Globethics Repository



¿Gravemente perjudicial para su salud? [Seriously Prejudicial to your Health?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Vuola, Elina,author.
Publisher	http://www.dei-cr.org
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-02 01:43:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189638

¿GRAVEMENTE PERJUDICIAL PARA SU SALUD? Religión, feminismo y sexualidad en América Latina y el Caribe [1]

Elina Vuola

Déjenme empezar por compartir la historia de una niña nicaragüense de nueve años, nombrada "Rosa" por la media, cuyo pequeño cuerpo llegó a ser un campo de batalla público en América Central en 2002 [2]. Fue violada a finales de octubre de ese año en la zona rural del país vecino, Costa Rica, donde sus padres habían llegado como trabajadores migrantes ilegales unos años atrás. Rosa, de ocho años cuando fue violada, no sólo adquirió una enfermedad venérea de su violador, sino que incluso quedó embarazada, aparentemente en el mes que habría tenido la primera menstruación. Para hacer corta una historia larga y espantosa: cuando sus padres supieron de su embarazo, regresaron a Nicaragua con ella, donde se performó un aborto el 20 de febrero de 2003.

La ley nicaragüense todavía permite un "aborto terapéutico" si la vida de la madre corre peligro —una ley que ha sido muy atacada por los oponentes de aborto— [3]. Así, el aborto fue considerado legal, y no se va a acusar a los doctores y padres. Sin embargo, la jerarquía católica, tanto de Costa Rica como de Nicaragua, ha juzgado públicamente el aborto como "eliminación de un ser humano inocente e indefenso" [4]. El cardenal Miguel Obando y Bravo consideró esto un homicidio, por lo cual excomulgó a los padres de la niña y a los doctores involucrados en el hecho. Él se veía, como la institución entera a la que representa, como defensor de los derechos de un niño nonato, y al parecer nunca se dio cuenta de que el asunto se trataba más bien del derecho a la vida y la integridad de una niña ya nacida.

Yo misma soy madre de una niña de la edad de Rosa, pero no es por eso que empiezo con esta historia. Tampoco voy a referir directamente al caso de Rosa en mi artículo. No obstante me voy a acordar de ella, porque por repugnante que sea el caso, es un ejemplo perfecto de lo que está en juego cuando hablamos del papel problemático de la religión, el catolicismo en especial, en relación con las mujeres, la sexualidad, la reproducción y las políticas públicas en América Latina y el Caribe. La historia de ella fue también el trampolín para algunas ideas mías sobre la Virgen María y la virginidad.

Las estadísticas sobre la realidad de las mujeres en América Latina y el Caribe demuestran la interconexión entre la pobreza, la falta de alternativas reproductivas y la mortalidad de las mujeres. Según la Organización

[1] Este artículo se basa parcialmente en una conferencia pública presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard, EE. UU., el 3 de abril de 2003, cuando fui investigadora visitante en el Programa de Estudios de Género y Religión de esa institución. El artículo fue publicado primero en inglés: "Seriously Harmful for Your Health? Religión, Feminism and Sexuality in Latin America", en Marcella Althaus-Reid (ed.), *Liberation Theology and Sexuality*. Hamsphire, Ashgate, 2006, págs. 137-162, traducción del inglés al español de Sarri Vuorisalo-Tiitinen.

[2] El caso recibió publicidad también fuera de América Latina y el Caribe. Por ejemplo, la madre de "Rosa" fue entrevistada en un documental de la BBC de Londres por Steve Bradshaw (2003).

[3] Los diputados de la Asamblea Naciónal, incluidos los sandinistas, aprobaron el pasado 26 de octubre la derogación del artículo con 52 votos a favor y ninguno en contra. Nueve diputados no ejercieron su derecho al voto: ocho liberales y uno de Alternativa Cristiana (*El Nuevo Diario* (Nicaragua), 26.10.2006) [Nota del corrector].

[4] *La Nación*, 24.II.2003.

Mundial de la Salud, a nivel global, aproximadamente 529.000 mujeres murieron en el año 2000 por causas relacionadas con el embarazo, 99% de ellas en los llamados países en desarrollo. Unas 22.000 de estas muertes maternas [5] tuvieron lugar en América Latina y el Caribe, con grandes desproporciones dentro de la región y con cifras más altas para los grupos indígenas [6]. Las mujeres en su principal período reproductivo (en la edad entre 20 y 35 años) se enumeran entre estas muertes. Estas mujeres, también, tienen a la mayoría de niños jóvenes y dependientes cuya supervivencia y bienestar propios suelen estar seriamente puestos en peligro por la muerte de sus madres, muchas veces la única o primordial guardián [7]. En esto, es obvio, se refleja el hecho de que la protección de las alternativas reproductivas y del bienestar de mujeres adultas es la mejor garantía para la defensa de los niños, nonatos y nacidos. De acuerdo con la Organización Panamericana de la Salud, el progreso logrado durante los últimos años en la reducción de mortalidad maternal es relativamente poco, en comparación con las reducciones de mortalidad por otras causas [8].

Alrededor de 78.000 mujeres mueren cada año por un aborto inseguro [9]. Conforme los reportajes del Instituto Alan Guttmacher, cada año, más de cuatro millones de mujeres están sometidas a un aborto provocado en América Latina y el Caribe. Como la mayoría de los abortos son ilegales, estos procedimientos se realizan bajo condiciones clandestinas y, muchas veces, peligrosas [10]. El aborto es una de las causas principales de muerte de las mujeres latinoamericanas y caribeñas entre los 15 y 39 años de edad [11]. Ya que el aborto es ilegal, las estadísticas no son de confiar, y es probable que la realidad sea mucho más severa que las estimaciones estadísticas. A pesar de su ilegalidad, el aborto está disponible en todas partes en América Latina y el Caribe para las mujeres que viven en ciudades y disponen de recursos económicos para obtener un aborto seguro. Los abortos de las campesinas pobres, en cambio, con frecuencia tienen lugar en condiciones higiénicas peligrosamente malas.

Nicaragua, el segundo país más pobre en el hemisferio occidental, justamente por su pobreza presenta una de las cifras más altas en mortalidad materna, misma que ha venido ascendiendo durante los últimos diez años. Además (recordándonos de la pequeña Rosa), el grueso de los incidentes de violencia sexual contra mujeres y niñas en Nicaragua acontecen en el entorno familiar, siendo el 65% de las víctimas de esta violencia, incluso violaciones, niñas —adolescentes y más jóvenes—. El 30% de la mortalidad maternal del país consta de niñas adolescentes; el 26% de los abortos se practican a niñas menores de 19 años [12].

Gran parte de mi trabajo de investigación durante estos años ha tenido lugar en Nicaragua, pero como por mis intereses de investigación —la relación entre religión, mujeres y feminismo, especialmente en lo que tiene que ver con las mujeres más pobres de la sociedad— es relevante en toda América Latina y el Caribe, voy a hablar a un nivel más general, aunque es problemático. No obstante, el papel dominante de la Iglesia Católica es una de las razones por las cuales podemos hacer algunas generalizaciones sobre la región, siendo dicha iglesia la única institución importante que ha sobrevivido desde los tiempos de la conquista. Más aún, pese a haber perdido su poder colonial, ella dista de ser una institución marginal en América Latina y el Caribe. El poder de la Iglesia Católica se relaciona con las vías tradicionales de interacción de las élites [13]. En algunos países, los católicos conservadores y las élites políticamente poderosas están formando nuevas alianzas entre la Iglesia y el Estado, no obstante la separación legal entre ambos.

En América Latina y el Caribe, la Iglesia Católica es la decisiva institución social y política que traza las políticas de población y los valores acerca de la familia, la sexualidad y las mujeres, y en esto, en general, su enseñanza es patriarcal y sexista. El hecho en sí apenas es noticia. Voy a argumentar que la mayoría de los movimientos feministas seculares y de investigación feminista no han logrado enfrentar el sexismo de la Iglesia Católica en una forma adecuada y, en especial, su importante papel en la creación de un clima en el cual es prácticamente imposible hablar de las realidades

[5] De acuerdo con la Clasificación Internacional de Enfermedades, una muerte materna se define como muerte de una mujer cuando está embarazada o dentro de los 42 días después de terminado el embarazo, independientemente de la duración del mismo, por cualquier causa relacionada con, o agraviada por, el embarazo o su manejo. Así, los abortos, ilegales o legales, se cuentan entre estas causas.

[6] http://www.who.int/reproductive-health/publications/maternal_mortality_2000/mme.pdf

[7] World Health Organization 1996, págs. 3, 10-15.

[8] http://www.paho.org

[9] *The Bush Global Gag Rule: Endangering Women's Health, Free Speech and Democracy*. Un reportaje de Center for Reproductive Rights, en http://www.crlp.org

[10] Alan Guttmacher Institute. *An Overview of Clandestine Abortion in Latin America*, en http://www.agi-usa.org/pubs/ib12.html

[11] *Latin America and the Caribbean*. Un reportaje de Center for Reproductive Rights, en http://www.crlp.org

[12] Pizarro 2003, págs. 8, 11.

[13] Hynds 1993, pág. 1. Guillermo Nugent habla de un "orden tutelar" como una forma de comprender el conflicto entre los asuntos de sexualidad y políticas públicas en América Latina y el Caribe, basada en la creencia de la necesidad de representación: grupos vistos como incapacitados para la representación de sus intereses, necesitan la tutela de otro. En la región, las instituciones cuya razón de ser está marcada por esta vocación tutelar son las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica. Tienen en común el culto a la subordinación. Nugent 2002 y 2004. Véase igualmente Vuola 2005.

[14] Más sobre este dilema, en Sakaranaho 1998 acerca del Medio Oriente y Turquía. Ella muestra cómo "el paradigma religioso" está

reproductivas de las mujeres de una manera sincera y abierta. Esto crea a menudo una situación complicada, en la que muchas mujeres latinoamericanas y caribeñas piensan que son católicas (y si no católicas, cristianas), pero no pueden vivir según la enseñanza de su iglesia. De igual modo, tienen una percepción del feminismo como algo secular y contrario a la Iglesia. Tomaré la devoción a la Virgen María como un ejemplo de esta tensión entre la crítica feminista secular y las experiencias (religiosas) de las mujeres. En textos feministas, dentro y fuera de la región, el marianismo se comprende tanto como una explicación de la condición subordinada de las mujeres como una legitimación de su sufrimiento. Aun así, argumento que esta es una manera inadecuada de comprender a las mujeres y a la religión.

1. Feminismo y religión

Buena parte de la investigación en las ciencias sociales sobre la religión y las mujeres, está orientada por dos estereotipos contrarios. *Por un lado,* existe una especie de "ceguera" en cuanto a, o resistencia a, la relevancia de la religión para las mujeres, en particular en lo que respecta a los aspectos positivos o liberadores, aun cuando mujeres de diferentes tradiciones religiosas declaran que esto, para ellas, es cierto. *Por otro lado,* existe lo que podríamos designar una especie de "paradigma religioso" de estudios feministas que ven a las mujeres principal o exclusivamente por la lente de la religión, sobre todo en una cultura o tradición que no es la propia. Por ejemplo, se puede percibir al islam como casi el único significante y marcador de la vida de la mujer en ciertos países [14]. No pienso que el catolicismo sea menos "otro" para la mayoría de la investigación feminista que el islam.

Esta manera polarizada de ver la religión tiene probablemente varios orígenes. Uno de los más significativos es la suposición de que la secularización sea la ruta universal e inevitable de desarrollo, mientras en realidad, este tipo de secularización, anunciado por gran parte de las ciencias sociales, sólo ha acontecido en Europa Occidental [15]. Otra razón es el reconocimiento del hecho histórico de que las diferentes tradiciones y comunidades religiosas se cuentan entre los obstáculos más importantes para la liberación de las mujeres, y siguen siéndolo. Sin embargo, también es verdad que muchas de las primeras feministas, por ejemplo, actuaron motivadas por su fe en un Dios que garantiza una igualdad y libertad absolutas para los seres humanos. Luego, se trata de una religión con dos caras distintas, lo que dificulta usar términos demasiado opuestos: la misma tradición religiosa ofrece con frecuencia herramientas, interpretaciones y motivación para opiniones y prácticas radicalmente contrarias. La posición de las mujeres en la mayor parte de las religiones es un ejemplo claro de esta dinámica. No está en el interés ni de las mujeres, ni de la investigación feminista, si se traza una imagen demasiado estereotipada de la religión, sea el islam o el catolicismo latinoamericano y caribeño.

La polaridad de los estereotipos arriba mencionada tiene consecuencias interesantes y relevantes para las mujeres, el feminismo y los estudios feministas. Sólo mencionaré tres de tales consecuencias. Todas ellas tienen importancia igualmente en el contexto latinoamericano y caribeño.

Primero, la significación histórica, social, política y ética de la tradición religiosa dada es negada, si se piensa que la secularización ha vencido a la religión en las sociedades modernas.

Segundo, se priva a mucha gente en diversas culturas de su función de agentes si sus tradiciones son vistas como inmutables e inalterables. Si se ven las formas contemporáneas de, por ejemplo, el islam o el catolicismo como sistemas poderosos e inmutables sobre la toma de decisiones y las posibilidades de cambio de la gente, se ignoran tanto el diálogo y la crítica *dentro de* estas tradiciones religiosas, como sus cambios históricos durante siglos —algunos mayores, como la Reforma en Europa, o como la teología de la liberación en América Latina y el Caribe—. Además, es importante hacer una distinción entre la enseñanza oficial y la religiosidad popular.

Tercero, somos testigos de un aumento del fundamentalismo en las principales tradiciones religiosas. Este "fundamentalismo social" [16], a menudo legitimado por el Estado, está creando nuevas alianzas políticas entre, por ejemplo, el Vaticano y algunos gobiernos musulmanes, en especial en asuntos que tienen que ver con los derechos de las mujeres. En otros contextos, he llamado estas alianzas entre antiguos enemigos el "ecumenismo fundamentalista o patriarcal" [17]. Si las feministas no son, al mismo tiempo, capaces de analizar adecuadamente este fenómeno, incluso de tomar en serio las identidades positivas de las mujeres como "musulmanas" o "católicas", se torna muy difícil comprender la relación complicada y, con frecuencia, tensa, entre las mujeres y sus tradiciones, identidades y creencias religiosas.

relacionado con el orientalismo en que el islam es visto como una creencia inmutable y estancada, y cómo la mayoría de los estudios feministas académicos toman lugar dentro de este paradigma.

[15] Casanova 1994, págs. 19-29.

[16] Hawley 1999, pág. 4.

[17] Vuola 2002(b).

[18] De acuerdo con un articulo en *La Boletina,* revista de *Puntos de Encuentro,* una organización feminista, "En Nicaragua, la gran mayoría de mujeres que recurren al aborto creen en Dios. Ninguna de

Si la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe es descrita por el movimiento feminista secular como el enemigo principal —aunque por razones comprensibles—, numerosas mujeres latinoamericanas y caribeñas se pueden sentir alienadas *no* de la iglesia, sino de un discurso y una práctica feministas tan antieclesiales. Las mujeres podrían sentirse como en medio de un campo de batalla entre dos ideologías opuestas, donde resulta difícil discutir asuntos como sexualidad, reproducción y violencia *de una manera que refleje sus experiencias vividas*. Las estadísticas escalofriantes mencionadas arriba, son una parte de estas experiencias. Sin embargo, incluyen de igual modo visiones profundamente internalizadas de bien y mal, pecado y culpa, aunque asimismo de perdón y gracia, como de la resistencia cotidiana de la mujeres contra su represión.

Dada la importancia de la religión en la cultura latinoamericana y caribeña, creo que gran parte de la población femenina de la región quisiera mantenerse cristiana, pero igualmente tener más influencia en la enseñanza de la Iglesia sobre las mujeres. No hay espacio para la discusión de realidades que incluyen que las mujeres no viven según la enseñanza de la Iglesia, cometen actos que esta considera pecados, como abortos, al mismo tiempo que se consideran católicas o cristianas. Las esferas de la religiosidad privada y popular, que pueden englobar la imagen de un Dios que perdona y comprende (en la tradición católica, con frecuencia también en la figura de la Virgen María), y el rol agresivo público de la jerarquía católica, no se encuentran de manera significativa alguna en una sociedad y una iglesia donde las formas de las mujeres entender la religión, Dios, el pecado y la justicia carecen de legitimidad o importancia. Muchas de las mujeres que deciden practicarse un aborto (la mayoría de las veces ilegal, como recordamos), creen en Dios. Para justificar su decisión deben, o crear un entendimiento alternativo de un Dios que perdona, o vivir con un constante sentimiento de culpa y vergüenza. Probablemente, es una mezcla de todo esto. Esta experiencia vivida de una contradicción moral y religiosa, y las maneras de las mujeres de resolverla, no forman hasta ahora parte en absoluto del discurso público acerca del aborto, la reproducción o la sexualidad [18].

Es probable que muchas mujeres sientan la necesidad *tanto* de una interpretación no sexista de sus tradiciones religiosas, *como* de un feminismo menos adverso e ignorante en cuanto a la religión y que deje de ver a las mujeres, para quienes la religión es valiosa, como las más alienadas. Las explicaciones polarizadas omiten las prácticas de agentes y las experiencias de imágenes conflictivas de identidad en mujeres, individual y colectivamente.

Para que podamos entender y analizar la relación compleja, y muchas veces contradictoria, entre las mujeres y sus tradiciones, identidades y creencias religiosas, es fundamental reconocer que las mujeres poseen distintas maneras de oponerse a los estereotipos culturales referentes a ellas, incluso a algunos de estos representados por el feminismo. La imagen estereotipada de las mujeres pobres como víctimas pasivas de la indoctrinación religiosa es una de las más comunes. Sin embargo, uno de los medios más poderosos de resistencia de las mujeres ha sido siempre la reinterpretación y reapropiación de las prácticas y teorías religiosas para sus fines propios.

2. ¿Perjudicial para su salud? Marianismo, la Virgen María y feminismo

En el título de mi artículo, con "gravemente perjudicial para su salud" me refiero, por un lado, a la Iglesia Católica como una institución de poder en relación con las realidades vividas por las mujeres, en particular su salud. Cuanto más pobres son las mujeres, tanto más perjudicial es la institución. Por otro lado, a aquellos discursos y prácticas feministas que ven toda religión establecida, incluso la religiosidad popular, como perjudicial y alienante para las mujeres. La mujer favorita de la Iglesia Católica, la Virgen María, es un ejemplo perfecto. El amor y la devoción a ella por parte de las mujeres, son percibidos como el peor tipo de alienación. En mucha investigación feminista, casi no se hace diferenciación alguna entre la religión institucional y oficial, y las prácticas religiosas cotidianas.

Estoy de acuerdo con lo primero, el impacto peligroso y hasta mortal de la jerarquía católica sobre la salud y el bienestar de la gente, en especial de las mujeres. No estoy con tanta facilidad de acuerdo con lo segundo, la convicción feminista de lo perjudicial de la religión para las mujeres, casi sin calificación alguna. En general, ni el feminismo "secular" ni el catolicismo "progresista" han podido cuestionar la tradición y

ellas considera que debiera dejar de considerarse cristiana después de haberse practicado un aborto. Muchas dicen: 'Yo hablo con mi Dios y sé que Él me comprende'. Conforme una encuesta hecha por el Colectivo de Mujeres de Matagalpa, 8 de cada 10 mujeres que alguna vez se han practicado un aborto creen en Dios. Tomaron su decisión de abortar porque sentían que, por una u otra razón, estaban ´en la sin remedio´".
http://www.puntos.org.ni/boletina/bole43/suplemento.hml en un artículo con el título "Hablemos del aborto… Una decisión personal difícil".

[19] Stevens 1973(a). Una versión algo diferente de dicho texto apareció el mismo año. Ver Stevens 1973(b).

[20] Ver por ejemplo Brusco 1995, págs. 79, 96; Chaney 1979, pág. 49; Craske 1999, págs. 11-15, 194; Eckstein 2001, pág. 26; Fisher 1993,

enseñanza religiosa oficial y, al mismo tiempo, tomar en serio las realidades sexuales y reproductivas de las mujeres, dejando otra vez un espacio abierto (público) para ser dominado por la política agresiva y autoritaria de la jerarquía eclesiástica. Quisiera echar una mirada a este espacio ausente entre la enseñanza católica oficial, sin duda sexista, las interpretaciones más progresistas y críticas como la teología de la liberación, que no tiene una agenda explícitamente feminista, y los discursos y las prácticas feministas seculares que apilan todo lo religioso en una única cesta de sexismo poderoso y descarado. ¿Qué es lo que vemos en este espacio ignorado? A mujeres, por supuesto, y sus propias interpretaciones de las prácticas y teorías religiosas sexistas, a veces en contradicción abierta con todos los grupos arriba mencionados. Mostraré algunos ejemplos de esta tensión en la imagen de la Virgen María.

¿Por qué María? Cuando menos, por las razones siguientes:

a) ella es central, inclusive la única figura femenina en el imaginario y culto católicos;

b) María tiene importancia existencial capital para los católicos, en particular las mujeres;

c) es la figura más significativa en la religiosidad popular latinoamericana y caribeña, a menudo de forma sincretizada y en tensión, o hasta en contradicción, con la enseñanza oficial sobre María;

d) existe un interés teológico internacional, ecuménico y feminista en ella, que se dirige tanto a una crítica sustancial de la mariología tradicional como a los posibles aspectos liberadores de María; y

e) María es un objeto central de la crítica feminista, tanto sobre el catolicismo sexista como sobre la condición subordinada de las mujeres en América Latina y el Caribe.

El término marianismo, ampliamente utilizado en la investigación contemporánea (socio-científica) sobre mujeres latinoamericanas y caribeñas, tiene su origen en un artículo de Evelyn Stevens titulado "Machismo y marianismo" (1973) [19]. El artículo de Stevens refleja una etapa temprana de la crítica feminista, con presuposiciones que las teorías feministas posteriores por lo general han cuestionado y dejado al lado. Aun así, no debemos ver los textos de Stevens como una reliquia histórica de la teorización feminista, porque, curiosamente, en la investigación feminista contemporánea acerca de mujeres latinoamericanas y caribeñas, tanto dentro como fuera del continente, su modelo bipolar de machismo vs. marianismo sigue siendo reproducido unas y otra vez, al punto que los términos han adquirido algo así como un estatus fundamental en los textos académicos feministas. Esto acontece a pesar de una crítica bien justificada del modelo. Es muy llamativo que el interés feminista teológico en la figura de María, hasta donde sé, en ningún lugar ha entrado en diálogo con esta crítica feminista sociocientífica sobre ella.

En su texto, Stevens delinea dos moralidades y fuentes de identidad distintas para los hombres y mujeres latinoamericanos y caribeños: machismo para los primeros, marianismo para las últimas. Como he dicho, esta configuración aparece en una forma u otra en varios estudios subsiguientes sobre tales mujeres, en ocasiones críticamente evaluados [20].

Según Stevens, el marianismo es "un culto secular de feminidad sacado de la adoración a la Virgen María" [21]. El marianismo

> …dibuja sus sujetos como semi-divinos, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres. Esta constelación de atributos hace posible a las mujeres aguantar las humillaciones infligidas sobre ellas por los hombres, y perdonar a aquellos que les hacen daño… Por eso, la maldad de los hombres es una precondición necesaria para la condición superior de las mujeres [22].

El machismo es "el otro rostro del marianismo", juntos, crean dos moralidades contrarias para los hombres y las mujeres latinoamericanos y caribeños, "una simbiosis estable en la cultura latinoamericana" [23]. Las mujeres intencionalmente modelan el mito del marianismo [24], caracterizado por los ideales femeninos de semi-divinidad, superioridad moral, fuerza espiritual, abnegación, una capacidad infinita de humildad y sacrificio, negación de sí misma y paciencia [25]. Todo esto es libremente elegido y respaldado por "una cantidad notable" de mujeres [26]. Tanto el machismo como el marianismo son síndromes, desarrollados por completo sólo en América Latina y el Caribe [27]. Aunque Stevens afirma que el marianismo no es una práctica religiosa [28], usa el término como intercambiable con la mariología [29]. Para ella, el marianismo es, no obstante, un edificio secular de creencias y prácticas relacionadas con la posición de las mujeres en la sociedad [30].

Para analizar la descripción de Stevens del desti-

pág. 3; González & Kampwirth 2001, pág. 24; Melhuus y Stolen 1996, págs. 11-12; Ready 2001, pág. 174.

[21] Stevens 1973(a), pág. 62.

[22] *Ídem*.

[23] *Ibid*., 63.

[24] *Ídem*.

[25] Stevens 1973(b), pág. 94.

[26] *Ibid*., pág. 99.

[27] *Ibid*., pág. 91.

[28] *Ídem*.

[29] *Ibid*. Ella usa el marianismo y la mariología como sinónimos para describir un movimiento religioso alrededor de María, lo que no es preciso porque el primer concepto casi no se usa, y el segundo se refiere tanto a un conjunto variado de enseñanzas y dogmas teológi-

no de las mujeres latinoamericanas y caribeñas y su relación con la figura de la Virgen María (incluso la patologización de una cultura entera, la imagen de los hombres en el mito del machismo, y la complacencia de las mujeres con todo esto), requeriría más espacio del que dispongo en este artículo [31]. Me referiré brevemente a algunas críticas expresadas por otras investigadoras, pero mi interés personal —no discutido por otras críticas del marianismo— reside en la confusa relación entre el marianismo (como lo define Stevens), la Virgen María y las mujeres latinoamericanas y caribeñas y su opresión. Espero poder ofrecer ejemplos de una imagen diferente de la Virgen María, viva entre mujeres católicas comunes y corrientes, y muy a menudo, en abierta contradicción con la enseñanza oficial sobre ella.

El modelo de marianismo y su uso frecuente inclusive en la investigación feminista contemporánea, ha sido criticado, por ejemplo, por su sobresimplificación de la realidad de las mujeres y el fracaso de las investigadoras en contemplar las bases materiales de la conducta manifestada [32], por echar la culpa a la víctima y no tomar suficientemente en serio la fuerza de las relaciones sociales patriarcales (ni el machismo ni el marianismo existen en un vacío cultural, ni siquiera son características inherentes de un género u otro), reflejando nada más un ideal o realidad de la clase media [33]. El concepto ha sido desaprobado con dureza por Marysa Navarro en un artículo reciente titulado simplemente "Contra el marianismo", en el que critica el término por ser gravemente defectuoso, esencialista, anacronista, sexista y ahistórico [34].

La importancia de la Virgen María como símbolo, y la enseñanza de la Iglesia sobre ella —no en la configuración de tipo "marianismo"—, es evidente también en otras formas de investigación feminista sobre mujeres latinoamericanas y caribeñas, por ejemplo en relación con la maternidad y el maternalismo (el uso de la maternidad para justificar activismo político [35]) [36]; el símbolo de la Virgen (mujer buena) como contrario al símbolo de la Puta (mujer mala) [37]; y más específicamente, la Virgen de Guadalupe como contraria a Malinche (en el contexto mexicano) [38] o el símbolo de María como contrario a las locas, las Madres de la Plaza de Mayo (en Argentina) [39], aquí, "la loca" referiéndose de igual modo a una prostituta [40], o María (buena) como contraria a Eva (mala) [41].

En contextos diferentes, el símbolo de la Virgen María puede servir como corolario de la sumisión femenina, "el ícono femenino máximo" [42], o como la "madre como actor político que subvierte las nociones marianistas de la maternidad" [43]. A veces, no se usa el marianismo de la manera pensada por Stevens (como culto de superioridad espiritual y moral femenina), sino simple o principalmente como culto de la Virgen María [44]. La madre sufrida, *Mater Dolorosa*, es otro tema que siempre aparece en relación con las mujeres latinoamericanas y caribeñas. Asimismo, el símbolo de la Virgen María como la interpretación de la identificación pública de las mujeres con ella y su uso consciente del símbolo [45] para sus propias metas políticas (por ejemplo, Evita Perón y Violeta Chamorro), aun cuando la gente no siempre las identifica como imitaciones de la Virgen María [46].

Uno puede preguntarse si es correcto combinar el culto de la Virgen María con todos estos asuntos. En el caso que sí, hay que preguntar por qué estas investigadoras toman a la Virgen como el punto de partida tanto para la maternidad como para la política maternalista en América Latina y el Caribe. Es posible que sea correcto hacerlo, sin embargo también puede que sea más una construcción teórica que una realidad. Y aunque fuera así, las mujeres todavía pueden tener interpretaciones mucho más variadas de la Virgen María de lo que las investigadoras suelen percibir.

cos sobre la Virgen María desde los primeros siglos cristianos como a la investigación contemporánea relacionada con su persona.

[30] *Ibid*., págs. 91s.

[31] Este es uno de los temas de mi actual investigación.

[32] Browner & Lewin 1982, pág. 63. Dicen, entre otras cosas, que el autosacrificio y la paciencia no son metas en sí, sino más bien remedios o estrategias para recibir premios económicos y sociales.

[33] Bachrach Ehlers 1991, págs. 1, 4s., 14.

[34] Navarro 2002, págs. 257, 270.

[35] González y Kampwirth 2001, pág. 25.

[36] Por ejemplo, Craske 1999, págs. 13-18; Schirmer 1989 y 1993. Recurren a términos como maternidad militante y maternidad política. También González 2001, págs. 43s.; González & Kampwirth 2001, págs. 23-25; Kampwirth 2001, pág. 96.

[37] Por ejemplo, Stephen 1997, págs. 35, 283.

[38] Por ejemplo Melhuus 1996, págs. 231, 236-239; Melhuus & Stolen 1996, pág. 25; Rostas 1996, pág. 217-220.

[39] Ver, por ejemplo, Althaus-Reid 2001, págs. 51, 176; Feijoó 1994, pág. 121.

[40] Althaus-Reid 2001, pág. 51.

[41] Melhuus 1996, pág. 253. Véase igualmente Vuola 1993.

[42] Craske 1999, pág. 127.

[43] *Ibid*., pág. 17.

[44] Stephen 1997, pág. 273; Drogus 1997, pág. 60. En realidad, Drogus usa el término en ambos sentidos: "…marianismo, una red compleja de creencias sobre la Virgen María y prácticas devocionales centradas en ella" e "Imágenes católicas asociadas con María —la maternidad sufriente, la pureza y la superioridad moral, por ejemplo— llegan a formar parte de la norma cultural de una mujer ideal". *Ibid*., págs. 60s.

[45] Por ejemplo Bayard de Volo 2001, págs. 99s.; Jelin 1997, pág. 76; Melhuus 1990.

[46] Bayard de Volo 2001, págs. 157-159, 177; Kampwirth 1996.

[47] Sin embargo, he prestado atención a las diversas maneras en que las mujeres católicas y protestantes se acercan a "la nueva María". Una hipótesis que hay que verificar: las mujeres católicas suelen buscar a la María histórica y hasta bíblica para humanizarla, mientras las mujeres protestantes se acercan a su aspecto divino para reemplazar la exclusiva imagen masculina de la divinidad.

3. ¿La María de las mujeres?

Espero ofrecer la rica y controvertida tradición mariana—tanto la versión "oficial" como la "popular"— como una crítica correctiva del marianismo, con frecuencia ahistórico, que reduce a la Virgen María y la devoción de las mujeres por ella a un concepto meramente antropológico, que en verdad no ilustra o explica, y ni siquiera hace justicia a la riqueza de la tradición, o a las mujeres mismas que piensan que ella es importante y merece su devoción.

En la teología feminista existe un interés renovado por la Virgen María, lo que puede implicar la relevancia del símbolo de María para las mujeres más allá de los tradicionales límites confesionales de la piedad mariana [47]. En mi investigación, pregunto cómo y por qué las mujeres en distintos contextos culturales, y en diferentes tiempos, se acercan a María en sus experiencias cotidianas de ser mujeres en sociedades y religiones patriarcales, y le dan sus "propios" sentidos, en ocasiones independientemente de la enseñanza formal sobre ella. Argumento que hay una tradición viva de la devoción a María con un rostro muy humano (femenina), que se acerca a las mujeres en sus experiencias más íntimas y reales [48]. A continuación, delinearé de manera breve algunos de los temas centrales de esa "tradición de las mujeres".

Un entendimiento de María como alguien que afirma y comparte, y al mismo tiempo trasciende y está más allá del ser mujer humano, a veces está en clara contradicción con la María "oficial" de las iglesias y con los dogmas teológicos, sobre todo en lo tocante a su corporalidad, sexualidad y maternidad [49]. Es interesante que los mismos dogmas marianos han mantenido, quizás de la mejor forma, algo que se podría llamar el principio femenino en el cristianismo, desde sus inicios hasta hoy, aun cuando pueda parecer distorsionado desde la perspectiva de las mujeres contemporáneas. Según Jaroslav Pelikan, los dogmas marianos son buenos ejemplos de cómo el desarrollo dogmático ha seguido las creencias populares y la espiritualidad vivida, y no al revés. La mariología clásica no procede tanto de "arriba-abajo", como uno pudiera pensar [50]. Destaca que no deberíamos suponer automáticamente que lo que los consejos de la Iglesia legitimaron como dogma fuese lo que la gente común y corriente creía de verdad, o a la inversa, que lo que esta gente de verdad piensa, fuese siempre diferente al dogma y el credo. Para Pelikan, la veneración de la Virgen María es uno de los ejemplos más claros de cómo las ideas y prácticas se han movido desde la fe de la gente común y corriente a la liturgía, el credo y el dogma, y no al revés [51].

Lo dicho por Pelikan está relacionado con mi argumento: las creencias populares de las mujeres acerca de la Virgen María pueden estar, y de hecho con frecuencia lo están, en tensión con el credo y el dogma de la Iglesia oficial, pero no necesariamente lo están, porque durante los siglos, numerosas creencias que llamamos populares, de hecho, han sido integradas en el dogma. Se trata de una influencia recíproca.

Por el hecho de estar en el cielo (el dogma *Assumptio*, Asunción, de 1950), la Virgen María puede actuar como intercesora entre la humanidad y Dios. Este es asimismo su papel más significativo en la piedad popular. Es simultáneamente un ser divino (o parecido a lo divino), y un ser humano. El término intercesora *(Mediatrix)* refiere a su doble función mediadora: es por ella que los seres humanos tienen acceso a su hijo, por un lado, y por ella, el hijo fue encarnado, concedido a los humanos, por otro [52]. Pelikan combina el papel de María como intercesora con la descripción de ella como la *Mater Dolorosa*, la Madre de los Dolores [53].

Si esto es cierto, es interesante notar que justo así es como las mujeres en diversas culturas y tradiciones religiosas se acercan a ella: la que comprende el sufrimiento de las mujeres, como madres pero también como mujeres en otros sentidos, porque ella lo ha vivido todo, al contrario de las figuras divinas mascu-

[48] Ver mi trabajo anterior sobre María en Vuola 1993. Respecto a las interpretaciones mariológicas de los teólogos de la liberación, ver Vuola 2002(a), apartado 3.4. Lena Gemzöe de la Univerdiad de Estocolmo, Suecia, llega a conclusiones parecidas a las mías en su trabajo de campo antropológico en el norte de Portugal. Ver Gemzöe 2000.

[49] Esto, de igual modo, fue descubierto por Lena Gemzöe en Portugal. Ver por ejemplo Gemzöe 2000, págs. 25, 28, 55s. De acuerdo con ella, las mujeres de la comunidad donde hizo su investigación, muy raramente hablaban de María como virgen. Lo que enfatizaban era su maternidad, la relación madre-hija y la relación directa entre María y los seres humanos, para lo cual no se necesita el papel intercesor de la Iglesia y los sacerdotes. Para Gemzöe, el rasgo más característico en la actitud de las mujeres hacia María es su caracter íntimo, personal y emotivo. Se destaca su similitud, más que las diferencias, con la mujer común y corriente. *Ibid*., págs. 64s., 82, 194s. Ver Rodríguez 1994 para una interpretación similar de la Virgen de Guadalupe entre mujeres mexicanas en los EE. UU.

[50] "…una aversión básica al fenómeno de la piedad laica, de la cual… tanta historia del desarrollo de mariología, incluso la Asunción, ha emergido". Pelikan 1996, pág. 210.

[51] *Ibid*., pág. 216.

[52] *Ibid*., pág. 131.

[53] *Ibid*., pág. 125-127. Según Atkinson: "La apelación de la Pietà y de la Mater Dolorosa surgieron de la simbolización de María del dolor y la pena que se creían carácteristicos de toda maternidad… La angustia materna llegó a ser el centro emocional de la piedad mariana". Atkinson 1991, pág. 162.

[54] Ver Vuola 1993.

[55] Pelikan 1996, pág. 67. Sigue explicando ampliamente la posición importante que María (Maryam) tiene en el Corán.

[56] Utriainen 1998, pág. 193, refiriéndose a Aili Nenola (los lamentos ingrianos) y Anna Caravelli-Chaves (los lamentos griegos). La

linas que parecen estar mucho más disociadas de la complejidad de la vida humana. Esto quiere decir que existe una clara continuidad entre la veneración de las mujeres a María, a veces no ortodoxa, como hermana o madre celeste, y la percepción católica occidental de ella, aun cuando la misma tradición también lleva el peso más sexista de la mariología tradicional. Las propias mujeres, durante siglos, le han dado sentidos en los cuales su feminidad y cercanía a las mujeres humanas no se centran en su imposible combinación de maternidad y virginidad fisiológica o en su castidad. Ellas la ven como hermana o madre sufriente, quien conoce los dolores del parto, el criar a un hijo y después perderlo por la muerte, y *es por esto* que prefieren hablarle y rezarle, no por ser el modelo de castidad y maternidad imposible. Es fácil ver que este tipo de percepción de María, es muy distinto de la manera de percibirla como "síndrome" en el marianismo de Stevens y otras.

Como se observa claramente en mis ejemplos de América Latina y el Caribe y de la Carelia ruso-finlandesa [54], el elemento principal en la piedad popular mariana de las mujeres está centrado en la percepción de ella "como yo", otra mujer, a la vez que como alguien que trasciende las experiencias de las mujeres por ser una figura divina, una diosa. Al contrario de Cristo y Dios (entendidos como el Dios Padre monoteísta y masculino), María combina en su persona la humanidad y la divinidad, la inmanencia y la trascendencia, por lo menos en las experiencias religiosas de las mujeres.

Es de este tanto-como papel de María que argumento, que deriva su importancia capital en la tradición oficial (hasta cierto punto), en la piedad mariana popular (de las mujeres) y en su posible reapropiación feminista. Este tanto-como característico de María, puede tener muchos rostros y nombres: la Intercesora, la *Mater Dolorosa*, la puerta del cielo (al contrario de Eva, la *porta diaboli*, puerta del diablo), "igual que yo" aunque también divina para una mujer común y corriente, el ser humano ejemplar (divinizado). En términos menos directos, en ella se ejemplifica y encarna el tradicional papel femenino de constructora de puentes y de alguien que mantiene un conjunto imposible en una pieza.

Jaroslav Pelikan se da cuenta de este papel de María en el contexto de otras culturas y religiones:

> Uno de los papeles más profundos y persistentes de la Virgen María en la historia ha sido su función como constructora de puentes con otras tradiciones, culturas y religiones. De la palabra latina para "constructor de puentes" surgió el término *pontifex*, título sacerdotal en el paganismo romano… Primordialmente, fue aplicable a todos aquellos conceptos y personalidades cuyo mensaje y sentido fundamental se podía expresar mejor por decir tanto/como que por decir o/o [55].

Así es exactamente como las mujeres veneran a María en distintas culturas: alguien que es tanto-como y no o-o. Y, claro está, este parece ser el papel tradicional de las mujeres como proveedoras y sostenedoras de su familia, su comunidad y cultura. No es de extrañar, entonces, que ellas quieran ver este significativo papel reflejado en la divinidad. Para ellas, es en María donde pueden ver divinizados y elogiados sus importantes roles, con frecuencia menospreciados.

Este papel tanto-como de María semeja asimismo tener algo que ver con el cruce de (diferentes) fronteras y, su cuerpo —como cualquier cuerpo femenino—, encarnando de forma metafórica la fusión/desaparición/cruce/mezcla de las fronteras. De las varias presentaciones visuales de María, este aspecto es más evidente en aquellas pinturas y esculturas en las cuales su cuerpo literalmente contiene a toda la humanidad, y a veces incluso a la divinidad. Abre su capa o su cuerpo, y dentro no está apenas el Niño Jesús, sino todos los apóstoles y santos también. Ella como persona, ella en su cuerpo, *es* el espacio sagrado primordial.

Las mujeres cristianas se identifican con María y su destino con intensidad, y vuelven borrosa la frontera o el límite entre ambas, entre "lo religioso" y "lo ordinario", entre lo inmanente y lo trascendental. María es un canal y un objeto perfecto para este tipo de experiencias (femeninas). Esta *imitatio Mariaea*, imitación de María, puede ofrecer más a las mujeres que el tipo clásico de *imitatio Christi* de la vida cristiana, y a la inversa, las mujeres tienen mucho que ofrecer a la esfera religiosa en el contexto de una mariología que representa a María como una fuerza maternal todoabarcadora y como una personificación del carácter liminal de la vida humana.

4. *Mater et femina Dolorosa*

El sufrimiento parece ser un factor valioso al tratar de entender el significado de María para las mujeres. Es igualmente un tema que atraviesa todo el material que he utilizado aquí. Algunas investigadoras feministas

investigación de Nenola ha sido publicada después del artículo de Utriainen, como Nenola 2002.

[57] *Ibid*., otra vez referiéndose a la investigación de Nenola sobre los lamentos ingrianos.

[58] *Ibid*., pág. 194.

[59] De nuevo, ver 2000 para varios ejemplos de su trabajo de campo en Portugal, de cómo y por qué las prácticas e interpretaciones

usan el término "la cultura de sufrimiento" (*culture of suffering*), de modo especial con referencia al papel de las mujeres en la lamentación, la muerte y los ritos fúnebres [56]. No se trata sólo de sufrimiento maternal. A través de la lamentación, ellas son vistas transmitiendo a sí mismas y a los demás cuál es el papel y la carga de las mujeres, de ser tanto las que sufren como los actores sociales encargados de la responsabilidad de arreglar la vida cotidiana. La identidad de la mujer parece ser intersujetiva [57].

La lamentación ritual, lo mismo que el habla casi ritualizada de sufrimiento, parecen ser las maneras de las mujeres en diferentes culturas de hablar sobre algo que de otra forma sería difícil o imposible de expresar. Aquí es obvio que la Virgen María, como *Mater Dolorosa*, principal sufridora femenina, desempeña un papel notable. Como hemos visto, es tanto un objeto de identificación como un canal de emociones y expectativas sociales y, al mismo tiempo, algo más allá del ordinario ser mujer. Esto no sólo, o necesariamente, refiere a la imposibilidad de todas las demás mujeres de ser como ella, lo que las feministas a menudo reclaman, sino que también puede referir a cómo ella trasciende el ordinario ser mujer. Si el papel social y ritual de las mujeres es situarse "en la frontera", marcar la frontera o *ser la misma frontera*, María es un ejemplo perfecto de este papel, inclusive en la enseñanza tradicional.

Así, el énfasis en el sufrimiento en gran parte del análisis feminista sobre María, el teológico y el no teológico, posee esta base concreta. No obstante, el sentido y el lenguaje de sufrimiento no necesariamente han de ser simplistas, como si hubiera una relación recíproca entre la vida de las mujeres y el sufrimiento. Este es "real", sobre todo en contextos de pobreza y muerte, además de un papel social común de la mujer en diverass culturas. Los lamentos también son, a fin de cuentas, comunicación con los muertos. Y, por último, el lenguaje de lamentos y sufrimiento puede ser una forma de "meta-explicación" de las propias mujeres de su vida, por lo menos en ciertos contextos, y en particular para mujeres de cierta edad y situación de vida. Como tal, puede reflejar los sentimientos de falta de poder en mujeres: el sufrimiento se ofrece como una meta-explicación de la vida. El lenguaje de sufrimiento es aceptable en el contexto religioso y el papel de la mujer dentro de la religión. Para Terhi Utriainen,

> …usando el meta-mensaje de lamento, las mujeres tal vez han podido comunicar significados en una cantidad de niveles distintos, tanto como varios mensajes que tratan de maternidad, ser mujer y relaciones entre mujeres en una situación en que una comunicación como esta no hubiera sido posible de ninguna otra forma [58].

Luego, la Virgen María es tanto una de las mujeres que lamentan como la Intercesora, no solamente de gracia, sino de sufrimiento, negociando las fronteras entre lo inmanente y lo trascendente, lo mundano y lo sagrado.

5. La Virgen María, sexualidad y virginidad

Con base en lo expuesto arriba quisiera afirmar que, dada su significación, las cuestiones sobre la sexualidad y reproducción no deberían ser tratados únicamente en un marco legal o socio-político, como asuntos de derechos. En el contexto religioso, interesa poder diferenciar entre distintos niveles de religión. Al hablar al mismo tiempo de las experiencias religiosas y sexuales de las mujeres, es de especial significación examinar las (posibles) interpretaciones y significados de las mujeres mismas, y de sus modos de crear discursos éticos, porque ellas, *de facto*, están excluidas de las posiciones de poder y autoridad en la Iglesia Católica [59]. Es una tarea enorme, y aquí apenas insinúo algunas posibilidades de hacerlo por la recreación de valores, normas y creencias sobre sexualidad, con fundamento en las experiencias cotidianas de sufrimiento y exclusión de la gente, lo mismo que de felicidad, sensualidad y pertenencia.

Para concluir, quisiera presentar con brevedad algunas ideas acerca de la virginidad. Es muy aceptado que el nombre "Madre de Dios" remite a las deidades precristianas. En las religiones precristianas del Mediterráneo y del Oriente Próximo, "la Madre Diosa" cumplió un papel destacado. Mucho antes que María, existía un mito de la Madre Diosa virginal, quien creó toda la vida de sí misma. Se pensaba que ella era el origen y fundamento de toda la existencia, la condición femenina original, la matriz cósmica. La virginidad puede haber simbolizado su juventud eternamente renovadora, autonomía, integridad y autorrealización. Esta maternidad original, "el inicio del todo", fue maternidad virginal. En este sentido,

religiosas de las mujeres están en tensión y, a veces, en conflicto abierto con la iglesia institucional y oficial.

[60] Por ejemplo Atkinson: "La figura de María adquirió características de las antiguas diosas, cuyos antiguos altares fueron reavivados en algunos lugares santos de María… la devoción a María se parecía de manera creciente a la devoción a las diosas". Atkinson 1991, pág. 107. Ver igualmente Pelikan 1996, págs. 56-58, 78. Advierte acerca de las "superficiales" teorías modernas sobre las madres diosas y su supuesta significación para el desarrollo de la mariología cristiana, aunque además afirma que hay "paralelos significativos" entre los dos fenómenos. Ver también Christ 1997, "superficiales" 68s.

María es sólo un enlace más en la larga cadena de símbolos que ofrecen una imagen de una consciencia femenina independiente y creativa [60]. Con frecuencia, estos mitos de diosas precristianas son reavivados sin crítica (de manera ahistórica) por feministas modernas, en tanto no ven a María en el mismo continuo.

Sin duda, hay conexiones míticas y visuales entre diosas antiguas y María [61]. Con todo, conforme algunas interpretaciones, una característica clave hace a la María "oficial" muy distinta en la larga cadena de las grandes diosas: sólo ella es disociada por completo de la sexualidad [62]. Se le despoja de su maternidad: el nacimiento de su hijo no es como los demás nacimientos. En ella, la fertilidad y la maternidad no son afirmaciones de la vida natural como en las diosas precristianas. Hasta su virginidad —su atributo más bonito, según la tradición— se define en el sentido fisiológico más estrecho. Jesús fue "concebido por el Espíritu Santo" (sin un acto sexual) y "nacido de la Virgen María" (el himen no se rompió ni siquiera en el parto: una imagen violenta, incluso sádica). En las (demás) diosas, la maternidad virginal fue entendida como una capacidad mística y poderosa de las mujeres de crear vida de sí mismas; en el caso de María, esto se redujo a un acto unilateral, "desde arriba", por el Espíritu Santo, para el cual María no es más que una vasija, un recipiente, en vez de un sujeto activo. De ahí el rechazo de María como "diosa útil" por parte de las feministas contemporáneas.

La percepción temprana de María como *Theotokos*, Madre de Dios, contiene una contradicción entre la afirmación de la humanidad de Jesús por su nacimiento natural y humano, por un lado, y la naturaleza extraordinaria de su nacimiento en relación con todos los demás nacimientos humanos, por el otro. Si es cierto que en la mariología existe una influencia de (y lucha con) diosas precristianas, ¿cómo deberíamos, entonces, interpretar el dogma? Si interpretamos que el nacimiento milagroso virginal es algo opresivo nada más para las mujeres, porque hace el nacimiento del niño-dios diferente de todos los demás nacimientos humanos, ¿no deberíamos hacer la misma observación en cuanto a las diosas precristianas y sus supuestos partos virginales? ¿Por qué se las ve de alguna manera más positivas para las mujeres y sustentadoras de los procesos biológicos naturales, y no así en el caso de María? Y a la inversa, si hay un interés feminista en la "restauración" de los mitos antiguos de las diosas, incluso el sentido simbólico posiblemente positivo de su virginidad eterna y partos virginales, por qué no aplicarlo también a la Virgen María?

En este contexto, es fundamental ver a María en un continuo histórico, incluso las diosas precristianas y (en América Latina y el Caribe) precolombinas, y *no sólo* como producto antifemenino y ahistórico del cristianismo patriarcal. Si la virginidad y el nacimiento virginal pudieran en verdad ser metáforas o símbolos de autonomía, creatividad y autosuficiencia de las mujeres (según Jung, como el arquetipo cultural de la *Magna Mater* [63]), esto, ciertamente, puede de igual modo aplicarse a María. Ni siquiera en el caso de las diosas, la veneración de la capacidad milagrosa de las mujeres de crear vida de ellas mismas significó un elevado estatus social o religioso para ellas [64]. Tampoco lo era en el caso de la enseñanza sobre la Virgen María. En ambos casos, tenemos que cuidarnos de derivar causalidades entre un "símbolo" y la "realidad".

Si la representación tradicional del "sí" de María resalta su pasividad y supuesto consentimiento ("Soy la esclava de Dios"), se puede ver su impregnación como violación divina de una virgen y como legitimización religiosa de la violencia sexual contra las mujeres y niñas. Este tipo de conceptualización también ha sido utilizado como el modelo del matrimonio cristiano patriarcal (y patrístico): el hombre como "la cabeza", el racional, el activo; la mujer como "el cuerpo", la emocional, la pasiva. Pero si el nacimiento virginal no es tomado de forma literal como algo meramente fisiológico, sino más bien como metáfora de algo más allá de sus connotaciones sexuales, puede haber otros modos de interpretar los dogmas marianos tradicionales. Si logramos añadir significados como integridad y autonomía a la "virginidad" y, al mismo tiempo, denunciar la violencia contra las mujeres y

---

No existe necesariamente un enlace entre el simbolismo de las diosas y los roles sociales de mujeres. El uno no predice a los otros, como muchas veces aseveran —por lo menos de forma implícita— las feministas y activistas pertenecientes a los movimientos de espiritualidad feminista o espiritualidad de diosas. En ellos se mezcla la investigación con convicciones religiosas. No hay consenso respecto al sentido histórico, mítico, existencial y religioso del simbolismo de diosas. Ver por ejemplo, Christ 1997; Gimbutas 1982; Gadon 1989; Diamond & Orenstein (eds.) 1990. Para una opinión crítica, ver por ejemplo Biehl 1991; Eller 2000. Biehl advierte acerca de las interpretaciones ahistóricas que conducen a una mayor mistificación de las mujeres y la "feminidad".

[61] Se ha afirmado lo mismo en el caso de las diosas precolombianas y la Virgen María, más destacadamente en la imagen híbrida de Tonantzin y la *Virgen de Guadalupe* del México contemporáneo. Véase además Sigal 2000 para la imagen híbrida maya de la Virgen María Diosa de la Luna.

[62] Carroll 1986, pág. 5.

[63] Jung 1989, págs. 109s., 132-134. Basado en su convicción de la trascendencia del símbolo madre, llega a abrazar el dogma católico de la Asunción de María. *Ibid.*, págs. 137-140.

[64] Biehl 1991; Eller 2000.

niñas, quizá podamos ofrecer de la Virgen María una imagen curativa a mujeres y niñas como Rosa.

Tal vez sea hacerse ilusiones, sin embargo es lamentable que feministas reaviven las diosas precristianas y precolombinas, sin prestar atención a algunas cualidades conservadas en su devoción contemporánea a la Virgen María. Sostengo que numerosas mujeres, de hecho, la ven como fuente de autonomía, integridad y fuerza. Muchas veces ella les ayuda en campos de la vida de los cuales, supuestamente, no sabría nada: sexualidad, aborto, violencia, maternidad ordinaria. Sólo podemos captar y valorar esto, si les preguntamos a estas mismas mujeres. En varias partes del mundo, las mujeres no hablan de un marianismo que les oprima, sino de una figura femenina divina que les apoya, les escucha, se parece a ellas, pero que también puede trascender las experiencias humanas.

¿Cómo poner esto en relación con las estadísticas escalofriantes de la mortalidad de mujeres que mostré al principio? ¿Cómo hablar de los derechos reproductivos, la realidad del aborto y las interpretaciones de las mujeres de su vida de una forma que respete su autoentendimiento como seres sexuales, morales y religiosos, y que además lo traduzca en acción política concreta? Quizás un lenguaje basado en derechos, que fácilmente opone a una mujer y su feto o hijo, no nos lleve más lejos de lo que hasta ahora lo ha hecho. La teología de la liberación y el feminismo han querido representar las voces de los silenciados en la sociedad, pero porque esas voces hablan de la vida sexual de mujeres, no han sido bien escuchadas por los teólogos de la liberación, y porque a menudo veces son voces religiosas, no siempre han sido entendidas por las feministas.

Bibliografía

Althaus-Reid, M. (2001). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London and New York, Routledge.

Atkinson, C. (1991). *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*. Ithaca and London, Cornell University Press.

Bachrach Ehlers, T. (1991). "Debunking Marianismo: Economic Vulnerability and Survival Strategies Among Guatemalan Wives", en *Ethnology*, 1, págs. 1-16.

Bayard de Volo, L. (2001). *Mothers of Heroes and Martyrs. Gender Identity Politics in Nicaragua, 1979-1999*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

Biehl, J. (1991). *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston, South End Press.

Browner, C. & E. Lewin (1982). "Female Altruism Reconsidered: the Virgin Mary as Economic Woman", en *American Ethnologist*, 1, págs. 61-75.

Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin, University of Texas Press.

Carroll, M. P. (1986). *The Cult of Virgin Mary. Psychological Origins*. Princeton, Princeton University Press.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Chaney, E. M. (1979). *Supermadre. Women in Politics in Latin America*. Austin and London, University of Texas Press.

Christ, C. P. (1997). *Rebirth of the Goddess. Finding Meaning in Feminist Spirituality*. Reading, MA, Addison-Wesley Publishing Company.

Craske, N. (1999). *Women and Politics in Latin America*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Diamond, I. & Orenstein, G. F. (eds.) (1990). *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco, Sierra Club Books.

Drogus, C. A. (1997). *Women, Religion, and Social Change in Brazil´s Popular Church*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Eckstein, S. (2001). "Power and Popular Protest in Latin America", en S. Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*. Los Angeles and London, University of California Press (Berkeley), págs. 1-60.

Eller, C. (2000). *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won´t Give Women a Future*. Boston, Beacon Press.

Feijoó, M. del C. con M. M. A. Nari (1994). "Women and Democracy in Argentina", en J. S. Jaquette (ed.), *The Women´s Movement in Latin America. Participation and Democracy*. San Francisco and Oxford, Westview Press (Boulder), págs. 109-129.

Fisher, J. (1993). *Out of the Shadows. Women, Resistance, and Politics in South America*. London, Latin America Bureau.

Gadon, E. W. (1989). *The Once and Future Goddess. A Symbol for Our Time*. San Francisco, Harper.

Gemzöe, L. (2000). *Feminine Matters. Women´s Religious Practices in a Portuguese Town*. Stockholm, Department of Social Anthropology — Stockholm University.

Gimbutas, M. (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

González, V. (2001). "Somocista Women, Right-Wing Politics, and Feminism in Nicaragua, 1936-1979", en V. González & K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right*. The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 41-78.

González, V. & K. Kampwirth (2001). "Introduction", en V. González and K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right*. The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 1-28.

Hawley, J. S. (1999). "Fundamentalism", en C. W. Howland (ed.), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York, St. Martin´s Press, págs. 3-8.

Hynds, P. (1993). "Poder y gloria: la iglesia católica en América Latina", en *Noticias Aliadas* 30 (38), pág. 1.

Jelin, E. (1997). "Engendering Human Rights", en E. Dore (ed.), *Gender Politics in Latin America. Debates in Theory and Practice*. New York, Monthly Review Press, págs. 65-83.

Jung, C. G. (1989). *Aspects of the Masculine. Aspects of the Feminine*. New York, MJF Books.

Kampwirth, K. (1996). "The Mother of the Nicaraguans: Doña Violeta and UNO´s Gender Agenda", en *Latin American Perspectives* 23:1, págs. 67-86.

Kampwirth, K. (2001). "Women in the Armed Struggles in Nicaragua. Sandinistas and Contras Compared", en V. González and K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right*. The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 79-109.

Melhuus, M. (1990). "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento", en M. Palma (coord.), *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito, MLAL & Ediciones Abya-Yala, págs. 39-71.

Melhuus, M. (1996). "Power, Value, and the Ambiguous Meanings of Gender", en M. Melhuus & K. A. Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, and Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York, Verso, págs. 230-259.

Melhuus, M. and K. A. Stolen (1996). "Introduction", en M. Melhuus and K. A. Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York, Verso, págs. 1-33.

Navarro, M. (2002). "Against Marianismo", en R. Montoya, L. J. Frazier & J. Hurtig (eds.), *Gender´s Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. New York, Palgrave Macmillan, págs. 257-272.

Nenola, A. (2002). *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Helsinki, Finnish Literature Society.

Nugent, G. (2002). *El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina*. Lima, manuscrito no publicado.

Nugent, G. (2004). "De la sociedad doméstica a la sociedad civil. Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú", en C. Dides (comp.), *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago de Chile, Editorial Universidad Academia de Humanismo Cristiano (programa de Estudios de Género y Sociedad), págs. 105-124.

Pelikan, J. (1996). *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*. New Haven and London, Yale University Press.

Pizarro, A. M. (2003). *Nicaragua en el 2003: Derechos, salud, educación y desarrollo*. Managua, una mimeografía.

Ready, K. (2001). "A Feminist Reconstruction of Parenthood Within Neoliberal Constraints: La Asociación de Madres Demandantes in El Salvador", en V. González & K. Kampwirth (eds.), *Radical Women in Latin America. Left and Right*. The Pennsylvania State University Press, University Park, págs. 165-187.

Rodríguez, J. (1994). *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. Austin, University of Texas Press.

Rostas, S. (1996). "The Production of Gendered Imagery: The Concheros of Mexico", en M. Melhuus and K. A. Stolen (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London and New York, Verso, págs. 207-229.

Sakaranaho, T. (1998). *The Complex Other. A Rhetorical Approach to Women, Islam, and Ideologies in Turkey*. Helsinki, Departamento de Religión Comparativa — Universidad de Helsinki.

Schirmer, J. (1989). "'Those Who Die for Life Cannot be Called Dead'. Women and Human Rights Protest in Latin America", en *Feminist Review* 32, págs. 3-29.

Schirmer, J. (1993). "The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness: The CoMadres of El Salvador and the CONAVIGUA widows of Guatemala", en S. A. Radcliffe & S. Westwood (eds.), *"ViVa". Women and Popular Protest in Latin America*. London and New York, Routledge, págs. 30-64.

Sigal, P. (2000). *From Moon Goddesses to Virgins. The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*. Austin, University of Texas Press.

Stephen, L. (1997). *Women and Social Movements in Latin America. Power from Below*. Austin, University of Texas Press.

Stevens, E. (1973(a)). "Machismo and Marianismo", *Society* 10:6, págs. 57-63.

Stevens, E. (1973(b)). "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America", en A. Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America. Essays*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, págs. 89-101.

Utriainen, T. (1998). "Feminine and Masculine in the Study of Balto-Finnic Laments", en S. Apo, A. Nenola & L. Stark-Arola (eds.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture.* Helsinki, Studia Fennica Folkloristica 4, Finnish Literature Society, págs. 175-200.

Vuola, E. (1993). "La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones", en *Pasos* 45, págs. 11-20.

Vuola, E. (2000). "El derecho a la vida y el sujeto femenino", en *Pasos* 88, págs. 1-12.

Vuola, E. (2002(a)). *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield and New York, Sheffield Academic Press and Continuum. Traducción española: (2001) *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito, Ed. Abya-Yala.

Vuola, E. (2002(b)). "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism", en *Theory, Culture and Society* 19:1-2, págs. 175-195.

Vuola, E. (2003). "Option for the Poor and the Exclusion of Women. The Challenges of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", en J. Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford and New York, Oxford University Press, págs. 105-126.

Vuola, E. (2005). "El ecumenismo fundamentalista. los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana", en *Pasos* 117, págs. 30-36.

World Health Organization (1996). *Revised 1990 Estimates of Maternal Mortality: A New Approach by WHO and UNICEF*.

■