

Een wraakzuchtige Maria

Boliviaanse vrouwen over lijden en woede door huiselijk geweld

Sanne Derks en Meike Heessels

Volgens een rapport van het Boliviaanse Ministerie van Gezondheid komt huiselijk geweld voor onder 55 procent van de economisch actieve bevolking in Bolivia (Ministerio de Salud y Deportes, 2004). In bijna alle gevallen gaat het om geweld binnen het huwelijk gepleegd door een man jegens zijn vrouwelijke partner. Tijdens het veldwerk in en om een Mariabedevaartsoord in Quillacollo, Bolivia, waar in deze bijdrage dieper op zal worden ingegaan, uitten veel vrouwen van verschillende sociale achtergronden ideeën die hiermee correspondeerden: ze benadrukten liever zonen te baren, omdat meisjes alleen maar zouden lijden door huwelijk en moederschap.¹

De hoge mate van voorkomen van huiselijk geweld in Latijns-Amerika en de manier waarop mannen en vrouwen hier mee omgaan wordt in verschillende studies verklaard door middel van de dominante genderstereotypen *machismo* en *marianismo* (zie Ellsberg, Peña, Herrera, Liljestrand & Winkvist, 2000; Flake & Forste, 2006; Sagot, 2005). Het *machismo* gaat uit van een agressieve houding van mannen ten opzichte van vrouwen, terwijl het *marianismo*, de notie van vrouwelijkheid, er vanuit gaat dat vrouwen de Maagd Maria die waarden zoals passiviteit en onderdanigheid belichaamt, als rolmodel omhelzen

(Ellsberg et al., 2000; Flake & Forste, 2006; Sagot, 2005; Saylers Bull, 1998). Binnen deze studies wordt veelal verondersteld dat Latijns-Amerikaanse vrouwen een passieve en lijdzame houding aannemen ten opzichte van hun gewelddadige partners. Impliciet lijken eerder genoemde auteurs ook te veronderstellen dat vrouwen de Maagd Maria als voorbeeld nemen, vandaar de naam *marianismo*. Er wordt echter nauwelijks aandacht besteed aan de daadwerkelijke interpretaties die vrouwen van Maria zelf hebben.

Verschillende studies hebben inmiddels aangetoond dat het *machismo-marianismocomplex*, zoals dat door Evelyn P. Stevens is geïntroduceerd in 1973, een te simpele, duale voorstelling geeft van genderverhoudingen in Latijns-Amerika (Bachrach Ehlers, 1991; Guttman, 1996; Navarro, 2002; Steenbeek, 1986, 1995). Dit artikel wil daarom vanuit een nieuwe invalshoek bijdragen aan de kritieken op het concept *marianismo* door te analyseren hoe vrouwelijke gelovigen op een Mariabedevaartsoord in Quillacollo die in een gewelddadige relatie verkeren of hebben verkeerd, zelf tegen Maria aankijken.

Mariaverering speelt een belangrijke rol in de Boliviaanse cultuur (Derks, 2006; Parker, 1996; Lagos, 1993). Elke provincie

heeft een eigen Maria-icoon als patrones. De devotie voor de Maagd van Urkupiña in de centrale provincie Quillacollo is in de afgelopen decennia uitgegroeid van een lokale verering tot een van de grootste nationale vereringen. Quillacollo is een van oorsprong door Quechuas bewoonde marktplaats gelegen in een vallei van de Andes. De afgelopen decennia hebben zich ook vele Aymara migranten gevestigd in de groeiende stad.² Doordat Maria tijdens de kolonisatie – en katholisering – door de Andesbewoners – de Quechuas en de Aymaras – werd geassocieerd met de godin van de vruchtbaarheid *Pachamama*, blijft zij als symbool ontvankelijk voor elementen die niet noodzakelijkerwijs conform zijn met de katholieke leer. Nog steeds zien pelgrims de Maagd van Urkupiña als een vrouw met een duaal karakter. Ze doet in hun ogen niet alleen ‘goed’, zoals de Rooms Katholieke Kerk veronderstelt, maar kan volgens hen ook ‘kwade’ krachten aanwenden. Dit heeft te maken met de kosmologie van de Andes waarin een plurivalente houding wordt aangenomen ten opzichte van alle elementen in de wereld. Binnen deze kosmologie gaat men er van uit dat niets kan bestaan zonder zijn/haar tegenpool. Het uitgangspunt is om alle tegengestelde delen te verzoenen tot een harmonisch evenwicht (Albo, 1987; Van den Berg, 1990).

De wraakzuchtige eigenschappen die de pelgrims aan de Maagd van Urkupiña toedichten, spelen een rol in de manier waarop vrouwen haar benaderen met relationele problemen. In ruil voor de offers die de pelgrims aan de Maagd komen brengen, vragen zij haar om hulp. Veel vrouwelijke pelgrims verzoeken de Maagd van Urkupiña in te grijpen in hun gewelddadige huwelijken. Wanneer we uitgaan van de beleving van deze vrouwen, wordt duidelijk dat

zij niet zomaar passief lijden. Ze ervaren een diepe woede die niet binnen het huwelijk geuit kan worden. Daarom benaderen zij de Maagd van Urkupiña om hun woede aan haar over te dragen. Maria wordt op dit pelgrimsoord dus niet alleen vereerd om haar vermeende talent voor passief lijden, zoals binnen het *marianismo* construct wordt verondersteld, maar ook om haar kracht en wraakzuchtigheid.

De data die ten grondslag liggen aan dit artikel zijn verzameld door Sanne Derks tijdens vijftien maanden veldwerk in Bolivia, in 2005, 2007 en 2008. Derks maakte gebruik van een combinatie van onderzoeksmethoden. Allereerst participerende observatie in en rond het pelgrimsoord waarbij ze informele gesprekken hield met ongeveer 200 Bolivianen. Daarnaast heeft ze met 25 gelovigen herhaaldelijk etnografische interviews gehouden. Uit deze groep selecteerde Derks vijf vrouwen, die ze uitgebreid volgde tijdens hun dagelijkse activiteiten. Een van deze vrouwen, Margarita, een arme Aymara vrouw die offermateriaal verkoopt op het pelgrimsoord, staat centraal in dit artikel. Tijdens ontelbare gesprekken met haar heeft Derks haar levensverhaal verzameld. Daarnaast heeft Derks 21 semi-gestructureerde interviews afgenomen met Boliviaanse antropologen, religiespecialisten en kerkelijke autoriteiten. Tot slot zijn er 86 vragenlijsten onder pelgrims en 43 onder huishoudens in Quillacollo afgenomen. Meike Heessels deed in 2004 en 2008 onderzoek naar Maria-verering op het pelgrimsoord La Villa in Mexico City. Zij volgde haar informanten tot in hun huizen om te onderzoeken op welke manier de Maagd Guadalupe hen bijstond in dagelijkse conflicten binnen het gezin.

Huiselijk geweld en *marianismo*

De non-gouvernementele organisatie Womankind Worldwide publiceerde in 2007 cijfers waaruit blijkt dat maar liefst zeven van de tien Boliviaanse vrouwen het slachtoffer is van huiselijk geweld (www.womankind.org.uk, 2008).³ Meestal gaat het geweld gepaard met verbale vernederingen en seksueel of economisch geweld (Sagot, 2005; Ellsberg et al., 2000). Vaak is er sprake van herhaalde incidenten. Volgens het Boliviaanse Instituut voor Statistiek wordt 48 procent van de gerapporteerde incidenten van huiselijk geweld in de regio Cochabamba begaan door een reeds geregistreerde geweldpleger (INE, 2007).

De afgelopen jaren is het probleem van huiselijk geweld een belangrijk punt op de politieke agenda in Bolivia. Zo is er in 1995 een wet aangenomen die het mogelijk maakt de geweldplegers te straffen door hen te beboeten of aan te houden. Daarnaast zijn er instanties ingesteld die trachten huiselijk geweld op lokaal niveau te bestrijden.⁴ Echter, tot op heden zijn er problemen met de implementatie van de nieuwe wet met betrekking tot huiselijk geweld. Vrouwen kennen de wet vaak niet, schamen zich of zijn bang voor wraak van hun echtgenoten (CLADEM, 2005). Daarnaast zien zowel mannen als vrouwen huiselijk geweld in sommige situaties als een gerechtvaardigde manier om problemen op te lossen, waardoor het niet altijd wordt ervaren of gerapporteerd als misdaad (Defensor del Pueblo, 2006).

In wetenschappelijke literatuur worden de gendernoties *machismo* en *marianismo* vaak gebruikt om de grote mate van huiselijk geweld in Latijns-Amerika te verklaren (zie Ellsberg et al., 2000; Flake & Forste, 2006; Sagot, 2005). *Machismo* verwijst naar het stereotype ideaal van La-

tijns-Amerikaanse dominante mannelijkheid en beschrijft de ideale man als sterk, viriel, in competitie met andere mannen en onderdrukkend ten opzichte van vrouwen (Guttman, 1996; Hardin, 2002; Saylers Bull, 1998). De term wordt veelvuldig in het dagelijkse vocabulaire in geheel Latijns-Amerika gebruikt. *Marianismo* daarentegen heeft zich enkel als een wetenschappelijke term ontwikkeld. Het verwijst naar het stereotype Latijns-Amerikaanse ideaal van onderdanige vrouwelijkheid en naar de bekwaamheid van vrouwen om lijden in ongelijke genderrelaties te verduren.

De term *marianismo* werd in 1973 geïntroduceerd door Stevens. Zij definieert *marianismo* als: 'the cult of feminine spiritual superiority, which teaches that women are semi-divine, morally superior to and spiritually stronger than men' (1973: 91). Volgens Stevens veroorzaakt de spirituele kracht van vrouwen in Latijns-Amerika een oneindige capaciteit tot nederigheid en opoffering. Stevens benadrukt dat *marianismo* geen religieuze praktijk is, maar een wetenschappelijke theorie die laat zien dat de opvattingen en gedragingen met betrekking tot de onderdrukte positie van vrouwen in Latijns-Amerika afgeleid zijn van waarden die aan de Maagd Maria worden toegekend.

Stevens (1973) analyseert *marianismo* in oppositie met *machismo*. Ze presenteert de twee systemen als het ware als tegenhangers. Studies die uitgaan van *machismo* en *marianismo* als tegengestelde concepten benadrukken veelal mannelijke dominantie en daarnaast de capaciteit van vrouwen om het door mannen veroorzaakt lijden te verdragen door de Maagd Maria als passief en onderdanig rolmodel te nemen (Saylers Bull, 1998: 3; Flake & Forste, 2006). Door *machismo* en *marianismo* als zodanig te interpreteren worden de concepten echter

gereduceerd tot een dichotomie die geen ruimte laat voor de multidimensionaliteit die in het dagelijkse leven naar voren komt (Steenbeek, 1986, 1995; Guttman, 2006).

Verschillende studies laten zien dat het gedrag van vrouwen niet zo onderdanig en passief is als het *marianismo* veronderstelt (zie Bachrach Ehlers, 1991; Browner & Lewin, 1982; Steenbeek, 1986, 1995). Bovendien beantwoorden ook mannen niet altijd aan de *machismo* stereotypen die Stevens verkondigde (Gutmann, 1996). Ook is het van belang te kijken naar de specifieke culturele context waarin *machismo* en *marianismo* onderzocht worden (Bachrach Ehlers, 1991). Dit artikel sluit aan bij de kritieken op de te simpele tegenstelling van *machismo* en *marianismo*. Door middel van een analyse van de verzoeken die vrouwelijke pelgrims aan de Maagd van Urkupiña doen, trachten we te laten zien dat mensen op lokaal niveau creatief met deze concepten omgaan. Uit onderzoek op het pelgrimsoord in Quillacollo blijkt namelijk dat vrouwelijke gelovigen de Maagd niet noodzakelijkerwijs zien als voorbeeld van een vrouw die haar lot lijdzaam accepteert, maar dat diezelfde Maria hen helpt op te komen tegen geweld.

Lijden binnen het huwelijk

Margarita is een 44-jaar oude, arme Ay-mara vrouw die offermateriaal verkoopt op het pelgrimsoord van de Maagd van Urkupiña. Ze is opgegroeid in een dorp in de provincie La Paz. Nadat haar vader stierf toen ze zeven was, verhuisde ze met haar oudere zus naar een mijnwerkersdorp, omdat haar moeder de zorg voor haar en haar acht broers en zussen niet langer op kon brengen. Tot haar twaalfde levensjaar hielp Margarita haar zus in het huishouden. Daarna begon ze, net als haar zus, als

mijnwerker. Op haar zestiende verhuisde Margarita met haar zus naar Quillacollo, waar ze aan de slag ging als fruitverkoopster tot ze uiteindelijk haar huidige werk als verkoopster van offermateriaal op het pelgrimsoord begon.

Op dertigjarige leeftijd vonden Margarita's broers het tijd worden dat ze trouwde. Ze zochten een man voor haar, maar Margarita wilde niet trouwen. Ze vertelde:

Ik wilde geen kinderen, dus waarom zou ik een man willen? Ik heb altijd een hekel gehad aan mannen, door de vele voorbeelden van vrouwen om me heen die slecht werden behandeld door hun echtgenoten. Mijn zus werd altijd geslagen en wat denk je van al die andere vrouwen die met wonden en blauwe ogen op de markt werken?

Onder druk van haar broers trouwde Margarita toch met de man die ze voor haar in gedachten hadden, een 26-jarige collega van hen, genaamd Carlos, die werkte als taxi-chauffeur. Het huwelijk duurde drie jaar en twee maanden, waarin Margarita beviel van een zoon en een dochter. Het geweld begon snel nadat Margarita en Carlos trouwden:

Nadat ik een maand met hem was getrouwd moest ik op reis om fruit te verkopen. Onderweg kwam ik in een dorp, waar ik een man kende, die altijd al een oogje op me had, Juanito. Ik zelf had geen interesse in hem. Juanito wist niet dat ik getrouwd was. Ik zat met hem te eten in een bistro, toen mijn man ineens in de deuropening verscheen. Ik was bang. Carlos vroeg me naar buiten te gaan. Zonder iets te zeggen zaten we naast elkaar. Ineens kwam Juanito op ons af en sloeg me met zijn vuist in mijn oog. 'Je hebt een man!' zei hij. Mijn man stond op en begon met Juanito te vechten tot de eigenaar van de bistro ze uit elkaar haalde.



De Maagd van Urkupiña

Margarita vertelde haar verhaal en lachte. ‘Kan je het je voorstellen?’ zei ze, ‘twee mannen waren om mij aan het vechten, terwijl ik liever alleenstaand was.’ Ze vertelde verder:

‘s Avonds gingen we samen met de bus naar huis, maar de bus ging kapot en we moesten langs de weg slapen. Ik wilde alleen slapen, maar alle andere passagiers vonden dat ik samen met mijn man moest slapen. Hij wilde met me naar bed en ik durfde geen nee te zeggen. Daar op de weg hebben we samen gespeeld dat we van elkaar hielden. Sinds dat moment veranderde hij en begon hij zich jaloers te gedragen.

Deze reis markeert het begin van het geweld. Twee elementen zijn hierbij belangrijk: haar man werd geconfronteerd met het feit dat andere mannen ook interesse hadden in zijn vrouw en tevens hadden ze hun eerste seksuele ervaring samen. Dit gaf hem volgens Margarita het gevoel zeggenschap te hebben over haar. Ze ging verder: ‘Verschrikkelijk. Dan kwam hij laat thuis met die smerige geur van alcohol. “Kom

niet dichterbij!” zei ik dan, maar hij zei: “Voor iets ben jij mijn vrouw!” Ik hield dan maar mijn mond, bang dat hij anders zou slaan.’ Margarita liet haar tanden zien. Ze heeft er in totaal nog acht over, vijf onder en drie boven. ‘Kijk, deze drie zijn verdwenen omdat hij me sloeg met een schoen, deze aan de andere kant heeft hij er uitgeslagen met zijn vuist en hier zijn er nog drie uitgeslagen toen hij me helemaal in elkaar sloeg.’

Margarita is nu weer alleen en benadrukt dat ze blij is dat ze maar met één man samen is geweest in haar leven. Hierdoor heeft ze aan de ene kant het lijden door huiselijk geweld beperkt, terwijl ze aan de andere kant als een gerespecteerde vrouw wordt gezien, omdat ze wel kinderen heeft gekregen en een getrouwde moeder is geweest. Veel van de vrouwelijke gelovigen in Quillacollo die in een gewelddadige relatie verwickeld zijn willen toch niet scheiden. Zo liet een van de pelgrims zich ontvallen: ‘Ik blijf liever bij deze hond dan dat ik bij hem wegga en iedereen me scheef aankijkt.’ Veel vrouwen vrezen voor de roddels en het negatieve stigma van falende vrouw en moeder dat hen door hun sociale omgeving toebedeeld zal worden. De vrouwen geven aan dat ze niet van hun man willen scheiden, omdat ze dan het respect verliezen in de maatschappij. Bovendien zijn ze bang dat hun kinderen niet gerespecteerd zullen worden, wanneer zij hun man verlaten. In het geval van Margarita heeft haar man haar verlaten, waardoor zijzelf niet als weggelopen vrouw wordt gezien. Ze blijft in feite een getrouwde vrouw en verliest haar eer dus niet.

Daarnaast spelen economische motieven een rol om bij een gewelddadige man te blijven. Veel van de gelovigen hebben een zeer laag inkomen en hebben de financiële steun van hun echtgenoot hard nodig om

voor zichzelf en hun kinderen te kunnen zorgen. Tot slot spelen ook psychologische redenen een belangrijke rol in deze beslissing. Sommige vrouwen vertelden bang te zijn voor wat er zou kunnen gebeuren na de beslissing om te scheiden. Zo vertelde een marktvrouw in Quillacollo:

Als hij in staat is me aan te vallen met schoenen, stokken en messen alleen maar om de minuscule redenen dat ik niet heb gekookt wat hij lekker vindt, wat gebeurt er dan wanneer ik hem verlaat? Ik ben bang dat mijn kinderen zonder hun moeder moeten leven.

De redenen om samen te blijven: status, economische motieven en angst, laten zien dat de vrouwelijke gelovigen in Quillacollo niet altijd in de gelegenheid zijn om hun echtgenoten te verlaten ook al zouden ze dit willen. Het is niet zo dat deze vrouwen passief willen lijden omdat ze hierin een bepaald ideaal of spirituele kracht herkennen, zoals Stevens (1973) aanneemt. Vrouwen verlaten hun man niet, omdat de gevolgen van een scheiding zowel in sociaal als in economisch opzicht heel groot zijn. Deze studie laat zien dat vrouwen zich tot andere middelen wenden.

Woede en wraak

Al lijken de gewelddadige huwelijksrelaties van de vrouwelijke gelovigen die we hier beschrijven op het eerste gezicht om lijden te draaien, in de verhalen van de vrouwen zelf kwam keer op keer het woord *rabia* terug. *Rabia* kan vertaald worden met woede, razernij en boosheid. Allereerst werd het door de vrouwelijke gelovigen in Quillacollo genoemd als reden van mannen om hen te slaan. Margarita vertelde:

Meestal sloeg hij me wanneer hij dronken was. Helaas begon hij steeds meer te drinken, omdat hij gefrustreerd was over zijn le-

ven. Hij voelde *rabia*, omdat hij geen werk kon vinden en omdat hij getrouwd was met mij, terwijl hij jonger was en andere vrouwen wilde versieren.

Ten tweede werd *rabia* genoemd als reactie van de vrouwelijke gelovigen zelf. In dit geval verwijst *rabia* naar de frustratie vanwege de onmogelijkheid om de moeilijke omstandigheden van het leven te veranderen. Zo vertelde Margarita: 'Ik voelde een intense *rabia*. Ik haatte hem, maar ik kon het niet veranderen, ik moest wel bij hem blijven.' Een andere vrouwelijke pelgrim vertelde tijdens een plengoffer op het bedevaartsoord:

Die *rabia* zit van binnen en vreet je op. Je kunt nergens naar toe, want bij wie kan je terecht met zeven kinderen? Een keer heb ik mijn *rabia* geuit en heb ik gevochten met hem. Hij kwam dronken thuis en zocht zijn sleutel. Ik wist al wat me te wachten stond. Ik verachtte hem. Op dat moment nam de *rabia* bezit van me. Ik pakte een stok en zodra hij binnen kwam, sloeg ik hem op zijn knie. Normaal gesproken slaat hij me op mijn gezicht en mijn buik totdat ik op de grond lig en hij me schopt. Nu was ik hem voor, maar dat heb ik geweten. Ik kan maar beter mijn *rabia* voor me houden.

In Mexico wordt de term *coraje* gebruikt om te verwijzen naar een soortgelijke emotie van woede (zie Behar, 1990; Cartwright, 2007; Heessels, 2006; Steenbeek, 1995). Behar (1990: 241) vertaalt *coraje* als 'an emotion and illness state especially common to women that is sparked by strife between spouses or between mother and child, *coraje* forms part of a feminine ontology of suffering and despair.' Ook Steenbeek (1995: 231) spreekt over *coraje* als een krachtige emotie die vertaald kan worden met zowel moed als intense boosheid. De *rabia* die

bezit nam van de pelgrim in bovenstaand citaat gaf haar de moed om terug te vechten tegen haar gewelddadige partner.

Zowel Behar (1990) en Steenbeek (1995) benadrukken dat *coraje* alleen door vrouwen ervaren wordt. Het onderzoek waarop dit artikel is gebaseerd laat echter zien dat het woord *rabia* in Bolivia verwijst naar een staat van machteloosheid en frustratie die zowel op mannen als vrouwen betrekking kan hebben.⁵ Echter, de omstandigheden waarin *rabia* voorkomt en de manier waarop het wordt geuit en ingezet, verschillen. Volgens de vrouwelijke gelovigen in Quillacollo slaan mannen hun vrouwen uit *rabia*, terwijl vrouwen *rabia* ervaren omdat ze geslagen worden.

Rabia is een bruikbaar concept om de dichotomie tussen *machismo* en *marianismo* te doorbreken, omdat het deel uitmaakt van een ontologie van lijden van zowel mannen als vrouwen. Het feit dat vrouwen vaak in gewelddadige relaties blijven, wil niet zeggen dat ze hun lijden zonder meer accepteren. In plaats daarvan is *rabia* een van de belangrijkste reacties van vrouwen op het fysieke geweld. *Rabia* is geen passieve emotie die vrouwen aanmoedigt hun lijdend lot te doorstaan, maar een krachtige en strijdlustige houding. Het correspondeert dan ook niet met het *marianismo*-concept dat onderdanigheid, passiviteit en lijden voorschrijft.

Cartwright (2007: 530) classificeert *coraje*, *rabia* en vergelijkbare begrippen zoals *susto* als volksziekten. Zowel Behar (1990) als Cartwright (2007) benadrukken dat deze zich fysiek kunnen manifesteren in symptomen als diarree, hoofdpijn en buikpijn. Deze volksziekten bestaan uit fysieke en emotionele sensaties die meestal genezen worden door *curanderos* of *yatiris*.⁶ Deze rituele genezers verstaan de kunst van genezing met de strikte regels van

woorden, volgorde, timing en ingrediënten (Favret Saada, 1980; Jansen, 1987). Verschillende pelgrims vertelden over de kracht van de *curanderos*. Volgens hen kunnen emotieziekten als *rabia* en jaloezie, *celos*, worden weggenomen door deze genezers. Bovendien bevestigen zij dat de bezweringen van 'echte' *curanderos* zelfs dodelijke consequenties kunnen hebben. Dit thema komt ook terug in Margarita's verhaal.

Het geweld jegens Margarita eindigde doordat haar broer ingreep, wederom met geweld. Hij was op bezoek toen Margarita's man Carlos thuiskwam met een andere vrouw in zijn auto. Margarita's broer vroeg waarom hij met een andere vrouw rond reed en hij antwoordde: 'omdat ik jong ben!' Margarita's broer begon haar echtgenoot te slaan. Margarita vertelde:

Mijn broer sloeg hem op zijn neus. Er kwam heel veel bloed uit. Mijn man ging er vandoor met die andere vrouw. Mijn broer vertelde me het bloed van mijn man te drinken, zodat een eventuele vloek niet op mij zou overslaan. De nieuwe vrouw van Carlos heeft naderhand inderdaad een ritueel uitgevoerd dat tegen mij gericht was, opdat ik en mijn kinderen zouden sterven, zodat mijn man geen alimentatie zou hoeven te betalen. Echter, omdat ik zijn bloed had gedronken, is de vloek teruggekaatst naar hem. Carlos kreeg een ziekte en is gestorven.

Wanneer Carlos uiteindelijk 'echt' te ver gaat en haar broer ingrijpt, drinkt Margarita het bloed van haar man om niet het slachtoffer te worden van hekserij. Uit een vergelijkbare studie in Algerije blijkt dat hekserij kan worden gepraktiseerd door gemarginaliseerde vrouwen om in te grijpen in hun huwelijk (zie Jansen, 1987: 116-117).

De vrouwelijke pelgrims in Quillacollo hebben vaak niet de mogelijkheid om direct in te grijpen in een gewelddadige rela-



Margarita biddend op een berg buiten Quillacollo

tie. Het gebruik van magie door middel van een *curandero* verschaft hen een machtig hulpmiddel om op een spiritueel niveau in te grijpen. Het gebruik van magie geeft vrouwen het gevoel op een andere manier sterk te zijn. Niet via fysiek geweld, maar via magie proberen zij een wraakactie te bewerkstelligen. Het nemen van het bloed is Margarita's manier om over haar lot te beslissen. Ze maakt de keuze zich tegen een mogelijke vloek te beschermen. Naast zichzelf te beschermen, voert ze tegelijkertijd een wraakactie uit door de vloek terug te kaatsen naar haar echtgenoot. In feite draagt Margarita haar *rabia* over aan een magische of bovennatuurlijke wereld in de hoop aldaar een oplossing te vinden. Ook de Maagd van Urkupiña wordt op vergelijkbare wijze gemobiliseerd om wraak te nemen.

Interpretaties van de Maagd van Urkupiña als wraakzuchtig

Tijdens de kolonisatie van Bolivia door de Spanjaarden werd het icoon van Maria door de oorspronkelijke inwoners van Bolivia ook wel geïnterpreteerd als Pachamama, een van de belangrijkste entiteiten in de kosmologie van de Andes. Het woord Pachamama is een samenstelling van de woorden *pacha* en *mama*. *Pacha* betekent zowel ruimte, universum als tijd en geschiedenis. In het Quechua betekent *mama* moeder en in het Aymara vrouw (Harris, 2000). In de Maagd Maria, meegebracht door de Spanjaarden, zagen de Indianen een belichaming van hun Pachamama. Zij lijken op elkaar vanwege hun rol als beschermende en vruchtbare moederfiguur (Van Kessel, 1992: 88). Bovendien

wordt de naam *wirjunn* (Virgin) in de centrale Andes gebruikt om naar Pachamama te verwijzen (Harris, 2000: 2). Hoewel beide entiteiten niet zonder meer aan elkaar gelijkgesteld kunnen worden, associëren veel Bolivianen de Maagd van Urkupiña nog steeds met Pachamama.

Pachamama heeft een complementair karakter, dat wil zeggen, zij verenigt zowel goede als slechte eigenschappen in zich. Ze wordt door de Andesbewoners gezien als een entiteit die zowel goed als kwaad kan doen. Omdat veel mensen de Maagd van Urkupiña met Pachamama associëren, kan ook zij volgens hen niet alleen uit liefde, maar ook uit *rabia* handelen. Wanneer de Maagd haar woede tegen je keert, zijn haar straffen niet mild volgens de gelovigen. De Maagd van Urkupiña kan de oogst laten mislukken of zelfs dodelijke ziekten veroorzaken. Ook het reciprociteitsprincipe is van groot belang in de kosmologie van de Andes (Van de Berg, 1990). Aan Pachamama worden verzoeken gedaan in een reciproque vorm. Dit speelt ook een rol in de manier waarop gelovigen de Maagd van Urkupiña benaderen. Ze gaan er van uit dat ze niets van haar kunnen ontvangen zonder iets te geven. In ruil voor Maria's ingrijpen brengen de gelovigen dan ook rituele offers, zoals plengoffers met alcohol of verbrandingen van tabak, snoep, cocabladeren en kruiden. Vaak beloven ze Maria om een mis op te dragen, voor haar te dansen of een volgend jaar weer terug te komen in ruil voor Maria's hulp.

Omdat Pachamama onafhankelijk opereert, schrijven gelovigen ook aan de Maagd van Urkupiña 'onafhankelijke' krachten toe. Zij zien haar niet zomaar als een bemiddelaars tussen God en de mensen. In hun ogen heeft ze eigen macht om situaties te evalueren en te beslissen of interventie noodzakelijk is. De symbolen en

objecten waarmee de Maagd van Urkupiña meestal wordt afgebeeld, illustreren deze macht bovendien: haar kostbare kleding, haar gouden juwelen, haar kroon en haar staf geven haar de uitstraling van een machtige vrouw.

Verschillende vrouwelijke gelovigen vertelden dat ze in hun *rabia* de Maagd van Urkupiña benaderden met een verzoek om in hun huwelijk in te grijpen. Zij vroegen haar het gedrag van hun man te veranderen en het geweld te stoppen of wraak op hem te nemen. Ze legden uit dat ze van de Maagd instructies kregen in hun slaap. Margarita herinnerde zich een droom die ze had tijdens haar huwelijk. Deze droom laat zien dat de Maagd ook wraakzuchtig kan optreden:

De Maagd van Urkupiña kwam uit de grond bij de pelgrimsplek. Ze had een prachtig gezicht, maar ik was te verlegen om haar aan te kijken. Ze bleef aandringen. Toen ik haar uiteindelijk aankeek opende ze haar armen. Ik kon niet anders dan haar omhelzen. Ik huilde. De Maagd troostte me. Terwijl ik haar in mijn droom vasthield, kwam mijn man voorbij op een vieze stoffige weg. Hij droeg een zware zak die hij amper kon tillen en bezweek bijna onder het gewicht.

Volgens Margarita liet de Maagd van Urkupiña door middel van deze droom weten dat haar echtgenoot vroeg of laat gestraft zou worden voor zijn daden. Over zijn vroege dood zei Margarita: 'Door de Maagd van Urkupiña viel de vloek op hem!'.

Maria helpt in de ogen van de geïnterviewde Boliviaanse vrouwen dus niet alleen om lijden te aanvaarden, doordat vrouwen hun verhaal bij haar kwijt kunnen en ze het gevoel hebben dat zij hen begrijpt. Zij geeft ook gevoelens van rancune een plaats doordat gelovigen haar kunnen vragen om hun echtgenoten te wreken. In hun perceptie

voert de Maagd van Urkupiña de straf die hun echtgenoten verdienen namens hen uit door hun partner ziek te maken. De vrouwelijke gelovigen vragen de Maagd niet alleen om hun lijden te (leren) accepteren, zoals het *marianismo*-construct zou impliceren, maar vragen ook actief om verandering. De Maagd van Urkupiña wordt door de vrouwelijke gelovigen niet gezien als een passief symbool dat alleen kan troosten. Zij wordt tevens benaderd om actief in te grijpen en situaties te veranderen.

De vrouwelijke pelgrims die lijden onder huiselijk geweld trachten hun *rabia* op deze manier via de Maagd van Urkupiña tegen hun man in te zetten. Een vrouwelijke pelgrim die uitgebreid vertelde over haar veertigjarige huwelijk met een gewelddadige man, zei over de Maagd van Urkupiña's *rabia*:

Ik heb Urkupiña jarenlang gesmeekt om in te grijpen in mijn huwelijk. Mijn man was kleermaker, maar sinds enkele jaren is hij blind aan het worden. Ik denk dat dat de straf van de Maagd is voor de ellende die hij mij heeft aangedaan.

Door verzoeken te doen, offers te brengen en te bidden proberen de geïnterviewde vrouwen de kwaadaardige krachten van de Maagd van Urkupiña te gebruiken om wraak te nemen op hun man. Ze vragen haar om hun eigen *rabia* te vertalen in een wraakactie tegen hun echtgenoten.

De vrouwelijke gelovigen in Quillacollo, die lijden als gevolg van een gewelddadige relatie, hebben vaak niet de middelen om hun mannen te verlaten. De economische en sociale gevolgen van een scheiding zijn te groot. In plaats daarvan wenden zij zich tot de Maagd van Urkupiña, aan wie ze hun woede overdragen en waarvan ze hopen dat ze uit *rabia* zal ingrijpen. De Maagd van Urkupiña wordt dus niet enkel vereerd

vanwege haar lijdzame kwaliteiten, maar ook vanwege haar wraakzucht en haar capaciteit om woedend in te grijpen in het dagelijks leven.

Conclusies

Studies over huiselijk geweld in Latijns-Amerika verklaren het lijden van vrouwen veelal aan de hand van de notie van vrouwelijkheid, *marianismo*, waarin wordt geclaimd dat vrouwen de waarden van de Maagd Maria omarmen als passief en onderdanig rolmodel om het lijden dat hen aangedaan wordt te (leren) doorstaan. Onderzoek onder gelovigen op en rondom het bedevaartsoord in Quillacollo, Bolivia, toont in aansluiting op eerdere kritieken dat dit theoretische concept in ieder geval in deze regio niet opgaat wanneer je uitgaat van de dagelijkse beleving van vrouwelijke gelovigen die verwickeld zijn in een gewelddadige relatie. Uit hun verhalen komt onmiskenbaar naar voren dat zij aan de Maagd van Urkupiña zowel een lijdende als een wraakzuchtige zijde toekennen.

Ondanks de hoge mate van voorkomen van huiselijk geweld, wordt het merendeel van de gewelddadige relaties niet beëindigd. De Boliviaanse vrouwen scheiden vaak niet om economische redenen. Ook sociale druk om aan de maatschappelijke verwachtingen van vrouw-zijn en moederschap te voldoen en angst voor hun echtgenoten weerhoudt vrouwen er van bij hun partner weg te gaan. Lijden onder huiselijk geweld is een complex fenomeen dat niet zomaar verklaard kan worden als gevolg van een lijdzame houding die eigen is aan Latijns-Amerikaanse vrouwen. De verhalen van de geïnterviewde vrouwen laten zien dat zij een krachtige en strijdlustige emotie, genaamd *rabia*, ervaren.

Daarnaast is ook de Maagd van Urkupiña in staat om *rabia* te ervaren en bovendien in daden om te zetten. De vrouwelijke gelovigen, die in het dagelijkse leven met huiselijk geweld geconfronteerd worden, trachten door middel van gebeden en offers de wraakzuchtige krachten van de Maagd van Urkupiña in te zetten om in hun huwelijken in te grijpen. Ze vragen de Maagd niet alleen om troost of om hen te helpen hun lot te accepteren, maar ook om actief in te grijpen en het gedrag van hun echtgenoten te veranderen of zelfs om wraak op hen te nemen. In tegenstelling tot wat het *marianismo* construct veronderstelt, wordt de Maagd van Urkupiña zowel omwille van haar capaciteiten om te lijden als omwille van haar talenten om in woede te ontsteken vereerd. Omdat veel van de vrouwelijke gelovigen in Quillacollo niet over de financiële en sociale bronnen beschikken om hun gewelddadige echtgenoten te kunnen confronteren, dragen zij hun woede over aan de Maagd van Urkupiña, die in hun ogen de macht heeft om namens hen in te grijpen.

Noten

- Ondanks aanhoudende ruzies en gewelddadige conflicten, blijven de meeste vrouwen in Quillacollo bij hun partner. In 2001 woonde meer dan 56 procent van de Bolivianen boven de vijftien jaar samen met een man, al dan niet getrouwd (INE, 2003: 90). In Bolivia is het gebruikelijk, in het bijzonder onder de armen, om verscheidene jaren samen te leven zonder de formaliteit van het huwelijk om geld te sparen voor de formele ceremonie. Vaak verklaren mensen publiekelijk 'getrouwd' te zijn wanneer ze verloofd zijn en de ouders het toekomstig huwelijk hebben goedgekeurd (Van Vleet, 2008: 130).
- De Quechuas en Aymaras zijn de grootste groepen hoogland indianen in Bolivia.
- Cijfers over huiselijk geweld verschillen vaak als gevolg van onduidelijkheid over de definitie van huiselijk geweld, variaties in de selectiecri-

teria van participanten, verschillen in de mate van openheid van respondenten aangaande hun ervaringen en culturele factoren die de mate waarin geweld als rechtvaardig wordt beschouwd beïnvloeden (WHO, 2002: 92).

- Op verschillende politiebureaus zijn speciale meldpunten voor huiselijk geweld ingericht, de zogeheten Brigades voor Familie Bescherming, waar slachtoffers aangifte kunnen doen en psychische en maatschappelijke ondersteuning kunnen vinden.
- Dit kwam ook in het onderzoek dat Heessels in Mexico City uitvoerde naar voren (Heessels, 2006).
- Binnen de Aymara en Quechua terminologie wordt er onderscheid gemaakt tussen verschillende vormen van rituele genezers (Fernandez Juarez, 2004). In Quillacollo worden de genezers echter vaak niet gespecificeerd, maar worden enkel aangeduid met de woorden *curandero* of *yatiri*.

Literatuur

- Albo, X. (1987). Culturas y cosmovisión Andina. *Revista Latinoamericana de Actualidad y Análisis*, 12 (42), 9-31.
- Bachrach Ehlers, T. (1991). Debunking marianismo: economic vulnerability and survival strategies among Guatemalan wives. *Ethnology*, 30 (1), 1-14.
- Behar, R. (1990). Rage and redemption: reading the life story of a Mexican marketing woman. *Feminist Studies*, 16 (2), 223-258.
- Berg van den, H. (1990). *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los Aymara-cristianos*. La Paz: Hisbol UCB.
- Browner, C., & Lewin, E. (1982). Female altruism reconsidered: the Virgin Mary as economic woman. *American Ethnologist*, 9 (1), 61-75.
- Cartwright, E. (2007). Bodily remembering: memory, place, and understanding Latino folk illnesses among the Amuzgos Indians of Oaxaca, Mexico. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 31 (4), 527-545.
- CLADEM: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer. (2005). *Dossier sobre violencia doméstica en América Latina y el Caribe*. Lima: Forma & Imagen.

- Defensor del Pueblo. (2006). *Miradas a la realidad: estudio de violencia intrafamiliar en contextos de violencia generalizada: Trópico Cochabambino*. La Paz: Grupo Impresor.
- Derks, S.W. (2006). Kerstbeleving in Bolivia draait rond moederschap en vruchtbaarheid: Maria gaat vóór Jezus voor Bolivianen. *Friesch Dagblad*, 99, (301), 2. (21-12)
- Ellsberg, M., Peña, R., Herrera, A., Liljestrand, J., & Winkvist, A. (2000). Candies in hell: Women's experiences of violence in Nicaragua. *Social Sciences & Medicine*, 51 (11), 1595-1610.
- Favret-Saada, J. (1980). *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández Juárez, G. (2004). Yatiris y Ch'amakanis del Altiplano Aymara: sueños, testimonios y practicas ceremoniales. Quito: Abya Jala.
- Flake, D. F., & Forste, R. (2006). Fighting families: family characteristics associated with domestic violence in five Latin American countries. *Journal of Family Violence*, 21 (1), 19-28.
- Guttman, M. (1996). *The meanings of macho: being a man in Mexico City*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Hardin, M. (2002). Altering masculinities: the Spanish conquest and the evolution of the Latin American machismo. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 7 (1), 1-22.
- Harris, O. (Ed.). (2000). *The mythological figure of the Earth Mother*. London: Institute of Latin American Studies.
- Heessels, M. (2006). De vele gedaantes van Guadalupe in het dagelijkse leven. Master-scriptie Radboud Universiteit Nijmegen.
- INE (2003). Bolivia: Características de la Población con Enfoque de Género. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
- INE (2007). Anuario Estadístico 2006. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
- Jansen, W. (1987). *Women without men: gender and marginality in an Algerian town*. Leiden: E.J. Brill.
- Kessel van, J. (1992). *Virgen Pachamama: el mito de la fundación*. Boletín del Instituto de Estudios Aymaras 2 (41), 69-92.
- Lagos, M. L. (1993). 'We have to learn to ask': hegemony, diverse experiences, and antagonistic meanings in Bolivia. *American Ethnologist*, 20 (1), 52-71.
- Navarro, M. (2002). Against marianismo. In R. Montoya, L. J. Frazier & J. Hurtig (Eds.), *Gender's place: feminist anthropologies of Latin America* (pp. 257-272). New York: Palgrave MacMillan.
- Ministerio de Salud y Deportes. (2004). *Prevención y atención de violencias: plan nacional 2004-2007*. La Paz: Ministerio de Salud y Deportes.
- Parker, C. (1996). *Popular religion and modernization in Latin America: a different logic*. New York: Orbis Books.
- Sagot, M. (2005). The critical path of women affected by family violence in Latin America. *Violence against Women*, 11 (10), 1293-1318.
- Saylers Bull, S. (1998). Machismo/Marianismo attitudes, employment, education, and sexual behavior among women in Ecuador and the Dominican Republic. *Journal of Gender, Culture, and Health*, 3 (1), 1-27.
- Steenbeek, G. (1986). Macht en mystificatie in man-vrouwrelaties. Het machismo-marianismo-complex in Mexico. *Antropologische Verkenningen*, 5 (2), 62-75.
- Steenbeek, G. (1995). *Vrouwen op de drempel: gender en moraliteit in een Mexicaanse provinciestad*. Amsterdam: Thela Publishers.
- Stevens, E. P. (1973). Marianismo: the other face of machismo in Latin America. In A. Pesciatello (Ed.), *Female and male in Latin America*. Pittsburgh, Oxford: Princeton.
- Vleet van, K.E. (2008). *Performing kinship: narrative, gender, and the intimacies of power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- World Health Organization. (2002). *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization.