

Maria en motsägelsefull symbol för Latinamerikas feminister

I Latinamerika förhållas modrandet samtidigt som mödrar av kött och blod blir diskriminerade. Politiseringen av modrandet och bruket av katolska symboler i kvinnokampen är explosiva reaktioner på detta dominansförhållande som på samma gång hedrar moderskapet och berövar kvinnorna makten som mödrar.

Med denna artikel vill jag ge impulser till feministiska reflexioner om modrandepraxis i Latinamerika. För det första ska jag söka fånga spänningarna mellan feministisk teori och olika former av modrande. För det andra tänker jag rikta uppmärksamheten på den centrala roll som det moderliga spelar i latinamerikansk könskultur. Jag kommer också att diskutera olika tolkningar av Maria-kulturen. Jag ska slutligen göra några reflexioner kring det moderligas betydelse i latinamerikansk politik.

Modrandet könsneutralt men kulturellt betingat

Det finns inte någon enhetlig analys av modrandet inom kvinnoforskningen. Olika kunskapsteoretiska ståndpunkter leder till olika uppfattningar.¹ En märklig omsvängning i många feministers tankar om modrandet har dock kunnat spåras under senare år. Medan familjen och moderskapet under 1960-talet sågs som källan till kvinnors förtryck, finns det i dag ett förnyat intresse för det moderligas roll i det offentliga livet.² Moderskapet har begreppsliggjorts som plats för en ny politisk praxis.

Feministfilosofen *Sara Ruddick* var den första forskaren som tog upp de kunskapsteoretiska och politiska implikationerna av modersarbetet. I sitt verk *Maternal Thinking* (1989) påpekade hon hur det moderliga medvetandet växer fram ur det arbete som mödrar gör

och de krav som ställs på var och en. Filosofen *Ulla M Holm* (1993) ser modrandet som en social praktik, en aktivitet som i princip är könsneutral men främst har utövats av kvinnor.

Holm är en av de forskare som har kritiserat Ruddick för hennes snäva definition av modrandets praxis. Hon hävdar att Ruddicks modell utgår från en speciell och mycket privilegierad grupp av kvinnor och deras erfarenheter. Holm vidgar i sitt arbete Ruddicks snäva föreställning om modrande. Genom att förena hegemoniska diskurser om modrande, modrandets praxis och mödrar som agenter ger hon en vidare vy med plats för olika modrandepraktiker.

Enligt feministfilosofen *Alison Bailey* (1994) är det just Ruddicks försök att tala om modrandet som om det vore något som alla mödrar har gemensamt som ligger till grund för hennes oförmåga att ställa frågor om olika former av modrande. Det räcker inte med en allmän föreställning om variation för att förstå det heterogena hos kvinnors modrandepraxis och speciellt den skiftande innebörd som modrandet får hos olika grupper av kvinnor.

Bailey diskuterar sociologen *Patricia Collins* som i sina arbeten understryker hur viktig forskarens egen position är för vår uppfattning om modersarbetet. Collins beskrivning av afroamerikanskt modrande med tonvikten lagd på överlevnad, identitet och maktinnehav leder fram till en helt annan syn på mo-



Cecilia Sikström, Madonna med barn (olja på duk).

dersarbetet än Ruddicks. Enligt Collins är det inte självklart att barn med annat klassmässigt och etniskt ursprung överlever lika lätt som vita medelklassbarn. Det är viktigt att modern hjälper barnen att utveckla jagkänsla i ett samhälle vars dominerande kultur ger en negativ framställning av deras samhällsgrupp. I de afroamerikanska mödrarnas modersarbete

ingår också kampen för utvidgad kontroll över omsorgsarbetet. Att tillfredsställa barnens och närsamhällets behov betyder att kämpa mot ekonomisk utsugning och missbruk av arbetskraft. Mödrarna lär sig av erfarenheten att familjen och närsamhället är viktiga arenor för politisk överlevnad och kulturellt motstånd.

Sociologen *Nancy Naples* (1992) forskning visar kraften och kontinuiteten i det samhällsarbete som utförs av kvinnor i städernas fattigdistrikt. Hon kallar denna praktik *aktivistiskt modrande* och ser den som en form av motstånd mot ras- och klassförtryck. Hon ifrågasätter med sin forskning även familjebaserade definitioner av modrande. Vi lär oss genom rösterna från de afro- och spanskamerikanska kvinnor som uppträder i hennes undersökning att det aktivistiska modrandet överförs från mor till dotter och väver ett nätverk mellan generationerna. För dessa mödrar inbegriper det goda modrandet en social aktivism som inriktar sig på både barnens och närsamhällets behov.

Bakom dessa analyser ligger en växande kritik från den "svarta feminismen" och "tredjevärldsfeminismen" mot "västfeminismens" hegemoniska tendenser. Erfarenheter gjorda av svarta kvinnor, kvinnor från minoritetsgrupper och från "tredje världen" samt de teoretiska frågor som utvecklats därur har hittills spelat en marginell roll i feministisk teori-konstruktion. Jag sätter citationstecken kring "tredjevärldsfeminism" och "svart feminism" för att understryka min ambivalens inför tanken att framställa kunnskapssystem som slutna system. "Västfeminism" är inte en fråga om geografi utan en eurocentrisk positionisering inom feministisk teori.

Trots det kunskapsteoretiska brott som tänkandet i könstermer inneburet, är det möjligt att spåra en kontinuitet i de tankar och förklaringar som kvinnoforskningen presenterat om "tredje världens kvinnor". I sin strävan att blottlägga dessa kvinnors förtryck ger kvinnoforskningen legitimitet åt stereotypa bilder av offer för den koloniala processen och männens våld. När skillnaderna mellan grupper av kvinnor började erkännas utsågs dessa kvinnor till representanter för det exotiska eller det autentiska. "Det Andras" som begrepp används inom det feministiska postkoloniala fältet. Det fångar de processer genom vilka grupper i maktpositioner definierar sig själva och deras värld genom representationer som stereotypifierar, avhumaniserar och objektifierar andra grupper. "Det Andras könskulturer" har tolkats inom ramen för an-

tingen en utveckling som slutar i västerländska medelklassdefinitioner av jämlikhet mellan könen eller en kulturell relativism som bygger på föreställningen om det exotiska.³

Det är i detta sammanhang som historikern *Lynn Stoner* (1987) understryker behovet av forskning som ifrågasätter de föreställningar om kvinnor i Latinamerika som ofta förekommer inom kvinnoforskningen.

Machismo och marianismo två sidor av samma könskultur

Manliga latinamerikanska författare skildrar vanligen kvinnan som varm och livgivande, på samma gång moder och älskarinna. Hon behöver inte lära sig något utan äger både "naturlig" visdom och en övernaturlig förmåga. Den latinamerikanska litteraturen försöker handskas med denna kraftfulla kvinnotyp på olika sätt: hon sägs utnyttja sin modersmakt till att skapa inflytande, hon anses splittra och förstöra männen samtidigt som hennes moraliska svaghet förtingligas till dekadent samhällsmoral. De kvinnliga arketyperna Modern, Häxan och Älskarinnan är centrala i denna litteratur.⁴ Medan läsaren således duperas av mäktiga symboler för kvinnlighet råder det brist på verkliga kvinnliga gestalter i den latinamerikanska litteraturen.⁵

I *The Labyrinth of Solitude* berättar den mexikanske författaren *Octavio Paz* (1961) om *La Malinche*, den mäktiga indiankvinnan som enligt myten hjälpte den spanske conquistadoren *Hernán Cortés* att erövra hennes land. Hon födde honom en son, den förste mestisen. Sedan dess upplever sig alla manliga mexikaner som *hijos de la chingada*, symboliska söner till en hora. En machokultur definieras inte bara av en särskild sorts relation mellan man och kvinna utan framförallt av en speciell relation mellan män. När män ingår vänskapsförbindelser med varandra och upprätthåller distans till det kvinnliga (både till kvinnor och till det kvinnliga hos andra män) förstärks föreställningen om manlighet i macho-ideologin.⁶

Den centrala roll som det moderliga spelar i latinamerikansk kultur har satts i samband

med en speciell form av manlig dominans, nämligen *machismo*, vilket är den historiska produkten av den katolska kyrkans och den spanska koloniseringens inflytande på Latinamerika. Begreppet används inom kvinnoforskningen för att betona den specifika form som patriarkatet har antagit i denna världsdelen. Antropologer har ofta intresserat sig för hur begreppen ära och skam står i förbindelse med männens kontroll av kvinnors sexualitet i machoideologin.⁷ Till den i latinamerikansk kultur så dominerande föreställningen om moderlighet knyts begreppet *marianismo*, som härleds från jungfru Maria. I detta ideologiska mönster tillskrivs kvinnor först och främst en oändlig förmåga att visa ödmjukhet och offra sig för andra.⁸

Det har funnits en tendens att titta om mångfalden av regioner, kulturer, etniciteter och klasser i Latinamerika för att i stället föreslå en generell modell för machismon. De kulturella aspekterna av detta fenomen har betonats mer än de strukturella. Men utan insikt i relationen mellan kvinnlighetens och manlighetens definitioner i en given kultur och könspolitiken (uttryckt i maktens och hierarkins termer) löper machismokategorin risken att utvecklas till något slags "feministisk folklöre" med kvinnorna som offer.⁹

Kritiska röster inom kvinnoforskningen har påpekat att de gemensamma dragen hos latinamerikanska kvinnor tas för givna istället för att utforskas. När de framställs som lidande, exploaterade och resignerade i sin moderlighet, alternativt heroiska i sin politiska kamp, stärks föreställningen om det objektiverade Andra. Det har exempelvis hävdats att Mariakulten visar i vilken utsträckning som den katolska ideologin och dess sexuella stereotyper har införlivats med kvinnornas föreställningsvärld. Den heliga modersrollen, den för sina barn allt uppoffrande modern, har uppfattats som förklaringen till att kvinnorna i Latinamerika blir förtryckta.

De latinamerikanska kvinnornas förhållande till katolicismens symboler och bildvärld har genomgående uppfattats på ett väldigt negativt sätt. Enligt kultursociologen *Marnia Lazreg* har västvärldens kvinnoforskning en lika stelbent syn på kvinnan inom islam:

Det är här fråga om inte bara en rimlig rationalistisk skepsis till religionen som hinder för framsteg och åsiktsfrihet utan om ett accepterande av uppfattningen att det finns en hierarki av religioner, där vissa är mer förändringsbenägna än andra (1988:82).

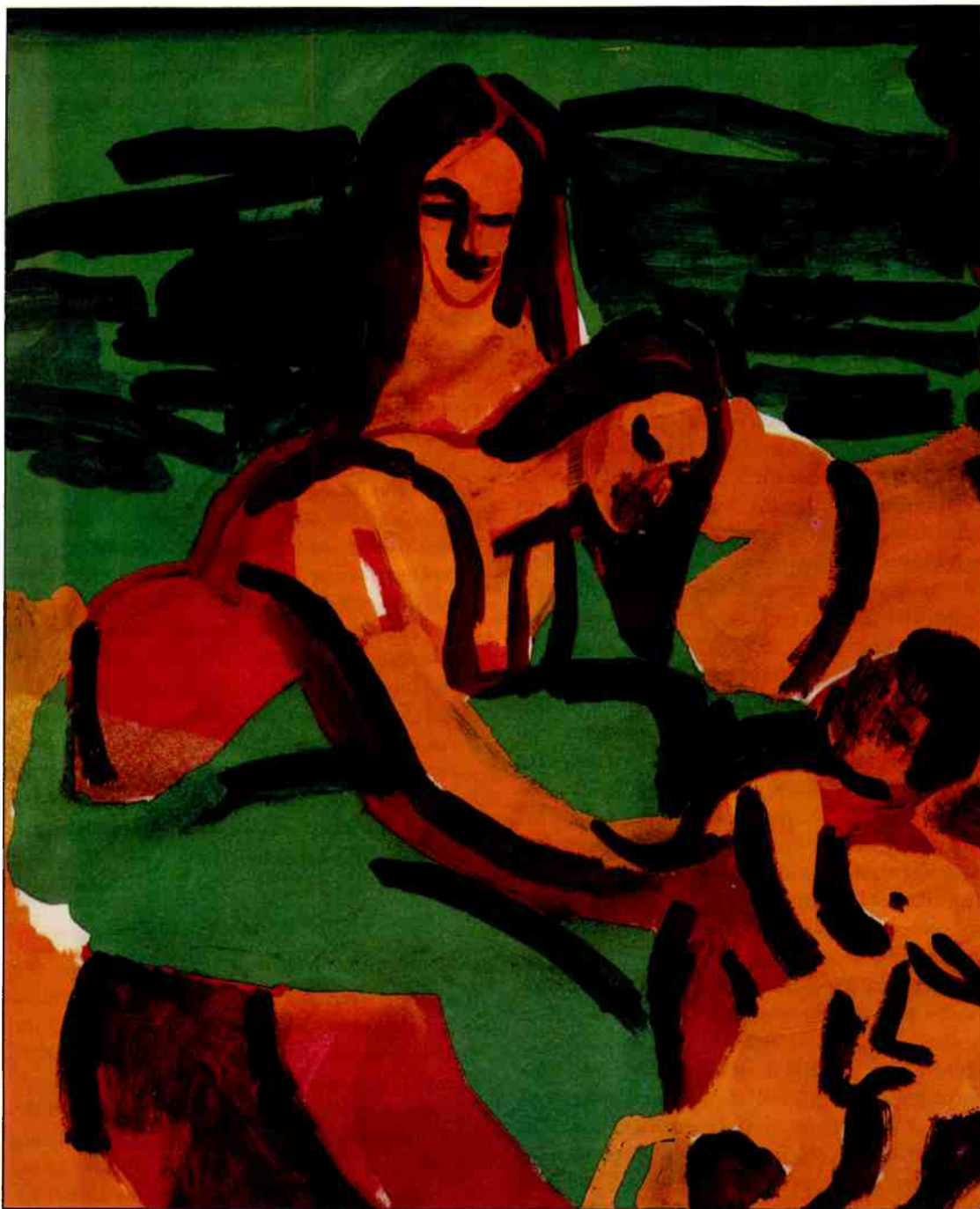
Vi behöver en forskning som avstår från de ofta paternalistiska undertoner av upplysningsrationalism som kan återfinnas i traditionella feministiska verk om svarta kvinnor och kvinnor från minoritetsgrupper och tredje världen. Enligt *Sosa Ridel* är machismon "en av erövrare och koloniserare spridd myt som skapat skadliga stereotyper av mexikaner och chicanos".¹⁰

Chicano-rörelsen utvecklades i USA under slutet av sjuttioalet i kampen mot den strukturella rasism som mexikanska invandrare konfronteras med. Ridel menar att myten har förvrängt könsrelationerna inom chicano-samhället och förstärkt den stereotypa bilden av chicano-kvinnan som passiv och förtryckt. Det dominerande samhället har också utnyttjat myten för att legitimera ojämlikhet mellan raserna. Chicano-feministerna vill gå utöver denna analysnivå och skilja mellan å ena sidan de koloniala machismodiskurser som förtrycker både män och kvinnor och å andra sidan den sexism som i chicano-samhället förtrycker enbart kvinnor.

Missförstådd Maria-kult

Utgångspunkten för min analys är att det finns områden där kvinnor faktiskt har makt och inflytande, och jag har i mitt sökande efter en annan syn på latinamerikanska könsföreställningar väglett av flera författare.¹¹ De representerar en kritisk feministisk analys och tillhandahåller enligt min uppfattning nya analytiska redskap för vidare forskning. Antropologen *Evelyn Stevens* lägger i sitt bannbrytande arbete om latinamerikansk könskultur tonvikten på de bipolära begreppen *machismo* och *marianismo*:

Marianismon är lika vanligt förekommande som machismon men är mindre förstådd av latinamerikanerna själva och är nästan okänd för utlänningar. Det är fråga om en kult av kvinnlig andlig över-



Cecilia Sikström, Anna-självtre, (gouache).

lägsenhet som lär att kvinnor är halvt gudomliga, moraliskt överlägsna och andligt starkare än män (1973:91).

Stevens hävdar vidare att samtidigt som kvinnor tycks acceptera machismodiskursen utnyttjar de marianismen för att utöva kontroll över sina liv och samhällen.

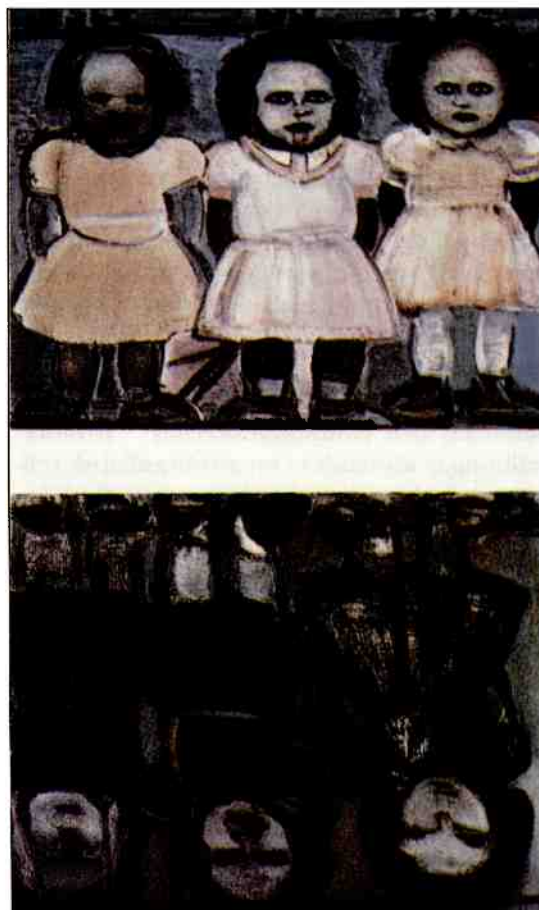
Jag har även inspirerats av en "äldre" text av statsvetaren *Jane Jacques* (1973). Hon pekar på kvinnliga maktmönster i Latinamerika som inte normalt framträder i nordamerikansk (vit) kultur. Sociologer fostrade i en protestantisk etik, som betonar den patriarkala auktoriteten, är ofta fångade i sina egna kulturella fördomar när de beskriver de latinamerikanska kvinnorna som maktlösa. Den latinamerikanska könskulturen ställer forskningen inför utmaningen att förstå kvinnors inflytande och makt i ett samhälle där jungfru Maria är en viktig religiös symbol och där mäns klivenhet inför kopplingen mellan kvinnor och religion fortfarande är ett viktigt litterärt tema. Trots den växande forskningen på detta område är andligheten hos latinamerikanska kvinnor än så länge ett outforskat område.¹² En annan utmaning är att rätt förstå könspolitiken och den tvångsmässiga heterosexualiteten i en kultur där tillgivenhet, engagemang, kärlek och försörjning ofta tillhandahålls genom kvinnors starka och betydelsefulla relationer till varandra som mödrar, döttrar, systrar och *comadres* ("medmödrar").

En tredje inspirationskälla har för mig varit antropologen *Sonia Montecino* och hennes bok *Madres y huachos* (1991). Hon vill inte förkasta de centrala elementen i feministisk teori utan omtolka dem utifrån erfarenheter som gjorts av "tredje världens kvinnor". Hon reagerar mot att många feminister ser ett stöd för diskriminering och förtryck i jungfru Maria och det kvinnomönster hon representerar. Som exempel citerar hon *Julia Kristeva* som i *Stabat mater* (1990) beskriver kristendomen som en högst sofistikerad konstruktion för att reducera kvinnligheten till moderlighet. Montecino menar att detta är en alltför inskränkt tolkning av den latinamerikanska könskulturen.

Ända sedan kontinenten erövrades har

kvinnorna i Latinamerika delats upp efter etniska och klassmässiga skiljelinjer. Sexuella föreställningar är centrala i myten om "Upp-täckten" – å ena sidan den manlige, vite erövraren, å andra sidan den besegrade kvinnan och mestisen.¹³ Spanska framställningar av indiankvinnor från kolonisationsperioden underströk det vilda, vackra och mörka hos dessa "Amazonaskvinnor", vilket förstärkte den sexuella undertonen hos den Manliga Erövringen och dess praxis, våldtäkten. Spanjorernas fixering vid *la pureza de la sangre* (blodets renhet) gav stöd åt de vita kvinnornas rasöverlägsenhet, samtidigt som de spanska männens sexuella förhållanden med svarta och indianska kvinnor betraktades som otillåtna.¹⁴

I den folkliga föreställningsvärlden jämför Maria med den övergivna modern, kär-



Marlene Dumas, *See no Evil*, olja på duk (foto: Malmö konsthall).

nan i den latinamerikanska mestisidentiteten. Montecino påpekar att den Heliga jungfrun inte som i Europa går emellan Jesus och människorna utan bär Jesus i sin famn.

Den latinamerikanska mansidentiteten byggs hos den lille pojken upp – säger författaren till slut – av det faktum att han är son till en ensam mor och på jakt efter en frånvarande mäktig far. Symboliskt ersätts Fadern av en annan både mäktig och våldsam mansgestalt: den *caudillo* eller militär som står i centrum för machopraktiken. Mariakulten uttrycker spänningen i denna triangel bestående av *el huacho*, fadern, den spanske kolonisatören som övergivit honom, och den indianska mor som försörjer honom. Den ger också uttryck för den kvinnokraft som utvecklas ur denna spänning.

Jungfru-moder med rötter i indiansk gudomlighet

Spanjorernas religiösa föreställningar om en allsmäktig, manlig Gud och en Jungfrumoder konfronterades med en indiansk vision av kosmos, där det manliga och det kvinnliga visserligen stod i motsatsställning men ändå var lika mycket värda. Kvinnorna anpassade den indianska och den svarta religionen med tillhörande magiska bruk efter den nya situationens krav och undgick därmed de koloniala institutionernas krav. Slavarnas och conquistadorernas trosföreställningar förenades i en afrobrasiliansk religion som skapade en mäktig grund för kvinnornas andliga ledarskap.¹⁵ Begreppet *synkretism* brukar användas för att beskriva sammansmältningen och växelverkan mellan dessa olika kosmvisioner. Den religiösa synkretismen är dock uttryck inte så mycket för ett jämlikt utbyte som för motstånd mot eller anpassning till den vita civilisationen.

Med den religiösa synkretismen började de manliga indianska gudarna och européernas manlige Gud långsamt att förlora inflytande, och i stället byggdes det upp mäktiga föreställningar om Jungfru-modern med inspiration av gamla indianska gudomligheter. Den bolivianska Copabanajungfrun är exempelvis på en och samma gång den europeiska jung-

fru Maria och Pachamama, den indianska versionen av en universell modersgestalt, jordens och fruktbarhetens gudom. På olika platser i Latinamerika uppstod en mestisvariant av den kristna kosmologin där jungfru Maria hade huvudrollen.

Mariasymboliken har utvecklats till ett av de mest omstridda religiösa bruken inom den latinamerikanska kulturen. Det finns flera olika framställningar av jungfru Maria, varav några representerar det förtryckta folket. Minnen av kollektiva uppror blandas in i bilden av den stödjande och tröstande jungfrun. Mariakulten legitimerar också den latinamerikanska kontinentens mestisidentitet. Den Svarta jungfrun förhåller sig moderligt till de förtryckta men visar kraft och grymhet mot deras fiender. Zapatas bondearméer bar den mexikanska Guadalupejungfruns bild på sina fanor.¹⁶

Andra jungfrugestalter representerar den katolska kyrkans hierarkier, dess vithet, erövraren. Efter mönster av "kärnfamiljen" framställs Gud som Fader och Konung och jungfru Maria som Moder. Kring Jungfrumoderns gestalt koncentreras föreställningar om renhet; kroppen och det sexuella begäret hålls på avstånd.

Även förhållandet till jungfru Maria är könsbestämt. I de flesta folkliga sammanhangen är jungfru Maria med sitt nyfödda barn i famnen mer älskad, dyrkad och respekterad än Gud själv. För kvinnorna i de latinamerikanska städernas fattigdistrikt är det inte jungfruligheten – kyrkans officiella diskurs – som är det dominerande inslaget i Maria-symboliken. Befrielsesteologin har ifrågasatt den traditionella symboliken och lanserat en ny tolkning av jungfru Maria som Moder och Arbetare.¹⁷ Maria fick lida för Jesus som straffades för att han sökte rättvisa, precis som många kvinnor senare har fått lida när deras söner och döttrar dödades för sin dröm om ett annat Latinamerika.

På den polariserade latinamerikanska kontinenten förs en viktig kamp om Jungfru-modern. Medan den katolska kyrkans hierarki har tagit avstånd från "politiseringen av jungfru Maria" och understrukit hennes renhet, har kvinnorna ur de folkliga samhälls-

klasserna framhåvt Jungfru-moderns solidaritet med de förtryckta. Den katolska moderssymboliken ger form åt det latinamerikanska politiska landskapet. Samtidigt som moderskapsideologin och de katolska principerna framställs som centrala i maktens diskurser blir de kränkta i vardagslivet.¹⁸

Latinamerikansk modrandepraxis skapar ett nytt politiskt fält

Kvinnor har ofta förklarat sitt politiska handlande i maternalismens termer, som en överföring av den traditionella modersrollen till den offentliga sfären.¹⁹ Över hela Latinamerika har kvinnor konfronterat den auktoritära staten som mödrar och hustrur och trätt in som centrala politiska subjekt i sociala rörelser.²⁰

Det är enligt socialantropologen June Nash (1990) de flesta kvinnors engagemang för sina familjer och närsamhällen som skapat denna nya politiska arena där rätten att leva blir det viktigaste politiska målet. Kvinnors privata modersroll blir kollektivets offentliga protest.²¹

Både marianismen och kvinnors politiska praxis som mödrar är genomsyrade av motsägelser. Maktens män har ofta prisat kvinnliga dygder för att förstärka och bevara sin egen dominans.²² Av kvinnorna krävs att de som mödrar ska offra sig själva för andra. Männen däremot föreställs aldrig vara fäder när de träder in i politiken.

Kvinnliga protesterörelser har haft svårt att övergå från den politiska kampen i tider av kris till "normal" institutionell representation.²³ Forskning har dock visat att kvinnor genom att delta i politiska rörelser har fått en ny könsmedvetenhet. I vissa fall har utforskandet av könshierarkierna lett till nya former av kvinnoorganisationer, i andra fall har de nya insikterna om könsproblematiken givit kvinnor ökad makt i deras vardagsliv.

I Latinamerika utvecklas modrandets praxis inom en diskurs som å ena sidan förhärskar moderskapet och å andra sidan undervärde-
rar, marginaliserar och diskriminerar mödrar av kött och blod. Politiseringen av modrandet och bruket av katolska symboler i kvinnokam-

pen måste betraktas som explosiva reaktioner på detta dominansförhållande som både hedrar moderskapet och berövar kvinnorna makten som mödrar.

Metaforer och speciellt könsmetaforer är inte bara ontologiskt meningsfulla utan får även innebörd genom sociala aktörer. Förhållandet mellan jungfrur, mödrar och feminism har genom den latinamerikanska kvinnorörelsens försorg under de senaste tjugo åren blivit ifrågasatta och modifierade för att ge kvinnor ökad makt.

NOTER

- ¹ Johanna Esseveld, *Beyond Silence: Middle-aged Women in the 1970's*, Lund University, 1988.
- ² För en analys av denna debatt, se A Peterson, *Women in Political "Movement"*, Sociologiska institutionen, Göteborg, 1987.
- ³ Gloria Hull (red), *All the Women Are White, All the Blacks are Men: But Some of Us Are Brave*, Black Women Studies, The Feminist Press, New York 1981; C Moraga & G Anzaldua, *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table Society, New York 1983; B Hooks, *Feminist Theory from Margin to the Center*, South End Press, Boston 1984; C Russo Mohanty & I. De La Torre, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, 1991; A Alund & C Schierup, *Paradoxes of Multiculturalism*, Aldershot, Avebury, 1991; F Anthias & D Yuval, *Racialized Boundaries*, Routledge, London 1992.
- ⁴ Se Jane S Jacques, "Literary archetypes and female role alternatives", i Pescatello (ed), *Male and Female in Latin America*, 1973.
- ⁵ Under den senaste tioårsperioden har det dock formligen vält fram en rad kvinnliga författare i Latinamerika. Se M Agosin, "Whispers and Triumphs: Latin American Women Writers Today", *Women's Studies International Forum*, 9, 4, 1986.
- ⁶ För en av de mest inspirerande analyserna av machismo, se R Lancaster, *Life is Hard. Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, 1992.
- ⁷ För ytterligare diskussion av latinamerikanska föreställningar om ära och skam, se K Stolen, "Chastity, Sexuality and Gender Perceptions in Rural Argentina", i K Stolen & M Vaa (red), *Gender and Change in Developing Countries*, 1991.
- ⁸ För en diskussion av marianismen, se bl a A Pescatello, *Power and Pawn*, Greenwood Press, Westport, Conn 1976; och A Zaira, "El marianismo como culto de la superioridad espiritual de la mujer", i *Simbolica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas*, Coleccion 500 años, 1990.
- ⁹ Se M Baca Zinn, "Family, Feminism and Race in America", *Gender and Society*, 4, 1989.
- ¹⁰ Sosa Ridel citerad i Garcia Alma 1989, "The Develop-



Anna Sjö Dahl, ur sviten Filmen i huvudet (collage).

- ment of Chicano Feminist Discourse 1979–1980 i *Gender and Society*, 3, 2.
- ¹¹ K Bohman, *Women of the Barrio. Class and Gender in a Colombian City*, Studies in Social Anthropology, Stockholm 1984; B Thuren, "Left Hand Left Behind: The Changing Gender System of a Barrio in Valencia, Spain", *Studies in Social Anthropology*, Stockholm 1988.
- ¹² Se E Arenals och S Stacey's banbrytande *Untold Sisters, Hispanic Nuns in their own Words*, University of New Mexico Press, 1988.
- ¹³ Den koloniala diskursen om "Upptäckten" antyder att människorna i Amerika inte existerade förrän de skapats genom européerna.
- ¹⁴ Se M Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America*, Little Brown, Boston 1967; V Martinez Alier, Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century, Cambridge University Press, 1973.
- ¹⁵ För vidare diskussion, se R Bastida, *Estudios Afro-Brasileros*, Sao Paulo 1986.
- ¹⁶ Se W Rowe & V Schelling, *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, London, Verso, 1991.
- ¹⁷ Man använder i Latinamerika ofta begreppet "två kyrkor" för att beskriva klyftan mellan den katolska kyrkans hierarki och befrälsseteologin med sitt engagemang för social rättvisa.
- ¹⁸ Se t ex X Bunster-Burotto, "Surviving Beyond Fear: Women and Torture in Latin America", i J Nash (red), *Women and Change in Latin America*, 1986; och H Safa Berger & J Schirmer Garvey, "Those who die for life cannot be called dead: Women and Human Right Protest in Latin America", *Feminist Review*, 1989.
- ¹⁹ För en diskussion av maternalismen i Latinamerika, se E Chaney, *Supermadre: Women in Politics in Latin America*, University of Texas Press, Austin 1979.
- ²⁰ *Isis International*, Confronting the crisis in Latin America: Women organizing for change, Book Series 1988/2; H Safa, "Women's Social Movements in Latin America", *Gender & Society*, 4, 3, 1988.
- ²¹ Se bl a M Agosin, "Metaphors of female political ideology. The case of Chile and Argentina", *Women's Studies International Forum*, 10, 1987.
- ²² C Koonz, *Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics*, London 1986. Vad gäller Latinamerika, se Bunster-Burotti. "Watch for the Little Nazi man that all of us have inside: the mobilization and demobilization of women in militarized Chile", *Women's Studies International Forum*, 11.
- ²³ M Feijoo, "The challenge of constructing civilian peace: Women and democracy in Argentina", J Jacquette (red), *The Women's Movement in Latin America*, 1989.
- Jacquette, Jane, "Introduction", i A Pescatello (red), *Female and Male in Latin America*, 1973.
- Joseph, Gloria, "Black Mothers and Daughters", i G Joseph & J Lewis (red), *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Anchor Books, New York, 1981.
- Kristeva, Julia, *Stabat mater*, Natur och Kultur, 1990.
- Lazreg, Marnia, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", *Feminist Studies*, 14, 1, 1988.
- Montecino, Sonia, *Madres y huachos. Alegorias del mestizaje chileno*, Cuarto Propio, Santiago, 1991.
- Naples, Nancy, "Activist Mothering: Cross Generational Continuity in the Community Work of Women from Low-Income Urban Neighborhoods", *Gender & Society*, 6, 3, 1992.
- Nash, June, "Latin American Women in the World Capitalist Crisis", *Gender & Society*, 4, 3, 1990.
- Paz, Octavio, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, Grove Press, New York 1961.
- Ruddick, Sara, *Maternal Thinking*, London 1981.
- Spelman, Elizabeth, *Inessential Women*, Women's Press, London 1988.
- Stevens, Evelyn, "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America", A Pescatello (red), *Female and Male in Latin America*, University of Pittsburgh Press, 1973.
- Stoner, Lynn, "Directions in Latin American Women's History 1977-1985", *Latin American Research Review*, XXII, 1987.

SUMMARY

The aim of these pages is to provide clues for a feminist reflection on mothering praxis in Latin America. The experience of black, minorities and "Third World Women" and the theoretical issues evolving from these experiences have up to the present a marginal role within feminist construction of theory. I stress the need for an alternative list of maternal work that may grasp the heterogeneity in women's mothering praxis and especially the different meanings given to mothering among different groups of women. I focus on the centrality of the maternal in Latin America gender imaginary and its roots in the bipolarity between Machismo and Marianismo. One of the most powerful symbols that embodies metaphors of gender in Latin America is Mary: The Virgin Mother. There are several representations of the Virgin on the Continent. Some of them represent the popular, the mestizo, the oppressed. Others represent the hierarchies of the catholic church and its whiteness.

The Mary symbolism is one of the most contested symbols. On a polarized continent the "Virgin" struggle is central. While the church hierarchy

LITTERATUR

- Bailey, Alison, "Mothering, Diversity and Peace Politics", *Hypatia*, 1994.
- García, Alma, "The Development of Chicano Feminist Discourse, 1979-1980", *Gender & Society*, 3, 2, 1989.
- Holm, Ulla, *Modrande och praxis. En feministfilosofisk undersökning*, Institutionen för filosofi, Göteborgs universitet, 1993.

objected everywhere in Latin America the women from popular neighborhoods underline the Virgin's solidarity with the oppressed. Maternal and catholic symbolism shape and create the landscape of Latin America political struggle precisely because motherhood ideology and catholic principles are proclaimed as central by the discourses on power at the same time that they are destroyed in everyday life. Metaphors, especially gender metaphors, are not ontological meaningful but are invested with meaning and significance by social actors. Hegemonic gender metaphors are historical and contextual and as such have been always resisted from the margins. The relationship between Virgins, mothers and feminism in Latin America can be re-read as one of breaks and continuities. In the last twenty years with the inspiration of the Latin American feminist movement many of these metaphors have been re-appropriated and re-created to empower women.

*Diana Mulinari
Sociologiska institutionen
Lunds universitet
Box 114
S-221 00 LUND*