

Las Mayas-niña de la Junta de Voto: representación simbólica de la pureza como virtud de género

(The Mayans—a girl in Junta de Voto: a symbolic representation of purity as a gender virtue)

Roscales Sánchez, Mary

Eusko Ikaskuntza. Miramar Jauregia. Miraconcha, 48.

20007 Donostia/San Sebastián

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 445-457]

Recep.: 16.06.01

Acep.: 09.01.03

Antiguamente, en la fiesta de la Cruz, Junta de Voto, era costumbre que las niñas participasen en la ceremonia presidiendo pequeños altares bajo la representación morfológica de las ancestrales Mayas-niña. Estos rituales revelan procesos de producción-reproducción socializadora de roles respecto al conjunto de las niñas/mujeres, percibidas como una subcultura del orden social tradicional, en relación con el fenómeno religioso.

Palabras Clave: Mayo/Maya. Mujer-Virgen. Simbólico-ideacionales. Patrón naturalista. Antropomorfización. Androcéntrica. Ritos de paso. Valores patriarcales.

Behiala, Gurutzearen jaian, Junta de Voton, zeremonian neskatxek parte hartzeko ohitura zuten aldare txikietan buru gisa agertzen zirela, antzinako Maia-nesken irudikapen morfologikoaren azpian. Erritu horiek nesken/emakumeen taldeari doazkion eginkizunen produkzio-erprodukzio prozesuen gizarteratzea agertarazten dute, gizarte ordena tradizionalaren azpikultura baten gisa hautemanak, erlijio fenomenoarekin loturik daudela.

Giltza-Hitzak: Maioak. Emakumea-Amabirjina. Sinboliko-ideazionala. Gabe. Eredua naturalista. Antropomorfizazioa. Androzentrikoa. Igarotze errituak. Balio patriarkalak.

Anciennement, lors de la fête de la Croix, Junta de Voto, il était d'usage que les petites filles participent à la cérémonie en présidant de petits autels sous la représentation morphologique des ancestrales Mayas-niña. Ces rituels révèlent des processus de production-reproduction socialisatrice de rôle en ce qui concerne l'ensemble des petites filles/femmes, perçues comme une sous-culture de l'ordre social traditionnel, concernant le phénomène religieux.

Mots Clés: Mayo/Maya. Femme-Vierge. Symbolico-“idéationnels”. Patron naturaliste. Anthropomorphisme. “Androcentrique”. Rites de pas. Valeurs patriarcales.

El propósito de mi trabajo es la descripción del ritual festivo de la *Maya-niña* que antiguamente se celebraba en la Junta de Voto, situada en el área oriental de Cantabria. Este tipo de festejos desaparecieron a principios de siglo, pero quedaron integrados y redefinidos en la costumbre de realizar ofrendas florales a la Virgen durante el denominado “mes de María”. En estas ceremonias la mujer es la figura céntrica de una dramatización social en la que en su estatus de mujer-niña es la protagonista de una representación de la infancia femenina, sujeta a un rito de paso mediante el cual se define su pertenencia a un determinado grupo de edad y se produce la asignación de un estatus de virginidad, el cual opera como elemento mediador en las relaciones simbólicas que la comunidad establece con determinados iconos sagrados de su parroquia y con las fuerzas regeneradoras de la naturaleza.

Pues bien, la descripción de las ceremonias a que da lugar este fenómeno ritualístico y sus diferentes significaciones sociales e históricas, constituirán el principal objeto de mi análisis, abordado desde la relación que la antropología tiene con la literatura, como suministradora de fuentes etnográficas integradas en la literariedad del discurso creativo. De este modo será posible estudiar los procesos de producción/reproducción socializadora de roles/estatus respecto al conjunto de las niñas/mujeres, percibidas como una subcultura del orden social tradicional y sus relaciones con el fenómeno religioso, al tiempo que se podrán establecer las pautas ideacionales e institucionales de cómo eran asignados y reasignados los papeles femeninos en las comunidades rurales de la tradición, vislumbrando, así, con qué objeto y desde qué categorías y construcciones culturales se realizaban tales asignaciones.

1. LA MAYA-NIÑA: UNA REPRESENTACIÓN DEL MES DE MAYO

El cambio estacional del invierno a la primavera viene reflejado por una visible transformación de la naturaleza. En las sociedades tradicionales campesinas, las gentes en este tránsito solían percibir un incremento de sus fuerzas vitales y una singular predisposición para el ejercicio del amor y de las prácticas festivas, que en esta fase del complejo ritual comunitario aparecían sustentadas por la necesidad de periodizar una multiplicidad de labores que, en ese preciso momento, se iniciaban en la cultura agrícola. Por ser éste un tiempo de naciente esplendor vegetativo y de exaltación de la vida, la mentalidad popular concebía el mes de mayo como un mes decisivo en el mecanismo de fecundidad de los campos. Pues bien, la *Maya-niña* es una de las múltiples representaciones del mes de mayo.

Para llevar a término este estudio sobre la *Maya-niña*, tomaré algunos de los datos aportados por Angel González Palencia y Eugenio Mele en su obra *La maya, notas para su estudio* (1944), por su elaborada descripción de la fiesta y por la multitud de testimonios literarios que en ella se reúnen. Según estos autores, la alusión más antigua que se conoce de esta fiesta en España data de la época de Alfonso X y se halla en un “cantar de escarnio” del juglar portugués Barroso. El *locus classicus* de la poesía medieval sobre el mes de mayo se

encuentra en *El Libro de Alexandre*, de mitad del siglo XIII. Concretamente, en la copla 2.395 se hace mención acerca de cómo las jovencitas cantaban sus mayos en coro: “Sedie el mes de mayo coronado de flores / afeitando los campos de diversos colores, / organeando las mayas e cantando d’amores, / espigando las mieses que sembran labradores”.

Covarrubias, en la *Parte segunda del Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, 1673), hace referencia del vocablo *maya* de esta manera: “Maya, ultra de significar la madre de Mercurio; maya, y mayo es una manera de representación que hacen los muchachos y las doncellas, poniendo en un tálamo un niño, y una niña, que significan el matrimonio: y está tomado de la antigüedad; porque en este mes era prohibido el casarse, como si dijésemos ahora, cerrarse las velaciones”.

En 1734, el diccionario de lengua castellana llamado de *Autoridades* definía la *Maya* de este modo: “Una niña que en los días de fiesta del mes de Mayo, por juego y divertimento, visten bizarramente como novia, y la ponen en un asiento en la calle, y otras muchachas están pidiendo a los que pasen den dinero para ella, lo que les sirve para merendar todas. Dióse este nombre por el mes de Mayo... Tanto duran las Mayas como Mayo”. También en el *Diccionario castellano* de Terreros y Pando, se encuentran asimismo explicaciones de los vocablos *maya* y *mayo*, en la que se describen las dos fiestas tradicionales a las que se refieren Covarrubias y el *Diccionario de Autoridades*, dice este autor: “Maya llaman en algunos lugares a una muchacha a quien un mancebo, a quien llama ella su Mayo, regala y sirve por todo el mes de Mayo con flores; adórnanse uno y otro con ellas; de modo que se presentan con particular gracia, de donde se pronunció después guturalmente con esta misma significación *Majo*, *Maja* en lugar de *Mayo* y *Maya*” (Maza, 1935: 4-5).

Es de resaltar que hubo épocas en las que se trató de prohibir estas fiestas, así, en 1769, el conde de Aranda pide que se tomen medidas para “extremar el rústico abuso de las que con el nombre de Mayas se ponen en las calles causando irrisión y fastidio a las gentes, bajo la pena de diez días de cárcel y diez ducados de multa a los responsables de las muchachas”. Carlos III, por real cédula del 20 de febrero de 1777, ordenó que las Chancillerías y Audiencias del reino no permitieran “disciplinantes, empalados, ni otros espectáculos semejantes que no sirven de edificación y pueden servir a la indevoción y al desorden en las procesiones de Semana Santa, Cruz de Mayo, rogativas, ni en otras algunas”. Prohibiciones, éstas, que apenas consiguieron el efecto que pretendían, puesto que las fiestas siguieron realizándose a lo ancho de la geografía española.

Esta festividad de la *Maya*, en la que las protagonistas son las mujeres, doncellas y niñas, ha inspirado a muchos escritores y eruditos. Por ello, en algunas obras literarias, también se encuentran descripciones de cómo se realizaban las *Mayas*. Una descripción singular es la que hace Rodrigo Caro en *Días geniales o lúdricos*, en el capítulo, que lleva el título de “Estimación de los muchachos, Mayas y sus ritos”, este autor, después de analizar las distintas acepciones de algunos estudiosos de las *Mayas*, describe esta costumbre tal y como se realizaba en Andalucía, concretamente en Sevilla: “Yo las diré muy puntualmente.

Júntanse las muchachas en un barrio ó calle, y de entre sí eligen á la más hermosa y agraciada para que sea la Maya; aderézanla con ricos vestidos y tocados; corónanla con flores ó con piezas de oro y plata, como reina; pónenle un vaso de agua de olor en la mano; súbenla en un tálamo ó trono, donde se sienta con mucha gracia y majestad, fingiendo la chicuela mucha mesura; las demás la acompañan, sirven y obedecen, como á reina, entreteniéndola con cantares y bailes, suélenla llevar al carro. Á los que pasan por donde la maya está piden para hacer rica á la Maya: y á los que no le dan les dicen 'Barba de perro, que no tiene dinero', y otros oprobios á este tono" (Caro, 1884: 283-284).

Pues bien, a estas definiciones corresponde la fiesta de la *Maya-niña* que se celebraba en la Junta de Voto, asimilada al 3 de mayo, día de la Cruz de Carasa, después de haber perdido sus formas arcaicas tras un proceso de cristianización, mediante el cual, las fiestas paganas se integraban al santoral cristiano. Estos cultos, por considerarlos paganos, eran en muchas ocasiones prohibidos por las autoridades civiles y eclesiásticas, siendo, o bien reintegrados, como se puede observar en la fiesta de la *Gata Negra*, que se celebra el día de San Roque (16 de agosto), en Carasa (Junta de Voto), en la que se pueden ver niños disfrazados de mayas, que nos dan cuenta de cómo éstas celebraciones tienen una resistencia al paso del tiempo (Montesino, 1984: 53), o bien redefinidos, como se puede apreciar en la relación que guardan los ritos antiguos de la *Maya* con la aún vigente costumbre de realizar ofrendas florales a la Virgen durante el denominado "mes de María". Un ejemplo de este proceso de cristianización de ritos antiguos lo encontramos en Galicia, donde podemos observar la similitud existente entre la antigua costumbre de elegir la *maya* descrita en el *Diccionario* de Cuveiro: "moza o doncellita que en ciertas festividades la engalanan y sale en las procesiones o la ponen sobre una mesa", y la *penla*, que es una "niña ataviada" que llevan en hombros en la procesión del Corpus en varios pueblos, representando la alegría (Caro Baroja, 1979: 114).

El erudito Tomás Maza Solano hizo una descripción muy completa de esta festividad, tal y como se celebraba en la provincia de Santander, con el nombre de *maya*, y en concreto la que se realizaba en la Junta de Voto: "El día 3 de mayo, fiesta de la Cruz, las muchachas del pueblo se reunían a la puerta de la iglesia, vestidas de blanco con especiales galas y adornadas con coronas y guirnaldas de flores, una de ellas, engalanada con particular primor, hacía de reina o maya y sentada en preferente lugar, teniendo en sus manos una cruz de ramos y flores, escuchaba los cantos que en elogio de ella entonaban las demás. Era el fin principal de esta fiesta pedir dinero a la gente que acudía a aquel lugar para con ello merendar, el domingo siguiente" (Maza, 1935: 14-15). Este autor también señala el paralelismo que existe entre la *Maya-niña* de Voto y la descrita por Lope de Vega, en el siglo XVI, en su auto sacramental *La Maya*, señalando las coincidencias existentes entre la obra de Lope y la descripción hecha por Rodrigo Caro, referida a las *mayas* de Sevilla".

Hay que decir que las *Mayas*, que aparecen fundamentalmente asociadas a la festividad cristiana de la Santa Cruz, se han celebrado por la práctica totalidad del territorio español, si bien con más frecuencia en tierras del Sur que en

las del norte, donde, sin embargo, se conocen diversidad de casos. En muchas localidades era costumbre poner en las esquinas de las calles y en los portales de las casas altarcitos, adornados con plantas y flores formando una cruz, junto a los que postulaban las *Mayas-niñas*. En este tipo de festejos, también era costumbre representar casamientos ficticios, colocando parejas de niños en un tálamo en el que permanecían sentados como símbolo del matrimonio. En Cataluña, por ejemplo, había lugares en los que el carácter infantil de la fiesta se acentuaba hasta convertirse en la “festa dels escolars” por antonomasia. En otras localidades, la bendición de los campos y de los panes era lo que más la caracterizaba. En Cataluña, la *Maya-reina*, acabó teniendo un aspecto más religioso y se enlazó con la fiesta de la Santa Cruz (González y Mele, 1944: 69-70). Larramendi, refiriéndose a la celebración de estos ritos en el País Vasco, en el artículo *Maya*, dice: “La niña que por mayo visten de novia, y otras piden para ella, ‘mayatz anderea’, Esta forma ‘mayatz anderea’, se traduce perfectamente por ‘señora de mayo’” (Larramendi, 1853: 155). Justo es precisar, como afirma Caro Baroja, que esta modalidad de fiestas de mayo no son sólo características de España, sino que se encuentran igualmente extendidas por toda Europa, donde las cuestaciones efectuadas por muchachos y muchachas, llevando flores y guirnaldas el uno de mayo, y la elección de la *Maya*, eran costumbres muy generalizadas (Caro Baroja, 1979: 108).

2. LA MAYA-NIÑA Y EL TEATRO

Decía Covarrubias que la celebración de las fiestas de Mayo eran “una manera de representación”. Como afirman González Palencia y Eugenio Melé, en su estudio sobre *La Maya*, de la antigua usanza de *cantar el mayo* ha derivado la forma dramática tradicional de las aldeas; de tal manera que, los *autos*, los *entremeses* y los *bailes* que tomaron la *Maya* como tema principal de la obra, puede decirse que son importación de las actitudes y fiestas de una antigua costumbre popular.

Para Maza Solano, uno de los autores que mejor refleja en sus obras dramáticas este tipo de costumbres populares, fue Lope de Vega (Maza, 1935: 11). Caro Baroja, por su parte, afirma que los cantos del auto *La maya* son los populares, aunque considera que en éste “hay una mezcla de elementos teológicos y simbólicos, que no van bien encajados”. Por otra parte, entiende que el estudio efectuado por Maza Solano, sobre las alusiones de Lope a tales fiestas, tiene el interés de haber demostrado que en el capítulo en el que se estudia la fiesta tal y como se realizaba en la Montaña era igual a como se hacía en el siglo XVI. (Caro Baroja, 1979: 61). La puesta en escena de esta tradición popular la lleva a cabo Lope de Vega, como ya ha quedado dicho, en el autosacramental *La Maya*, en el que la *Maya*, o reina de mayo, representa el Alma, mientras que el mozo por ella preferido simboliza la figura de Jesucristo: “Esta Maya se lleva la flor, / que las otras no. / Esta Maya tan hermosa. / Tan compuesta y tan graciosa, / viene a ser de Cristo esposa, / y la palabra le dio, / que las otras no. / Las otras que en el pecado / están feas, no han llegado / a tan alto desposado; / y esta por limpia llegó, / que las otras no”.

También Menéndez Pelayo, en su estudio sobre *La maya* de Lope de Vega, considera que la misma está llena de cantarcillos que son restos de la antigua representación popular: “El auto es de aquellos en que la alegoría eucarística está violentamente sacada de una costumbre popular, y que en el presente caso es de origen gentilicio. Tal es la Maya, que nuestro Diccionario define: “Niña que en los días de fiesta del mes de mayo, por juego y divertimento, visten galanamente en algunos pueblos, y la ponen sentada sobre una mesita en la calle, pidiendo otras muchachas dinero a los que pasan”. Algo difiere la definición que da Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana*, quizá porque el malicioso lexicógrafo toledano alcanzó la fiesta en forma menos remota de sus orígenes paganos, y a la vez más drámatica: “Es una *manera de representación* que hacen los muchachos y las doncellas, poniendo en un tálamo un niño y una niña, que significan el matrimonio”. *La Maya*, de Lope, más se asemeja a la definida por la Academia que a la de Covarrubias. Hoy el Alma ha de ser Maya: / Grande fiesta quiero hacer, exclama el cuerpo; entran el Regocijo, El Contento y la Alegría, con pandero, guitarra y sonajas, y el Alma, vestida de Maya, con muchas joyas; siéntala detrás de una mesa llena de flores; el Entendimiento la pone delante el plato petitorio, y la música repite esta letra popular, que festejaba a la Maya en las aldeas de Castilla: Esta Maya lleva la flor, / Que las otras no.” (Menéndez Pelayo, 1919: 44-45). Muchas de las comedias de Lope, entre las que podemos destacar *El truhán del cielo y loco santo* y *El robo de Diana*, llevan en sus textos continuas alusiones a la imagen infantil de la *Maya-niña*. En la primera de estas obras la *Maya* es representada por una Virgen.

Ya a finales del siglo XVI, sin que se pueda precisar si fue antes o después del auto de *La Maya* de Lope de Vega, fue escenificado el anónimo *Baile de la maya*, que por sus características bien podría atribuirse a Miguel Sánchez, en el cual se nos relata cómo el primer día de mayo las mozas de Tordesillas se reunían para elegir una *Maya* entre las chicas del pueblo, proclamando como *Maya* a la más hermosa de entre todas. Ella sería engalanada con joyas y colocada en una silla, alrededor de la que se bailaba y cantaba: “Den para la Maya/ que es bonita y galana; / echad mano a la bolsa, / cara de rosa, / echad mano al esquire, / el caballero”.

Un famoso entremés *La Maya*, de Luis de Quiñones de Benavente, también alude a la manera en que las muchachas se reunían para elegir a la *Maya* y pedir donativos, con el propósito de “*hacer rica a la Maya*”. Se conoce otro entremés, igualmente anónimo, perteneciente a la segunda mitad del siglo XVII, titulado *La Maya*, en el que se repite la acostumbrada forma de representar a la dama y practicar cuestaciones: “Den para la Maya/ que es hermosa, bonita, pulida y galana”. En la misma línea se encuentra *El Baile de la Maya* de Antonio Zamora, entremesista del siglo XVII. En los cantarcillos de *La Mejor Espigadera*, de Tirso de Molina y en *El Calendario nuevo del año y fiestas que se guardan en Madrid*, de Quevedo, también se hace mención a esta costumbre: “Mayo, que es el mes bonito, / maya y aruña las fiestas”.

Autores teatrales como Antonio Hurtado y Valhondo también recogieron la tradición de *La Maya* con el fin de redactar una leyenda que forma parte de su

Madrid dramático (1870) y una comedia titulada *La Maya*. En ella se reúne un cuadro de costumbres madrileñas, con motivo de la Cruz de Mayo. Otra obra, de Leopoldo Cano y Masas, fue estrenada, con el mismo título, en el Madrid de 1901. El autor comienza realizando una definición de *La Maya*, que modifica la etimología vigente en el Diccionario de la Real Academia: “maga hechicera / por los chicos elegida / símbolo de amor y vida / de la joven primavera”.

Si bien, ya en el siglo XIX, había decrecido la costumbre de levantar altares y designar *Mayas-niñas*, todavía en el Madrid del año 1943, se observaban vestigios de esta costumbre, ya que el día 3 de mayo se veían a niños que pedían a los transeúntes en las calles diciendo: “Un chavito para la Cruz de Mayo”. (González y Mele, 1944: 47-70). Aunque, por entonces, no se erigían altares, sí se recordaba aún la pasada forma de representación, porque las protagonistas continuaban portando estampas adornadas con flores que colocaban en mesillas a las puertas de algunas casas.

3. LA MAYA-NIÑA EN LA JUNTA DE VOTO

No se sabe que número de pueblos de la Junta de Voto pudieron celebrar, en su día, el rito de la *Maya-niña*, tal y como nos comenta Maza Solano en su trabajo sobre esta festividad (Maza, 1935: 369-387), pero sí se sabe como se efectuaba, a finales del siglo XIX en la localidad de Carasa. Describiré aquellas características morfológicas que definen a este rito primaveral que posiblemente se practicaba también en otras localidades de la región.

Coincidiendo con el día de la Cruz, el tres de mayo, las niñas del lugar elegían entre las de su grupo de edad una *Maya-niña* que había de reunir las siguientes características: ser la más bella de todas, hallarse en el tránsito de la infancia a la pubertad, haber cumplido los sacramentos correspondientes, practicar la religión católica, haber sido confirmada y ser una virgen premenstruante. Una vez elegida la figura central del rito, su grupo de iguales la vestía de blanco y la engalanaban con una guirnalda o corona tejida de flores que ceñían a su cabeza. Provistas de canastillas con pétalos de flores cortadas en sus huertos familiares, se dirigían al pórtico de la iglesia parroquial y organizaban allí, con la ayuda de sus madres, un pequeño altarcillo en el que se colocaba a la *Maya*, quien, sentada en un lugar preferente, sostenía una pequeña cruz, confeccionada con flores, hierbas y hojas, y escuchaba los cantos que en su honor entonaban las demás niñas.

Al paso de los vecinos del pueblo, que asistían a los oficios religiosos, las niñas realizaban cuestaciones repitiendo, a modo de estribillo: “Den para la maya / que es bonita y galana / den para la maya”. Poco antes de finalizar la misa de la Cruz, la *Maya* y su séquito “echaban flores” en honor de la Virgen, ante “un altar vestido de flores” por las mayordomas, y depositaban el dinero recaudado en el “cepillo” de la iglesia, con la finalidad de que fuese empleado en velas para alumbrar al Santísimo. Posteriormente, recorrían las calles del pueblo y pedían dinero por las casas del vecindario (cantando coplas que recuerdan

a los cantos petitorios de los marzantes), esta vez, para organizar entre ellas una pequeña merienda a base de chocolate y galletas, que se llevaba a cabo en la casa de la *Maya*.

4. LA MAYA-NIÑA: UNA INTERPRETACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO

A partir de este antiguo rito primaveral, y con los datos etnográficos de que dispongo, trataré de efectuar un análisis antropológico del mismo, centrándome de modo especial en el papel desempeñado por la figura de la mujer-niña en el conjunto de la ceremonia.

La *Maya-niña*, como ya he dicho, era una fiesta que tenía lugar durante el mes de mayo en representación de la primavera, momento en el que se produce una exaltación festiva de la vida y del amor, es decir, de la fertilidad regenerativa de la naturaleza. A través de estas prácticas la comunidad refleja los fundamentos simbólico-ideacionales de su imaginario social, anclado en una cosmovisión naturalista de la vida social, sobre la cual se van vertebrando muchos de los aspectos que afectan al ciclo festivo comunitario: ciclos de edad, sexo, naturaleza, cultura, familia, etc. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, en las denominadas sociedades tradicionales, al mes de mayo se le atribuía un poder real sobre lo femenino, sobre las fuerzas de la muerte y del renacer. Así, pues, encontramos como visión muy generalizada la idea de que la luna influye sobre las menstruaciones y las mareas impone sus ritos al desarrollo de las plantas y es señora de muchas de las transformaciones que tienen lugar en el cuerpo de las personas y en el ecosistema. La asociación de la mujer-niña, como protagonista principal de la fiesta, a determinados ciclos de la naturaleza, en esta ocasión a la primavera, establece, en el ámbito de lo social, una constante ideológica según la cual las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas, intrasociales e intraculturales, mediante el esquema conceptual que vincula, de un modo muy significativo, la cultura a la naturaleza. En esta particular representación de la primavera, la mujer-niña (“primavera de la vida”) aparece directamente relacionada con las fuerzas genésicas de la naturaleza, en tanto que el hombre suele relacionarse más con aspectos que afectan al orden de lo estrictamente cultural.

Se observa, por lo tanto, el hecho de que la mujer, siguiendo un patrón naturalista, aparece más próxima que el hombre a la naturaleza, una vez prefijada culturalmente su importancia como figura al servicio del orden reproductor de la especie, es decir en su papel como madre (Ortner, 1979: 109-131). Es bastante frecuente que, situada conceptualmente en un estado intermedio entre la naturaleza y la cultura, se le asigne todo lo que la naturaleza pueda tener de negativo y positivo. En el complejo sistema de oposiciones sociales que rigen las etiquetaciones identitarias, los roles y estatus de los diferentes subgrupos en que se dividen los actores sociales de la comunidad, el que la mujer-niña aparezca autorrepresentada como una antropomorfización de la naturaleza, que se conforma en el interior mismo de la cultura, de modo ideal, en el plano de la seme-

janza y de la analogía simbólica con ésta, significa, por sí mismo, solidarizarla con el conjunto de connotaciones con las que la naturaleza es definida y redefinida en un universo simbólico en el que el hombre se percibe a sí mismo como cultura.

Una vez más, es preciso advertir que este tipo de asociación conceptual-organicista de la mujer con la naturaleza, (mujer igual a la tierra), no es algo que nos viene dado por la propia naturaleza, ni tampoco se deriva del hecho de que la mujer sea dadora de vida, sino que responde directamente a una forma patriarcalista de asignación de papeles, social e ideológicamente construidos desde las definiciones que la cultura se da a sí misma. El análisis de los términos sexo y género nos permite distinguir entre lo que es biológico y lo que es cultural en los seres humanos. Solamente partiendo de considerar el género como una construcción cultural, podremos llegar a entender la lógica social que rige la asignación a hombres y mujeres de determinadas pautas de comportamiento, estereotipos y valores diferenciales.

Es preciso, nuevamente, aclarar que lo masculino y lo femenino no son atributos naturales, supuestamente derivados de la incuestionable variabilidad de ciertos rasgos biológicos que diferencian a los sexos. Por el contrario, se trata de categorizaciones elaboradas y sesgadas por la cultura. Formas de etiquetaje social que no describen nada biológico, sino algo así como lo que una determinada sociedad ha decidido que conviene a varones/hembras, a sus normas de conducta y papeles sociales. No es por tanto la reproducción biológica la que determina el orden natural y social, sino más bien es una construcción social arbitraria de lo biológico, y de manera esencial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, que da un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo, y partir de ahí, de todo el cosmos. En consecuencia, tanto lo masculino como lo femenino son atributos otorgados culturalmente; categorizaciones que configuran el modelo del género y que actúan como suministradoras de valores y pautas de comportamiento, en virtud de los cuales los sujetos son preparados para ir asumiendo, en el proceso de socialización, sus respectivas presentaciones-representaciones comunitarias. De esta manera, la mujer quedará enconsertada especialmente en la esfera de las funciones reproductivas, mientras que el hombre lo hará en las productivas.

Este tipo de rituales tienen, entre otras funciones, la de ir señalando los sucesivos ritos de paso, a través de los cuales los seres humanos pasan de una situación social a otra, de manera tal que el conjunto de la vida de los individuos se va prefigurando con arreglo al poder normativo de una *ritualística*, que asigna al sujeto, mediante “dispositivos rituales” o “actos de institución” (Berger y Luckman, 1989: 74-91), unos determinados papeles y rangos sociales a lo largo de la sucesión de unas etapas existenciales, cuyos finales y comienzos forman parte de un mismo orden: nacimiento, bautismo, pubertad social, matrimonio, paternidad y muerte. Las mujeres carecen de instituciones y estrategias rituales públicas que hagan posible la reafirmación periódica de su identidad, como ocurre con el colectivo dominante de los hombres, dignos de recibir la *marca distin-*

tiva de tal manera que están excluidas para siempre (la identidad negada), o son resocializadas, como observamos en el ritual de la *Maya-niña*, dentro de un rol sexual adscrito, representativo de las normas sociales y del orden institucional, en el contexto de una cultura orientada a lo masculino (Montesino, 1992: 249-250). *Topos* como lugar no-pensado (Amorós, 1990: 53), madres instituidas por consignación heterónoma, este el cuadro de las adscripciones típicas, el mapa ideológico de los lugares simbólicos que asignan a la mujer los pactos de la sociedad patriarcal.

Sabemos que el mes de mayo, dentro del calendario tradicional, es uno de los meses contradictorios. En buena parte ha conservado el carácter infausto que poseía entre los romanos, de modo especial en todo aquello que respecta al matrimonio y a la reproducción. Si bien la Iglesia ha atemperado y racionalizado dicho carácter hasta conseguir transformarlo en el mes de la castidad: el mes de la Virgen María. De aquí que, en el caso que nos ocupa, la fiesta de la *Maya-niña*, haya experimentado un proceso de cristianización al quedar fijada, el día 3 de mayo, como fiesta en honor a la Cruz. De acuerdo con el ideal cristiano de perfección, la mujer virgen (la *Maya-niña*) representa, en cierto modo, el modelo de perfecta soltera, el símbolo de la mujer ideal, ya que la práctica de la sexualidad se considera que destruye el cuerpo virginal de un modo particular. No hemos de olvidar que la Virgen encarna ideales cristianos de homogeneidad e independencia. A través de su virginidad se expresa la particular interpretación de la totalidad de la Iglesia Católica, reflejando dos de sus aspectos históricos más característicos: su permanente temor a la contaminación por influencias exteriores y su manifiesta resistencia al cambio social. La Iglesia ha sido una de las instituciones que, junto a la Familia, han garantizado la perpetuación del orden de los sexos (Bourdieu, 2000: 107-108), ya que explícitamente ha mantenido una moral profamiliar dominada por los valores patriarcales, sobremanera por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres, actuando sobre la estructura histórica del inconsciente por medio del simbolismo de la liturgia y del tiempo religioso, señalado por la correspondencia entre la estructura del año litúrgico y la del año agrario.

La lectura atenta de los autores cristianos nos muestra una visión negativa del cuerpo. Desde la patrística hasta santo Tomás, el sexo se convierte en el elemento más representativo del pecado y en el principal enemigo de la virtud, excepto cuando éste se dirige a la procreación, las dos únicas opciones posibles estaban representadas por la madre de Cristo. Ya en el mito de fundación de la sociedad humana: (Adán condenado a ganar el pan con el sudor de su frente, Eva a parir sus hijos con dolor), se asignó a los dos sexos sus dos funciones básicas: a los hombres el trabajo y a las mujeres la maternidad (Moreno, 1991: 620). La Virgen María, en cuanto figura de la virgen-madre, constituye una insistente propuesta para las mujeres. El estado puro y natural de la virginidad como paradigma ha sido en numerosas ocasiones objeto de exaltación por parte de casi todos los autores cristianos. Para la totalidad de la Iglesia católica, la Virgen viene a representar los ideales cristianos de homogeneidad e independencia. Con la virginidad expresa su particular interpretación y manifiesta dos de sus aspectos más resaltables: su temor histórico a la contaminación por influencias exte-

riores y su resistencia al cambio (Warner, 1991: 148-149). Por ello, no es extraño que muchos autores católicos, como Lope de Vega, Calderón, Guillén de Castro, entre otros, hayan elegido como tema para sus obras dramáticas la figura singular de la *Maya*. En su dramaturgia, las protagonistas (la *Maya-niña*, las novias e incluso las esposas) son contempladas desde una perspectiva del honor afianzada en el principio de la virtud cristiana y el sometimiento a la autoridad paterna y conyugal de las novias y esposas (Sánchez, 1995: 93), lo que les causa no pocas dificultades a la hora de elegir un marido de su edad y gusto, o de intentar modificar la situación heredada de su estatus social.

Como no podía ser de otra manera, en el ritual de la *Maya-niña* se manifiesta una postura tradicional acerca de la sexualidad en general y de forma particular en la femenina: exaltación social de la mujer-virgen premenstruante. No olvidemos que la menstruación, al igual que la menopausia e incluso el embarazo, para las culturas tradicionales son estados anormales que causan repugnancia, debilitan y enferman (“me he puesto mala”, por estoy menstruando). Toda una visión del cuerpo que imposibilita a las mujeres, las inferioriza, las atemoriza y las trastorna, puesto que toda eliminación, la de la sangre menstrual también, representa la pérdida de algo que pertenece al propio ser. A este respecto, el hecho de que la *Maya-niña* (símbolo de la primavera) haya de ser una virgen premenstrual, puede estar basado en la creencia de que la sangre menstrual es una sangre maligna que quema la vegetación, impide el crecimiento de las plantas y esteriliza los campos. Mediante el juego simbólico de la mujer-niña-*virgen-primavera/madre* y esposa, la mujer queda vinculada al espacio agrario y doméstico, a través de un conjunto de roles y estatus, engarzados tanto en la estructura del *complejo social doméstico comunitario*, como en el ámbito del universo simbólico-ideacional de la tradición, quedando, así, configurada, frente a la especialización del hombre en el ámbito de lo instrumental, como una persona subalterna, apta para desempeñar ejemplarmente el papel de madre-esposa, ser una buena vecina y contribuir decisivamente a las tareas de intermediación religiosa y a otras funciones de carácter expresivo. Es la mujer la que asume los asuntos que corresponden al bienestar espiritual del hogar (Christian, 1978: 149). En definitiva, es ella la que lleva a cabo las negociaciones con las figuras sagradas. Así como el hombre cumple el papel hegemónico de varón-esposo-padre en la organización de la casa-entramado-económico, la mujer esposa cumple la función básica de reproductora biológica y social. La mujer virtuosa queda, pues, socialmente considerada un ser al que se debe halagar por su “condición femenina”. Condicionante, éste, fundamentado sobre la construcción social del sistema de equivalencias que se realiza entre bondad, maternidad, pureza, dulzura y sumisión.

En definitiva, a través de este tipo de rituales no sólo se produce la exaltación de la fertilidad de la naturaleza, sino que también, y de una forma prefijada por el orden tradicional, se han ido tejiendo en torno a la mujer unas determinadas categorizaciones sociales y unos modos de vida, de interacción y de poder en suma, que no son sino el rostro interiorizado y mostrado, de las relaciones permitidas y establecidas por las diferentes instituciones comunitarias: familia, religión, lenguaje, etc., las cuales, mediante el recurso a la ritualidad, consolidan la

eficacia de un poder “demostrativo” que nos remite, indefectiblemente, a un modo tradicional de ser y de concebir la vida, la naturaleza y las relaciones sociales. Un poder omnipresente que, como una ofuscada persistencia de sexismo discriminatorio, aún anida, en el corazón de las modernas sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, C. (1990) “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en V. Maquieira y C. Sánchez (Comp.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, pp. 39-53.
- BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1989) *La construcción social de la realidad*, Madrid.
- BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*, Barcelona.
- BUXÓ, M^a. J. (1978) *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*, Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1979) *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid.
- CARO, R. (1884) *Días geniales o lúdricos*, Sevilla.
- CHRISTIAN, W. (1978) *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. y MELÉ, E. (1944) *La Maya. Notas para su estudio en España*, Madrid.
- LARRAMENDI, M. (1853), *Diccionario trilingüe*, Vol. II, San Sebastián.
- MAZA SOLANO, T. (1935) *El auto sacramental “La Maya” de Lope Vega, y las fiestas populares del mismo nombre en la Montaña*, Santander.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1919) “Lope de Vega, Autos y coloquios”, en *Obras completas*, Vol. I, Madrid.
- MONTESINO, A. (1982) “La Maya-niña de la Junta de Voto” en *Alerta*, Santander: 24-07, p. 20.
- MONTESINO, A. (1983) “La Mayas: Una fiesta ancestral de la Montaña”, en *Revista de Santander*, 30, Santander, pp. 18-25.
- MONTESINO, A. (1984) *Fiestas populares de Cantabria, 1. Entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño*, Santander.
- MONTESINO, A. (1992) *Las Marzas. Rituales de identidad y sociabilidad masculinas*, Santander.
- MONTESINO, A. (1995): “Los lugares antropológicos de la memoria”. En A. Moure y M. Suárez (Eds.), *De La Montaña a Cantabria. La construcción de una comunidad autónoma*, Santander, pp. 403-432.
- MORENO, I. (1991) “Identidad y culturas de género”. En J. Prat y otros (Eds.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, pp. 620-623.

Roscales, M.: Las Mayas-Niña de la Junta de Voto. Representación simbólica de la pureza como...

ORTNER, S. (1979) "Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En O. Harris y K. Young (Comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, pp. 109-131.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H. (1995) *Pecadoras de verano arrepentidas en invierno*, Madrid.

RÓSCALES, M.: "El carnaval. La desigualdad sexual enmascarada". En *El Diario Montañés*, Santander, 23-02-1996, p. 4.

ROSCALES, M. (1999) "Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas. (Un estudio antropológico de Nuestra Señora la Bien Aparecida)". En R. Jimeno (Ed.), *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 18, Donostia, pp. 87-101.

WARNER, M. (1991) *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid.