

---

## SINCRETISMO Y SINCRETIZACIÓN

---

### DOS EJEMPLOS CUBANOS\*

---

---

ALESSANDRA CIATTINI\*\*

*Resumo: o artigo aborda o conceito de sincretismo, seus usos e interpretações com o objetivo de propor uma razoável teoria do sincretismo religioso. Esta teoria se baseia no conceito de transculturação desenvolvido por Fernando Ortiz e estabelece uma relação entre sincretismo e as contradições sociais e culturais. Ele foi desenvolvido pelos estudos religiosos latino americanos e por esta razão deve ser aplicado apenas aos fenômenos religiosos do continente em questão. O artigo aborda também dois exemplos do sincretismo cubano com o objetivo de mostrar sua relação com as contradições culturais e sociais que caracterizam a sociedade cubana.*

Palavras-chave: *Sincretismo. Transculturação. Contradição.*

### LOS DIFERENTES SENTIDOS DEL CONCEPTO DE SINCRETISMO

**E**n la literatura antropológica e histórico-religiosa se utiliza a menudo la categoría de “sincretismo”, pero se la define de maneras muy diferentes. Por ejemplo, como escribe André Droogers (1989), hay definiciones objetivas y definiciones subjetivas. Las primeras hacen referencia al hecho de que distintas tradiciones religiosas se encuentran en un determinado contexto y se mezclan hasta crear formas diferentes de las religiones originarias, en las cuales se pueden observar diferentes grados de sincretización, más o menos profundos. Este importante aspecto es

objeto de análisis por parte de Manuel M. Marzal, que distingue entre grados diferentes de sincretismo<sup>1</sup>. Las segundas definiciones, en cambio, contienen juicios de valor centrados en la condena del encuentro y de la mezcla entre religiones de origen diferente. Este es el punto de vista de teólogos y misioneros cristianos que consideran peligrosa cada forma de sincretismo, porque contaminaría la pureza originaria del cristianismo entendido como religión revelada. Droogers agrega que la distinción entre definiciones objetivas y subjetivas no es neta, porque podemos encontrar rasgos objetivos en las subjetivas y viceversa. Aunque no existe un acuerdo entre los estudiosos (en general carecemos de acuerdo sobre muchos temas), pienso que hoy podemos utilizar la categoría de sincretismo si intentamos definirla de manera precisa al desarrollar una teoría de los fenómenos sincréticos y de las condiciones históricas y sociales en las cuales aparecen. De hecho, estoy de acuerdo con quien afirma que los etnólogos y los historiadores no pueden renunciar a construir y utilizar sus propias categorías; sin embargo, tienen que definir las fronteras semánticas de ellas de manera clara y rigurosa (LUPO, 2009).

Es lo que trataré de desarrollar en esta ponencia, al analizar dos ejemplos de sincretismo y al mostrar su estrecha relación con las contradicciones que se presentan en la vida social y cultural. De hecho, yo pienso que el sincretismo es en muchos casos un instrumento para tratar de resolver la contradicciones sociales y culturales, como subrayan los autores funcionalistas; no obstante, estoy convencida de que se trata de una solución de carácter simbólico e ideológico que desempeña un papel importante en la vida y en las relaciones sociales, que sin embargo no cambia y no intenta cambiar la situación objetiva. En este sentido, según mi opinión, tenemos que adoptar una postura dialéctica, la cual nos permite identificar e interpretar los aspectos contradictorios de los fenómenos sociales<sup>2</sup>.

Tenemos que agregar, además, que el tema del sincretismo se desarrolló para comprender fenómenos sociales e históricos concretos, como la actitud de los cretenses, que según Plutarco dejaban de lado sus conflictos cuando estaba para llegar un invasor que quería imponer su dominio sobre la isla.

Muy importante fue el debate sobre el sincretismo en los primeros siglos de la era cristiana, cuando el cristianismo se afirmó, retomando muchos aspectos de la filosofía antigua y desarrollando un nuevo sistema de

prácticas y de creencias, en el cual se insertaron creencias y prácticas paganas (como por ejemplo el uso de la cruz -que era un instrumento de castigo perteneciente al sistema penal antiguo- como símbolo central del cristianismo).

Hay otro aspecto muy importante en el debate sobre la validez del concepto de sincretismo. Para muchos antropólogos se trata de un concepto muy general que por este carácter no puede abarcar fenómenos socio-culturales tan diferentes como los que se encuentran en los distintos contextos sociales y culturales. Se trata de la crítica que en general los filósofos empiristas desarrollan en contra de todas las generalizaciones, al oponer la multiplicidad de la realidad a la fijeza del concepto.

Como trataré de demostrar, propongo otra interpretación del concepto, según la cual este último no indica las propiedades fijas e inmutables de los objetos, sino las condiciones sociales y culturales que permiten el desarrollo de los fenómenos sincréticos y contienen en sí la posible variabilidad de ellos en relación con la especificidad del contexto.

## TEORÍA DEL SINCRETISMO

Si analizamos las distintas definiciones de sincretismo, podemos observar en ellas la presencia de elementos comunes, que indican las líneas históricas de desarrollo de los fenómenos sincréticos y que debemos investigar en su específico contexto. Podemos agregar que en general, para muchos autores, el concepto de sincretismo contiene una teoría implícita del cambio histórico y cultural, que aquí trataré de desarrollar.

Esta teoría general se funda en la perspectiva histórica, según la cual cada fenómeno es el producto de la acción de distintas fuerzas sociales y culturales, que se encuentran, chocan y se mezclan en el marco de determinadas relaciones de poder, en las cuales es muy importante la dimensión ideológica. En cierto sentido, todo es sincrético, porque producto de distintas tradiciones culturales que entran en relación en los acontecimientos históricos. Sin embargo, desde mi punto de vista, es mejor utilizar el término o hablar de “sincretismo activo” para definir fenómenos que se producen y persisten, cuando hay una fuerte diferencia social y cultural entre dominados y dominadores y cuando esta diferencia se manifiesta en forma de conflicto implícito o abierto.

En este sentido, en muchos casos el sincretismo del catolicismo con creencias y prácticas paganas en Europa es un hecho histórico casi completamente

absorbido y digerido por los fieles y constituye un interesante objeto de investigación para lo estudiosos de las religiones. En este caso yo hablaría de “sincretismo originario”. Por supuesto, desde mi punto de vista, lo que llamé “sincretismo activo” reproduce simbólicamente la fuerte contradicción que constituye la condición social y cultural de su formación y desarrollo.

Vamos ahora a analizar las condiciones en las cuales puede producirse un fenómeno sincrético. Ya hemos subrayado que es necesaria la existencia persistente de una fuerte diferencia social y cultural en un conjunto histórico-social, donde hay dominadores y dominados. A esta condición hay que agregar la posibilidad que los dominados tengan cierto espacio de maniobra, o sea que se encuentren en las condiciones de desarrollar estrategias de adaptación y de resistencia. Como muestra Marconi (1996), esta posibilidad no está prevista en los campos de concentración, que no pertenecen sólo a la experiencia histórica de la Europa moderna (pienso por ejemplo en las reducciones de los jesuitas).

Otra condición importante para el desarrollo del sincretismo es la utilización, por parte del grupo hegemónico, de elementos culturales pertenecientes a los dominados para transmitir su nuevo mensaje cultural y para conseguir así la conversión cultural.

Por otro lado, en general el grupo hegemónico nunca tiene la fuerza coercitiva para imponer en todos los aspectos de la vida religiosa y cultural una síntesis autorizada por su centro de poder. Como se puede averiguar estudiando la vida concreta de las sociedades, en general nunca se encuentra el dominio total de un sistema ideológico, sino la presencia de distintos niveles culturales que al mismo tiempo se oponen y se mezclan y que se estructuran de manera jerárquica. En este sentido hay sistemas ideológicos hegemónicos y sistemas subordinados.

Si desarrollamos esta reflexión, a mi parecer tienen razón Ch. Stewart y Shaw (1994) cuando señalan que el sincretismo está en relación con el sistema de poder, el cual es el único que tiene la fuerza para obligar a los individuos a aceptar una cierta cosmovisión (tradicional o nueva), aunque nunca logra ser capaz de controlar que sea respetada en todos sus aspectos. Ellos muestran cómo los productos del sincretismo se convierten en concepciones legítimas, porque un centro de poder otorga a ellos legitimación y los considera elementos fundamentales de la vida colectiva. Esto no impide que en la vida social concreta haya siempre conflicto y tensión entre los sistemas culturales presentes. En

este sentido, como subrayan Stewart y Show, el sincretismo se desarrolla en un contexto profundamente politizado, donde se establecen y se consolidan las diferencias y el contacto, intentándose la reconciliación. Otro elemento necesario para el desarrollo del sincretismo es representado por la presencia entre los dominados de intelectuales que puedan dirigir el proceso de adaptación y de resistencia en una situación donde aparece un nuevo grupo hegemónico que trata de imponer su sistema cultural. Es el caso de Cuba, donde, como se sabe, llegaron como esclavos importantes exponentes de la sociedad yoruba, que eran sacerdotes o nobles.

En general, en las condiciones descritas se generan fenómenos culturales nuevos, híbridos, en los que se manifiesta una mezcla a la vez de voluntad de reconciliación y contradicción social y cultural, fenómeno éste que opone los grupos sociales presentes en el contexto. En este sentido, el sincretismo es un fenómeno dialéctico, donde coexisten distintas tendencias en conflicto más o menos fuerte entre ellas.

#### SINCRETISMO Y TRANSCULTURACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En la antropología y en la historia de las religiones se encuentran muchos fenómenos que los estudiosos definen sincréticos, como por ejemplo las iglesias africanas independientes, la difusión del helenismo en el mundo mediterráneo desde el siglo IV al I a. C. etc.

Ya que no soy una especialista en esas etapas históricas, no puedo afirmar que esos fenómenos puedan explicarse por la teoría del sincretismo aquí presentada. Sin embargo, creo con Ortiz (1991) que este concepto y el de transculturación, que describe el proceso con el cual el sincretismo se realiza, son indispensables para comprender la historia de Cuba, América Latina y Caribe.

Ortiz indica las etapas del proceso de transculturación, que a nivel cultural se desarrolla a través de la pérdida cultural (exculturación) y la adquisición de nuevos elementos culturales (aculturación), que sin embargo son seleccionados y adaptados por el grupo subordinado<sup>3</sup>. En este sentido, tenemos que distinguir entre un proceso de transculturación desde arriba dirigido por las clases dominantes (como por ejemplo la evangelización), y un proceso desde abajo realizado por el grupo que se adapta y resiste.

Vamos ahora a analizar dos ejemplos de sincretismo y de sincretización (o transculturación).

### LA VIRGEN DE REGLA

Para comprender el sentido profundo de una imagen hay que recoger las antiguas leyendas sobre ella y compararlas con la historia.

Según la leyenda, probablemente elaborada en el siglo XVII por los cronistas del monasterio de Regla en Chipiona, cerca de Cádiz, la Virgen de Regla tiene un origen muy antiguo: ella llegó de África a España y de allí fue trasladada a América. Fue Agustín, doctor de la Iglesia y obispo de Hipona (354-430 d.C.), quien hizo construir la imagen, por su particular devoción.

Después de su muerte, los Vándalos invadieron África y los monjes agustinos huyeron a España, llevando consigo la imagen, que pusieron en el monasterio de Regla en Chipiona. La leyenda agrega que durante la travesía del mar se produjo un milagro: la imagen no fue afectada por una tormenta con que los monjes tuvieron que luchar en el estrecho de Gibraltar.

En el siglo VIII, los monjes tuvieron que huir de Chipiona por la invasión de los árabes y ocultaron la imagen cerca del monasterio, que sin embargo, según las fuentes históricas, fue construido sólo en el siglo XV. Siempre según la leyenda, en el siglo XIII, tras la victoria de Alfonso el Sabio, la virgen se le apareció a un canónigo regular y le mostró el lugar donde estaba enterrada su imagen. Así fue posible colocar la imagen en su templo.

Hoy esta escultura se encuentra en el Santuario de Chipiona, que está a orillas del mar y que fue reconstruido entre 1904 y 1906 en estilo neogótico. Se trata de una imagen oscura de 62 cm, hecha en madera en estilo gótico, que sigue la iconografía de las llamadas vírgenes morenas o negras. Probablemente fue tallada en un taller español a principios del siglo XIV y su nombre está relacionado con la regla de los agustinos.

### LAS VÍRGENES NEGRAS

Las vírgenes negras o de color trigueño constituyen un fenómeno cultural y religioso muy interesante, cuyo origen todavía no se conoce, aunque los estudiosos han desarrollado distintas hipótesis. Están muy difundidas

en Europa, América y Turquía.

En general los autores católicos señalan que el color negro sería un resultado no deseado producto de factores físicos (como el humo, por ejemplo), que cambiaron el color de origen. Otros autores, en cambio, ponen en relación la cara de la virgen con los rasgos físicos de la población que la venera, según el principio de que cada pueblo representa a sus dioses a su imagen y semejanza. Otros autores ponen en relieve la relación entre las vírgenes negras y las bizantinas, las cuales en general tienen la cara color ocre; color que se utilizaba para representar a las figuras sagradas de una manera no naturalista. Otros estudiosos han tratado de demostrar que las vírgenes negras son un producto sincrético nacido de la mezcla de las diosas de las religiones antiguas con la figura de María. En particular, ellos se refieren a personajes como Demetra e Isis, que podían ser representadas con la cara oscura y que eran manifestaciones de la Gran Madre mediterránea. Otros agregan Artemisa por su virginidad y subrayan que, como María, Isis parió siendo virgen y durante un viaje; además Isis es representada con su hijo Horus en los brazos. Todas esas diosas son figuras misericordiosas, en particular Isis es la tierna madre de Horus, es diosa de la fertilidad, reina de los cielos y de los mares.

Finalmente, muchos destacan que el color oscuro debe ser entendido como expresión del dolor de las figuras sagradas que han sufrido una pérdida dolorosa: María ha perdido a su hijo (Jesús), Demetra a su hija (Proserpina o Persefone), Isis a su esposo (Hosiris). Hay que agregar que en el *Cantar de los Cantares* aparece una mujer muy linda de piel negra interpretada por San Bernardo de Clairvaux como la anticipación de María.

## LA VIRGEN DE REGLA DE LA HABANA

Se cuenta que en 1660 se construyó en el caserío de Regla, cerca de La Habana, en el ingenio de Guaicamar, un bohío (casa tradicional de los taínos) donde se colocó la Virgen de Regla de San Agustín. Más tarde, en 1664, se construyó una ermita de mampostería, donde fue instalada una imagen de la virgen traída de España por don Pedro de Aranda, Sargento Mayor. En 1714 fue proclamada patrona de la bahía de La Habana, en analogía con su función de protectora de la bahía de Chipiona (BOLIVAR ARÓSTEGUI, 1990).

Si comparamos las dos vírgenes (la de Chipiona y la de La Habana), observamos importantes diferencias. La primera tiene un vestido y un manto color de oro, mientras que la segunda tiene un vestido blanco y un manto azul, elementos que remiten a la Inmaculada Concepción. Sin embargo, ambas tienen en sus brazos al niño Jesús, cuya cara es blanca, y bajo sus pies la media luna. El contraste entre la cara negra de la madre y la blanca del niño es impactante y sugiere un conflicto oculto y misterioso.

En Cuba la Virgen de Regla está sincretizada con Yemayá, diosa del mar y madre de todos los dioses (los orichas), mientras que en Brasil está asociada con la Inmaculada Concepción (como se vio, ellas tienen los mismos colores).

Pero ¿qué significa desde el punto de vista antropológico estar sincretizados? Por lo que pude averiguar en mi investigación, hay sincretismo cuando los fieles consideran las diferentes manifestaciones sagradas como distintos avatares de una misma deidad. En este sentido, el fiel puede ir a la Iglesia católica para venerar a Yemayá bajo la apariencia de la Virgen de Regla o referirse a ésta para invocar a la primera en una casa-templo. De esto se puede inferir que el sincretismo nunca implica la completa identificación entre símbolos e imágenes.

Para Verger (1082), cada oricha representa un arquetipo de conducta moral, que corresponde a las tendencias ocultas y reprimidas que cada individuo puede libremente expresar sólo en el momento del trance, propio de los rituales celebrados para los dioses. En este sentido, desde el punto de vista de Verger, las religiones de origen africano, presentes en América, serían instrumentos de liberación de los individuos, que tratan de conseguir mediante el rito de posesión la aceptación de su ego oculto por parte del grupo.

En mi opinión, si en la dinámica socio-cultural encontramos arquetipos, en el sentido de esquemas profundos y no conscientes, ellos no tienen un sentido puramente psicológico, son también el producto de una construcción socio-cultural que propone una determinada visión de la realidad social. En el caso de la Virgen de Regla el supuesto arquetipo consiste en una determinada concepción de la feminidad, de la maternidad y del sufrimiento. Por supuesto esta visión contiene en sí también una respuesta a las exigencias psicológicas de los individuos que vivían en la sociedad colonial y que consisten en el fuerte deseo de encontrar sus propias raíces y una protección sobrenatural.

Ahora vamos a analizar los procesos de sincretización o transculturación que permitieron asociar la Virgen de Regla a la diosa africana, que sin embargo resultan dos manifestaciones distintas pero semejantes de la misma fuerza sobrenatural. En este sentido, la Virgen de Regla e Yemayá constituyen dos aspectos coexistentes de un mismo conjunto simbólico.

Las dos figuras tienen muchos elementos en común. En primer lugar, la relación con el mar. La Virgen de Regla llega a través del mar, Yemayá es la dueña del océano y de sus profundidades. Simbólicamente el mar está vinculado con la feminidad que al mismo tiempo envuelve y traga en su abismo.

Ambas figuras son negras y están en relación con África, tierra de donde llegaron a Cuba los esclavos. Como hemos visto, el color negro no se refiere solamente a la pertenencia racial, es también el color del sufrimiento que caracteriza sobretudo los acontecimientos de la vida de María, pero que constituye también la esencia de la condición de los esclavos.

Hay también diferencias muy importantes entre la Virgen de Regla e Yemayá. La virgen está siempre representada con el niño Jesús en sus brazos, Yemayá aparece sola y alguna vez con los Ibeyis, que son hijos de Changó y Ochún, pero fueron criados por ella.

Podemos observar un primer contraste en la figura de la Virgen de Regla: la virgen es negra, mientras el pequeño Jesús es blanco. Mi hipótesis es que este impactante contraste expresa simbólicamente la oposición social y cultural entre las clases principales sobre las cuales se fundaba la sociedad colonial: los dueños y los esclavos, los blancos y los negros. Además se trata de una oposición trágica y visceral, pues contrapone la madre al hijo, personas estrechamente vinculadas desde el punto de vista emotivo.

Antes de analizar las diferencias entre la Virgen de Regla e Yemayá, vamos a describir los rasgos de esta última. Ella es madre de los orichas (con los cuales, con todo, no tiene una relación materna), de su vientre salieron los ríos y todo lo que vive en la tierra; tiene los pechos grandes como símbolo de su fuerza fertilizadora. Entre sus atributos hay el sol, la luna, una estrella. Según un patakí, cuando no había separación entre el mar y la tierra, Yemayá se tira al mar y, sacrificándose, instituye de esta manera el orden del universo (1996).

Yemayá tiene algunos rasgos diferentes de la Virgen. En primer lugar no es la *Mater dolorosa*: aunque pierde y luego recupera a los Ibeyis (hijos,

nietos, sobrinos) secuestrados por Changó, tiene un carácter más complejo que el de la virgen, porque es indomable y astuta, ama el lujo y su cólera es tremenda.

Por lo que hemos dicho, me parece que Yemayá representa la maternidad en el sentido de fuerza vital y fertilizadora de la naturaleza, no en el sentido de madre tierna que se identifica exclusivamente con el sufrimiento de su hijo. Ella es una fuerza cosmogónica autónoma, cuya existencia no se resuelve en la exclusiva relación madre / hijo, como ocurre con la Virgen María.

Tanto María como Yemayá tienen el atributo de la luna, que estaba relacionada también con las diosas antiguas ya mencionadas. La Virgen de Regla está con los pies sobre una media luna, que representaría el Islam derrotado en España; la media luna está también relacionada con la mujer de la Apocalipsis identificada en la Edad media con María o con la Iglesia.

En cuanto a Yemayá, ella vuelve a aparecer como una fuerza creadora antropomórfica de la naturaleza. De hecho, según un patakí, la luna y las estrellas salieron de su vientre.

Como ha demostrado Ortiz, el proceso de transculturación es selectivo, ya que no siempre se retoman todos los elementos de un complejo cultural que se está imponiendo. Los que reciben el nuevo mensaje cultural hacen una elección, en la medida en que se les permita elegir.

Como hemos visto, la figura de Yemayá está relacionada con la luna, o sea con los ritmos biológicos de la vida humana y natural, que están vinculados con su maternidad y feminidad. Sin embargo, ella no encarna la concepción escatológica, presente en el cristianismo y en los cultos místicos de Demetra e Isis. Según esta concepción, los hombres viven y mueren pero pueden renacer, como cada año la naturaleza y la luna renacen y se renuevan. Iniciándose a los misterios, los hombres pueden conseguir una renovación parecida y lograr así la inmortalidad, o sea una vida eterna y sin sufrimiento.

Como todos los orichas, Yemayá no promete y garantiza la salvación en otro mundo, sino asegura el apoyo y la protección en el mundo terrenal.

Por la relación directa con África que Yemayá y la Virgen de Regla tienen y por su carácter maternal (en sentido diferente), estas dos figuras parecen simbolizar la patria mítica de los esclavos, que representa al mismo tiempo el lugar donde llevaban una vida digna y el lugar de un deseado refugio.

Finalmente, me parece que de la comparación entre María e Yemayá se puede deducir que la primera representa sólo los aspectos melosos de la mujer según una visión idealizada, mientras la segunda tiene una personalidad más humana: ella es al mismo tiempo protectora e indomable, justiciera y colérica.

Como he subrayado, en la imagen de la Virgen de Regla hay una fuerte contradicción entre el negro (la madre) y el blanco (el hijo), que puede representar una contradicción más antigua de la que se desarrolla en la sociedad colonial. Se trata del contraste entre las dos tradiciones culturales que se funden en ella a lo largo de la historia: la tradición cristiana de Oriente medio y la africana mediterránea. En la sociedad colonial esta contradicción originaria adquiere otros sentidos reforzados por la asociación con Yemayá y expresa el contraste insoluble entre españoles y africanos, entre esclavistas y esclavos.

Para concluir, creo que, si debemos considerar la Virgen de Regla y Yemayá como elementos de un mismo conjunto sincrético, debemos también señalar que en ello conviven una figura de madre en sentido social y moral y una figura que es la manifestación de una maternidad cósmica indomable. Es decir que, en el conjunto simbólico, se patentiza con toda su carga ideológica la contradicción entre el cristianismo y la cosmovisión africana. En este sentido, Yemayá parece representar la fuerza de resistencia de los esclavos que por un lado rechazan la actitud pasiva de la virgen, por el otro mantienen vivos sus símbolos e intentan defenderse de la aniquilación.

Por todos esos aspectos el conjunto simbólico Virgen de Regla – Yemayá representa una forma de sincretismo activo, en el cual se manifiesta también un complejo conflicto entre los fieles y la institución eclesiástica.

## LA VIRGEN DE LA CARIDAD DEL COBRE

Vamos a analizar ahora el conjunto religioso Virgen de la Caridad, Atabex y Ochún, porque también en aquél podemos encontrar contradicciones importantes que conciernen a la misma historia de Cuba. Sin embargo, tengo que señalar que la historia detallada del culto a la Virgen de la Caridad de Cuba se encuentra en el precioso libro de Olga Portuondo Zuiñiga<sup>4</sup> (ver la nota 5).

Según algunos autores, fue el capitán de artillería Francisco Sánchez de Moya el que hizo tallar una copia de la Virgen de la Caridad de Il-

lescas (Castilla-La Mancha) para llevársela a Cuba a finales del siglo XVI<sup>5</sup>. En cambio, según la opinión de Portuondo Zúñiga (2008), el capitán trajo consigo la imagen de Nuestra Señora de Guía Madre de Dios de Illescas y, para conquistar la devoción de los esclavos negros, la colocó en una ermita en el cerro del Cardenillo, sobre la mina del cobre, cerca de la ciudad de Santiago del Prado.

Según la leyenda, la Virgen de la Caridad de Illescas era muy antigua, porque fue realizada como muchas otras vírgenes por el evangelista Lucas y fue destruida por los musulmanes. De hecho, en el santuario de Illescas se conserva una talla hecha en el siglo XII o XIII, que representa a la virgen sedente con el niño Jesús en los brazos, morena y de estilo románico. En el siglo XVI se afirma la moda de vestir las imágenes con ricos mantos y vestidos. Por esa razón también la Virgen de Illescas recibió ropa espléndida y adornos. En el siglo XIX se produce un importante cambio, que indica una desviación de la tradición de las vírgenes morenas. Se realiza otra escultura de la virgen que tiene el rostro blanco y sonrosado utilizada en la actualidad en los rituales.

Vamos ahora a analizar cómo el culto a la Virgen de la Caridad se afirma en Cuba. Hoy se presenta a los fieles como una imagen de bulto con la cara morena, que lleva al niño Jesús en su brazo izquierdo, una cruz en la mano derecha; además, en su vestido dorado resalta el escudo símbolo de Cuba.

La leyenda cuenta que en 1612-1613 dos indígenas del grupo taíno (Rodrigo y Juan de Hoyos) y un niño negro de 10 años (Juan Moreno) se encontraban en un bote en la bahía de Nipe (Holguín), para buscar la sal marina utilizada en los alimentos de los trabajadores de la mina de cobre de Santiago del Prado (cerca de Santiago de Cuba). Mientras estaban navegando, vieron algo que flotaba sobre las olas del mar y que tenía una inscripción: “Yo soy la Virgen de la Caridad”. Llevaron la estatua a un bohío en el pueblo de Barajagua, donde vivían indios y negros, que trabajaban en las minas de cobre y que vivían mezclados entre sí. Por lo tanto, la leyenda subraya que la Virgen viene del mar (como los españoles) y que fue inicialmente instalada en un bohío, donde los indígenas veneraban a sus ídolos<sup>6</sup>.

También según la leyenda, se producen milagros relacionados con el problema del lugar donde instalar la nueva imagen sagrada: la virgen desaparece y aparece, su ropa queda mojada después de su llegada a Barajagua. Esos hechos parecen esconder el conflicto entre los taínos y los españoles

por el control de la imagen sagrada y por su ubicación (los españoles querían trasladarla a la iglesia parroquial de Santiago del Prado).

Después de esos acontecimientos, en las lomas sobre la entrada de las minas, aparecen tres luces maravillosas que parecen indicar el lugar donde la virgen quiere su santuario. En 1620 la imagen fue trasladada a un hospital para los trabajadores de la mina porque en España la Caridad estaba colocada en estos edificios por su relación con la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Después de algunos años, en el lugar donde habían aparecido las luces se construye una ermita y allí se pone la virgen: sin embargo, no tenemos elementos para saber si se trataba de la misma imagen descubierta en 1612-1613<sup>7</sup>. Portuondo Zúñiga (2008, p. 113) subraya que

*hubo dos ermitas en el cerro de la mina: la primera, se levantaría para ser ocupada por una imagen de Nuestra Señora de Guía Madre de Dios de Illescas en 1605; y la segunda, reconstruida a fines de los años 30 o comienzos del 40 del siglo XVII, recibiría a la trigueña imagen de la Virgen de la Caridad, antes situada en la capilla del hospital para los negros esclavos de la mina.*

Encontramos la leyenda transformada en fuentes del 1701 y 1766. Se cuenta que una muchacha habría oído la voz de la virgen, la cual decía que su imagen debía ser trasladada a la cima de la loma. Se agrega también otro elemento: una tormenta habría sorprendido a los tres descubridores de la virgen, los cuales cambian de apellido y se llaman todos Juan (los tres Juanes). La Virgen los habría salvado milagrosamente de la tormenta y los habría envuelto en luz. Sólo en el siglo XIX ellos se convertirían en los distintos representantes de las tres etnias más importantes de Cuba: india, negra y blanca.

Por lo tanto se produce una transformación cultural muy interesante: cuando aparece la Virgen se la acepta como símbolo de los obreros (indios y negros), que la descubren en la bahía de Nipe, la escogen como símbolo de su identidad y unidad contra los dominadores españoles y la utilizan como referencia en la lucha contra el patriciado santiaguero, que quiere privarlos de sus derechos resultantes del hecho de ser vasallos de la Corona de España (PORTUONDO ZÚÑIGA, 2008). En el siglo XIX, cuando empiezan las guerras de independencia, ella se convierte en el símbolo de todos los cubanos (incluyendo a los blancos).

Por lo que atañe a la historia del santuario, en el siglo XVII empieza su construcción; sin embargo, fue destruido por un terremoto en 1766. En 1918 empezó la edificación del actual santuario ubicado en La Maoba. Varios autores (J. J. Arrom, O. Portuondo Zúñiga, M. Nelsa Trincado, J. Oliver) han abordado el tema del triple sincretismo de la Virgen de la Caridad del Cobre: todos ellos subrayan la relevancia de la relación entre la figura católica de la virgen, encontrada en el mar, y la figura de Atabex o Attabeyra, diosa taína de las aguas, protectora de las parturientas, vinculada con la lluvia, la menstruación, las mareas y la luna (PORTUONDO ZÚÑIGA, 2008).

En particular, Oliver (2009) muestra cómo las imágenes de las vírgenes, introducidas en las Antillas por los españoles, fueron incorporadas por los taínos en el sistema religioso de los cemís y dotadas de distintos poderes. Los cemís eran manifestaciones del sobrenatural que podían ser representadas con imágenes a menudo antropomórficas y que tenían un fuerte poder mágico.

Los autores mencionados tratan de mostrar la importancia de la contribución indígena a la formación de la nación cubana y la misma cubanidad. Además, subrayan que los indios no desaparecen completamente tan temprano, como en general se piensa, y que lamentablemente los estudiosos se centran en la aportación étnica y cultural de los africanos a la cultura caribeña, dejando de lado a los antiguos antillanos.

En particular, la importancia de la contribución indígena a la construcción de la devoción a la Virgen, también se evidencia por el hecho de que, según el último restaurador Francisco Figueroa Marrero, su cabeza fue hecha “con una especie de pasta vegetal o de maíz” -según la tradición mesoamericana (PORTUONDO ZÚÑIGA, 2008). Además, como resalta Portuondo Zúñiga, probablemente esta virgen, inicialmente colocada en Barajagua, conquistó a los negros esclavos por su carga panteísta y animista derivada de la religión aborigen y fue venerada por su semejanza con los dioses africanos.

Según mi opinión, la leyenda y la fuerza de la Virgen de la Caridad se funda en dos símbolos potentes. En primer lugar, la diferencia étnico-cultural entre los protagonistas del mito fundador; diferencia que, como hemos visto, se transforma en el tiempo. En segundo lugar, en la misma situación en que se encuentran los protagonistas: en el mismo bote y sorprendidos por la tempestad. La leyenda parece decir: los protagonistas son diferentes, pero se parecen por su posición social

de oprimidos, aunque en algunos casos los indígenas fueron usados como rancheadores para capturar a los cimarrones. En este sentido el culto se presenta como un instrumento para establecer la cohesión y la cooperación entre grupos distintos; por esa razón en el siglo XIX se convierte en el símbolo más apreciado de la cubanía.

Otro símbolo interesante en la iconografía de la virgen es el representado por una media luna con las puntas dobladas hacia abajo, símbolo que se encuentra en los objetos rituales taínos usados también como adornos. J. J. Arrom relaciona este símbolo con el espíritu femenino Guabonito, presente en la religión de los aborígenes y que estaría vinculado con el arcoíris. Arrom supone que la Caridad habría incorporado también este espíritu además de la mencionada Atabex, diosa de las aguas.

Para Stevens-Arroyo, la inversión de las puntas de la media luna surgiría de la necesidad de resaltar la especificidad de la virgen de Cuba con respecto a la de España. Por lo tanto se puede afirmar que, incorporando aspectos muy importantes de la religión aborigen, la Caridad empieza el camino que la llevará poco a poco a convertirse en símbolo de la cubanía, luego de haber absorbido algunos elementos de la cultura africana.

Vamos a analizar ahora este último aspecto, o sea la relación entre la Virgen de la Caridad y Ochún, diosa del amor de la religión yoruba, considerada símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina, vinculada con un río (las aguas dulces) y dueña del cobre. Ella es mujer de Changó y hermana de Yemayá. Aparece como una mulata linda, bailadora, festiva y alegre, aunque hay caminos en los cuales es muy seria. Según Portuondo Zúñiga, tal vez la asimilación entre las dos figuras empezó a generarse desde fines del siglo XIX en la región de Habana-Matanzas. En Oriente la religión yoruba llegó en los años '30 del siglo XX y no se produjo una verdadera asimilación, sino que se establecieron interrelaciones entre las dos figuras. Portuondo Zúñiga y Trincado encontraron en el santuario del Cobre ex votos vinculados con la Santería, pero también con la Regla conga (PORTUONDO ZÚÑIGA, 2008).

Ochún tiene muchos atributos como abanicos de sándalo, pluma de pavo real, espejos, joyas, corales marinos, manillas, una media luna, una estrella, un sol, campanillas, oro y cobre. Hay que agregar que su color es el amarillo, que es el color del vestido y del manto de la Virgen de la Caridad igualmente enjoyada. Tenemos que destacar su papel de protectora de las parturientas que la acerca a Atabex y a la Virgen de la Caridad.

Según Stevens-Arroyo, el elemento mediador entre la Virgen de la Caridad y Ochún es el cobre: la primera está cerca de la mina de Cobre y tiene una especial relación con lo cobreros; la segunda es la dueña de este metal. Como hemos visto, ambas figuras están relacionadas con la feminidad y la maternidad; sin embargo, esta semejanza no debe engañarnos, porque los dos aspectos están entendidos de manera muy diferentes. Como ya hemos dicho en el caso de Yemayá – Virgen de Regla, Ochún es madre porque es una fuerza vital y fertilizadora de la naturaleza; en cambio María es la madre dolorosa que acepta el sufrimiento de su hijo y que es venerada por su relación con él. Se podría afirmar que María existe sólo en función del papel que su hijo debe desarrollar para asegurar la salvación a la humanidad.

Por lo tanto, si analizamos el conjunto simbólico Virgen de la Caridad – Ochún, aparece una contradicción, que se puede identificar a la vez desde el punto de vista católico y santero. Esa contradicción, que no permite la completa identificación de las dos figuras, se manifiesta entre la feminidad activa y seductora de Ochún y la feminidad inactiva y subordinada de María.

Hay una leyenda muy interesante para comprender el papel de Ochún en el desarrollo de la cohesión social y la armonía política entre los diferentes grupos étnicos presentes en Cuba. Según lo que escribe Madeline Cámara, Ochún decide ir a Cuba desde África para quedarse con sus hijos trasladados de aquel continente. Sin embargo, está preocupada por el viaje y pide ayuda a Yemayá, la cual le dice que Cuba se parece mucho a África, ‘aunque’ no todos los cubanos son negros. Entonces Ochún dice a Yemayá: “Suavízame y alísame el pelo con las aguas de tu océano, y aclárame un poco la piel. Así, cuando llegemos a Cuba, no seré ni negra ni blanca y seré querida por todos los cubanos. Negros, mulatos, blancos, todos serán mis hijos”.

El mito parece expresar el fundamento sobre el cual se construye la formación de la nación cubana, constituida por grupos diferentes pero unidos en la relación especial con Ochún. No por casualidad Ochún entonces se combina con la Virgen de la Caridad, que realizó una función similar cuando fue descubierta por tres hombres de etnias distintas.

Este mito parecería darle la razón a Stevens-Arroyo (2002), el cual sostiene que el sincretismo es un instrumento simbólico para resolver las contradicciones que surgen en la vida social y cultural. En este sentido, la Virgen de la Caridad se afirmaría como instrumento para reconciliar a

las distintas etnias que vivían cerca de la mina del cobre, antes los indios y los africanos, luego los blancos, al presentarse como mediadora que promueve la integración en el plano simbólico entre los tres grupos. Desde mi punto de vista hay que agregar otros elementos al análisis. En primer lugar, la Virgen de la Caridad es un símbolo y como tal puede resolver las contradicciones exclusivamente en el plano simbólico, dejando sin cambios la realidad social. Además, aunque la Virgen de la Caridad es una figura híbrida, en ella se manifiesta la hegemonía del catolicismo, que incorpora en la madre de Dios aspectos de otras tradiciones culturales, y que, sin embargo, sigue siendo el personaje dominante.

Por otro lado, como hemos visto analizando las figuras de María, Atabex y Ochún, incluso si se fusionan en la Caridad, ellas representan aspectos antitéticos de la feminidad, que influyen en la forma de veneración y de devoción de los fieles. En este sentido, se podría decir que, a pesar del intento de reconciliar la contradicción, ella sigue siendo fuerte y se manifiesta en el contraste entre los elementos constitutivos de la Caridad. Por esta razón también la Virgen de la Caridad del cobre es un ejemplo de sincretismo activo, en el cual se manifiesta una tensión entre la cosmovisión de la jerarquía eclesiástica y la manera de sentir y de vivir de los fieles.

Desde mi punto de vista, la solución de las contradicciones mencionadas se encuentra sólo en la transformación de las relaciones sociales (inconcebible en la época de la colonia) y en la noción política de nacionalismo incluyente, que constituye uno de los fundamentos de la sociedad cubana actual.

## SYNCRETISM AND SYNCRETIZATION: TWO CUBAN EXAMPLES

*Abstract: the article will consider the concept of syncretism, its uses and its interpretations with the objective of proposing a reasonable theory of syncretic religious phenomena. This theory relies on the concept of transculturation developed by Fernando Ortiz and established a relationship between syncretism and the social and cultural contradictions. It was developed by studying in dept the religious life in Latin America; for that reason it must be regarded as applicable only to the religious phenomena of this continent. The article also studies and interprets two Cuban examples of*

*syncretism, with the objective of showing their relationship with the social and cultural contradictions which characterize the Cuban society.*

Keywords: *Syncretism. Transculturation. Contradiction.*

## Notas

- 1 En El sincretismo iberoamericano (Pontificia Univerdidad del Perú, Lima 1985, p. 192) Marzal estudia la religión quechua-cusqueña, la maya-chapaneca y la afro-bahiana. Según su opinión la primera es una religión nueva, la segunda desarrolla un grado intermedio de sincretismo, la tercera, más vinculada con su tradición originaria, sería una religión testimonio; por eso, me parece , que la considera una fe no vital.
- 2 Droogers (1989, p. 17-18) distingue entre la interpretación funcionalista y la marxista del sincretismo. La primera subraya la función cohesiva, la segunda considera el sincretismo un instrumento de opresión que oculta los conflictos sociales.
- 3 Ortiz observa que las transformaciones culturales pueden desarrollarse verticalmente (desde abajo y desde arriba), pero pueden también realizarse horizontalmente (metalepsis) (MARCONI, 1996, p. 147).
- 4 Ver nota 5.
- 5 O. Portuondo Zúñiga (2008) observa que en 1928 un sacerdote de La Habana crítica la mera identidad entre las imágenes marianas de la Caridad y subraya la especificidad criolla de la virgen cubana.
- 6 Portuondo Zúñiga (2008, p. 100) afirma que la fecha del descubrimiento de la Virgen es el 1612.
- 7 Para Stevens-Arroyo (2002, p. 49) la fecha del descubrimiento de la Virgen es el 1613.

## Referências

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Unión, 1990.

CÁMARA, Madaline. *Ochún en la cultura cubana: otra máscara en el discurso a la nación: La Habana elegante segunda época. Pasión de Cuba*, n. 6, 1999.

DROOGERS, André. *Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of Problem*. In: AA. VV. *Dialogue and Syncretism*. Amsterdam: W. B. Eerdanes Publishing Company, 1989.

LAHAYE GUERRA, Rosa Maria; ZARDOYA LOUREDA, Ruben. *Yemayá a través de sus mitos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1996.

LUPO, Alessandro. *Il mais nella croce: pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*. Roma: CISU, 2009.

MARCONI, Silvio. Congo e lucumí. Appunti per un approccio sincretico al sincretismo culturale. Roma: Euroma; La Goliardica, 1996.

MARZAL, M. Manuel. *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Pontificia Universidad del Perú, 1985.

OLIVER, José. Caciques and Cemís Idols. *The Web Spun by Taino Rulers Between Hispaniola and Puerto Rico*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2009.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

PORTUONDO ZÚÑIGA. *La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba: Oriente, 2008.

STEVENS-ARROYO, Anthony M. *The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism: the Case of the Virgen de la Caridad del Cobre in Cuba*. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 117, 2002.

Stewart, Charles; SHAW, Rosalind. *Syncretism and Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis*. Londres; New York: European Association of Social Anthropologists, 1994.

VERGER, Fatumbi Pierre. Orisha. *Les dieux yorouba en Afrique et au nouveau monde*. Paris: A. M. Métailié, 1982.

\* Recebido: 1º.11.2010  
Aprovado: 10.11.2010

\*\* Docente alla Facoltà di Scienze Umanistiche:La Sapienza Università di Roma  
E-mail: ciattini@uniroma1