

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

"Amén, axé, sarava, aleluya" [Amén, axé, sarava, aleluya]

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	Mena-López, Maricel
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 15:51:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/188951

¡AMÉN, AXÉ*! ¡SARAVA**, ALELUYA! – MARÍA Y YEMANJÁ

MARICEL MENA LÓPEZ

Resumen

El presente artículo tiene, como punto central, el estudio de los orígenes del culto a María y a Yemanjá, en la tradición católica y en el Candomblé, y cómo estas figuras femeninas se relacionan entre sí. ¿En qué punto puede haber diálogo entre ellas? ¿Dónde hay diferencias? Y cómo estas figuras dan poder***a las mujeres pobres en la búsqueda de una ética sexual liberadora.

Abstract

The present article's central point is the study of the adoration of Mary and Yemanjá in the Catholic tradition and in the Candomblé, and how these female characters relate to each other, where dialogue is possible, where there are differences and convergences? And how these characters are able to empower poor women in their search for a liberating sexual ethics.

María de Nazaret
y María de Angola
tuvieron un encuentro
en el mismo altar.
Amén, axé.
Una judía,
la otra negra,
comen y beben
con la misma cuchara.
¡Amén, axé!
¡Sarava, aleluya...!

Julio Saraiva, *Cántico afro-brasileiro*

Diálogo es la palabra que define la nueva relación entre las diversas religiones. Y la exégesis y la hermenéutica bíblicas latinoamericanas, se sienten desafiadas por las comunidades afro-americanas al diálogo o a la comunión interreligiosa entre las religiones de origen africano y la tradición bíblica judeo-cristiana. Sin embargo, para esto, es necesario e importante partir del principio de igualdad entre estas tradiciones. Es por ello que con mucho respeto quiero aproximarme al análisis de la relación existente entre el origen de los cultos de María y de Yemanjá. El contacto de las tradiciones africanas con el catolicismo, aproximó en Brasil a Yemanjá a la figura cristiana de María –especialmente de Nuestra Señora de la Concepción-, festejada el 8 de diciembre, y de Nuestra Señora de Cadeias (Cadenas), en el día 2 de febrero, en Salvador, Porto Alegre, en Brasil, y en otros lugares del país. Este contacto o cruzamiento religioso es denominado sincretismo.

Entiendo aquí el sincretismo, como una síntesis o interacción dialéctica, de la cual resulta algo nuevo, donde la creencia o el rito de uno es reinterpretado por el otro, recíprocamente. Quiero decir, que a las funciones originales (africanas), se sumaron nuevas (afro-brasileñas) El sincretismo explica la influencia mutua entre evangelio y cultura. Esta influencia no significa una yuxtaposición mecánica de trazos diferentes, sino una elaboración, a lo largo de un proceso histórico, de una nueva síntesis que posibilita una interrelación dialéctica y no jerárquica.

La cuestión de encontrar otras fuentes escritas de revelación, además de la Biblia, será el eje central de este estudio. Para tal efecto, parto de una breve presentación del origen del mito y del culto a Yemanjá en la cultura africana y de María en las Escrituras y el culto cristiano. Enseguida, abordo la práctica de la

religiosidad popular, en pensar la maternidad y el cuerpo femenino en una perspectiva ética sexual_a partir de las mujeres pobres latino-americanas.

1. El mito y el culto a Yemanjá

Agua del mar me llamo, yo voy,
Yemanjá me acoge.
Santo y santo tiene el nombre
Y los Orixás* en Quizomba**
Y el Quilombo*** Libertad (Hermana Ivonete Ribeiro Sales)

***: Son los descendientes de los esclavos, en Brasil (Notas del traductor)

Para aproximarnos al culto de Yemanjá, es importante el estudio de las relaciones existentes entre los ritos y los mitos. No para intentar definir lo que viene en primer lugar, si es el rito que precede al mito o si es el mito el que precede al rito. Sino para tomar conciencia de que nuestros cultos afro-brasileños “los cánticos, las danzas, los gestos, las ceremonias y los mitos, están intrínsecamente ligados y conforman una única realidad mítica”. Un ejemplo de esta relación, se puede observar en el propio culto a Yemanjá, en Bahía, Brasil, cuando en la danza sus iños/hijas imitan el movimiento de las olas del mar, flexionando el cuerpo y ejecutando movimientos con las manos, elevadas alternadamente a la cabeza y a la nuca, cuyo simbolismo no alcanzamos a identificar.

Cuando se habla de mito, inmediatamente la tendencia es pensar en algo no auténtico, contradictorio e irreal, pero eso es un serio engaño. Los mitos nacen de un hecho, de vivencias y experiencias religiosas concretas de las comunidades: “la religión ‘comienza’ donde hay revelación total de la realidad, revelación simultánea de lo sagrado...y de las relaciones del hombre con lo sagrado, relaciones multiformes, mutables, a veces ambivalentes, pero que siempre sitúan al hombre en el propio corazón de la realidad”. Hay que preguntarse por la experiencia que está por detrás del mito, siendo ellas revelaciones de la realidad. Los mitos intentan explicar y dar respuesta al porqué de las cosas. Son historias para develar misterios, pero forman parte de un saber cultivado por los antiguos, donde se habla por medio de símbolos y enigmas, por imágenes y parábolas. Ellas se renuevan en el transcurso de la historia, para transmitir la memoria de los pueblos. No es algo estático, sino dinámico, ya que posee un tiempo propio, diferente al cronológico. En el mito no hay contradicciones. Es un tipo de saber diferente al racional, sin embargo no debe contraponerse a la razón, ya que posee un saber tan “auténtico” como el saber “racional” científico.

El mito de Yemanjá, se sitúa dentro del contexto amplio de la nación de los ‘yorubas’, de los “Egbá”, cuyo culto se desarrolla actualmente en Brasil, en el contexto general de los cultos afro-brasileños. El término ‘yoruba’, “aplicase a un grupo lingüístico de varios millones de individuos; además de la lengua común, están unidos por idéntica cultura y tradiciones de su origen común de la ciudad de Ifé”. Porque este grupo llegó el último, tuvo una mayor participación en el proceso de re-elaboración de la cultura negra en Brasil. Por lo demás, el culto a Yemanjá, no quedó circunscrito a los Egbás o al estado de Bahía, donde se concentraron los africanos de esa cultura. En el correr de los años, se dieron movimientos migratorios dentro del Brasil, que posibilitaron la asimilación del panteón de los yorubas por los africanos de otras culturas. Esto explica el porqué el culto a Yemanjá no se limita hoy, en Brasil, solamente al candomblé de Bahía y fuera de Brasil. Y de Cuba, Yemanjá emigró también hacia los Estados Unidos.

Yemanjá es una figura central en la religión de los ‘yorubas’. Se le da culto como ‘orixá’ de las aguas saladas, del mar. El ‘orixá’ es “un ancestro divinizado”, es una fuerza pura, axé inmaterial. El axé, es fuerza vital, energía, principio de vida, fuerza sagrada de los orixás”.

Según una de las tradiciones míticas, de la unión entre Obatalá, el Cielo, y Odudua, la Tierra, nacieron Aganju, la Tierra Firme, y Yemanjá, las Aguas. Ella fue desposada por su hermano Aganju y de este casamiento nació Orungã. Orungã, aprovechándose de la ausencia del padre, raptó y violó a Yemanjá. De esta relación nacieron muchos otros orixás, por esto fue dado a Yemanjá el título de “Madre de los Orixás”.

Yemanjá es el símbolo de la Gran Madre primordial. A pesar de que haya sido víctima de una relación violenta, en uno de sus mitos, y haya tenido muchos casamientos e hijos, en su culto, en Brasil, aparece también como madre-virgen. Pero, ¿de dónde viene esta ligazón con la madre virginal? ¿Será que ese simbolismo de madre virgen, es, en cierta forma, una denuncia al estupro del cual fue víctima? Siendo así, su figura es también un símbolo de resistencia e independencia de la maternidad, en relación al hombre. La

iconografía africana, la representa en estado de gravidez y con senos voluminosos, símbolo de la maternidad fecunda y nutritiva, que habría dado origen a dos grandes ríos africanos. En esta Orixá-Madre se acentúa en el Candomblé, además de su fecundidad y belleza, el ideal de madre bella. Pero, ¿de dónde viene esta ligazón de fecundidad con belleza?

El culto a Yemanjá, nos remite, sin duda, al mito de la Gran Diosa—Madre de la historia de las religiones, donde desde el inicio, las relaciones sexuales eran promiscuas y donde el parentesco materno era indiscutible. Datos arqueológicos, confirmados por la antropología e historia de las religiones, comprueban la presencia de la divinidad femenina, cuyo culto parece extenderse, a partir de la era paleolítica. El culto de la Gran Madre se habría impuesto así sobre vastos dominios y sobre pueblos muy diversos, asiáticos, semíticos, indo-europeos, africanos, pero no se trataba únicamente de una divinización de la madre. Esa divinidad, además de dar a luz una criatura, presenta otro rasgo distintivo: ella es superior a todos los dioses, siendo al mismo tiempo la Madre y Gran-Diosa.

E. O. James afirma que “el culto de la Diosa-Madre debe ser, efectivamente, una de las religiones más viejas y que más tiempo sobrevivió en el mundo antiguo”. Esta Diosa era considerada como la Matriz Fundamental, el gran útero dentro del cual son generadas todas las cosas: dioses y humanos, cielo y tierra, seres humanos y no humanos. Las antiguas civilizaciones urbanas de Sumer, Babilonia, Canaán y otras, continuaron usando la imagen femenina de lo divino, pero emparejada con una divinidad masculina. Las investigaciones arqueológicas sugieren que, en ciertos círculos religiosos de Samaria, Yavé y Asherá actuaban en consorcio. Ese consorcio fue sugerido por la inscripción de Khirbet el-Qom: “yo te bendigo por Yavé del Sur, y por su Asherá”. Sin embargo, rápidamente, esa parcelación divina fue suplantada por el Dios único de los israelitas, Yavé. Así sospechamos que el culto a Yemanjá viene de la matriz matriarcal de la Gran Diosa Madre, de la historia de las religiones.

2. María en las Escrituras y en el culto cristiano

Dichosas las entrañas
que te llevaron
y los senos
que te amamantaron (Lucas 11,27b)

Por motivos de espacio, me detendré en el estudio de María en el evangelio de Lucas, visto que este evangelista, es aquel que nos suministra el mayor número de elementos para una teología mariana. Estudiaré principalmente el anuncio del nacimiento de Jesús, Lucas 1,26-38, preguntándome por el mensaje que el autor quiso transmitir a la comunidad, a través de este relato. ¿Qué preguntas habría sobre el origen de Jesús en el ambiente de la comunidad lucana? O, ¿qué hay por detrás del mito de la madre virginal? Al intentar responder a éstas y a otras preguntas, voy a seguir algunos pasos, iniciando con una breve reconstrucción de la comunidad que generó el evangelio de Lucas. Pero antes, es importante destacar que al hablar de la fe mariana y del mito virginal, nos estamos refiriendo a una experiencia vivida por una comunidad que intenta explicar el origen divino del nacimiento de Jesús. Es justamente por esta revelación abierta a la existencia humana y a los valores del Espíritu, que se puede pensar en el texto como expresión mítica religiosa que explica la manera de pensar y de sentir el origen del nacimiento del hijo de Dios, por determinada comunidad.

El evangelio de Lucas, fue escrito al final del siglo I. El evangelista acentúa que escribió su narración, “después de haber investigado cuidadosamente todo lo sucedido desde el principio” (1,3). Lucas procuró ser, al mismo tiempo, historiador y teólogo. Debido al hecho de insistir en la veracidad del relato, vemos en su composición una cierta preocupación histórico-teológica. Jesús no llegó a ser Mesías, sino que lo fue desde su nacimiento, ya que él es hijo de Dios. Así, desde el comienzo del evangelio, lectores y lectoras son llamados a la contemplación de la fe.

En el evangelio se habla de María de una manera muy especial. Distinguiéndose en él, dos tipos de textos. Vemos, en primer lugar, un extenso fragmento en el cual María representa un importante papel, en el así llamado ‘evangelio de la infancia’ (Lc 1-2), es decir, en la anunciación, en la visita a Isabel, en el nacimiento en Belén, en la presentación en el santuario y en el encuentro del niño Jesús en el templo. En segundo lugar, vienen los textos en que María tiene, relativamente, poco espacio, es decir, textos referentes a la vida pública de Jesús, con paralelos en los sinópticos (4,16-30; 8,19-21). La perícopa, en donde una mujer de la multitud

alaba a la madre de Jesús (11,27-28) se encuentra solamente en Lucas. Y en Hechos, continuación de la obra de Lucas, María es mencionada solamente una vez. (Hech 1,1-14).

En el 'evangelio de la infancia' de Lucas, María aparece en primer plano en relación con José, contrariamente a lo que se nos ofrece en Mateo. La anunciación a María (Lc 1,26-38) es presentada con escenas vivas, cuya intención se halla en el anuncio de Cristo, ligado, entretanto, de manera inseparable al misterio del nacimiento virginal o a la concepción virginal, por obra del Espíritu Santo. "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que nacerá de ti, será llamado hijo de Dios" (Lc 1,35). Lucas se empeña en acentuar que la maternidad de María es una opción libre. Cuando el ángel llega, María no consulta a José, sino que toma su "propia decisión". Lucas ve esta opción como expresión de la fe de ella. En este punto, ya podemos intuir que la comunidad lucana, tiene una sensibilidad especial con las mujeres pobres y despreciadas, cuya fe aparece vinculada al profetismo mesiánico de Israel. Esto se constata por ser Lucas el evangelista que más hace visible el protagonismo de las mujeres en sus relatos.

En cuanto a la estructura literaria de la escena de la anunciación, propongo una división en cinco etapas: el saludo del ángel (vv.26-29), el primer anuncio (vv.30-33), la objeción de María (v.34), el segundo anuncio (vv.35-37) y el consentimiento de María (v.38).

En la primera etapa (vv.26-29) tenemos un saludo de un ángel, con la indicación de que el destinatario de su misión es una virgen (*parthénos*), llamada María. La expresión "alégrate llena de gracia" (*jaîre kejaritômenê*, v.28) es, para el autor, una expresión que resume el obrar de Dios en María. Ella es la elegida para ser la madre de Dios.

En la segunda etapa (vv.30-33), el ángel revela a María quién será esa criatura maravillosa "éste será grande e hijo del Altísimo será llamado" (v.32), y Lucas lo describe como el Mesías davídico, a través de una libre interpretación de 2 Sm 7,8-16, donde tenemos la promesa del profeta Natán a David, que vino a servir como el fundamento de la expectativa mesiánica.

En la tercera etapa (v.34), María pone una objeción: "no conozco varón".

Enseguida, en la cuarta etapa (vv.35-37), el ángel da respuesta a la inquietud de María: el Espíritu Santo vendrá sobre María, y el Altísimo la cubrirá con su sombra (v.35). ¿Qué significa este segundo anuncio? Para Lucas, el nacimiento virginal es una señal externa necesaria, para que la comunidad acepte la filiación divina de Jesús. Él es el Hijo de Dios. En la segunda parte de este anuncio, es dada la señal a María, respecto a la fecundidad de su parienta Isabel. El texto quiere establecer una comparación entre la relación virginal de María y la esterilidad de Isabel. Después de esta comparación, la respuesta de María es inmediata: "he aquí la sierva del Señor, que todo se haga en mí según tu palabra" (v.38).

Sin querer poner en duda el carácter divino del mito virginal, es interesante observar que el verbo *gignôskô* es usado en el v.34, para referirse a la ausencia de relación sexual con un hombre y en el v.38, para ponerse a disposición del ángel. Con todo, en la teología lucana, María en su condición de mujer, encarna lo femenino y lo maternal. Ella es la madre del Dios humano, cuya gravidez se dio sin acto sexual, y el parto sin dolor, a diferencia del resto de las mujeres. La fertilidad y maternidad de María, no confirman su naturaleza humana, pero sí la naturaleza divina de su hijo. Así el advenimiento de Cristo depende totalmente de la iniciativa divina, no siendo el producto de las "obras de los hombres". En esta lógica, la virginidad de María, representa una ruptura decisiva con la sexualidad y la reproducción carnal.

Pero, ¿será que esa ruptura es un mecanismo de resistencia implementado por las mismas mujeres frente a su destino "natural" de sexualidad y reproducción humana? ¿Será que no hay por detrás una denuncia al abuso sexual vivido por las mujeres de esta época? Si esta cuestión tiene fundamento, habrá que pensar en el origen de ese mito virginal y descubrir cómo esas construcciones míticas de la maternidad divina nos 'dan poder' en la construcción de una nueva ética sexual que parte del cuerpo sufrido de nuestras mujeres pobres del continente. Pero antes, me pregunto por la relación existente entre María y los cultos grecorromanos de los primeros siglos del cristianismo.

La proclamación del dogma de María Madre de Dios (*Theotókos / Dei genitrix / Deípara*) se dio en el 431 en la ciudad de Éfeso, en Asia Menor, donde durante muchos siglos, floreció el culto de la Diosa Artemis. En el cap. 19 de los Hechos de los Apóstoles se relatan los acontecimientos que tuvieron lugar en Éfeso, durante la visita de Pablo, cuya evangelización provocó un motín de los obreros: "y no sólo está en peligro de caer en

descrédito nuestro oficio, sino también, el templo de la Gran Diosa Artemis, no será apreciado y ella será despojada de su grandeza, a quien toda Asia y la tierra habitada adoran” (Hech 19,27). Este relato nos muestra que el culto a Artemis dominaba no solamente la vida de Éfeso, sino el mundo de la época.

Entonces, ¿quién es esa Artemis de quien habla el texto? “Diana o Artemis es hija de Latona y de Júpiter, hermana de Apolo. Siendo testigo de los dolores maternos de Latona, concibió tal aversión al matrimonio, que pidió y obtuvo de Júpiter el favor de guardar su virginidad perpetua, como su hermana Minerva. Por esta razón estas dos diosas recibieron del oráculo de Apolo el nombre de Vírgenes blancas”-. Las estatuas más arcaicas representaban a la diosa agarrando y exprimiendo sus senos, para significar su cualidad de madre de todas las criaturas. De ella sale la vida, razón por la cual se adornaba su cuerpo con seres animados y vegetales.

A pesar de que la vinculación de María con los mitos de la Diosa Madre de la antigüedad sea ampliamente rechazada desde los escritos de los padres apologistas, es importante resaltar, que fue en el contexto religioso y mitológico del culto de las Diosas Madres, que el culto de la Virgen María, Madre de Dios, fue tomando forma, y en el que las primeras bases dogmáticas fueron lanzadas.

El mito virginal remonta, pues, a las antiguas mitologías de las diosas. En este contexto, creo que la maternidad virginal no es vista en términos exclusivamente negativos, si la aceptamos como una opción de resistencia frente al destino sexual de todas las mujeres. Ellas son madres vírgenes porque están revestidas del principio universal, es decir, de la fertilidad presente en todas las mujeres. Sin embargo, surgen problemas cuando se universaliza la maternidad, como siendo la vocación de toda mujer. El símbolo de estas diosas y también de María como madre de toda la humanidad, en cierta forma, viene a reforzar la construcción social de la maternidad como finalidad última del ser mujer.

En suma, se puede decir que María es, en el ‘evangelio de la infancia’ de Lucas, importante no solamente como persona histórica, sino también como símbolo fundamental de la fe y de lo femenino, como arquetipo, como figura primordial de la Gran Madre con su hijo divino.

3. María – Yemanjá

La estrella brilló
Allá en lo alto del Mar,
Es nuestra Madre Yemanjá.
Seas bienvenida
Nuestra Madre del mutuo amor.
Vénganos a salvar
Por la cruz del Señor

En este ítem, me propongo hacer un paralelo entre María y Yemanjá, ofreciendo elementos convergentes y divergentes en el nivel vivencial y simbólico, visto que desde el punto de vista doctrinal, no es posible hablar de asimilación de Yemanjá por María, pues cada figura guarda su personalidad y realidad propia. María es la Madre de Dios, pura, inmaculada, virgen y santa, y Yemanjá, la diosa del mar y madre de los ‘orixás’. Pero, desde el punto de vista vivencial, ellas son complementarias.

La comparación es un procedimiento didáctico importante. Un primer elemento de comparación es que ambas son realidades teológicas, espirituales, es decir, objetos de fe. Son también personalidades históricas, aunque la historicidad de Yemanjá no sea comprobada por el pensamiento “racional”, siendo vista como una simple figura mítica y cósmico-natural. Con todo, ambas realidades deben ser consideradas y respetadas en sus respectivos niveles. Esta distinción nos ayuda a superar los preconceptos e intentar comprender la función positiva de los mitos, pues el mito es un fenómeno universal de la humanidad, que busca el origen y el sentido de la vida.

Siendo esto así, es imposible negar que ambas tienen origen mitológico y representan la maternidad y la familia como dones divinos. A ellas se les ofrece culto y son reverenciadas por sus respectivas tradiciones, siendo idealizadas por el fruto divino de sus vientres. Esta maternidad divina, aunque a primera vista se

distancie de la realidad corporal de las mujeres, aparece también como resistencia y denuncia de los abusos constantes de los hombres.

En suma, Yemanjá y María, nos remiten al mito de la Gran Diosa-Madre, puesto que ambas tienen mucho que ver con el arquetipo de diosas de la antigüedad. Ellas presentan elementos pre-cristianos. Por esto, no deben ser reducidas al dualismo cuerpo-alma, de la tradición cristiana-helenista. Cuando rompemos las fronteras que el pensamiento dualista nos impuso, y percibimos que estas figuras son seres integrales, que son manifestaciones de lo divino, podemos buscar nuevas formas de pensar nuestros cuerpos, nuestras sexualidades femeninas. Y éste será nuestro siguiente paso.

4. Pensando nuestros desafíos, a partir de los rostros de las mujeres pobres

María, María es un don,
una cierta magia,
una fuerza que nos alerta.
Una mujer que merece vivir y amar
Como otra cualquiera del planeta.
(Milton Nascimento, música popular brasileña)

Los cultos a María y Yemanjá, son hoy, en América Latina y en el Caribe, grandes expresiones de fe y de religiosidad popular. Esta religiosidad, en la mayoría de los casos, pasa hasta por la negación de los propios cuerpos de las mujeres. Así las mujeres pobres latino-americanas, en la actualidad, se sienten desafiadas en lo que dice respecto de su participación como sujetos de pleno derecho en cuanto a sus propios derechos reproductivos. De este modo, María en la tradición católica, nos lanza desafíos por lo que se refiere a la construcción de las identidades, sobre todo de las mujeres más pobres del continente. Ya que no hay nada en el Nuevo Testamento que implique alguna superioridad especial de la virginidad sobre el matrimonio, o que las relaciones sexuales sean pecaminosas. María nos anima, en la medida en que es ella quien, independiente de su novio, José, toma la opción de llegar a ser Madre de Dios. Así, son las propias mujeres y no las doctrinas las que deben discutir los temas relacionados con la vida y la muerte de las pobres, ya que son ellas las que mueren diariamente, por razones conectadas con la reproducción. De este modo, nuestra teología se enraíza en la realidad concreta de las mujeres.

Pero no podemos olvidar que estas figuras femeninas, oficializadas en los dogmas y en las doctrinas, contribuyeron en cierta medida, en el control del cuerpo femenino por las jerarquías eclesiales. Por eso, a lo largo de este estudio, me propuse rescatarlas de las interpretaciones oficiales que promueven, a partir del mito virginal principalmente, la negación de la sexualidad femenina. A pesar de que para la mayoría de las mujeres, su relación con María va más allá de estas limitaciones doctrinales, al verla como madre, hermana, amiga comprensiva y compañera de lucha. Es importante descubrir cómo esas construcciones míticas de maternidad divina, nos 'dan poder' en la construcción de una nueva ética sexual que parte del cuerpo sufrido de nuestras mujeres pobres del continente.

Siendo así, intento abordar, aunque sea de manera sucinta, tres aspectos del simbolismo de María y Yemanjá, que nos ayudan en la construcción de una ética sexual liberadora: la afirmación del poder, del cuerpo y de la herencia de las mujeres. Existen muchos otros significados de estas "Diosas" que no analizaré en esta oportunidad.

1. Afirmación del poder: El sentido básico del símbolo de estas figuras divinas, es el reconocimiento de la legitimidad del poder femenino, como un poder benéfico e independiente. En este sentido, las mujeres desafían la visión patriarcal, según la cual el poder de las mujeres es inferior y peligroso.
2. Afirmación del cuerpo: Ese poder femenino, pasa indiscutiblemente, por la afirmación del cuerpo de las mujeres y del ciclo de vida que éste expresa. El ideal de madre bella y joven, que las tradiciones sobre María y Yemanjá nos presentan, nos desafía al reconocimiento del valor del cuerpo femenino en su triple aspecto de juventud, madurez y ancianidad, esto es, como doncella, madre y anciana sabia.
3. La herencia de las mujeres: El reconocimiento del cuerpo integral de la mujer en sus ciclos vitales, nos desafía en la necesidad de la recuperación de nuestra herencia ancestral. De este modo, las mujeres

aprenden a valorar a la juventud, la creatividad y la sabiduría en ellas mismas, en las otras mujeres y especialmente en las mujeres ancianas que ayudarán a preservar nuestra herencia ancestral.

La relación entre María (mujer blanca) y Yemanjá (mujer negra) nos ayuda también en el reconocimiento de la belleza de nuestro verdadero ser, de nuestro ser de mujeres negras, indígenas, blancas, que constituimos la diversidad y la multiculturalidad. En este sentido, el dualismo de superioridad e inferioridad, del blanco en relación con el negro, queda superado. Cuando logramos romper con las fronteras que el pensamiento dualista nos impuso, podemos pensar en nuestro cuerpo como siendo parte de un cuerpo mayor. Podemos sentir nuestros cuerpos en relación a los otros. Podemos sentir las necesidades y los problemas de las otras y de los otros. Siendo así, nuestra lucha por la vida aquí manifiesta, debe ser un compromiso de todas y de todos.

Maricel Mena López

Avenida Wilhem Rotermund 901A
Morro do Expelo
São Leopoldo/RS
93030-000
Brasil

* Axé: Esta expresión, típica del Nordeste del Brasil, equivale a la nuestra *amén*, es decir, ‘así es’, ‘así lo creemos’, ‘así lo esperamos’ (Nota del traductor).

** Saravá: Es una expresión del Norte de Brasil, que expresa alegría, alabanza, contento; más o menos como nuestro *Alaluya* = ‘alabemos a Yavé’ (Nota del traductor).

*** Para “dar poder a alguien” usan en Brasil, la palabra: ‘empoderar’ (Nota del traductor).

La palabra Yemanjá, se deriva de *ye-omo-eja* o *yeyé-omo-já*, cuyo significado es “madre de los hijos-peces” o “madre cuyos hijos son peces”. Cfr. J. Elbein dos Santos, *Os nagó e a morte – Pàde, - Àsèsè e o Culto Égun na Bahía*, Petrópolis, Editora Vozes, 1977, 90.

Sobre el sincretismo religioso, ver Alfonso María Ligorio Soares, *Interfaces da revelação – Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1003.

La falta de una ética sexual en las teologías feministas y de liberación latinoamericanas, es criticada por Elina Vuola, *Teología feminista, teología de liberación – Los límites de la liberación*, Madrid, IEPALA, 2000.

* Personajes muy importantes de las religiones afro. ** Rituales presentes en las religiones afro-brasileñas.

Roger Bastide, *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, Rio de Janeiro, 1945, 111.

Milcea Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa, Edições 70, 1989, 13.

Pierre Fatumbi Verger, *Orixás – Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Corrúpio, 1981, 11.

Pierre Fatumbi Verger, *Orixás*, 18.

11 E. O. James, *The Cult of Mother Goddess – An Anthropological and Documentary Study*, New York, Barnesand Noble, 1959, 24.

Volney J. Berkenbrock, *A experiência dos Orixás – Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*, São Paulo, Editora Vozes, 1998, 236. Ver también Reginaldo Prandi, *Mitología dos Orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 382.

Ver Merlin Stone, *When God was a Woman – The Landmark Exploration of the Ancient Worship of the Great Goddess and the Eventual Suppression of Women’s Rites*, San Diego, A Harvest Book, 1978.

Pedro Iwashita, *María y Yemanjá – Análise de um sincretismo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1991, 183.

E. O. James, *The Cult of Mother Goddess – An Anthropological and Documentary Study*, New York, Barnesand Noble, 1959, 24.

Rosemary R. Ruether, *Sexismo e religião*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, 47.

La inscripción de Khirbet el-Qom, localizado al oeste de Hebrón, fue excavada por William G. Dever en 1968-1969. Ver William G. Dever, "Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Qom", en *Hebrew Union College Annual* 41 n.º 40 (1970) 158-189.

Pedro Iwashita, *Maria e Iemanjá*, 270..

M.A. Molina, *Saravá Iemanjá*, Rio de Janeiro, s.d., 103-104