



M A G N A
M A T E R

M A G N A M A T E R
Trabajo final de Grado. Universidad de Barcelona.



Bárbara Zagora Cumpián Ruiz
2017

16452671



La Virgen María ha sido imaginada por diferente gente y razones diferentes, es una verdadera creación popular.

Marina Warner. *Tú sola entre las mujeres.*



1. Presentación
2. Magna Mater. Introducción a los cultos populares andaluces
3. Cultura matrilineal mediterránea en Andalucía
4. La fiesta y el folclore como identidad popular Andaluza
5. Procesos de transformación patriarcal de la Virgen en Andalucía
6. Mater Dolorosa
7. El mito de Antígona en el Monte Calvario

1. Presentación

Mi investigación parte de querer entender cómo la cultura patriarcal se ha apropiado de la imagen y el culto de la Virgen, una veneración eminentemente femenina por sus raíces en la diosa madre prepatriarcal y cómo ha sido eliminada esa simbología de diosa hasta el punto de la prohibición a las mujeres de poder formar parte de su sistema de cofradías y hermandades en Andalucía. Mi observación explica como éstas transformaciones están vinculadas siempre a la herencia del significado maternal de la diosa. Esta investigación propone un análisis de tales mutaciones, por ello, he realizado un acercamiento para conocer mejor el culto a la diosa madre en tierras mediterráneas. Queriendo observar el fenómeno de la veneración a las Vírgenes y entender por qué ha tenido tanto arraigo en Andalucía, para después conocer mejor las formas en las que el símbolo se ha subvertido. He investigado el sentido de las diferentes advocaciones, el fervor que

ocasiona particularmente en los pueblos mediterráneos, así como las transformaciones simbólicas e iconográficas que ha sufrido la Virgen en el contexto social e histórico que han acaecido desde el origen del culto a María. Los análisis parten desde algunas hipótesis ya conocidas de escritos de antropólogas andaluzas sobre la cultura matrilineal mediterránea, así como en la perspectiva de la teología feminista de la liberación, escritos sobre tradición popular, los mitos y arquetipos desde el psicoanálisis jungiano y otras referencias teóricas. Desde una perspectiva y un análisis artístico he realizado una búsqueda por los acontecimientos históricos del pueblo Andaluz que me han ayudado a acercarme a las formas de vida y tradiciones donde he podido reconocer los aspectos de interés sobre la veneración de la madre de Dios en Andalucía, así como he utilizado las reflexiones de éstas pensadoras, artistas, teólogas, antropólogas que se han acercado a la figura de la Virgen para encontrar respuestas a mis intuiciones.

Uno de los puntos de inflexión en mi centro de interés por el culto a María fue el visionado del documental aun censurado *El Rocío* de Fernando Ruiz Vergara y Ana Vila (1980). Al sumarse a mi devoción personal por la Semana Santa de Málaga, ya arraigada por ser mi lugar de origen. En ella se plantea una visión crítica de las transformaciones en la imagen escultórica de la diosa y a su vez plantea una nueva perspectiva genealógica. Encontré entonces una línea de acción en mis inquietudes creativas a través del análisis antropológico de las tradiciones populares y el folclore. Llevándome a introducirme en ésta investigación guiada por la intuición y el deseo de desvelar sentidos a estas formas de relación.

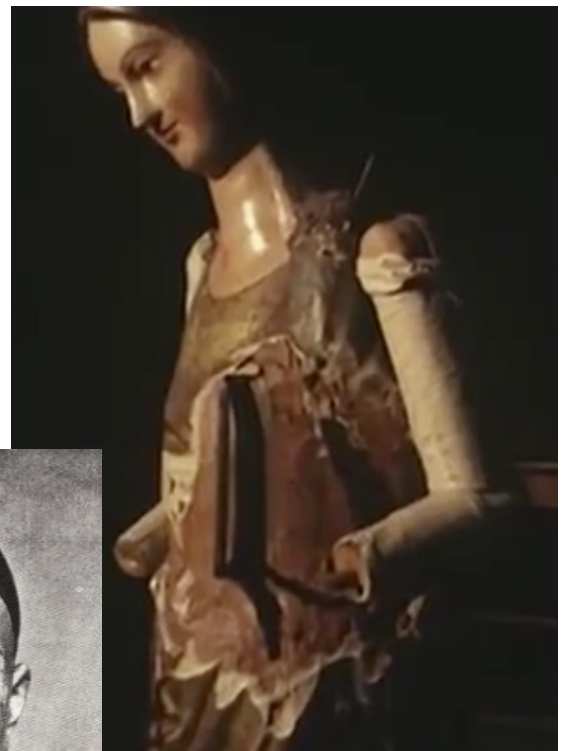
El Atlas Mnemosyne de Warburg¹ ha sido un punto de referencia para la utilización de las imágenes que acompañan este ensayo. El Atlas idea un procedimiento

¹ Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Akal.

de exploración y presentación de sistemas de relaciones no evidentes en los métodos de interpretación textual mediante técnicas de collage y montaje. El proceso permite el reposicionamiento de imágenes o la introducción parcial de nuevos elementos, para establecer nuevas relaciones, un proceso abierto e infinito que crea una cartografía personal posibilitando constantes relecturas. Compuesto entre 1924 y 1929 constituye para toda historiadora del arte una obra de referencia que transformó el modo de comprender las imágenes. Existen muchos aspectos que interesaron a Warburg: la transmigración y la pervivencia de los símbolos, la astrología y los saberes esotéricos, la función del mecenazgo artístico o el intercambio cultural norte-sur. Pero se diría sobre todo atraído por los contenidos oscuros, no codificados o filtrados por la cultura, de la obra de arte. “Dios -dijo alguna vez- está en los detalles”. Y es que lo que le interesaba era el reverso, el elemento inconsciente de la imagen, aquel que pervive soterradamente, al margen de épocas, formas y estilos. En el siguiente texto, las imágenes que acompañan, tienen pues un carácter de atlas, que trabajan desde un análisis visual genealógico de los símbolos. Las imágenes no son un acompañamiento de lo textual sino que tienen valor por sí mismas, en la forma en la que ellas se relacionan, no siendo importante citar las fuentes de donde provienen, sino, entenderlas como originadas de un brainstorming en la red, además de libros, artículos, postalitas, itinerarios y otras fuentes.

Al sumergirme en esta investigación he tenido que realizar desplazamientos de significados y utilizarlos como puente de mediación para seguir con mis análisis. Teniendo que cuestionarme líneas de inicio en las que se basaban otros investigadores que han tratado el tema. Quiero decir que, no me comprometo con las condiciones de verdad de las teorías y referencias





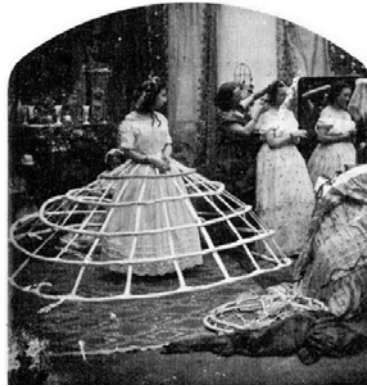
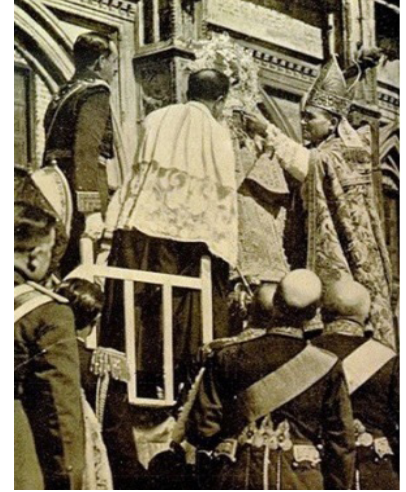
bibliográficas de las que parto, más bien son el principio de este recorrido conceptual, sin embargo, no hay un sustento metafísico para estas afirmaciones. En el trascurso de la investigación, mis ideas iniciales se han encontrado en continua transformación. Y eso también ha hecho que pueda ir moviéndome por diferentes disciplinas y puntos de vista, aunque esto no me ha llevado hacia un denominador común o una conclusión reveladora. Sino que ha cuestionado mis intuiciones y he podido conocer mejor la historia de Andalucía. Entendiendo que el estudio del culto a la Virgen María en Andalucía y sus transformaciones icónicas e ideológicas a lo largo de la historia es tarea inabarcable para una sola persona, aunque dedicase a ello toda su vida, el presente ensayo no es un texto acabado, sino que se encuentra en proceso de creación. Sumergiéndome en la inabarcable y extensa categoría mariológica, he querido centrar mis líneas de interés principal en los siguientes capítulos, en los que he realizado procesos de aproximación al origen del culto a la Virgen en Andalucía para así poder entender el por qué de la ocultación de ese sentido de diosa madre tan arraigado a la cultura mediterránea. He querido proponer una perspectiva sobre las transmutaciones de los símbolos según el contexto social e histórico por el que transcurrían. Analizar después las estrategias de poder a las que ha sido sometida la imagen y su permanencia en el culto a pesar de los cambios. Por último, trato la relación que he observado sobre el significado de este culto en mujeres que han hecho que permaneciese como forma de relación, o que lo han utilizado como mediación entre espíritu y cuerpo a través del dolor, haciendo una reflexión sobre el sentido de la Madre Dolorosa. Y propongo, como conclusión final un conocimiento de los procesos de transformación y del origen del culto para conseguir una vuelta a la permanencia del símbolo de la diosa de las mujeres. Una diosa que nos ha sido arrebatada.

2. Magna Mater

Introducción a los cultos populares andaluces

Andalucía ha sido una tierra de paso de diferentes culturas, que se asentaron en unas tierras fértiles y dejaron huella tanto en el patrimonio material como inmaterial. Todas ellas han dejado rastros importantes en nuestra identidad como en nuestras costumbres y tradiciones. Se puede ver en los descubrimientos arqueológicos desde el paleolítico superior con la aparición de estatuillas, representadas por la tradición de la gran diosa madre de la fertilidad, atravesando el influjo de poblaciones venidas de Oriente, el nacimiento de los Tartessos, las venidas fenicias, griegas, la fuerte jerarquía visigoda, la llegada del islam, hasta la mal llamada reconquista cristiana, siguiendo todavía en parte en nuestros días. Ninguna de estas poblaciones





ha sido inocua en la formación de una posible raíz identitaria andaluza. De algunos hemos conservado el origen materno, de otros el carácter fatalista, la sumisión, la visión protectora y consoladora de la religiosidad. Todas los influjos de otras culturas han ido creando una visión particular que intentaré explicar en estas líneas de trabajo. Ésta tierra y no otra denominada “Tierra de María Santísima”.² Por tanto, es en éstas tierras mediterráneas, como veremos con mayor análisis en los siguientes puntos, donde han tenido gran importancia las imágenes y símbolos maternales procedentes de oriente, como las manifestaciones del culto a la Gran Diosa Madre. Y con la aparición del cristianismo, por tanto la representación de la Virgen María ha sido por eso de notable consideración, guardando una transmisión de significado del mito de la antigua diosa. Y todavía hoy prevalece en la cultura andaluza, según mi punto de vista, esa sensibilidad especial hacia los “arquetipos femeninos”, en íntima relación con la madre tierra.³ La tradición mariana de ciudades como Huelva, Sevilla o Málaga ha ido desarrollándose de una manera inusual, ocurriendo unas transformaciones de sentido de las imágenes de culto, así como una particular visión de la fiesta litúrgica de la Semana Santa con un interés central por las advocaciones de la Virgen. En los procesos de transformación de la imaginería de María en Andalucía, según mis investigaciones, he podido vislumbrar la jerarquización, individualización y poder del orden patriarcal de la iglesia católica hegemónica que según mis lecturas y análisis considero que coartan el sentido originario del arquetipo de la Diosa Madre a través de todos estos procesos históricos y sociales. Pero

2 Rodríguez Becerra, S. (2000). *Religión y fiesta: antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura. (pg. 46)

3 García, P. G. (1984). *Para una Antropología de la religión tradicional andaluza*. La religión en Andalucía (pg. 23)

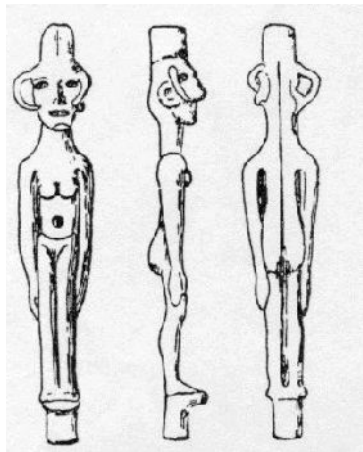
también he podido visualizar como la raíz matrilineal de Andalucía basada en un trabajo en relación, una veneración a la capacidad de dar vida, en contraposición a la muerte, una conciencia de lo común frente a lo individual, una capacidad de transmutación entre alma y cuerpo eliminada por el continuo individualismo del paradigma patriarcal es evidenciada. La religiosidad popular ha sido la encargada de franquear el símbolo y hacerlo permanecer en la identidad singular de las veneraciones en Andalucía. Una de las reflexiones que intento dar sentido en este texto es que el culto a la diosa-madre como símbolo arquetípico sigue existiendo por tanto en Andalucía. ¿Si esto es así, me preguntaba, de dónde proviene esa raíz matrilineal? ¿Cómo han influido el paso de los distintos pueblos asentados en dichas tierras en la permanencia del símbolo? Como podreis ir observando en éstas páginas, la Virgen ha ido transformandose, censurandose, adorandola, mutilandola, pero siempre permaneciendo en el centro del imaginario andaluz. Intentaré pues analizar los procesos por los que la figura ha podido ir mutando, adquiriendo diferentes formas y significados (diosa de la fertilidad, virginidad y pureza, gloria, hyperdolia, cargo de general y alcaldesa...) para entender la continuidad del símbolo a pesar de dichas mutaciones. Después de entender que la imagen ha sido asimilada desde diferentes tradiciones y paradigmas, adquiriendo según convenía unos estatutos morales adecuados a la realidad histórica y social, podemos observar que ésta mutación no ha hecho más que resurgir de las cenizas un ave fénix incapaz de ser derrotado, haciéndose emerger como arquetipo capaz de mover multitudes, curar a enfermos, ganar batallas, cuidar la tierra. Pero estas mutaciones históricas en absoluto representan destrucción del símbolo, sino veneración y veneración muy profunda.

3. Cultura matrilineal mediterránea en Andalucía

Gracias a los descubrimientos arqueológico sabemos que en el paleolítico superior la representación de diosas es mucho mas numerosa que el de dioses masculinos, siendo muchas las hipótesis del sentido de veneración de esas estatuillas. A través de los amuletos encontrados en las zonas del sur de la península ibérica podemos afirmar que el culto a la diosa madre fue de alguna manera importante en la religiosidad mediterránea.⁴ La diosa Astarté de los fenicios, la Artemisa griega, la diosa Diana de los romanos, van ocupando una situación privilegiada en la primitiva Al-Ándalus, a través de templos y santuarios que se erigen en toda la geografía mediterránea. La diosa Afrodita griega y la

⁴ Pedro Caston Boyer. *La religión en Andalucía*. (1985).





Venus imperial romana eran veneradas en Al-Ándalus como lo fue la Tanit ibérica de la que, según algunos, pudiera ser una versión la Dama de Baza.⁵ Según muchas teorías de antropólogos que han analizado la cuestión, podemos ver como en las sociedades mesopotámicas ya estaba institucionalizado el orden patriarcal, y la figura de las mujeres ya estaba subyugada en las tierras mediterráneas, pero, sin embargo, incluso en aquel entonces, había mujeres que tenían y ocupaban puestos de poder dentro del servicio religioso, las representaciones religiosas y la simbología. Hubo por tanto, un retraso temporal entre la subordinación de las mujeres en la sociedad patriarcal y la pérdida de prestigio de las diosas. Para la supervivencia en la comunidad, en caso de enfermedad o infortunio personal se solicitaba ayuda y se realizaban ofrendas a la figura de Ishtar, con el símbolo de la vulva, tallada en lapislázuli y ofrecida con la oración, celebraban el aspecto sagrado de la sexualidad femenina y el misterioso poder de dar vida que incluía el poder de curar.⁶ En el periodo más antiguo sus atributos lo abarcaban todo: su sexualidad vinculada al nacimiento, la muerte y la resurrección, poderes sobre el bien y el mal, sobre la vida y la muerte, aspectos de madre, guerrera, protectora y mediadora. En períodos posteriores se dividen estas cualidades, pero permanece su veneración.

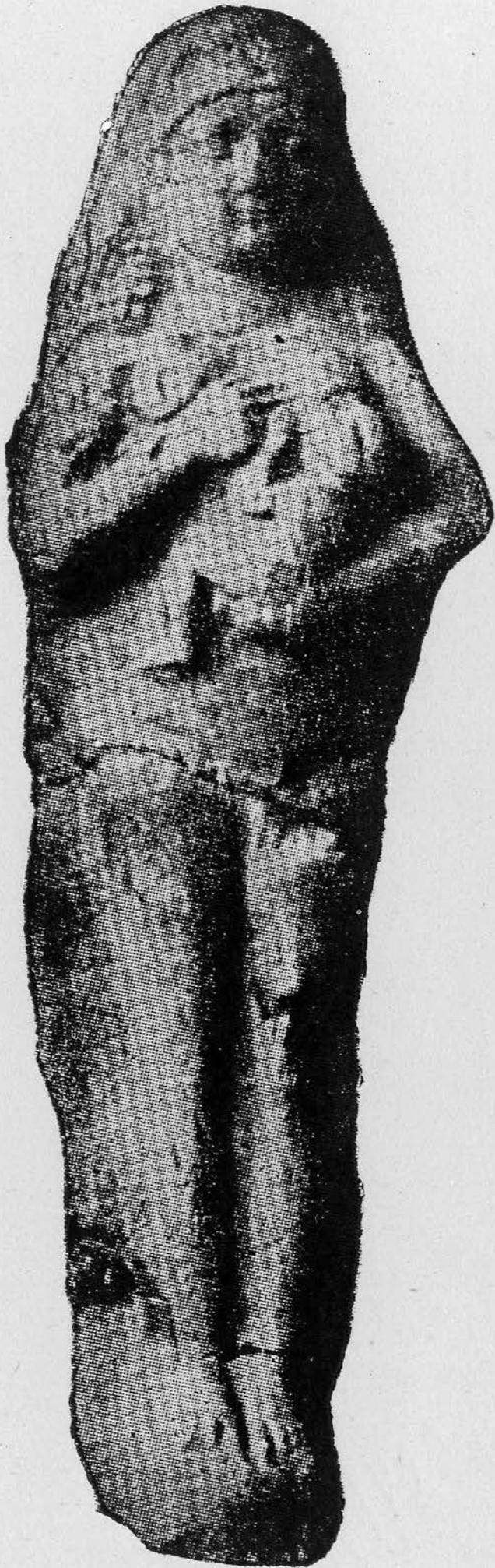
A través de las relaciones comerciales de tartessos con los fenicios de Tiro y Sidón, las creencias religiosas mesopotámicas, cuya principal deidad era Ishtar, fueron introducidas al fundar la colonia de Gades en 1100 a.c.. Sería en esta ciudad donde se supone que se erigió uno de los más importantes templos a la diosa Astarté, asimilación de Ishtar, tomando el nombre de

5 F.Presedo. *Cultura y religión ibérica*. (1980) (pg. 230-234)

6 Lerner, G. *La creación del patriarcado*. (1990) (pg.228-229)

Ashtart, extendiéndose su culto por todo el territorio tartésico, aunque algunos historiadores lo sitúan en las marismas de Huelva, siendo lugar de encuentro en manifestación de fervor en las ancestrales ceremonias de agradecimiento por la renovación de la vida en primavera. Astarté representaba el culto a la madre tierra, el amor y la fertilidad, progenitora de todos los seres vivos por atribuírsele su influencia en la germinación de la simiente, en la preñez de las hembras y las mujeres, convirtiéndose en la diosa del cielo. Hasta finales de la Antigüedad la paloma blanca (o blanca paloma) fue el símbolo tanto de la Astarté asiática, traída a Tartessos, como de la Afrodita griega; también la serpiente, símbolo de los abismos y por su piel mudable, también de la resurrección, acompañó asimismo a las diosas de la tierra hasta la desaparición de las religiones paganas y politeístas. Astarté proviene directamente de la Luz; su nombre deriva de Aster, estrella de la mañana entre los fenicios. Entre los sumerios era conocida como Innana, versión de la diosa asiro-babilónica Ishtar “Diosa de la mañana y del atardecer”. También la denominación de «Lux Divina» (Lucero de Venus) para la Virgen del Rocío como «Lucero de las Marismas» es una prueba del sincretismo religioso y de las transformaciones que tuvieron las divinidades según el contexto cultural y social. Las apariciones de las vírgenes en lugares naturales constantes en la religiosidad mariana, como manantiales, pozos o árboles están inspiradas también en antiguas leyendas paganas de fecundidad de la tierra.

En *La creación del patriarcado* de Gerda Lerner, explica como los documentos que tenemos para cerciorar esas intuiciones sobre la veneración a la gran diosa madre siempre representan a una élite de la sociedad, es decir, que pudieron haber gozado de fervor popular, o no. Por tanto, en todo ese proceso de creación del





orden patriarcal, puede que veamos como la diosa ha quedado arrinconada en el panteón divino, pero que se le siguió venerando bajo diferentes disfraces en todas las ciudades del Próximo Oriente durante casi dos mil años.

María, bajo su aspecto de Mater Dolorosa, se parece a las diosas antiguas de la fertilidad. Cuando recibe en sus brazos el cuerpo de Cristo, él es la ofrenda de la sangre, ella el principio de la tierra perdurable. Y las lágrimas que derrama tienen el poder de sanar.

María aparece como la diosa madre no reconocida de la tradición cristiana, María en los evangelios tiene un papel total de subordinación para con su hijo, sin embargo, durante 500 años tras su muerte un panteón de imágenes la revistieron, de forma que llegó a asumir la presencia e importancia de todas las diosas que la antecedieron. Cibele, Afrodita, Demeter, Astarté, Isis, Inanna, Istar, Mariam, Sofía. Como ellas, es virgen y madre, da a luz a una criatura medio humana, medio divina, que muere para luego renacer. En el 431 d.c. María fue proclamada no solo portadora de Cristo, sino portadora de Dios "Theodokos" a través del concilio de Éfeso. Éfeso era, significativamente, el mismo lugar donde había estado situado durante muchos siglos el templo dedicado a Ártemis, la Diana romana. Al que Teodosio en el 380 d.c. había reprimido su culto, y en el que el pueblo privado de su diosa, se volvió hacia María. María es representada en retratos de finales del siglo IV, sentada en la misma posición que Isis, llevando la corona de almenas como Diana y cien años más tarde el Partenón templo de Atenea será convertido en la iglesia de María.

El paralelismo entre las mitologías pagana y cristiana ha sido discutido por muchos antropólogos e historiadores, como Frazer, que interpretó la expiación cristiana como

la última versión de un antiguo sacrificio del dios de la fertilidad. Y ocasionalmente es posible la ubicación exacta del cambio en el culto de la Virgen María tal y como sucedió en Éfeso, Roma o el Valle del Nilo, donde una diosa pagana era suplantada por la madre cristiana, igual que vemos analogías psicológicas entre el culto de la Magna Mater del Oriente Medio y la mariolatría actual en el Mediterráneo.⁷ El culto a la Mater Dolorosa, como Innana que llora la entrega de su hijo, igual que la Virgen se aflige, fue verdaderamente enraizado durante las cruzadas, cuando las dos partes del cristianismo se interrelacionaron y al Occidente se le infundó un nuevo espíritu de fe religiosa inspirado en el psiquismo apasionado de Oriente estimulando nuevas formas místicas del cristianismo medieval occidental. El auge comenzó en Italia, Francia, Inglaterra, Países Bajos y España a finales del siglo XI, alcanzando su florecimiento en el XIV con la reconquista. Pero el carácter espontáneo que adquirió el culto a la dolorosa madre, realmente fue creación de los franciscanos.

En la Edad Media, en el arte románico, aún vemos restos iconográficos de otras épocas, con una simbología más erótica y maternal, próxima aún a las divinidades paganas que el poder eclesiástico no había logrado borrar del todo. Y no quisieron borrarlas porque de esta manera se lograba reconducir el culto pagano de los ídolos y divinidades femeninas a la cristiana Virgen María. Podemos observar varias Madres de Dios sentadas en un trono con el niño y un objeto de la naturaleza en la otra mano, (una rosa, una granada o un racimo de uvas), símbolo de fertilidad, que recuerda de alguna manera a las madres del Neolítico, sentadas pariendo.

⁷ Hooke, S. H. (2004). *Middle Eastern Mythology*. Courier Corporation.





Su veneración ya es sabida desde el comienzo de las asociaciones cristianas. En 1048, en Naupacte (Grecia), es conocido a través de documentos la existencia de una cofradía a la Madre de Dios, honrada por los ejercicios piadosos celebrados delante de una imagen que se llevaba de una casa a otra. En el renacimiento, ya absorbidos todos los relatos, se construyeron alrededor de 100 iglesias y 80 catedrales solo en Francia en honor a su nombre. En 1854 la Iglesia católica declaró la inmaculada concepción de María así como 100 años después su ascensión a los cielos. María se sitúa así entre la tierra y el cielo como la principal mediadora entre las dimensiones humanas y divinas de la vida. A Dios se le debe *latría*, adoración, a los santos puede rendirle *dulía*, veneración, pero María tiene derecho a *hyperdulía*, veneración superior. Menos que divina pero más que humana. No podemos encontrar una continuidad a través de documentos históricos, tal y como aclaran Gerda Lerner, Anne Baring & Jules Cashford o Marija Ginbutas, pero mi investigación parte de encontrar esa continuidad en la herencia inmaterial. Pudiendo ver la raíz oriental en la presencia incandescente de los cultos a la diosa madre en Andalucía. Lo que si podemos encontrar es una conexión con esta raíz matrilineal a través de algunas pensadoras que han basado sus estudios en las relaciones con otras mitologías ancestrales de la madre tierra. Por ejemplo Sor Juana de los Ángeles también le da a la Virgen María una proliferación de nombres, o andróginos o representantes de la soberanía de una diosa pagana: a María la llama Emperatriz Suprema, Reina Soberana de los Cielos y «absoluta Señora de todo lo criado»; o bien Maestra Divina, Sabiduría, Luciente Aurora, matutina Lux, Luna, Reina de la Luz, Águila, Árbol de Vida, Minerva Divina, etcétera. Esta aparente problematización del género y poder de Dios reduce la autoridad masculina de la divinidad católica,

al mismo tiempo que ensalza la autoridad de María y de los valores que ella hereda de sus predecesores en la cadena de evolución divina desde la prehistoria. Como ella decía: “Está bien. Que el fuego me consuma. Y que me vaya a un lugar de luz y compasión donde Dios todavía sea mujer.”

Salvador Rodríguez Becerra hace una reflexión sobre el sentido de veneración a la Virgen del pueblo andaluz, realizando una teoría sobre la intención de las élites eclesiásticas en la creación de mitos sobre la Virgen bajo la época de la reconquista cristiana.

“La religión de los andaluces no podría entenderse si no miráramos hacia atrás pues el presente está condicionado en gran parte por el pasado. Andalucía fue repoblada con castellano hablantes y se forjó en la frontera móvil entre los reinos cristianos peninsulares y los musulmanes de al Andalus. La vida y vicisitudes de la frontera entre los reinos cristianos de Jaén, Córdoba y Sevilla, lo que pronto empezó a denominarse Andalucía, y el emirato de Granada, fue tan larga y tan intensa que condicionará la cultura de la sociedad resultante más allá de la conquista del reino nazarí. Por otra parte, la población cristiana de las ciudades y villas que se repoblaban se cargaban de una ideología de reconquista. La utilización de símbolos religiosos en los procesos de toma de conciencia de identidad por las villas y ciudades fue muy amplio y efectivo. Esta explicación aunque no respondía a la realidad objetiva, pues al Andalus era un espacio geográfico organizado en emiratos musulmanes semejantes a los reinos cristianos en los que había desaparecido la cultura hispano-romana-visigoda, oficialmente cristiana, pero no sabemos hasta que punto socialmente cristianizada. Esta ideología se irá materializando y haciendo patente con la creación de sedes episcopales en donde se suponía





habían existido con anterioridad. A niveles populares esta creencia se visualizará en el pretendido hallazgo de reliquias de mártires y en la aparición de numerosas imágenes de la Virgen justificadas por haber sido escondidas por los cristianos en su precipitada huida de los moros hacia el norte. Por otra parte, el desértico panorama de símbolos cristianos encontrado en al Andalus tras la conquista y repoblación empezó a ser cubierto por la devoción más querida en los siglos XIV y XV por los cristianos europeos y peninsulares, Santa María, bajo cuya protección se pondrán las principales mezquitas y morabitos. Los intentos, fallidos unos y logrados los más, de las elites eclesiásticas -en unos casos de buena fe y en otros con engaño- por crear mitos con apariencia de veracidad sustentados en el hallazgo casual de reliquias o imágenes reforzaban la dudosa verdad histórica de que el cristianismo había estado plenamente establecido con anterioridad en el territorio andaluz. Este discurso se fortalecía con la creencia de que este espacio había sido regado con la sangre de los mártires de la época romana y musulmana pretendiendo así conectar con el primer cristianismo en un caso y borrar los quinientos y ochocientos años respectivamente, que el sur de la Península Ibérica había sido musulmán. Poco a poco la devoción a la Madre de Jesús sustituyó, en los pueblos cristianizados, a los cultos dedicados a diversas deidades de la tierra, del amor, de la fertilidad y de la guerra que aun permanecían en el inconsciente Andaluz.”⁸

En *Madre mía que estás en el mito*, de Michelle Roche Rodriguez trata también de explicar el carácter de Hispania tras la huída visigoda y el asentamiento musulmán. Sabemos que tuvieron libertad aunque con impuestos, los cristianos que permanecieron en las tierras, llamados mozárabes. En tiempos de taifas,

8 Salvador Rodríguez Becerra. *La religión de los Andaluces*. (1995).

era común encontrar a personas de ambas religiones (mahometanos, musulmanes, cristianos) en las capillas donde se decía que la patrona curaba enfermedades o concedía ciertos favores. Simbolizándose como Puerta del Mundo en la que sólo los cristianos podían salvarse, María como representante de la Iglesia abre la puerta de entrada a musulmanes y judíos como lugar de salvación. La proyección de este mito de María del arquetipo materno era una ventaja frente a los patriarcados del islam y del judaísmo, siendo la madre la implicada en la promesa de protección y consuelo. La similitud entre la Mariam del islam y la doncella de los reyes católicos facilitó las conversiones. Los godos utilizaron el nombre de María para reconquistar las tierras dominadas por los musulmanes. María se convierte en una luchadora al servicio de intereses terrenales. Más que un un símbolo de expansionismo castellano, María se convirtió en un agente de las políticas bélicas y segregacionistas orientadas a excluir a judíos e islamistas, uniendo las leyes de pureza de sangre con el dogma recién estrenado de la Inmaculada Concepción. Utilizando un uso político a la religión y al arquetipo materno, aprovechándose de los elementos elementales y transformadores asociados a la Gran Madre para elaborar la propaganda que promovía la fantasía de un ethos hispano católico y construir la identidad de la nación.

La Romería del Rocio constituye la mayor manifestación de religiosidad popular de Andalucía y probablemente de toda España, en ella, La Blanca Paloma, símbolo asociado al espíritu santo, se hace mujer y en su paso como mediadora de la divinidad y en íntima relación con la fecundidad de la tierra, tanto en su vertiente ganadera (Divina Pastora) como agrícola (Rocio), constituye la máxima expresión andaluza en el intento de lograr una salvación por la vía materna.

Andalucía es rica en cultura y tiene una larga trayectoria histórica por ser lugar de paso. Su primera infancia es, predominantemente, de origen oriental y materno; su segunda infancia está teñida de fatalismo, debido al influjo de la cultura grecorromana, y afectada de pasiva sumisión por su raíz musulmana; su adolescencia es cristiana con ropajes barrocos a través de los cuales se expresa gran parte de la religiosidad tradicional de nuestros días.

En Andalucía confluyen culturas milenarias a través de su mar poblado de olas, de sirenas, de quillas y de mitologías. Por su geografía han galopado, en cita de encrucijada, los carros faraónicos, las naos palestinenses y fenicias, las diosas del Olimpo, las sibilas de la Eneida o las clámides romanas. Las costas mediterráneas recogen el legado de Egipto, de Fenicia, de Cartago, de Grecia, de Roma, el cristianismo de los primeros siglos y el influjo del asentamiento durante ocho siglos en su propio suelo de la cultura y religión musulmana.

Urbano Alonso del Campo. *Orígenes culturales en la vivencia y manifestación de lo religioso, en Andalucía, y su función terapéutica.*

Hay pues, para el español, una Virgen ornamental, bizantina, enjoyada, que es la de las grandes cofradías, y hay una Virgen ocasional, guerrillera, underground, ultrasur, que a uno le que mejor, y que es la que se le aparece a una huerfanita en un desmonte.

Francisco Umbral. *Guía irracional de España.*

Y junto a esta imagen paterna vivenciada como un padre arbitrario y causante de la desgracia y la opresión, el pueblo andaluz, por contraste, vive lo materno de su religiosidad como un intento de protección y consuelo.

Los andaluces tienen una peculiar forma de entender la relación con lo sobrenatural, se combina magia y religión, hay una actitud lúdica, festiva y la Virgen María ocupa un lugar muy destacado en relación con otras deidades.

Salvador Rodríguez Becerra. *La religión de los andaluces.*

Al final, en nuestros días, ocurrió que María, reina de los mártires, se convirtió en la heredera única de todos los nombres y las formas, tormentos, alegrías y consuelos de la diosa madre en el mundo occidental: trono de sabiduría, receptáculo de honor, rosa mística, mansión dorada, puerta del cielo, lucero de la mañana, refugio de pecadores, reina de los ángeles, reina de la paz.

Joseph Campbell. *El poder del mito.*

La María blanca eurocéntrica -a veces hasta con las doce estrellas de la bandera de la Unión Europea rodeando su cabeza- tiene que apartarse, y dejar que una María morena y ordinaria, hasta pobre, pero simultáneamente fuerte y profética, sea el símbolo de las mujeres del mundo.

Elina Vuola. *La Virgen María y el resto de las mujeres. Las posibilidades de una mariología de la liberación.*

Un profeta indio, Smohalla, de la tribu umatilla, aconsejaba a sus discípulos que no trabajaran la tierra porque `es un pecado -decía- herir o cortar, desgarrar o arañar a nuestra madre común con los trabajos agrícolas '. `Me pedís que labre la tierra. ¿Cogería yo un cuchillo para hundirlo en las entrañas de mi madre...'

James Mooney. *The ghost-dance religion and the Sioux outbreak of 1890.*

El hombre andaluz está persuadido de que la vida es el supremo de los valores; por eso es supersticioso, por eso le anda siempre siguiendo como propia la sombra de la muerte, por eso no le preocupa tanto el Dios que manda al infierno como el que no le protege esta vida.”

J.M. de Cordoba. *Reflexión cristiana sobre las Culturas Andaluzas.*

Dadle al pueblo lo que es del pueblo,
al cesar lo que es del cesar y a Dios lo
que es de Dios.

Anónimo. Proverbio popular.

La historia de la filosofía ha tenido siempre una obsesión por la muerte y ha ido olvidando del primer rasgo de la condición humana, que es la natalidad.

Hannah Arendt. *La condición humana.*

Tu que iluminas mi fe
por donde quiera que voy,
tu eres mi reina y señora
y por ti rezando voy y por ti
Blanca Paloma, Blanca Paloma

Camarón. Potro de rabia y miel.

4. La fiesta y el folclore como identidad Andaluza

A través del acercamiento a las manifestaciones populares de un lugar, se tiene un acceso privilegiado a su idiosincracia, a los procesos históricos y a la sedimentación que durante mucho tiempo ha constituido una identidad colectiva. Es necesaria la atención a estas manifestaciones, el conocimiento de sus orígenes, y sus transformaciones para poder comprenderlas no sólo como un signo identitario, objeto de maniobras nacionalistas y estructuralmente patriarcales, sino como un fenómeno colectivo que más allá de su dimensión simbólica, posee un carácter profundamente relacional. Es en estos acontecimientos fundados en la interacción entre personas de una misma comunidad, donde

sucedan auténticos movimientos de desplazamiento, inversión de los roles de poder, pequeños ejercicios de resistencia, juego, celebración y fiesta. Evans Pritchard en las teorías de las religiones primitivas decía que para el antropólogo social la religión es lo que la religión hace, de manera que lo más importante es como las creencias y practicas religiosas afectan en cualquier sociedad al espíritu, a los sentimientos, las vidas y las relaciones mutuas de los miembros de la misma, en suma, el estudio de la religión como factor de la vida social.⁹

Desde una perspectiva antropológica, las características esenciales de un acontecimiento como la Semana Santa son su no utilitarismo, el constituir no un instrumento para la consecución directa de un fin determinado, sea religioso, político o económico, sino un universo de significados culturales, un lenguaje de elementos simbólicos. ¿Para que sirve, pues, la fiesta popular Andaluza? Su finalidad es, esencialmente, la de reafirmar y renovar su propia significación. Es importante presentar el concepto de liminalidad, como lugar de cambio de identidad en el acontecimiento colectivo, teniendo numerosas implicaciones cuando es directamente relacionada con las etapas cruciales de la experiencia humana. Es decir, que en ciertas circunstancias, durante la fase liminal se suspenden las clasificaciones culturales, las categorías sociales, las normas y las sanciones. Estas afirmaciones son aplicables a los ritos festivos con fases liminales públicas que incluyen el juego, la rivalidad, el exceso, y que implican la suspensión de normas, valores, o inversiones simbólicas de categoría social. La liminaliad expresa más que hechos, deseos o posibilidades y es por

⁹ Piera, C., & Evans-Pritchard, E. E. (1973). *Las teorías de la religión primitiva*. (pg. 78-120)

ello que representa mejor lo sagrado.¹⁰ En estos ritos festivos es creada una conciencia de *communitas*, un lugar donde encontrar un plano de relación real con el colectivo, la fiesta es, por tanto, la confirmación de la pertenencia a la *communitas*. Y es ante todo un tiempo grupal que sumerge al individuo en un experiencia de carácter colaborativo.

La aproximación a la religiosidad popular que sugiere Carlos Domínguez Morano¹¹ se enfoca desde una perspectiva psicoanalítica, es decir, mediante un modelo interpretativo que pretende elucidar los procesos inconscientes que subyacen a las diversas producciones humanas. Aclara pues, que tal interpretación de los fenómenos religiosos no pretende reducir tales manifestaciones ni entrar en conflicto con otras interpretaciones que partan de otros puntos de referencia. Concluyendo que qué duda cabe que una teoría socio-política tiene mucho que decir sobre la Semana Santa sevillana, pero quizás esa teoría no pueda decirnos nada de la intensa emoción que recorre a la colectividad cuando el paso de la Virgen Macarena grita “guapa, guapa y guapa”. Carlos recuerda la importancia del rasgo cultural andaluz del fatalismo que marca su concepción de la existencia. Las influencias del estoicismo greco-romano y del concepto de sumisión islámica, el sometimiento al destino, al *fatum*, conducen a una concepción existencialista de la vida. La filosofía para el andaluz, no parte de alcanzar placeres sino la paz fundamental de ánimo en el presente, contentándose con lo que se tiene a mano (el “*ad manum*” de Séneca). El verbo del andaluz no es “hacer” sino “vivir”.

10 Van Gennep. (1909). *Ritos de paso*. (pg. 45-48)

11 Morano, C. D. (1985). *Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza*. La religión en Andalucía, (pg. 136-142)





Propongo que pueden ser estas primeras experiencias con la divinidad materna de oriente que hemos visto en anteriores líneas, sumando el carácter fatalista desde el punto de vista psicoanalítico lo que han hecho cristalizar el apego a lo materno en tierras andaluzas. Estructuras inconscientes muy profundas se han puesto en juego a lo largo de esta densa y compleja historia del pueblo andaluz. Los hilos de la maternidad han ido siendo movilizados de tal modo que la dimensión paterna de su religiosidad ha podido quedar marcada por las figuras de la muerte, el sacrificio y la culpa, mientras que su maternidad ha estado ligada al pueblo, como mediación y consuelo. María consuela a los afligidos porque comparte su dolor, a la vez que realiza un ritual de limpieza y renacimiento. La cercanía simbólica de la Virgen María estaría relacionada con el mundo espiritual, mientras que, la lejanía simbólica del Cristo lo haría con lo material. La vida es un combate tan duro que la relación con María, «la que vive en Dios», llena de poder y ternura, es directa, se vincula a las necesidades inmediatas de la existencia, dado que la vida de los pobres se desarrolla fundamentalmente en ese nivel. María tiene que ver con sus hijos que lloran de hambre, con el parto, con la falta de trabajo, con el campo que apenas produce, con el abandono del marido, con la enfermedad, con la falta de hogar, y tantas otras dificultades de la vida cotidiana. Ella es el «alivio», y por eso se grita: «¡Ayúdame, Madre mía de los Dolores!». ¹²

Es por tanto importante el acercamiento a la visión psicoanalista de la interpretación de los sueños, entendiéndose la religiosidad a María como protectora y consoladora. Si el sueño supone una realización de deseos, la creencia supone una ilusión cuyo factor

12 Gebara, I., & Bingemer, M. C. L. (1988). *María, mujer profética: ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Paulinas.

dinámico fundamental hay que verlo también en un deseo que fabula. Y la dureza de la vida, constituye el elemento que estructura la fábula, las diosas, protegen y consuelan, siendo mediadoras y facilitadoras de la ardua tarea de la supervivencia.¹³

Elina Vuola, desde otra perspectiva entiende que la comprensión de María como alguien que afirma y comparte, y al mismo tiempo trasciende y está más allá del ser mujer humana, a veces está en contradicción con la María “oficial” de las iglesias y con los dogmas teológicos, especialmente en cuanto a su corporalidad, sexualidad y maternidad. Pero también es interesante que los mismos dogmas marianos han mantenido, quizás de la mejor forma, algo que se podría llamar el principio femenino en el cristianismo, desde sus inicios hasta hoy. Las creencias populares —en especial, las de mujeres— acerca de la Virgen María pueden estar, y de hecho muchas veces lo están, en tensión con el credo y el dogma de la iglesia oficial. Pero, durante los siglos, numerosas creencias que llamamos populares, de hecho, han sido integradas en el dogma. Se trata según ella, de una influencia recíproca.

Ella va con el pobre por los caminos duros llenos de piedras y arena; ella entiende el problema de las mujeres, incluso los más íntimos, y no se escandaliza de nada. Esto no ocurre con Jesús, por lo menos en la misma intensidad. Su figura es en esa perspectiva menos popular. Simbolizando el poder, el sacrificio y el trabajo. La religiosidad ejercida por el poder porta un carácter más material y jerárquico y menos espiritual y popular. Siendo según mis análisis la religiosidad no inscrita en los estatutos ni relatos históricos de un carácter más pagano, más politeísta y maternal.¹⁴

13 Boyer, P. C. (1985). *La religión en Andalucía: aproximación a la religiosidad popular* (Vol. 37). Biblioteca de la cultura andaluza.

14 Vuola, E. (2012). *María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana*. Albertus Magnus. (pg 59-71).

En *¿Marginadas u olvidadas? Presencia de la mujer en el movimiento cofrade malagueño en la frontera de los siglos xix y xx*,¹⁵ también retrata la visión de la mujer hablando de la reducción secular de “lo femenino” al mundo del hogar y de la marginalidad que la sociedad patriarcal de herencia judeo-cristiana fijó para la mujer. Sin embargo, relata como dentro del “universo emocional” y del religioso, en particular, la mujer desarrollará en su psicología, una especial sensibilidad para la captación del mundo de las ideas, emociones y sensaciones, que se revelará tremendamente fructífera, tanto en la esfera humana como en la sobrenatural. Uniendo la tradición cultural de la “mística de la reproducción” con un posicionamiento mental muy íntimo y cercano al fenómeno de lo religioso, hasta tal punto de que como ha afirmado Sánchez Ortega “mientras a la mujer se le permite dar rienda suelta a sus impulsos o llantinas, al varón se le recomienda que se conserve ecuanimidad y fortaleza.”¹⁶

¿Quien puede negar que en la difusión de la fe a la Virgen María en Europa, España, Andalucía tuviera mucho que ver con el clero secular, difusores de la teología oficial? Pero a su vez ¿quien puede afirmar que el mensaje transmitido sea exactamente el aceptado?

Haciendose ver por ejemplo en la función mediadora que se le adjudica a María desde la teología oficial, que no es correspondida con lo creído y practicado por la mayoría de los creyentes, que otorgan a la Virgen, además de la capacidad de mediación, la de ser destino último de las súplicas y fuente primaria de poder. Casi dos mil años después de la redacción de los evangelios, la Virgen María es, según el dogma de la Iglesia católica, Madre de Dios, siempre virgen, concebida sin mancha, que ascendió en cuerpo y alma a los cielos, donde

15 González Castillejo, M. J. (2012). *Política y religión en la sociedad contemporánea: la romería de Zamarrilla* (Málaga, 1929).

16 Ortega, M. H. S. (1992). *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen* (Vol. 156). Ediciones AKAL. (pg.40)

reina como soberana. Sin embargo, en los evangelios, ni siquiera se mencionan el nacimiento o la muerte de María, de manera que no puede considerarse la descripción de un personaje histórico sino la creación de un mito desde la imaginación humana.¹⁷

Concluyendo, desde la perspectiva de la significancia del mito de la diosa como diosa que unifica la dualidad (tierra-cielo) y entiende lo colectivo como forma de relación (conciencia de tribu) podríamos percibir como en una celebración de la identidad de un pueblo deje verse el culto a María por encima del dios masculino (guerrero, héroe, individual). Esta paradoja y contraposición de significados, esta iconoclastia iconofílica puede verse con claridad, en la exaltación de la Virgen en la fiesta local más importante de Andalucía, en la que los códigos morales se intercambian y pueden verse relatos del inconsciente colectivo de un pueblo.

17 Baring, A., & Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa: evolución de una imagen* (Vol. 38). Siruela. (pg. 145-206)

5. Transformación de la figura de la diosa madre en tierras andaluzas

Según Marina Warner, la Virgen María no será pues el arquetipo innato de la naturaleza femenina, como entienden los psicoanalistas jungianos de la filosofía contemporánea que comparten la existencia de la figura en la eternidad. Ella piensa por el contrario que es sólo un instrumento de una dinámica argumental de la Iglesia católica acerca de la estructura de la sociedad. Es un arquetipo al que le han cambiado su moral interior según convendría y portanto un símbolo vacío. Ésta reflexión no siendo banal, sino dando una visión bastante acertada de las mutilaciones producidas por los poderes eclesiásticos, así como por las realidades sociales, coarta un proceso de traslación posible del símbolo hacia un lugar común en la que la representación



“Al terminar el gótico nos vamos a encontrar, todas esas bellísimas tradiciones, en las cuales hay una virgen que aparece de una manera especial en el fondo de un pozo, una virgen que aparece en un almendro, en un álamo o en una encina.

Esas vírgenes antiguas se transforman. Solían ser imágenes pequeñas, que naturalmente, se destrozan, se mutilan para poder vestirla.

Hay vírgenes sedentes con el niño en la rodilla, que cuando había que vestirla, el niño estorbaba y entonces a golpe de azuela el niño desaparecía y se le tributaba culto o iba sencillamente a la leñera.

Muchas de esas vírgenes medievales se les quiere dar un tamaño, por lo que se le colocan unos miriñaques o candeleros para vestirla y darle tamaño natural, el tamaño de una mujer.

Y así la virgen podrá tener su túnica, podrá tener su manto.

Entonces se les empieza a cargar de joyas, aparecen con el seno materialmente cargado de joyas, con las manos cargadas de joyas, con rosario, con ulises, con pendientes de mil formas, es decir, dándole ese sentido, absolutamente teatral completamente espectacular, pero que llega muy al fondo de las masas populares.

Hay imágenes que están tremendamente mutiladas, una mutilación tan fuerte que si alguna persona hubiese querido hacerle daño a la virgen por molestarla en su sentido de maternidad probablemente no lo hubiera hecho con la tremenda garra, con la tremenda fuerza que se hizo precisamente para honrarla, precisamente para vestirla, para que figurara como una mujer que sale a la calle ataviada con sus mas ricas persegas, ataviada con traje de corte.

Jose Hernández Díaz

El Rocío, Fernando Ruiz Vergara y Ana Vila. (1980)

de lo femenino puede alzarse con orgullo y no con desesperanza. Quiero decir que, esta asimilación de transformaciones en las vestimentas, de aportaciones de rangos masculinos de poder que vamos a observar en las mutaciones a la imagen de la Virgen parten de una trascendencia del símbolo de la diosa madre. Puesto que para su mutilación es necesaria dar por sentada la existencia del mito. Éste mito, en Andalucía, ha podido ser rellenado de muchas fuentes, pero el recipiente seguirá siendo el mismo. La veneración a la Virgen que se hace visible en su ocultación.

Vestir a la Virgen

- Mutilar a la Virgen-madre: Vírgenes Fernandinas
- El miriñaque: guarda infantes para la ocultación del embarazo

Uno de los procesos de transformación del arquetipo, fue la costumbre de revestir imágenes, que podemos interpretar como el paso previo a la realización de imágenes vestideras. Al tener que modificar las imágenes, sufrieron muchos maltratos para poder vestirlas, una iconoclastia iconofílica que dejaba a vírgenes sin orejas, con manos mutiladas, cuerpos reconstituidos o hijos eliminados directamente del cuadro. La impostura de la moda, joyas, vestiduras, de los poderes en contraposición de la tradición popular. Ya podemos encontrarlo originariamente en las imágenes de la Edad Media a través de planchas de oro y metales preciosos que servían como ropajes sobre el modelo de la talla original. Pero el origen de la imagen vestidera y la iconografía de la Dolorosa, es un invento español, surgido en la época de los Austrias.

En el máximo apogeo del barroco español, se aleja la sobriedad para asociar a María Santísima todos los elementos definatorios de la realeza, de modo que a punto de expirar el reinado de Felipe IV, las dolorosas comenzaron a enjoyarse con piezas de orfebrería, potenciando el elemento de la corona, las ráfagas en señal de divinidad, las medias lunas de la visión apocalíptica y otros elementos que aportarían un corpus de símbolos marianos a la imagen, reforzaran el concepto regio, tales como bordados, corazones traspasados, o joyas en el pectoral. A mediados del siglo XVI empezaron a regular y legislar sobre el decoro y medida en el atavío de imágenes, dentro del contexto de la regulación episcopal de las costumbres piadosas de vestir santos, surgió lo que podemos denominar un modelo clásico. Este modelo





estaba inspirado en la moda de la corte de los primeros Austrias. Tomó como referencia los cánones de la moda femenina de mediados del siglo XVI, marcados por la ampulosidad de los vestidos y la contención de las formas femeninas. Ésto supuso un cambio drástico en las formas de las imágenes de la Virgen, los modelos tardogóticos, en los que las imágenes vestían túnicas ceñidas y mantos de formas sinuosas, se sustituyen en las imágenes vestideras por los nuevos volúmenes y siluetas que se imponían en la corte. Las ilustraciones góticas de las Cantigas de Santa María son una perfecta fotografía que permite constatar la llegada del culto cristiano a la Virgen en la Sevilla de mediados del siglo XIII. A mediados del siglo XVII, un ejemplo claro fue la talla original de la Virgen de Valme que fue mutilada para vestirla según la moda barroca, adaptándosele un candelero y unos brazos postizos a fin de poderle colocar manto, saya, rostrillo, corona y joyas. En Andalucía se venera a la inmaculada, una virgen libre de pecado, que no ha sido fecundada, sino contenedora de pureza máxima. Todas estas expresiones pueden verse reflejadas en las vestimentas con las que son adornadas las virgenes en la época. Uno de los artefactos de los Austrias fue el miriñaque o guarda-infantes creados originariamente para la ocultación de los embarazos no deseados y que después se puso de moda por toda Europa. A la hora de representar a la Virgen como la Madre de Dios, reina de cielos y tierra, la suntuosidad de las formas y tejidos con que se vestían colaboraban a resaltar la realeza de María en una sociedad, la de la Contrarreforma. Desde la desposesión del propio hijo hasta la prohibición de su maternidad. Toda una estrategia de masculinización de la figura desde la simbología religiosa. Éstos procesos dejan ver el culto a las instituciones monárquicas dinamizadoras de los avances de las grandes ciudades, unos cultos monoteístas y masculinizados, es contra de la tradición matrilineal mediterránea.

Desmonarquizar a la Virgen o como hacerla del pueblo.

- Asignación de alcaldesa de la ciudad: Bastón de mando
- Masculinización de la figura
- Virgen con fajín de general

Con el reconocimiento del cristianismo por el imperio romano a partir de Constantino (s. IV), la figura de Jesús fue en parte asimilada a la figura del emperador. A Jesús se le vistió con el ropaje del emperador romano, y los apóstoles aparecían a su lado como cónsules. Ese fue el comienzo del distanciamiento popular. La figura de Jesús quedó más cerca de los poseedores del poder de este mundo, y consecuentemente, más lejos del pueblo. El rey como modelo e influencia. El papel real de María como madre del Dios-Emperador también se convirtió en un símbolo, central, del poder, que podía ser usado para reforzar la autoridad de la Iglesia en la tierra. Desde el siglo VI en adelante, cuando los Papas de Roma tenían que luchar para reafirmar sus deseos, la imagen de la Virgen triunfante fue un medio de propaganda para sus argumentos. Cuanto más control de la ciudad conseguía el papado, más veneración tenían a la madre del emperador de los cielos, por cuyo derecho la Iglesia dominaba.

Según propone Marina Warner en *Tú sola que estás en el mito* el catalizador principal del culto de la Virgen en Occidente fue la herejía iconoclasta de esos siglos. Numerosos fugitivos se fueron a Occidente donde la cultura griega no les era totalmente ajena y podían practicar sus apreciadas costumbres. Sicilia y Roma, lugares de grande influencia matrilineal, recibieron el influjo de la veneración de iconos bizantina, con el esfuerzo de la piedad que había tenido bajo la iconoclastia





el no reprimido carácter griego del culto a la Virgen a los santos. Los ascensos a reales honores de capitán general fueron concedidos por el mismo Alfonso XIII a Vírgenes que no se habían distinguido precisamente por sus hazañas bélicas, como eran la almonteña del Rocío. Así se fueron desvinculando tales honores de los eventos militares, y la “ternura maternal” que debían reflejar los iconos de la Virgen se convertía en expresión de “poder bélico”, hasta caer en la exageración que denunciaría el concilio Vaticano II en la década de 1960. Virgenes Marías poseedoras del título superior de autoridad militar o las “Vírgenes coronadas canónicamente”, a las que se vincula con el más claro símbolo monárquico, pueden verse también a finales del siglo XIX en toda España especialmente en Andalucía extendiéndose desde inicios del siglo XX por toda la nación. Y esta vinculación entre poder celestial y militar sigue viva, lo demuestra que el 15 de diciembre 2007, el Jefe del Eurocuerpo ofrendó a la Esperanza de Triana su bastón de mando de Teniente General. Previsiblemente pues, seguirán muchas imágenes de la Virgen María gozando de los honores reglamentarios que corresponden a su simbólico estatus de máxima autoridad militar. Aunque desde la restricción del rango a la persona del monarca, lo que está sucediendo es sustituirlo por el honorífico poder municipal. Y una reciente variante que parece sarcasmo es la concesión, en 2014, por el Ministerio del Interior de España de la “Medalla de Oro al Mérito Policial” a la Virgen del Amor.

Diosa de la guerra, además de serlo de la vida, del amor, de la naturaleza y de la fertilidad, ya fue la babilónica Ishtar, la misma Astarté fundadora de Triana, que recibía cultos sanguinarios de sus devotos. Es por tanto, una estrategia más del imaginario simbólico utilizar la figura de protección de los males como protectora bélica. Y

no solo una estrategia usada por el poder eclesiástico, cristiano y católico. La propia Inanna sumeria, una mujer feroz y hermosa, representada armada hasta los dientes. Las inscripciones de los reyes asirios relatan cómo iban a la guerra por ella, cómo ella les aconsejaba cuándo esperar y cuándo atacar; cómo ella marchaba a la cabeza de los ejércitos, y cómo llegaba a aparecerse a las tropas de igual modo que luego lo hizo la Virgen María.

6. Mater Dolorosa

En los momentos en los que la figura de la Virgen ha sido desplazada de algunos de sus aspectos y acepciones, rebajándole su categoría de diosa, vemos que no ha cesado su veneración, y podemos observar como también ha sido ejercida a través de acciones paralelas a la realidad hegemónica en su mayor parte realizada por mujeres. Éstas formas de relación pueden verse en las asociaciones de mujeres cofrades a finales del siglo XIX y principios del XX especialmente en la provincia de Málaga.

En *¿Marginadas u olvidadas?*, se explica de una manera aclaratoria la importancia de la figura femenina en





la religiosidad andaluza a través de su presencia en las cofradías y el culto a la imagen de la Dolorosa. En diferentes puntos del análisis he tratado como dentro de la dinámica religiosa de grupo surgida del movimiento contrarreformista, las cofradías andaluzas respondían a la política asociacionista desplegada por la Iglesia, desde del concilio de Trento. Y como a partir de las cofradías del Barroco, puede verse la misión de una sociedad eminentemente clasista y patriarcal que reservó un papel de sumisión y castidad a la mujer. No fue hasta el siglo XIX cuando las mujeres pudieron acceder tímidamente a las labores del cuidado del ajuar y vestimenta de la Virgen. Pero el hallazgo en el Archivo Histórico Nacional, antecede al siglo XVIII la existencia de Hermandades con un componente específico femenino. Al encontrarse una referencia a una noticia de una desconocida Cofradía de la Corte, ubicada en la Iglesia de San Millán, en Málaga y denominada “De nuestra Señora de los Dolores” que se titulaba “Hermandad de mujeres honestas”.

Haciendo incapié en la anterior reflexión sobre el mito de María desde una visión femenina, como las místicas y beatas del Barroco tuvieron, las mujeres de finales del siglo XIX y XX, y las malagueñas en concreto, se aplicarán también este ejercicio de determinadas experiencias “místicas”, que se plasmarán en la generalización de actos, rezos, devocionarios y otras prácticas devotas. Encontrando la mujer en éstas asociaciones una válvula de escape a sus inquietudes devocionales dedicadas exclusivamente a la Virgen María. Siendo esto un hecho esclarecedor de la supervivencia de uno de los “mitos” más hermosos y complejos de la Historia, que en suma, no implica sino la sublimación del “eterno femenino” a un más alto nivel.

Uno de los exponentes más antiguos de Hermandad netamente femenina se encuentra en pleno siglo XIX, con la fundación en 1856 de la Real Sociedad de Señoras para el culto de la Santísima Virgen de la Victoria en Málaga. Así como después en 1894 la Congregación de Salesianos a María Auxiliadora por su concesión de la Coronación canónica. Y la creación de la Congregación de Cultos de Nuestra Señora de los Dolores en 1904 y la Congregación de Señoras de la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores de la Ermita de la Zamarrilla de 1921. Siendo ésta segunda una imagen encontrada en la ermita de calle Mármoles, en 1792.

Pero todas estas asociaciones, fueron siendo paulatinamente absorbidas por la de los hombres. Siendo tras la guerra civil incluso prohibida la presencia de mujeres en las procesiones. No siendo hasta 1987 cuando la junta de gobierno de la Hermandad del Prendimiento aceptó que las mujeres portaran los pequeños tronos de traslado de las Imágenes desde la parroquia hasta la Casa Hermandad. Algunas cofradías como Estudiantes, Sangre y Piedad imitaron el ejemplo de la cofradía. Es por tanto un rastro de las asociaciones de señoras que pedían un culto llevado por mujeres y con el ideario femenino y no con las leyes impuestas por los hombres de las cofradías. Hoy en día solo quedan 5 cofradías en Málaga donde las mujeres siguen obteniendo el cargo de camarera, ocupándose del arreglo de la imagen de la Virgen. Éstas son: Pasión, Rocío, Mena, Misericordia y Esperanza.

Paloma Sanchez Dominguez en “Mujeres y cofradías de Málaga”¹⁸, apunta que aunque los datos no son los que querríamos las mujeres, en comparación con otras ciudades andaluzas estamos en cotas altísimas. Nuestra

¹⁸ Domínguez, P. S. (2003). *Mujeres y cofradías en Málaga*. Arguval Editorial Sa. (pg. 78)

ciudad y nuestras cofradías fueron las primeras que abrieron las puertas a las mujeres, aun siendo por necesidad. En la Semana Santa del año 2001 en Málaga fue pregonada por una mujer, Celia Villalobos Taleros, entonces ministra de Sanidad. El texto que leyó fue reivindicativo para las mujeres en las cofradías, aunque refleje mejor su propio deseo de igualdad de la mujer, que en la realidad actual de las cofradías:

“Antiguos nazaremos de ilustres cofradías me han dicho, con cierta sorpresa, sin darse cuenta de que yo contenía una sonrisa, que las mujeres son muy disciplinadas, tienen mucha fortaleza física y resisten muy bien la dureza de la procesión. ¡Pues claro que resisten muy bien la dureza de la procesión! ¡Como que están mejor preparadas que nadie para resistir la dureza de la vida!. Estoy segura de que algún historiador ya ha repasado las listas de las Juntas de Gobierno y habrá podido comprobar que cada vez hay más mujeres en las mismas. Porque si las mujeres somos “la mitad del cielo” justo es que seamos “la mitad de la tierra”.

Según mis investigaciones la mística del dolor incluída en la veneración a la Virgen ha sido también muy importante. Se trata de una religión, la cristiana, que vive obsesionada con el cuerpo, aunque, hable mucho del alma. El protagonismo que hemos visto en los devocionarios medievales se amplió a extremos inéditos en la península ibérica. La idea de que María fue sometida a una tortura psicológica similar al martirio físico de su hijo se asentó en la devoción popular. María se vuelve corredentora, estableciendo una comunicación extática con dios. Se trata de una dimensión que reivindica la estela simbólica de los atributos del carácter transformador del arquetipo materno, donde las alegorías vitales son interpretadas

como un ciclo de muerte y resurrección recordando a los antiguos cultos místicos, de la muerte de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo. Inaugurando así una mística del dolor sustentada en una dicotomía entre cuerpo y alma que amenazaba la relación con dios y que esta dualidad sólo podía resolverse por medio del sufrimiento, que limpiaba la concupiscencia de la carne. El símbolo de la Mater Dolorosa trata por tanto el dolor como campo de liberación. El llanto del pesar de María como llanto de júbilo, la agonía será seguida por la peripeteia y el triunfo, la tristeza estallará en júbilo.¹⁹ La penitencia en Andalucía tiene mucho de celebración. Una celebración entendida como un lugar donde se realizan cambio de roles y códigos en los que el simulacro es efectivo para la liberación de los males de un pueblo. Ella es la consoladora de esos males. La mediadora entre cuerpo y espíritu. Como anexo a esta investigación quería introducir mis inquietudes sobre la performatividad del cuerpo como medio de salvación y consuelo, conceptos en los que sigo en continuo aprendizaje. Tan solo nombraré las mujeres que me han acercado a esta tradición mística. Siendo los escritos de Santa Teresa de Ávila, San Agustín, o las penitencias de cilicio de figuras como Judith o María Magdalena grandes referentes, así como las teorías sobre la teología feminista de la liberación y desde una visión más cercana el elemento ritualístico en las acciones de Gina Pane o las autosuspensiones a través del shibari de Glu Wur.

19 Hardison, O. B. (1966). *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*. (pg.36-47)

7. El mito de Antígona en el Monte Calvario

Después de todos los puntos tratados, lo que puede verse con claridad es que no se puede eternizarse un modelo de diosa, una manera de ser, sino que la figura histórica de María debe entrar siempre en diálogo con el tiempo, el espacio, la cultura, los problemas y las personas concretas que con ella se relacionan. En la dogmática popular, como hemos visto la intimidad mayor se da con María. A ella se le pueden confiar secretos; ella es capaz de oírlos y guardarlos en su corazón. Es este sentido de la creencia popular, la religiosidad popular, la tradición, el mito, el engrama en la memoria de este rito de paso y de este símbolo de veneración lo que ha supuesto para mí una guía de análisis investigativo y un campo de acción artístico. Mi proposición al tema es que su culto en Andalucía puede volver a ser de las mujeres. Basado en el trabajo en relación





M

A

G

D

A

M

A

T

E

R

y el sentido de “arte y vida”, lo importante para mí ha sido encontrar un proceso performativo que llevase a cabo en la realidad física todo lo que también he realizado desde el plano teórico. Mi conclusión al presente texto, tiene pues, un carácter autobiográfico y no tanto académico. A través de una acción ritualística he querido devolver a las mujeres andaluzas su diosa. A través del mito de Antígona puede entenderse ese ponerse enfrente de algo pero no utilizando la violencia, la resistencia o la crítica, sino formando parte de la tradición y utilizando el amor a la vida como campo de acción.

En el mito, los dos hermanos varones de Antígona se encuentran constantemente luchando por el trono de Tebas, debido a una maldición que su padre había lanzado contra ellos. Se suponía que Eteocles y Polinices se iban a turnar el trono periódicamente, pero, en algún momento, Eteocles decide quedarse en el poder después de cumplido su período, con lo que se desencadena una guerra, pues, ofendido, Polinices busca ayuda en una ciudad vecina, arma un ejército y regresa para reclamar lo que es suyo. La guerra concluye con la muerte de los dos hermanos en batalla, cada uno a manos del otro, como decía la profecía. Creonte, entonces, se convierte en rey de Tebas y dictamina que, por haber traicionado a su patria, Polinices no será enterrado dignamente y se dejará a las afueras de la ciudad al arbitrio de los cuervos y los perros. Los honores fúnebres eran muy importantes para los griegos, pues el alma de un cuerpo que no era enterrado estaba condenada a vagar por la tierra eternamente. Por tal razón, Antígona decide enterrar a su hermano y realizar sobre su cuerpo los correspondientes ritos, rebelándose así contra Creonte, su tío y suegro (pues estaba comprometida con Hemón, hijo de aquel). La desobediencia acarrea para Antígona su propia muerte: condenada a ser enterrada viva. En su diálogo con Creonte le dice que su persona no está

para compartir el odio, sino el amor. Antígona es capaz de enfrentar la muerte o la posibilidad de ella aún sola, en defensa de los valores de la humanidad. La tragedia Antígona de Sófocles pone de manifiesto la fuerza moral y espiritual de las mujeres, su defensa de la vida y los valores humanos en contraposición a la guerra. En ella se demuestra que las leyes de los hombres para ser justas tienen que tener un respaldo moral y que cuando no es así se alejan de los principios fundamentales del hombre. Así pues, la primera ley que obedece Antígona concierne al respeto del orden cósmico. La tragedia nos habla del paso de la armonía de un orden cósmico a un mundo de fábrica humana, en el que no se tiene cuenta la armonía establecida entre naturaleza viva, dioses y humanos. En ella hay una amplia consideración de las leyes no escritas relativas a la vida. Y ese respeto, según como lo entiende Luce Irigaray en *En el principio era ella* ²⁰ preserva su autonomía y su mundo femenino y la impide convertirse en mera función o en rol dentro del mundo patriarcal que entonces empezaba a imponer su orden. Ella desea vivir y compartir la vida aquí y ahora. Se preocupa por su hermano muerto, y quiere hacerle el ritual de üngentos, utilizado este mito en muchas tradiciones diferentes, como por ejemplo en la sepultura de María Magdalena en el cristianismo, no porque se interese especialmente en los muertos, sino que su interés principal se centra en la vida. Preservar la vida. Este mito, puede acercarnos a la experiencia personal vivida en la Semana Santa de 2017 en Málaga. Resignificando el ritual de culto desde otro espacio temporal pero con una intención de permanencia y valor de un modelo para las mujeres, una finalidad que hace visible algunas líneas de análisis utilizadas y que son las que me han hecho afianzar con fortaleza y amor el mito y el culto de María en mi tierra.

20 Irigaray, L. (2013). *In the beginning, she was*. 1st ed. London: Bloomsbury, (pg.131-156).

Amor a la madre, trabajar en relación

El Viernes Santo en Málaga se realiza una pequeña romería al Monte Calvario, así como la salida procesional de esa cofradía. La cofradía tiene como tradición realizar al final de la carrera oficial el traslado de las imágenes desde la Iglesia de la Victoria a su Ermita, que se encuentra en el Monte Calvario. Para el traslado del Cristo y las dos Vírgenes con las que cuenta la cofradía abren sus filas y dejan que sean los mismos penitentes y seguidores de las imágenes los que realicen el traslado, dando el poder al pueblo en ese acontecimiento de manera simbólica. Las imágenes son subidas en pequeñas andas, que son llevadas por 8 personas cada una, durante una hora de camino por un humilde bosque de pinos realizando el Via Crucis por el llamado Monte Calvario hasta llegar a la Ermita. Conociendo el fenómeno, decidí intentar acceder a la colaboración de éste suceso y el viernes santo de 2017 me presenté en la Iglesia de la Victoria a la hora del traslado para participar como portadora de trono de una de las vírgenes. Al llegar vi como había bastantes postulantes, que rodeaban la puerta de entrada por la que iban a avisar para la organización de la procesión. Luego escuchando un poco alrededor, me di cuenta que el máximo interés de los jóvenes de entre 10 y 20 años no era salir portando el anda sino llevarse a casa los cirios que repartían para acompañar al trono, ya que al ser a altas horas de la madrugada por un camino de tierra, no existe ningún tipo de iluminación. Estos cirios acompañan el traslado de las imágenes y luego son regalados como agradecimiento a la penitencia. A las 2.40 a.m. más o menos se abrieron las puertas y salió primeramente una mujer que parecía parte de la organización con la corona de una de las vírgenes en la mano, escena que no dejó de ser misteriosamente trascendente para mi, después de todos los análisis y el sentido simbólicamente significativo.

Tras ello comenzaron a pedir postulantes para portar a hombros a las imágenes. En ese momento entramos en la iglesia varios grupos de chicos, dos mujeres y yo. Una de las mujeres acompañaba a su novio y rápidamente un organizador le dio uno de los cirios. La otra mujer dijo en voz alta: *Yo quiero llevar al cristo*. Y el hermano mayor le respondió: *De acuerdo, para el cristo por aquí a la izquierda*. Yo no dije nada, simplemente me coloqué en el baral de una de las vírgenes donde los demás hombres ya estaban colocados. Las luces de la iglesia estaban apagadas y solo nos iluminaba un poco la luz del portalón abierto y las velas de los cirios que empezaban a encender para la salida. En unos cuantos minutos ya estaba todo preparado y ya tenían un capataz asignado para llevar cada trono. Uno de los organizadores se me acercó y me dijo: *Perdona, no es por mi..pero, esque las mujeres no pueden llevar a la Virgen. Si quieres te doy un cirio*. En ese momento, muy calmadamente le dije: *¿Que no puedo llevar a la Virgen? Pero si estoy viendo una mujer detrás que va a llevar al cristo*. Y me respondió: *Si, pero es al cristo, no a la Virgen*. A todo eso había mucho movimiento de organización de filas, nervios y alguien le pidió atención para otro asunto y se alejó de mi. Pero al rato, volvió a acercarse: *Mira perdona, que de verdad que si fuese por mi no me importaría pero esque no puedes llevarlo*. Entonces le dije: *Pero ¿eso quien lo ha dicho?* Y el respondió: *El hermano mayor me lo ha dicho*. Entonces, acercó a un hombre y le dijo que se pusiese detrás mía. Como intentando quitarme del lugar del baral de esa manera. El hombre me vió y muy entusiasmado sin enterarse de la situación me dijo: *Ah, ¿quieres llevarlo?*, yo asentí y prosiguió: *Vale, no pasa nada, ya están los 8 entonces, me quedo por aquí cerca tuya en todo el recorrido y si en algún momento necesitas ayuda me lo dices y yo te hago el relevo*. El otro hombre al presenciar esa situación, con cara de preocupación, pensó durante





unos segundos, me miró a los ojos y asintió, se dio la vuelta y fue a ocuparse de otras cuestiones. Este acto que escenifico hizo cambiar una tradición de años. Un sencillo y abierto diálogo de acción. En la procesión por el Via Crucis, veía como su mirada iba dirigida a mi en muchos momentos, con una expresión empática, en sus ojos veía un sentimiento de gratitud y agradecimiento. Al llegar a la ermita, se dejan los pasos colocados y se abandona por la parte trasera por un pasillito de la capilla, en él estaban los capataces miembros de la hermandad y al final antes de la puerta de salida la misma mujer que llevaba la corona en la salida de la Iglesia y que después había portado un cirio acompañando la procesión, como la otra mujer. Al despedirme y darle mi muestra de agradecimiento vi en ella también un gran sentimiento en sus palabras, mirándome a los ojos, me dijo: *No, muchísimas gracias a ti. Muchas gracias.*

Mi posicionamiento puede relacionarse con el ejercido por Antígonas ante un conflicto, no a través de su resistencia, sino guiándose por el amor a la vida. A su vez, el capataz, ante un dilema moral, decide seguir el sentimiento que comparte en su religiosidad que a seguir las leyes del hermano mayor de su cofradía. El amor a la Virgen es mayor que la moral regida por las leyes de los hombres. El amor a la vida es mayor que el amor a la muerte, al impedimento, a la regla. Nos unía el hecho de venerar a la Virgen. En esos éramos idénticos y no pudo impedírmelo. Gracias a mi posicionamiento no iconofílico sobre la simbología de la imagen, sino un posicionamiento de traslación he conseguido abrir un lugar inhabilitado y una resignificación desde el trabajo en relación. El capataz, por tanto realiza un papel postpatriarcal, fruto de una tradición maternal, que tanto él como yo hemos mamado. A su vez, el agradecimiento de la mujer de la hermandad también deja ver la importancia de la traslación del símbolo. Porque

lo que no tiene posibilidad de representación no puede ser transformado. La acción realizada abre un nuevo camino en su imaginación, vierte un nuevo significado, una nueva escenografía posible, un nuevo campo de acción. Aunque tan solo sea la opción. La posibilidad de la creación de nuevo simbólico femenino arraigado al cuerpo, entendiendo como indican las reflexiones de Luisa Muraro²¹ el sistema de significación de la performatividad, de índole metonímica más que metafórica, modalidad que permanece históricamente más a las mujeres que a los hombres. A su vez son importantes las reflexiones del último seminario de Duoda²², en el que Laura Mercader presenta la performance como prolongación del parto, partiendo de un proceso de no-representación. La performance, como explica, no trabaja a través de la metáfora, tropos por antonomasia de la cultura masculina occidental, no sustituye una cosa por otra, el guión que pone en juego no es otro que el que se genera en su puesta en práctica. La performance funciona pues, por metonimia, una combinación de elementos encontrados inventando nuevas formas de relación a través de la experiencia vivida. Es a través de la presentación y no la representación como concluyo mi experiencia investigativa hasta el momento, queriendo mostrar la importancia de la performatividad del rito y no su simple reproducción histórica estanca.

21 Muraro, L. (2004). *Maglia o uncinetto*. 1st ed. Roma: Manifestolibri.

22 Mercader, L. (2016). *XXVII Seminari de Duoda: "La performance, prolongación del parto"*. Universitat de Barcelona.

Bibliografía

- Aljys, F. (2004). *The Modern Procession*. A. Wehr (Ed.). Public Art Fund.
- Amador, M. (2014). *La historia de vestir a la Virgen*. Jerez 2014.
- Baring, A., & Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa: evolución de una imagen* (Vol. 38). Siruela.
- Becerra, S. R. (2000). *Religión y fiesta: antropología de las creencias y rituales en Andalucía* (Vol. 3). Signatura ediciones de Andalucía.
- Becerra, S. R., & Machado, F. (2000). *Religión y fiestas en andalucía. Reflexiones metodológicas. Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica: [actas del Primer Encuentro Internacional celebrado en Almonte-El Rocío (España) del 19 al 21 de febrero de 1999]*
- Becerra, S. R. (2006). *La religión de los andaluces*. Signatura Ediciones. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bornay, E. *Las hijas de Lilith*.(1995). Madrid: Cátedra.
- Boyer, P. C. (1985). *La religión en Andalucía: aproximación a la religiosidad popular* (Vol. 37). Biblioteca de la cultura andaluza.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Psychology Press.
- Caño, D. (2010). *Lejos de los árboles de Jacinto Esteva (1972)*. *Benzina: Revista d'excepcions culturals*, (44), 42-43.
- De Certeau, M. D. (1990). *L'invention du quotidien*. *Arts de faire*, 1, 57-63.
- De Certeau, M. D. (2006). *La fábula mística:(siglos XVI-XVII)* (Vol. 50). Siruela.
- Domínguez, P. S. (2003). *Mujeres y cofradías en Málaga*. Arguval Editorial Sa.
- Fernando Ruiz Vergara y Ana Vila. (1980) *El Rocío*.
- Frazer, J. G. (1922). *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE.
- García, T. A. (2013). *Cuerpos sin límites: transgresiones carnales en el arte*. Casimiro.

- García, P. G. (1991). *Religión popular y mesianismo: análisis de cultura andaluza*. Universidad de Granada.
- García, P. G. (2002). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología*, 18.
- Gimbutas, M. (1991). *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 ac: mitos, leyendas e imagineria*. Istmo.
- Gimbutas, M. (1996). *El lenguaje de la diosa*.
- Gómez, P. (1984). Orígenes culturales en la vivencia y manifestación de lo religioso, en Andalucía, y su función terapéutica.
- González Cortés, M. T. (2000). *Eleusis, los secretos de Occidente. Historia agraria y bélica de la sexualidad*.
- Graves, R., & Echávarri, L. (1984). *La diosa blanca*.
- Hatzfeld, H. (1983). Isambert François-André, Le sens du sacré. Fête et religion populaire. *Revue française de sociologie*, 24(4), 735-740.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna (Vol. 3063)*. Katz Editores.
- Jiménez, A. P. (1995). *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos del Mediterráneo*. G. C. Andreotti (Ed.). Ediciones Clásicas.
- Mercader, L. (2016). XXVII Seminari de Duoda: “La performance, prolongación del parto”. Universitat de Barcelona.
- Mircea Eliade; *Tratado de Historia de las Religiones*; Editorial Cristiandad, primera reimpresión 2011.
- Molina, I. P. (2004). La normativización del cuerpo femenino en la Edad Moderna: el vestido y la virginidad. *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, (17), 103-116.
- Montoya, J. (2004). La fiesta patronal como ritual preformativo, iniciático e identitario. R. Jimeno y JI Homobono (eds. lits.): “Fiestas, rituales e identidades”, op. cit, 347-367.
- Moreno Navarro, I. (1985). *Cofradías y hermandades andaluzas: estructura, simbolismo e identidad*.
- Moreno Navarro, I. (1993). *Andalucía: Identidad y cultura*. Málaga: Ágora.
- Muraro, L. (2004). *Maglia o uncinetto*. 1st ed. Roma: Manifestolibri.

Lerner, G. (1990). La creación del patriarcado. Barcelona: Crítica.

Lévi-Strauss, C. (1964). El pensamiento salvaje. México: Fondo de Cultura Económica.

Ojea, G. P. (1993). Ideología e historia: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico. Siglo XXI de España Editores.

Ojea, G. P. (2000). El mito de Cristo. Siglo Veintiuno de España Editores.

Lévi-Strauss, C. (1964). El pensamiento salvaje. México: Fondo de Cultura Económica.

Roche, Rodriguez, M. (2016). Madre mía que estás en el mito. Sílex Ediciones. Madrid

Rodrigáñez, C. (2002). El asalto al Hades. Proyecto Editorial Traficantes de Sueños.

Sanyal, M. M. (2012). Vulva: la revelación del sexo invisible. Anagrama.

Warner, M. (1991). Tu sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María. Taurus.



En algunos momentos revolucionarios ha habido el desacato a las imágenes, la destrucción y el maltrato, pero todas esas mutilaciones para vestirla en absoluto representan desacato, al contrario, veneración y veneración muy profunda.

Jose Hernández Díaz

El Rocío, Fernando Ruiz Vergara y Ana Vila, 1980.