solidario** porque es una palabra conocida

¹⁸¹ Ver, por ejemplo, Eisler 1990; Gimbutas 1982, 1989, 1991; Mellaart 1967; Platón 1966.

En conversaciones directas de la Dra. Eisler con los editores, discutimos la "interpretación que debía dársele en idioma español al término *partnership model*, y concluimos que además de "modelo solidario", usado en *El cáliz y la espada*, Pueden usarse las acepciones "modelo participativo", "colaborativo" o de

que connota reciprocidad. También introduje la palabra *gilania* para satisfacer la necesidad de una alternativa específica de género para patriarcado y matriarcado¹⁸².

El hecho de tener que acuñar palabras nuevas revela las dificultades para liberarse del viejo paradigma dominador. Demuestra que incluso el lenguaje (en gran parte introducido por invasores nómadas, tema que veremos en el próximo capítulo) ha servido para mantener la visión de que no hay alternativa al modelo dominador de organización social —que simplemente "así son las cosas".

Lo curioso, que para mí fue evidente sólo cuando modifiqué mi propia cosmovisión, es que desde hace mucho tiempo, gracias a nuestros mitos occidentales más conocidos, contamos con indicios acerca de una organización social muy diferente. Por ejemplo, la Biblia habla de un jardín donde mujer y hombre vivían en armonía entre sí y con la naturaleza —antes de que una deidad masculina decretara que la mujer en lo sucesivo debía subordinarse al hombre. En la siguiente historia, el igualmente famoso relato de Caín y Abel, se nos informa que el hermano no siempre mata al hermano¹⁸³. Éste también es el mensaje del antiguo poeta griego Hesíodo, que habla de una "raza dorada" que vivía en "pacífica tranquilidad" hasta que una "raza inferior" introdujo su dios guerrero¹⁸⁴.

A la luz de los descubrimientos arqueológicos, caben pocas dudas de que este tipo de historias se basan en recuerdos populares de una época más pacífica y participativa. Sin embargo, también parecen caber pocas dudas de que estas historias se fueron embelleciendo e idealizando al transmitirse de generación en generación. De modo que si la historia bíblica habla de un paraíso perdido y los primeros habitantes fueron una raza dorada, no es porque hayan sido puros e inmaculados (como se suponía que era el oro), sino porque lo que vino después fue más ruin y brutal.

No es sensato pensar que en estos primeros tiempos no hubo violencia, opresión, crueldad o insensibilidad. Como tampoco lo es pensar que no existía ningún tipo de jerarquía o rango¹⁸⁵. Pero el punto —crítico— es que en estas sociedades no era necesario institucionalizar o idealizar la violencia, la crueldad, el dominio y la opresión para mantener rangos rígidos de dominio y explotación.

En consecuencia, la sexualidad no se habría reprimido o equiparado a dominio o sumisión. El natural vínculo de placer entre hombre y mujer no se habría cortado artificialmente; los hombres no

"compañerismo" (*N. de los E.*).

¹⁸² Gilania es un compuesto de *gy* (del griego *gyne* o mujer) y *an* (de *andros* u hombre). La *l* al medio es la primera letra del verbo griego *lyos*, que tiene el doble significado de liberar (como en *catálisis*) y resolver (como en *análisis*). En inglés, la *l* significa *ligar*.

¹⁸³ Ver Capítulo 7, así como también *El cáliz y la espada*, para una discusión acerca de cómo Caín (el campesino) es acusado de ser el agresor en esta historia que, como gran parte de la mitología occidental, está escrita desde la perspectiva de los ganadores (los invasores pastoriles que veremos en el próximo capítulo).

¹⁸⁴ Hesíodo, *Los trabajos y los días*. Citado en Robinson 1968, 12-13.

¹⁸⁵ Como ya señalé, hago una distinción entre jerarquías de actualización y de dominación.

habrían estado condicionados en forma sistemática a igualar identidad masculina con dominio y conquista.

Arte, vida y sexo prehistóricos

Como vimos, el arte de nuestras sociedades prehistóricas orientadas a la participación no celebraba el poder de dominio y destrucción (simbolizado por la espada). De hecho, se centraba en el poder de dar, nutrir e iluminar la vida (simbolizado desde la antigüedad por el Cáliz o Grial Sagrado). Aún más específico, era un arte que no idealizaba la violencia sexual.

Como gran parte del arte occidental hasta los tiempos modernos, el arte prehistórico resalta principalmente figuras míticas o religiosas e importantes ritos y rituales. Sin embargo, la elección de las figuras, la forma en que se representaban y las relaciones entre ellas dicen mucho acerca de los valores y creencias de nuestros ancestros — incluyendo su actitud frente al cuerpo humano, las mujeres, los hombres y el sexo. Estas figuras también proporcionan información acerca de la vida cotidiana de estos pueblos: peinados y vestimenta, instrumentos musicales, si sus deidades portaban o no armas y si eran masculinas y/o femeninas.

Obviamente, debemos considerar el arte en conjunto con otras piezas del puzzle prehistórico, como los vestigios de asentamientos, incluyendo edificaciones, tumbas y sus contenidos. Pero al visualizar estas primeras sociedades en el contexto de otros descubrimientos arqueológicos y otros mitos acerca de una temprana época más pacífica e igualitaria, la falta de escenas de violación y matanzas en su arte es un importante indicio de su carácter.

Aunque por cierto hay vacíos en los registros arqueológicos (sólo tenemos información de los emplazamientos que se han descubierto y excavado), gracias al arte, excavación de edificaciones, cementerios y ofrendas fúnebres, al menos podemos tener cierta idea de la vida durante el Neolítico y la temprana Edad de Bronce.

Por ejemplo, diminutos altares de la Antigua Europa revelan actitudes neolíticas acerca de actividades que en sociedades preindustriales contemporáneas generalmente se clasifican como femeninas: hilar, tejer, hacer harina, hornear pan. Las numerosas figuras femeninas, fogones, hornos y telares en los templos indican que éstas fueron algunas de las actividades de las sacerdotisas en las sociedades neolíticas. Y el hecho de que estos hornos, ruedas de alfarería y telares aparezcan en las pinturas revela que eran actividades altamente valoradas —así como representaciones posteriores de armas y guerreros indican una alta valoración de las actividades bélicas.

El arte neolítico también nos dice mucho acerca de lo que estos pueblos consideraban importante —no sólo el sexo, nacimiento y muerte, sino todos los ciclos naturales, desde el ritmo solar y lunar hasta el ritmo de las estaciones. Es ciertamente un arte que honra los poderes creativos de la naturaleza, ya sea a través de imaginaria

sexual o natal, mediante imágenes de animales, plantas o figuras míticas antropomorfas que probablemente protagonizaban conocidos ritos.

Un rasgo interesante es que estas figuras míticas rara vez son monstruosas o demoníacas, como las que vemos después del cambio a un modelo dominador. Hay una notable falta de imágenes de héroes valientes obsesionados con matar monstruos, tan frecuente en tiempos posteriores. Tampoco hay indicios de creencias basadas en la noción de que la maldad, la oscuridad, el cuerpo, la mujer y la naturaleza deben conquistarse y dominarse¹⁸⁶. En lugar de mostrar hombres venciendo peligrosas fuerzas naturales indomables, el arte de este período habla de mitos sobre la interconexión de toda vida (como en algunas de las figuras híbridas imaginarias humano-animales) y de ritos de alineación con los ritmos cíclicos de la naturaleza.

Esto es de suma importancia, ya que usualmente los eruditos se refieren a la prehistoria en términos de control. Así, al descubrir evidencias de que los pueblos neolíticos y de la temprana Edad de Bronce celebraban el sexo con ritos religiosos, generalmente las interpretan como tentativas de controlar la naturaleza por parte de gente primitiva y supersticiosa que no comprendía la realidad científica. Pero los ritos sexuales centrados en las fuerzas universales generadoras de vida (en la iconografía prehistórica, a menudo explícitamente sexuales) también pueden considerarse intentos para invocar poderes benéficos, o las energías de estas fuerzas como intentos para controlarlas. O, en términos de las ideas contemporáneas del biólogo Rupert Sheldrake y del teórico de la evolución Ervin Laszlo acerca de lo que llaman campos morfogenéticos o psi, se pueden considerar como intentos para unir las energías benéficas ocultas (en lenguaje animista, espíritus benéficos), o para evitar las energías negativas y destructivas (o espíritus) mediante la alineación con otras positivas y creativas¹⁸⁷.

Esto no significa que nuestros ancestros prehistóricos no quisieran influir en los poderes del universo para protegerse y favorecerse — como muchos de nosotros esperan hacerlo hoy día a través de oraciones y ceremonias religiosas. Pero aun cuando los arqueólogos tienden a considerar los ritos sexuales prehistóricos como meros intentos mágicos para controlar la fertilidad de cultivos y/o multiplicación o fecundidad de animales de caza, control e influencia no son lo mismo. Con respecto a rótulos despectivos como "primitivo" y "supersticioso", el hecho es que el sexo es mágico, no sólo en el sentido supersticioso, sino en lo que actualmente podríamos llamar

¹⁸⁶ Para un análisis al respecto, ver Capítulo 7. Por ejemplo, la idea de que estas figuras híbridas imaginarias de este temprano arte aún no sean dualísticas, pertenece a Lambert 1987, 37-52. Lambert demuestra que la representación de la Medusa Gorgona deriva de tempranas figuras Humbaba, que aun antes de esto fueron representaciones de *lahama* —criaturas del mar, consideradas generalmente muy benévolas. Ver también Kramer y Maier 1989, 45, donde *lahama* "habla tiernamente a Enki".

¹⁸⁷ Para estos conceptos, ver Sheldrake 1988 y Laszlo 1993.

un sentido científico. Como observaron estos pueblos, el sexo es necesario para que la vida continúe. De modo que no fue tan irracional que nuestros antepasados prehistóricos consideraran sexo y nacimiento como manifestaciones sagradas de los misteriosos poderes cósmicos dadores de vida y placer.

Pero nuevamente nos enfrentamos al problema de la proyección de actitudes y creencias posteriores a significados más antiguos. Entre otras cosas, no creo que estos pueblos hayan definido como nosotros lo sagrado. Además, aunque el sexo desempeñó un importante papel en mitos y ritos prehistóricos, no creo que aquí se trate de ser serios acerca del sexo de la misma forma en que se nos enseñó a serlo respecto a la religión —como algo relacionado con el temor al castigo divino por nuestros "pecados", y no como algo placentero. Es una forma totalmente diferente de visualizar tanto la sexualidad como la espiritualidad: forma que no niega la dimensión espiritual del placer —especialmente del placer extático— como una experiencia de totalidad con nosotros mismos, los demás y el universo.

Quiero subrayar nuevamente, como Gimbutas, que el énfasis de este arte en el poder regenerativo femenino no se debe confundir con "una estructura jerárquica de mujeres que gobiernan mediante la fuerza en lugar de los hombres"¹⁸⁸. Aunque ellas aparentemente tenían el liderazgo en mitos y ritos religiosos, no hay indicios de opresión contra los hombres. Más bien, nuevamente en palabras de Gimbutas, eran sociedades donde "los sexos estaban más o menos en igualdad de condiciones" —sociedades que Gimbutas describe a veces usando mi término *gilánicas*¹⁸⁹.

Con más frecuencia Gimbutas utiliza los términos *matrístico* y *matrifocal* (centrado en la madre) para describir la organización religiosa y familiar de estas sociedades más pacíficas e igualitarias. De hecho, como ya señalé, existen evidencias de hace pocos siglos que entre los vascos (último pueblo europeo conocido de habla no indoeuropea, cuya cultura se supone nativa de Europa y se remonta a más de diez mil años), las madres siguieron desempeñando importantes roles religiosos, económicos y políticos, y los hijos llevaban su nombre¹⁹⁰. Sin embargo, como cree Gimbutas, si bien en

¹⁸⁸ Gimbutas 1991, 324.

¹⁸⁹ Ver *ibid.*, 324 y Gimbutas 1989, xx. Gimbutas escribe: "La dificultad con el término *matriarcado* en la academia antropológica del siglo XX es que se supone que constituye un fiel reflejo del patriarcado o androcracia —es decir, una estructura jerárquica donde las mujeres, y no los hombres, gobiernan mediante la fuerza. Esto está lejos de la realidad de la Antigua Europa. En efecto, ni en la Antigua Europa ni en el Viejo Mundo encontramos un sistema de gobierno autocrático femenino con la equivalente represión de los hombres. Encontramos más bien una estructura donde los sexos están más o menos en igualdad de condiciones, una sociedad que se podría llamar *gilania*. Éste es un término acuñado por Riane Eisler... Uso el término *matrístico* sólo para evitar el término matriarcado, comprendiendo que incluye *matrilinealidad*" (Gimbutas 1991, 324).

¹⁹⁰ Como señalan Frank et al. (1990), los vascos (que aún sobreviven en los Pirineos al sudoeste de Francia y norte de España, pero que ocupaban un territorio mucho más extenso en los tiempos romanos) se caracterizaban por un sistema de creencias religiosas nativas donde la adoración de la figura de la Diosa Madre

las sociedades prehistóricas adoradoras de la Diosa los vínculos materno-infantiles eran de suma importancia y la descendencia se trazaba a través de la madre en lugar del padre, no debemos concluir que los hijos se consideraban propiedad de mujeres individuales (como más tarde fueron considerados propiedad de hombres individuales)¹⁹¹.

Así, Gimbutas escribe sobre lo que ella llama un "clan matrístico con principios colectivistas"¹⁹², sugiriendo que los niños se consideraban hijos de todo el clan o tribu. Por lo tanto, su cuidado y bienestar también era una responsabilidad comunitaria, y no sólo privada —actitud que reemerge gradualmente en nuestra época, particularmente en los llamados estados benéficos escandinavos de orientación participativa, donde el cuidado infantil se considera una preocupación social y no sólo individual.

Asimismo, y nuevamente en agudo contraste con las costumbres actuales, en estas sociedades prehistóricas la capacidad de la mujer para dar a luz no se consideraba como propiedad masculina sino como un regalo sagrado de la Diosa, madre de toda vida. Esta perspectiva sagrada del nacimiento se ve vívidamente reflejada en frisos y pinturas neolíticas de la Diosa dando a luz. Pero quisiera enfatizar que las imágenes prehistóricas de embarazo no se pueden igualar a la obsesión fundamentalista contemporánea con el feto o niño no nacido. El énfasis de este arte prehistórico *no* está en la mujer como simple contenedora de un bebé, sino más bien en su poder sexual —poder que para nuestros antepasados era natural y espiritual.

Participación y civilización alta

conocida como Andrea Mari jugaba un importante rol. En la familia, la esposa era la "Ama de la Casa". Al casarse, el hombre se mudaba al hogar de su esposa y tomaba su nombre. Si bien las leyes de herencia no discriminaban a los hijos varones, al casarse el marido no podía vender ni enajenar la propiedad conyugal, aun cuando debía aumentar la riqueza de la casa mediante un adecuado manejo y mucho trabajo. La protección de los bienes familiares correspondía exclusivamente a las mujeres. Ellas también se desempeñaban como representantes políticas, religiosas o voceras de la unidad familiar, algo que aparentemente se mantuvo hasta el siglo XVI. Después de la institución de los Códigos Napoleónicos, las mujeres vascas perdieron gran parte de sus derechos tradicionales (contra lo cual protestaron con fuerza, pero sin éxito). Incluso ahora, aun cuando la posición de las mujeres vascas no es lo que fue, hay rasgos de una organización social temprana diferente. Cabe mencionar que la mundialmente famosa cooperativa Mondragón es una institución vasca (Frank et al. 1990, 133-157).

¹⁹¹ Con propiedad podría decirse que en las sociedades prehistóricas menos violentas que hemos analizado, los hombres tenían un rol mucho mayor en la crianza de los hijos que los hombres en las sociedades guerreras de dominio masculino, ya que en esas sociedades se valoraba más a las mujeres y las conductas "femeninas". Para un estudio reciente sobre la relación entre mayor participación masculina en la crianza de los hijos, mayor equidad de género y conductas menos agresivas en los hombres, ver Coltrane 1992. Ver también Tomo II, Capítulo 4.

¹⁹² Gimbutas 1991, 324.

Después de un condicionamiento milenario tan diferente, tal vez nos resulte imposible comprender a fondo cómo sexo y espiritualidad pudieron alguna vez fundirse, mucho menos cómo una espiritualidad erótica podría manifestarse en ritos religiosos y en la vida cotidiana. Pero sí es posible considerar la información con una mente abierta.

Para mí, los estudios de la notable civilización descubierta a principios del siglo XX en la isla mediterránea de Creta revelan uno de los cuadros más vividos de cómo el sexo pudo ser placentero y lúdico así como sagrado y espiritual. Siguiendo las directrices del arqueólogo británico Sir Arthur Evans, es usual llamarla minoica aunque el rey Minos (de quien deriva *minoica*) aparentemente perteneció a la cultura micénica que se desarrolló después del 1450 A.E.C., cuando los aqueos indoeuropeos se adueñaron de y asimilaron muchos rasgos de la anterior civilización de la isla. Pero ya que esta importante cultura adoradora de la Diosa aún se denomina minoica, para evitar confusiones, usaré este término hasta que otro logre aceptación general¹⁹³.

Debido a que la sociedad minoica era socialmente tan compleja y tecnológicamente tan avanzada, los historiadores de la cultura la llaman civilización alta. Pero, en aspectos claves, fue muy distinta a otras civilizaciones altas de la época.

Entre otras cosas, aparentemente las diferentes ciudades-estado de la isla llevaban una coexistencia pacífica. El historiador británico de la cultura R.F. Willetts dice: "Esto contrasta sobremanera con las sanguinarias rivalidades de estados griegos posteriores en cualquier área comparable". Escribe que "aunque armas y armaduras se desarrollaron tempranamente y las espadas cretenses eran las mejores del Egeo, hay escasas evidencias de que Creta misma las haya usado en combates humanos (en contraposición, por ejemplo, a las tumbas micénicas con flechas)". Y señala que "el asentamiento cooperativo en el Antiguo Mirtos minoico, la arraigada práctica de entierros comunitarios y el aparentemente uniforme desarrollo de varias regiones palaciegas combinado con la ausencia general aunque no total de fortificaciones, indican al menos un alto nivel de tolerancia mutua; y las dispersas casas de campo y pueblos indefensos del último período palaciego hablan claramente de paz interna y confianza externa"¹⁹⁴.

Algunos estudiosos aún tratan de negar, o ignorar, evidencias de que la sociedad minoica no sólo era más pacífica sino también más igualitaria que otras antiguas civilizaciones altas mucho más conocidas. Sin embargo, numerosos datos indican que la vida en los pueblos minoicos era muy diferente de aquella en otras civilizaciones de la época. Aquí no hay ni pirámides ni campanarios babilónicos elevados sobre viviendas más pobres de "gente común". Lo más notable es que los pueblos minoicos presentan lo que los estudiosos describen como un alto nivel de vida, sin las agudas diferencias entre

¹⁹³ Recientemente, Mará Keller propuso el término "Creta fantasmal" (*chthonic*) para describir la civilización cretense adoradora de la Diosa. Los antiguos usaban el término "*chthonia*" para referirse a Creta (Keller 1992).

¹⁹⁴ Willetts 1977, 112-113.

los con o sin recursos que caracterizan a las civilizaciones "avanzadas"¹⁹⁵.

Esto no significa que la sociedad minoica no tuviera jerarquías. Sin embargo, debe hacerse una importante distinción. Al desarrollar mi *teoría de transformación cultural*, hablé de esta distinción entre dos tipos de jerarquía. Una es la jerarquía basada en el temor al dolor a través de la fuerza u otros medios, que llamo jerarquía de dominación. La otra es una jerarquía más flexible y menos autoritaria que llamo jerarquía de actualización, que se desarrolla junto con una mayor complejidad de funciones y niveles más altos de ejecución¹⁹⁶. Probablemente, la jerarquía de actualización es la que describe mejor la estructura administrativa y religiosa de antiguos emplazamientos minoicos como el Palacio de Cnosos, que aparentemente también sirvió como centro de redistribución de recursos.

Quisiera agregar que hay un creciente consenso académico respecto a lo inapropiado del término *palacio*, que describe la hermosa estructura laberíntica de Cnosos, Zakros, Festo y otras excavaciones en Creta¹⁹⁷. Estas edificaciones serpenteadas, con jardines, patios, teatros y una red de caminos que conducen a los pueblos y al mar, parecen combinaciones de centros religiosos, administrativos, legales, artesanales y comerciales. Aquí se desarrollaban importantes ceremonias religiosas —por ejemplo, los bailes del toro minoico (aún lo podemos ver en el famoso fresco del Palacio de Cnosos), donde mujeres y hombres jóvenes se confiaban mutuamente sus vidas, saltando en pareja sobre los cachos de toros probablemente domados (pero potencialmente letales)¹⁹⁸. Las sacerdotisas se comunicaban con serpientes en trances extáticos — como lo demuestran las magníficas figurillas de la "Diosa Serpiente" descubiertas en el Palacio de Cnosos. Aquí también los artistas esculpieron hermosas figurillas; los artesanos elaboraron alfarería, sellos y otros finos objetos y utensilios de uso doméstico y para exportación; se almacenaron granos, aceites y otros productos en hileras de enormes pithoi o jarros; probablemente se reunían los consejos para tomar decisiones acerca de importantes asuntos como obras públicas (incluyendo su sorprendentemente moderno sistema sanitario, caminos pavimentados y viaductos).

En relación a esto, los académicos (por ejemplo, Emmett L. Bennett, Helga Reusch, Henri Van Effenterre, Helen Waterhouse y R.F. Willetts) están reconociendo la falta de evidencias de la temprana versión de un rey o rey-sacerdote que gobernaba Creta desde Cnosos¹⁹⁹. De hecho, la única obra de arte que con propiedad puede

¹⁹⁵ Platón 1966.

¹⁹⁶ Ver Eisler 1990, 120; Eisler y Loye 1990.

¹⁹⁷ Gimbutas usa a veces el término palacio-templo como una concesión (carta de Marija Gimbutas a la autora, noviembre 14, 1992).

¹⁹⁸ Así se realizó una película mexicana de volteretas sobre toros, según se me informó en Heraclión, Creta, septiembre 1992. También se me informó que en Creta había un grupo tratando de recrear este proceso, para lo cual crían toros y practican las volteretas con ellos desde pequeños.

¹⁹⁹ Willetts señala: "Aunque las escenas ceremoniales son comunes en el arte minoico, ninguna figura de la realeza preside ni participa en ellas". Willetts también

interpretarse como una divinidad-gobernante es el llamado fresco de la procesión. Un aspecto importante de él es que la figura central (con los brazos elevados en bendición) *no* está (como generalmente aparecen "reyes divinos" posteriores) en un pedestal elevado, ni es de mayor tamaño que las figuras que se le aproximan con ofrendas de fruta y vino. Hay algo aún más importante y revelador: la figura central del fresco es femenina en vez de masculina.

Por lo tanto, varios estudiosos (Reusch, Waterhouse, Willetts, así como Jacquetta Hawkes y Ruby Rohrlich-Leavitt) han escrito sobre una reina o reina-sacerdotisa como representante de la Diosa presidiendo la famosa "sala del trono" del Palacio de Cnosos. Por cierto, como señala Reusch, los grifos a ambos lados del "trono" se asocian casi universalmente con la Diosa²⁰⁰. Los lirios y espirales en los muros también son símbolos típicos de la Diosa²⁰¹, y el pequeño tamaño del "trono" (silla de piedra finamente tallada, pero no elevada) apoya aún más la conclusión de que una mujer, y no un hombre, era su ocupante. Además, es probable que no haya sido en absoluto la sala del trono, sino una sala (relativamente pequeña) donde una suprema sacerdotisa presidía importantes ceremonias y/o audiencias sobre asuntos legales y otras materias.

Sin embargo, como señala Willetts, también es probable que "jerarcas varones hayan coexistido con las sacerdotisas de palacio, algunos a cargo del comercio y asuntos marítimos, otros como sacerdotes"²⁰². En resumen, la estructura social de la Creta minoica parece adecuarse más a un modelo de compañerismo que a uno dominador. Y un importante aspecto de este compañerismo parece ser una relación sexual libre e igualitaria entre mujer y hombre.

Sexo, espiritualidad y estructura social

Como sus predecesores neolíticos, los minoicos de la Edad de Bronce veneraban el principio creativo femenino. Adoraban a una Diosa que presidía sexo, nacimiento, muerte y regeneración. La historiadora de la cultura Jacquetta Hawkes dice: "Esta dedicación a la Diosa implica una glorificación del significado del sexo". Y agrega: "Fertilidad y abundancia eran los propósitos y deseos, el sexo era el instrumento, y por eso su símbolo estaba en todas partes"²⁰³.

Así, según Hawkes, la paloma era un importante símbolo minoico "porque se suponía que era la más amorosa de las aves". La famosa hacha doble minoica (o labris, de donde deriva el término *laberinto*) también parece haber sido un símbolo sexual. Hawkes dice: "Su forma, el triángulo doble, era ampliamente usado como signo de

dice que "desde los Frescos en Miniatura en adelante, hay sólidas evidencias pictóricas de la posición predominante de las mujeres en tales escenas y en la cultura minoica en general" (Willetts 1977, 112).

²⁰⁰ Ibid., 111.

²⁰¹ Gimbutas señala que éstos son temas frecuentes en la isla de Santori o Thera (carta de Marija Gimbutas a la autora, noviembre 14, 1992).

²⁰² Willetts 1977, 113.

²⁰³ Hawkes 1968, 131.

mujer, y la flecha que atraviesa la perforación central aporta una buena cuota de imaginería sexual²⁰⁴.

Esta doble hacha en forma de mariposa fue un importante símbolo de la Diosa en Creta. Es significativo que a menudo se ubique entre los igualmente importantes cuernos de consagración, cachos gigantes de toro que, como en el Neolítico, eran símbolos de potencia masculina.

De hecho, como escribe Hawkes, en el arte minoico y leyendas posteriores hay indicios de que el matrimonio sagrado entre la Diosa y el Dios Toro se celebraba cada primavera como parte de un festival que "puede haber sido una instancia para ritos de coito"²⁰⁵. Desde una perspectiva similar, el investigador noruego Kjell Aartun anunció recientemente haber descifrado las marcas jeroglíficas del famoso Disco de Phaistos. Nos informa que en él encontró "una canción erótica, 30 versos de un ritual poéticamente expresado". Según Aartun, la letra de este antiguo himno se parece a obras literarias antiguas como el Cantar de los Cantares y los himnos de Inanna²⁰⁶.

Pero hayan sido o no los ritos eróticos parte del ritual minoico, si examinamos de cerca los retratos minoicos de mujeres y hombres, es obvio que el sexo era parte importante de sus vidas. Hawkes dice que "en la vestimenta de los hombres se destacaba la cintura (realzada por un cinturón de metal macizo) y los calzoncillos o envoltura del pene —combinación al menos tan provocativa como las revelaciones y secretos de las mujeres". En ocasiones, especialmente deportivas, "los hombres usaban los calzoncillos con una especie de delantal corto que dejaba los muslos descubiertos hasta la cintura". Además, "adornaban sus torsos y brazos desnudos con collares de oro, brazaletes, pulseras y ajorcas"²⁰⁷. Pero las imágenes de los pechos desnudos de las mujeres son las que revelan mejor la actitud minoica hacia el sexo.

Hawkes dice: "La vestimenta de hombres y mujeres cretenses es especialmente significativa porque sugiere una franca estimulación de la sexualidad, apropiada al alto status de las mujeres en la sociedad minoica, a su desinhibida vivacidad en público y a la libertad con que se mezclaban con los hombres"²⁰⁸. En vestidos que parecían diseñados por modistos franceses (de hecho, Evans llamó a uno de los frescos de mujeres "La Parisina"), en elaborados y elegantes peinados y, sobre todo, por su presencia segura, digna y al mismo tiempo sensualmente vivaz, las mujeres en estos cuadros son (como las imágenes de los delgados jóvenes con sus cortas túnicas

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid., 134.

²⁰⁶ Carta de Kjell Aartun a la autora, febrero 7, 1991. Si Aartun tiene razón, ésta sería otra confirmación de que el matrimonio sagrado era un importante rito en la Creta minoica. Esta información puede proporcionar otro eslabón en la cadena de evidencias de que durante milenios —desde el Paleolítico veinticinco mil años atrás hasta la civilización de la Edad de Bronce de la Creta minoica hace sólo tres mil quinientos años— el sexo fue un rito religioso y la sexualidad y la espiritualidad estaban inextricablemente unidas.

²⁰⁷ Hawkes 1968, 113.

²⁰⁸ Ibid., 110.

drapeadas) testimonios de una actitud libre y alegre frente al sexo y de un status alto y libre. Y como algunas de estas mujeres eran sacerdotisas, estas imágenes también nos dicen mucho acerca de la actitud minoica frente a la espiritualidad.

Hawkes también señala que "aunque en general había un fuerte contraste en la moda de ambos sexos, aparentemente se daba una tendencia al travestismo ritual". Así, al participar en los juegos sagrados del toro, "las mujeres se ponían el delantal corto y los calzoncillos"; "en ritos fúnebres, hombres y mujeres usaban idénticos faldones de badana". Y más adelante señala, "en la celebración de una forma de comunión, donde ambos sexos participaban, los hombres se ponían largas túnicas con vuelos"²⁰⁹.

Es fascinante, aunque no una coincidencia, cómo la moda minoica (y su arte) anticipa lo que poco a poco ha ido emergiendo en la cultura occidental moderna. La sensualidad de la vestimenta minoica, el pelo largo de los hombres y la tendencia en ciertas ocasiones a la ropa unisex²¹⁰, ciertamente predicen parte de la moda occidental de los años 60 —cuando mujeres y hombres desafiaron frontalmente los limitados estereotipos de género de dominio masculino y subordinación femenina.

Aún más fascinante —y revelador en términos de las diferencias sexuales y espirituales de sociedades orientadas más a la participación que a la dominación— es que las disposiciones sociales minoicas también predicen significativamente elementos del movimiento solidario contemporáneo. La civilización minoica contradice rotundamente el arraigado mito de que las civilizaciones altas —es decir, sociedades tecnológica y artísticamente avanzadas centralizadas, opulentas y con desarrollo de la escritura— se orientan inevitablemente a un modelo dominador. El nivel de vida del pueblo minoico era alto y no hay evidencias de una clase gobernante opresora. Aunque usaban armas para defender sus flotas especialmente de ataques de piratas a mar abierto, el comercio, y no las guerras de conquista, tenía el principal rol económico²¹¹. A diferencia de sus antiguas contrapartes orientadas más a la dominación, en la sociedad minoica la mujer mantuvo su importante rol. El énfasis en las obras públicas y la responsabilidad gubernamental por el bienestar del pueblo también es más acorde con una orientación participativa que dominadora. Además, aquí floreció un arte tan vivido en cuanto a la celebración de las bellezas naturales, que en Occidente no surgió nada ni remotamente parecido (nuevamente, no creo que sea coincidencia) hasta la segunda mitad

²⁰⁹ Ibid., 113.

²¹⁰ Hawkes señala que "al menos desde la época de los últimos palacios, los hombres en general usaban el pelo largo, que caía sobre la espalda, y a menudo, como las mujeres, dejaban mechones hacia adelante que colgaban sobre las orejas" (Hawkes 1968, 113). También señala que aun cuando las diferencias sexuales se acentúan, en muchos aspectos los cuerpos femeninos y masculinos se asemejan bastante en su agilidad, tamaño y énfasis en una cintura pequeña.

²¹¹ Como ya señalamos, las distintas ciudades-estado minoicas, e incluso sus costas, en general no tenían fortificaciones. Para más detalles sobre los elementos participativos de la civilización minoica, ver Eisler 1990.

del siglo XIX.

Digo que no es coincidencia porque el siglo XIX fue una época en que se desafiaron con fuerza muchas suposiciones que en Occidente se daban por sentadas. Más adelante lo discutiremos en detalle, pero ese siglo vio nacer algunas de las más importantes ideologías progresistas: los movimientos antiesclavista y feminista, el socialismo y el pacifismo. También presenció grandes reformas sociales y legales. Muchas de éstas, como el trato humanitario a los enfermos mentales, la planificación familiar y el trabajo social como profesión para terminar con los patrones de pobreza y abuso, se debieron a la influencia de mujeres que con fuerza rompieron barreras para poder participar en la vida pública. En resumen, aunque conserva elementos dominadores, la mayor libertad y alegría que encontramos en el arte impresionista de Renoir, Monet, Van Gogh, Cassatt y Matisse, así como su enfoque de las bellezas naturales, se relacionan con la tendencia social del siglo XIX hacia una sociedad más participativa que dominadora.

Asimismo, más que una mera anomalía (única civilización que, como han insinuado algunos eruditos, desafía explicaciones), la sociedad minoica parece ser la última de una larga tradición cultural que, si bien no ideal ni completamente exenta de violencia, se caracterizó por una organización más gilánica o solidaria. De modo que, nuevamente, no es una coincidencia que el arte minoico sea una vívida representación de un estilo de vida altamente sensual, erótico, orientado al placer e inextricablemente entrelazado con lo sagrado.

De hecho, gran parte de lo que ocurre en nuestra época parece tener raíces prehistóricas de compañerismo —tema que retomaremos en el Tomo II. Pero por ahora permaneceremos con nuestro pasado. En el próximo capítulo exploraremos cómo en la prehistoria, durante una época de caos y quiebre masivos —cuando, en el lenguaje contemporáneo de la dinámica no lineal, se produjo una bifurcación crítica de los sistemas—, se interrumpieron tradiciones sexuales y sociales tempranas²¹².

Capítulo 5

De Eros al Caos: Sexo y Violencia

En la mitología occidental, Eros es la encarnación divina del amor

²¹² Para un análisis de estos términos en el contexto de la *teoría de transformación cultural*, ver *El cáliz y la espada*, especialmente xxvi-xxxiii, 152-155, 196-231.

erótico y, según Hesíodo, una de las deidades más antiguas²¹³. Homero no escribe de Eros, ya que, según la historiadora clásica Jane Ellen Harrison, para él "el amor es de Afrodita"²¹⁴. Harrison también alude a un antecedente bisexual o andrógino de Eros²¹⁵, parecido a la mezcla de imágenes sexuales femeninas y masculinas del arte paleolítico y neolítico. Pero ya en la época clásica griega (alrededor de dos mil quinientos años atrás), Eros era definitivamente masculino²¹⁶.

Como dice *The New Columbio Encyclopedia*, aún era "la personificación del amor en todas sus manifestaciones, incluyendo la pasión física en su máxima expresión". Aún era hijo de Afrodita, diosa griega del amor, una de las deidades más antiguas del panteón olímpico. Pero ahora también era hijo de Ares, rey griego de la guerra. En consecuencia, para los griegos, el amor sexual era ahora un joven alado con arco y flecha "que repartía negligentemente delirios y agonías de amor"²¹⁷.

Al llegar los tiempos romanos, como Cupido o Amor, Eros cambió aún más, convirtiéndose en un niño desnudo alado. Seguía siendo hijo y compañero de Venus (diosa romana del amor), y como deidad conservó lo que hoy llamaríamos una dimensión espiritual, manifestando el amor y el sexo como atributos de lo divino. Pero ahora no sólo era caprichoso —a veces claramente malicioso. Y ahora tenía un hermano, Anteros, que lo acompañaba como "el vengador de amores no correspondidos o adversario del amor"²¹⁸.

¿Cómo sucedió todo esto? ¿Qué pasó con la Diosa como fuente divina de vida y placer? ¿Qué fue de todas las imágenes de creatividad sexual femenina? ¿En qué momento nos pareció natural que el amor erótico viniera de un arma? ¿Y cómo nos trasladamos de un matrimonio sagrado entre la Gran Diosa y su compañero masculino a una institución matrimonial en la cual —entre hebreos y griegos antiguos, las dos principales influencias de los tiempos históricos occidentales— la sexualidad de la mujer se convirtió en propiedad masculina, controlada por deidades masculinas y hombres?

Estas preguntas nos llevan nuevamente a uno de los principales temas de este libro: ni el sexo ni la espiritualidad se pueden comprender fuera de su contexto sociocultural. Para comprender las imágenes sagradas de la mujer y la sexualidad en el arte prehistórico, en el capítulo anterior vimos el tipo de sociedades que creaban estas imágenes. Para comprender por qué durante la Grecia clásica el sexo y el amor se encarnaron en una deidad masculina armada, en este capítulo revisaremos brevemente evidencias arqueológicas y míticas

²¹³ Hesíodo, *Theog*, 116. Citado en Harrison 1962, 626.

²¹⁴ Harrison 1962, 630.

²¹⁵ *Ibid.*, 647.

²¹⁶ Como señala Harrison, esto se da claramente no sólo en la literatura filosófica y poética, sino también en representaciones artísticas clásicas (*ibid.*, 647). Para una ilustración de la posterior transformación de Eros, primero en un niño pequeño en la época romana, y luego en imágenes de ángeles bajo el cristianismo, ver Kunstmann 1964.

²¹⁷ Harris y Levey 1975, 888.

²¹⁸ *Ibid.*

que muestran que durante la prehistoria hubo un vuelco esencial en el curso principal de la evolución cultural de Occidente.

Debido a que gran parte de estas evidencias fueron analizadas en *El cáliz y la espada*, aquí me centraré principalmente en información nueva. Destacaré en forma específica la sexualidad y la espiritualidad, y cómo una serie de acontecimientos catastróficos modificaron fundamentalmente a ambas.

Pruebas contradictorias

Al leer antiguos mitos griegos, a veces me pregunto si los creadores de mitos de la época tenían un sentido irónico tragicómico o si, como algunos artistas de hoy, simplemente "contaban las cosas tal como eran" —sin reflexionar sobre el verdadero significado de la historia o imagen que habían creado. Por ejemplo, la historia griega en que Zeus viola a Europa (nombre antiguo de la Diosa y el continente) es una especie de comentario político, como los dibujos animados modernos que muestran a hombres que todavía equiparan poder con dominación violenta.

Quizás en la época griega clásica era relativamente inofensivo satirizar la política (como en algunos dramas de Aristófanes, por ejemplo en *Lisístrata* osó reírse de la entonces habitual práctica bélica). Pero a juzgar por las evidencias arqueológicas, habría sido totalmente inútil, y probablemente fatal, burlarse de los hombres que en la prehistoria alteraron radicalmente el curso de la civilización occidental. Para ellos, la dominación violenta —de hombres sobre mujeres, hombres sobre hombres, tribu sobre tribu o país sobre país— no era una lamentable falla humana, sino una forma altamente institucionalizada, glorificada e incluso deificada de vida y muerte para los hombres.

Se han propuesto diversas teorías para intentar reconstruir cómo este estilo de vida dominador invadió mitos y realidades occidentales. Si bien difieren en aspectos importantes, todas intentan explicar (y a menudo justificar) un cambio de lo que hasta hace poco se llamó prepatriarcal, matriarcal o sencillamente tempranas culturas "primitivas" a una forma de estructurar la sociedad humana donde —comenzando por ubicar la mitad masculina de la humanidad sobre la mitad femenina— el principio primordial de organización social es una jerarquía basada en el temor y/o la fuerza.

Una explicación, que en algún momento se aceptó, es que cuando los hombres descubrieron que también participaban en la procreación —en otras palabras, cuando descubrieron que sexo, embarazo y nacimiento estaban relacionados y que ellos también eran padres—, sometieron violentamente a las mujeres. No sólo esto, al descubrir su paternidad, los hombres asumieron el poder temporal y espiritual, el cual de ahí en adelante (usando imágenes de mi libro anterior) dejaron de asociar con el poder vivificante del cáliz, reemplazándolo con el poder mortal de la espada.

Esta teoría conlleva muchas suposiciones. Una es que los

hombres son inevitablemente agresivos y brutales, empeñándose en conquistar y esclavizar a quienes son físicamente más débiles, a menos que sean contenidos por la fuerza o el temor —en este caso, probablemente su temor al poder procreador mágico de la mujer. Otra es que en vez de despertar un sentimiento de mayor compañerismo y amor entre mujer y hombre, el descubrimiento de la paternidad llevaría inevitablemente al sometimiento sexual de las mujeres, posiblemente, como dicen los sociólogos, para proteger la "inversión paterna" masculina.

Para que esta teoría funcione, debemos aceptar la existencia de una humanidad (o al menos, su mitad masculina) inevitablemente falsa y brutal. También debemos ignorar diversos ejemplos del arte prehistórico donde se vincula claramente imaginaria sexual femenina y masculina. Más aún, debemos ignorar las contundentes evidencias de sociedades agrícolas adoradoras de la Diosa que —mucho antes del vuelco a un orden masculino-dominante— criaban cerdos, cabras, ovejas y ganado para alimentarse, y que por lo tanto, obviamente sabían que hembras y machos desempeñaban un rol en la procreación.

Hoy en día, el "descubrimiento de la paternidad" como explicación del dominio masculino es desechado casi universalmente por los estudiosos. Sin embargo, algunos *aún* dicen que el dominio masculino, la guerra, el autoritarismo e incluso la esclavitud son los complementos inevitables de una mayor complejidad cultural y tecnológica —en otras palabras, el precio que debemos pagar por el progreso. Esta perspectiva, que explica el vuelco a la configuración social característica de una sociedad dominadora —más específicamente, androcrática o masculino-dominante— como una mera "etapa superior" de la evolución sociocultural, tiene un origen inverosímil que se remonta a la llamada escuela matriarcal de los orígenes socioculturales, que en el siglo XIX y principios del XX suscitaban acalorados debates académicos.

De ser citadas obras como *Myth, Religion, and Motherright* de J. J. Bachofen y *League of the Ho-De-No-Saw-Nee or Iroquois* de Louis H. Morgan, se debe a que ya en el siglo XIX señalaban que mitos y hallazgos arqueológicos indicaban que hubo una época en que la sexualidad de la mujer no estaba bajo el control del hombre, la descendencia se trazaba a través de la madre y la creación del mundo se atribuía a una deidad femenina, no masculina —visión que ahora, y entonces, enfurece a muchos círculos científicos oficiales. Pero, al mismo tiempo, muchas de estas obras también afirmaban que si bien el patriarcado *no* siempre fue la norma humana natural y/o divinamente decretada, el desarrollo de una civilización superior exigía el vuelco a una sociedad de dominio masculino. E irónicamente, aunque no sorprendente, este argumento —y no antecedentes de una cultura previa centrada en la madre— es el que finalmente aceptó la institucionalidad intelectual, que hasta hoy vacila entre una serie de "pruebas" contradictorias acerca de la inevitabilidad de una organización social dominadora.

Esta es en esencia la visión propuesta por las teorías sociológicas

estructuralistas, que aún se enseñan en muchas universidades de Occidente, según las cuales sistemas sociales progresivamente más complejos y avanzados requieren estructuralmente jerarquías de dominio. También es la comúnmente aceptada visión socialista que durante generaciones se enseñó como la doctrina comunista correcta.

Por ejemplo, el escritor socialista Friedrich Engels, cofundador con Karl Marx del socialismo científico, en su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (publicado poco después de la muerte de Marx) dice que "la primera lucha de clases de la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre hombre y mujer en el matrimonio monógamo, y la primera opresión de clases coincide con aquella del sexo femenino por el sexo masculino". Pero al mismo tiempo, el propio Engels, que junto a Marx desafió valientemente muchas formas de opresión, aclama como "un gran avance histórico" lo que él mismo describe como un matrimonio brutalmente injusto, unilateral y "monógamo" por imposición masculina (de hecho, sólo para las mujeres), ya que en su visión histórica de las "etapas evolutivas", se asocia con el flujo del "barbarismo" a la "civilización"²¹⁹.

Incluso académicas feministas han caído en la trampa de estas "explicaciones" contradictorias. Uno de los ejemplos más notables es la filósofa francesa Simone de Beauvoir. En *El segundo sexo*, obra de reconocida importancia en su denuncia de la injusta posición de la mujer, De Beauvoir vacila constantemente de un lado a otro. En algunos pasajes afirma que la mujer siempre ha estado subordinada al hombre. En otros, señala que el gran vuelco ideológico y social de lo que ella llama matriarcado a patriarcado fue en realidad un hecho histórico —sin embargo, necesario para el progreso de la civilización²²⁰. Además, según los prejuicios académicos de la época (década del 40), está convencida de la superioridad patrilineal y del desprecio de lo matrilineal y de los llamados valores y conductas femeninos, llegando incluso a afirmar que "la desvalorización de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad"²²¹.

Me he referido a algunas de las grandes contradicciones internas de la clásica obra (y en otros aspectos revolucionaria) de Simone de Beauvoir para subrayar que no sólo los hombres han internalizado estos prejuicios. Claramente, académicos de ambos sexos han aprendido a aceptar la noción de que una sociedad dominadora (configuración de dominio masculino, guerra y fuerte gobierno masculino en el estado y la familia) es, en cierto sentido, de orden superior —en realidad, la "marca de la civilización". No sorprende entonces que esta misma noción haya teñido la interpretación de las evidencias arqueológicas de que lo que parece haber provocado el cambio prehistórico a una organización social dominadora *no* fue una progresión inevitable, sino sucesivas hordas de pastores provenientes de los márgenes áridos del planeta.

²¹⁹ Engels 1972.

²²⁰ De Beauvoir 1968, Capítulo 5.

²²¹ *Ibid.*, 75.

Embestida nómada

Ya en 1940, el prehistoriador europeo V. Gordon Childe aludió a evidencias arqueológicas de un dramático vuelco prehistórico. Informó acerca de signos de un cambio de una organización matrilineal a otra patrilineal, la desaparición gradual de las omnipresentes figurillas femeninas y crecientes evidencias bélicas²²². Relacionó este cambio —que llamó "Crisis del Neolítico Tardío"²²³— con el colapso del asentamiento de poblados y la creciente adopción de formas de producción animal por cuenta de pastores errantes.

Específicamente, Childe relacionó esta crisis del Neolítico tardío con la aparición en la escena arqueológica europea de un nuevo elemento: los pueblos que los prehistoriadores y lingüistas llaman indoeuropeos. Pero Childe, como Hitler, idealizó a estos proto (u originales) indoeuropeos como fundadores de la cultura europea, afirmando que "poseían dotes mentales excepcionales" y eran "promotores del verdadero progreso"²²⁴.

Hoy en día, pocos especialistas idealizarían en forma tan abierta a los indoeuropeos o arios. Esto no se debe sólo al eficiente uso nazi de esta mitología para tratar de justificar el exterminio de judíos y otras razas "inferiores". La razón principal, como señala el especialista indoeuropeo J. P. Mallory, es que de hecho hay pocos, si los hay, logros culturales atribuibles a los protoindoeuropeos, ya que en sus palabras, los vemos principalmente "en actitud de destruir culturas anteriores"²²⁵.

Mallory, Gimbutas y otros académicos también señalan que el hecho de que las lenguas indoeuropeas reemplazaran casi completamente a las preindoeuropeas en Europa y otras regiones del mundo antiguo, indica que el vuelco fundamental en la cultura

²²² Childe 1958, 109, 119,123.

²²³ Mallory 1989, 259-260.

²²⁴ Ibid., 266.

²²⁵ Ibid., 270. Hasta hoy persiste la herencia de Childe respecto a la idealización de los indoeuropeos como "promotores del verdadero progreso". Últimamente fue reactivada por el arqueólogo británico Colin Renfrew, quien hace poco declaró que más que anunciar la destrucción de las primeras sociedades agrícolas europeas, los indoeuropeos fueron ellos mismos agricultores (Renfrew 1988). Pero, como señala Mallory, la afirmación de Renfrew de que gracias a los indoeuropeos la agricultura se desarrolló y expandió desde Anatolia hasta el continente europeo contradice las evidencias, ya que no hay duda de que fueron pastores los que realizaron las incursiones indoeuropeas a Europa desde fines del quinto y principios del cuarto milenio A.E.C. Mallory también señala que la tesis de Renfrew contradice las evidencias arqueológicas que indican que la agricultura se introdujo tanto en Anatolia como en Europa mucho antes de las incursiones indoeuropeas. Mallory también rechaza fríamente la afirmación de Renfrew de que las lenguas indoeuropeas no se propagaron con la conquista sino con la "difusión pacífica de la agricultura" por los indoeuropeos neolíticos de Anatolia. Escribe: "Cualquier intento de ligar la colonización (agrícola) neolítica inicial de Europa con la expansión de los primeros indoeuropeos es incongruente con las evidencias lingüísticas y arqueológicas, y de hecho, ni siquiera sirve para ahorrarse explicaciones, lo que debió ser uno de sus principales atractivos. Anatolia no fue ni el lugar ni el tiempo correcto, y las migraciones desde allí dieron malos resultados" (Mallory 1989, 181).

occidental que estamos analizando *no* ocurrió como una progresión natural en la evolución social. Estas nuevas lenguas se relacionan con la aparición de un nuevo grupo humano que destruyó las sociedades anteriores o se apoderó gradualmente de ellas, de modo que sólo sobrevivió un puñado de lenguas no indoeuropeas —como el etrusco (que se hablaba en algunos lugares de Italia hasta la época romana) y el vasco (que aún se habla en el sector de los Pirineos entre España y Francia)²²⁶.

Resumiendo el actual consenso entre especialistas en temas indoeuropeos, Mallory escribe: "Durante el cuarto milenio, los arqueólogos perciben una reorganización estructural de la sociedad en gran parte de Europa sudoriental". Señala que "las evidencias de esto provienen del abandono de sitios que habían florecido durante milenios; del desplazamiento de culturas previas en casi todas las direcciones menos hacia el este; del traslado a lugares marginales, como islas, cavernas o sitios fácilmente fortificables en cumbres de colinas como Cernavoda I; y de una reducción de las principales tecnologías neolíticas de alfarería fina y metalurgia en cobre". Y enfatiza que este "abandono y movimiento, que solía impulsar a culturas vecinas entre sí, operaba contra un fondo no sólo de vestigios de hibridación algo evasivos con culturas esteparias como Usatovo y Cernavoda I, sino también de continuas incursiones de pastores nómadas"²²⁷.

Gimbutas presenta la documentación más detallada de este proceso tomando elementos de sus propias excavaciones a gran escala y del trabajo de otros arqueólogos y especialistas indoeuropeos, Gimbutas llamó kurgos a los invasores protoindoeuropeos, porque trajeron consigo los montículos funerarios kurgos encontrados en la región árida cerca del mar Caspio llamada estepa Kirghiz (actualmente Rusia), que ella supone fue su tierra natal. Gimbutas traza un diagrama de tres olas de incursiones kurgas a Europa: la primera aproximadamente entre el 4300 y 4200 A.E.C., la segunda alrededor del 3400 y 3200 A.E.C., y la tercera (y más devastadora) aproximadamente entre el 3000 y 2800 A.E.C.

Un tema central del arte kurgo (y de los últimos indoeuropeos) fue, como señala Gimbutas, la deificación del poder para dominar y destruir, que en los primeros períodos se representaba con figuras semiantropomorfas de dioses cuyos brazos eran alabardas o hachas con largas flechas, y más tarde con dioses masculinos cabalgando y blandiendo armas. Como señalara en su último libro, *The Civilization of the Goddess*, estas deidades masculinas armadas se ajustaban bien a una organización social "de pujantes y soberanas clases

²²⁶ Las evidencias indican que inicialmente a través de la fuerza y el temor, y luego también mediante fundamentales cambios ideológicos e institucionales, este nuevo grupo poblacional gradualmente llegó a controlar los contextos económicos, religiosos, artísticos e incluso míticos (para no hablar de los militares) de la vida de los europeos sobrevivientes. De modo que lo que al principio siguieron siendo sociedades bilingües (con las poblaciones nativas subordinadas a la esclavitud o a castas inferiores como en India) finalmente se convirtieron en sociedades de lengua indoeuropea.

²²⁷ Mallory 1989, 238.

guerreras que dominaban el caballo y las armas bélicas"²²⁸.

En contraposición a la simbología femenina Creatriz de la Antigua Europa, en la simbología indoeuropea las deidades masculinas generaban vida. De hecho, a veces lo hacían con sus armas, ya que, en palabras de Gimbutas, se pensaba que "el contacto con el filo del hacha despertaba los poderes de la naturaleza y transmitía la fecundidad del Dios Trueno". Y en lugar de una Diosa que devolvía la vida a sus entrañas, aquí "el temible Dios negro de la Muerte y los Infiernos marcaba al guerrero para la muerte, tocándolo con la punta de su lanza, glorificándolo como un héroe caído"²²⁹.

No es sorprendente que esta idealización de las armas y glorificación de heroicos guerreros se diera en conjunto con una preocupación obsesiva por la muerte. Dado que los indoeuropeos no creían en la regeneración cíclica de la vida, se debían tomar precauciones, especialmente para los héroes caídos en el húmedo y oscuro mundo subterráneo de los muertos²³⁰. Por lo tanto, según Gimbutas, "las casas mortuorias se construían para que los muertos pudieran llevar sus pertenencias —herramientas, armas y adornos que representaban su rango— al otro mundo"²³¹. Además, de acuerdo a este sistema de creencias, entre las ofrendas fúnebres en "las tumbas de caudillos" había huesos de animales sacrificados para acompañar y servir a sus amos.

Los huesos de caballo tenían especial importancia. En realidad, todos los especialistas indoeuropeos destacan la importancia del caballo para estos pueblos —por ejemplo el libro de Mallory, que por un curioso descuido el índice no incluye ninguna entrada respecto a las mujeres, pero sí siete líneas de citas acerca de caballos.

Además, a estos caudillos los enterraban con su familia (esposas, sirvientes y/o hijos)²³². En otras palabras, en estos entierros, por primera vez en la prehistoria europea encontramos tumbas de jefes de alto rango que contienen esqueletos de mujeres sacrificadas²³³.

Los kurgos también introdujeron la esclavitud en Europa. Hallazgos arqueológicos indican que en algunos campamentos kurgos el grueso de la población femenina no era kurga, sino más bien originaria de la Antigua Europa neolítica. Gimbutas señala que los

²²⁸ Gimbutas 1991, 399. Gimbutas murió en febrero de 1994.

²²⁹ Gimbutas 1991, 399.

²³⁰ Esta visión indoeuropea de lo que ocurre después de la muerte, se refleja en la mitología griega posterior, donde Hades (reino de los muertos) aún se describe como un mundo húmedo y oscuro donde "sombras" (o espíritus) solitarias vagan acongojadas. Confusamente, la palabra griega Hades también describe al dios subterráneo en la mitología griega.

²³¹ Gimbutas 1991, 400.

²³² Gimbutas describe estas tumbas sacrificiales como entierros "suttee", término tomado de la palabra india para la inmolación de las viudas (a menudo sólo niñas en su harén) en la pira funeraria de un hombre, costumbre aún vigente en India —y que también fue introducida aquí por los invasores indoeuropeos o arios que conquistaron a la población nativa adoradora de la Diosa. Es grave reflexionar que la práctica aria o védica-hindú del suttee fuera promulgada en las escrituras hindúes como una "opción" amorosa sagrada para las viudas.

²³³ Existe cierta controversia acerca de si el sacrificio humano se practicó en las tempranas sociedades adoradoras de la Diosa. Esto se discute en el Capítulo 7

kurgos masacraban a la mayoría de los hombres y niños locales, pero se reservaban algunas mujeres y niñas como concubinas, esposas y/o esclavas —práctica de pastores guerreros que también se documenta en relatos bíblicos de cómo, durante las invasiones de Canaán realizadas por sus adoradores pastoriles, Yavé ordenó el asesinato de todos los habitantes de las ciudades conquistadas salvo las jóvenes vírgenes²³⁴.

De modo que caben pocas dudas de que en vez de civilizar a Europa (mensaje aún vigente en clases de historia europea que comienzan con los griegos indoeuropeos), la aparición de los kurgos indoeuropeos en la Europa prehistórica marca el principio del fin de una civilización participativa. Lo que ahora vemos en registros arqueológicos es la desaparición de la milenaria y tradicional alfarería pintada y tallada, de los templos y las figurillas femeninas, mientras las culturas donde las mujeres (y los valores "femeninos") no estaban subordinadas ni eran despreciadas, fueron gradualmente destruidas, conquistadas o se convirtieron en sociedades donde la norma eran las guerras "heroicas" y el gobierno de una pequeña élite masculina (junto con dioses de la guerra y el trueno) basado en la fuerza y el temor²³⁵.

Enigma de los orígenes dominadores

¿Por qué las hordas de guerreros montados, a veces seguidos por nombres, mujeres y niños en carros rodantes, se dirigieron primero al oeste? ¿De dónde venían estos invasores? Y, sobre todo, ¿por qué desarrollaron una orientación dominadora?

Gimbutas, quien no especula por qué los kurgos evolucionaron de esa forma, cree que provenían del norte de los mares Negro y Caspio (actuales estepas rusas). La mayoría de los especialistas indoeuropeos también sitúan la tierra natal de los protoindoeuropeos en lo que Mallory llama región caspia/póntica —territorio que abarca más de quinientos mil kilómetros cuadrados de las estepas europeas y asiáticas—, aunque hay argumentos acerca de ubicaciones exactas y de otros posibles puntos de origen, algunos más hacia el este de Asia y otros más hacia el oeste²³⁶.

Sin embargo, concuerdan que entre el 4500 y 2500 A.E.C. estos protoindoeuropeos dejaron Eurasia en olas migratorias, llevando a Europa sus extrañas lenguas y formas de estructurar las relaciones sociosexuales. Y, como han señalado otros estudiosos, en este período también se produjeron impresionantes trastornos culturales en el Medio Oriente.

Por ejemplo, Mellaart dice que alrededor del 4500 A.E.C. empezamos a ver "claros signos de tensión" en el paisaje

²³⁴ Ver, por ejemplo, Números 31:9, 17, 18, Versión del rey James.

²³⁵ Para una descripción más detallada de este fundamental cambio cultural, y de cómo el proceso no fue sólo una conquista armada, ver *El cáliz y la espada*. Capítulos 4, 6 y 7.

²³⁶ Mallory 1989, 222; mapa en 144.

arqueológico del Medio Oriente. Comienzan a desaparecer antiguas tradiciones artísticas, y en muchas áreas hay evidencias de invasiones, catástrofes naturales o ambas.

La pregunta que surge es qué ocurrió alrededor del 4500 y 4000 A.d.C, y durante varios milenios más, que gatillo estos grandes movimientos de población. Gimbutas dice que la domesticación del caballo alrededor del 5000 A.E.C. proporcionó un medio de transporte a los pastores que invadieron la Antigua Europa, lo que finalmente se convirtió en un formidable instrumento para la conquista armada: el guerrero montado, cuyo repentino y rápido avance permitió lo que hoy llamaríamos guerra relámpago²³⁷.

Pero esto aún no responde el porqué tantos de estos pastores nómadas abandonaron sus tierras. Y tampoco resuelve el enigma de por qué desarrollaron una organización social tan bélica y masculino-dominante.

Es probable que estas preguntas nunca se respondan definitivamente. Pero otro erudito, James DeMeo, que no es arqueólogo sino geógrafo, ofrece algunas provocativas respuestas que son factibles en muchos sentidos.

DeMeo cree que hubo dos lugares de donde provinieron las primeras sociedades dominadoras o androcráticas conocidas, que él llama *patristas*, usando la terminología introducida por G. Rattray Taylor²³⁸. El primero (actual desierto de Arabia) es el lugar patrista o androcrático original. El segundo está muy cerca del sector que Gimbutas considera como la tierra natal de los kurgos en Eurasia. Pero, según DeMeo, cubría un territorio mucho más amplio, desde la ribera este del mar Caspio hasta Asia sudoriental. Estas áreas las llama núcleo patrista de Asia central²³⁹.

DeMeo atribuye los movimientos masivos de población fuera de estas áreas —así como la aparición original de una organización patrista o social y sexualmente dominadora— a drásticos cambios climáticos. Según DeMeo, estos cambios provocaron las invasiones de pastores que modificaron tan radicalmente el mundo antiguo. En otras palabras, estos severos cambios ambientales gatillaron una compleja secuencia de acontecimientos —hambruna, caos social, abandono de tierras y migración masiva— que finalmente resultaron en un cambio fundamental en la organización sociosexual prevaleciente en la corriente principal de la evolución cultural humana.

DeMeo fundamenta sus conclusiones en una amplia base de datos computacional que correlaciona información de cambios climáticos durante miles de años con información arqueológica y estudios de campo de cientos de culturas diferentes alrededor del mundo. A partir de esto elabora una revisión geográfica global de las conductas humanas e instituciones sociales, las que revelan un patrón

²³⁷ Para una discusión de por qué los nazis tomaron tantos elementos de la mitología indoeuropea, así como de algunas de las semejanzas entre ellos y los kurgos, ver Eisler 1990, Capítulo 12.

²³⁸ Taylor 1954.

²³⁹ DeMeo 1986, mapas en 425.

previamente no observado pero definido. Afirma que en las sociedades tribales preindustriales había una correlación entre ambiente hostil, rígida subordinación sociosexual de las mujeres, masculinidad equiparada a rudeza y belicismo, y represión y/o distorsión del placer sexual²⁴⁰ (temas que retomaremos).

Además, en directa relevancia con este tema, este tipo de organización social parece haberse originado en épocas de cambios climáticos severos. DeMeo las describe como épocas en que la sequía redujo áreas que en algún momento fueron verdes sabanas semiforestadas a áridas estepas y/o desiertos. Y afirma que desde estas áreas, que ahora sólo permitían pastoreos nómadas en vez de agricultura (y durante sequías agudas, ni siquiera eso), se produjeron sucesivas olas de migraciones pastoriles nómadas e invasiones.

Específicamente, DeMeo entrega evidencias de estudios arqueológicos y paleoclimáticos que indican que el gran cinturón desértico que él llama Saharasia (aproximadamente desde el norte de África, pasando por el Medio Oriente hasta Asia central) no se secó hasta alrededor del 4000 A.E.C. También da información que indica que algunos de los cambios ambientales más severos en las áreas adyacentes a estos desiertos ocurrieron entre el 3500 y 3000 A.E.C. —época en que se intensificaron las incursiones de pastores nómadas en las áreas adyacentes a Europa y al Medio Oriente.

DeMeo cree (y volveremos a esto) que hay una relación directa entre patrones patristas o dominadores de organización sociosexual y trauma físico y/o psicológico. Sugiere que más que azarosa o accidental, la aparición de instituciones sociales patristas o dominadoras fue el resultado de experiencias y prácticas traumáticas producidas durante cambios climáticos y ambientales severos.

Además, y esto es muy importante, señala que una vez establecidos, estos patrones se exportaron a regiones más fértiles, donde este tipo de organización sociosexual se perpetuó mediante la institucionalización del trauma (por ejemplo, por medio de prácticas traumáticas en la crianza infantil, que efectivamente inhibieron la respiración, la expresión emocional y los impulsos placenteros). Dice que estas instituciones sociales represivas, que crean "una armadura caracterológica y muscular crónica", siguen bloqueando, en distintos grados, no sólo la expresión fisiológica y emocional plena, sino el placer y satisfacción sexuales plenos²⁴¹. Y señala repetidamente que la distorsión institucionalizada de la sexualidad humana —en especial, los crueles y severos controles de la sexualidad femenina— es un mecanismo primordial para la mantención de las sociedades dominadoras (o, en sus palabras, patristas).

Pastoralismo y coraza psicológica

Me he centrado en las teorías de DeMeo porque me parecen bastante correctas en relación a las raíces sociales y psicosexuales

²⁴⁰ DeMeo 1991.

²⁴¹ Ibid., 249.

del modelo dominador. No concuerdo con DeMeo en que no hubo sociedades dominadoras o patristas antes del 5000 A.E.C., ya que lo más probable es que, en algunas de las áreas más áridas de nuestro planeta, este tipo de organización social se haya desarrollado antes — posiblemente en una época tan remota como la homínida. También debo hacer algunos alcances respecto a su formulación general de la represión sexual como clave de lo que, tomando elementos del psicoanalista Wilhelm Reich²⁴², DeMeo llama coraza psicológica, pues no recalca suficientemente la importancia de la subordinación de las mujeres en la distorsión de la sexualidad tanto femenina como masculina²⁴³. Pero parece haber poca objeción en cuanto a que la represión o, mejor aún, la distorsión de la sexualidad — específicamente, masculinidad equiparada a dominio sociosexual y femineidad a sumisión sociosexual— es básica para mantener una organización social dominadora, y particularmente la socialización masculina del dominio y la violencia (temas a los que volveremos).

También parece haber poca objeción al hecho de que pastores nómadas como los kurgos venían originalmente de lugares en que nunca hubo agricultura —de ahí su estilo de vida pastoril. Y parece casi indudable que, como dice Reich, la "coraza psicológica" (adormecimiento de emociones positivas e incluso adicción al dolor) sea consecuencia de traumas severos, que los traumas puedan producirse por sequías y otras privaciones ambientales extremas, y que, a la larga, el trauma físico y psicológico se pueda institucionalizar a través de distintas costumbres (temas a los que volveremos). De hecho, hay otros estudios que apoyan la conclusión de DeMeo de que la tensión ambiental extrema puede llevar a una organización social dominadora. Por ejemplo, el estudio de la antropóloga Peggy Reeves Sanday de más de cien sociedades tribales indica que al menos en algunas culturas, "ante la tensión causada por la escasez de alimentos o por circunstancias de migración, los hombres reaccionan formando pandillas, excluyendo a las mujeres de ceremonias de poder de orientación masculina y volcando su agresión

²⁴² DeMeo estuvo fuertemente influenciado por el trabajo de Wilhelm Reich, uno de los pioneros en la psicología social del sexo (ver, por ejemplo, Reich 1970b y 1971). En la década del 40, Reich fue enviado a prisión por no acatar una orden judicial que prohibía el embarque interestatal de su "caja de orgón" y todas las copias existentes de sus libros en que aparecía la palabra orgón. Contrariamente a algunas informaciones, nunca fue declarado culpable de fraude. De hecho, ni siquiera se presentó a defender lo que consideraba una persecución antiética y maliciosa. Más tarde fue acusado de desacato por violaciones técnicas del requerimiento judicial original, y en el juicio se le negó el derecho a presentar evidencias. Cuando su apelación fue denegada, fue enviado a prisión, donde murió al poco tiempo (carta de James DeMeo a la autora, diciembre 6, 1992). Durante los años 40 y 50, el trabajo de Reich fue atacado en algunas revistas médicas y libros científicos. Si bien su obra aún provoca controversias, hoy es reconocida por muchos investigadores y terapeutas como un importante fundamento para terapias tanto físicas como mentales.

²⁴³ Como señala DeMeo, el problema es hasta cierto punto semántico, ya que Reich afirmó que la represión sexual afectaba profundamente al "macho", al Don Juan, a quien él consideraba "un individuo con serios daños biofísicos" (carta de DeMeo a la autora, diciembre 6, 1992).

contra ellas"²⁴⁴.

También concuerdo con DeMeo en que no es coincidencia que la asociación del dolor con la sexualidad sea característica de sociedades dominadoras. Numerosas evidencias indican que prácticas como la mutilación de genitales en hombres (siendo la circuncisión actual un remanente mucho menos severo) y mujeres (que aún se practica en muchas de las sociedades patristas o dominadoras radicales del Medio Oriente y África) ha sido históricamente una característica de culturas donde el dominio masculino, la guerra y el autoritarismo (esencia de la configuración dominadora) son más extremos²⁴⁵.

Pero también creo que debemos considerar factores tecnológicos y económicos. Es significativo que fueran pastores nómadas los pueblos que originalmente difundieron la organización social tipo dominadora o androcrática en las regiones menos hostiles del planeta (donde originalmente se desarrollaron sociedades agrícolas orientadas al modelo participativo). En otras palabras, creo que el pastoralismo nómada como tecnología es más conducente a una organización dominadora que la agricultura.

Para empezar, el pastoralismo nómada como principal tecnología de supervivencia se desarrolla en áreas que nunca fueron fértiles o que, debido a cambios climáticos o ambientales, dejaron de ser aptas para la agricultura. Pero el pastoralismo nómada (o la crianza de ganado como principal y a veces única fuente de alimento) no es sólo el resultado de ambientes hostiles; es en sí mismo un factor causal de ambientes hostiles.

La razón es que el pastoralismo nómada (aún más que las haciendas ganaderas actuales) es ecológicamente dañino. Es una forma de agotar los recursos naturales a través del pastoreo de animales sin siquiera restituir las semillas a una tierra cada vez más desgastada. Así, como lo demuestra la desertificación de terrenos de pastoreo en la prehistoria e historia, el pastoralismo nómada es una tecnología que incluso sin cambios climáticos provocados externamente conducirá después de un tiempo a una progresiva pérdida de vegetación —y por lo tanto, a un ambiente más árido y hostil²⁴⁶.

Este desgaste ambiental tendría las consecuencias más graves en áreas que ya eran tan marginales que en vez de ganado sólo sobrevivían camellos, cabras y/u ovejas —como aún ocurre en grandes extensiones de las estepas saharasiáticas. Esto se debe —

²⁴⁴ Sanday 1981, 158. El libro de Sanday es un estudio pionero que presenta una teoría de las relaciones de género orientada al medio ambiente, una selección de deidades masculinas o femeninas y la incidencia de la violación, con respecto a un ambiente hostil o nutritivo.

²⁴⁵ La circuncisión de niños sigue siendo polémica. Algunos, incluyendo a DeMeo, creen que es una práctica sádica y dañina. Otros la defienden con firmeza, señalando estudios que indican que ofrece un mayor grado de protección contra infecciones de las vías urinarias y los riñones, así como contra el cáncer al pene.

²⁴⁶ En África recientemente se ha estimulado a los pueblos pastores a volver a la caza, porque es ecológicamente mucho menos dañina para la tierra y además no invade en forma tan drástica los hábitats de otras especies (cada vez más escasas).

como bien sabemos hoy, cuando el sistema dominador amenaza destruir los bosques tropicales— a que la pérdida de vegetación disminuye las lluvias, provocando sequía.

Yo agregaría a las teorías ambientales de DeMeo un fuerte factor tecnológico y económico. Por cierto, algunas actividades agrícolas desgastan severamente la tierra, disminuyendo la vegetación y las lluvias. Pero el pastoralismo nómada como tecnología tiende por sí mismo a la aridez. Esta destrucción (o dominación) progresiva de la naturaleza sin preocuparse de la renovación, es lo que en la prehistoria intensificó otro problema relacionado con el pastoralismo nómada: la rivalidad por el agua y la tierra entre grupos de pastores vecinos.

En resumen, el pastoralismo nómada tiende a producir un círculo vicioso de desgaste ambiental y creciente rivalidad económica por los cada vez más escasos pastizales —y con esto, tendencia a violentas luchas por límites territoriales. Precisamente esta dinámica —y la creciente belicosidad de pueblos pastoriles prehistóricos— es la que generó, en períodos de cambios climáticos severos, incursiones periódicas de pastores guerreros (desde los kurgos a Ghengis Khan) a áreas más fértiles para arrebatarse tierras y propiedades de vecinos más afortunados.

Finalmente, en este intento de hacer calzar las piezas de este puzzle de los orígenes dominadores, cabe observar otro factor relacionado con el pastoralismo como tecnología: éste se basa en la esclavización de seres vivos que serán explotados por lo que producen (por ejemplo, leche y, después de procesarla, queso) y que finalmente morirán. En otras palabras, mientras en las sociedades agrícolas la crianza y eventual matanza de animales es complementaria al cultivo de frutas y verduras, el principal medio de subsistencia en la mayoría de las economías pastoriles es la domesticación de animales desde que nacen hasta la edad adulta, para finalmente matarlos y poder alimentarse.

Esto también explicaría la coraza psicológica (o adormecimiento de emociones "suaves") que según DeMeo caracterizó los orígenes de las sociedades patristas o dominadoras. Cuesta sentir empatía (mucho menos verdadero amor) por pequeñas criaturas que, por muy dignas de cariño que sean, deben morir. En relación a esto, cabe destacar que el entrenamiento de los oficiales nazis de la SS, que dirigían los campos de exterminio masivo, incluía la crianza de cachorros que debían alimentar, cuidar a diario e incluso jugar con ellos —y luego matarlos sin demostrar emoción²⁴⁷.

Además, al acostumbrarnos a vivir de animales esclavizados (para tener carne, queso, leche, cuero, etc.) como única fuente de subsistencia, podemos habituarnos con mayor facilidad a considerar aceptable la esclavitud de otros seres humanos. Cuando, en cualquier contexto, se reprimen la empatía y el amor, se produce lo que los psicólogos llaman afecto mitigado —capacidad reducida y muy dividida para responder a sentimientos (afectos) que no sean rabia,

²⁴⁷ Moore y Gillette 1991, 89.

desprecio y otras emociones "duras".

Esto no significa que el pastoralismo lleve inevitablemente a la esclavitud. También tenían esclavos los pueblos agrícolas, ya fueran tribus "primitivas" de África, estados "civilizados" como la antigua Atenas o el sur de Estados Unidos en los siglos XVIII y XIX. Pero aquí estamos indagando los orígenes de esa institución —y el hecho de considerar a la mitad de la humanidad como una propiedad o bien mueble controlado y dominado por hombres. Y el hecho de contar casi exclusivamente con la crianza, esclavitud y matanza de animales como principal fuente de subsistencia, también sirve para presentar algunos fundamentos psicológicos de considerar a las hembras (primero animales, pero más tarde humanas) como meras reproductoras o tecnologías de reproducción —como propiedad masculina cuya sexualidad no tiene otra función que ser controlada por, y estar al servicio de, su "dueño".

"Peligro" del amor sexual

Desde esta perspectiva más amplia, es revelador que aún se diga que las mujeres pertenecen exclusivamente a la esfera "doméstica". Como también lo es que entre algunos pastores nómadas actuales de Saharasia, sólo los hombres puedan matar animales (incluso pollos), teniendo las mujeres explícita prohibición de hacerlo²⁴⁸. Algo aún más revelador es que en estos pueblos tribales el amor sexual entre mujer y hombre se considera explícita y expresamente un peligro para la preservación de las jerarquías tribales de poder masculino.

En su libro *Veiled Sentiments*, fascinante informe de casi dos años de observación de una tribu beduina en el desierto occidental de Egipto, la antropóloga Lila Abu-Lughod señala que en esta sociedad tribal de orientación masculina se desalienta en forma sistemática el amor sexual entre mujer y hombre. Informa que "las parejas son activamente desalentadas y disueltas al ser descubiertas" y que se hace todo lo posible para "minimizar el significado de la relación conyugal y disfrazar su naturaleza como vínculo sexual entre mujer y hombre"²⁴⁹. También señala que los hombres son mirados en menos (por hombres y mujeres) si "sucumben al deseo sexual o mero amor romántico", pues significa dependencia, que para los hombres es "enemiga del supremo valor ligado al honor, la independencia"²⁵⁰. Luego dice que las mujeres son eficazmente condicionadas para lo que llaman *tahashsham* (ser modesta) —que incluye negar todo interés sexual en los hombres y evitar a varones que no sean parientes— y además se espera que no sólo repriman sino que efectivamente nieguen su propia sexualidad²⁵¹.

"Las mujeres buenas", escribe Abu-Lughod, "niegan su interés en

²⁴⁸ Abu-Lughod 1986, 131-132.

²⁴⁹ Ibid., 149, 150.

²⁵⁰ Ibid., 148.

²⁵¹ Ibid., 152, 154.

asuntos sexuales y su propia sexualidad"²⁵². De hecho, "la mujer que no lo hace es llamada 'perra' (*qhaba*) o 'puta' (*sharmuta*)"²⁵³. Además, "incluso las mujeres casadas deben negar el interés en sus esposos, y desde luego en otros hombres". En realidad, las mujeres están tan socializadas para considerar maligna y peligrosa su propia sexualidad que "una mujer enojada insulta a otra refiriéndose al tamaño de sus genitales (partiendo de la suposición que mientras más grandes, más voraz el deseo)"²⁵⁴.

Así como la vergüenza sexual y la modestia se consideran esenciales para la mujer, "el honor de los hombres también radica en el dominio de sus pasiones y funciones 'naturales', incluyendo la sexualidad"²⁵⁵. Según Abu-Lughod, el significado de la expresión sexual es muy diferente para mujeres y hombres. Para éstos, cualquier muestra de afecto o apego a una mujer (incluso en un hombre de familia) se "interpreta como dependencia y compromete su derecho a controlar y recibir respeto de sus subordinados". Pero la libre expresión de la sexualidad en una mujer se considera una amenaza a todo el sistema jerárquico masculino, es decir, se considera un "acto de insubordinación e insolencia"²⁵⁶. Como una característica de las sociedades de dominio rígido, la obediencia femenina al control masculino se requiere como confirmación de la autoridad masculina absoluta —fundamento esencial de un sistema social basado en rangos rígidos²⁵⁷.

²⁵² Ibid., 153.

²⁵³ Ibid., 152.

²⁵⁴ Ibid., 154.

²⁵⁵ Ibid., 155.

²⁵⁶ Ibid., 157, 158.

²⁵⁷ Otra científica social que alude a algunas de estas conexiones es la socióloga Fatima Mernissi. Ella dice que en una sociedad musulmana del norte de África, el prestigio de un hombre está vinculado "en forma casi fatal a la conducta sexual de las mujeres a su cargo, ya sean esposas, hermanas o parientes solteras" (Mernissi 1987, 161). Esto llega a tal extremo que incluso un hombre cuya esposa o hermana trabaja en una oficina o va a la escuela, "corre el serio riesgo de ver 'su honor manchado'" (ibid.). Mernissi también señala que la socialización diferencial entre niños y niñas en cuanto a la sexualidad, es fuente de grandes tensiones para ambos. Mientras los hombres "son estimulados a esperar plena satisfacción de sus deseos sexuales y a percibir su identidad masculina unida estrechamente a esa satisfacción", a las mujeres desde temprano "se les enseña a reprimir sus impulsos sexuales" e incluso se les habla "de los efectos 'destructivos' del pene..." (ibid.). En agudo contraste, Mernissi escribe que el pene de un niño es "objeto de un verdadero culto de parte de la mujer que lo cría" y que "a medida que el niño madura, el hecho de que los hombres tengan privilegios como la poligamia y el repudio —lo que les permite tener múltiples parejas sexuales y cambiar de pareja a voluntad— le da la impresión de que la sociedad está organizada para satisfacer sus deseos sexuales (ibid., 162). Pero al encontrarse con todas las prohibiciones frente a las relaciones sexuales (descubriendo que "si quiere satisfacer sus necesidades, debe violar la ley y tener relaciones sexuales ilícitas"), su rabia a menudo "se vuelca hacia la familia y las mujeres" (ibid., 162-163). Al igual que DeMeo, Mernissi también toma las teorías sociosexuales de Wilhelm Reich. Esto lo discute en el Capítulo 9 de su libro, donde critica agudamente los códigos musulmanes fundamentalistas. Observa que "el orden tradicional, facultado por la codificación del shari'a en el código de la familia moderna, considera antagonistas a hombres y mujeres y condena al conflicto la unidad conyugal" (ibid., 163).

Abu-Lughod escribe: "A los ojos de los demás, la rebeldía de un subordinado deshonra al superior cuestionando su valor moral, la base misma de su autoridad. Por lo tanto, la negativa de una mujer al *tahashsham* (negación de la sexualidad) desestabiliza la posición del hombre responsable de ella. Para recuperarla, debe reafirmar su superioridad moral declarando inmorales las acciones de ella, y mostrar su capacidad para controlarla, la que en última instancia expresa con violencia"²⁵⁸.

En otras palabras, bajo las reglas masculinas de esta rígida sociedad, términos como *honor, deshonor, superioridad moral, inferioridad, responsabilidad y dependencia* se usan para enmascarar la brutal realidad del absoluto control masculino de vida o muerte sobre las mujeres, y con ello, sobre su sexualidad y poderes reproductivos. De modo que el aún existente "asesinato por honor" de mujeres árabes es de hecho el descargo de la "responsabilidad" de un hombre que usa la violencia ejemplificadora para mantener el control sobre la mujer, y particularmente sobre su sexualidad —y para expresar una visión de la masculinidad que iguala honor con dominio sobre "inferiores" tales como las mujeres.

Abu-Lughod señala que esta misma función social básica también se manifiesta en la aún vigente costumbre fundamentalista musulmana que exige el velo a las mujeres. El velo no sólo es una forma de hacer invisibles a las mujeres como subordinadas inferiores; el velo negro simboliza la vergüenza sexual y su inferioridad moral natural²⁵⁹. De hecho, el velo es negro precisamente porque simboliza la vergüenza de la mujer —en la sociedad beduina se dice que la vergüenza ennegrece el rostro²⁶⁰. Así, el velo es otro símbolo de la vergüenza de ser mujer, y particularmente de la vergüenza de la sexualidad femenina —y se podría utilizar como ejemplo del engranaje de actitudes sexistas y racistas.

Sin embargo, pese a todas estas impactantes inhibiciones sociales, las mujeres —y ocasionalmente también los hombres— de la sociedad beduina a veces logran expresar su anhelo de amor sexual tanto en su vida como en su poesía. Muchos de sus *ghinnawa* o poemas se refieren al amor. Pero no es sorprendente que se detengan en los aspectos dolorosos de la experiencia. De hecho, muchos poemas, especialmente las canciones de mujeres, giran en torno al tema que Abu-Lughod llama las heridas del amor²⁶¹.

²⁵⁸ Abu-Lughod 1986, 158.

²⁵⁹ Ibid., 159. No todos los académicos islámicos estarían de acuerdo. Tampoco todas las mujeres islámicas, que a veces consideran el velo y la reclusión como una protección al contacto con un mundo masculino que presenta grandes peligros para ellas. Ésta es una variación extrema del dogma dominador de que todas las mujeres necesitan un hombre para que las proteja —de otros hombres— y que por lo tanto la dependencia y subordinación femeninas son completamente naturales. Irónicamente, como parte de los movimientos islámicos nacionalistas de independencia, algunas mujeres incluso han readoptado el velo como un rechazo a los valores occidentales, y así pasa a ser un símbolo de "liberación". Ver, por ejemplo, Reeves 1989.

²⁶⁰ Abu-Lughod 1986, 138.

²⁶¹ Ibid., 183-185, 264.

Violencia sexual, institucionalización del trauma y nuestra herencia de dolor

La frase "heridas del amor" evoca plenamente la metáfora androcática del amor erótico como deidad masculina armada de arco y flecha. Ya sea en Saharasia, en la antigua Grecia y Roma o en nuestro tiempo, una cosmovisión dominadora del amor sexual exige que el macho "controle la situación" en una crónica "guerra de los sexos" donde ellos son los vencedores declarados.

Esta imagen de amor erótico, a primera vista peculiar, de un joven armado que la antigua sociedad griega masculino-dominante nos legó, es bastante apropiada para esta organización social. Y ya que en ella se supone que los hombres no sienten dolor sino que lo infligen —como se refleja en los cantos de amor de las mujeres beduinas (y en todo un género de canciones populares femeninas actuales)—, en estas sociedades particularmente dolorosas para las mujeres, las relaciones románticas no se encuentran sólo en la poesía.

Es obvio que estas relaciones también son dolorosas para los hombres, porque ni ellos ni las mujeres pueden realizarse en un sistema social que a cada momento obstaculiza sus vínculos sexuales amorosos. Sin embargo, como lo demuestra dramáticamente el trabajo de Abu-Lughod, esto es precisamente lo que se requiere para mantener la ecuación de masculinidad con dominio y control.

Nuevamente quisiera enfatizar que estas formas de pensar y actuar no son exclusivas de los pueblos de Saharasia. Pero recordando lo que hemos aprendido sobre el desierto saharasiático como uno de los posibles lugares de origen de pueblos prehistóricos que —como los kurgos más al norte— introdujeron un estilo de vida dominador o androcático en las áreas más fértiles que invadieron, al parecer no es casual que —pese a los valientes esfuerzos de mujeres y hombres árabes progresistas— en algunos lugares de esta desértica región aún persistan las guerras crónicas, los regímenes despóticos y el "asesinar por honor" a mujeres consideradas sexualmente libres. Todo esto apunta al legado de una rígida organización social dominadora en estas áridas regiones de nuestro globo.

Es probable que nunca terminemos el puzzle de los orígenes dominadores. Pero al menos estamos comenzando a reunir algunas de sus piezas —y con ello, empezando a comprender las circunstancias que originalmente llevaron a una socialización masculina que prácticamente impone la coraza emocional (es decir, la represión por parte de los hombres de sentimientos que no sean rabia, desprecio y otras emociones "duras" o "masculinas") y a una estructura social donde tanto la mujer como las emociones "suaves" y "femeninas" (por ejemplo, compasión y cariño) están excluidas de la autoridad social. Hoy contamos con evidencias de que las múltiples condiciones que en nuestra prehistoria —y en algunos lugares incluso en la protohistoria— llevaron a una forma dominadora de organización sociosexual fueron una combinación de factores

tecnológicos, sociales y psicológicos donde las condiciones ambientales desempeñaron un papel clave.

Señalo que incluso en la protohistoria porque, como dijimos en el Capítulo 2, ya se habían prediseñado organizaciones sociales orientadas a un modelo solidario o dominador, según lo que estamos aprendiendo acerca de algunos de nuestros parientes primates contemporáneos. Digo además múltiples condiciones porque aquí no se trata de un mero determinismo biológico, psicológico, tecnológico o ambiental. Se trata más bien de la interacción de todos estos factores en un proceso dinámico de evolución cultural donde (como en la evolución biológica) operan consideraciones de adaptación o sobrevivencia y un elemento de azar o probabilidad, así como cierto grado de elección.

Por lo tanto, tal vez nunca sepamos cómo se originaron algunas de las crueles costumbres kurgas (como la matanza de esposas, concubinas e hijos para acompañar al "hombre fuerte" en su muerte). Cuando llegaron a la Antigua Europa, aparentemente violencia y dominio ya eran normales para ellos, como gradualmente lo fueron en Europa y otros lugares del mundo antiguo a raíz de las sucesivas incursiones pastoriles.

Resumiendo brevemente el patrón general de lo que aparentemente ocurrió, podríamos decir que las sociedades prehistóricas que se desarrollaron en las áreas más fértiles del planeta (donde la naturaleza se consideraba una madre dadora y sustentadora de vida y la agricultura podía reponer en forma gradual la recolección y la caza) probablemente se orientaron hacia un modelo participativo. En estas áreas floreció la adoración al principio femenino creativo y se desarrollaron mitos y ritos de alineación con los poderes creativos generadores de vida de la naturaleza como el *hieros gamos* o unión sexual sagrada. Obviamente, el aspecto destructivo de la naturaleza —tormentas, terremotos, sequías, inundaciones, así como enfermedades, accidentes y muertes— también habría preocupado a los pueblos de estas regiones. Pero aquí estas fuerzas destructivas se explicaban más como parte de una totalidad cíclica misteriosa (y por lo tanto interconectada) que como fuerzas adversas en un universo esencialmente hostil.

En contraste, en las áreas más hostiles y marginales del globo, los poderes que rigen el universo se consideraban más severos. De hecho, debido a los problemas y sufrimientos crónicos que había que soportar, se solían considerar como castigos. Así, los rituales tendían menos a ser intentos de alineación con las fuerzas benéficas de la naturaleza que intentos para aplacar o controlar de alguna manera sus furiosas e inestables fuerzas destructivas. Y aquí, particularmente en épocas de grave escasez, era más probable que se desarrollaran jerarquías basadas en el temor y la fuerza.

Como señala DeMeo, en estos ambientes hostiles —especialmente en períodos de sequías agudas, y con ello, de traumas inducidos por desnutrición severa— era más probable que surgieran la destrucción mutua y la fuerza bruta. Y una vez desarrollados, al menos en algunos grupos, estos patrones de conducta se habrían

institucionalizado como patrones culturales. Por ejemplo, se desarrollaron enseñanzas religiosas que justificaban la violencia contra mujeres y niños, y tradiciones sobre la crianza infantil tales como fajar a los bebés en rígidos corpiños (lo que probablemente evitaba que cayeran de caballos o camellos durante las forzadas migraciones nómadas, pero se siguió practicando milenios después en algunos poblados, subsistiendo en regiones de Europa hasta la Edad Media e incluso después)²⁶².

En resumen, lo que aparentemente sucedió desde la prehistoria durante miles de caóticos años, es lo que DeMeo debidamente llama la institucionalización del trauma, no sólo por medio de la crueldad sistemática hacia mujeres y niños, sino también mediante guerras y mando despótico de hombres fuertes. Nuevamente, esto no significa que todo ello tuviera que ocurrir. Pero es lo que vemos en los registros arqueológicos que nos dejaron hordas de pastores como los kurgos. Y es lo que aún vemos, en distintos grados, en sociedades que se caracterizan por guerras crónicas, rígido dominio masculino y gobierno de hombres fuertes en familias, estados o tribus.

Hasta nuestros días, escribe DeMeo, las culturas tribales "con patrones de conducta e instituciones sociales que tienden a subordinar lo femenino, que infligen dolor y trauma a niños y jóvenes, que castigan a la juventud por expresar su sexualidad... o que subyugan la libertad de mujeres jóvenes y adultas a la voluntad de hierro de los hombres", también tienen "altos niveles de violencia adulta" e "instituciones diseñadas para expresar la agresión destructiva", así como "reinado divino, asesinato ritual de viudas (suttee), sacrificio humano y tortura sádica"²⁶³. Más allá de esto, en estas culturas crónicamente bélicas, una sexualidad que tiende a confundir dolor con placer se suele considerar normal —incluso ideal²⁶⁴.

Esta institucionalización del trauma o del dolor y el sufrimiento — y de la violencia y dominación en relaciones entre padres e hijos, amos y esclavos, gobernantes y súbditos, países y países, hombres y mujeres— ha sido en distintos grados nuestra herencia cultural. Institucionalmente, se refleja en lo que hoy se conoce como familias disfuncionales basadas en el control, en patrones de violencia profundamente arraigados contra mujeres y niños, y en guerras crónicas. Políticamente, se refleja en despóticos controles tribales y estatales, los que, como veremos en el Tomo II, varían en proporción al grado de dominio masculino y a la rigidez de los estereotipos de género. Culturalmente, se refleja en mitos subsistentes que idealizan la violencia y el dominio masculinos, igualando la verdadera masculinidad con la eliminación no sólo de pueblos "inferiores" sino de sentimientos "inferiores" —es decir, sentimientos femeninos estereotípicos como la compasión, el cariño y la empatía. Y sexualmente, como también indagaremos a fondo en el Tomo II, se

²⁶² Gies y Gies 1987, 198-199. Ver también *Journal of Psychohistory* 15 (verano 1987) número especial sobre la historia de la infancia. Ver también Capítulo 10

²⁶³ DeMeo 1986, 2.

²⁶⁴ Reich 1971b.

refleja en la aún prevaleciente equivalencia de "placer" sexual con actos de dominio y crueldad.

Lo esperanzador y alentador, como también veremos en el Tomo II, es que hoy en día millones de mujeres y hombres en todo el mundo intentan liberarse de esta dolorosa herencia. Pero en el próximo capítulo continuaremos nuestra exploración de la historia psicosexual de Occidente, mirando con nuevos ojos la sexualidad y la espiritualidad de sociedades que generalmente aún se nos presentan como las primeras civilizaciones occidentales: Sumer, Babilonia, Palestina, Grecia y Roma.

Capítulo 6

El Reinado del Falo: Guerra, Economía, Moralidad y Sexo

Según nos enseñan, *La Ilíada* de Homero es la primera gran epopeya de la literatura europea, depósito del tesoro de lo noble y valioso de nuestra herencia occidental. La acción se desarrolla milenios después de las primeras invasiones indoeuropeas a Europa, durante la invasión aquea de Troya en Asia Menor. Pero *La Ilíada* también relata las hazañas y estragos de la guerra. Y aquí, como entre los kurgos, estos estragos incluyen a mujeres y niñas.

La Ilíada empieza con la famosa lucha entre el héroe griego Aquiles y el rey Agamenón por uno de estos estragos: una joven llamada Briseida, a quien Aquiles reclama con ira como su botín de guerra.

Agamenón le grita: "¡Y ahora amenazas con llevarte a mi muchacha, premio por el cual sudé y que los soldados me dieron!". Pero incluso después que el veterano Néstor suplica a Agamenón: "No lo prives de la muchacha, renuncia a ella, el ejército se la asignó a él", Aquiles, de acuerdo al rango dominador, debe rendirse al rey Agamenón²⁶⁵.

Cuando Homero relata esta famosa historia heroica de guerra masculina, el único tema importante, en realidad el único tema, es si un rey o héroe debe poseer legítimamente este "premio de guerra". En ninguna parte de *La Ilíada* (ni en la mayoría de los cursos de literatura griega) se plantea el derecho de una joven que no es más que un bien, una esclava sexual.

Incluso las diversas deidades femeninas que figuran en *La Ilíada*, como Hera o Atenea, no se preocupan de estos asuntos, ya que,

²⁶⁵ Homero, *La Ilíada*, traducción de Fitzgerald 1975, 17 & 20.

como el poderoso Zeus, también están completamente absortas en disputas entre hombres.

Por cierto, Zeus, el dios más temido del Olimpo, es un famoso violador y raptor de mujeres. Su esposa, la diosa Hera (en algunas leyendas conocida como la madre de los dioses, a quienes dio la ambrosía de la vida eterna), ha sido reducida al rango menor de esposa. Aún tiene cierto poder, pero, como vemos en *La Ilíada*, teme desobedecer a su esposo por miedo a ser golpeada²⁶⁶.

En cuanto a Atenea, si bien aún se la asocia con atributos y símbolos de la Diosa antigua (sabiduría y la serpiente como símbolo profético del oráculo), su principal preocupación también es el resultado de la guerra. Como Istar en la Fértil Medialuna y Arina, la diosa del sol en Anatolia, ella misma se ha convertido en patrona de la guerra —rasgo que, según el historiador de la religión E.O. James, no existió en tiempos anteriores²⁶⁷.

En realidad, Atenea está tan despreocupada del destino de la mujer, que en *La Orestíada*, famoso drama griego, ella misma emite el voto decisivo que absuelve a un hijo del asesinato de su propia madre. Su absurdo argumento es que sólo el padre está emparentado con los hijos —en un mito griego se dice que ella brotó ya adulta de la cabeza de su padre Zeus²⁶⁸.

Mujeres, sexo y democracia ateniense

La historiadora británica de la cultura Joan Rockwell dice: "Si el matricidio no es un crimen blasfemo porque no existe la relación matrilineal, ¿qué mejor argumento para una descendencia sólo patrilineal?"²⁶⁹. Y, por supuesto, si ni siquiera una deidad femenina poderosa como Atenea castigó el premeditado asesinato a sangre fría de una mujer por cuenta de su hijo, ninguna mujer u hombre veía nada malo en otros actos de violencia masculina contra mujeres. Tampoco podían esperar protección legal frente a los "merecidos" golpes, violaciones e incluso asesinatos.

Así, al examinar las leyes de la antigua Atenas, no sorprende que las mujeres esperaran poca protección legal. Incluso es dudoso si la famosa ley "pro-mujeres" promulgada por Solón ("padre" de la democracia ateniense), que establecía que una hija sin hermanos tenía derecho a heredar los bienes de su padre, realmente ofreció alguna protección a la mujer. Como toda ateniense, las herederas estaban forzosamente bajo la tutela legal de hombres, quienes tenían verdadero control sobre su persona y propiedades —tanto es así que, según la ley ateniense, las mujeres (incluyendo las herederas) no podían disponer de ninguna propiedad sobre el valor mínimo de una

²⁶⁶ Ibid., 30-31.

²⁶⁷ Ibid., 30-31.

²⁶⁸ En *El cáliz y la espada*. Capítulo 8, se explora *La Orestíada* y lo que nos dice acerca de la forma dramática en que se alteraron las relaciones sociosexuales a raíz del cambio del modelo solidario al dominador.

²⁶⁹ Rockwell 1974, 162.

medida de áridos de cebada²⁷⁰. Además, Solón también instituyó el escandaloso estatuto de que un padre podía vender a su hija como esclava si perdía la virginidad antes del matrimonio²⁷¹.

De hecho, como señala la historiadora clásica Eva Keuls, durante el famoso período clásico de la sociedad ateniense, mujeres y esclavos tenían el mismo status legal. Esto se refleja en el término legal para esposa, *damar*, palabra derivada de una raíz que significa "someter" o "domar". Keuls dice: "Al igual que un esclavo, la mujer prácticamente no tenía ninguna protección legal, excepto si era propiedad de un hombre. En realidad, era una persona sin derechos legales. En esta época, el dominio masculino sobre ella era tan ilimitado como el del amo sobre el esclavo"²⁷².

El innovador libro de Keuls, *The Reign of the Phallus; Sexual Politics in Ancient Athens*, desafía frontalmente la idealización de la antigua Atenas hecha por muchos otros historiadores, que tienden a hacer más aceptable o a ignorar la situación de mujeres y esclavos en esta "cuna de la democracia occidental"²⁷³. Keuls recurre a miles de imágenes de vasijas griegas diseminadas por los museos de Europa y Estados Unidos, que muestran escenas de la vida cotidiana ateniense, así como a leyes, discursos y otros registros de la vida en ese período. Así, ella no presenta sólo otra apología de la Atenas clásica, sino un cuadro mucho más realista que también revela cómo veían y practicaban el sexo los atenienses.

Específicamente, Keuls se refiere al vínculo entre las severas regulaciones de la sexualidad femenina y lo que ella llama falicismo —en sus palabras, "una combinación de supremacía masculina y culto al poder y la violencia"²⁷⁴. Muestra reiteradamente el nexo entre la represión de la mujer, el expansionismo militar y la severidad y brutalidad de la vida ateniense para la mayor parte de su población.

Al mismo tiempo, también reconoce el rico legado artístico y filosófico dejado por esta notable cultura, diciendo incluso que "siempre hubo tendencias ocultas de protesta", culminando el 415 A.E.C. con lo que ella llama "un abierto movimiento antifalico" combinado con antimilitarismo y feminismo. En resumen, Keuls da una perspectiva mucho más amplia de la antigua Atenas: incluyendo sus aspectos dominadores y participativos.

El punto-contrapunto entre estos dos lados de la sociedad ateniense se examinó con algún detalle en *El cáliz y la espada* en relación a nuestro legado científico, artístico y político de la antigua Grecia. Aquí nuestra atención se centrará en la sexualidad — particularmente en cómo, según Keuls, la construcción social del sexo en la sociedad ateniense se relaciona con la imposición y mantención de sus aspectos dominadores.

Como otros clasicistas, Keuls señala que en la familia ateniense

²⁷⁰ Peradotto y Sullivan 1984, 33.

²⁷¹ Keuls 1993, 5.

²⁷² Ibid., 6.

²⁷³ Hay importantes excepciones, como Coontz y Henderson 1986; Peradotto y Sullivan 1984; Pomeroy 1975.

²⁷⁴ Keuls 1993, 13.

las mujeres eran segregadas en habitaciones especiales. Pero a diferencia de muchos otros estudiosos, ella revela que esto se creó para restringir severamente su libertad de movimiento y así facilitar la estricta supervisión de sus actividades, especialmente las sexuales. Keuls presenta evidencias de que en Atenas incluso había una policía oficial de mujeres, la *gynaikonomoi*, la cual, como escribiera Aristóteles, restringía el movimiento de las mujeres para "proteger su castidad". Incluye el registro de un autor contemporáneo, Esquines quien, "elogiando la castidad forzada", relata que un padre ateniense al descubrir que su hija se había "corrompido", la encerró viva entre las paredes de una casa abandonada"²⁷⁵. También presenta amplia documentación que indica que si en la sociedad ateniense la situación de las mujeres "respetables" era miserable, la de otras mujeres (prostitutas y esclavas) era infinitamente peor.

Muchos autores no aluden al grave hecho de que Atenas era una sociedad de esclavos. Y cuando sí lo señalan, intentan aminorarlo diciendo que los atenienses trataban extremadamente bien a sus esclavos²⁷⁶. El libro de Keuls desmiente estas afirmaciones. Incluye el informe de Demóstenes que verifica que los atenienses tenían una cámara de tortura pública para los esclavos sometidos a procedimientos legales, ya que el testimonio de un esclavo era lícito en la corte sólo bajo tortura. Proporciona evidencias adicionales de que "la esclavitud era más cruel en Atenas que en muchas otras sociedades antiguas". Un ejemplo es "el uso de un objeto que 'impedía tragar': un collar de madera que cerraba las mandíbulas impidiendo que los esclavos que manipulaban alimentos pudieran comer"²⁷⁷. Keuls revela una y otra vez que la aparente brutalidad rutinaria de los atenienses (que incluía crucifixiones públicas y otros medios de impactar en forma traumática a la población sobre la importancia de obedecer a la autoridad) probablemente era más cruel con las mujeres.

Las esclavas eran las atenienses más desamparadas. Aparentemente, muchas niñas eran vendidas como tales. O se convertían en esclavas al ser rescatadas de los "muladares" donde habían sido abandonadas por sus padres al nacer para morir de hambre o frío, práctica al parecer muy difundida de "exponer" a las pequeñas. Estas niñas esclavas a menudo se usaban como prostitutas, y, según Keuls, "eran sometidas automáticamente a los insondables horrores de esa institución, que incluía abuso de parte de sus dueños, tortura, ejecuciones al azar y en cualquier momento venta al mejor postor"²⁷⁸. Todas las esclavas, fueran usadas o no por sus amos para generar ingresos a través de la prostitución, estaban sexualmente, y en todos los demás sentidos, a merced de sus dueños²⁷⁹.

Incluso las prostitutas que no eran esclavas estaban

²⁷⁵ Ibid., 209.

²⁷⁶ Ibid., 7.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., 206.

²⁷⁹ Ibid., 7.

estrictamente controladas. Como escribiera Aristóteles, el control del precio de la prostitución era una importante institución ateniense. Las leyes garantizaban que "las jóvenes que tocaban flauta, arpa o cítara no cobraran más de dos dracmas por sus servicios"²⁸⁰. En otras palabras, estaban severamente limitados los ingresos que las mujeres podían generar independientemente gracias a una de las pocas —de hecho, a veces única— profesiones disponibles para ellas.

Para garantizar que la sexualidad de las mujeres estuviera en toda circunstancia bajo el control de los hombres, había detalladas leyes contra el adulterio, incluyendo severas represalias. Ex esposas adúlteras eran objeto de justificados ataques y abusos, salvo la muerte. Por ejemplo, en rituales públicos, cualquiera podía rasgar su ropa y golpearlas. Además, los esposos de adúlteras no sólo tenían derecho al divorcio (quedando las mujeres en muy mala situación económica; según un autor, eran arrojadas desnudas de la casa), sino que era prácticamente ilegal seguir casado con una adúltera²⁸¹.

Para privarlas aún más de cualquier poder autónomo, se las excluía no sólo de cargos públicos y del voto, sino también de la educación laica. Obviamente, esto les impedía modificar su condición subordinada y aislada. Pero tenía otro efecto lateral. Como señalan muchos autores de este período, eran compañeras "inadecuadas" para hombres educados. Agreguemos a esto la creencia (reiterada por Aristóteles) de que por naturaleza las mujeres son inferiores y por lo tanto (como los esclavos) naturalmente deben ser gobernadas por hombres —sin mencionar las leyes y costumbres que imponían esta subordinación. Así, no es extraño que los hombres de la Atenas clásica despreciaran notoriamente a la mujer.

Entonces, tampoco resulta extraño que las relaciones amorosas más celebradas en la antigua Atenas no fueran entre mujeres y hombres, sino entre hombres y hombres. O, más precisamente, entre hombres y muchachos.

Hoy se suele hablar de la abierta práctica de la homosexualidad ateniense. Pero es increíble que aún se ignore o disimule el bien documentado hecho de que el sexo entre hombres de igual madurez y poder no era socialmente autorizado. De esta manera, la sociedad ateniense garantizaba que toda relación sexual que involucrara a hombres, fuera homosexual o heterosexual, se adecuara al modelo dominador; en otras palabras, que cumpliera el requisito de que el sexo *no* es un acto de dar o recibir placer entre iguales, sino de sumisión y dominio.

Este punto es muy importante. Si la única relación homosexual aceptable era entre hombres mayores y jóvenes, la homosexualidad ateniense no era realmente una desviación de la norma dominadora. De hecho, era otra forma de reforzar este modelo de relación sociosexual, ya que los muchachos desempeñaban básicamente el rol

²⁸⁰ Aristóteles, *Política* 51.2, citado en Keuls 1985, 208.

²⁸¹ Keuls 1993, 208-209.

subordinado que normalmente se asignaba a la mujer.

El clasicista K.J. Dover dice: "Ningún griego que dijera estar 'enamorado' era mal visto si quienes lo escuchaban asumían sin mayor indagación que estaba enamorado de un muchacho y que deseaba más que nada eyacular dentro o sobre el cuerpo del joven". Además "si se sabía que había logrado su objetivo", era envidiado y admirado. En contraste, el muchacho "era censurado si se pensaba que él en cualquier sentido, había tomado la iniciativa de atraer a un amante", ya que él debía desempeñar el estereotipo "femenino" del rol pasivo y subordinado²⁸². Pero lo más notable es que si un hombre adulto desempeñaba ese papel, no sólo era censurado y posiblemente perseguido, sino tratado, como las mujeres, con el mayor desprecio.

Después de todo, no era tan liberal la tan discutida "liberalidad" de la antigua Atenas frente a la homosexualidad. También sirvió para mantener la asociación entre sexo y dominio. Además, permitir la pederastia (incluso idealizarla) justificaba el abuso sexual de muchachos por cuenta de hombres —así como las leyes y costumbres atenienses autorizaban el abuso sexual de muchachas a través del matrimonio y la prostitución infantil, y el uso y abuso sexual de esclavas por parte de sus amos, a veces de las formas más crueles.

Pero tal vez en ninguna parte sea tan evidente la equivalencia de sexualidad con brutalidad y dominio masculinos como en los numerosos relatos míticos y artísticos y representaciones de violación de los atenienses. Keuls dice: "La violación es el vuelco fundamental del falicismo a la acción. La violación no se comete por placer o para procrear, sino para representar el principio de dominio mediante el sexo". Por lo tanto, concluye, "no es extraño que los atenienses se obsesionaran con ella"²⁸³.

Sin embargo, esta obsesión a veces se manejaba de maneras muy curiosas. Por ejemplo, en el libro *The Love of the Gods in Attic Art of the Fifth Century B.C.* —que enumera no menos de 395 violaciones, incluyendo aquellas de las principales divinidades masculinas del Olimpo—, la única explicación del autor sobre "esta explosión de violencia sexual en el Monte Olimpo" es que todos estos relatos de violación son "una sutil expresión del anhelo ateniense por lo divino"²⁸⁴.

La violencia sexual fue uno de los deportes griegos favoritos no sólo en el Monte Olimpo. En vasijas atenienses (o áticas) decoradas, vemos escenas de sátiros míticos cazando y vejando ménades. También hay escenas de hombres golpeando a hetairas (prostitutas/animadoras), forzando sus penes en sus bocas y penetrándolas analmente, algo que en la antigua Atenas, como señala Keuls, "se consideraba humillante para el receptor"²⁸⁵.

Muchas de estas escenas se pintaban en un tipo especial de copa llamada *kylix*, que era parte de los utensilios usados en los famosos

²⁸² Dover 1984, 149, 151.

²⁸³ Keuls 1993, 47.

²⁸⁴ Kaempf-Dimitriadou, citado en Keuls 1985, 52.

²⁸⁵ Ibid., 176.

simposios atenienses. Hoy en día, un *simposio* es una reunión académica, pero literalmente significa "fiesta para beber". Según Keuls, estos eventos sociales se realizaban en las habitaciones de hombres o *andrones* en casas privadas, que eran las más grandes y lujosas. Eran una "combinación de comida, alcohol, todo tipo de juegos, discursos filosóficos y sexo en público con prostitutas, concubinas y otros hombres, jamás con esposas"²⁸⁶.

Nuevamente, se ha hablado mucho del "amor libre" en Atenas, de la frecuencia de las experiencias premaritales o extramaritales en esta sociedad "pagana". Pero, en realidad, este amor libre lo era sólo para los hombres (y principalmente para los hombres libres, no esclavos). Como ya vimos, la sexualidad de las mujeres era rígidamente reprimida y controlada.

Mientras las prostitutas (a menudo esclavas) eran obligadas a estar a disposición de muchos hombres, las mujeres atenienses respetables estaban limitadas a uno solo. A menudo las obligaban a casarse siendo niñas, y, como señala Keuls, hay suficientes evidencias de que las novias temían la noche nupcial con sus esposos (en general mucho mayores). También hay indicios de que para muchos hombres las relaciones sexuales con sus esposas eran principalmente procreativas (producción de herederos varones legítimos), no por placer sexual o amor erótico²⁸⁷.

Aunque no siempre era el caso, hay otras evidencias de que cuando los hombres atenienses tenían relaciones sexuales con mujeres (en lugar de muchachos) por placer sexual, elegían más a esclavas o prostitutas que a sus esposas (que estaban excluidas de la vida política y social)²⁸⁸. Las prostitutas que los hombres llevaban a sus *simposios* probablemente eran *hetairas*, mujeres que desempeñaban múltiples roles como músicas, animadoras y objetos sexuales masculinos. A veces eran mujeres notablemente brillantes y elocuentes que participaban en discusiones intelectuales de las cuales esposas e hijas estaban excluidas. A veces los hombres se enamoraban de estas mujeres, vivían con ellas en matrimonio de derecho consuetudinario, y a juzgar por algunas decoraciones en vasijas y diversos escritos literarios y anecdóticos, tenían una relación afectuosa con ellas.

Pero, como señala Keuls, "por una cruel ironía, en estas relaciones, que se basaban en algo parecido a la armonía y el afecto mutuo, el poderío del hombre sobre la mujer también era más absoluto". Salvo algunas *hetairas* excepcionalmente afortunadas (base para historias de cortesanas privilegiadas e incluso ricas), la mayoría eran poco más que sirvientas y de hecho muchas eran esclavas. Como toda ateniense, no tenían ningún status legal sin un tutor. Pero a diferencia de las matronas respetables, que al menos

²⁸⁶ Ibid., 160.

²⁸⁷ Esto limitaría y reprimiría aún más la capacidad de las mujeres para el goce sexual, como también reforzaría su percepción y la de sus esposos de que para las mujeres el sexo con hombres no sería un acto de amor, sino de sumisión y dominación.

²⁸⁸ Keuls 1993, 7.

podían esperar cierta seguridad al dar a luz un varón, tenían, en palabras de Keuls "la certeza casi absoluta de que terminarían su vida en la miseria"²⁸⁹.

Como dijera lisa y llanamente un antiguo griego, "nosotros [hombres atenienses] mantenemos a las hetairas por placer, a las concubinas para el cuidado diario de nuestro cuerpo y a las esposas para dar a luz hijos legítimos y preocuparse de la casa"²⁹⁰. Esta perspectiva de la existencia de la mujer en la tierra sólo para el uso y abuso de los hombres, como señala Keuls, se manifiesta en la obsesión de los atenienses con el pene como símbolo de poder y autoridad masculinos.

Culto al falo, recuerdos de participación y mutilación de Hermes

Frente a la mayoría de las casas atenienses había una estatua del dios Hermes con el pene erecto. Escenas de sátiros y hombres con grandes genitales son comunes en vasijas y copas decoradas. Incluso en retratos atenienses de bebés se evidencia esta obsesión por el pene. En el arte ático, el pene del bebé es claramente visible —así supimos que en la Atenas clásica los bebés dignos de representación artística eran casi todos varones. El culto al falo estaba tan arraigado en el pensamiento ateniense que, anticipando en más de dos mil años las teorías freudianas sobre la envidia del pene, Aristóteles sostenía que las mujeres eran incompletas u hombres mutilados — seres de un orden naturalmente inferior o no plenamente humano que por su naturaleza debían ser controlados por los hombres.

La extensión de este control masculino —y su brutal consecuencia para mujeres y niñas— se ilustra en la práctica que permitía al padre decidir si un recién nacido debía ser "expuesto" (es decir, abandonado a morir de hambre o frío o ser devorado por un animal salvaje, ya que el asesinato directo aparentemente era ilegal) y en el hecho de que la mayoría de los bebés expuestos eran niñas. Como factor atenuante, los clasicistas que mencionan esto señalan que no todos estos bebés eran devorados por animales o morían lentamente de hambre, ya que algunos eran "rescatados". Pero lo que generalmente no mencionan son las leyes que daban rango de esclavos a los niños abandonados y rescatados por otros —o el hecho de que en la antigua Atenas, como señala Keuls, había "ejércitos de muchachas prostitutas esclavizadas"²⁹¹. Tampoco aluden a lo que debe haber sido para las madres de estas criaturas no tener poder ni autoridad para influir en las acciones —o leyes— que condenaban a muerte a una hija por el simple "crimen" de haber nacido mujer.

Keuls escribe: "El principio rector de una falocracia es que la raza humana es esencialmente masculina, siendo lo femenino un mero

²⁸⁹ Ibid., 187, 200.

²⁹⁰ *Against Neaera* 59, 122 (comúnmente atribuido a Demóstenes, aunque probablemente no fue escrito por él), citado en Keuls 1993, 99.

²⁹¹ Keuls 1993, 146.

agregado, lamentablemente necesario para la reproducción. La consecuencia natural de este concepto es la eliminación de lo femenino de todos los procesos sociales".

En la Grecia clásica, esto asumió distintas formas. Una fue el eficaz silenciamiento de las mujeres. En la Atenas clásica, esto se logró confinándolas a sus habitaciones, prohibiéndoles hablar e incluso aparecer en público salvo en ocasiones especiales, negándoles todo status para recurrir a las cortes y adoctrinándolas con la creencia, no desconocida para nosotros hoy, de que cualquier mujer que alce la voz a un hombre es una "puta castradora". Como señala Keuls, su total exclusión de la vida pública también se simbolizó con el encubrimiento de la forma femenina, que "contrasta agudamente con la exhibición fálica de los hombres"²⁹².

Hay indicios de que los antiguos atenienses quizás llevaron a su conclusión lógica el proceso de mudez e invisibilidad de las mujeres: era tal su intención de privarlas de toda autoestima, e incluso identidad, que no sólo en registros de nacimiento sino también en situaciones cotidianas, puede que incluso las hayan privado de sus nombres. Keuls dice: "Suponemos que las niñas que permanecieron con sus padres (es decir, que no fueron expuestas a la muerte) tenían un nombre, pero ni siquiera estamos seguros de eso. Sus nombres no se registraban en los archivos de sus fratrías o tribus, como los de los varones". Y a juzgar por fragmentos existentes de la Comedia Griega Intermedia y Nueva, que muestra una imagen bastante realista de la vida familiar en Atenas en el siglo IV A.E.C., los maridos se dirigían a sus esposas sencillamente como "mujer" (que en griego se traduce literalmente como "portadora de hijos")²⁹³.

La práctica de obligar a las muchachas a casarse muy jóvenes servía para mantener el control masculino, lo que Sócrates deja en claro al preguntarle a Iscómaco: "¿Acaso no te casaste con ella tan pronto para que la vieran y oyeran lo menos posible?"²⁹⁴. Excluir las de la educación, manteniéndolas ignorantes, también servía para este propósito. Como también adoctrinarlas en una ideología en la que se celebraban el dominio masculino y la sumisión femenina (incluyendo el autosacrificio femenino).

En *The Reign of the Phallus*, Keuls señala la gran diferencia en el trato de mujeres y niñas entre la Atenas clásica y una serie de otras culturas mediterráneas donde las relaciones entre mujeres y hombres eran más igualitarias. Sin embargo, en ese libro no rastrea esta diferencia a épocas anteriores, como lo hace en uno de sus últimos artículos, donde señala que la devastación ateniense de las islas de Melos y Samos, así como su "histórica, por no decir patológica, misoginia", se vuelve más comprensible como una reacción a culturas

²⁹² Ibid., 86-87.

²⁹³ Ibid., 90. Ver también Jenofonte, *Apología de Sócrates* "El Administrador del Estado", donde la esposa de Iscómaco es la figura central en el relato de los diálogos entre ellos (en realidad, de sus monólogos condescendientes) acerca de cómo manejar su hogar, pero nunca se dirige a ella ni la nombra, salvo como "mi esposa" (Jenofonte 1990, 289-359).

²⁹⁴ Jenofonte, citado en Keuls 1993, 102.

que aún se caracterizaban por la "adoración femenina y prácticas de género igualitarias" —que los atenienses consideraban una amenaza a su dominio en el Mediterráneo²⁹⁵.

Keuls tampoco se refiere específicamente a la notable cultura de los etruscos, un pueblo de lengua no indoeuropea ubicado al otro lado del Adriático, que, como señala Larissa Bonfante-Warren, "llevó las artes y las letras a Italia y Roma"²⁹⁶. Entre los cultos y prósperos etruscos, cuyo arte se parece mucho al arte minoico de Creta, la descendencia se trazaba a través de la línea femenina. En esta cultura que conservó mucho de su legado preindoeuropeo, las mujeres criaban a todos sus hijos, aunque no supieran quién era el padre —como informa Teopompo (historiador griego del siglo IV A.E.C.) con desagrado. Igualmente chocante para Teopompo era que las mujeres cenaban, se recostaban y tomaban sol públicamente con sus esposos en banquetas reclinatorias —como vemos en el hermoso arte etrusco subsistente. Y para gran disgusto de observadores andrococráticos como Teopompo, las mujeres tenían una sexualidad "demasiado permisiva" —junto con un gran amor al placer²⁹⁷. Como se evidencia en los numerosos espejos de bronce con inscripciones enterrados en las tumbas de roca cortada de las mujeres etruscas (a veces más lujosas que las de los hombres), ellas sabían leer y escribir. Y en contraposición a las mujeres griegas y romanas, tenían sus propios nombres.

En resumen, aquí (con la indignación moral de algunos viajeros griegos), miles de años después de las primeras incursiones indoeuropeas a Europa, las mujeres, en muchos sentidos fundamentales, aún estaban en igualdad de condiciones con los hombres. Pero, así como el vuelco de Creta a un gobierno indoeuropeo micénico, después de la conquista romana de Etruria, el arte y la vida comenzaron a cambiar gradualmente.

Bonfante-Warren escribe: "En este punto de su historia aparecieron por primera vez las crueldades comúnmente atribuidas a los etruscos". En Tarquina y Orvieto, "el mundo de los muertos reemplaza al de los vivos en la Tumba dell'Orco y de Golini, donde reinan los etruscos Hades y Perséfone. El estilo también cambia. Aparecieron la amargura y la melancolía que jamás habían estado presentes". Y, como enfatiza Bonfante-Warren, definitivamente el lugar de la mujer también cambió. Nos dice que "ella ya no se recuesta al lado de su marido, sino que se sienta cerca de él con formalidad al estilo romano mientras él se reclina" —clara evidencia del "triunfo de la sociedad patriarcal romana"²⁹⁸.

En relación a esto, cabe señalar que los romanos tomaron de los griegos clásicos, por quienes sentían gran admiración, muchos

²⁹⁵ Keuls 1989.

²⁹⁶ Bonfante-Warren 1984, 229.

²⁹⁷ No es sorprendente que muchas de las tempranas actitudes sobre el sexo, la mujer y el placer se reflejen en parte del arte etrusco subsistente. Al igual que el arte de la Creta minoica, donde las mujeres tampoco eran subordinadas, es un arte fluido y de vividos colores naturales.

²⁹⁸ Bonfante-Warren 1984, 236.

elementos de su cultura y buena parte de su mitología. Algo especialmente interesante es que esto incluía el abierto desprecio de los atenienses por la mujer, así como otros rasgos dominadores como el militarismo y la esclavitud.

Pero aquí nuevamente quiero subrayar que no sólo en Etruria y otras islas mediterráneas subsistieron vestigios de anteriores culturas solidarias. Como ya señalé, aun en la Atenas clásica hubo otro aspecto —uno de raíces prehistóricas antiguas. Incluso en el indoeuropeizado panteón olímpico había poderosas deidades femeninas (aunque ahora subordinadas a Zeus). En altares caseros e incluso en templos, se seguían adorando los aspectos vivificantes de la antigua Diosa. El matrimonio sagrado todavía se representaba en los cultos populares de los Misterios griegos. Y a veces alguna mujer desempeñaba un papel importante en la vida política, como el caso de Aspasia, famosa compañera de Pericles —aunque esta brillante filósofa de Mileto (maestra de Pericles y Sócrates) debía desempeñar este rol indirectamente, como consejera de hombres²⁹⁹.

Además, como contrapunto de las decoraciones en vasijas áticas que mostraban sátiros y otros machos cazando, vejando y tratando de violar mujeres, en estas vasijas también hay escenas de compañerismo doméstico y afecto entre mujer y hombre. Asimismo, en el arte ático y romano tardío, hay imágenes de mujeres dibujadas con simpatía y respeto. Algunas proyectan un fuerte sentido de dignidad personal. Otras incluso tienen un aire de autoridad, nuevamente un signo de que pese a sus roles inferiores asignados, las atenienses de alguna manera accedían a cierto grado de poder e inspiraban respeto y amor.

Además, en agudo contraste con la virulenta misoginia de muchos escritos griegos, existen fragmentos de poemas que no difaman sino que idealizan a las mujeres, y celebran el amor entre mujer y hombre. De hecho, incluso hay una obra de teatro de fines del siglo IV A.E.C. donde un joven lamenta haber adoptado un "doble estándar" en las relaciones sexuales con su esposa³⁰⁰. De modo que tanto en el arte como en la literatura hay evidencias de que incluso en una sociedad donde leyes y mitos ponían grandes obstáculos a todo lo que no fuera dominio masculino y sumisión femenina, tanto mujeres como hombres anhelaban relaciones basadas en el respeto y cuidado mutuo.

Aún más interesantes y reveladoras son las evidencias que señalan que en la Atenas clásica habría existido una resistencia solidaria "subterránea". Hay indicios de protestas periódicas en obras como *Lisístrata* de Aristófanes, donde aparece algo similar a nuestros actuales movimientos feminista y pacifista de mujeres³⁰¹. Lo más

²⁹⁹ Para un relato de la vida de Aspasia (incluyendo la persuasiva evidencia de que *no* era, como se cree comúnmente, una hetaira) y de su relación con Pericles (incluyendo el juicio del 432 A.E.C. donde Pericles la defendió), ver Montuori 1988, 201-226.

³⁰⁰ Dover 1984, 155.

³⁰¹ Hasta cierto punto, Aristófanes lo ridiculiza, pero el hecho de que escriba sobre esto indica no sólo que existía sino que generaba interés popular.

fascinante, si Keuls tiene razón, es que uno de los hechos más notables de la historia ateniense —la destrucción en el 415 A.E.C. de los falos de Hermes (estatuas que custodiaban las casas de hombres libres y lugares públicos en toda Atenas)— puede haber sido una de estas protestas.

Este "crimen no resuelto", que ha intrigado a muchos estudiosos ocurrió justo antes de que Atenas se embarcara en otra aventura militar de su larga y en última instancia desastrosa Guerra del Peloponeso contra Esparta. Keuls señala que esta "mutilación de Hermes" probablemente fue un acto de resistencia pasiva a la inexorable guerra "heroica" a través del "teatro callejero". Específicamente, presenta evidencias de que los perpetradores de este simbólico acto contra las omnipresentes estatuas atenienses con penes o falos erectos que representaban lo que ella apropiadamente llama reinado del falo —equivalencia de sexualidad masculina con dominio y violencia— probablemente fueron mujeres atenienses que habían soportado muchos sufrimientos³⁰².

Leyes, militarismo, patrilinealidad y poder

Si revisamos la historia antigua de Occidente desde una perspectiva que dé igual importancia a mujeres y hombres, es bastante probable que hayan habido muchas otras rebeliones de mujeres (colectivas e individuales), no sólo en la antigua Grecia sino aun antes, en Sumer, Babilonia, Palestina y otros lugares donde la norma era el rígido dominio masculino, las jerarquías autoritarias y la institucionalización de la violencia. De hecho, si examinamos las leyes en estos lugares, vemos que ofrecen suficientes evidencias de que las mujeres resistieron mucho tiempo el dominio.

Lo que encontramos son leyes donde cualquier insubordinación de una mujer se castiga de las formas más terribles y brutales. Por ejemplo, el sumerólogo Samuel Noah Kramer informa que, bajo la ley sumeria, si una mujer no tenía hijos por negarse a tener relaciones conyugales, podía ser arrojada al agua y ahogada. Kramer también escribe sobre un texto sumerio que señala que "si una mujer decía a un hombre... (el texto es ilegible en esta parte) le golpeaban los dientes con ladrillos quemados", y que, con la inscripción de su ofensa, los ladrillos se colgaban en la gran puerta de la ciudad a la vista de todos³⁰³. Ahora, es lógico suponer que si las mujeres no hubieran seguido rebelándose, los hombres no habrían promulgado leyes tan brutales. Obviamente, estas leyes estaban diseñadas para reprimir toda rebelión individual o colectiva de las mujeres —y además, para silenciar eficazmente cualquier desafío, incluso queja, contra el dominio doméstico y social de los hombres.

³⁰² Estas evidencias se detallan convincentemente en *The Reign of the Phallus*, Capítulo 16, donde Keuls muestra que las mujeres tenían tanto la motivación como la oportunidad, y que a diferencia de los hombres libres, no tenían otra forma de protestar públicamente (Keuls 1993, 392).

³⁰³ Kramer 1963, 322.

A través de la historia registrada, las jerarquías de control opresivas, de hombre sobre mujeres o de hombres sobre hombres, han sido respaldadas por la fuerza y el temor —en otras palabras, por la aplicación o amenaza de dolor. De modo que no es sorprendente encontrar leyes tan brutales en una sociedad donde las mujeres aún recordaban tiempos más libres —como se evidencia en el término sumerio *amagi*, que relaciona "libertad" y "regreso a la madre"³⁰⁴, pero lo sorprendente es que incluso frente a estas terribles leyes, Sumer (que surgió alrededor del 3200 A.E.C.) fue, hasta que recientes hallazgos arqueológicos apuntan al Neolítico como la verdadera cuna de la civilización, uniformemente exaltada por los historiadores como el primer asentamiento realmente civilizado del mundo antiguo. Otro elemento igualmente sorprendente es que el famoso código babilónico de Hamurabi aún es elogiado por los estudiosos como un gran avance en la civilización —aun cuando revela un trato legalmente autorizado de la mitad de la humanidad que de ninguna manera se puede llamar avanzado. Aquí encontramos leyes que prescriben que "una esposa flagrantemente descuidada y despilfarradora" debe ser ahogada y que "una esposa indigna" puede ser convertida en "esclava en su propio hogar si su esposo toma otra mujer"³⁰⁵.

Las leyes son indicadores extremadamente útiles de las conductas consideradas aceptables o inaceptables en un tiempo y lugar específicos. Obviamente, no nos dicen cómo se comportaban las personas en realidad. Pero en forma más clara que relatos literarios o históricos, las leyes nos revelan el tipo de actitudes y conductas que los legisladores (y quienes tienen el poder para hacer cumplir las leyes) quieren estimular o desalentar.

Ya que su principal función es exigir conformidad, tradicionalmente las leyes son respaldadas por la fuerza o la amenaza de fuerza (como en nuestra época por el poder policial). Las leyes también enuncian normas para los tipos de relaciones sociales, sexuales y económicas que las personas consideran (o se espera que consideren) normales.

Si observamos las leyes sumerias y babilónicas que regulan las relaciones sociales, sexuales y económicas entre mujer y hombre, vemos que, como las leyes atenienses, se diseñaron en gran medida para dar a los hombres poder casi absoluto sobre la mujer en los tres ámbitos. Y nuevamente vemos que eran parte de un sistema social, sexual y económico más amplio mantenido gracias a un alto nivel de violencia institucionalizada, desde violencia contra mujeres y niños en la esfera privada hasta guerras, tortura y ejecuciones en la esfera pública³⁰⁶.

³⁰⁴ Kramer 1981, 179.

³⁰⁵ Bury, Cook y Adcock 1971, 154-157.

³⁰⁶ Esta institucionalización de la violencia es impresionantemente evidente en la brutalidad rutinaria de los castigos de las leyes de la Fértil Media Luna, como la amputación de narices, orejas y manos por todo tipo de ofensas, particularmente en la ley asiría, como señala Gerda Lerner en *The Creation of Patriarchy*, Capítulos 4 y 5 (1986). Aunque no concuerdo con el enfoque estructuralista neomarxista de

Estas leyes —y la "moralidad" que exigían— desempeñaron un rol clave en el proceso que generó el vuelco fundamental en las relaciones sociosexuales que estamos examinando. El cambio de la descendencia a través de la madre (matrilinealidad) a la descendencia a través del padre (patrilinealidad) fue parte importante de este proceso. Llevó a la invención de la monogamia unilateral, junto con la prostitución, adulterio e ilegitimidad, así como a duros castigos a mujeres por toda independencia sexual (incluso personal). Además fue un proceso que, comenzando con la primera incursión nómada a la Antigua Europa y Fértil Medialuna, acompañó la institucionalización y glorificación de la guerra. Más importante para los términos que estamos explorando aquí, fue un proceso donde se redefinió radicalmente la sexualidad tanto femenina como masculina.

Quisiera hacer una pausa para enfatizar que la radical transformación social, sexual e ideológica que acompañó la pérdida gradual del poder personal y status cultural femeninos no se dio naturalmente, como se afirma a veces, con el movimiento hacia organizaciones sociales más complejas y centralizadas. Esto se torna dramáticamente obvio si comparamos brevemente la civilización alta de Sumer y de la Creta minoica. Como señala la antropóloga de la cultura Ruby Rohrlich-Leavitt, en la Creta minoica, "el comercio no se reemplazó por conquistas militares como principal medio de acceder a importantes recursos, las estructuras de clanes basadas en parentescos no se transformaron radicalmente en servicios del estado" y las mujeres disfrutaban de un alto status en una sociedad compleja y ya centralizada³⁰⁷. En contraste, en Sumer, "las estructuras de parentesco se modificaron radicalmente adaptándolas a un rígido sistema jerárquico basado en forma creciente en la propiedad privada y la centralización del poder político en manos de líderes militares", y "las mujeres fueron excluidas de la toma de decisiones políticas"³⁰⁸.

Esto no significa que en Sumer las mujeres fueran completamente despojadas de todo su anterior status y poder. Por ejemplo, conservaron su rol en el sacerdocio. Pero estos roles también cambiaron gradualmente. Así, en la época de la Tercera Dinastía de Ur (2278-2170 A.E.C.), que reflejó el cambio radical de la nueva visión de las relaciones sexuales, las sacerdotisas se consideraban concubinas de los dioses masculinos y prostitutas en el templo.

Lerner, que atribuye el cambio al dominio masculino a una mayor complejidad social y tiende a minimizar la importancia de la información prehistórica, ella hace un importante aporte a nuestro conocimiento de que el dominio masculino, más que algo inevitable, es una construcción social.

³⁰⁷ Rohrlich-Leavitt 1977, 43.

³⁰⁸ Ibid., 57. Rohrlich-Leavitt escribe: "Sin voz en las leyes aprobadas principalmente para proteger las riquezas y el poder de grupos elitistas, [las mujeres] estaban excluidas de la educación y de las profesiones lucrativas y prestigiosas. Segregadas de los parientes, dependían totalmente de los jefes de la familia patrilineal". Además, "los hombres podían divorciarse con un pretexto mínimo, en cuyo caso la alternativa de las mujeres era la prostitución o ser vendidas como esclavas. Finalmente, podían sufrir la pena de muerte no sólo por el nuevo crimen de adulterio, sino por acciones mínimas de independencia" (57).

Rohrlich-Leavitt dice que esto refleja el harén de los hombres que ahora gobernaban Ur. "La organización de las sacerdotisas del templo, el Sal-Me", dice, "era presidida por la sacerdotisa que era la 'verdadera esposa' del dios y que podía ser la hija mayor del rey gobernante. Al final de la jerarquía estaban las numerosas prostitutas comunes del templo". Y al medio se encontraban las mujeres ahora llamadas "concubinas de los dioses", como señala Rohrlich-Leavitt, mujeres de descendencia real a quienes aún se les permitía "parir hijos de padres desconocidos" y que aún "poseían propiedades y manejaban negocios con sus propios nombres"³⁰⁹.

En la antigua Palestina (que ingresa a la historia occidental dos mil años después de Sumer) también hay evidencias de que las mujeres perdieron status y poder sólo gradualmente³¹⁰. El hecho de que incluso en el muy editado Antiguo Testamento, mujeres como Débora, Miriam y Huldah aún ocupen posiciones de liderazgo como juezas, y en el caso de Huldah como profetisa, podría indicar que las viejas normas cambiaron lentamente³¹¹.

Sin embargo, en general, aquí, como en casi todo el mundo antiguo, las posiciones de liderazgo —es decir, de poder tanto temporal como espiritual— estaban institucionalmente reservadas a los hombres. Algunas mujeres se las arreglaban para violar estas normas. Pero sólo eran excepciones, usurpando roles masculinos de los cuales estaban excluidas las mujeres (junto con las cualidades así llamadas femeninas o "suaves", como la no violencia, el cuidado y la compasión).

Y mientras la sexualidad del hombre era exaltada en todas partes —ya fuera a través de letanías del Antiguo Testamento de los muchos hijos engendrados, o las efigies masculinas romanas o griegas con

³⁰⁹ Ibid., 55. Como señala John Maier, incluso la leyenda de Gilgames (que se explaya sobre la humillación y derrota de la diosa Istar por cuenta de Gilgames y su compañero Enkidu) contiene claves en relación a esto. Escribe que cuando él y John Gardner tradujeron Gilgames (1985), quedaron impresionados con el importante rol que desempeñaba en la historia una mujer llamada tanto *shamhatu* como *harimtu* (términos referidos a las mujeres, al servicio de Istar, que ofrecían "placer sagrado"). Como señalé en la Introducción, en este relato ella es "el medio para transformar a la bestia Enkidu en un ser humano" (carta de John Maier a la autora, septiembre 6, 1993). Junto con la transición de estas mujeres de poderosas e independientes representantes de la Diosa a sirvientas (de hecho, propiedad) de amos varones (tanto divinos como temporales), aparecieron muchos nuevos mitos donde la propia Diosa era asesinada o violada. Así, primero encontramos al poderoso dios sumerio Enlil, que viola a la diosa Ninlil. Pero en Palestina, aun cuando las evidencias arqueológicas demuestran que la adoración a la Diosa perduró durante las monarquías e incluso hasta el exilio, la Diosa fue completamente eliminada de los escritos religiosos.

³¹⁰ Ver, por ejemplo, Teubal 1984. En relación a esto, es interesante que en Samuel 28:4-25 se señale que Saúl recurre a la mujer denominada a veces la bruja de Endor para llamar al espíritu de Samuel. Esto indicaría que en los tiempos bíblicos aún persistía la creencia en el poder mágico de las mujeres como sacerdotisas capaces de hacer *regresar* a los muertos. También es interesante que lo que Saúl pregunta parece surgir de una fe más temprana en lo que hoy se podría llamar el renacimiento del alma, sugiriendo que tal vez en los tiempos neolíticos el objetivo de los ritos funerarios no era el renacimiento literal sino espiritual.

³¹¹ Plaskow 1990, 38-39.

penes erectos—, la sexualidad de la mujer se condenaba cada vez más. No sólo eso, sino que el brutal control masculino sobre las mujeres —y en particular sobre su sexualidad— se justificaba en forma creciente como necesario para proteger su castidad, su honor y sobre todo su propia moralidad y la de su comunidad.

Economía y política de la moralidad dominadora

Hoy en día, desde muchos púlpitos de iglesias, mezquitas y otros lugares de adoración en todo el mundo, los hombres predicán una moralidad sexual dictaminada por Dios. Por ejemplo, las leyes del Antiguo Testamento que regulaban rígidamente la sexualidad de las mujeres aún se presentan como preceptos morales. Pero si reflexionamos sobre estas leyes, debemos preguntarnos qué "moralidad", que requiere tanta brutalidad —por ejemplo, que las jóvenes fueran muertas a pedradas si se descubría que no eran vírgenes—, fue diseñada para ser acatada³¹².

Sólo al plantearnos esta pregunta comprendemos que estas leyes se crearon para mantener —una vez más, a través de la aplicación o amenaza de dolor físico— relaciones dominador-dominado entre hombres y mujeres. Pero además se diseñaron para regular transacciones económicas entre hombres, donde el cuerpo femenino era esencialmente una mercancía sexual de la cual los hombres podían disponer, o incluso destruir, a voluntad.

Gracias a las leyes y relatos bíblicos (como la famosa historia de Jacob, quien compró sus esposas a Labán trabajando para él siete años por cada una) sabemos que los hombres comúnmente vendían a sus hijas en matrimonio. En otras palabras, el matrimonio era esencialmente una transacción comercial entre hombres. Pero para ser vendible, la hija debía ser virgen. De modo que, en definitiva, una mujer soltera (o más bien una niña, ya que también eran usuales los matrimonios infantiles, como todavía lo son en algunas regiones del Medio Oriente) no virgen era un "bien estropeado". En consecuencia, la muerte a pedradas de niñas "deshonradas" no sólo era una forma de controlar a las mujeres mediante el terror, advirtiéndoles con el ejemplo lo que les esperaba si se apartaban de la norma; también era una medida práctica para la destrucción de un activo económicamente inservible (ahorrando así al padre cualquier gasto si la mantenía viva)³¹³.

Asimismo, las leyes bíblicas sobre el adulterio que exigían que adúltera y adúltero murieran, también servían como regulación económica. Se encargaban de castigar al ladrón (hombre que "robó" la propiedad de otro hombre) y de destruir la propiedad dañada (esposa que "deshonró" a su marido)³¹⁴.

³¹² Ver, por ejemplo, Deuteronomio 22:13-21.

³¹³ En Deuteronomio 22:13-21 aparecen los reglamentos para la situación en que un hombre sospecha que su novia no es virgen.

³¹⁴ Dos libros que documentan la verdadera base de las prohibiciones tradicionales del adulterio —y de que éste era un crimen contra los derechos de

Tal vez lo más interesante —y si lo pensamos bien, horroroso— sea la *ausencia* en la Biblia de una moralidad (muchos menos leyes) que responsabilizara a los hombres por causar la "deshonra" deliberada y a sangre fría de mujeres y niñas sobre las cuales tenían un control tan absoluto. Así, no hay indicios de que Lot haya sido castigado, ni censurado, por ofrecer sus hijas a una turba que amenazaba a dos huéspedes varones en su casa. Muy al contrario, cuando éstos resultaron ser ángeles enviados por Dios, es recompensado. Cuando Sodoma y Gomorra son destruidas, por obvias perversiones sexuales que desagradaban a Dios, irónicamente sólo Lot y su familia (salvo su esposa) son perdonados.

Tampoco hay ningún indicio de castigo o censura en una historia similar en Jueces 19, donde un padre ofrece a su hija virgen y a la concubina de un huésped suyo a una turba de rufianes que amenaza a este hombre. Más adelante dice que el huésped (un levita, o miembro del clan sacerdotal) prácticamente entrega su concubina a la turba (miembros de la tribu de Benjamín) y que ellos la violan tan brutalmente que cuando "su amo" sale al día siguiente a ordenarle continuar el camino, la encuentra muerta.

En esta historia bíblica no hay el menor indicio de que la entrega de la concubina a la turba para ser violada rompa algún edicto moral o legal³¹⁵. Más adelante, en Jueces 19:29 hasta Jueces 20 y 21, se revela una historia aún más espantosa que deja meridianamente claro que bajo los códigos bíblicos de moralidad, honor y leyes, los hombres que violaron y mataron a esta desgraciada mujer no cometieron ningún crimen contra la víctima —sólo contra su amo y la tribu de éste. Furioso porque los hombres de otra tribu (benjaminita) lo privaron de su propiedad sexual —aun cuando él mismo les entregó su concubina—, este levita trama su venganza.

En Jueces 19:29, leemos que al regresar a casa "tomó un cuchillo, agarró a su concubina, la partió miembro por miembro en doce pedazos y la envió por todo el territorio de Israel"; al recibir este "mensaje", luego de algunas oraciones, negociaciones y planes, los hermanos de este hombre y sus tribus hermanas decidieron iniciar la guerra contra la tribu de Benjamín; y que —después de numerosas y sangrientas batallas que costaron la vida a más de cincuenta mil hombres, la destrucción de todas las ciudades benjaminitas, y después de matar a toda mujer y niño benjaminita, perdonando la vida de sólo un pequeño número de hombres— los vencedores tomaron una decisión aún más extraña (aunque igualmente bárbara). Para remediar el hecho de que los benjaminitas sobrevivientes se encontraran sin esposas, los levitas decidieron asesinar a todos los habitantes de Jabés de Galaad —excepto cuatrocientas jóvenes vírgenes que (según Jueces 21:14) fueron regaladas a los sobrevivientes como una ofrenda de paz y reconciliación.

propiedad masculinos sobre las mujeres— son Countryman 1988, especialmente 157-159, y Daly 1973. Ver también *El cáliz y la espada*. Capítulo 7.

³¹⁵ En su obra teatral para una mujer, *Mother Wove lite Morning*, la actriz-dramaturga Carol Lynn Pearson incluye una vital dramatización de esta historia desde la perspectiva de la hija del huésped del levita.

Cuesta creer que con estos contenidos aún haya personas que traten de decirnos que todo lo que aparece en la Biblia es la palabra de un Dios Todopoderoso, de un padre misericordioso y justo cuyos mandatos constituyen ley divina. Pero tal vez no, si recordamos que hace no mucho tiempo cristianos santos dirigían la Inquisición europea, las Cruzadas y la tortura y quema de miles, tal vez millones de mujeres; que la guerra crónica entre tribus del Cercano Oriente continúa hasta hoy; y que en algunos lugares, "honorables" hombres musulmanes, como sus antepasados androcráticos, aún pueden matar (incluso a pedradas) mujeres (sus propias hijas, hermanas y madres) por "deshonrarlos" a ellos y a sus semejantes³¹⁶.

Nuevamente quiero enfatizar que estas brutalidades *no* son una característica inherente a algún grupo étnico o religioso, ya sean antiguos hebreos, cristianos medievales o árabes modernos. Son más bien costumbres dominadoras o androcráticas.

También quiero enfatizar que reconocer la barbaridad de los elementos dominadores en nuestra herencia judeocristiana, no debe cegarnos al hecho de que también contiene importantes enseñanzas solidarias³¹⁷. A partir de estos pasajes del Antiguo Testamento, tampoco debemos concluir que entre los antiguos hebreos no hubo amor y respeto mutuo entre mujeres y hombres.

Pero si también encontramos esto, no es debido a, sino *a pesar* de, edictos y leyes "morales" que respaldan el rígido control masculino sobre las mujeres y su sexualidad. Obviamente, estos controles no sirven de base para el amor y el respeto mutuo.

En realidad, estos controles —y los valores familiares que inculcan— constituyen un gran obstáculo no sólo para el respeto mutuo y el amor entre mujer y hombre, sino también para la construcción de una sociedad más iluminada donde realmente se valoren la dignidad y los derechos humanos. Como vimos en el carácter bélico y autoritario de las sociedades antiguas que hemos examinado (y que exploraremos en el escenario contemporáneo en el Tomo II), a través de la historia registrada, la eficaz reducción de la mitad de la humanidad a poco más que animales domésticos usados y abusados por hombres ha sido la piedra angular de una forma descuidada, inhumana y extremadamente dolorosa de organizar las relaciones interpersonales, intertribales e internacionales.

³¹⁶ Cada vez se manifiesta más que estos continuos apedreamientos de mujeres suelen tener motivos políticos. Mujeres que han mostrado algún signo de independencia o consideradas con excesivo poder, corren hoy el riesgo de ser llamadas prostitutas por los fundamentalistas; la brutal violencia contra ellas sirve de ejemplo para que otras mujeres no traten de asumir roles monopolizados por los hombres. Por ejemplo, a principios de enero de 1993, cuatro mujeres acusadas de prostitución murieron apedreadas públicamente en un pueblo al norte de Somalia, acto que, según señala Hibaag I. Osman en su historia para la revista *Ais.*, fue parte de "una violenta reacción contra los logros de las mujeres" que durante la guerra civil comenzaron a asumir roles de mayor liderazgo en la vida económica del país (Osman 1993, 12).

³¹⁷ Las teólogas feministas están tratando de usar estos elementos como base para una ética religiosa de orientación solidaria. Ver, por ejemplo, Mollencott 1977 y 1987; Plaskow 1990.

Domesticación de las mujeres y deshumanización de los hombres

Aún se desconoce en gran medida la historia de la domesticación de las mujeres —y particularmente la domesticación de su sexualidad. La brutal esclavización de hombres en las "grandes" sociedades esclavistas antiguas, como Grecia y Roma, está comenzando a recibir seria atención académica. Pero, generalmente, la más brutal y extensa esclavización de las mujeres aún es ignorada, salvo en la literatura feminista. Si se señala, se presenta al pasar, como curiosos fragmentos de erudición sexual más que como el material en el cual se basan importantes y serios hechos históricos.

Claramente, para las mujeres esta situación era —y sigue siendo— muy seria. Y también lo es (y fue) para los hombres que durante milenios han impuesto y mantenido la domesticación sociosexual de la mujer. Como vimos, la represión y negación de antiguas normas fue un proceso que requirió la mayor ingenuidad mítica y legal. Aún más grave: desalentar cualquier desviación de las nuevas normas exigió el ejemplificador uso crónico de la fuerza y la brutalidad.

La domesticación de las mujeres —es decir, su uso para servir a los hombres y procrear para ellos como animales domésticos, tales como vacas o asnos (con los cuales, y no por casualidad, son mezcladas en el Décimo Mandamiento)— también fue seria para los hombres en otro aspecto fundamental. Un elemento integral a este proceso de convertir a las mujeres en propiedad masculina, fue la necesidad de transformar a los hombres de seres humanos conscientes y sensibles en autómatas psicosexuales: hombres androcratizados que podían perpetuar, perdonar e incluso disfrutar relaciones personales y sexuales *no* basadas en los beneficios y cuidado mutuos, sino en la explotación y opresión unilaterales.

No significa que todos los hombres de entonces, ni de ahora, se hayan ajustado a este ideal de masculinidad. De hecho, a través de la historia, muchos hombres han rechazado este tipo de roles. Pero las sociedades dominadoras ni ahora, ni entonces, están gobernadas por estos hombres inconformistas que suelen ser ridiculizados como "afeminados".

Así, en la antigua Roma, como en Asiría y Grecia, las crucifixiones públicas eran un método común de ejecución (siendo la más famosa la crucifixión de Jesús por los soldados romanos). Los hombres que ordenaban estas crucifixiones —como los hombres que más tarde en nombre de Jesús ordenaron torturas públicas, destriparon, descuartizaron y/o quemaron "brujas" y "herejes"— obviamente eran usados para reprimir, o adormecer, todo sentimiento de compasión o empatía. Para que los hombres aprendieran a mandar —y ambos sexos aprendieran a aceptar—, este tipo de crueldad sádica requería que mujeres y hombres crecieran en familias regidas precisamente por este tipo de leyes, valores y costumbres que hemos analizado.

Así, bajo las leyes de la antigua Roma, el jefe del hogar, o *pater*

familias, tenía poderes personales y sexuales dictatoriales³¹⁸. Aunque la mujer era mayor de edad a los 25 años, las romanas permanecían bajo el control de sus padres (*potestas*) o esposos (*manus*) durante toda su vida. De hecho, el *coemptio*, típica ceremonia nupcial romana, era un simulacro de venta en que la esposa se ubicaba bajo la mano del marido como un vasallo³¹⁹. Y por increíble que nos parezca ahora, hay escritos que indican que en la antigua Roma los hombres podían matar a sus mujeres por beber vino (o, al menos, que esta brutalidad se recomendaba en una parábola "moral" sobre valores en familias decentes). En el texto *Memorable Deeds and Sayings*, Valerio Máximo escribe que cierto hombre llamado Ignacio Metelo "tomó un garrote y mató a su esposa a golpes por haber bebido vino". Y agrega: "No sólo no fue acusado por el crimen, sino que nadie lo culpó. Todos lo consideraron un excelente ejemplo: pagar con justicia la pena por violar las leyes de sobriedad. En realidad, cualquier mujer que beba vino sin moderación cierra la puerta a todas las virtudes y la abre a todos los vicios"³²⁰.

Sin embargo, nuevamente hay evidencias de que pese a estas leyes, costumbres y valores, en la antigua Roma, como en otras sociedades antiguas que hemos analizado, al menos en algunos casos, mujeres y hombres se amaban y apreciaban. Por ejemplo, en una carta a su esposa Calpurna, el autor romano Plinio el Joven escribe: "No puedes imaginar cuánto te extraño. Te amo tanto y no estamos acostumbrados a separarnos. Paso la noche despierto pensando en ti, y durante el día mis pies me acarrean (literalmente me acarrean) a tu habitación en los momentos en que usualmente te visitaba; al verla vacía, me retiro tan enfermo y apenado como un amante encarcelado"³²¹.

No sólo esto, las famosas elegías latinas de amor escritas por hombres como Ovidio, Catulo y Propercio celebran lo que hoy llamaríamos amor libre (o extramarital) y la independencia sexual femenina. En algunos de estos poemas, las heroínas son sexualmente autónomas, desprecian convenciones sociales como el doble estándar

³¹⁸ Muchas de las primeras leyes romanas se atribuyen a Rómulo, su legendario fundador. Para apoyar el control sexual masculino sobre las mujeres, él ideó leyes en que el adulterio femenino era penado con la muerte. Además, obligó a los ciudadanos romanos "a criar a todo niño varón y a la primogénita de las mujeres" (Lefkowitz y Fant 1982, 173).

³¹⁹ Ibid., 202. Las "reformas" posteriores que convirtieron el matrimonio sin *manus* en una alternativa legal, fueron una bendición ambigua para las mujeres. En general, también las privaban del derecho a las propiedades de sus esposos (Hallett 1984, 244).

³²⁰ Lefkowitz y Fant 1982, 176. Otra ley romana establecía que "si una hija política golpea a su suegro, será sacrificada a sus dioses ancestrales" —en otras palabras, asesinada (ibid., 174). Para reforzar aún más el control masculino sobre la mujer, había leyes que prácticamente permitían a los maridos divorciarse de sus esposas a voluntad. Así, en *Memorable Deeds and Sayings* de Valerio Máximo, leemos que Gaio Sulpicio Gallus "se divorció de su mujer porque la encontró al aire libre con la cabeza descubierta" y que otro hombre, Quinto Antistio Vetus, "se divorció de su esposa porque la vio en público conversando en privado con una mujer manumisa" (ibid., 176).

³²¹ Ibid., 239.

e incluso exigen, y obtienen, fidelidad de sus amantes. En su análisis de estos poemas (aparentemente muy populares en su época), Judith P. Hallett dice que constituyen documentos notables donde la inversión de los roles masculino y femenino, el rechazo al doble estándar y el amor romántico como compañerismo o "vínculo de confianza compartida" entre iguales son temas importantes³²².

Hallett señala que estos poemas a veces emplean metáforas de alianza política para hablar de las relaciones mujer-hombre. Los autores describen su vida amorosa como "una respetable sustitución de rango y riqueza" —valoración femenina estereotípica de la importancia de las relaciones amorosas. Aún más notable, "revelan el descontento con la visión romana tradicional de mujeres recatadas, vasallas sumisas, y con las prácticas romanas actuales [más nuevas] que permiten a la mujer una aparente mayor libertad para explotarlas más plenamente"³²³.

Por lo tanto, no sería exagerado decir, como Hallett, que estos poemas "constituyen lo que los historiadores sociales actuales llamarían una 'contracultura'" —aunque cabría agregar que también contienen parte del sexismo y misoginia característicos de su época. Pero al menos señalan algunos intentos por encontrar alternativas de relaciones más solidarias entre mujeres y hombres³²⁴.

En realidad, el siglo I A.E.C. (cuando se escribieron estas elegías) fue una época en que se cuestionaron muchas suposiciones dominadoras —al menos de parte de algunos. Esto ocurría en Roma y en lugares más allá del Imperio Romano como Palestina, donde un joven judío llamado Jesús predicaba una moralidad participativa: la exaltación de la compasión, empatía y no violencia al ámbito social y personal³²⁵.

En Roma se vivía un momento en que las mujeres tenían un poco más de libertad personal. Hay indicios que señalan que al menos las mujeres de las clases gobernantes ejercían a veces un gran poder. Pero, nuevamente, en gran medida lograban hacerlo *a pesar de* una infraestructura social y legal firmemente arraigada y diseñada para concentrar el poder personal y económico exclusivamente en manos de los hombres —por ejemplo, leyes que prohibían a las mujeres tener cargos ejecutivos o votar. Y en ese período de la historia romana, incluso la escandalosa "inmoralidad" de las mujeres decíase alta palidecía en comparación a los excesos sexuales de los hombres.

Por cierto, la antigua Roma, al igual que Sumer, Babilonia, Grecia y la Palestina del Antiguo Testamento, era una sociedad mucho más civilizada que la de los invasores indoeuropeos prehistóricos de Europa que Gimbutas llama *kurgas*. Era tecnológica y culturalmente mucho más avanzada. Además, en el siglo I A.E.C. llegó a ser una sociedad mucho más sofisticada y cosmopolita que la antigua Atenas o Palestina.

³²² Hallett 1984, 248.

³²³ Ibid., 253, 246

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Para una discusión sobre Jesús y solidaridad, ver *El cáliz y la espada*, Capítulo

Aun así, a través de su historia, Roma fue una sociedad esclavista tremendamente cruel que conquistó con brutalidad un enorme imperio —una sociedad donde el modelo dominador de control masculino sobre la mujer y el control de hombres "superiores" sobre "inferiores" guiaban las relaciones personales, nacionales e internacionales. En su libro *Women in the Ancient World*, John Peradotto y J.P. Sullivan dicen: "Los romanos entregaban todo el poder al jefe del hogar, así como inicialmente lo dieron a los reyes romanos y más tarde a los césares bajo el Imperio". Agregan que era una sociedad guerrera³²⁶ donde se honraban los llamados valores "duros" o masculinos y se despreciaba cualquier cosa asociada a la mujer y lo "femenino" —incluyendo esa emoción "mujeril" llamada amor.

Además, como en la antigua Atenas, era una sociedad donde la sexualidad cotidiana solía ser indiferente y brutal (según consta en novelas como *The Golden Ass of Apuleius*)³²⁷. Como en la antigua Atenas, los amos abusaban de y explotaban sexualmente a sus esclavos; la violencia sexual se consideraba una prerrogativa de quienes detentaban el poder (hecho documentado en *Vida de los doce Césares* de Suetonio)³²⁸. En resumen, aquí, como en la antigua Atenas, el falo era supremo (como vemos hasta hoy en monumentos fálicos llamados obeliscos que en Roma y otras ciudades conmemoran guerras victoriosas, y en las ruinas volcánicas de Pompeya, donde también hay esculturas de penes erectos resguardando las casas de hombres).

Pero con toda la idealización del poder fálico, si observamos los compulsivos excesos sexuales de los romanos, vemos que en realidad reflejan impotencia sexual: la incapacidad de sentir una verdadera realización sexual y emocional. Hoy sabemos que las conductas sexuales compulsivas y obsesivas generalmente surgen de la incapacidad de sentir plenamente sensaciones físicas y una amplia gama de emociones. En otras palabras, detrás del aparente insaciable apetito sexual y crueldad de muchos romanos —sus famosas orgías sexuales y las prácticas sexuales sádicas de algunos de sus emperadores³²⁹— se esconde una coraza psicosexual dominadora que bloquea eficazmente la plena vivencia de sensaciones físicas y emocionales.

Esta misma coraza psicosexual es lo que actualmente sigue impulsando a los hombres a más conquistas sexuales, a la "excitación" de la guerra y a todas las demás frenéticas compulsiones que alimentan la guerra y la guerra de los sexos. Esta coraza —y las agitadas frustraciones inherentes al modelo dominador/dominado de relaciones humanas— aún encuentra expresión en los medios de comunicación, donde su violencia y crueldad en el celuloide rivalizan con el sadismo de los "circos" romanos imperiales, donde multitudes eufóricas observaban a los gladiadores en "heroicos" combates

³²⁶ Peradotto y Sullivan 1984, 3.

³²⁷ *The Golden Ass of Apuleius*, traducido por Graves 1954.

³²⁸ Suetonio 1896.

³²⁹ *Ibid.*

mortales mientras los cristianos y otros "criminales" eran despedazados y devorados por animales feroces. Y esta coraza psicosexual también es lo que se expresa y fomenta en la industria pornográfica moderna, donde el violento dominio de los hombres y la humillación de las mujeres (con horribles imágenes de crueldad y barbaridad masculinas contra ellas) se presentan como una entretención que excita sexualmente.

Así, en las sociedades dominadoras no sólo se reprimió y distorsionó la sexualidad femenina al grado que muchas mujeres aún hoy son incapaces de expresarse sexualmente, mucho menos tener orgasmos. Como exploraremos en el Tomo II, la sexualidad masculina también se distorsionó y atrofió, de modo que pese a su obsesión con el poder fálico, muchos hombres siguen apartados de la esencia misma del poder sexual: la capacidad de dar y vivenciar libremente el placer sexual.

A la larga, el culto fálico no es en absoluto un culto sexual, sino más bien un culto a la sexualidad masculina como símbolo de violencia, conquista y dominio. Así como la lucha entre Aquiles y Agamenón no fue realmente sobre sexo en el sentido de amor sexual por Briseida sino sobre poder, los obeliscos fálicos que hoy se encuentran incluso frente al Vaticano (como también el monumento a Washington en la capital de Estados Unidos) no celebran la capacidad de los hombres para dar y recibir placer sexual, sino sus matanzas y conquistas bélicas.

Esta es la iconografía sexual legada por las antiguas sociedades que hemos analizado. Es una iconografía sexual muy diferente a aquella de los tiempos en que la vulva femenina era el centro del arte religioso. Actualmente, la vulva es obscena —y al igual que hoy en día, incluso los griegos y romanos "paganos" la exhibían sólo como pornografía. Lo más impactante y trágico es que es una iconografía donde la sexualidad ya no es una fuerza básica de vida, fuente de creatividad y conexión humanas, sino un instrumento para que los hombres sometan y conquisten a otros, ya sean mujeres u hombres menos agresivos.

En cuanto a la espiritualidad, como veremos en los restantes capítulos de nuestra exploración de la prehistoria e historia occidentales, también cambió radicalmente. Separada de la naturaleza, de lo erótico y lo placentero, su foco también cambió —a medida que sexo, nacimiento y renacimiento se reemplazaron gradualmente por sufrimiento, castigo y muerte como temas centrales de mitos y vida.

Capítulo 7

El Matrimonio Sagrado en un Mundo Dominador: Metamorfosis del Sexo, la Muerte y el Nacimiento

Nuestros mitos occidentales más importantes provienen de las sociedades que recién analizamos; la antigua Grecia, Palestina, Sumer, Babilonia y Roma. Son mitos que evolucionaron de una compleja fusión de elementos tempranos y tardíos: mitos metamorfoseados para un mundo metamorfoseado.

Estos mitos nos enseñan que ser valiente significa arriesgar la vida para matar (como se les ha enseñado a los hombres) en vez de arriesgarla para dar a luz (como las mujeres). Nos enseñan que para los hombres ser libre es el objetivo más noble, pero para las mujeres un insulto indigno —epíteto proferido a mujeres sexualmente "libres" o "promiscuas". Nos dicen que moralidad, sexualidad y espiritualidad son legítimamente definidas por los hombres; que la mujer, y particularmente su sexualidad, es peligrosa; y que la verdadera espiritualidad (como la verdadera sabiduría, justicia y poder) requiere la indiferencia de todo (sexo, amor y mujer) lo asociado a la carne, a los sentimientos, a los seres humanos reales y a la vida real en *la Tierra*.

Ya que estos mitos han provocado tanta miseria, injusticia, derramamiento de sangre y brutalidad, para algunos la solución es simplemente deshacerse de ellos —de todo lo ilógico e irracional— y centrarse en cambiar nuestras realidades. Pero para hacerlo, también debemos cambiar nuestros mitos. La historia demuestra ampliamente que mitos y realidades van de la mano³³⁰. Y es aquí donde resultan *tan* útiles los nuevos conocimientos arqueológicos. Nos ayudan a comprender que los temas más elementales —nuestra visión del cuerpo, sexo, nacimiento y muerte— pueden ser, y de hecho han sido, profundamente alterados. Y *no* sólo esto, nos permiten observar conocidos mitos —incluyendo aquellos acerca de las relaciones sexuales y de lo que ocurre después de la muerte— con nuevos ojos y ver cómo diferentes historias e imágenes comunican formas muy diferentes de mirar y vivir en este mundo.

Nuestra primera imaginaria mítica reflejaba una cosmovisión en

³³⁰ Esto se analiza a fondo en el Tomo II.

que la muerte no era un acontecimiento aislado ni un destino final al cielo o al infierno. Era más bien parte del mismo ciclo: un ciclo de sexo, nacimiento, muerte y renacimiento, donde la Diosa reivindicaba lo que ella daba y donde el sexo desempeñaba un rol misterioso pero importante. Al darse cuenta que la mujer sólo daba a luz después de las relaciones sexuales, nuestros ancestros aparentemente concluyeron que el renacimiento de la vida animal y vegetal cada primavera (e incluso el renacimiento del sol en el solsticio de invierno cada año) también se generaba a través de algún tipo de unión sexual. Así, idearon ritos mediante los cuales los humanos también podíamos unirnos con las misteriosas fuerzas que rigen el universo que ellos asociaron con el poder creativo femenino.

Se creía que si las plantas podían nacer una y otra vez de la tierra (útero de la vegetación), aunque los humanos no pudieran presenciar ese proceso, la Diosa —que reciclaba días y noches, cebada y trigo, primavera y otoño— también podía reciclar la vida humana. Además, se creía que a través de ritos eróticos de alineación con el poder misterioso del sexo, mediante el cual la Diosa realizaba su obra milagrosa de nacimiento y renacimiento, los humanos no sólo podíamos encontrar protección y consuelo frente al dolor, pena y muerte inevitables, sino también aumentar nuestras posibilidades, generación tras generación, para una vida alegre y generosa.

Pero si en una era de orientación participativa el matrimonio sagrado de la Diosa simbolizaba tanto la unión femenino-masculina como nuestra unicidad con los poderes dadores de vida y placer del universo, ¿qué tipo de unión sagrada podría celebrarse en un mundo donde la adoración a la Diosa y a su hijo-amante divino se subordinaba cada vez más a la adoración de dioses violentos y belicosos? ¿Y qué pasó cuando durante la cristianización de Europa el sexo mismo se condenó como pecaminoso, y mujeres que se aferraron a vestigios de ritos sexuales anteriores fueron etiquetadas de brujas?

En un mundo así, la adoración de la Diosa y el matrimonio sagrado como rito religioso extático tendrían que adquirir formas y significados muy diferentes. Como veremos en las próximas páginas, esto es precisamente lo que ocurrió —a veces con los resultados más sorprendentes, de hecho incluso extraños.

Héroes, monstruos y matrimonio sagrado

Un fascinante ejemplo concreto es la famosa historia de Teseo, Ariadna y el Minotauro. Según este popular mito griego, que significativamente ocurre en la isla de Creta, hubo una vez un rey malvado llamado Minos, que cada año exigía a los atenienses un tributo de siete muchachas y siete jóvenes como sacrificio para una criatura monstruosa, mitad toro y mitad hombre, llamada Minotauro.

La acción comienza cuando los jóvenes atenienses (incluyendo a Teseo, hijo del rey de Atenas) acaban de llegar a Creta. Por medio de promesas de amor, Teseo engaña rápidamente a la hija de Minos, la

sacerdotisa Ariadna, para que le revele un secreto que sólo ella conoce: cómo entrar y salir ileso del laberinto subterráneo donde vive el sanguinario Minotauro. Equipado con el hilo mágico de Ariadna y su fiel espada, Teseo desciende al laberinto, toma por sorpresa al Minotauro y rápidamente lo envía al Hades (reino griego de los muertos).

Un rasgo interesante de esta historia es que difama al rey micénico Minos. En relatos previos, Minos está lejos de la maldad. Homero, que escribe con entusiasmo de la época micénica, lo identifica como el hijo del propio Zeus olímpico. Hesíodo lo describe como el más justo e inspirado legislador del mundo antiguo. Por lo tanto, la difamación de Minos indudablemente refleja el fin del control micénico del Mediterráneo y la gradual ascendencia del poder ateniense³³¹.

Si examinamos esta historia a la luz de los importantes roles de las cretenses hasta los tiempos micénicos, es aún más interesante la forma en que este mito aborda a Ariadna —quien, como la reina Arete en la Phaecia micénica de *La Odisea* de Homero, probablemente aún era adorada por su pueblo como representante terrenal de la Diosa. Incluso en esta leyenda ateniense, Ariadna todavía es una mujer que gozaba de gran poder. Al igual que Inanna en los himnos sumerios, posee el secreto del laberinto, un viaje de iniciación como el que Inanna y Dumuzi emprenden a los infiernos de la muerte. También es ella la que sabe cómo volver.

Pero ahora este conocimiento y este viaje no forman parte del ciclo mítico que incluye sexo, muerte y renacimiento. Tampoco es un viaje en el cual una deidad femenina es la protagonista. Más bien, es el viaje solitario de un héroe masculino. Y no es un viaje al reino de una Diosa fantasmal u oculta, como en los himnos de Inanna, donde la reina es su hermana mayor Ereshkigal³³². Es, en cambio, un viaje a un lugar subterráneo donde un monstruo con cachos y pezuñas (parecido al demonio de la iconografía cristiana) devora carne humana.

En agudo contraste con la historia de Inanna y Dumuzi, donde Inanna regresa de los infiernos para seguir gobernando a su pueblo, es aún más significativo el hecho de que la historia de Teseo y Ariadna tenga un final muy distinto. Para él, termina con un triunfante viaje de regreso a casa para reinar. Para ella, termina con la derrota de su pueblo, la traición de su amor por Teseo y su exilio en la isla de Naxos.

Así como los dioses griegos Zeus, Apolo y Ares eran importaciones indoeuropeas, los héroes míticos griegos como Teseo, Hércules y

³³¹ Una teoría propuesta por Mará Keller es que en los tiempos micénicos el gobernador de Cnosos era de hecho un tirano que exigía de los atenienses un tributo que consistía en el sacrificio de doncellas y jóvenes —según otra leyenda, se debía a que los atenienses habían matado al hijo de Minos. En cualquier caso, la leyenda de Teseo refleja el cambio desde la temprana mitología centrada en la Diosa, en la cual Ariadna, como su representante, jamás habría sido un mero instrumento para el uso temporal de Teseo. Refleja por cierto la ascendencia del poder ateniense más que del micénico (Keller, en preparación).

³³² "The Descent of Inanna", Wolkstein y Kramer 1983, 51-90; 156-157.

Perseo eran representaciones idealizadas de los hombres que se estaban apoderando del mundo antiguo. Las cualidades que encarnaban estos héroes arquetípicos no difieren tanto de aquellas de los épicos he-manes de nuestro tiempo, como Rambo o James Bond. Eran asesinos consumados, célebres por su poder no para dar sino para quitar la vida. No dudaban en recurrir a mentiras o robos para alcanzar sus objetivos. Y en un mundo donde las mujeres (incluso en Creta) gradualmente pasaban a ser propiedad masculina, con frecuencia no sólo eran violadores y seductores, sino también raptos o ladrones de mujeres.

Además, como en James Bond y otras películas de aventuras de machos, para estos antiguos héroes griegos el sexo con mujeres era sólo casual. Más que un acto sagrado asociado a la adoración de la Diosa, el sexo se relacionaba ahora con ambiciones monárquicas de conquista y dominio —y sobre todo con violencia³³³.

Debido probablemente a la persistente influencia que aún tenía en esta época la institución del matrimonio sagrado como legitimación de la monarquía, Teseo finalmente se casa con Fedra, hermana menor de Ariadna. Pero al igual que ésta, ya no es la representante de la Diosa. Simplemente se dice que es la hija del rey Minos. En otras palabras, ahora se altera radicalmente el poderoso arquetipo antiguo de la Diosa y de la sacerdotisa como su representante en la tierra. Como también la institución del matrimonio sagrado, que ahora ya no se realiza —como todos los antiguos matrimonios sagrados, en la tierra de la sacerdotisa o reina—, donde la descendencia se trazaba a través de la madre y el marido debía irse a vivir con la esposa. Ahora se realiza en la tierra natal de Teseo, hasta donde ha llevado a la pequeña Fedra, que es criada como miembro de su familia: un claro reflejo del cambio de la descendencia matrilineal a la patrilineal y de la costumbre ateniense del matrimonio de niñas.

Pero estas relaciones sexuales radicalmente alteradas, primero entre Teseo y Ariadna y luego entre él y Fedra, no son la única forma en que el antiguo matrimonio sagrado es cooptado y degradado en este mito que gira en torno a las hazañas de un rey/príncipe griego. Pero lo más dramático —que percibí de pronto al releer la parte de esta historia que se centra en el Minotauro— es cómo el matrimonio sagrado es degradado, distorsionado y en esencia parodiado en el relato del nacimiento del Minotauro.

El relato señala que el Minotauro es hijo de la reina Pasífae, esposa del rey Minos. Sin embargo, no es hijo de Minos sino de un hermoso toro blanco. El dios griego del mar, Poseidón, castiga a Minos por negarse a sacrificar el toro para él, y hace que Pasífae se enamore del toro.

El toro como símbolo de potencia masculina se remonta al Paleolítico —como probablemente también el mito de la unión sexual sagrada del principio creativo femenino con un toro, ya que en una

³³³ El propio Zeus fue un famoso violador y raptor de mujeres mortales y divinas, lo que refleja (y reafirma) el cambio de las relaciones masculino-femeninas del tipo solidario al tipo dominador.

caverna paleolítica encontramos una imagen de lo contrario inexplicable de un animal con cachos sobre una mujer embarazada³³⁴. Esta asociación del principio masculino con el toro se evidencia en los himnos de Inanna (donde ella se refiere a Dumuzi como su toro salvaje) e incluso después en la Creta minoica y micénica (donde los cuernos de consagración o cachos de toro eran importantes símbolos religiosos asociados a la adoración de la Diosa). Por lo tanto, es indudable que la unión sexual de Pasífae con el toro blanco es el matrimonio sagrado entre el principio femenino representado por la Diosa y el principio masculino representado por el antiguo Dios Toro.

Pero ahora, en lugar de ser un rito de gran importancia religiosa, se nos presenta como una aventura ilícita y antinatural de la esposa de un rey. Además, en vez de generar nueva vida en primavera —o un niño divino que simbolizaba el poder de la Diosa sobre el nacimiento, muerte y regeneración—, esta unión sexual genera un monstruo de insaciable apetito por sangre humana.

En resumen, así como en el dogma cristiano medieval el sexo se vincula al pecado, en la leyenda de Teseo el matrimonio sagrado entre Pasífae (como representante de la Diosa) y el toro blanco (antiguo Dios Toro) se convierte en el acto adúltero de una esposa infiel. Para rematar —y a diferencia de anteriores mitos y arquetipos—, el producto de esta otrora unión sagrada es ahora un demonio malvado y sanguinario, que curiosamente anticipa al conocido demonio con cachos y pezuñas que en posteriores mitos cristianos atormenta sin cesar a los humanos en su infierno subterráneo.

Sacrificios, demonios y sexo

Es particularmente interesante la demonización griega del antiguo Dios Toro como un horrible monstruo que exige constantes sacrificios humanos, ya que en el arte neolítico la propia Diosa se suele representar mitad humana y mitad animal, como Diosa ave o serpiente que simboliza la unidad de toda la naturaleza. El arte minoico y micénico también está plagado de criaturas híbridas imaginarias —por ejemplo, el buitre, al igual que la esfinge egipcia, es en parte felino y en parte ave. Lejos de ser un monstruo, el buitre minoico es una criatura hermosamente elegante. Y lejos de aparecer como un devorador de doncellas y jóvenes, la imagen del Minotauro en un sello micénico tiene una actitud mundana, sentado en una silla de manera informal con las piernas cruzadas.

Esta demonización de deidades y símbolos religiosos antiguos es un tema mítico bien documentado y muy recurrente en la historia registrada. John Maier (coautor con Samuel Noah Kramer de *The Myths of Enki* y cotraductor con John Gardner de *Gilgamesh*) escribe —"En Mesopotamia, el ejemplo más sorprendente es el pájaro Imdugud, demonizado como Zu (o Anzu), que provoca el caos al robar

³³⁴ El propio Zeus fue un famoso violador y raptor de mujeres mortales y divinas, lo que refleja (y reafirma) el cambio de las relaciones masculino-femeninas del tipo solidario al tipo dominador.

el *me* divino y debe ser asesinado por el crimen contra el universo". Otro ejemplo son "las criaturas protectoras *lahama* que, al menos en el arte, conducen al demoníaco Humbaba, asesinado por los héroes Gilgamés y Enkidu (aunque era guardián de los bosques de cedros y estaba conectado al dios Enlil)"³³⁵.

Esta demonización de las tempranas figuras míticas se suele vincular con acusaciones de sacrificios humanos. Por ejemplo, así como los griegos transformaron a la Diosa serpiente en la terrible Medusa y a la Diosa ave en las temibles Harpías, también afirman que los Titanes (dioses ancianos de la cosmología griega) devoraron a sus propios hijos. En el Medio Oriente, la demoníaca Lilith es otro caso. Según algunas leyendas hebreas, Yavé la castigó por no someterse a Adán —específicamente, por negarse a tener sexo con él en la posición "misionera" (hombre arriba, mujer abajo)—, debiendo asesinar diariamente a miles de sus propios hijos.

Si bien en los tiempos históricos tanto las mujeres (por ejemplo, las "brujas" medievales) como las deidades femeninas (por ejemplo, Istar y Astarté) se asocian a veces con sacrificios humanos, en el arte y otros hallazgos prehistóricos hay escasas evidencias que apoyen la visión de que el sacrificio humano fue parte importante de nuestra herencia de las tempranas sociedades adoradoras de la Diosa. En primer lugar, en el arte paleolítico, neolítico y minoico no hay imaginería artística de sacrificios humanos. De hecho, en el arte minoico, más que jóvenes y doncellas alimentando al Minotauro, encontramos escenas de jóvenes y doncellas danzando con toros, en lo que aparentemente era un importante ritual de habilidades atléticas y devoción religiosa.

Desde nuestra perspectiva, esta danza con los toros es un ritual muy extraño, especialmente porque estamos habituados a la idea de corridas de toros donde los matadores enfurecen al animal hiriéndolo y luego lo matan cruelmente con una espada en un acto ritual de dominio y conquista. Pero en términos de una ideología *no* Je conquista de la naturaleza sino de alineación con su poderador Je vida y amenazador de muerte, la danza de jóvenes y doncellas desarmados con este poderoso animal, mítico por su potencia sexual y capacidad destructiva, sería algo completamente distinto. Tal vez, en consonancia con lo que el arqueólogo Nicolás Platón llama "la ardiente fe en la Diosa naturaleza" de los minoicos, su significado sea lo que literalmente fue: un acto de equilibrio donde el legendario amor por la vida de este pueblo se contrapesaba simbólicamente con la permanente posibilidad de la muerte. En una tierra de sismos, es bastante probable que haya ritos referidos a la naturaleza recurrente de la vida y la muerte.

Sin embargo, en la prehistoria cretense subsiste el mito del sacrificio humano, aun cuando no hay evidencias arqueológicas sólidas que indiquen que hubo sacrificios rituales en la época neolítica o minoica³³⁶. Mellaart señala la ausencia de altares para sacrificios de

³³⁵ Carta de John Maier a la autora, septiembre 6, 1993.

³³⁶ Por ejemplo, un *pithoi* o jarrón grande que contenía los huesos descarnados de dos niños, el cual, según la arqueóloga Lucy Goodison, probablemente pertenece

sangre en Çatal Hüyük³³⁷. Gimbutas indica que las primeras interpretaciones de hallazgos arqueológicos de sacrificios humanos se basan en tergiversaciones de segundas sepulturas de huesos de muertos, que eran comunes en las sociedades prehistóricas adoradoras de la Diosa —y que de hecho subsisten hasta hoy en algunos lugares del Mediterráneo, como se documenta en una ceremonia registrada en Tesalia (norte de Grecia), donde, reveladoramente, las parientes del difunto aún desempeñan un rol central³³⁸. Por ejemplo, Gimbutas escribe que el descubrimiento arqueológico de huesos de más de cien personas en una caverna prehistórica al sudeste de Italia, de donde se habían sacado algunos cráneos antes de depositar el resto de los cuerpos, que tenían cortes, "ahora se puede entender dentro del contexto de antiguas y difundidas prácticas de inhumación en las cuales las cabezas de los muertos se sacaban para darles una atención ritual especial antes de enterrarlas separadamente", y que "esto no indica sacrificio humano"³³⁹.

Algunas investigadoras, como Vicki Noble y Barbara Walker, incluso creen que el sacrificio animal puede ser una práctica dominante (o, en sus términos, patriarcal). Señalan que el primer sacrificio de sangre fue la "libre entrega de sangre menstrual femenina" (como el ocre rojo en entierros paleolíticos y neolíticos, símbolo de regeneración o renacimiento) y que la obtención de sangre sagrada mediante la muerte sólo se habría hecho "necesaria" cuando el poder sexual de la mujer dejó de ser un elemento importante en la mitología y ritos religiosos. También sostienen que historias como las de los himnos mesopotámicos de Inanna —donde tanto ella como el rey/dios toro Dumuzi regresan a los infiernos durante parte del año (otoño e invierno infértiles)— más tarde se interpretaron en un sentido literal. En otras palabras, señalan que lo que en sociedades patriarcales se convirtió en matanzas rituales

a la primera época micénica, no parece haber sido un sacrificio sino una segunda sepultura, ya que el uso de grandes jarrones para este propósito era una costumbre egea usual que indudablemente perduró hasta los tiempos micénicos. *National Geographic* (febrero 1981, 220-224) publicó otro hallazgo arqueológico muy publicitado como evidencia de las prácticas sacrificiales minoicas. Pero según Platón y otros arqueólogos griegos, lo que ahí se describía como un "sacrificio interrumpido" para tratar de prevenir un terremoto no era en realidad eso. Señalan que lo que un arqueólogo llama altar era en realidad un muro que se cayó durante el terremoto. Y más que un "sacerdote" y una "víctima intencional", los dos hombres encontrados aplastados en el emplazamiento simplemente murieron cuando el edificio se desplomó (reunión de la autora con Nicolás y Anastasia Platón en Atenas 1989)

³³⁷ Mellaart 1967, 77.

³³⁸ Gimbutas 1991, 296.

³³⁹ *Ibid.*, 292. Estas segundas sepulturas parecen relacionarse con elaboradas ceremonias. "Los días especiales del regreso de los huesos de los antepasados se celebraban alegremente", escribe Gimbutas acerca de algunas de las famosas tumbas santuarios en las islas Orkney. "Los restos de las celebraciones *son abundantes*: en el aposento se encontraron huesos de ovejas, cabras ganado y cerdos". Estas sólidas tumbas megalíticas también eran lugares de música y danza en estas ocasiones rituales. Gimbutas dice: "Sabemos que la danza se asociaba con ritos funerarios del Hipogeo Sardo y otros monumentos" (*ibid.*, 294).

fueron alguna vez sólo mitos simbólicos (como el arquetipo de una diosa o dios que muere y resucita) o ritos simbólicos (como la eucaristía cristiana, donde el sacerdote da a los fieles la hostia que simboliza el cuerpo de Cristo y el vino que simboliza su sangre), y no sacrificios humanos reales. Si bien también dudo de afirmaciones que señalan que el sacrificio humano fue una práctica común en las sociedades adoradoras de la Diosa antes del cambio a una organización social dominadora, sí creo que existieron rituales de matanza de animales en algunas tempranas sociedades neolíticas (y tal vez incluso paleolíticas). Pero quisiera agregar que también hay indicios de que al menos en algunas partes del mundo antiguo, los sacrificios de sangre pueden haber sido una costumbre más característica de pueblos pastores que agrarios. Por ejemplo, al comentar argumentos que sostienen que el sacrificio humano era común en la Creta minoica, Goodison indica que sólo después del cambio a la época indoeuropea micénica, que fue más belicosa, encontramos en el arte cretense imágenes de animales a punto de ser sacrificados. Ella dice: "No hay ningún sello del primer período que celebre el acto del sacrificio animal". Esto contrasta agudamente con el período posterior, donde deidades masculinas armadas "en posición de mando (a menudo sobre una plataforma elevada) comienzan a cobrar importancia", y donde en lugar de "asociación, acompañamiento, respeto por e identificación con las criaturas exhibidas", empezamos a encontrar expresiones de dominación, como frecuentes "representaciones de animales domados, muertos y capturados"³⁴⁰.

En uno de los primeros capítulos de la Biblia judeocristiana aparece otro elemento interesante que apoya la visión de que el sacrificio de sangre (animal o humano) fue más una costumbre pastoril que agraria. Aquí se señala que Jehová prefirió el sacrificio de sangre del pastor Abel (la oveja sacrificada) que los frutos de la tierra que ofrecía Caín. Y en total oposición a la realidad histórica que indica que los pastores destruyeron o se apoderaron de sociedades agrarias más tempranas, aquí Caín, como representante de los primeros pueblos agrarios, es acusado del monstruoso crimen de fratricidio³⁴¹.

Esto no quiere decir que el sacrificio animal, o incluso humano, no se haya practicado en sociedades adoradoras de la Diosa en la prehistoria temprana. Sin embargo, si hubiese sido un ritual importante y difundido, habríamos encontrado representaciones de esto en el extenso arte de estas sociedades, pero no es así. De hecho, sólo en posteriores sociedades de orientación dominadora —como las dinastías egipcias (cuyos faraones a veces hacían enterrar a sus esposas y esclavos con ellos) y los aztecas (cuyos sumos sacerdotes

³⁴⁰ Goodison 1989, 113; 114-115.

³⁴¹ Apoyando también el punto de vista de que los pueblos agrarios predominadores del Neolítico preferían realizar ofrendas de frutos de la tierra más que sacrificios de sangre, está el relato bíblico de cómo el profeta Jeremías insulta al pueblo por reincidir en la adoración de la Diosa y los hombres le dicen que cuando sus esposas horneaban pasteles para la Reina del Cielo había paz y prosperidad (Jeremías 44:17).

arrancaban el corazón de los guerreros capturados y sacrificaban vírgenes como ofrenda a sus dioses belicosos e iracundos)— encontramos extensos registros artísticos de sacrificios humanos. En sociedades surgidas después del cambio cultural que hemos analizado como los guerreros cartagineses— hallamos las evidencias arqueológicas más convincentes que apuntan a rituales de sacrificio humano³⁴².

Además, sólo en sociedades posteriores de orientación dominadora encontramos leyendas del sacrificio anual de un rey divino, el hijo-consorte de la Diosa. Así, en los himnos de Inanna, el matrimonio sagrado aún tiene gran importancia y el sexo está asociado al placer y renacimiento de la naturaleza. El viaje a los infiernos (muerte), aunque realmente cruel y aterrador, también se asocia al renacimiento (regreso periódico, primero de Inanna y luego de Dumuzi y su hermana). Y aunque se ha dicho que en el festival de año nuevo del período babilónico tardío (cuando aún se celebraba el matrimonio sagrado de la Diosa y el rey gobernante) un rey (o su reemplazante) moría en un ritual, nada indica lo mismo en los himnos de Inanna, ni en ningún texto mesopotámico³⁴³.

Contrariamente, en la historia de un combate ritual entre

³⁴² Para una discusión sobre estas evidencias arqueológicas, ver Stager y Wolff 1984. Stager y Wolff describen un amplio conjunto de monumentos funerarios de arenisca y caliza que datan aproximadamente del 750 A.E.C. al 250 A.E.C. (en otras palabras, comenzando varios milenios después del Neolítico y aproximadamente setecientos años después de la caída de la Creta minoica), donde se depositaron miles de urnas con restos quemados de los huesos de crías animales y bebés humanos. Las urnas del nivel más primitivo (alrededor del 750 A.E.C. hasta el 600 A.E.C.) contienen principalmente crías de animales sacrificados (como el sacrificio del cordero y el corzo que aparecen en la Biblia), aunque también hay restos humanos que según los autores son bebés nacidos muertos o recién nacidos. En el segundo nivel (alrededor del 600 A.E.C. hasta el siglo III A.E.C.) aumentan los descubrimientos de huesos de bebés e incluso niños pequeños. Pero hasta este momento, esto está principalmente limitado a las tumbas de las clases gobernantes —expandiéndose sólo gradualmente a la población en general durante los períodos tercero y final. Esto indicaría que el sacrificio de bebés y niños pequeños fue introducido por pueblos conquistadores, en lugar de ser algo inherente a la cultura anterior que en muchas de las civilizaciones históricas más tardías se componía de pueblos conquistados (como se evidencia dramáticamente en India, donde fueron confinados a las castas más bajas). Sin embargo, algunos de los sacrificios en Cartago son para la diosa Tanit, quien, como Istar y Astarté en Canaán y Atenea en Grecia, a estas alturas era una diosa guerrera —en otras palabras, una coopción de una deidad anterior para hacerla calzar con los requisitos dominadores. Esto ha llevado a los académicos a concluir que la práctica cartaginesa del sacrificio humano también puede haberse dado en sociedades prehistóricas más tempranas adoradoras de la Diosa. Debo agregar que hay quienes se muestran escépticos acerca del sacrificio infantil cartaginesa, incluyendo a Claude Schaeffer, que excavó Ugarit (Parte de esto se analiza en la p. 38 del artículo de Stager y Wolff, aunque sus conclusiones afirman lo contrario). Además, académicos como Moshe Weinfeld y Helene Benichou-Safar desestiman las acusaciones bíblicas de "adoración al dios Molech" y del sacrificio infantil como una "hipérbole poético-profética" (ibid.).

³⁴³ Por ejemplo, la obra *Myths from Mesopotamia* (1989) de Dalley, una traducción de textos mesopotámicos claves, no menciona matanzas rituales del rey durante el festival (carta de John Maier a la autora, septiembre 6, 1993).

sacerdotes en las afueras del templo de la diosa romana Diana en un huerto en Italia (caso en el que se basa James Frazer en su libro *La rama dorada* para sostener la existencia de rituales prehistóricos de sacrificio humano), el matrimonio sagrado se asocia y subordina a un acto de matanza ritual³⁴⁴. Asimismo, en el mito griego de Teseo y el Minotauro, el matrimonio sagrado es incidental, no se asocia al placer sino al castigo divino: el rey Minos y su esposa son castigados porque éste no sacrificó un toro en honor al dios griego Poseidón.

En otras palabras, en el arte y mitos más primitivos, el tema central es la regeneración cíclica de la vida, subrayándose el sexo, el amor y la regeneración. En cambio, en el arte y mitos más tardíos, el énfasis central está en el castigo, el sacrificio y la muerte —donde incluso a veces la Diosa, como en el caso de Istar, exige sacrificios humanos, ya sea en mitos bélicos o religiosos. Y este énfasis en la muerte y el sacrificio no debe sorprendernos tanto si consideramos que estos mitos reflejan un mundo donde el mayor poder no es para dar y nutrir la vida, sino para quitarla en forma cruel y dolorosa. O, dicho de otro modo, como observa el teólogo Walter Wink, si en los mitos de este mundo se prestaba tanta atención a monstruos y demonios como encarnaciones del mal, era porque existía mucha maldad. Y agrega que si los protagonistas de estos mitos eran tan violentos, era porque "la historia de los dioses refleja perfectamente la evolución política del estado"³⁴⁵.

Mitos cambiantes para un mundo cambiante

Nuevamente, esto no quiere decir que no hubo maldad o energías demoníacas en las primeras sociedades orientadas más al compañerismo que a la dominación. Los seres humanos tienen un potencial de violencia y crueldad (mal), así como de bondad y preocupación (bien). La naturaleza es tanto creativa como destructiva, y estos procesos afectan nuestra vida. Pero la polarización hacia el bien o el mal absolutos de las sociedades dominadoras (sean primitivas o social y tecnológicamente avanzadas), no es un tema que aparezca en la iconografía de

³⁴⁴ Frazer 1922, 1969, 6. Frazer señala que historias como aquella de un "rey del bosque" que debía arrancar la rama de cierto árbol asociado a la diosa Diana y luego asesinar a su predecesor en un huerto cerca de un templo en Nemi, "debe haber sido transmitida desde una época anterior a la memoria del hombre, cuando Italia aún se encontraba en un estado primitivo". Apoya su argumento con analogías de relatos antropológicos decimonónicos de "tribus primitivas", que de hecho tienen muy poco en común con las sociedades neolíticas que hemos analizado, ya que se caracterizan por ser de dominio masculino, autoritarias y violentas, con el reemplazo periódico de un jefe por otro más joven y fuerte para asegurar el gobierno de un "hombre fuerte". Las teorías de Frazer ya han sido rechazadas por la mayoría de los académicos. Walter Burkert dice en su libro *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*: "El 'dios de la vegetación' de Frazer es una alegoría postclásica transformada en una teoría genética de la religión; podemos dejarla como retórica y poesía, desde donde brotó" (citado en Goodison 1989, 45).

³⁴⁵ Wink 1992.

sociedades gilánicas más tempranas, donde no vemos la constante oposición entre deidades buenas o héroes y una serie de monstruos del mal o demonios.

En contraste, en el *Enuma Elish*, mito babilónico que data aproximadamente del 1100 A.E.C.³⁴⁶, la creación misma se retrata como un acto de violencia: la diosa Tiamat es asesinada por el dios Marduk, y a partir de su cadáver desmembrado se forma el mundo — y un nuevo orden mundial. Según esta historia, tanto el origen del mundo como nuestros orígenes humanos vienen de la violencia. Después de matar a la Diosa Madre para crear el mundo, Marduk asesina a su esposa, Kingu, y de su sangre crea a los seres humanos para que sean siervos de los dioses.

El punto al que quiero llegar es que hay una razón por la cual estos mitos representan tanta violencia y la justifican con el recurso de demonizar a otros pueblos y sus deidades. Para poder mantenerse, las sociedades dominadoras rígidas necesitan idealizar e institucionalizar la crueldad, la violencia y la insensibilidad —en otras palabras, el mal. ¿De qué otra manera se imponen relaciones sociosexuales basadas en rígidos rangos de dominio? Y ya que el sistema dominador también garantiza que la responsabilidad de todo mal perpetrado para mantener esta forma de estructurar las relaciones humanas no descansa donde pertenece, la proyecta en otra parte —no sólo en mitos sino también en la realidad.

Un tipo de proyección, que aún vemos a nuestro alrededor, es el chivo expiatorio, o acto de culpar (y a menudo matar) por los problemas y males propios a grupos socialmente sin poder. Así, cuando los romanos persiguieron a los cristianos, acusados de hacer sacrificios rituales y comer carne humana, tal vez fue porque la eucaristía es un rito donde simbólicamente se bebe la sangre de Jesús y se come su carne. Inquisidores cristianos también acusaron de sacrificios rituales humanos a mujeres que fueron torturadas y quemadas en la hoguera por ser brujas. Y la misma acusación se hizo a fines del siglo XX para justificar la masacre zarista contra los judíos rusos, a quienes se les culpó de matar y comer niños cristianos.

Otra proyección típica es la invención de demonios o diablos, que en muchos mitos terminaron siendo versiones distorsionadas de las deidades de pueblos conquistados o perseguidos. Otra forma es la proyección del mal en los dioses propiamente tales —procurando así, a través del sacrificio ritual y en sociedades antiguas mediante sacrificios de sangre, aplacar a dioses iracundos y vengativos y a sus representantes aquí en la tierra.

Nuevamente, quisiera enfatizar que a los pueblos de orientación más solidaria del Neolítico temprano y de la Creta minoica también les preocupaba (y temían) el mal, la violencia y la muerte. En el Neolítico, la muerte se asociaba a la Diosa ave, posiblemente porque en Çatal Hüyük y otros asentamientos, el descarte (quitar la carne de los muertos antes de enterrar sus huesos) lo realizaban buitres,

³⁴⁶ En general, se considera que el *Enuma Elish* es un texto bastante tardío, del reinado de Nabucodonosor I (1125-1104 A.E.C.) (carta de John Maier a la autora, septiembre 6, 1993).

simbolizando a la Diosa que regresa a los muertos a su útero. En las culturas primitivas y en la minoica, la Diosa serpiente también simbolizaba el reino fantasmal y oculto, que aparentemente los antiguos relacionaron con el regreso al útero de la Diosa.

Sin embargo, una cosa es reconocer, como lo hicieron estos pueblos, la naturaleza cíclica de la vida y la muerte y una Diosa que da vida y la quita para renacer, y otra muy distinta es caracterizar a la Diosa ave, a la Diosa serpiente y a otras deidades femeninas como demonios perversos y sanguinarios que exigen sacrificios humanos (algo que no encontramos en la iconografía neolítica ni minoica).

Como vimos, en el Paleolítico y Neolítico, el matrimonio sagrado se consideraba un catalizador que cada primavera volvía a activar la vida. No parece haber tenido nada que ver con aplacar monstruos o demonios, con violencia o legitimación del poder de los reyes. Incluso en el matrimonio sagrado sumerio tardío de los himnos de Inanna, aún se honra el aspecto sagrado de la sexualidad femenina y su poder creativo. Hacer el amor seguía siendo un apasionado encuentro entre un hombre y una mujer, donde las mujeres iniciaban y disfrutaban abiertamente la relación sexual. Y aun cuando aquí el matrimonio sagrado ya es un instrumento con el cual los hombres legitiman su poderío como reyes, hay indicios de que el poder del rey aún no es absoluto. Si bien Inanna transfiere sus poderes a Dumuzi para que gobierne en su lugar, cuando él olvida que su poder viene de ella, es destituido durante seis meses a los infiernos (de donde regresa cada año, lo que simboliza el viejo tema de la regeneración cíclica de la vida).

Pero en el mito mesopotámico del legendario héroe Gilgamés, se revela una historia muy diferente. Cuando la Diosa Istar (sucesora babilónica de la sumeria Inanna) le propone matrimonio, él la rechaza bruscamente, acusándola de ser infiel a amantes previos y de dañarlos. Luego, con la ayuda de su amigo Enkidu, un hombre salvaje de los montes, mata al Toro Celestial de Istar y arroja sus muslos (en algunas traducciones, sus genitales) a su rostro³⁴⁷. Por lo tanto, además de reemplazar la celebración del poder sexual y el placer por la idealización del poder que provoca muerte y dolor, este mito nos dice que en cierto momento al menos algunos reyes sintieron que no necesitaban el matrimonio sagrado con la Diosa para legitimar su gobierno. Sin embargo, como dice Maier, "el rechazo a Istar no es el único episodio a considerar en *Gilgamés*"³⁴⁸. Por ejemplo al final de la historia, Istar nuevamente es presentada bajo una luz favorable, y se recalca bastante el hecho de que Gilgamés vuelve a adorarla. Pero el rasgo más importante de la epopeya de Gilgamés es el episodio señalado en la introducción de este libro, donde el indomable Enkidu se humaniza al tener relaciones sexuales con una sacerdotisa de Istar. En otras palabras, aquí aún encontramos rasgos de un sistema de creencias donde el sexo y el placer son fuerzas humanizadoras³⁴⁹.

³⁴⁷ Traducción de *Gilgamesh* de Sadars 1960, 88.

³⁴⁸ Carta de John Maier a la autora, septiembre 6, 1993.

³⁴⁹ Este episodio es tratado más a fondo por John Gardner y John Maier en su traducción de *Gilgamesh* (1985), que, a diferencia de la mayoría de las

Fusión de mitos dominadores y solidarios

La fusión de elementos tempranos y tardíos en antiguos mitos también se evidencia en los llamados Misterios griegos, que, como veremos más adelante, probablemente surgieron de ritos religiosos previos que fueron ocultados. En *Prolegomeno to the Study of Greek Religion*, la clasicista Jane Harrison dice que aunque su importancia disminuye con el paso del tiempo, el matrimonio sagrado de alguna manera formó parte de los tres Misterios clásicos más famosos: eleusinos, dionisiacos y órficos³⁵⁰.

Los Misterios eleusinos (celebrados por miles de peregrinos del período arcaico de alrededor del 800 A.E.C. hasta después del año 150 cuando los romanos ampliaron el templo de Eleusis³⁵¹) se referían a los mismos temas que los mitos prehistóricos: sexo, nacimiento, muerte y regeneración. La filósofa Mará Keller escribe: "Se centran en las tres dimensiones interrelacionadas de la vida: (1) fertilidad y nacimiento, (2) sexualidad y matrimonio, (3) muerte y renacimiento"³⁵². Pero, como indican las investigaciones de Keller, las cambiantes versiones del mito eleusino también reflejan el conflicto cultural entre los primeros pueblos agrarios adoradores de la Diosa y sus invasores guerreros, y en cada nueva versión se incorporan más elementos dominadores.

El mito central de los Misterios eleusinos gira en torno a Deméter (Diosa griega de la Tierra y la Agricultura) y su hija divina Perséfone o Core, quien, según el mito griego, es raptada a los infiernos para convertirse en la novia involuntaria del rey Hades³⁵³. Debido a la pena por la pérdida de Perséfone, Deméter (dadora de los bienes de la Tierra) impide que crezcan las plantas, y los fértiles campos se marchitan hasta secarse. Para prevenir la catástrofe, Zeus ordena la liberación de Perséfone. Pero antes de su partida, Hades le da una dulce semilla roja de granada. Al comer este fruto, símbolo de la sexualidad y la fertilidad, Perséfone queda obligada a regresar a los infiernos durante un tercio de cada año —lo que explica la muerte y renacimiento anual de la vegetación.

traducciones anteriores, incluye comentarios específicos a los principales temas del libro: cómo en una época la sexualidad se asoció a lo sagrado. Ver, por ejemplo, 23-25; 77-80.

³⁵⁰ Ella también señala que pese "a una lamentable casualidad, nuestras principales evidencias respecto al Matrimonio Sagrado de los misterios nos llegan a través de los padres cristianos", quienes "ven en su hermoso simbolismo sólo el registro de un permiso desenfrenado" (Harrison 1962, 534), incluso "confiesan que los misterios paganos del matrimonio eran considerados espirituales por los celebrantes" (ibid., 538).

³⁵¹ Keuls 1985, 351.

³⁵² Keller 1988, 31.

³⁵³ Hay varias versiones del mito Deméter-Perséfone, incluyendo numerosas uniones sexuales sagradas. Una de ellas es entre la diosa Deméter y su amante Jasón. Homero nos cuenta de esta unión en *La Odisea*: "Así también la pelirrubia Deméter en una primavera se rindió al amor y se tendió con Jasón en un campo recién arado" (Homero, *Odyssey* 5.125). Pero un mito posterior habla de la "violenta violación" de Deméter por Jasón.

Este mito griego de Deméter y Perséfone contiene algunos elementos de los himnos de Inanna: el matrimonio entre una deidad femenina y otra masculina, y el viaje y regreso a los infiernos, el reino de los muertos. Pero aquí la unión sexual es un argumento secundario con respecto a la muerte y resurrección. Además, la unión sexual de la trama es violenta, pues un dios masculino viola a Perséfone y la engaña para que regrese cada año —un claro reflejo del vuelco fundamental en las relaciones entre mujer y hombre.

Lo que ocurre en versiones posteriores del mito eleusino refleja importantes cambios culturales. El énfasis cambia del tema madre-hija al de madre-hijo. En estas historias más tardías aparece otro niño sagrado, conocido como Pluto, Iakchos, Triptolemo, Brimo o Dionisio. Esta deidad masculina finalmente reemplaza como figura central a la hija de Deméter —y en los Misterios dionisiacos y órficos posteriores debe ir a la tierra de los muertos antes de su renacimiento espiritual (y el del iniciado).

Keuls escribe: "Durante el período del control ático del santuario, se hizo un intento deliberado para reducir del culto el simbolismo de la Madre Tierra, según el patrón de "defeminización" de mitos. Se introduce un nuevo objeto masculino de adoración, el niño Iakchos, más tarde llamado Triptolemo. En la nueva versión del mito eleusino, Deméter revela el secreto de la agricultura a Iakchos/Triptolemo, quien, como Prometeo, lo transmite a los hombres y así se convierte en una figura de fertilidad masculina". Keller dice: "Dionisio, el joven dios de la vid, del vino, embriaguez, juergas, frenesí y destrucción, así como resurrección, ingresó tardíamente a los ritos de Deméter, probablemente no antes del siglo IV A.E.C."³⁵⁴.

Como veremos, el culto dionisiaco se centró fuertemente en la violencia orgiástica. Los Misterios eleusinos incluyen la matanza ritual de un cerdo —en otras palabras, un sacrificio de sangre—, aunque algunos estudiosos creen que fue una tradición posterior que se agregó a los ritos³⁵⁵. Los cerdos también se sacrificaban en otro festival ateniense³⁵⁶, la Tesmoforia, cuando a las respetables matronas de Atenas (los esclavos no participaban en estos festivales) se les permitía —momentáneamente— liberarse de las rígidas limitaciones de su vida y, como señala Keuls, "jugaban a ser libres"³⁵⁷.

³⁵⁴ Keuls 1985, 351; Keller 1988, 49.

³⁵⁵ Según Keller, "varias fuentes indican una época en que los ritos de Deméter, como la religión de Misterio de Pitágoras, no incluían el sacrificio de la carne, pero se compartían 'alimentos suaves' como frutas y granos" (ibid-, 51).

³⁵⁶ Como señala Keuls, cabe destacar que en griego clásico el término para cerdo, *choiros*, también se refiere a los órganos sexuales femeninos, particularmente a la vagina, circunstancia "bien aprovechada por los dramaturgos cómicos". *Capraina*, palabra griega para cerda salvaje, también significaba mujer "lujuriosa", la cual, como dice Keuls, para la mentalidad ateniense equivalía a mujer "malvada". La antigua asociación de cerdo o cerda con la sexualidad y fertilidad femeninas parece haber dado al cerdo un doble significado en estos ritos.

³⁵⁷ Keuls 1985, 352. No es sorprendente que dada una vida de extrema represión personal y sexual, esto fuera mediante una brutalidad socialmente aprobada. La Tesmoforia servía de válvula de escape a la presión institucionalizada. Estos ritos secretos —sobre los cuales sabemos poco, salvo a través de las decoraciones en vasijas y las comedias griegas clásicas que los satirizan (obra de

Pero en oposición a los Misterios eleusinos, donde las mujeres se asocian a los poderes sexuales creativos de la Diosa, en el mito dionisiaco hasta el acto de dar a luz o creación se transmuta en un violento acto destructivo.

Una versión del nacimiento de Dionisio (o Zagreo, como también se le conocía) dice que cuando Zeus propone convertirlo en gobernante del universo, los dioses más ancianos o Titanes se enfurecen tanto que descuartizan al niño y lo devoran. La diosa Atenea salva el corazón de Zagreo y se lo da a Zeus, quien se lo traga y de alguna manera crea un segundo Dionisio/Zagreo. Después Zeus destruye con rayos a los Titanes —y de sus cenizas brota la raza humana, en parte divina (Dionisio) y en parte maligna (Titán).

Esta dualidad de la "naturaleza del hombre" (dionisiaca y titánica) también constituye parte central de los Misterios órficos (que comenzaron como versiones reformadas o menos viciadas de los ritos dionisiacos). Los órficos afirmaban que debido al origen divino (dionisiaco) del alma, ésta podía liberarse de su maligna herencia titánica mediante la iniciación en los Misterios órficos —lo que predice dramáticamente el posterior dualismo cristiano y la violenta muerte y resurrección de un dios masculino como temas míticos centrales.

En el mito dionisiaco, la violencia del rayo más que el éxtasis del sexo es lo que simbólicamente da a luz la vida humana. Asimismo, en el mito órfico, la violenta decapitación del dios muerto simboliza el principio creativo, mientras se mantiene a flote (aún cantando) incluso después de que su cuerpo ha sido desmembrado y arrojado al mar.

Así, nuevamente, como en el *Enuma Elish* mesopotámico, donde la vida sobreviene del cuerpo desmembrado de la diosa Tiamat, en estos mitos griegos los hombres y la violencia usurpan lo que en realidad pertenece a las mujeres y al amor: el hecho mismo de dar vida. Pero no sólo se trata de que los Misterios dionisiacos y órficos ya no celebren el poder sexual creador femenino de la Diosa, sino, al contrario, en estos Misterios el rol femenino clave es destructivo más que creativo. Según la leyenda órfica, son mujeres las que destruyen el cuerpo de Orfeo³⁵⁸. Y, como aún podemos ver en dibujos de vasijas griegas, las ménades (que en otras representaciones aparecen "recreándose" sexualmente con los sátiros) son quienes destruyen el

hombres que no eran admitidos en estos festivales)— por lo visto daban permiso a las mujeres para hacer bromas impúdicas y representar otros roles de género invertidos. Al mismo tiempo, parecen haber conservado antiguas costumbres tales como danzas orgiásticas y ofrendas de semillas de grano a la Diosa. Y permitieron a las mujeres expresar en parte sus rabias y frustraciones contenidas (Keller, en preparación).

³⁵⁸ En una leyenda, debido a que las mujeres de Tracia se ofendieron por su desinterés ante sus avances sexuales (probablemente, como insinúa Ovidio, porque se convirtió en homosexual), lo hicieron pedazos. Según otra leyenda, en realidad fue Dionisio quien motivó a las esposas de los hombres de Tracia para que asesinaran a sus maridos e hicieran pedazos a Orfeo, ya que Dionisio estaba enfurecido porque éste enseñó a los hombres de Tracia a adorar en cambio al dios sol (Apolo). En todo caso, en estas historias son las mujeres quienes engañan a Orfeo.

cuerpo de Dionisio.

En prácticas rituales, este descuartizamiento no era de hombres sino de cabras —y a juzgar por dibujos en vasijas, Keuls especula que a veces esto se hacía con un soporte escénico más que con animales vivos³⁵⁹. Pero en cualquier caso, son las ménades (que en griego significa literalmente "mujeres delirantes") quienes desmembran al dios moribundo que resucitará —reafirmando así la visión griega de las mujeres como criaturas naturalmente destructivas y peligrosas que los hombres deben controlar o "domar" con rigor, para que no hagan con ellos lo que en este mito hacen con un dios.

Sexo, Eros y Tánatos

Por cierto, estos mitos son producto de una psique radicalmente alterada, adecuada para un mundo radicalmente alterado. Un mundo donde dioses y sacerdotes masculinos han usurpado el acto de dar vida; donde se desvaloriza e incluso se niega el nacimiento físico real (de la carne y de lo femenino); donde no se afirma la vida ni las mujeres (menos como sagradas y santas). Un mundo donde dioses y reyes deben morir, y donde los hijos eternamente deben matar a sus padres (como en el mito griego de Edipo, base de la teoría freudiana del complejo de Edipo) para poseer a las mujeres y el poder (lo que ahora también equivale a violencia). En resumen, un mundo donde es primordial el principio destructivo (que Freud llama Tánatos, según la antigua personificación griega de la muerte, especialmente expresada como agresión violenta).

Los padres ahora tienen el derecho y el poder para sacrificar ritualmente a sus hijos (como en la historia griega del sacrificio de Ifigenia por Agamenón y la historia bíblica de Abraham e Isaac). Ahora las mujeres pertenecen a un orden inferior (como en el mito de Pandora, mujer griega original que, al igual que Eva, es culpable de todos los males de los hombres). Y lo erótico (teñido de violencia) debe —junto con las mujeres— ser controlado por los hombres (como en las últimas teorías freudianas acerca de la necesidad de controlar el id y la libido por ser "peligrosos").

Pero en este mundo dominador, el viejo anhelo de conexión, de unión armónica entre mujer y hombre, de un universo cíclico y ordenado más que caótico y violento —en resumen, de Eros en vez de Tánatos— sigue luchando por reafirmarse en mitos y realidad. Así, en el mito dionisiaco "reformado" —el mito de Orfeo— también encontramos vestigios de la vieja cosmovisión en un concepto tanto de la masculinidad como de las relaciones mujer-hombre que reafirman Eros en lugar de Tánatos.

Según algunos mitos griegos, Orfeo era uno de los Argonautas (semidioses griegos que, como Teseo y Hércules, lucharon contra los

³⁵⁹ Keuls 1985, 353. Según la leyenda, los Misterios órficos reformaron los ritos dionisiacos, incluyendo un proceso de iniciación donde los iniciados se purificaban no comiendo carne, ya que, como en los Misterios eleusinos, no podían tener las manos manchadas de sangre.

Titanes, representantes demoníacos del viejo orden, finalmente reemplazados por los nuevos dioses olímpicos). Sin embargo, Orfeo no es un guerrero/asesino/seducor/violador. Es poeta y músico, y su música lírica era tan hermosa que cuando tocaba las bestias salvajes se tranquilizaban, los árboles bailaban y los ríos detenían su marcha. Y según las posteriores historias romanas de Ovidio y Virgilio, en agudo contraste con el estándar del hombre fuerte heroico, es un hombre sensible que ama de verdad a una mujer. De hecho, el amor por su esposa Eurídice es tan fuerte que cuando muere, escapando de un violador, Orfeo la sigue al reino de los muertos.

La historia de Orfeo y Eurídice no formaba parte de los ritos dionisiacos y órficos, donde la unión de los principios femenino y masculino ya no desempeñaba un rol central (aunque, según algunas leyendas, Dionisio "rescata" a Ariadna de su solitario dolor y se casa con ella después que Teseo la abandona en Naxos)³⁶⁰. Pero esta historia es la que más cautiva la imaginación artística europea, inspirando las primeras óperas del siglo XVII³⁶¹. Y, como señala el psicólogo social David Loye, precisamente el fuerte aspecto solidario del mito de Eurídice y Orfeo es lo que probablemente explica su persistente popularidad.

Loye indica que el anhelo de Orfeo de reconexión con Eurídice simboliza el anhelo del hombre de reconectarse con la mujer en una sociedad donde el vínculo sexual amoroso entre mujer y hombre se considera una amenaza al dominio del hombre sobre la mujer. También señala que, como artista —un hombre en contacto con una parte más creativa o "femenina" de sí mismo—, Orfeo representa el anhelo de los hombres de tener acceso a su ser más humanístico o "afeminado" y creativo. En resumen, indica que este arquetipo órfico representa el anhelo de los hombres de escapar de una cultura que los aprisiona en una masculinidad estereotipada equivalente a dominio y violencia³⁶².

Este anhelo de mujeres y hombres por una masculinidad no identificada con conquista y dominio también explica en parte la hasta hoy tremenda popularidad de otro mito religioso de un hombre sensible y preocupado: la historia cristiana de la muerte y resurrección de Jesucristo. Un aspecto fascinante de este mito es que aun cuando el énfasis ya está en la muerte sacrificial y resurrección de un joven dios moribundo, la concepción y el nacimiento de Jesús son nuevamente temas importantes. Sólo que ahora, en una extraña caricatura del antiguo matrimonio sagrado en el cual la Diosa

³⁶⁰ Si bien los mitos dionisiacos griegos y los posteriores bacantes romanos dramatizaban la violencia y el antagonismo sexual, así como el culto al falo (como en las grandes procesiones públicas dionisiacas donde los hombres acarreaban falos gigantes por las calles), también tenían otro aspecto. Como vemos en vasijas pintadas del siglo V A.E.C., los atenienses a veces también representaban a Dionisio en escenas de armoniosa vida familiar con su esposa Ariadna a su lado y su hijo Enopio en su falda (Keuls 1985, 373).

³⁶¹ La primera ópera europea fue *Orfeo y Eurídice* de Peri en 1600. Se compusieron por lo menos 26 óperas sobre Orfeo en los años 1600 y 24 en los 1700 (Abraham 1994).

³⁶² Conversaciones con David Loye, 1993.

desempeñaba un rol activo y creativo, su madre no es más que un recipiente totalmente pasivo del bebé. Según la usurpación masculina de la tradicional (y claramente observable) conexión del nacimiento con el sexo y la mujer, aquí el hijo santo es generado completamente por su Padre, sin nada que se parezca a una relación sexual, y mucho menos al placer sexual. Y aunque normalmente su madre es llamada Santa Madre o Madre de Dios, a diferencia de Jesús y de su poderoso Padre, ya no es divina.

En realidad, este mito cristiano también es resultado de una serie de alteraciones. Comenzó con relatos de un gentil joven judío que realizaba milagros. Luego se le vinculó con la antigua profecía hebrea de la venida de un Mesías. Y sólo con Pablo (judío griego que popularizó el cristianismo en sus primeras etapas) se estableció la noción de que Dios envió a su único hijo a morir por los pecados del hombre. De acuerdo con los prejuicios de su época, Pablo tampoco dio gran importancia a la madre de Jesús. De hecho, la reintroducción de esa parte del mito (un niño santo nacido de una madre santa) en esta historia religiosa ocurrió muchas décadas después de Pablo. Pero indudablemente fue un factor importante para la continua popularidad de la historia (como se evidencia claramente en los países católicos, donde se le reza principalmente a la Virgen María).

Pero a pesar de la persistente influencia de estos aspectos de adoración de la Diosa, en numerosos mitos occidentales el énfasis sigue cambiando de Eros a Tánatos³⁶³. Allí donde alguna vez el tema central de mitos y vida fue la unión cíclica de sexo, nacimiento, muerte y regeneración, las primeras partes de este ciclo —sexo y nacimiento— se vuelven cada vez más insignificantes. Y mientras elementos dominadores y participativos se recombinan constantemente en una fusión cada vez más inquietante, deidades masculinas moribundas que resucitarán se desplazan con mayor seguridad al centro de la escena.

Perduraron los recuerdos del matrimonio sagrado de la Diosa (y de mitos y ritos de sexo y nacimiento). Pero con el tiempo —mientras esos recuerdos se debilitaban cada vez más en historias centradas en lo masculino—, el matrimonio sagrado se transformó aún más radicalmente. Hasta que finalmente, como veremos en el próximo capítulo, comenzamos a encontrar mitos de una unión sagrada, no entre mujer y hombre, sino entre hombre y Dios: un matrimonio sagrado donde la parte femenina desaparece completa y asombrosamente.

³⁶³ Para una discusión de Eros y Tánatos que combate la tesis de Freud en *Malestar en la cultura*, ver Marcuse 1955.

Capítulo 8

Últimos Vestigios del Matrimonio Sagrado: Misticismo, Masoquismo y Necesidad Humana de Amor

Durante muchos años, pese a mi tendencia pragmática y formación empírica —y por razones que entonces no vi, tal vez precisamente por eso—, estuve fascinada con la literatura mística. Como muchas personas, percibí en ella una antigua sabiduría perdida que de alguna manera quedó enterrada bajo un lenguaje misterioso, afirmaciones abstractas y símbolos oscuros. Pero sólo ahora, después de años de estudiar informaciones arqueológicas y mitos antiguos de muchos lugares —y con una clara comprensión del cambio cultural desde una orientación participativa a una dominadora en nuestra prehistoria—, estoy empezando a comprender cuan válida es.

Probablemente nunca reconstruiremos del todo cómo sobrevivió el simbolismo del matrimonio sagrado en las tradiciones místicas occidentales y orientales —y cómo a lo largo de muchos milenios su forma y significado se alteró dramáticamente. Pero creo que una de las formas en que este simbolismo sobrevivió es a través de los esfuerzos deliberados de mujeres y hombres que secretamente permanecieron fieles a sus viejos mitos y ritos religiosos.

En realidad, cada vez me convenzo más de que la principal razón por la cual la literatura mística abunda en símbolos aparentemente incomprensibles no es sólo, como se sostiene a veces, porque habla más a la parte intuitiva que racional de nuestra psique. Creo que los fundadores de muchas tradiciones místicas las hicieron deliberadamente misteriosas para encubrir, y así conservar, mitos y rituales que estuvieron asociados a las religiones prehistóricas.

Como vimos, la toma del poder dominadora ocasionó una extensa remitificación y gran violencia física. Indudablemente, las persecuciones hebreas y cristianas de paganos e infieles no eran nada nuevo, sino la continuación de persecuciones religiosas tradicionales ya establecidas en tiempos prehistóricos e históricos tempranos. De modo que la única forma de conservar antiguas tradiciones religiosas en un mundo de violencia crónica y persecuciones religiosas fue mediante el mismo método que más tarde usaron los "herejes": continuar clandestinamente con las antiguas prácticas en "cultos de misterio" con códigos secretos enseñados sólo a los iniciados, quienes (como ocurrió en los Misterios

eleusinos) juraban jamás revelar el significado de los símbolos y ritos que aprendían.

Pero con el paso de siglos y milenios, los viejos significados cambiaron o se olvidaron gradualmente —debido al proceso natural de cambio inherente a las tradiciones orales y porque las mujeres y hombres que originalmente poseían las claves de los códigos secretos ya habían muerto. Si a esto agregamos las continuas capas de elementos dominadores y por lo tanto continuas reinterpretaciones, lo que evolucionó de allí fue cada vez más misterioso —de ahí el término *misticismo*.

Sin embargo, la temprana combinación de lo sexual con lo espiritual se evidencia hasta hoy en las tradiciones místicas occidentales y orientales. Por eso algunas personas del llamado movimiento espiritual de la Nueva Era buscan en el misticismo las claves para una sexualidad y espiritualidad más satisfactorias. Muchas se sienten especialmente atraídas por las tradiciones místicas orientales, ya que suelen conservar mejor la visión prehistórica de que la unión equilibrada de femenino y masculino es la base esencial para la estabilidad y armonía en todos los aspectos de la vida.

Pero la literatura mística tanto oriental como occidental es una mezcla de elementos solidarios y dominadores. Precisamente ya que hoy existe tanto interés en buscar alternativas a religiones que suponen que nuestro cuerpo (y en particular nuestra sexualidad) es ruín y malo, es importante que intentemos desenredar los diferentes hilos de estas dos perspectivas totalmente contradictorias. Éste es el tema del presente capítulo, mientras proseguimos nuestro viaje desde la prehistoria occidental a la Edad Media europea —y así, al umbral de la era moderna.

El viaje místico y el misterioso poder del sexo

La indagación mística —la búsqueda de aquello que los místicos a veces llaman el Absoluto— parece ser una experiencia humana única. Como también el estado extático o místico que proporciona a quienes lo vivencian una indescriptible sensación de paz interior, felicidad e incluso acceso a poderes curativos, junto con una sensación de unidad o unicidad con lo que los místicos han llamado Amor Divino.

Existen muchos caminos hacia un estado extático o místico. El arte paleolítico, neolítico y minoico indica que probablemente en etapas muy tempranas de la cultura occidental, la danza se usaba para alcanzar trances místicos (o chamánicos, como se llaman a veces hoy). Desde tiempos antiguos, los pueblos también han recurrido a la meditación, ejercicios respiratorios, alucinógenos³⁶⁴, ayuno y privación del sueño para inducir estados de conciencia alterados o elevados. Y, como vimos, hay suficientes evidencias de que el éxtasis sexual también fue un importante camino a estados místicos o extáticos.

³⁶⁴ Para un trabajo reciente sobre plantas que producen alteración mental, ver McKenna 1992.

En muchas tradiciones religiosas orientales aún se evidencia esta antigua percepción de que el sexo involucra lo que hoy llamamos un estado alterado de conciencia, y aún más, que la unión sexual femenina y masculina puede ser una vía a la felicidad espiritual e iluminación. Por ejemplo, el yin y el yang son los símbolos femenino y masculino de la tradición mística china. Y aunque gran parte de la filosofía y religión chinas eleva al hombre sobre la mujer, atribuyendo lo negativo y pasivo a lo femenino y lo positivo y activo a lo masculino, el énfasis en la literatura mística china, particularmente en la tradición taoísta, suele estar en un equilibrio armonioso entre ambos. Así, según algunos sabios orientales, el arco iris celestial representaba la unión de los principios femenino y masculino, un puente que unía cielo y tierra. Los chinos también hablan del *tai ch'i*, o Gran Fundamento, que une yin y yang³⁶⁵. Y algunos sabios chinos enseñan específicamente que el *tai ch'i* es una fuerza sexual asociada a lo femenino, que (como en la adoración de la Diosa prehistórica) energiza e ilumina toda vida³⁶⁶.

El vestigio contemporáneo más evidente (aunque curiosamente ignorado) del matrimonio sagrado de la tradición oriental es un rito japonés que provocó titulares mundiales en 1990, cuando fue coronado el nuevo emperador. En ese momento, la prensa informó que en Japón había una acalorada controversia respecto a una ceremonia secreta que según los académicos se remontaba a tiempos prehistóricos. La prensa no aclaró si el nuevo emperador, como parte de su ceremonia de coronación, realmente tuvo relaciones sexuales con una joven que, según estos informes, fue llevada al altar donde se realizó la ceremonia, o si, como afirmó la Agencia de la Familia Imperial, el lecho del altar se usó como "un lugar de descanso para la Diosa Sol, pero que el emperador jamás tocó". Sí quedó claro que había una colchoneta con cubrecama en el lugar sagrado donde se realizó este antiguo rito, para que el nuevo emperador compartiera, "de una manera simbólicamente sexual, con el espíritu de la Diosa Sol". Y lo que también queda claro es que en Japón hasta 1990, el matrimonio sagrado de la Diosa se considera necesario, como en los himnos de Inanna, para legitimar el poder de un nuevo gobernante masculino. En la tradición shinto, esta unión "convierte al emperador en deidad". Además, según eruditos japoneses, esta ceremonia tuvo sus orígenes en antiguas fiestas de cosecha donde (como en el Paleolítico y Neolítico europeos) la unión de los principios femenino y masculino se vinculaba a la continua fertilidad de la Tierra³⁶⁷.

Las diversas enseñanzas místicas hindúes sobre la naturaleza energizante de la unión de los principios femenino y masculino también parecen ser sobrevivientes de mitos y ritos muy antiguos. Las enseñanzas tántricas hindúes revisten especial interés, ya que, lejos de ser pasiva, la sexualidad femenina se venera como el

³⁶⁵ Encyclopedia of Religión, vol. 14, 247.

³⁶⁶ Walker 1988, 349.

³⁶⁷ Weisman 1990, informa detalles de la ceremonia shinto realizada por el nuevo emperador.

principio energizador del universo. Es particularmente revelador que el yoga tántrico haya surgido en India alrededor del siglo XI como un movimiento de origen popular que, como señala Georg Feuerstein en *Yoga: Technology of Ecstasy*, "procede de las castas inferiores de la pirámide social de la India" —las mismas castas a las que los conquistadores indoeuropeos confinaron a la población india adoradora de la Diosa³⁶⁸.

Si observamos el yoga tántrico en este contexto histórico más amplio, vemos que no es coincidencia que el tantrismo provenga de estas castas. En primer lugar, el tantrismo se aparta abruptamente de los aspectos arios de las enseñanzas védicas que sostienen que el objetivo esencial de la existencia humana es la trascendencia de este ámbito terrenal (una conveniente enseñanza para evitar que pueblos oprimidos traten de cambiar su situación terrenal). Aún más significativo, como señala Feuerstein, es que el yoga tántrico "introdujo una serie de medios [mitos y ritos] hasta ahora excluidos del repertorio espiritual de la corriente principal del hinduismo, en especial la adoración de la Diosa y la sexualidad"³⁶⁹.

Así, lo más probable es que el yoga tántrico fuera un resurgimiento de prácticas y creencias mucho más tempranas (aunque ya con una pesada capa dominadora). Feuerstein dice: "La gran fórmula tántrica, también fundamental en el budismo mahayana, es 'samsara equivale a nirvana'. Es decir, el mundo condicional o fenomenal es coesencial con el trascendente". Por lo tanto, "los expertos tántricos recuperaron para el proceso espiritual todos aquellos aspectos de la existencia que las principales tradiciones excluyeron mediante la renunciación: sexualidad, cuerpo y universo físico en general". Esto lo hicieron, usando el lenguaje jungiano de Feuerstein, "reintegrando el ánimo, principio femenino", que el hinduismo llama poder *shakti* y que "en la iconografía se representa con diosas como Kali, Durga, Parvati, Sita, Radha y cientos de otras deidades... o simplemente devi ('la que brilla') —la Diosa"³⁷⁰.

En otras palabras, enseñanzas y prácticas místicas tántricas devolvieron a la sexualidad, al cuerpo humano, e incluso a la antigua Diosa, su lugar central tanto en mitos como ritos. Su símbolo para unir felicidad espiritual trascendental con placer físico o inmanente fue el abrazo extático de lo femenino y lo masculino, ejemplificado en la unión sexual sagrada entre la Diosa (Shakti) y el Dios (Shiva)³⁷¹.

Pero aun cuando el tantrismo enseñó que "sin Shakti, Shiva muere" (es decir, no tiene la energía creativa vivificante), en el yoga tántrico ya encontramos prácticas centradas en lo masculino. En la literatura tántrica (casi toda obra de hombres), la energía sexual femenina se describe desde la perspectiva masculina, donde la mujer

³⁶⁸ Feuerstein 1989, 253.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid., 252, 255.

³⁷¹ Según la teóloga Elizabeth Dodson Gray, la guirnalda navideña, que ahora es una norma en las puertas de casas y departamentos estadounidenses durante la Navidad, es el símbolo circular que los hindúes llaman yoni, aludiendo al círculo de la vagina femenina, que se expande para permitir el nacimiento (Gray 1988, 50).

desempeña un rol instrumental —y en ese sentido, secundario, y de hecho, periférico— en la iluminación espiritual masculina mediante el sexo.

A diferencia de otras enseñanzas hindúes, el tantrismo idealiza en vez de difamar la sexualidad femenina. Pero al mismo tiempo eleva la experiencia espiritual masculina sobre la mujer y el ámbito físico o carnal, que considera "inferiores". Y la mayoría de sus instrucciones son para el hombre, quien bajo ninguna circunstancia debe eyacular, sino más bien conservar el semen. Para las mujeres tiene la ventaja de ser un mecanismo natural de control de la natalidad. Pero la razón que dan los escritos tántricos para esta práctica no es sólo el énfasis en lo masculino; aunque el hombre que la practica se complace en el placer sensual (bhoga), según Feuerstein, "en realidad cultiva la felicidad trascendental (ananda)"³⁷².

Aun así, en el yoga tántrico la unión sexual entre mujer y hombre es un rito sagrado: una vía a la conciencia superior, y con ello, a una sensación de unidad o conexión con lo divino. Y aquí, como en las tradiciones prehistóricas que hemos visto, la energía femenina o de la Diosa (la fuerza *kundalini-shakti*) es la que ilumina el corazón, la mente y el alma de mujeres y hombres³⁷³.

Estas profundas contradicciones se tornan comprensibles en términos de la superposición de elementos dominadores en tradiciones participativas tempranas. Por un lado, los escritos tántricos conservan el antiguo vínculo entre lo sensual y lo espiritual desde una perspectiva donde la unión sexual femenino-masculina es el principio vivificante de la vida en la Tierra; al perder el esencial equilibrio femenino-masculino, también lo perdemos en todos los aspectos de nuestra vida personal, social y espiritual. Por otro lado, estos escritos son en sí mismos desequilibrados. Enseñan que lo corporal o erótico (principal apoyo del antiguo matrimonio sagrado) es de un orden inferior en relación a aquello que está más allá o en otro mundo. Y señalan que aun cuando para el hombre iniciado o yogi, la mujer o yogini (como la antigua Diosa) es fuente divina de felicidad espiritual, también es inferior al hombre.

Del matrimonio sagrado de la Diosa a las novias masculinas de Dios

En consonancia con los requisitos de sistemas dominadores, este principio según el cual la mujer es inferior al hombre invade la literatura mística tanto oriental como occidental. Por ejemplo, aunque muchos místicos sufí utilizan la imagería erótica e igualan lo femenino con felicidad espiritual, lo hacen dentro de un marco

³⁷² Feuerstein 1989, 275

³⁷³ Feuerstein (1989) se refiere a la energía kundalini-shakti inactiva como la "princesa durmiente" (266) y la "diosa durmiente kundalini" (267). También traduce el término *kundalini* como "aquella que está enroscada", de acuerdo a ciertas descripciones de kundalini como una serpiente dormida enrollada tres veces y media alrededor de un falo (265).

religioso musulmán más amplio, donde las mujeres se consideran inferiores y la sexualidad femenina peligrosa para los hombres.

El mismo tipo de contradicción interna caracteriza también a la mayoría de los escritos místicos judeocristianos. En este caso, como en la tradición musulmana, el motivo principal de la supremacía masculina es aún más extremo que en las religiones politeístas dominadoras, ya que en las religiones monoteístas lo femenino está privado de todo poder divino, que se presenta exclusivamente en forma masculina.

Sin embargo, pese a la radical remitificación, en la Biblia hay muchos rasgos de la Diosa y de su matrimonio sagrado. Esto confirma las evidencias arqueológicas de que la adoración de la Diosa (y con esto, del sexo sagrado) siguió floreciendo en Canaán durante la misma época en que el Antiguo Testamento³⁷⁴ se constituyó en el único texto religioso oficialmente autorizado. Por ejemplo, los profetas hebreos exhortan constantemente a su pueblo a no reincidir en la adoración de la Reina del Cielo, insultando a "la prostituta de Babilonia" y a las pecadoras "hijas de Zion" —lo que confirma indirectamente que el matrimonio sagrado aún era un rito popular. Además, la veneración cristiana a la Virgen María se remonta directamente a la antigua adoración de la Diosa; como también numerosos y conocidos santos católicos, ya que muchos santos cristianos deben sus orígenes a la coopción eclesiástica de primitivas deidades paganas.

Un ejemplo bien documentado es la famosa santa irlandesa Brígida, cuya gran popularidad se debía a que alguna vez fue la poderosa Diosa irlandesa Brígida. La Diosa griega Deméter es un ejemplo más dramático —y radical— de cómo este proceso de coopción sirvió para imponer gradualmente elementos dominadores en tradiciones solidarias tempranas.

Como primer paso, el emperador bizantino Teodosio I promulgó el año 389 un edicto prohibiendo la adoración de cualquier deidad salvo el Padre y el Hijo cristianos. Pero el pueblo griego siguió rezando a la Diosa Deméter (venerada Dadora de la Agricultura y la Cosecha) como Santa Demetra, patrona de la agricultura. Después de un tiempo, esta santa sufrió una metamorfosis aún más desconcertante: Santa Demetra se convirtió en San Demetrio³⁷⁵. En otras palabras, para ajustarse a los requisitos del nuevo orden social (y religioso), esta importante deidad femenina primero fue degradada de status: de divina a santa, bajo un Dios masculino todopoderoso. Pero esto no bastó, y sufre otra transformación: de femenina a masculina.

Esta transformación de poder femenino en masculino fue un recurso común de remitificación que también encontramos en escritos místicos hebreos. Por ejemplo, el *ain* que en el misticismo

³⁷⁴ Hoy en día, muchos académicos usan el término *Biblia Hebrea* en vez de *Antiguo Testamento*, porque este último impone una palabra cristiana para lo que sencillamente era la biblia para los hebreos. He decidido seguir utilizando aquí el antiguo término, ya que *Biblia Hebrea* aún no se usa en forma generalizada y muchos lectores no sabrían a qué se refiere.

³⁷⁵ Keller 1988, 30.

cabalístico judío representa el "vacío creativo", como señala Israel Regardie, en Egipto era la diosa Nuit, "Reina del Espacio Absoluto y brillo desnudo del azul celestial nocturno", que arrojaba "de sus pezones la leche de las estrellas (polvo cósmico)"³⁷⁶. Pero en la cábala, el *ain* es masculino.

Este cambio de sexo —y con él, la apropiación masculina de poderes antes asociados a deidades femeninas— obviamente fue un eficaz medio de apuntalar el poder masculino. En realidad, ¿qué mejor forma de justificar el dominio masculino que el dogma bíblico que señala que el hombre obtiene su control sobre la mujer de un Padre, Dios o Señor celestial a cuya imagen fue creado? ¿Y qué mejor fundamento para excluir a las mujeres del sacerdocio (y de posiciones de autoridad moral o legal, que a menudo era lo mismo) que la equivalencia judeocristiana y musulmana de poder divino exclusivamente con masculinidad?

Pero esta total masculinización de lo divino también tiene otro resultado: una nueva y muy extraña versión del matrimonio sagrado (o místico, como se le llama hoy) —ya que si no estuviéramos tan condicionados a aceptar todo lo que dicen las autoridades religiosas, nos sorprendería de inmediato como manifiestamente absurdo. No sólo vemos que la compañera del matrimonio sagrado es secundaria o periférica, sino que —al igual que la Diosa— ha sido eliminada de la escena.

Como muchas enseñanzas místicas orientales, los escritos místicos judíos, cristianos y musulmanes también contienen lenguaje erótico e imaginería femenina (aunque, aún más que en sus contrapartes orientales, estas alusiones se entremezclan con símbolos esotéricos, fórmulas matemáticas y códigos metafísicos indescifrables). Como sus contrapartes orientales, los escritos místicos judíos, cristianos y musulmanes también tienden a relegar lo físico a un lugar inferior —tanto es así que en el misticismo cristiano el cuerpo se considera intrínsecamente inferior. Y mientras lo femenino se sigue idealizando en forma abstracta (como la Shekinah del misticismo cabalístico hebreo o la Virgen María del cristianismo), la mujer, y particularmente su sexualidad, se suele presentar como un peligro para el hombre. Pero, además, en estos escritos el énfasis masculino da un enorme paso adelante. En vez del matrimonio sagrado femenino-masculino, encontramos un "matrimonio místico" entre un hombre y su Dios.

Así, en lugar de unión de principios femenino y masculino, en los escritos místicos cabalísticos y otros escritos hebreos (e incluso en algunos pasajes del Antiguo Testamento), el matrimonio sagrado es entre una deidad masculina y sus adoradores. Además, es una unión muy desigual (como de hecho llegaron a ser los matrimonios). Ahora simboliza el vínculo entre una deidad masculina todopoderosa (Dios) y una novia o virgen (como se suele llamar al "pueblo elegido" de Dios, no sólo en escritos cabalísticos sino en el propio Antiguo Testamento, por ejemplo en Isaías 37:22, Jeremías 31:4 y 21, y Amos

³⁷⁶ Regardie 1970, 42.

5:2)³⁷⁷. Y como vimos, también ha sido la interpretación de muchos académicos religiosos del altamente erótico Cantar de los Cantares — aun cuando sus protagonistas son claramente mujer y hombre.

Asimismo, utilizando la imagen del matrimonio sagrado para legitimar el dominio absoluto de los "príncipes" de la iglesia sobre todos los cristianos, en los escritos católicos la iglesia se convierte en la novia de Jesús. Incluso después de la Reforma, el lenguaje del matrimonio sagrado se introduce en las obras de Martín Lutero, quien lo utiliza para reforzar instituciones religiosas y sus jerarquías masculinas. En su obra clave *De la libertad de un hombre cristiano* (1520), Lutero dice que la fe "une el alma con Cristo como una novia a su novio"³⁷⁸. O como dice en una prédica posterior (1537): "Entre todas las pintorescas alegorías con que Dios ha retratado el Reino de Cristo, una imagen deliciosa y afectuosa es la comparación de la cristiandad o de la fe cristiana con un casamiento, un matrimonio santo donde Dios elige a una iglesia como novia para su hijo"³⁷⁹.

La noción de una entidad divina que elige a la jerarquía eclesiástica como compañera nupcial es por cierto una versión burocrática de la práctica dominadora que ya vimos brevemente en los himnos sumerios de Inanna: la utilización del antiguo matrimonio sagrado como recurso para legitimar el poder de los hombres que gobiernan en nombre de la deidad. Excepto que ahora no sólo se legitima la jerarquía eclesiástica completa; es una unión donde el novio y la novia son masculinos.

Hombres ambiciosos como Lutero y otros jefes de instituciones religiosas también usan la metáfora del matrimonio místico para simbolizar la unión de su deidad con el rebaño. Debería decir más bien con *su* rebaño, ya que quienes no obedecían ciegamente, como ovejas, a estos hombres, corrían enormes riesgos.

En contraste, en la mayoría de los escritos místicos cristianos, el matrimonio sagrado parece tener otra función. En general es una unión extática entre un místico y la deidad. Pero ya que la mayoría de los escritos místicos que nos han llegado son obra de hombres, usualmente es la unión entre un subordinado y un gobernante, ambos masculinos —donde el místico (como las instituciones religiosas de control masculino) asume el rol subordinado de la novia y el Dios masculino todopoderoso asume el rol dominante del novio.

En otras palabras, aquí hay una unión homosexual —aún más extraña, ya que la mayoría de las enseñanzas místicas cristianas son anexos de religiones que denuncian la homosexualidad como una abominación antinatural. Y mientras el lenguaje que describe este matrimonio místico suele ser bastante erótico, su intención claramente no es elevar lo sexual o corporal de su posición menospreciada y subordinada. Muy por el contrario, como escribiera en el siglo XI Bernardo de Clairvaux (a veces acreditado como "el

³⁷⁷ Así, en Oseas leemos que Yavé dijo: "Y yo te desposaré para siempre; justicia y rectitud nos unirán, junto con el amor y la ternura, y la mutua fidelidad: y así conocerás quién es Yavé (Oseas 2:19, 20, versión del rey James).

³⁷⁸ Wehr 1990, 73.

³⁷⁹ Sermón de Martín Lutero, octubre 14, 1537, citado en Wehr 1990, 73.

verdadero padre del misterio de la novia cristiana"): "Esta unión sólo se da en el espíritu porque Dios es exclusivamente espíritu, no cuerpo"³⁸⁰. En resumen, en muchos escritos místicos cristianos encontramos una unión totalmente masculina que ahora ocurre sólo en la mente de los hombres.

Exigencia divina de sufrimiento y éxtasis del dolor

De Clairvaux escribió en una época en la que en el sur de Francia y otros lugares de Europa, los trovadores y otros "herejes" nuevamente estaban reinsertando la adoración de la Diosa en lo que los historiadores de la religión llaman mariología. Durante los siguientes dos siglos, las grandes catedrales europeas (todas dedicadas a Nuestra Señora o Reina de los Cielos, como ella es descrita explícitamente en la magnífica catedral de Chartres) se construyeron en sitios donde la Diosa había sido venerada (no casualmente en forma de bóveda, reminiscencia de la antigua caverna como santuario uterino). Imágenes de una Madona o Virgen Negra (negra porque representa la fértil tierra negra o porque traza sus raíces desde la Gran Diosa Madre Isis de Egipto) atraían a peregrinos de todo el mundo cristiano³⁸¹, a veces en altares dedicados a María Magdalena (que según algunas leyendas huyó de Palestina hacia el sur de Francia con un niño santo, hijo suyo y de Jesús).

Pero simultáneamente a la persistencia de estos vestigios de adoración a la Diosa —y sin duda por esto— la iglesia persiguió sin piedad a las sectas "herejes" aún fieles al matrimonio sagrado como unión de los principios femenino (la Gran Diosa) y masculino (el Dios Toro). En el siglo XVIII aún se mataba a mujeres como brujas por "asociarse sexualmente con el demonio" —es decir, una deidad con cachos y pezuñas ahora demonizada.

A pesar de todo esto, el antiguo matrimonio sagrado como unión de las energías espirituales y eróticas femeninas y masculinas no logró ser erradicado completamente. Durante la Edad Media, e incluso después, la gente (incluyendo monjas y monjes en monasterios medievales) siguió fiel a esta antigua tradición, si bien de maneras extrañamente alteradas.

En el contexto del cristianismo medieval, el matrimonio sagrado estaba sufriendo otra transformación radical. Ahora —en lugar de una celebración de amor y vida— se convertía cada vez más en una celebración de dolor y muerte.

Esta fusión mórbida del matrimonio místico con sufrimiento y muerte es un tema recurrente en los escritos de numerosas místicas

³⁸⁰ Wehr 1990, 71.

³⁸¹ Birnbaum 1993, es un libro que lleva a reflexionar sobre la conexión entre la adoración de Madonas Negras (cuyas imágenes se encuentran en todo el mundo) y rebeliones contra la opresión, no sólo de mujeres sino también de hombres. Para un ensayo anterior que destaca la importancia de la Madona Negra en la tradición popular europea, ver Perry 1990.

medievales. Al igual que las monjas católicas de hoy, estas mujeres hacían sus votos en un matrimonio místico mediante el cual se convertían en novias de Cristo, Pero este matrimonio sagrado no les brindaba el placer del éxtasis sexual, sino lo que ellas describen como los éxtasis del dolor.

Así, Christina Ebner (monja del convento de Engelthal cerca de Nuremberg que relata su vida y visiones en una corta obra llamada *Overloaded With Grace*) escribe que su novio celestial se le acercó como "alguien que ha muerto por amor"³⁸². Otra monja, la hermana Margarita María, según Sara Maitland, estaba "tan decidida a darse por entera al Sagrado Corazón, que con un cuchillo escribió 'Jesús' en su pecho. No satisfecha, marcó las letras con la llama de una vela"³⁸³.

En un ensayo escrito por Maitland para un libro llamado *Sex and God*, se describe vívidamente el sufrimiento que algunas de estas mujeres se infligían a causa del amor divino. Ella dice: "Las mujeres se flagelaban, padecían hambre, se laceraban, besaban las heridas de los leprosos, deformaban su rostro con vidrio, ácido o con sus propios dedos". "Ataban sus extremidades, se hacían heridas cortantes, agujeros, magulladuras, se torturaban". Incluso se referían a su matrimonio sagrado con lo divino como haber sido violadas por Cristo. En forma casi unánime afirman que el sufrimiento las acercó al novio divino —y que en recompensa a este sufrimiento, él les dio el amor que tanto anhelaban³⁸⁴.

Maitland señala que no sólo las mujeres abusaban de sí mismas y se rebajaban en nombre del amor místico. Ahora también los hombres igualaban matrimonio místico no sólo con sumisión total (ya presente en el Antiguo Testamento), sino también con sufrimiento "extático" —nuevamente por amor a Dios.

Por cierto, para las mujeres una relación sadomasoquista con Dios, como las descritas por miles de santas que se mutilaban como una ofrenda de amor a "su Señor", refleja la sumisión al señor (como jefe del hogar o de la iglesia) que la iglesia les exigía en el matrimonio temporal y espiritual. Pero este tipo de relación representa las relaciones dominador-dominado que ahora también se les exigían a los hombres. Durante la Edad Media cristiana, a los hombres se les exigía someterse a un "noble" y a los "príncipes" de la iglesia, quienes —a menudo en nombre del amor cristiano— oprimían y reprimían a sus "súbditos".

Esto ayuda a explicar por qué ¡la iglesia se interesaba tanto en el dolor en lugar del placer —tema al que volveremos en el Tomo II cuando examinemos más a fondo el sexo en la vida y la religión occidentales. Y también ayuda a comprender por qué, como dice Maitland, "la hagiografía [estudio de los santos] está plagada de individuos de ambos sexos que parecen haber organizado toda su vida en torno a la avidez por la violencia y la muerte como una forma de demostrar su compromiso"³⁸⁵. Más que ayudarlos a sanarse de

³⁸² Wehr 1990, 72.

³⁸³ Maitland 1987, 127.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid., 130.

este masoquismo patológico de autohumillación y tortura, la iglesia lo estimula.

Al minimizar la importancia de lo que ocurre en la Tierra y aconsejando la aceptación (e incluso adopción) del sufrimiento como un pase hacia el desarrollo espiritual y recompensas divinas después de la muerte, la iglesia no sólo distrajo la mente y energías del pueblo para buscar alternativas sociales menos opresivas, sino que reforzó activamente la influencia de las instituciones dominadoras, comenzando con la institucionalización del dominio masculino. De modo que cuando las mujeres equipararon amor y felicidad con sumisión y sufrimiento, y cuando consideraron el martirio como la suprema vocación, se debió en parte a su adoctrinamiento de que la vil obediencia y aceptación del sufrimiento era el máximo logro femenino, Pero también se debió a la alabanza general de la iglesia del sufrimiento santo (y divino), y al hecho de igualar a los hombres con la espiritualidad y a las mujeres con lo carnal y corporal³⁸⁶.

Maitland escribe: "Cuando el pensamiento dualista predominó en el cristianismo, las mujeres fueron asociadas cada vez más a la naturaleza y al cuerpo, mientras los hombres alegremente se identificaron a sí mismos con la mente y el espíritu". Así, "si el cristianismo debía flagelar y dominar su corporalidad, las mujeres eran el obvio y 'natural' material de trabajo para la iglesia —y sobre todo, necesitaban más castigo, ya que al ser más corporales, eran más pecadoras"³⁸⁷.

Sin embargo, nuevamente cabe destacar que en oposición a la creencia popular, este tipo de dualidad no es una idiosincrasia occidental. Tampoco se originó con el cristianismo. Se remonta a cultos orientales no cristianos muy anteriores, como el de Zoroastro en Persia, así como a filósofos occidentales como los estoicos griegos y romanos, quienes también sostenían que el hombre y el espíritu eran superiores a la mujer y a la naturaleza. En cuanto al sexo, si bien muchos griegos libres se permitían el sexo heterosexual con esposas, concubinas y esclavas y además solían tener relaciones

³⁸⁶ En muchas religiones dominadoras es característico equiparar a los hombres con la espiritualidad y a las mujeres con lo carnal o corporal. Sin embargo, en el discurso popular el ideal femenino, por ejemplo en la era victoriana, es a veces lo opuesto, siendo las mujeres las encargadas de "civilizar" a los hombres mediante su inclinación más espiritual. En el Tomo II, Capítulo 3, veremos algunas de estas contradicciones y cómo al final sirven para apoyar el control masculino.

³⁸⁷ Maitland 1987, 130-131. Como dice Maitland, al seguir estimulando en la mujer una relación sadomasoquista con "un Dios todo-masculino, invisible y omnipresente", la iglesia "también justifica en forma subliminal a quienes maltratan, violan, hacen pornografía, y a todo hombre que deseé reclamar 'derechos', el derecho a abusar de la mujer" (ibid., 128). También señala que, en los tiempos modernos, la iglesia aún celebra esta relación, por ejemplo en la canonización en 1950 de Mariana de Flores, una mujer del siglo XVII que según el *Penguin Dictionary of Saints*, estuvo involucrada en prácticas penitenciales que "sabían a fanatismo mórbido" —una mujer que, como escribe Maitland, compartió absolutamente el principio androcático que sostiene que para las mujeres aceptar e incluso buscar el sufrimiento masoquista es el distintivo de la verdadera "feminidad" (ibid., 127, 128, 135).

homosexuales con muchachos, el médico griego Epicúreo, mucho antes del cristianismo, argumentó que el sexo era enemigo de la buena salud. Y, al igual que algunos líderes de la iglesia cristiana, Sorano de Efeso incluso ensalzó la virginidad permanente como virtud dentro del matrimonio³⁸⁸.

Sin embargo, durante el cristianismo medieval, la división entre cuerpo y espíritu y entre mujer y hombre alcanza su punto culminante. También en este período comenzamos a ver una perspectiva totalmente aberrante y disparatada de la sexualidad, como en el dogma de San Agustín acerca de una humanidad eternamente maldita, literalmente condenada a una muerte dolorosa, debido al mismo acto sexual a través del cual la especie sobrevive. Además, esta visión del sexo se conjugaba con una visión verdaderamente aberrante de la espiritualidad. La iglesia medieval no sólo aplaudía a mujeres y hombres que intentaban vencer el sufrimiento del Señor con los más extravagantes, dolorosos y perversos sufrimientos autoinfligidos, sino que a menudo los canonizaba³⁸⁹.

Romance con la muerte y necesidad humana de amor

Dada la idealización contemporánea de una "Era de Fe", antes de que el racionalismo cartesiano y la ciencia mecanicista supuestamente separaran la conexión del "hombre" con lo divino³⁹⁰, nos resulta difícil abordar la realidad histórica del mundo medieval cristiano. El historiador de la cultura G. Rattray Taylor la describió en una oportunidad como "la mezcla entre una sepultura y un manicomio"³⁹¹. En cierto modo, es una descripción adecuada.

Al observar esta realidad encontramos un mundo crónicamente violento: un mundo de interminables batallas entre "caballeros nobles" y "cruzadas santas" bendecidas por la iglesia, donde los hombres saqueaban, violaban y despojaban no sólo ciudades infieles y ghettos judíos, sino también asentamientos cristianos —como en la infame cruzada albigense emprendida por el Papa Inocencio III en 1209 para aniquilar a los cátaros, secta cristiana donde las mujeres asumían liderazgos y donde hombres y mujeres se comprometían con

³⁸⁸ Fox 1986, 350, 361.

³⁸⁹ Aun cuando en la iglesia medieval es muy fuerte el énfasis en el sufrimiento y la muerte, también hay, aunque menos visible, un rasgo sustentador de la vida. Ver, por ejemplo, Fox 1983.

³⁹⁰ Es cierto que debe dejarse atrás el paradigma científico mecanicista, y particularmente la perspectiva del cuerpo humano como máquina. Pero depositar todos nuestros problemas a los pies de la ciencia newtoniana y del racionalismo cartesiano se opone a miles de años de historia dominadora —para no hablar del hecho de que la división mente/cuerpo precede ampliamente estos desarrollos y de ninguna manera es exclusiva del pensamiento científico occidental moderno. Esto se discute en el Tomo II. Ver también el esquema "Modelos Dominador y Participativo" en pp. 164-166.

³⁹¹ Taylor 1954, 126.

la no violencia, caridad y castidad³⁹². Es un mundo en el cual los "hombres de Dios" declaran que la mitad de la humanidad, de cuyos cuerpos surge la vida, es carnal y pecadora, y donde las "brujas" son quemadas vivas en la hoguera por el crimen de sanar mediante "brujería" (es decir, mediante medicina popular como hierbas en vez de purgantes y otros remedios "heroicos" recetados por los nuevos médicos formados y autorizados por la iglesia). Es un mundo donde son destripados y descuartizados los "herejes" y "traidores" que osan cuestionar los dogmas absolutistas o la autoridad despótica; donde incluso el robo de un pedazo de pan puede ser una ofensa capital; donde gran parte del pueblo vive en la pobreza e inmundicia mientras las clases gobernantes acumulan oro, plata y otras riquezas; y donde los hombres "espirituales" predicán que todo esto se debe aceptar pacientemente, con la firme promesa de una vida mejor después de la muerte³⁹³. Además insisten que esta vida después de la muerte es la recompensa sólo para aquellos cristianos que obedecen incondicionalmente los mandamientos de Dios, y no para los infieles o pecadores —lo que, lamentablemente, incluye a casi todos (hombres o mujeres) los que intentan lograr cierto placer, ya que incluso la danza (prohibida por la iglesia como rito religioso, en contraste a los tiempos "paganos" en que desempeñaba un rol central) muy pronto será prohibida de todo ámbito cotidiano por reformadores fundamentalistas como Calvino.

En resumen, es un mundo de pesadilla donde el dolor no sólo es ubicuo sino exaltado; donde se insta constantemente al hombre a enemistarse con el hombre, la mujer e incluso consigo mismo —con su propio cuerpo, el cual (junto con la mujer) debe ser dominado y controlado. Ahora ambos se consideran inferiores y repugnantes, como todo aquello que no pertenezca a un ámbito "espiritual" superior en este terrenal "valle de lágrimas".

Por lo tanto, no es sorprendente un mundo donde el hecho de aceptar el dolor y el sufrimiento infligidos por el ser amado —sea una deidad celestial o un caballero o dama terrenal— se haya convertido en la esencia del erotismo. Además de todas las sufridas novias y novios de Dios, encontramos sucesivas historias donde el sufrimiento y la muerte están inextricablemente entrelazados con el amor y el

³⁹² La cruzada albigense condujo no sólo al genocidio cátaro sino a la masacre de miles de otras mujeres, hombres y niños, la devastación de regiones completas de Francia y la destrucción de la cultura provenzal del alto medioevo, que dio origen a la tradición del amor cortesano de los trovadores y trovadoras. Ver Briffault 1965.

³⁹³ Este enfoque de la vida después de la muerte generalmente no se encuentra en la tradición hebrea, pero, como vimos, tiene raíces indoeuropeas. Así, entre los griegos indoeuropeos y posteriores romanos, algunos filósofos escribieron sobre recompensas y castigos en una vida después de la muerte, como señala Robin Lane Fox en su libro *Pagans and Christians*. El «cribe que "Platón y Pitágoras legaron a sus seguidores una clara imagen de recompensas y castigos en la otra vida", y que más tarde platonistas como Plutarco advirtieron acerca del destino del alma después de la muerte (Fox 1986, 95). También señala que "cuesta evaluar hasta dónde se extienden estas preocupaciones en un público más amplio" (ibid., 96). Pero, por cierto, estos filósofos paganos no enseñaron, como los autores cristianos, que la vida después de la muerte es más importante que la vida en este "terrenal valle de lágrimas".

sexo. Estas son las historias que hoy leemos como los grandes romances de nuestra herencia occidental —romances de figuras arquetípicas como Tristán e Isolda, Eloísa y Abelardo, para quienes beber de la "copa del amor" es un boleto seguro a la traición, la violencia y/o la muerte.

Así como el pecado carnal de Abelardo y Eloísa supuestamente los condena al fuego y azufre del infierno (y a la castración de Abelardo), la unión sexual de Tristán e Isolda los condena a la muerte —otra irónica tergiversación del antiguo matrimonio sagrado del cual la leyenda de Tristán e Isolda parece derivar. La versión de Gottfried von Strasburg del siglo XIII dice que la poción de amor (o símbolo de la intoxicación de amor, según el final de la historia) expresaba la voluntad de la diosa germánica Minne, y que el altar en Minnegrotte era un lecho consagrado a su adoración³⁹⁴.

Ya que ahora el tema favorito de los poetas es la superioridad del sufrimiento "espiritual" frente al placer "carnal", lo que se celebra en un romance medieval tras otro no es la alegría de vivir y amar. Más bien, como lo ilustra la obra de Denis de Rougemont, estos romances elogian la "alegría" de la anticipación, renuncia y finalmente muerte³⁹⁵.

Sin embargo, en este mundo dominador —donde el sufrimiento es santo, el placer pecaminoso, la mujer pertenece al demonio y los santos y santas canonizados buscan salvarse mortificando su carne— mujeres y hombres aún encuentran formas para amar, cantar reír, hacer el amor y, aun en medio de tanta brutalidad y morbosidad, dar y recibir placer en alguna medida.

Todavía es un mundo donde mujeres y hombres utilizan velas flores, incienso y música en ritos y rituales sagrados. Y también es un mundo donde, mediante distintas búsquedas místicas, mujeres y hombres persiguen desesperadamente un perdido sentido de conexión con las energías amorosas —y más específicamente, eróticas— del universo en sucesivas permutaciones del antiguo matrimonio sagrado.

Los alquimistas buscan la unión mística en el laboratorio. Escriben sobre un "matrimonio químico" que no sólo transmuta metales básicos en oro³⁹⁶, sino que también reúne lo femenino y lo masculino, así como lo espiritual y lo natural³⁹⁷. Los cabalistas escriben acerca de la mujer y el hombre como un solo cuerpo, e incluso de la Shekinah (manifestación femenina de la sabiduría divina) como el principio creativo³⁹⁸. Místicos cristianos como Jakob Böhme escriben sobre el éxtasis espiritual en el lenguaje del amor y del simbolismo sexual, afirmando que la fisura entre mujer y hombre y entre humano y divino ocurrió cuando Adán y Eva fueron expulsados del Paraíso³⁹⁹.

³⁹⁴ De Rougemont 1956, 131-132.

³⁹⁵ De Rougemont 1956.

³⁹⁶ Mediante la fusión del mercurio (o luna) "femenino" y el azufre (sol) "masculino".

³⁹⁷ Wehr 1990, 91-95.

³⁹⁸ Ibid., 56.

³⁹⁹

Como los alquimistas, que intuyeron que el matrimonio sagrado no era sólo metafísico, y los cabalistas, que en sus manuscritos esotéricamente codificados conservan el recuerdo de una fuerza creativa femenina, Böhme, intuyendo una época anterior a la fragmentación y distorsión de la unidad esencial mujer/hombre y cuerpo/espíritu, de alguna manera vivenció lo que aquí hemos analizado: el vuelco prehistórico de un mundo solidario o gilánico a uno dominador o andrococrático⁴⁰⁰. Es una fascinante percepción. El no sólo percibió una verdad mística, sino, como lo demuestra la arqueología, una verdad real.

Ciertamente, las primitivas sociedades prehistóricas orientadas a la participación no fueron ideales. Pero eran sociedades donde nuestras conexiones más íntimas —la conexión física de mujeres y niños a través del nacimiento, y de mujeres y hombres a través del sexo— todavía se comprendían como algo sagrado más que profano. Fueron sociedades donde aun en los albores de la civilización humana, mujeres y hombres ya parecían haber percibido la sabiduría en la esencia de nuestras tradiciones místico-religiosas más elevadas: sólo podemos alcanzar nuestro máximo potencial mediante una conexión a través del amor (sea de una divinidad u otro ser humano).

La búsqueda de los místicos de esta sabiduría perdida —y de mujeres y hombres a través de las eras— es la búsqueda de reconexión con nuestras raíces solidarias. Es la búsqueda de una forma de relacionarse antitética al modo dominador, donde los temas centrales son polarización y contienda de realidades y mitos, conflicto y separación, perder y ganar, dominar y someter, desmembrar y desencarnar, conquistar y controlar —en resumen, fuerza, temor y desconexión violenta. Y la esencia misma de esta búsqueda, como lo han señalado con frecuencia los escritos místicos, es la indagación de un medio para sanar lo que se desgarró brutalmente con el cambio a un mundo dominador: la fundamental conexión erótica, y también espiritual, entre mujeres y hombres.

Pero ninguna iniciación mística, ninguna magia alquímica y por cierto ningún sufrimiento santo ni autohumillación puede sanar esta fisura. En realidad, en cierto sentido, estas prácticas sólo la agravan, pues evitan el problema subyacente sin lograr nada o refuerzan

⁴⁰⁰ Wehr 1990. Wehr escribe que un siglo después de la Reforma, este famoso místico informó que, en una unión mística con lo divino, su espíritu "se abrió paso por las puertas del Infierno" cuando fue "cercado por el amor, como una amada novia es abrazada por su novio" (ibid., 77). Böhme incluso escribió sobre la necesidad de "matizar a Venus y a Marte", con lo cual, como señala Charles Muses, quiso decir que sólo habrá regeneración y armonía humanas mediante la reconexión de mujer y hombre (Muses 1951, 150). 37. Böhme incluso sostuvo que la misión de Cristo en la Tierra fue el retorno de la humanidad a un estado andrógino previo (Muses 1951, 150). Pero Böhme también creía que esta tan deseada "totalidad andrógina masculino-femenina sobre la que escribió no se podía dar sin el sufrimiento y la muerte de Cristo" (Wehr 1990, 72). "Cuando Cristo en la cruz redimió una vez más la imagen masculino-femenina virgen del hombre y la tiñó con sangre divina en amor divino", escribió Böhme sobre su visión beatífica, "Cristo cambió al Adán dormido que era hombre y mujer, devolviéndole su imagen angélica original" —una imagen que, según Böhme, sanó la división entre Adán y Eva después de la Caída (Muses 1951, 81).

activamente un modelo dominador de espiritualidad donde en el mejor de los casos el amor sexual o erótico (junto con las mujeres) se considera de un orden inferior, y las jerarquías de dominación violenta se santifican mediante la noción de que incluso los poderes que rigen el universo (y no sólo los hombres que gobiernan la tierra) se complacen con el sufrimiento humano, el servilismo y la autohumillación.

Esto de ninguna manera significa que el viaje místico, que expresa nuestro anhelo de unidad y amor, no haya aliviado a muchas mujeres y hombres a través de la historia registrada. Pero el punto es que el problema no es sólo espiritual o sexual, sino social.

Como vimos, con el cambio a un modelo dominador de organización social e ideológica, mujeres y hombres, espiritualidad y naturaleza, fueron divididos en dos —y en el proceso también nos separamos de nuestra propia energía erótica buscadora de vida y placer. Así, sólo podremos reparar esta fisura mediante un nuevo cambio hacia una forma más gilánica y solidaria de vivir, pensar y amar.

Éste, desde la perspectiva de una mejor comprensión de dónde estamos y hacia dónde vamos, es el tema del Tomo II.

MODELOS DOMINADOR Y SOLIDARIO:

Siete diferencias básicas interactivas y mutuamente sustentadoras

COMPONENTE	MODELO DOMINADOR	MODELO SOLIDARIO
1. Relaciones de género	Lo masculino supera en rango a lo femenino, y los rasgos y valores sociales estereotípicamente asociados con la "masculinidad" se valoran más que aquellos asociados con la "feminidad" (1)	La ideología imperante valora por igual lo femenino y lo masculino, y otorga primacía operacional a los valores estereotípicamente femeninos" como la crianza y la o violencia.
2. Violencia	Existe un alto nivel institucionalizado de violencia social y abuso, desde el maltrato a la esposa e hijos, violación y abuso psicológico por parte de "superiores" en la familia, el lugar de trabajo y la sociedad en general.	Violencia y abuso no son componentes estructurales del sistema, de modo que tanto niños como niñas pueden aprender la resolución no violenta de conflictos. Por consiguiente, hay un bajo nivel de violencia social.
3. Estructura social	La estructura social es predominantemente jerárquica (2) y autoritaria, donde el nivel de jerarquía y autoritarismo corresponde aproximadamente al nivel de dominio masculino.	La estructura social es en general más igualitaria, con diferencias (ya sean de género, raza, religión, preferencia sexual o sistema de creencia) no asociadas automáticamente con un estatus social y/o económico superior o inferior

(1) Cabe señalar que, en este contexto, los términos "feminidad" y

"*masculinidad*" corresponden a los estereotipos sexuales contruidos socialmente para una sociedad dominadora (donde la masculinidad se iguala a dominio y conquista, y la feminidad a pasividad y sumisión), y no a rasgos femeninos o masculinos inherentes.

(2) En este contexto, el término jerárquico se refiere a lo que podríamos llamar jerarquía de *dominación*, o el tipo de jerarquía inherente a un modelo dominador de organización social, basado en el temor y la amenaza de dolor. Estas jerarquías deben distinguirse de un segundo tipo, que podría llamarse jerarquía de *actualización*. En biología, corresponde a la jerarquía de moléculas, células y órganos del cuerpo: una progresión hacia un nivel de función superior y más complejo. En los sistemas sociales, las jerarquías de actualización se dan junto con la igualación del poder con el poder para crear y para concretar nuestros más altos potenciales en nosotros mismos y otros.

4. Sexualidad

La coerción es un elemento importante en la selección de pareja, relación sexual y procreación, con la erotización de la dominación y/o la represión del placer erótico mediante el temor. Las principales funciones del sexo son la procreación masculina y la descarga sexual masculina.

El respeto mutuo y la libertad de elección para mujeres y hombres son las características de la selección de pareja relación sexual y procreación. Las principales funciones del sexo son el vínculo entre mujer y hombre mediante el dar y recibir placer mutuo y la reproducción de la especie.

5. Espiritualidad

El hombre y la espiritualidad están sobre la mujer y la naturaleza, justificando su dominio y explotación. Los poderes que rigen el universo se representan como entidades castigadoras, ya sea como un padre desapegado cuyas órdenes se deben obedecer bajo pena de terribles castigos, una madre cruel o demonios y monstruos que se deleitan atormentando arbitrariamente a los humanos y que, por lo tanto, deben ser aplacados.

Se reconoce y valora la dimensión espiritual de los poderes vivificantes y sustentadores de la mujer y la naturaleza, así como los de los hombres. La espiritualidad se vincula con la empatía y la equidad, y lo divino se representa mediante mitos y símbolos de amor incondicional.

6. Placer y dolor

La imposición o amenaza de dolor es esencial para mantener el sistema. Los placeres del tacto en las relaciones sexuales y

Las relaciones humanas se mantienen más por lazos de placer que por temor al dolor. Los placeres de las

paternales se asocian con dominación y sumisión y por lo tanto con dolor, ya sea en el llamado amor carnal del sexo o en la sumisión a una deidad "amorosa". Se santifica la imposición y/o el padecimiento del dolor.

conductas de cuidado se apoyan socialmente y el placer se asocia con la empatía por otros. Se considera sagrado cuidar, hacer el amor y otras actividades que generan placer.

7. Poder y amor

El poder supremo es aquel para dominar y destruir, simbolizado desde la remota antigüedad por el poder letal de la espada. "Amor" y "pasión" se usan con frecuencia para justificar actos violentos y abusivos de quienes dominan, como la matanza de mujeres realizada por hombres cuando sospechan su independencia sexual o las "guerras santas" libradas en nombre del amor a una deidad que exige obediencia de todos.

El poder supremo es aquel para dar, nutrir e iluminar la vida, simbolizado desde la remota antigüedad por el cáliz o grial sagrado. El amor se reconoce como la máxima expresión de la evolución de la vida en el planeta, así como el poder unificador universal.

Uso de Notas y Bibliografía

Mis principales criterios para decidir la forma de las referencias fueron la claridad, accesibilidad y evitación de repeticiones innecesarias.

Como regla general, las referencias de este libro siguen el formato recomendado por la Modern Language Association de separar las citas en Notas y Bibliografía. En el caso de libros y publicaciones periódicas, las Notas en general contienen sólo el apellido del autor y la fecha de publicación; la cita completa aparece en orden alfabético por apellido de autores en la Bibliografía. En otras palabras, la mayoría de las referencias en las Notas no contienen información sobre el nombre del autor, título del libro o artículo y editorial, los que aparecen en la Bibliografía.

Sin embargo, algunas referencias se citan sólo en las Notas. Principalmente son referencias que no se pueden indicar por autor. Por ejemplo, pasajes de diarios o revistas que no especifican autor, números completos de revistas (como *WIN News*, verano 1990), así como listados de organizaciones y otros ítems misceláneos. Hay excepciones, como la Biblia Dartmouth, que aparecen con el título en la Bibliografía.

Muchas notas contienen información adicional o citas que habrían interrumpido el flujo, pero que pueden servir a lectores interesados. A veces, además del autor y la fecha, he incluido también títulos de libros, artículos y publicaciones periódicas porque ofrecen importante información descriptiva para el lector (ver, por ejemplo, nota 11, Introducción).

En la Bibliografía todos los registros están en orden alfabético por apellido del autor. Si hay más de una obra del mismo autor, la primera obra aparece primero. Cuando hay más de una publicación del mismo autor en el mismo año, estas publicaciones están identificadas con letras después de la fecha, en orden alfabético. Por ejemplo:

Eisler, Riane. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* San Francisco: Harper & Row, 1987a.

—. "Woman, Man, and the Evolution of Social Structure" *World Futures: The Journal of General Evolution* 23 (abril 1987b) 79-92.

Espero que para el lector las Notas y la Bibliografía sean fáciles de seguir y le sirvan de ayuda. Debo agregar que la Bibliografía sólo incluye las obras citadas y no es la lista completa de las obras que utilicé para la investigación de este libro.

Notas

Nota del digitalizador:

Las notas que, originalmente en el libro estarían en este apartado, se han insertado a pie de página, por considerar mucho más cómodo su acceso tratándose de un libro digital.

Bibliografía*

Ver "Uso de Notas y Bibliografía" en página 167.

- Abraham. Ralph. *Citaos. Gaia. Eros.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.
- Abu-Lughod, Lila. *Veited Sentiments.* Berkeley: University of California Press, 1986.
- Anderson. Bonnie S. y Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia.* Crítica, 1992.
- Ardrey, Robert. *Génesis en África.* Hispano Euro., 1969.
—. *The Territorial Imperative.* Nueva York: Atheneum, 1966.
- Atkinson, Clarissa. *The Oldest Vocalion: Christian Motherhood in the Middle Ages.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Barry, Kathleen. *Female Sexual Slavery.* Nueva York: Avon Books, 1979.
- Barstow, Anne Llewellyn. *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts.* Londres y San Francisco: Pandora. 1994.
- Birnbaum, Lucía. *Black Madonnas.* Boston: Northeastern University Press, 1993.
- Blackman, Julie. *Intimate Violence.* Nueva York: Columbia University Press, 1989.
- Bonfante-Warren, Larissa. "The Women of Etruria". En *Women in the Ancient World*, editado por John Peradotto y J.P. Sullivan. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Botti, Odile. "The Battle Against Excisions by Africans: A Survey of Actions in Three West African Countries". *Marie Claire* (noviembre 1985).
- Briffault, Robert. *The Troubadours.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1965.
- Brown, Roger. *Social Psychology.* Nueva York: Free Press, 1965.
- Brownmiller, Susan. *Contra nuestra voluntad.* Planeta, 1981.
- Burkert, Walter. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual.*

N. del E.: Esta Bibliografía fue actualizada incluyendo los títulos traducidos al español hasta 1997.

- Berkeley: University of California Press, 1979.
- Bury, J.B., S.A. Cook y F. E. Adcock. "The Law of Ancient Babylonia". En *Man in Adaptation*, editado por Y.A. Cohen, 154-157. Chicago: Aldine, 1971.
- Butler, Judith y Joan W. Scott, eds. *Feminists Theorize the Political*. Nueva York y Londres: Routledge, 1992.
- Campbell, Joseph. *Los mitos: Su impacto en el mundo actual*. Kairós, 1994.
- Capra, Fritjof. *El punto crucial*. Rosello Imp., 1986.
- Chaisson, Eric. *The Life Era*. Nueva York: Atlantic Monthly Press, 1987.
- Childe, V. Gordon. *La prehistoria de la sociedad europea*. Icaria, 1979
- Christ, Carol P., ed. *Laughter of Aphrodite*. San Francisco: Harper & Row, 1987
- Coitrane, Scott. "The Micropolitics of Gender in Nonindustrial Societies". *Gender and Society* 6 (marzo 1992), 86-107.
- Coontz, Stephanie y Peter Henderson, eds. *Women's Work, Men's Property*. Londres: Verso, 1986.
- Countryman, L. William. *Dirt, Greed, and Sex*. Filadelfia: Fortress Press, 1988.
- Csanyi, Vilmos. *Evolutionary Systems and Society; A General Theory*. Durham, NC: Duke University Press, 1989.
- Dalley, Stephanie. *Myths From Mesopotamia*. Oxford, Inglaterra: UP, 1989.
- Daly, Mary. *Beyond God and the Father*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Dartmouth Bible. Boston: Houghton Mifflin, 1950.
- De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Nueva York: Modern Library, 1968. (Obra original publicada en francés en 1949).
- DeMeo, James. *On the Origin and Diffusion of Patrism*. Tesis doctoral, Departamento de Geografía, Universidad de Kansas, 1986,
— "The Origins and Diffusion of Patrism in Saharasia, c. 4000 B.C.E.". *World Futures* 30 (marzo-mayo 1991), 247-271.
- De Rougemont, Denis. *El amor y Occidente*. Kairós, 1986-1993.
- De Waal, Frans. *Peacemaking Among Primates*. Cambridge, MA: Oxford University Press, 1989.
- Dover, K. J. "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour". En *Women in the Ancient World*, editado por John Peradotto y J.P. Sullivan. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Eisler, Riane. *El cáliz y la espada: nuestra historia, nuestro futuro*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1990.
— "Woman, Man, and the Evolution of Social Structure". *World*

Futures: The Journal of General Evolution 23 (abril 1987), 79-92.

—. "Cultural Evolution: Social Shifts and Phase Changes". En *The New Evolutionary Paradigm*, editado por Ervin Laszlo, 179-200. Nueva York: Gordon & Breach, 1991.

—. "Technology, Gender, and History: Toward a Nonlinear Model of Social Evolution". En *The Evolution of Cognitive Maps: New Paradigms for the Twenty-First Century*, editado por Ervin Laszlo, Ignacio Masulli, Robert Artigiani y Vilmos Csanyi, 181-203. Nueva York: Gordon & Breach, 1993a.

—. "From Domination to Partnership: The Foundations for Global Peace". En *Communication and Culture in War and Peace*, editado por Colleen Roach, 145-174. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1993b.

—. "From Domination to Partnership: The Hidden Subtext for Sustainable Change". *Journal of Organizational Change Management* 7 (1994): 35-49.

Eisler, Riane y Vilmos Csanyi. "Human Dimorphism and Social Structure". Manuscrito incompleto.

Eisler, Riane y David Loye. *The Partnership Way*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990.

El Daree, Dr. Asma. *Sudan: National Study on the Epidemiology of Female Circumcision*. Khartoum: Universidad de Khartoum, Departamento de Medicina Comunitaria, 1980.

Encyclopedia of Religión. Nueva York: Macmillan, 1987.

Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Fundamentos, 1987. (Obra original publicada en alemán en 1884).

Falk, Marcia. *The Song of Songs*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990.

Faulkner, Wendy. "Medical Technology and the Right to Heal". En *Smothered by Invention: Technology in Women's Lives*, editado por Wendy Faulkner y Erik Arnold. Londres: Pluto Press, 1985.

Fedigan, Linda Marie. *Primate Paradigms*. Montreal: Eden Press, 1982.

Feuerstein, Georg. *Yoga: The Technology of Ecstasy*. Los Angeles: Tarcher, 1989.

Fisher, Helen E. *Anatomy of Love*. Nueva York: Norton, 1992.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*, Vol. 1. México: Siglo XXI, 1986.

Fox, Matthew. *Original Blessing*. Santa Fe, NM: Bear & Company, 1983.

Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. San Francisco: Harper & Row, 1986.

- Frank, Roslyn M., con Susan Ayers, Monique Laxalt, Shelly Lowenberg y Nancy Vosburg. "Etxeko-Andrea: The Missing Link? Women in Basque Culture". *Views of Women's Lives in Western Tradition*, editado por Frances Richardson Keller, 133-157. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1990.
- Frayser, Suzanne G. *Varieties of Sexual Experience*. New Haven, CT: HRAF Press, 1985.
- Frazer, James. *La rama dorada*. FCE Esp., 1981.
- Gadon, Elinor. *The Once and Future Goddess*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Gardner, John y John Maier, traductores y editores. *Gilgamesh*. (Traducido de la versión Sin-Leqi-Unninni). Nueva York: Vintage, 1985.
- Giddens, Anthony. *The Transformation of Intimacy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Gies, Frances y Joseph Gies. *Marriage and the Family in the Middle Ages*. Nueva York: Harper & Row, 1987.
- Gimbutas, Marija. *Dioses y diosas de la vieja Europa*. Istmo, 1990.
- . *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- . *The Civilization of the Goddess*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Goldizen, Anne Wilson. "Social Relationships in a Cooperatively Polyandrous Group of Tamarins". *Behavioral Ecology and Sociobiology* 24 (1989): 79-89.
- Goodison, Lucy. *Death, Women, and the Sun*. Londres, Universidad de Londres, 1989.
- Gordon, Margaret y Stephanie Riger. *The Female Fear: The Social Cost of Rape*. Nueva York: Free Press, 1989.
- Graves, Robert, trad. *The Golden Ass of Apuleius*. Nueva York: Pocket Library, 1954.
- Gray, Elizabeth Dodson, ed. *Sacred Dimensions of Women's Experience*. Wellesley, MA: Roundtable Press, 1988.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence*. Nueva York: Harper & Row, 1981.
- Hallet, Judith P. "The Role of Women in Roman Elegy: Counter-Cultural Feminism". En *Women in the Ancient World*, editado por John Peradotto y J. P. Sullivan, Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Harris, William H. y Judith S. Levey, eds. *The New Columbia Encyclopedia*. Nueva York: Columbia University Press, 1975.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomeno to the Study of Greek Religion*.

- Londres: Merlin Press, 1962. (Obra original publicada en 1903).
- Hastings, Deborah. "Simpson Arrest Focuses Attention on U.S. Spousal Abuse Problem". Associated Press, junio 22, 1994.
- Hawkes, Jacquetta. *El origen de los dioses*. Noguer, 1978,
- Henshaw, Richard A. *Female and Male: The Cultic Personnet, the Bible, and the Rest of the Ancient Near East*. Alison Park, PA: Pickwick Press, 1994.
- Highwater, Jamake. *Myth and Sexuality*. Nueva York: Penguin, 1990.
- Hoffman, Lisa. "Rape Study Says 51% of Victims Under 18". *Scripps Howard News Service*, junio 23, 1994.
- Hohmann, Gottfried y Barbara Fruth. "Field Observations on Meat Sharing Among Bonobos". Artículo presentado en la Sociedad Max Planck y el Instituto de Zoología de la Universidad de Munich, Alemania, 1993.
- Homero. *La Ilíada*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1979.
- Hosken, Fran. *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Pemales*. 4ª ed. Lexington, MA: Women's International Network News, 1994.
- Howells, William W. *Getting Here*. Washington, DC: Compass Press, 1993.
- Hrdy, Sarah Blaffer. *The Woman That Never Evolved*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- . "The Primate Origins of Human Sexuality". En *The Evolution of Sex*, editado por Robert Bellig y George Stevens, 101-136. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- James, Edwin Oliver. *The Cult of the Mother Goddess*. Londres: Thames & Hudson, 1959.
- Johnson, Buffie. *Lady of the Beasts*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Kano, Takayoshi. "Social Behavior of Wild Pygmy Chimpanzees (*Pan paniscus*) of Wamba". *Journal of Human Evolution* 9 (1980), 243-260.
- . "The Bonobos' Peaceable Kingdom". *Natural History*, noviembre 1990, 62-70.
- . *The Last Ape*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Keller, Mara Lynn. "The Eleusinian Mysteries of Demeter and Persephone". *Journal of Feminist Studies in Religion* 4 (primavera 1988), 27-54.
- . "Chthonian Crete of the Earth Mother Goddess". Artículo presentado en First International Minoan Celebration of Partnership, Creta, Grecia, octubre 8, 1992.

- . The Greater Mysteries of Demeter and Persephone. Libro en preparación.
- Keuls, Eva. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- . "The Partnership-Dominator Models of Social Organization". Artículo presentado en la Conferencia de la Asociación Occidental de Historiadoras, junio 10, 1989, Asilomar, Pacific Grove, CA.
- Kevles, Bettyann. *Females of the Species*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Kitcher, Philip. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.
- Kramer, Heinrich y James (Jacob) Sprenger. *Malleus Maleficarum*. Nueva York: Dover, 1971. (Obra original publicada en 1486).
- Kramer, Samuel Noah. *77ie Sumerians*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- . *The Sacred Marriage Rite*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1969.
- . *History Begins at Sumer*. 3^ª rev. ed. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- Kramer, Samuel Noah y John Maier. *Myths of Enki, The Crafty God*. Nueva York: Oxford University Press, 1989.
- Kunstmann, Josef. *The Transformation of Eros*. Londres: Oliver & Boyd, 1964.
- Kuroda, Suehisa. "Social Behavior of the Pygmy Chimpanzees". *Primates* 21 (abril 1980), 181-197. Lambert, W. G. "Gilgamesh in Literature and Art". En *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, editado por Ann E. Farkas, Prudence O. Harper y Evelyn B. Harrison, 37-52. Mainz on Rhine: Von Zabern, 1987.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo*. Cátedra, 1994. Laszlo, Ervin. *Evolución*. Espasa-Calpe, 1988.
- . *The Creative Cosmos*. Edimburgo: Floris Books, 1993.
- Lefkowitz, Mary R. y Maureen B. Fant, eds. *Women's Life in Greece and Rome*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Crítica, 1990.
- Leroi-Gourhan, André. *Prehistoire de l'Art Occidental*. París: Edition D'Art Lucien Mazenod, 1971.
- Lewontin, R.C., Steven Rose y León J. Kamin. *No está en los genes*. Crítica, 1987.
- Lovelace, Linda. *Ordeal*. Nueva York: Berkeley Publishers, 1987.
- Lowenstein, Jerold M. "Nine Ways to Have Sex". *Pacific Discovery*, otoño 1992, 40-41.

- Loye, David. "Moral Sensitivity and the Evolution of Higher Mind". *World Futures: The Journal of General Evolution* 30 (1990), 41-51.
— . *Moral Transformation*. Libro en preparación.
- Maitland, Sara. "Passionate Prayer: Masochistic Images in Women's Experience" En *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience*, editado por Linda Hurcombe, 125-140. Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- Mallory, J.P. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology, and Myth*. Londres: Thames & Hudson, 1989.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Ariel, 1989.
- Marshack, Alexander. *The Roots of Civilization*. Mount (Cisco, NY: Moyer Bell Ltd.,1991.
- Maturana, Humberto y Francisco Várela. *El árbol del conocimiento*. Debate, 1990.
- McGrew, W. C. *Chimpanzee Material Culture*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1992.
- McKenna, Terence. *Food of the Gods*. Nueva York: Bantam Books, 1992.
- Mellaart, James. *Çatal Hüyük*. Nueva York: McGraw-Hill, 1967.
— . *The Neolithic of the Near East*. Nueva York: Scribner's, 1975.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.
- Mollencott, Virginia Ramey. *Women, Men, and the Bible*. Nashville, TN: Abingdon,1977.
— . ed. *Women of Faith in Dialogue*. Nueva York: Crossroads, 1987.
- Montagu, Ashley. *La dirección del desarrollo humano*. Tecnos, 1975.
— . *Sociobiology Examined*. Nueva York: Oxford University Press, 1980.
- Montuori, Mario. *Sócrates: An Approach*. Amsterdam, Holanda: J.C. Gieben Publishers, 1988.
- Moore, Robert y Douglas Gillette. *La nueva masculinidad: Rey, guerrero, mago y amante*. Paidós Ibérica, 1993.
- Morbeck, Mary Ellen, Adrienne L. Zihlman y Allison Galloway, eds. *Life History, Females, and Evolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press, en imprenta.
- Muses, Charles A. *Illumination on Jakob Böhme*. 2ª ed. Nueva York: Kings Crown Press, Columbia University, 1951.
- Nead, Lynda. *777e Female Nude*. Londres: Routledge, 1992.
- Noble, David F. *A World Without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science*. Nueva York: Knopf, 1992.

- Osmart, Hibaag I. "Somalia: Will Reconstruction Threaten Women's Progress?" *Ms.* marzo/abril 1993, 12.
- Pagels, Elaine. *Adán, Eva y la serpiente*. Crítica, 1990.
- Parish, Amy Randall. "Sex and Food Control in the 'Uncommon Chimpanzee'". *Ethology and Sociobiology* 15 (1994), 157-179.
- Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Nueva York: Avon, 1978.
- Peradotto, John y J.P. Sullivan, eds. *Women in the Ancient World*. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Perry, Mary Elizabeth. "Deviant Women and Cultural Transformation". Artículo presentado en el panel "Modelos Dominador y Participativo como Herramientas Analíticas", Conferencia del Vigésimo Aniversario de la Asociación Occidental de Historiadoras, Asilomar, Pacific Grove, CA, 1989.
- . "The Black Madonna of Monserrat". En *Views of Women's Lives in Western Tradition*, editado por Frances Richardson Keller, 110-128. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1990.
- Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminine Perspective*. Nueva York: Harper & Row, 1990.
- Platón, Nicolás. *Creta*. Juventud, 1974.
- Reeves, Minou. *Female Warriors of Allah*. Nueva York: Dutton, 1989.
- Regardie, Israel. *Garden of Pomegranates*. St. Paul, MN: Llewellyn, 1970.
- Reich, Wilhelm. *La función del orgasmo*. Paidós iber., 1987.
- . *The Sexual Revolution*. Nueva York: Octagon Books, 1971.
- Renfrew, Colin. *Arqueología y lenguaje*. Crítica, 1990.
- Robinson, John Mansley. *An Introduction To Early Greek Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin, 1968.
- Rockwell, Joan. *Fact in Fiction*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Rohrlich-Leavitt, Ruby. "Women in Transition". En *Becoming Visible*, editado por Renate Bridenthal y Claudia Koonz. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Rowell, Thelma E. "Forest Living Baboons in Uganda". *Journal of Zoology* 149 (Qutio 1966), 344-364.
- Sahtouris, Elisabet. *Gaia*. Nueva York: Pocket Books, 1989.
- Sandars, N.K., trad. y ed. *The Epic of Gilgamesh*. Nueva York: Penguin Books, 1960.
- Sanday, Peggy Reeves. *Female Power and Male Dominance*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981.
- . *Fraternity Gang Rape*. Nueva York: New York University Press, 1990.

- Savage-Rumbaugh, E. Sue y Beverly J. Wilkerson. "Socio-Sexual Behavior in *Pan paniscus* and *Pan troglodytes*". *Journal of Human Evolution* 7 (1978), 327-344.
- Schell, Ellen Ruppel. "Flesh and Bone". *Discover*, diciembre 1991, 37-42.
- Sheldrake, Rupert. *La presencia del pasado*. Kairós, 1990.
- Smuts, Barbara. *Sex and Friendship in Baboons*. Nueva York: Aldine, 1985.
- Smuts, Barbara y Robert W. Smuts. "Male Aggression and Sexual Coerción of Females in Nonhuman Primates and Other Mammals". *Advances in the Study of Behavior* 22 (1993), 1-63.
- Smuts, Barbara y John Watanabe. "Social Relationships and Ritualized Greetings in Adult Male Baboons". *International Journal of Primatology* 11 (1990), 147-170.
- Stager, Lawrence E. y Samuel R. Wolff. "Child Sacrifice at Carthage- Religious Rite or Population Control?". *Biblical Archaeology Review*, enero/febrero 1984, 31-51.
- Starhawk. *Dreaming the Dark*. Boston: Beacon Press, 1982.
- Stark, Elizabeth. "The Unspeakable Family Secret". *Psychology Today*, mayo 1984, 40-46.
- Steinem, Gloria. *Outrageous Acts and Everyday Rebellions*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1983.
- Suetonio, Tranquilo. *Vida de los doce Césares*. CSIC, 1970. (Escrito originalmente en la época romana clásica).
- Tanner, Nancy N. *On Becoming Human*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1981.
- Taylor, G. Rattray. *Sex in History*. Nueva York: Ballantine Books, 1954.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Taurus, 1986.
- Teubal, Savina J. *Sarah the Priestess*. Athens, OH: Swallow Press, 1984.
- Tiger, Lionel y Robín Fox. *The Imperial Animal*. Nueva York: Dell, 1971. Tobach, Ethel y Betty Rosoff, eds. *Genes and Gender*. Nueva York: Gordian Press, 1978.
- Trivers, Robert. *Social Evolution*. Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, 1985.
- Turnbull, Colin M. *The Forest People*. Nueva York: Simon & Schuster, 1961.
- Vaselle-Horner, Renata y Annette Ehrlich. "Male Batterers". En *Intimate Violence*, editado por Emilio Viano, 139-151. Washington, DC: Hemisphere, 1992.
- Walker, Alice. *En posesión del secreto de la alegría*. Plaza & Janés,

1993.

- Walker, Barbara. *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Washburn, Sherbourne y Chet S. Lancaster. "The Evolution of Hunting". En *Man the Hunter*, editado por Richard B. Lee e Irven DeVore, 293-303. Chicago: Aldine, 1968.
- Wehr, Gerhard. *The Mystical Marriage*. Wellingborough, Inglaterra: Aquarian Press, 1990.
- Weisman, Steven R. "Akihito Performs His Solitary Rite". *New York Times*, noviembre 23, 1990.
- Welter, Barbara. "The Cult of True Womanhood". En *Dimity Convictions*, editado por Barbara Welter, 21-41. Athens, OH: Ohio University Press, 1976.
- White, Frances J. "Pygmy Chimpanzee Social Organization". *American Journal of Primatology* 26 (1992), 203-214.
- Willets, R. F. *The Civilization of Ancient Crete*. Berkeley: University of California Press, 1977. Wilson, E. O. *Sociobiología*. Omega, 1980.
- Wink, Walter. *Engaging the Powers*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992
- Wolkstein, Diane y Samuel Noah Kramer. *Inanna*. Nueva York: Harper & Row, 1983.
- Wrangham. Richard W. "The Evolution of Sexuality in Chimpanzees and Bonobos". *Human Nature* 4 (1993), 47-79.
- Zihlman, Adrienne. "Common Ancestors and Uncommon Apes". En *Human Origins*, editado por John R. Durant, 81-105. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press, 1989.
- Zihlman, Adrienne L. y Nancy N. Tanner. "Becoming Human: Putting Woman in Evolution". Artículo presentado en la reunión anual de la Sociedad Antropológica Estadounidense, Ciudad de México, 1974.

Agradecimientos

Este libro está dedicado a mi compañero y esposo, David Loye, La razón, fuera de mi amor por él, es simple: no habría podido escribir *Placer sagrado* sin él. Por lo tanto, quisiera empezar mis agradecimientos diciendo gracias, David, por todo tu afectuoso apoyo, estímulo intelectual, consejo editorial, cuidado, conocimientos, tiempo, esfuerzo —y, sobre todo, por ser tú.

Hay otras dos personas cuya ayuda también ha sido indispensable: Constance Fishman y Hannah Liebmann. No habría podido trabajar tanto ni por tanto tiempo —y habría disfrutado la mitad— sin el trabajo extraordinariamente dedicado, preciso, eficiente e inteligente en computación y otras habilidades organizativas de Connie, y sin las habilidades multifacéticas de Hannah, desde editar hasta clasificar y tomar mi mano en momentos en que me sentí sobrepasada por los papeles e inspirarme a través de nuestra larga y nutritiva amistad para resolver de algún modo los problemas que te acosan al escribir un libro como éste. Quisiera expresar en particular mi admiración por el heroísmo de Connie durante el último embate para cumplir los plazos, al persistir en el computador envuelta en una frazada para evitar el frío que precedía a una temperatura que se elevaba, al llegar a su casa, a 104 grados.

También estoy en deuda con las mujeres y hombres que tan generosamente invirtieron tiempo y dieron consejos al leer y comentar gran parte de este manuscrito. Ellos son, en orden alfabético, Carole Anderson, Art Aron, Mathew Callahan, Annette Ehrlich, Natasha Josefowitz, Frances Richardson Keller, Mará Lynn Keller, Rob Koegel, John Maier, Monty (Alfonso) Montuori, Kari Norgaard y Stuart Schlegel. Además, quisiera reconocer mi gran deuda con Ashley Montagu por inspirarme y estimularme en este trabajo.

También quisiera agradecer por sus importantes ideas e información a quienes revisaron partes de este manuscrito. Ellos son, en orden alfabético, Robin Balliger, Harry Brod, Scott Carroll, mis hijas Andrea Eisler y Loren Eisler, Ira Fishman, Fred Jealous, Eva Keuls Emily Martin, Arthur Melville, Jim DeMeo, Uta y Peter Meyer-Dohm, Amy Parish, Hector Sabelli, Bonia Shur, Linda Silverman, Barbará Smuts, Marsha Utain, Walter Wink, Adrienne Zihlman y la ya fallecida Marija Gimbutas.

También quisiera expresar mi gratitud a mi agente, la Agencia Ellen Levine en Nueva York, particularmente a Ellen Levine y Diana Finch, y a mis editores, HarperSanFrancisco, especialmente a mi editora Barbara Moulton, pero también a Lorraine Anderson, Lisa Bach, Judy Beck, Martha Blegen, Ani Chamichian, Nancy Fish, Terri

Goff, Tom Grady, Shelly Meadows, Mary Peelen, Jaime Robles, Robin Seaman, Hilary Vartanian, Michele Wetherbee, y a todos aquellos que de una forma u otra participaron en el nacimiento de este libro.

Quisiera agradecer en forma especial a Bernardine Abbott de Monterey Península College Library, así como a Mary Anne Teed, Julia Batchev, Kirk Hall, Deborah Ruis y Judy White de MPC Library, y a Topsy Smalley de Cabrillo College Library; Janet Bombard, Lani Premier, Támara Hennessy, Arlene Hess y Halina Szczesiak de Harrison Memorial Library de Carmel; y a Víctor Bausch, Joe Johnson, Pamela Jungerberg y Janis Rodman de Monterey Library.

Hay muchas otras personas que de una forma u otra me apoyaron durante los siete años de investigación, pensamiento, repensamiento, escritura y reescritura de este libro, tales como Gwen Withers, que me ayudó en la preparación final de las notas, y John Masón, que me ayudó con la portada. En realidad, son demasiadas personas para nombrarlas todas aquí.

Quisiera expresar mi gratitud particularmente a las mujeres y hombres que han formado grupos de discusión solidaria: Centers for Partnership Education e International Partnership Network. También querría agradecer a las mujeres y hombres de todo el mundo que, desde la publicación de *El Cáliz y la Espada*, me han escrito o me han abordado en conferencias para compartir sus experiencias y su trabajo de transformación personal y cultural. La comunicación con ustedes ha sido muy significativa para mí y me ha ayudado a mantener mi energía durante los numerosos años de intenso trabajo en este libro.

PERMISOS

Nuestros especiales agradecimientos a quienes permitieron reimprimir material protegido por derechos de autor:

Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, reimpresso con autorización de University of California Press, 1986.

Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, reimpresso con autorización de Indiana University Press, 1987.

Takayoshi Kano, "Social Behavior of Wild Pygmy Chimpanzees", reimpresso con autorización de *Journal of Human Evolution*, Vol. 9, 1980.

Renate Bridenthal y Claudia Koonz, editoras, de *Becoming Visible*, reimpresso con autorización de Houghton Mifflin Company, 1977.

Suehisa Kuroda, "Social Behavior of the Pygmy Chimpanzees", reimpresso con autorización de *Primates*, Vol. 21, N° 2, 1980.

Reimpresso con autorización de Putnam Publishing Group/Jeremey P. Tarcher, Inc., de *Yoga: The Technology of Ecstasy* de Georg Feuerstein, 1989.

J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology, and Myth*, reimpresso con autorización de Thames and Hudson, 1989.

Takayoshi Kano, "The Bonobos' Peaceable Kingdom", reimpresso con autorización de *Natural History*, noviembre 1990, The American Museum of Natural History.

De R. F. Willetts, *The Civilization of Ancient Crete*, citado con autorización de B. T. Batsford Ltd., Londres, 1977.

Eva Keuts, *The Reign of the Phallus*, reimpresso con autorización de University of California Press, 1993.

Diane Wolkstein y Samuel Noah Kramer, *Inanna*, reimpresso con autorización de Diane Wolkstein, publicado por Harper & Row, 1983.

Linda Hurcombe, editora, *Sex and God*, reimpresso con autorización de Routledge and Kegan Paul, 1987.

Marija Gimbutas, *The Civilization of the Goddess*, reimpresso con autorización de HarperSanFrancisco, 1991.

Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, reimpresso con autorización de Harper & Row, 1989.

Jaquetta Hawkes, *Dawn of the Gods*, (1968) de Jaquetta Hawkes, reimpresso con autorización de Penguin Books Ltd.