



La feminidad doliente y la construcción del género

(Ecuador a mediados del s. XX)

Ensayo

Natalia Catalina León G.

Universidad de Cuenca

A Erlinda Handal, mujer valerosa e íntegra

A Carmela Loyola y María Daquilema, por su calidez y sororidad

Palabras claves: género, símbolo, hagiografía, feminidad doliente, melancolía.

Desde el punto de vista político, el feminismo tiene sobradas razones para abordar un de apariencia anacrónica como es el “reciclaje” moderno de las santidades barrocas. Gabriela Arguedas señala – siguiendo a Wendy Brown – que en América Latina asistimos a la re-politización del campo religioso, en el contexto de la apoteosis del neoliberalismo y de la desdemocratización de las sociedades, entrañando un peligro para la laicidad de la sociedad y la cultura. En el contexto de la amplia difusión del fundamentalismo pentecostal y del nuevo despliegue del integrista católico con su retórica sobre la “ideología de género”, se actualizan las lógicas de gobernanza pastoral, abonando el terreno para el disciplinamiento y así tornarlas políticamente dóciles para la aceptación del ejercicio autoritario del poder.¹ En el diálogo presente-pasado, la historia feminista puede contribuir a descifrar los dispositivos ideológicos destinados al sometimiento y la esclavización de subjetividades de las mujeres, en la nueva temporalidad.

El propósito de este trabajo consiste en la reflexión sobre cómo, en el siglo XX, la Iglesia ecuatoriana y las corrientes políticas ultra conservadoras propusieron lo que denomino el símbolo de la *feminidad doliente*, es decir un modelo de feminidad que estuviera anclado en la renuncia al cuerpo y a la voluntad de autonomía, al regocijo en el dolor y la insignificancia propia. Dicho símbolo es el resultado de una condensación de varias imágenes femeninas: la Virgen Dolorosa, las beatas decimonónicas Narcisa de Jesús Martillo Morán, Mercedes de Jesús Molina y Ángela Muñoz Moral, quien vivió entre 1890-1911, pero, sobre todo, Mariana de Jesús de Paredes y Flores, la Azucena de Quito,

¹ (Arguedas Ramírez 2020, 7)



paradigma del *ethos doliente* heredado del siglo XVII. Con el siglo XX, a raíz de las transformaciones institucionales del liberalismo radical y a la luz de las disputas anticlericales, la Iglesia católica buscó generar nuevos imaginarios seculares para lo cual “recicló” las santidades femeninas barrocas, apostando, como dice Gioconda Herrera, a símbolos arcaizantes en aras de “un sentido conservador modernizante”. Es así que, en 1906, en la capital ecuatoriana, surgió la devoción a La Dolorosa del Colegio impulsada por la Compañía de Jesús que entrañaba una concepción sobre la educación de las mujeres y el rol social de la maternidad y estaba destinada a preservar el control sobre los valores sociales y morales de los futuros ciudadanos.² En tal apuesta se habría inscrito, también, la repatriación, en 1955, de los restos de la sierva de Dios Narcisa de Jesús Martillo Morán (1832-1869) que reposaban en Lima.

En tanto símbolo de un proyecto, el de la Compañía de Jesús, Mariana de Jesús Paredes y Flores (1618-1645) concitó siempre un gran interés, por la imbricación de su figura con las lides político-culturales del Ecuador. Rosemarie Terán ha mostrado la puja entre Lima y Quito, durante la época virreinal, por la posesión de una santa “propia”, en la persona de Mariana, como elemento de prestigio de la ciudad.³ Tannia Rodríguez, por su parte, sugiere que la referencia de una comunidad política a un símbolo propio de santidad reviste una importancia geopolítica, siendo esos los casos de Santa Rosa de Lima en el Virreinato del Perú y de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España; la Azucena de Quito sería el artefacto cultural que permitió el surgimiento de una identidad colectiva protonacional.⁴ Según Natividad Gutiérrez Chong, el símbolo de Mariana fue reelaborado, por parte de la Compañía de Jesús, desde mediados del siglo XX,⁵ poniéndolo al servicio de la construcción de la Nación y de la protección de la comunidad frente a las catástrofes naturales.⁶ Para Fernando Hidalgo, la santa se presenta como instrumento del pacto del pueblo ecuatoriano con Dios y su martirio fue convertido, por la iglesia, en “un auténtico mito fundacional” de la ecuatorianidad.⁷ Beatificada por Pío IX en 1853, Mariana de Jesús Paredes y Flores fue elevada a los altares en 1950 por Pío XII, siendo declarada heroína por la Asamblea Nacional, evento que marcó, según Rafael

² (Herrera 1999, 28 (3), 395).

³ (Terán Najas 1992).

⁴ (Rodríguez Rodríguez 2020)

⁵ (Gutiérrez Chong 2010)

⁶ (Gutiérrez Chong 2010).

⁷ (Hidalgo Nistri 2013).



Quintero y Érika Silva, la activación política de la iglesia católica y en particular de sus sectores integristas.⁸

Natividad Gutiérrez ha señalado otra faceta de la importancia simbólica de Mariana en tanto proyección de “la feminidad en Dios”.⁹ Es justamente en este aspecto que nos detendremos en este trabajo, al indagar sobre el significado de la imagen Mariana de Jesús Paredes como vehículo para la construcción de una vertiente de las relaciones de género en el Ecuador del siglo XX. Nos interesa la representación de la santa quiteña en tanto dispositivo para la construcción social de subjetividades y corporalidades femeninas, como propuesta de modos de actuación de las mujeres en el contexto del nuevo predominio de los conservadores en el Ecuador que advino tras el agotamiento del ciclo transformador de la revolución liberal, hacia la cuarta década del siglo pasado, sin que se haya logrado la plena laicidad del Estado y menos aún de la cultura y de la política. El triunfo electoral de una coalición conservadora liderada por Camilo Ponce Enríquez en 1956 fue el escenario propicio para la continuidad de una sociedad estructurada sobre la base de vínculos orgánicos y de *estatus*, de la persistencia de relaciones de clase, interétnicas y de género basadas en la dependencia personal, de la construcción nacional anclada en el hispanismo¹⁰ y en patrones de colonialidad vinculados a la blanquitud.¹¹ Correlativo al retorno de los conservadores al mando del Estado fue también la difusión del símbolo de la *feminidad doliente*, en cuyo núcleo de sentido se encontraba la representación de la Azucena de Quito.

El punto de partida de las inquietudes políticas y éticas de este trabajo es el recuerdo infantil de las mujeres, viejas y de mediana edad, de rostros sombríos y atavíos negros compuestos de faldas hasta los tobillos y manta para cubrir la cabeza y la parte superior del cuerpo, con zapatos cerrados generalmente atados con cordones; ellas iban siempre sin maquillaje ni adornos, con el cabello recogido en la nuca. No todas las mujeres adultas llevaban semejante atuendo, pero casi todas (en especial si gozaban de “buena reputación”) vestían un abrigo o sobretodo largo de paño oscuro, indispensable en el clima andino; al templo ninguna entraba con la cabeza descubierta, en acatamiento de las disposiciones episcopales decimonónicas que prohibían a las mujeres el ingreso sin velo

⁸ (Quintero y Silva 2001, 108).

⁹ (Gutiérrez Chong 2010, 157).

¹⁰ (Bustos 2017).

¹¹ (Quijano 2014).



a la casa de Dios. Eran mujeres envejecidas prematuramente y siempre dispuestas al sufrimiento. Se las llamaba “beatas”, y, en efecto, su vida se articulaba alrededor de las dinámicas del culto religioso. Hoy en día, ya no se usa tan austero vestido, pero siempre es posible advertir alguna mujer cuya parca apariencia nos induce a la duda sobre si es religiosa o seglar. Más allá de su aspecto, muchas mujeres viven en luto permanente por las relaciones de opresión y violencia en el seno familiar que están imposibilitadas de suprimir. En muchos casos, la *feminidad doliente* todavía parecer ser una señal de identidad de género.

En el plano metodológico, he procedido desde la búsqueda de los perfiles de la *feminidad doliente* en la representación hagiográfica *Santa Mariana de Jesús. Un estudio histórico-ascético de su espiritualidad* de la pluma del intelectual de la Compañía de Jesús en Ecuador Aurelio Espinosa Pólit, obra publicada en 1956 y reeditada en nuestro país en varias ocasiones.¹² A continuación, haremos una revisión de varias publicaciones eclesiásticas que complementan programáticamente a dicho símbolo. La comprensión del simbolismo de la *feminidad doliente* se nutre de una noción de “símbolo” cercana a la acepción planteada por Paul Ricoeur, que lo concibe como una estructura de significación en la que un sentido directo, primario y literal designa por adición o agregación un sentido indirecto, secundario y figurado que solamente puede ser aprehendido a través del primero.¹³ Siendo la representación hagiográfica el signo portador del sentido primario, asumimos que la dimensión simbólica – oculta y no dicha – cobra inteligibilidad contra el telón de fondo de las prescripciones cotidianas para las mujeres que fueron plasmadas en los documentos eclesiásticos complementarios a que hemos hecho referencia. Es necesario advertir que nuestras conclusiones no apuntan a que todas las mujeres católicas que vivieron a mediados del siglo XX en Ecuador hayan replicado en su vida social y personal, a pies juntillas, el modelo del cual el símbolo era portador. Lo que quiero decir es que, en tanto símbolo, la *feminidad doliente* dejó huellas muy profundas en la experiencia de la mayoría de mujeres, católicas y no católicas, en la configuración de sus subjetividades y su proclividad a aceptar la dominación patriarcal en el seno del grupo de

¹² En este trabajo utilizo la versión de 1975 de *Santa Mariana de Jesús. Un estudio histórico-ascético de su espiritualidad* (Espinosa Pólit 1975). Al no ser una reflexión sobre el personaje histórico Mariana de Jesús como tal, sino sobre su representación en el siglo XX, hemos prescindido de otras hagiografías, como por ejemplo la del sacerdote Jacinto Morán de Butrón *Vida de la b. Mariana de Jesús*, que data de la época colonial y reeditada en varias ocasiones, entre otras.

¹³ (Ricoeur 1978).



parentesco y en la sociedad civil, en la negación de sus cuerpos, sus sentidos y expresiones.

La ponencia consta de tres partes, además de la introducción. En la primera, ofrezco un esbozo de los perfiles del símbolo plasmados en el estudio hagiográfico de Aurelio Espinosa Pólit mientras que, en la segunda, proyecto la interpretación de la experiencia vital y cultural de las mujeres, a la luz de las prescripciones para la actuación femenina; en la parte final, propongo una hipótesis sobre la textura de la experiencia del género en el siglo XX, a la luz de la irradiación del símbolo de la *feminidad doliente* y la actualización de los lenguajes barrocos de interpelación a las mujeres.

1. Un ícono para las ecuatorianas del siglo XX

Mariana de Jesús vivió durante 22 años, en el siglo XVII. Los hechos de su singular vida, entre reales y mitificados, sirvieron como motivación para que muchos episodios de la misma fueran considerados “milagrosos” y ella misma fuera considerada “santa” a los doce años, desde un discurso hagiográfico popular de la población de Quito.¹⁴

En su martirio, Mariana seguía el ejemplo de grandes místicas: Santa Catalina de Siena, del siglo XIV, y de Teresa de Ávila, del siglo XVI. Su hagiógrafo contemporáneo más importante, el sacerdote jesuita Aurelio Espinosa Pólit, nos muestra su sacrificio en toda su crudeza; el ayuno que practicaba la santa, dice, lo realizaba desde el nacimiento, pues lactaba solamente dos veces al día. Cuando sucumbe por enfermedad, llevaba ya siete años de ingerir apenas la hostia ofrecida en su comunión diaria. El sueño se fue reduciendo de manera progresiva hasta una hora al día, siendo además estorbado por objetos que imposibilitaban el descanso (sábanas de cerda, garbanzos en los pies, un potro). Se autoflagelaba desde la tierna infancia y, según los testimonios que constan en el proceso de beatificación, con tres o cuatro años ya se azotaba con ortigas; cuando ya tuvo uso de razón lo hacía hasta derramar su sangre en abundancia. Luego fue incorporando cilicios, usados permanentemente bajo el hábito que vestía, y una corona de cerda en la cabeza. Los viernes se acostaba frente al altar en cruz sobre piedras afiladas y ortigas. Las dolencias físicas que inevitablemente le sobrevinieron, como consecuencias de su austera vida, no fueron óbice para que continuara incrementando sus mortificaciones. “Y ella sedienta de más y más dolor, y heroicamente pedía a su director permiso para más rigurosos excesos”, dice Espinosa Pólit y transcribe una carta en la que

¹⁴ (Serur 1998, 209).



Mariana solicita a su confesor, el hermano Hernando de la Cruz, autorización para intensificar el padecimiento:

Padre mío si vuesa Paternidad gusta de darme licencia para añadir a mis penitencias (aunque pido a las mismas que agora hago), este adviento, siquiera estaréme en cruz todas las noches desde la seis hasta las siete; y los lunes, miércoles y viernes con garbanzos en los pies; disciplina todas las noches a las once, a la una y a las cuatro; cilicios, los de cerdas, todos los días, y tormentos en los brazos y muslos con unas cuerdas de cerda y un cilicio de alambre de cuatro vueltas en la cintura, desde la víspera de Todos Santos hasta la víspera de Pascua, sí Dios es servido; y los ayunos, la regla que mi Padre me dejó, de comer cuando la necesidad me obligue.¹⁵

Resulta difícil evitar la tentación de expresar un par de ideas sobre la oración compuesta por, director espiritual de Mariana durante los últimos años de su vida, puesto que se nos presenta como en un mostrador tanto la constitución del patriarcado colonial como los perfiles de la subjetividad sometida de la santa, en sus búsquedas de perfección católica. Este párrafo de singular densidad ideológica decía así:

Pido primero con toda reverencia a los Serafines ardentísima caridad; a los Querubines, sabiduría; a los Tronos, humildad; a las Dominaciones, mortificación de cuerpo y sentidos; a las Potestades, victorias de tentaciones, a las Virtudes, aprovechamiento en todo género de virtud; a los Principados, sujeción; a los Arcángeles, pureza de cuerpo y mente; a los Ángeles, obediencia. Pido a los Patriarcas fe; a los Profetas, esperanza; a los Apóstoles, caridad; a los Doctores, sabiduría; a los Confesores, obediencia, a las Vírgenes, pureza, para que toda Mariana sea agradable a los ojos de mi Dios y Señor.¹⁶

La plegaria es muy elocuente del barroquismo cultural de antaño, uno de cuyos ejes era la creencia en lo sobrenatural. Creencia muy presente en las mentalidades católicas del siglo XX y que formaron parte de la memoria oral de quienes vivimos en él la infancia y juventud. Resaltan también la verticalidad y el determinismo de la relación entre la santa y su confesor, en tanto epítome de la autoridad de la Iglesia. Con singular énfasis son destacados el deseo de sometimiento y las fuerzas subjetivas orientadas a lograrlo, la humillación desmedida y la voluntad infinita de mortificación.

En lo concerniente a la vida espiritual de Mariana, Espinosa muestra que el tiempo de la contemplación y de la oración fue reglamentado de manera rígida. Situación atípica para una sociedad agraria con formas arcaicas de relacionamiento, muy distinta de las

¹⁵ (Espinosa Pólit 1975, 136).

¹⁶ (Espinosa Pólit 1975, 139).



comunidades que abrazaron la ética protestante. La santa tenía asignadas horas para la meditación, la oración, los sacramentos y la atención a los pobres, con cortos recreos para compartir con la familia (a modo de descanso y esparcimiento).

Como todo en ella – ¿o en la representación? – parece ser hiperbólico, inverosímil, la hagiografía señala también un exacerbado padecimiento moral, un rasgo de la melancolía como rasgo psíquico:

Y ¿qué decir cuando a los tormentos del cuerpo se sumaban las torturas del alma, las tinieblas que ocultan al Amado, los celos y congojas de no haberlo complacido, las dudas sobre la rectitud de la senda emprendida, la cerrazón que no deja ver el horizonte eterno, único sostén de la esperanza, el relajamiento de la energía interna, el desconcierto de las potencias, el tedio – angustia suprema que puso en trance de muerte al mismo Cristo en su agonía divina del Huerto?¹⁷

Padecimiento plagado del sentimiento de culpa por el cometimiento de presuntos pecados, propios y ajenos. Y es en relación con el sentimiento culposo que Espinosa Polit acota que “Todos cuantos con esta reverencia y humildad han estudiado de cerca la vida de Mariana de Jesús, han acabado pronunciando sobrecogidos una palabra que lo sintetiza y lo explica todo: **¡Víctima!**” (resaltado en el original).¹⁸ Se trata pues de una suerte de *victimismo como virtud y vocación*, de un holocausto voluntario; de una victimización propiciatoria y feliz, de una oscilación “entre categorías antitéticas”. Mariana sería una “víctima gloriosa”, un “emblema unificado de la felicidad en el dolor”,¹⁹ que se mueve “entre una sombría rigidez que inevitablemente corresponde a su espantable penitencia” y “el ambiente, no sólo de serenidad y paz, sino de expansión gozosa que se trasluce sin ambigüedad del testimonio concorde de cuantos convivieron con ella”. Así, “tenemos de un lado a la solitaria, a la penitente, a la víctima, a la santa; del otro, a la mujer del hogar en el trato diario llano y enteramente natural con sus hermanas, sobrinas y parientes, con las amigas, las criadas y los pobres”.²⁰

Por todo lo que ha sido esbozado, en Mariana de Jesús, la cultura católica ecuatoriana, la jerarquía eclesiástica y el *establishment* conservador del siglo XX tienen a un personaje original, que generó, por lo mismo, tanto un símbolo del proyecto nacional como un *exemplum* o relato de la pedagogía religiosa para la formación de una moralidad anclada

¹⁷ (Espinosa Pólit 1975, 25).

¹⁸ (Espinosa Pólit 1975, 25).

¹⁹ (Espinosa Pólit 1975, 27).

²⁰ (Espinosa Pólit 1975, 27).



en la castidad, la humildad, la modestia, la obediencia y el silencio, pero sobre todo en la capacidad de *vivir el dolor más extremo con felicidad*. La Azucena de Quito múltiples seguidoras en el siglo XIX, quienes como hemos dicho, contribuyeron a sintetizar en un símbolo a la feminidad doliente. En la capital ecuatoriana se conoció varios casos de beatas muertas en *olor de santidad*: Zoila Salvador González, Carmen Inés de Jesús Barona, Rosario Guerrero Chiriboga y Dolores Pérez Pareja,²¹ entre otras, siendo las más notables émulas Narcisa de Jesús Martillo Morán (beatificada en 1992 por Juan Pablo II y canonizada en 2008 por Benedicto XVI) y Mercedes de Jesús Molina (beatificada en 1985 por Juan Pablo II). Parte del impulso de la “feminidad en Dios” sería también la presentación del ejemplo de Angela Muñoz Moral, imitadora secular de Mariana que vivió entre 1890 y 1911 en Pujilí, devoción que se mantendrá localizada. La revista Plus Ultra, órgano de la Acción Católica Femenina Ecuatoriana, dio a conocer, el caso en 1953, señalando que en muchas provincias se ha escuchado “con fruición” relatos de jóvenes muertas *en olor de santidad*. Ángela Muñoz es exaltada como “despreciadora del mundo” al igual que la Heroína Nacional:

La aparición de Jesús Crucificado es la razón y el programa de su austera vida.

Se le presentó Cristo, como en el Calvario, abandonado de todos, humillado, dolorido y chorreando arroyos de sangre de sus sagradas llagas.

(...)

¡Quién, como su hermana, la hubiéramos sorprendido hincando en su cabeza una corona de punzantes clavos, cruzando todo su cuerpo de penetrantes cilicios, que no se los quitó y ahondaron en sus carnes, hasta incrustarse en sus huesos! Su cuerpo era una sola llaga que no se cicatrizó, sino que, para su mayor tormento, irritándose e infectándose hizo brotar gusanos a la inmaculada Angelita, torturándole de día y de noche, hasta el momento de su muerte.²²

Sin duda, los holocaustos voluntarios de esas mujeres y su autohumillación producían la complacencia institucional de la Iglesia católica, como satisfacción produciría la sumisión y el silencio de las Marianas del siglo XX. Nuevas émulas de la Azucena de Quito no volvieron a surgir tras la muerte de Angela Muñoz Moral en 1911, su martirio y gloria florecieron en forma simultánea a la revolución liberal y en el contexto de las bregas por el laicismo. Ángela fue la última “imitadora”, sin embargo, el martirio de Mariana y el

²¹ (Hidalgo Nistri 2013).

²² Acción Católica de la Juventud Femenina Ecuatoriana “Imitadora de Santa Marianita”, en Revista Plus Ultra, números 24-25 (Acción Católica de la Juventud Femenina Ecuatoriana 1953, 17-18).



modelo de la *feminidad doliente* dejaría huellas perdurables en las subjetividades de muchas ecuatorianas contemporáneas, religiosas o no.

De los *exempla* aquí disponibles podemos inferir una constelación simbólica destinada al consumo popular con los siguientes mandatos:

- Entrega espiritual y corporal a Dios, bajo la metáfora del desposorio con Cristo (véase infra), en términos absolutos, ya sea en una modalidad de vida seglar o religiosa,
- Abyección de la corporalidad y *victimismo como virtud y vocación*,
- Agudo sentimiento de culpa y dolor moral, autodenigración de aquí derivada,
- Renuncia a la voluntad en consecuencia de la obediencia ciega a las determinaciones del director espiritual,
- Experiencia gozosa del sufrimiento.

Conviene elucidar las divergencias y las semejanzas existentes entre el ideal ofrecido por la Compañía de Jesús y la realidad vivida en el mundo religioso. En su obra *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, Asunción Lavrin nos dice que, en la vida conventual, la abstención de ingerir alimento y bebida, así como los autocastigos corporales formaban parte de la preparación para las celebraciones del Adviento, la Cuaresma y de las vísperas de algunos días santos,²³ a título de ofrendas voluntarias de las religiosas e imitación a los padecimientos de Cristo. La penitencia extrema, empero, era desaconsejada por muchos directores espirituales, inclusive por evitar los gastos que ocasionaría a los conventos el quebranto de la salud de las monjas. El propio Ignacio de Loyola, señala Lavrin, entendía a la penitencia como medio para pagar por los pecados y como modo de sometimiento de la sensualidad a la razón; el objetivo sin embargo no era causar daño o enfermedad al cuerpo, sino dolor pues lo veía como medio de purificación. Cada religioso o religiosa, por lo tanto, debía saber cómo y cuándo administrar la penitencia.²⁴ Había, con todo, confesores que inducían a sus hijas espirituales a rechazar su cuerpo y los sentidos de manera radical e inclusive a realizar actos francamente ofensivos y repugnantes, tales como lavar la sangre manada del cuerpo herido y beberla, entre otras prácticas más repulsivas.²⁵ Yo agregaría: prácticas infamantes. Lavrin nos muestra, por otra parte, la sensibilidad erótica que se agitaba entre los muros de los

²³ (Lavrin 2016)

²⁴ (Lavrin 2016, 255)

²⁵ (Lavrin 2016, 257)



conventos, al igual que la compleja trama de relaciones que se tejía entre las penitentes y sus confesores o inclusive con laicos externos. Y en medio de esta complejidad humana, con frecuencia estaba presente el abuso y el acoso de los confesores, en tanto superiores a los que las monjas debían obediencia total. Tiene razón Lavrin cuando apunta que “el retrato hagiográfico de las monjas y los hombres de la iglesia como modelos angélicos de pureza simplemente no refleja la realidad”.²⁶ Es pues de suponer que, también en las seculares de vida ejemplar que hicieron de la santidad su profesión, militaban la perplejidad y la zozobra frente a las “tentaciones” mundanas y a las eventualidades de la carnalidad frente al confesor o guía espiritual o a cualquier otro hombre o mujer. ¿Cómo no sentir culpa ante la inminencia del castigo eterno, cómo no exorcizar, a cualquier precio, los ardides del Maligno?

Y es que el fenómeno místico – del cual forma parte Mariana de Jesús – en sí mismo tiene un fuerte componente erótico y no como metáfora sino como experiencia corporal. Según Michel de Certeau, entre los siglos XIII-XVII tuvo lugar “una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, o de una fe en una erótica; cuenta cómo un cuerpo “tocado” por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza la palabra reveladora y enseñante”.²⁷ “Ya no es Dios, sino el otro (...)”, dice de Certeau. El testimonio literario de los místicos da cuenta de la recusa al duelo por el cuerpo evanescente del otro. Ese otro puede ser alguien real o alguien metafísico, el Cristo-Esposo, siempre inasible, siempre acreedor de fidelidad irrestricta. Así migra a través de las centurias la experiencia mística que se pretende transponer a la experiencia de las mujeres reales: no siempre con resultados, desde luego, pero con una gran carga de perplejidad, culpa y dolor. Así, en ese tremendo conflicto psíquico y emocional, se va a performar el género en las mujeres del siglo XX.

2. Las vicisitudes mundanas de la Iglesia y las mujeres

Las representaciones de la *feminidad doliente* elaboradas por la Iglesia católica ecuatoriana se caracterizan por una fuerte impronta del barroco como cultura derivada de la Contrarreforma que se caracterizó (al igual que en el arte religioso del siglo XVII), según Pantoja, por una “sobreevaluación de lo expresivo, impresionando los corazones hasta las lágrimas, el dolor, la gloria, la alegría y el éxtasis, (...)”, para llevar a los sentidos

²⁶ (Lavrin 2016, 279)

²⁷ (De Certeau 2004, 15).



al límite mediante formas y expresiones subliminales”.²⁸ La fuerza expresiva de tales representaciones estuvo orientada a generar identificaciones gracias a su gran capacidad de sensibilización. Algo muy útil, desde el punto de vista de la *propaganda fide* en los convulsos tiempos políticos del siglo pasado. Vale la pena también interrogarse si, en el contexto de “la mutación religiosa” por la entrada de los cultos evangélicos y sus riesgos para América Latina²⁹ ¿se trató de una apuesta a la reconquista de una nueva legitimidad del catolicismo? Lo que parece más certero es que tales elaboraciones simbólicas se habrían orientado a contrarrestar la expansión del feminismo liberal. En las páginas siguientes analizaremos, a la luz de varios documentos eclesiales, un conjunto de pautas de la Iglesia en torno a la vida cotidiana, la corporalidad y las subjetividades de las mujeres.

En el discurso “La mujer en el pensamiento de Pío XII”,³⁰ Hilda Malo González, una intelectual cuencana laica, presenta la doctrina pontificia sobre la mujer y la diferencia sexual. Malo toma como punto de partida la doctrina pontificia sobre la igualdad entre el hombre y la mujer: en ambos está presente la conjunción del cuerpo y del alma inmortal que es inherente a la persona humana y que está por encima del sexo. De ahí que la dignidad del hombre y la de la mujer tengan igual fundamento, pues son “el uno y la otra, hijos de Dios, redimidos por Cristo, con idéntico destino sobrenatural”.³¹ Se constatan, sin embargo, diferencias entre los sexos emanadas de funciones diversas “complementarias y admirablemente equivalentes, de los cuales derivan los diferentes deberes y derechos”.³² La primera distinción, en ese sentido, sería la disposición morfológica y fisiológica otorgada por Dios a la mujer y que estaría destinada a la concepción que contribuye a la plenitud de la persona física y constituye la traducción material de sus dones psicológicos y espirituales; por lo tanto, plantea Malo, la maternidad será el término unificador de la feminidad. A continuación, la oradora señala que es tarea exclusiva de la madre apartar a las hijas de los peligros de la vida mundana, pues hay en ella un “insondable mal en (...) una juventud indigna, por incapaz, de la santidad del

²⁸ (Pantoja Barco 2008, 53)

²⁹ (Bastian 2006).

³⁰ Discurso pronunciado en el marco de la Semana Cultural Pío XII, realizada en Cuenca entre el 9 y el 14 de noviembre de 1958, con ocasión de la muerte del Pontífice (Malo Gonzalez 1958, octubre - diciembre).

³¹ (Malo Gonzalez 1958, octubre - diciembre, 356).

³² (Malo Gonzalez 1958, octubre - diciembre, 357).



matrimonio...”.³³ El cumplimiento de esta labor requiere de renunciamentos personales y de sacrificios cotidianos de la mujer. De sacrificios en el sentido literal:

El Papa exige que predique con su vida la austeridad cristiana de la vida matrimonial; pide a la madre obrera que, aún a costa de alguna ventaja económica, abandone el trabajo y se dedique en su pobreza a fabricar un futuro mejor para sus hijas; y, que en caso de que se vea urgida por la miseria a trabajar, que al menos las horas que se le deje libre la fábrica consagre redobladamente a mejorar la vida casera a fin de que las hijas esclavas también del trabajo, puedan hallar un paréntesis de paz en medio de las duras jornadas de labor.³⁴

El papa amonesta también a la mujer de los sectores dominantes y la insta “...a que no se convierta en una desertora de la cruz impuesta por su estado, mostrándole la gravísima responsabilidad que se puede seguir de su cobardía”, pues

...la hija de la mujer mundana, que ve todo el gobierno de la casa abandonado en manos de personas extrañas y a la madre dedicada a ocupaciones frívolas o a la diversión, seguirá su ejemplo, querrá emanciparse lo más pronto y – según lo enseña una triste experiencia – vivir su vida.³⁵

Austeridad, trabajo redoblado, cruz impuesta por su estado: son términos que denotan la demanda institucional y de la ética conservadora laica por la negación del cuerpo de las mujeres y sus necesidades, la interdicción de su participación en espacios políticos y desvinculados de la organización eclesial, la entrega a los designios divinos en nombre del rigorismo moral y el *victimismo como virtud y como vocación*. Lo que aquí se sobreentiende es que la mujer está necesariamente casada y de que en el hogar hay un proveedor masculino, se sobreentiende también es que toda la carga de las labores domésticas recae sobre las mujeres de la familia. Por lo demás, la austeridad, según la definición del diccionario de la RAE, no es otra cosa que “la mortificación de los sentidos y pasiones”; experiencia que debe sobrellevarse con gozo y satisfacción por la entrega a la causa cristiana que conlleva.

Por lo demás, es digno de relieve el intento de la Iglesia católica, con el papado a la cabeza, por la puesta al día de su discurso político mediante la referencia a la igualdad de los sexos, aunque se la plantee en clave teológica. Aún más, el discurso de la Iglesia busca un nuevo anclaje conceptual recurriendo en su explicación a la epistemología de la

³³ (Malo Gonzalez 1958, octubre - diciembre, 363).

³⁴ (Malo Gonzalez 1958, octubre - diciembre, 364).

³⁵ (Malo Gonzalez 1958, octubre - diciembre, 364-365).



diferencia sexual, de matriz científicista moderna, que hacia finales del siglo XIX había sustituido a la epistemología de la monosexualidad. Así, para la visión de la monosexualidad, el cuerpo femenino era considerado una variación del cuerpo canónico masculino, con la vagina representada como pene invertido y los ovarios como testículos internalizados. Según el enfoque de la diferencia, en cambio, los sexos femenino y masculino son biológicamente opuestos e inconmensurables.³⁶ La concepción científicista moderna sirve, en ese sentido, como fundamento para la definición a la que hace referencia Hilda Malo a la función de la procreación como parte de la especificidad morfológica de las mujeres y la maternidad como su atributo esencial.

Un segundo ejemplo que me gustaría traer a colación es la reprehensión hecha, en 1954, por el obispo de Cuenca Daniel Hermida a un grupo de colegialas de Cuenca y Azogues, a propósito de una fotografía que estas se tomaran, después de jugar básquet, en uniforme de educación física, posiblemente, con falda corta y blusas sin manga o con manga corta, como se usaba en la época:

Jovencitas de Cuenca y Azogues, qué os ha pasado? Habéis formado un grupo en cada ciudad para el básquet, y os habéis presentado desnudas para las fotografías que os han tomado. ¿Qué os ha pasado? ¿Os habéis olvidado que os miran Dios, los ángeles y los hombres? ¿No teméis a Dios? (...). Temed a Dios, porque vendrá la hora del Juicio Final (...).

El obispo llamó a imitar en modestia a la Azucena de Quito, cuya vida fue “de renuncia a las pompas y vanidades del mundo; de guerra al demonio y a las pasiones”.³⁷ El obispo enfatizaba en la anorexia que la habría caracterizado, pues como decía el relato hagiográfico, aceptaba solamente “dos veces al día el alimento del pecho de la madre, los martes y los viernes”;³⁸ y alude también al sacrificio del cuerpo y los sentidos de los que se acuerda solamente “para crucificarlos como crucificado Jesús nos redimió del pecado”. Sentencia el obispo: “En verdad te distinguiste [se refiere a Mariana] en la práctica de la modestia en el vestido, en el andar, en el gobierno de la vista y en todos los actos de tu vida. Eres el modelo de joven cristiana”.³⁹

Por último, deseo mostrar que el mandato de obediencia y renuncia a la voluntad era exigido por la jerarquía de la Iglesia como pauta de conducta en todos los ámbitos de la experiencia de las mujeres del siglo XX: desde la vida familiar, pasando por la escuela y

³⁶ (Laqueur 1994).

³⁷ (Hermida 1954, 121).

³⁸ (Hermida 1954, 121).

³⁹ (Hermida 1954, 121-122).



otras instituciones. Dicho mandato tenía una importancia política cardinal para el funcionamiento orgánico de las asociaciones laicas de apostolado femenino, en particular, de la extremadamente vertical Acción Católica. La presidenta de Acción Católica de la Juventud Femenina de Bahía de Caráquez, Cira Delgado, en 1955 se alineaba con los mandatos de la Iglesia Católica en los siguientes términos: “Es evidente que, si la Acción Católica participa en el apostolado jerárquico, debe convenir con sus aspiraciones y su finalidad. Es decir, debe querer exactamente lo que quiere la Jerarquía Eclesiástica”.⁴⁰ De igual manera, Cecilia Chacón, delegada de Ambato, en la III Asamblea de Acción Católica, Cuenca-1956, especificaba que la obediencia de las militantes de AC a la jerarquía eclesiástica debe proyectarse a todos los campos, más allá del ámbito de lo dogmático y moral, es decir lo político, económico y social, por ser ella “la única depositaria de la verdad, la única que recibió el mandato de Cristo”.⁴¹ Tales subjetividades configuraban el terreno propicio para la sumisión a *toda* autoridad, la que generalmente era masculina, sea esta familiar, estatal o espiritual.

3. Del marianismo y la melancolía. Ensayando una interpretación

Hace varias décadas, Evelyn P. Stevens describió un fenómeno socio-cultural latinoamericano que denominó como “marianismo” y definió como la otra cara del machismo.⁴² Sus raíces son rastreables en el Concilio de Éfeso, en 431 d.C., cuando María como Madre de Dios fue incorporada al dogma cristiano. Si bien el marianismo tiene una matriz religiosa, su existencia social y cultural rebasa los marcos de fe y la ritualidad católicas convirtiéndolo en un fenómeno secular. Se trata de un conjunto de creencias y prácticas relacionadas con la posición social de las mujeres que se articula en torno a la imagen de “la mujer ideal estereotípica”, caracterizada por la “semidivinidad, la superioridad moral y la fuerza espiritual”; fuerza que daría origen a una capacidad infinita de humildad, abnegación y sacrificio, así como de paciencia ante los excesos masculinos.⁴³ Tal situación, dolorosa por definición y naturalizada como “irreversible”, conllevaría la tristeza, derivada de la “inalterable imperfección de los hombres”. Además,

⁴⁰ Cira Delgado “Influjo de la Acción Católica en la sociedad”, en Revista Plus Ultra, No. 52-53. (Delgado 1955, 17).

⁴¹ Cecilia Chacón “Necesidad de la obediencia a las doctrinas pontificias respecto de la Acción Católica por parte de la Juventud Católica Femenina”, Revista Plus Ultra, No. 66-67, noviembre y diciembre de 1956; (Chacón 1956, 32).

⁴² (Stevens 1874).

⁴³ (Stevens 1874, 20).



cuando se llega a cierta edad y se ha tenido una pérdida familiar, el luto debe ser perenne.⁴⁴ Si bien en mi perspectiva, el marianismo provee el sustrato ideológico propicio para el arraigo de *la feminidad doliente*. En realidad, el símbolo que hemos analizado, en tanto elemento del discurso conservador, parece surgir de los constitutivos del marianismo, si consideramos su preexistencia inclusive al fenómeno del misticismo cristiano de los siglos XIII-XVII. Con todo, la *feminidad doliente* de finales del siglo XIX al XX, con las potentes imágenes religiosas que le dieron consistencia se habría incardinado en el marianismo para confluir con el proyecto político-cultural conservador y eclesiástico.

Hemos argumentado que, en el siglo XX, la reverberación del símbolo de la *feminidad doliente* se habría realizado mediante la incorporación en el *ethos* y en las subjetividades de muchas mujeres. No se trata de que se hayan sometido a las disciplinas corporales extremas, tal como las practicaban Mariana de Jesús y sus émulas, pero sí de la postración de la voluntad, del relegamiento del cuerpo, del desarrollo de sentimientos de culpa y autodenigración, de la resignación ante el sufrimiento, la violencia y la sevicia paterna y marital, la tolerancia de ésta. La fuerza performativa del símbolo y la producción de disposiciones durables (lo que Bourdieu denominó como *habitus*) son lo que nos permite entender la complicidad con la dominación patriarcal pero también la reproducción de pautas políticas conservadoras y conformistas.

Raquel Serur señala la anomalía de las tendencias psíquicas de Mariana de Jesús producidas por una circunstancia histórica peculiar y plasmadas en un masoquismo de tintes narcisistas.⁴⁵ Me gustaría sugerir la hipótesis de que el símbolo de la *feminidad doliente* – en cuyo núcleo de sentido hemos situado la efigie de Mariana de Jesús – ha sustentado, durante su vigencia, una cultura femenina de la melancolía. Para Freud la diferencia entre duelo y melancolía consiste en que, si el primero es un estado pasajero surgido ante una pérdida extremadamente dolorosa, la melancolía es la negativa a la aceptación de dicha pérdida; entre las consecuencias de la melancolía están la cancelación del interés por el mundo exterior, el quebranto de la capacidad de amar, el deterioro de la autoimagen que se va a manifestar en autorreproches y auto denigraciones, hasta

⁴⁴ (Stevens 1874, 21).

⁴⁵ (Serur 1998, 210-213)



expresarse en “una delirante expectativa de castigo”.⁴⁶ Las interacciones sociales y familiares siempre dolorosas en el contexto del patriarcado, las búsquedas generalmente insatisfechas de “la mujer ideal estereotípica”, el deseo de un Dios esquivo y demandante: son situaciones que generan ansiedad y vacío en muchas mujeres. La melancolía movida por la *feminidad doliente* es una herida psíquica y cultural siempre abierta que fragiliza, degrada a la mujer y la vuelve disponible a la reproducción del patriarcado y del autoritarismo político.

Bibliografía

Acción Católica de la Juventud Femenina Ecuatoriana. «Imitadora de Santa Marianita.» *Plus Ultra*, números 24-25, 1953: 17-18.

Arguedas Ramírez, Gabriela. *"Ideología de género", "lo post-secular", el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación antidemocrática*. Rio de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y política, 2020.

Bastian, Jean Pierre. «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación regional.» *Revista de Ciencias Sociales*, 2006: 38-54.

Bustos, Guillermo. *El culto a la Nación*. Quito: Fondo de Cultura Económica / UASB, 2017.

Chacón, Cecilia. «Necesidad de la obediencia de las doctrinas pontificias respecto de la Acción Católica por parte de la Juventud Católica Femenina.» *Plus Ultra*, 1956.

De Certeau, Michel. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.

Delgado, Cira. «Influjo de la Acción Católica en la sociedad.» *Plus Ultra*, 1955: 17-18.

Espinosa Pólit, Aurelio. *Santa Mariana de Jesús. Estudio histórico-ascético de su espiritualidad*. Quito: Offset Ecuador, 1975.

⁴⁶ (Freud 1993)



- Gutiérrez Chong, Natividad. «La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: identidad nacional y sufrimiento colectivo.» *íCONOS*, 2010: 149 - 159.
- Hermida, Daniel, Obispo de Cuenca. «Exhortación pastoral.» *Revista Católica de la Diócesis de Cuenca, números 3 y 4*, 1954.
- Herrera, Gioconda. «La virgen de La Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador de 1900.» *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 1999, 28 (3): 387-400.
- Hidalgo Nistri, Fernando. *La República del Sagrado Corazón. Religión, escatología y ethos conservador en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2013.
- Lavrin, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Malo Gonzalez, Hilda. «La mujer en el pensamiento de Pío XII.» *Revista Católica de la Diócesis de Cuenca*, 1958, octubre - diciembre.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Pantoja Barco, Rosita Andrea. *Afrodita barroca. Fragmentos para el estudio de una sensibilidad de la cultura. Popayán, siglos XVII y XVIII*. Quito: Abya Yala, 2008.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Quintero, Rafael y Silva, Érika. *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Editorial Universitaria, 2001.
- Ricoeur, Paul. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenéutica*. Rio de Janeiro: IMAGO EDITORA, LTDA, 1978.
- Rodríguez Rodríguez, Tannia Edith. «La construcción de la identidad protonacional en la América virreinal: el caso de Mariana de Jesús en Quito.» *Chakiñan*, 2020: 147-160.



Serur, Raquel. «Santa Mariana de Quito o la santidad inducida.» En *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, de Petra Schumann, 205 - 220. Madrid: Iberoamericana, 1998.

Stevens, Evelyn. «El marianismo: la otra cara del machismo en América Latina.» *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, 1874: 17-24.

Terán Najas, Rosemarie. «La ciudad colonial y sus símbolos. Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII.» En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, de Eduardo Kingman Garcés, 153-171. Quito: CIUDAD, 1992.