

LA MONA, LA VIRGEN Y EL SUFRIMIENTO EN LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA

Turid Hagene

Este artículo es una exploración de la capacidad de actuación y de gestión de un grupo mujeres nicaragüenses dueñas y trabajadoras de una cooperativa de costura en una ciudad pequeña de Carazo en el periodo de 1983 a 1996.¹ Estas mujeres demostraron un alto grado de gestión en varios estadios de sus vidas, incluyendo contrarrestar la infidelidad de sus maridos. Este grupo practicaba la religión católica y contaba historias milagrosas del Santísimo, el Señor, la Virgen y varios santos, quienes podían ayudar a ablandar los corazones de sus parejas.

¹ Utilizo aquí el término *agencia* como equivalente al término inglés *agency*.

Además, según contaban, algunas mujeres se transformaban en monas a media noche, asustando a las robamaridos.

Estas mujeres con quienes hice mi investigación a lo largo de varios años (Hagene, 2002) no articulan un discurso de sufrimiento, lo que parece ser el caso en gran parte de la bibliografía de género en América Latina. Este discurso ha sido retomado por Evelyn Stevens (1973), quien lo convirtió en el concepto teórico del marianismo, un concepto que comunica la tensión entre la capacidad organizativa y la victimización parecida a las historias de la mona. Sin embargo, algunas de las investigadoras que utilizan el concepto de marianismo enfocan la victimización, mientras otras dirigen su atención a la capacidad de gestión

que las mujeres demuestran cuando transforman el sufrimiento y el auto-sacrificio en influencia. Que los textos terminen poniendo énfasis en uno u otro aspecto depende, entre otros elementos, de qué lado se posicionan e identifican la investigadora y los informantes, dentro de cuáles discursos se inscriben las historias y cuáles son las experiencias emocionales de la investigadora en el periodo de la investigación.

INTRODUCCIÓN

El Domingo de Pascua del año 2000 estábamos en la casa de Esmeralda, en el campo, cerca de la pequeña ciudad de Diríamba, con cuatro de las diez mujeres con quienes había trabajado durante varios años para mi tesis doctoral. Ellas habían sido cooperativistas de La Cotona, así que las llamo "las mujeres de La Cotona". Tenían entre 37 y 50 años de edad; la mitad de ellas tenían marido, varias habían sido abandonadas. Esas cuatro mujeres tenían, por lo menos, un año de secundaria, eran católicas y siempre habían trabajado para mantenerse. Angélica había ayudado a su madre soltera vendiendo comida en el mercado de Managua, aunque vivían en una casa muy humilde en un cafetal cerca de San Marcos. Patricia había perdido ambos padres muy joven; fue adoptada como hija de casa, para luego ser robada por el padre de su primer hijo mientras todavía estaba cursando la secundaria; abandonada después, había trabajado como doméstica. Rosalba, la mayor de ellas, era de Managua. Su papá había tenido

una empresa de construcción, que perdió por sus borracheras. Se casó muy joven y vivió 20 años con el marido que la maltrataba, pero cuando él tuvo un amante, el maltrato cesó. Ella siguió compartiendo la casa con su marido y otros quince familiares. Por su parte, Esmeralda había crecido con su madre soltera, quien trabajaba como doméstica, mientras ella se dedicó a trabajar en una miscelánea a la vez que estudiaba. Había mantenido una *unión de visitas*² con la misma pareja la mayor parte de su vida adulta, y compartía la casa con su madre y sus dos hijos. Ella era la única que ingresaba dinero a la misma casa de su colega Patricia.

Ese Domingo de Pascua las mujeres me contaron acerca de la bendición del agua en la iglesia, a la cual habían asistido la noche anterior. Me decían que esa celebración era la más concurrida de la Pascua, que el agua bendita es muy eficaz contra el susto en las casa en donde *asustan*. Me aseguraron que éstas eran situaciones comunes. Por ejemplo, Rosalba contó que había tenido una vecina que se transformaba en mona.

En la noche algunos hombres habían capturado a la mona, golpeándola, y por la mañana esta mujer, mi vecina, amaneció con la cara golpeada, sin poder explicarlo. Las mujeres se transforman así para asustar a la otra, la que anda con su marido, para que se enferme del susto, que

² Unión de visitas (*visiting union*) es un término usado en Jamaica, según Safa (1986), para describir una relación donde la mujer vive en casa de sus padres, pero es visitada con regularidad por una pareja sexual.

no logre dormir; aun puede enloquecer. Hay veces que las monas roban animales o buscan hombres. Mi vecina, la mona, decía una oración, se despojaba de su carne humana y se transformaba en mona. Al final estaba muy enferma, pero le era muy difícil morir por esa actividad malsana.

Cierta vez una mujer andaba de mona y alguien echó sal encima de su carne humana. Cuando regresó de su robadera, su carne ya no quiso cubrirla. Así tuvo que quedarse de mona, y se murió de pena moral [aquí se volteó a las otras mujeres]. ¿Verdad que se murió de pena moral? Pues, la amarraron a un poste en la plaza para que todos la vieran. Pidió perdón con voz humana, pero murió de pena moral.

Cuando las mujeres empezaron a contarme sobre la mona, me dio escalofrío, no sólo por los cuentos en sí mismos, sino porque ya había leído algo al respecto en un libro de la antropóloga nicaragüense Milagros Palma (1987), quien había coleccionado este tipo de mitos de la costa del Pacífico de Nicaragua en los ochenta. Durante cuatro años yo había trabajado con las mujeres de La Cotona; sin embargo, hasta entonces surgió una historia de éstas, aparentemente inspirada en nuestras experiencias comunes durante la Semana Santa. Exactamente la misma historia que Palma había publicado.

LA MISMA HISTORIA CON OTRO MENSAJE

Empero, a pesar de ser tan similares las historias, el mensaje era diferente. Lo

que escuchaba de esas mujeres eran opciones, soluciones a problemas comunes: qué hacer si tu marido anda con otra, si quieres buscar otro hombre o robárselo a otra. Las soluciones podían ser peligrosas, te podrían capturar y quedarte como mona para siempre. Sería muy penoso y hasta te arriesgarías a morir. En el fondo, quedaba implícito el hecho de que se necesitaba hacer un pacto con el diablo para transformarse en mona. Las mujeres se referían a este pacto tácitamente, hablando de que el agua bendita curaba el susto y que la sal impedía que la carne volviera a cubrirlas. La sal, me explicaban, la creó Dios, por lo que contrarrestaba el poder del diablo. En realidad, no hicieron mención directa de éste, pero una de ellas me susurraba al oído la palabra "diablo". El pacto con el diablo implicaba, a la vez, que ninguna aceptaría que sabía realizar esa transformación; lo más que trascendía era que conocían a alguien que sabía hacerlo.

En la versión de Palma, enfermar de susto es una amenaza para los hombres que toman alcohol y visitan a sus queridas. Las historias de su libro están presentadas desde la perspectiva masculina y enfatizan los peligros que la mona representa para ellos. También hace hincapié en la condena a los actos diabólicos de la mona. Mientras en las historias de las mujeres de La Cotona se trataba de buscar hombres, en la versión de Palma se pone énfasis en la tentación que la persecución de la mona representaba para ellos —especialmente los padres—. Palma, inscribe los cuentos en el contexto de conflictos de clase y etnicidad, realza

la animadversión popular en contra de los ricos —particularmente de gente originalmente pobre, enriquecida por medio del pequeño comercio—, quienes son objeto de sospechas de haber robado sus productos y de tener pacto con el diablo.

También en la versión de Palma, el aspecto étnico refleja cómo la Iglesia, a partir de la Conquista, combatía las prácticas mágicas de los indígenas. Así, la magia parece constituir un modo de resistencia del pueblo en contra de la autoridad. Al mismo tiempo, su práctica es considerada anticristiana y, por ende, condenable. Las historias de Palma muchas veces tienen el mismo contenido de género que las que me contaron, sólo que Palma no las relata desde la perspectiva femenina. Quienes cuentan sus relatos —es decir, los informantes y la investigadora— no se identifican con la mona. Así, las historias no aparecen como opciones para la gestión femenina; son, más bien, advertencias para los hombres borrachos y adúlteros, para las mujeres que quisieran transformarse en monas y en contra de las mujeres que así lo hacen. No se trata de la factibilidad de tal transformación, sino del hecho de que ésta es un acto de transgresión, de desobediencia, porque implica un pacto con el diablo. De esta manera, la misma historia parece conllevar un mensaje de la capacidad de gestión femenina en un caso, mientras en el otro advierte en contra de tal gestión. En la versión de Palma, las historias también advierten de los hechos diabólicos de los ricos y de los peligros para hombres y curas implicados en la magia indígena de la precolombina. Las

mismas historias comunican mensajes diferentes.

Sugiero que esto se debe, en primer lugar, a la identificación y perspectiva de quienes las cuentan, es decir, los informantes y la investigadora. Las diferencias pueden residir en los informantes (los de Palma y las mías), quienes pueden haber percibido y contado las historias de manera diferente. ¿Con quién se identifican quienes las cuentan y qué posición toman? Las mujeres de La Cotona dejaron la puerta abierta para identificarse con las que se transforman en monas diciendo: “Hacen esto para...”, como una forma de comprensión para aquellas mujeres; Palma, en cambio, no reporta esta clase de identificación.

Por otra parte, también la investigadora cuenta historias. Ella inscribe las historias dentro de discursos y contextos particulares, interpretando así los relatos. Palma los coloca en un contexto de conflictos entre clases y grupos étnicos, entre ricos y pobres, entre prácticas indígenas y curas católicos. Yo, por mi parte, ubico la historia dentro de un contexto omnipresente: los hombres y las relaciones con ellos, es decir, en el contexto de relaciones de género.

Por haber escuchado las historias de sus vidas, sabía que para ellas un problema constante eran los maridos que andaban con otras. Ellas insistían, por lo general, en “no dejarse” y propagaban la idea de luchar, pero tal vez no tenía sentido luchar en contra del hombre con quien querían quedarse; pareciera una alternativa mejor pelear en contra de la otra mujer. Normalmente, para resolver este tipo de problema pedían ayuda a los patrones religiosos: el Santísimo o

la Virgen, en prácticas católicas realizadas dentro del contexto de la religión popular que ellas mismas manejaban, independientemente de los curas y las ceremonias oficiales de la Iglesia.

Por otra parte, me dediqué a estudiar sus experiencias en la cooperativa, donde también notaba el predominio del patronazgo en sus vidas. Interpreté sus prácticas como formas de establecer relaciones con patronos, ya sea con el gobierno sandinista, las agencias noruegas de ayuda o los patronos religiosos. Cuando me contaron acerca de mujeres que lucharon por sus hombres transformándose en monas, pude adecuar esta práctica simplemente extendiendo el alcance de patronos celestiales y terrenales hasta incluir al diablo, cuya ayuda era necesaria en estos casos. Sin embargo, la vida alrededor del patronazgo no implicaba una falta de gestión de las mujeres; ellas me contaron de las monas a partir de esta posición de gestión. Si Dios y el patrón querían, todo quedaba en manos de ellas mismas. Veamos, entonces, el lugar que ocupa la capacidad de gestión en una parte de la bibliografía de género en América Latina.

LA LLEGADA DEL MARIANISMO

Cualquiera que tenga el más mínimo interés en las relaciones de género en América Latina se ha familiarizado con los términos *macho* y *machismo*. Son palabras populares, usadas y comprendidas por la mayoría de la población hispanohablante. Según Lancaster (1992), se denomina comúnmente *machismo* al sistema de masculinidad

mediante el cual los hombres construyen su dominación sobre las mujeres y otros hombres; se prescribe un comportamiento agresivo que incluye beber y apostar delante de otros hombres y conquistar a las mujeres, para asegurarse una posición honorable en la jerarquía masculina. Así, el machismo forma estructuras de poder entre los hombres y entre los sexos.

Una contraparte femenina al término machismo fue inventada por Evelyn Stevens en el ensayo "*Marianismo: la otra cara del machismo en América Latina*", publicado en 1973. Este vocablo naturalmente se deriva del nombre de la Virgen María. El *marianismo*, según Stevens, constituye un arreglo recíproco con el machismo, que implica la contribución tanto de hombres como de mujeres al sistema, el cual ambas partes perciben beneficioso para sus intereses, aunque no necesariamente en el mismo grado. Se le ha criticado por no tomar en cuenta la desigualdad de género y por no haber presentado material etnográfico de soporte para sus generalizaciones, las cuales abarcan a la población mestiza de América Latina. Discutiré la validez de sus amplias generalizaciones más adelante. No obstante, el mérito de su contribución reside en la ruptura con el discurso dentro del cual se estudiaban las vidas de las mujeres en los años sesenta y setenta.

Según Melhuus y Stølen (1996), los asuntos de género se habían estudiado como problemas de mujeres, agrupados debajo de las categorías analíticas generales de clase, enfatizando la producción y explotación. La posición subordinada de la mujer se asumía como

natural. En esos tiempos, se miraba con sospecha la investigación de las desigualdades de género; este enfoque se entendía como un desvío de otra clase de desigualdades, como las de clase y la etnicidad: se interpretaba como un divisionismo entre hombres y mujeres del mismo grupo étnico o de clase. Por cierto, estos discursos —de clase y etnicidad— fueron el contexto dentro del cual Palma colocaba las historias sobre la mona en los años ochenta.

El ensayo de Stevens fue un desafío a la orientación supereconomista en el periodo, dirigiéndose explícitamente hacia el imaginario de género, al enfocar valores, creencias y significados de los mitos para la autopercepción y la identidad. Stevens describe el marianismo como “el culto de la superioridad espiritual femenina, que propaga las mujeres como semidivinas, moralmente superiores a y espiritualmente más fuertes que los hombres” (1973: 91). Continúa con su alegato diciendo:

tal fuerza espiritual produce la abnegación, o sea, una capacidad infinita de humildad y sacrificio [...] Debajo de la sumisión, sin embargo, reside la fuerza de su convicción compartida por la sociedad entera que a los hombres no hay que discutirles, ya que todos sabemos que son como niños, poco razonables, tontos y obstinados, lo cual hay que perdonarles dado que *no pueden evitar ser como son* (1973: 95, subrayado de la autora).

Stevens proclama la *mater dolorosa*, la madre sufrida, quien está de luto por su hijo perdido, como el ideal para las mujeres de América Latina, e indica que aunque no todas las mujeres optan por

vivir conforme este ideal, éste las cubre a todas como una cobija de seguridad y una medida de satisfacción, dándoles un sentido fuerte de identidad, que permite a muchas formar sus propios estilos de vida. Sostiene, entonces, que las mestizas de América Latina, lejos de ser víctimas, son beneficiarias conscientes del mito del marianismo, con el cual cooperan y lo mantienen con plena voluntad. Así, Stevens presenta al marianismo como un caso de capacidad de gestión femenina.

A pesar de sus fallas, el texto de Stevens posee el gran mérito de validar la gestión de las mujeres. Sin embargo, Tracy Ehlers (1991) la acusó de “culpar a la víctima”, lo cual se basaba en el señalamiento de Stevens de que las mismas mujeres participan en la reproducción de los mecanismos de su propia subordinación. El argumento de Stevens estribaba en la capacidad de las mujeres de manipular esta sumisión —utilizando la imagen de la Virgen— para ganar control e influencia.

GESTIÓN, SUFRIMIENTO Y VICTIMIZACIÓN

El concepto de marianismo, construido en la tensión entre la gestión y la victimización, ha sido ampliamente utilizado y desarrollado en la bibliografía de género en América Latina. La visión de Ehlers (1991), según la cual la víctima no tenía ninguna alternativa, fue compartida por Melhuus (1992), mientras LeVine (1993) acusaba a Stevens de presentar al machismo y al marianismo como dos sistemas equivalentes.

Bourke y Warren (1981) indicaron que el sistema machismo/marianismo de Stevens presuponía y perpetuaba el control masculino, mientras Ehlers calificaba al marianismo como una técnica psicológica de supervivencia necesaria para las mujeres, bloqueadas en el trabajo remunerado. LeVine (*op. cit.*: 90), en su investigación en México, señalaba que, a pesar de que las mujeres percibían como vital su superioridad moral y espiritual, también consideraban al marianismo como un arma poco eficiente en la esfera doméstica, ya ni se diga en la sociedad.

En la mayoría de los casos, parece que los críticos difícilmente aprecian la aptitud de las mujeres para usar estas estructuras en su favor. Por otra parte, el problema es que las mujeres, para aprovecharlas, cooperan en la reproducción de las estructuras que las reprimen. Me parece importante señalar que las mujeres, en estos casos, han ejercido su capacidad de gestión: a pesar de que los resultados puedan ser raquíticos, el proceso que han experimentado es muy diferente a la pasividad de una víctima. Por eso quiero enfatizar este aspecto de la capacidad de gestión femenina en el trabajo de Stevens.

Varias investigadoras han retomado este aspecto, sobre todo en artículos acerca de la actividad política. Por ejemplo, Martin (1990) ha resaltado la forma en que las mexicanas utilizaban su imagen de madres y su capacidad de sufrir por sus familias para legitimar su participación en la organización y la actividad políticas. Fabj (1993) se ha servido de un acercamiento análogo en su análisis de las Madres de la Plaza de

Mayo en Argentina, a las cuales presenta como mujeres que durante décadas han sido capaces de mostrar resistencia política pública basada en la imagen femenina de superioridad y pureza.

EL MARIANISMO COMO GESTIÓN RESTRINGIDA

Veamos también cómo ha sido analizado el marianismo en estudios más amplios, como las tesis de doctorado. Mi interés por escrutar varias de ellas en búsqueda de este tema se despertó al descubrir que las mujeres de mi propio estudio (Hagene, 2002) no se parecían a la imagen de la “mujer sufrida” tan comúnmente mostrada en los estudios de género en América Latina. Las tres tesis que revisé, todas presentadas en universidades nórdicas, hacen referencia a estas “mujeres sufridas”, pero con diferentes interpretaciones del sufrimiento y del marianismo.

La tesis en sociología de Diana Mulinari, presentada en la Universidad de Lund, Suecia, en 1995, se conecta con los artículos de Fabj y Martin citados anteriormente. Mulinari realizó su estudio en un barrio popular en Managua, Nicaragua. Ella menciona a Stevens y al marianismo como acepciones para entender el imaginario de género en América Latina. Su meta explícita es localizar “la posible existencia de poder e influencia femeninas” (1995: 65). En otras palabras, ella da a entender que su preocupación principal es la capacidad de gestión. Cita brevemente la definición de Stevens, para luego sostener la idea de que el marianismo provee de

imágenes por medio de las cuales las mujeres ejercen control y poder en sus vidas y sociedades. No hay ningún lugar donde ella sistemáticamente discuta hasta qué punto el concepto de marianismo corresponde a los discursos y las prácticas que presenta. Sin embargo, su interpretación de las historias y las prácticas de las mujeres en muchos casos están documentadas y corresponden al centro de este concepto: las mujeres pueden obtener influencia mediante su autosacrificio y sufrimiento.

Refiere que las mujeres utilizan ese sufrimiento para adquirir autoridad no solamente en relación con los hombres, sino también para promover sus puntos de vista en confrontación con otras mujeres y otras posiciones políticas. Cito un ejemplo: "Doña Rosaura, al igual que muchas madres, había desarrollado un 'monopolio de sufrimiento', el cual impedía cualquier intento de cuestionar su posición política o su política casi imposible" (Mulinari, *op. cit.*: 109). En una discusión sobre la amnistía para los militares del ex dictador Somoza declarada por el gobierno sandinista, dijo que "las mujeres [...] tenemos la autoridad moral de expresarnos porque somos las que perdemos a nuestros hijos" (*ibid.*: 93).

Mulinari (*ibid.*: 88-89) también indica que, en sus relatos, las nicaragüenses no usaron el discurso de sufrimiento en el sentido de una espera subordinada, pasiva, de la decisión de Dios; lo utilizaron más bien en metáforas del sufrimiento para enaltecer sus habilidades para afrontar los problemas, enfatizando la superioridad moral de las mujeres frente a los hombres. De esta manera, su tesis enfoca el aspecto de gestión im-

plicito en el marianismo y presenta material que subraya las limitaciones de tal estrategia. Cita a una mujer joven diciendo: "Tú has sufrido, yo también he sufrido. Pero no quiero que mis hijas sufran. Quítate de la cabeza todo eso del sufrimiento. Yo quiero que tengan derechos, no sufrimientos" (*ibid.*: 88).

Mulinari indica que, en su discurso, las mujeres utilizan el lenguaje de sufrimiento como un medio de resistencia para contrarrestar las relaciones jerárquicas de poder, a la vez que sugiere la necesidad de un lenguaje diferente para subvertir dichas relaciones en vez de simplemente resistirlas. Podríamos decir que Mulinari interpreta el lenguaje de sufrimiento como una forma de resistencia o de presión, al tiempo que indica ciertas limitantes; enfatiza la forma en la que "las virtudes femeninas han sido celebradas de parte de los hombres en el poder para fortalecer y perpetuar la dominación masculina" (*ibid.*: 184). Destaca las dificultades para posicionar al marianismo como una forma de empoderamiento femenino, por su posición subordinada dentro del sistema patriarcal, y advierte que tal modelo bien puede fortalecer esa subordinación.

MARIANISMO COMO VICTIMIZACIÓN

Marit Melhuus presentó su tesis en antropología social en la Universidad de Oslo en 1992. Su estudio, realizado en un pueblo de México, sugiere que el sufrimiento, por medio del autosacrificio, constituye un vehículo para reivindicar la virtud de las mujeres. Revela que la conversación diaria de ellas está repleta

de menciones al sufrimiento, que se convertía así en una virtud femenina y un estilo de vida. Según ella, no es el sufrimiento en sí el que se entiende como virtud, sino sufrir como un hecho visible, sobre todo si se habla constantemente de él. Hay formas de sufrir que no pueden convertirse en virtud, como ser abandonada por los hijos o sufrir una violación, formas de sufrimiento en las cuales se culpaba socialmente a la víctima. Lo que se puede transformar en influencia, entonces, es el sufrimiento apropiado, propagado de la manera correcta, como parte de una autopresentación de mujer sufrida, que así se muestra como una mujer verdadera y, por ende, moralmente superior al hombre.

Melhuus comparte la visión de Stevens sobre el marianismo, en su interpretación del discurso de sufrimiento como una forma de ganar virtud y demostrar superioridad moral. También explica cómo el autosacrificio es una forma de sufrir, parte integral del ser madre, y demuestra el mecanismo por el cual el autosacrificio genera una obligación moral del objeto del sacrificio. Sin embargo, no discute el sufrimiento en términos de gestión ni usa los términos “poder” o “influencia” para denominar los resultados del proceso. Sin embargo, señala la cooperación de las mujeres en el mantenimiento de la moralidad, de la cual ellas se “benefician”, término que la autora usa entre comillas.

En su conclusión, indica que las mujeres en el pueblo de su estudio tenían pocas opciones (1992: 190), porque no tienen otro paradigma moral con suficiente legitimidad del cual servirse; tendrían que dejar el pueblo o vivir en

aislamiento social en el caso de “decidirse” a romper con el paradigma moral existente. La autora utiliza ambos términos —“beneficiarse” y “decidirse”— entre comillas, lo que interpreto como una negación a reconocer los casos de gestión femenina. Pero su tesis está enfocada no a sujetos y gestión, sino a sistemas simbólicos y sociales, y sus posibles cambios. La impresión que deja su alegato del sufrimiento y del marianismo, a final de cuentas, es de victimización.

MUJERES SUFRIDAS COMO VÍCTIMAS

La tesis en sociología presentada por Anna Johansson en la Universidad de Göteborg en 1999 es una investigación realizada en un barrio popular de León, Nicaragua. Johansson reconoce los méritos del artículo de Stevens en el tiempo en que fue publicado, sobre todo por romper con la orientación economicista monolítica en los estudios de género; también destaca la forma en que el artículo resalta la capacidad de gestión y los significados propios de las mujeres. Argumenta, sin embargo, que la terminología del marianismo esconde más de lo que descubre, con referencia especial a las generalizaciones tan amplias que abarcan un continente entero, sin atender las variaciones y usos locales.

Para abordar la cuestión del sufrimiento, Johansson establece una convergencia entre los discursos de autosacrificio y sufrimiento empleados por la Iglesia católica, la Teología de la Liberación y el sandinismo. En este

contexto, el sufrimiento no se limita a las mujeres; es típico del "hombre nuevo" revolucionario. Las mujeres del estudio de Johansson dejan entrever que el sufrimiento es el punto principal de sus vidas; la autora hace referencia a otros textos que, de alguna manera, confirman el sufrimiento como el ingrediente más importante en la construcción de la feminidad en América Latina y como el modelo de las mujeres para relatar sus historias. Si bien es cierto que varias de sus informantes se presentan como sufridas, muchos otros ejemplos se refieren a experiencias que no han sido calificadas como sufrimiento por esas mujeres, sino por la investigadora. Johansson no trata directamente sobre la estrategia del marianismo de transformar el sufrimiento en influencia; no nos deja saber hasta qué punto esas mujeres intentaron llamar la atención sobre su sufrimiento al hablar ampliamente acerca de él, intentando así convertirlo en poder, ni enfoca la opción de interpretar este discurso de sufrimiento como una variante de gestión femenina.

Ella argumenta que las mujeres se ven como víctimas de catástrofes inevitables, como víctimas inocentes de hombres a quienes describen como "perpetradores incontrolables" (1999: 391); lamenta la falta de soluciones y alternativa en el discurso de las mujeres. A pesar de que cita ejemplos de mujeres que se convierten en virtuosas al propagar su sufrimiento, concluye que se entienden como víctimas. Presentan a los hombres como malos y las mujeres como buenas, como una cuestión de esencia, de "así es".

EN RESUMEN

Como ya he argumentado, tengo buenas razones para avalar el criterio de Stevens (1973) en su enfoque de la gestión femenina. Sin embargo, opino que la validez que otorgó a su hallazgo fue sobregeneralizada. En su análisis, sólo tomó en cuenta al grupo étnico (las mujeres mestizas) y no se refiere de ninguna manera a religión, clase u otra filiación o características. Las mujeres mestizas en América Latina representan un océano de diferencias, lo que hace muy probable que haya variaciones. Un ejemplo de mujeres mestizas que no se adecuan a las generalizaciones de Stevens son las mujeres de La Cotona. Ellas se hicieron notables por demostrar un alto grado de gestión, sin hacer uso del sufrimiento, o sea, del marianismo. A pesar de que sus historias de vida fácilmente se podrían caracterizar como relatos de sufrimiento, ellas no utilizaron ese discurso; la mayoría se esforzó por narrar su vida como una historia de éxitos (Hagene, *op. cit.*).

Con anterioridad he afirmado que el marianismo es un concepto construido en la tensión entre capacidad de gestión y victimización. Algunas investigadoras enfocan sólo el primer aspecto, otras se concentran en el segundo. La diferencia entre un análisis y el otro se debe a realidades diferentes, si bien hay otros orígenes plausibles de esta variación, los cuales se exploran de una manera bella en un estudio realizado en Sri Lanka por Schrijvers (1985). Los textos de su estudio reflejaron la victimización de las mujeres en periodos en que ella misma se había sentido particular-

mente vulnerable. Sin embargo, en otros periodos, cuando el sentido de gestión dominaba su propia experiencia, también se enfocaba más hacia la gestión de las mujeres. Schrijvers sugiere, entonces, que nuestras propias experiencias fortalecen las capacidades de observación, interpretación y resonancia con respecto a las personas y relaciones que estudiamos.

En sustitución de las generalizaciones amplias de Stevens, me gustaría señalar unas conclusiones tentativas:

Primero, quiero subrayar que no hay sustento para argumentar la validez del marianismo para todas las mujeres mestizas de América Latina. Tengo fundamentos para asegurarlo, ya que las prácticas de las mujeres de La Cotona no se pueden interpretar como casos de marianismo. Su autopresentación deja este punto muy al descubierto: no se trataba, de ninguna manera, de pasar por *sufrida*. Hasta qué punto el marianismo sería un concepto adecuado para las prácticas de cualquier otro grupo de mujeres habría que contestarlo por medio de investigaciones empíricas, más que por deducciones o suposiciones. He reflexionado sobre las experiencias de las mujeres de La Cotona para entender por qué ellas no recurren a un discurso de sufrimiento y, según se aprecia en sus historias de vida, no es por falta de experiencia de sufrimiento (Hagene, *ibid.*). Es posible que tal discurso no sea tan común como nos hace creer la bibliografía. Por otra parte, tal vez su experiencia difiera de la de otras mujeres anteriormente analizadas. Por ejemplo, su práctica de la religión popular, su experiencia de autonomía económica

e inclusión social podrían constituir un elemento importante de la capacidad de las mujeres cooperativistas durante la revolución sandinista. Tales experiencias, de por sí, no son únicas, pero tal vez las investigadoras no han enfocado estos aspectos de las vidas de las mujeres estudiadas por ellas.

Segundo, quiero señalar que aun en los casos en los cuales es aplicable el concepto del marianismo, éste se encuentra en una tensión entre victimización y gestión. Tanto la investigadora como las informantes juegan un papel importante en la determinación de cuál de los dos aspectos es privilegiado. En cuanto a las informantes se refiere, sólo puede argumentarse que usan el sufrimiento y el autosacrificio para aparecer como virtuosas en los casos en donde ellas hacen visible ese sufrimiento, al utilizarlo en su autopresentación.

Tercero, la investigadora tiene un papel importante, como he sugerido en la comparación entre las historias de la mona por parte de Palma y por parte mía. Aparte del papel asignado a los sujetos, el mensaje transmitido también depende de los discursos en los cuales se inscriben las historias. Este aspecto refleja, muchas veces, lo que podríamos denominar "el discurso actual", y depende en gran parte del periodo en el que se elaboró el texto, así como de la disciplina, la filiación ideológica, etcétera.

Pero también hay una cuarta consideración: la referida en cuanto a la influencia de las experiencias personales y emocionales de la investigadora (Schrijvers, *op. cit.*). Este punto nos recuerda que la subjetividad de quien investiga contribuye a formar la agenda

de la investigación (véase, por ejemplo, Mulinari, *op. cit.*), y que la sensibilidad, el interés y la habilidad de la investigadora sustentan el peso que ella dé a la capacidad de gestión y la victimización, respectivamente.

LA VIRGEN Y LA MONA

Parece haber un consenso en la bibliografía acerca de que el discurso católico sobre la Virgen domina el continente entero. Esta posición habría que modificarla; a final de cuentas, las iglesias protestantes representan ahora más de 25% de la población en países como Nicaragua (Motley Hallum, 1996) y estas congregaciones a menudo constituyen grupos sociales densos, en los cuales el lugar de la Virgen María está minimizado. Por otra parte, la Virgen se podría entender como un símbolo cultural más que religioso en un sentido estricto. Por eso considero que el asunto de la religión popular tiene un peso aun mayor que el protestantismo. Si bien es cierto que el crecimiento de las iglesias protestantes en América Latina es relativamente reciente, tal no es el caso de la religión popular, que fue un subproducto de la instalación de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo hace más de quinientos años.

Religión popular, de acuerdo con Lancaster (1988: 31, traducido por la autora), es el término utilizado para identificar "las prácticas tradicionales de las masas", mediante las cuales "asumen interpretaciones y significados de religión desde su propio punto de vista". Ninguno de los estudios incluidos

en este artículo se ha interesado por las prácticas de la religión popular. Por cierto, el concepto de religión popular es controvertido: en los estudios religiosos hay una preocupación de que el término "popular" implique una especie de desprecio a estas prácticas. Por otra parte, desde perspectivas más antropológicas, la preocupación ha sido mayor en cuanto a la delimitación que implica este tipo de terminología: no puede haber una línea estricta entre la religión "popular" y "no popular". Ambas críticas tienen validez; sin embargo, el concepto de religión popular es muy útil en los casos estudiados en este artículo y cubre confortablemente las prácticas religiosas de las mujeres de La Cotona.

Al observar a estas mujeres me llamó la atención cómo se evidenciaba la capacidad de gestión en sus prácticas religiosas. Parecían manejar todo un panteón de símbolos, imágenes, prácticas, costumbres y objetos entre los que podían escoger. A pesar de que las prácticas de las diez mujeres tenían mucho en común, no había dos idénticas, ni eran fijas y cerradas, sino que constantemente eran renegociadas en el uso cotidiano y en circunstancias cambiantes. Se trataba, sobre todo, de resolver los problemas de la existencia diaria: si el Santísimo o la Virgen *resolvían*, pues ¡perfecto!; si una iglesia protestante parecía más milagrosa, ¿por qué no probarla? Varias de ellas lo hicieron, aunque hasta la fecha la mayoría había regresado a su versión del catolicismo.

En este contexto, la mona sería simplemente una figura más a quien acudir para resolver los problemas de la vida.

Quiero comentar, de paso, que para las mujeres de La Cotona la Virgen no era un modelo a imitar, sino otra figura más a quien solicitar ayuda. De esta manera, desde un punto de vista práctico, la mona y la Virgen tienen algo en común, a pesar de que una requiere la intervención del diablo y la otra es la madre de Dios. En las prácticas y discursos de las mujeres de La Cotona, tanto la mona como la Virgen son poderosos símbolos de gestión femenina.

A propósito del marianismo, sin embargo, podríamos sugerir que la Virgen representa una forma de gestión "para las débiles", para las que no pueden ejercer el poder abiertamente; en ellas el poder está camuflado en la forma de sufrimiento y autosacrificio. En el caso de la mona, la capacidad de gestión está abiertamente visible, mientras la mujer está escondida; ella toma la forma de la mona. De esta manera, tanto la Virgen como la mona pueden ser formas de poder femenino, aunque mediante un disfraz.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURKE, S. C. y Kay Barbara WARREN (1981), *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- EHLERS, T. B. (1991), "Debunking *marianismo*: Economic Vulnerability and Survival Strategies Among Guatemalan Women", *Ethnology*, vol. 30, núm. 1, pp. 1-15.
- FABJ, V. (1993), "Motherhood as Political Voice: The Rhetoric of the Mothers of Plaza de Mayo", *Communication Studies*, vol. 44, núm. 1, pp. 1-18.
- HAGENE, T. (2002), "Work and Love, Patronage and Patriarchy: Histories and Memories of a Cooperative and its Women, Nicaragua 1983-2000". tesis de doctorado, Oslo, University of Oslo.
- JAQUETTE, J. (1973), "Literary Archetypes and Female Role Alternatives: The Woman and the Novel in Latin America", en A. PESCATELLO (ed.), *Female and Male in Latin America. Essays*, Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- JOHANSSON, A. (1999), "La mujer sufrida/ The Suffering Woman", tesis de doctorado, Göteborg, Göteborg University.
- LANCASTER, R. N. (1988), *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1992), *Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley, University of California Press.
- LEVINE, S. (1986), "Widowhood in Los Robles: Parent-Child Relations and Economic Survival in Old Age in Urban Mexico", *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, núm. 1, pp. 223-237.
- (1993), *Dolor y alegría. Women and Social Change in Urban Mexico*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- LEVINE, S., C. CORREA y F. URIBE (1986), "The Marital Morality of Mexican Women: An Urban Study", *Journal of Anthropological Research*, vol. 42, núm. 2, pp. 183-202.
- MARTIN, J. (1990), "Motherhood and Power: the Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community", *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, pp. 470-490.
- MELHUUS, M. (1992), "'Todos tenemos madre. Dios también'. Morality, Meaning and Change in a Mexican Context", tesis de doctorado, Oslo, University of Oslo.

- MELHUUS, M. y Kristi Anne STØLEN (1996), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, Critical Studies in Latin American and Iberian Cultures, Londres y Nueva York, Verso.
- MOTLEY HALLUM, A. (1996), *Beyond Missionaries*, Nueva York y Londres, Rowman & Littlefield Publishers.
- MULINARI, D. (1995), "Motherwork and Politics in Revolutionary Nicaragua", tesis de doctorado, Lund, Bokbox Publications.
- PALMA, M. (1987), *Senderos míticos de Nicaragua*, Bogotá, Nueva América.
- SAFA, Helen I. (1986), "Runaway Shops and Female Employment: The Search for Cheap Labor", en E. LEACOCK, y Helen I. SAFA (eds.), *Women's Work. Development and the Division of Labor by Gender*, South Hadly, MA, Bergin & Garvey.
- SCHRIJVERS, J. (1985), "Mothers for Life", tesis de doctorado, Eburon, Leiden.
- STEVENS, E. (1973), "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America", en A. PESCATELLO (ed.), *Female and Male in Latin America. Essays*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, pp. 89-101.
- WARNER, M. (1985), *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin*, Londres, Picador Pan Books.