



RELIGIOSIDAD, Y ADVOCACIONES MARIANAS, EN LAS RELACIONES ATLÁNTICAS: REFLEXIONES GENERALES

RELIGIOSITY, AND MARIAN ADVOCATIONS, IN ATLANTIC RELATIONS: GENERAL REFLECTIONS

José Alberto Galván Tudela*

Cómo citar este artículo/Citation: Galván Tudela, J. A. (2020). Religiosidad, y advocaciones marianas, en las relaciones atlánticas: reflexiones generales. *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, XXIII-114. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10510>

Resumen: Desde una perspectiva antropológica, esta comunicación pretende mostrar la fecundidad del análisis histórico y actual de las religiosidades, y las advocaciones marianas, desde las dos orillas, mediante una concepción global de carácter atlántico, tanto insular como continental. Prestará especial atención a tres cuestiones, una relacionada con la utilidad simbólica de las advocaciones marianas en las relaciones atlánticas, otra con los procesos de reinención local, comarcal y nacional de algunas advocaciones, mostrando fenómenos de sincretismo y asociaciones simbólicas múltiples en contextos multiétnicos y, por último, su estrecha vinculación con fenómenos de migración, de ida y de retorno.

Palabras clave: Advocación mariana, relaciones atlánticas, V. de Candelaria, V. de Regla, V. de la Caridad del Cobre, reinención cultural, resignificación simbólica, migraciones.

Abstract: From an anthropological perspective, this text pretends to show fertility of historical and actually analysis of the religiosities and the marian advocations, from the two shores, through a global conception of Atlantic character, both insular and continental. It will pay special attention to three issues, one related to the symbolic utility of the marian devotions in the atlantic relations, another with the processes of local, regional and national reinvention of some devotions, showing phenomena of syncretism and multiple symbolic associations in multiethnic contexts, and, finally, its close connection with migration, outward and return phenomena.

Keywords: Marian Advocations, Atlantic relations, V. de Candelaria, V. de Regla, V. de la Caridad del Cobre, cultural reinvention, symbolic resignification, migrations.

INTRODUCCIÓN

La presente comunicación es una introducción al panel de “Religiosidad, y Advocaciones Marianas en las Relaciones Atlánticas”, que puede servir para centrar los debates sobre cuestiones generales del mismo, tales como la naturaleza de las advocaciones, el proceso de difusión y las reinterpretaciones locales, en un contexto de ida y vuelta.

Ante todo, para analizar el fenómeno en estudio, *las advocaciones marianas en las relaciones atlánticas*, nos ha parecido necesario partir de una combinación de y/o de una complementación de perspectivas de carácter dual, histórico y antropológico, con información derivada de un pasado periodizado y del presente, que tenga en cuenta tanto los aspectos históricos como actuales de las religiosidades, y las devociones marianas. Esta doble perspectiva integrada obedece a la necesidad de mostrar los aspectos cambiantes, los procesos

* Profesor honorario de Antropología Social de la Universidad de La Laguna. Miembro del grupo SAYRE de investigación. Presidente de la Asociación Canaria de Antropología Social y Cultural (ACA), Santa Cruz de Tenerife. España. Correo electrónico: galvantudela.alberto@gmail.com

de adopción y de readaptación de tales religiosidades y advocaciones, en un viaje de ida y, en su caso, en otro de regreso.

Todo hace pensar que la traslación de las mismas por el Atlántico no constituyó un proceso de difusión lineal, aunque a menudo estuvo ligado a la conversión impuesta, de carácter compulsivo. No obstante, sin duda, esta dejó paso a otras formas, que indicaban que aparentemente aquella se había realizado, pero sin abandonar por parte de los nuevos conversos las creencias previas de carácter local, a menudo muy dispares respecto a las intenciones evangelizadoras. Estas formas han sido consideradas *formas de rebelión o de resistencia*.

Pienso que el proceso histórico las hizo cambiar o remodelar, surgiendo multiplicidad de formas alternativas a las relacionadas con el proceso de evangelización inicial, de tal modo que hoy quizás han perdido aquel carácter. En algunos trabajos ya publicados¹ he insistido en esta idea y en la necesidad de incorporar otros planteamientos que he denominado como *sincretismo desde la perspectiva de su construcción*, tanto por parte de los ideólogos locales, a través de sus discursos y narrativas, como desde la visión de los actores/rices rituales, indicando sus semejanzas y diferencias, especialmente en las prácticas.

Por otra parte, partimos del interés de una *perspectiva transnacional*, en la que se tengan en cuenta las dos orillas, como si fuera un sistema, en el marco de una concepción global de carácter atlántico, que incluya Europa (especialmente, Portugal, España y Canarias), África y América, tanto a nivel insular como continental. Según veremos, a través de los estudios de caso escogidos, las relaciones entre los tres continentes no han sido siempre unívocas, ya que el destino principal de la expansión evangelizadora y migratoria fue América, de tal modo que la relación de ida y vuelta entre Europa-África-Europa respecto a las advocaciones marianas fue casi inexistente, excepto las de los portugueses, que introdujeron entre otras una advocación no mariana, la de Santiago Matamoros, que los africanos sincretizaron con Ogoú Feray y la llevaron a América, abarcando su culto muchas islas del Caribe y Brasil², estando presente en diversas religiones afroamericanas (vudú haitiano, santería,...). No obstante lo dicho, veremos a través de la transnacionalización de las migraciones, cómo los africanos cierran el círculo implorando a Mami Wata en su traslado azaroso hacia Europa (Martínez, 2013). Por otra parte, la relación existente entre América y Canarias, en un viaje de vuelta, la veremos a través de los casos escogidos y las referencias relacionadas con Venezuela y Cuba, a través de la Virgen del Coromoto³ y la Caridad del Cobre⁴, en un caso traída por canarios y en la otra siendo objeto de culto preferencial por inmigrantes cubanos y/o canarios⁵. Por otra parte, tanto la santería, el Palomonte y el candomblé, se han globalizado a nivel mundial⁶. Mientras, son abundantes las publicaciones que muestran la relación directa África-América e incluso América-África⁷. Las primeras tienen su expresión inicial, tras los textos de antropólogos como Herkovits (1965, e. o. 1937), Bastide (1969), Bascom (1972, 1980), Verger (1957, 1982, 1986) y Brandon (1994), en las reflexiones sobre El Atlántico Negro de autores como Thornton (1992), Gilroy (1993) y Matory (1999), a las que siguen las de otros antropólogos americanos tales como Yelvington, (2001, 2002, 2006), Murphy (1988), Murphy & Sandford Eds (2001), Olupona & Rey Eds (2008), Palmié (2008), las enciclopedias de Appiah y Gates (1999), la de Glazier Ed. (2001), o el espléndido trabajo de Okpewho, Davis, y Mazrui, (Eds) (1999). Es por ello, que la frecuencia e intensidad de las relaciones atlánticas intercontinentales deben ser periodizadas. Unas fueron

¹ GALVÁN (2008), GALVÁN (2011).

² BARNES (1997), HURBON (1988) HURBON (2009).

³ LIMA (2014).

⁴ PÉREZ AMORES (2011), PÉREZ AMORES (2016).

⁵ GALVÁN (2008), GALVÁN (2010).

⁶ CAPONE (2004), KING (1997).

⁷ CAPONE (1999).

más intensas en los siglos XVI-XVII, otras lo fueron en el XVIII-XIX y otras en los siglos XX-XXI. No obstante, una perspectiva transnacional con carácter sistémico, en la que los nudos de las redes conectan puertos, islas, continentes y culturas, atravesando el Atlántico, se nos revela de una fecundidad teórica y eurística insospechadas.

EL CONCEPTO DE ADVOCACIÓN MARIANA Y SUS REINVENCIONES

Veamos, a continuación, cómo el concepto de advocación mariana debe incluir al menos diversas cuestiones, que resultan variables: a) La referencia al relato bíblico; b) La representación iconográfica y sus características; c) El patronazgo de (una familia, una orden religiosa,...); d) Las características de la mariofanía o aparición; y e) las relaciones metafóricas y/o metonímicas (semejanza y contigüidad) entre las advocaciones que se encuentran en una región, puerto o localidad concretas. Tales relaciones pueden ser concebidas como un tanto arbitrarias, no obstante, pueden quedar iluminadas si las percibimos desde una lógica de lo sensible⁸.

De este modo, en el catolicismo, unas advocaciones marianas son concebidas como una alusión mística relativa a apariciones, dones o atributos de la Virgen María y otras advocaciones corresponden a imágenes de la Virgen a las que se tiene especial devoción en un lugar, región o país. La Iglesia católica admite numerosas advocaciones que significan la figura de la madre de Jesús o alguna de sus cualidades, a las que se rinde culto de diversas maneras. Existen tres grandes tipos de advocaciones, que a menudo se presentan articuladas:

Las de carácter místico, relativas a dones, misterios, actos sobrenaturales o fenómenos taumatúrgicos de la Virgen, como la Anunciación, la Asunción, la Presentación, el Nacimiento, etc. Este es el caso de la advocación de la V. de Candelaria, ligada a la Presentación en el templo de Jerusalén con su hijo para ser purificada (2 de febrero). Porta a su hijo en el brazo derecho, que sostiene una tórtola, y una candela encendida (de ahí su denominación) en la otra. No obstante hay en Tenerife y otras islas de Canarias, representaciones pictóricas y efigies, donde la imagen porta invertidos los brazos y manos tanto al niño y la tórtola como a la candela⁹.

Este hecho, portar una candela, derivó en muchas localidades en la asociación con las hogueras, que se encienden durante la noche en diversos parajes de los pueblos de Andalucía. Incluso, en la aldea del Rocío (Almonte, Huelva), lugar donde se venera a la Virgen del Rocío, el 12 de febrero se celebra anualmente la fiesta de la Candelaria, en la cual *se encienden velas en honor a los difuntos* y se presentan los niños a la Virgen del Rocío. La fiesta de la Candelaria se celebra, según el calendario o santoral católico, el 2 de febrero, después de que el papa Gelasio I prohibió y condenó, en el año 494, las fiestas lupercales, considerada una celebración pagana, y la sustituyó por la fiesta de la Presentación, en recuerdo del pasaje bíblico en el que la Virgen lleva al Niño Jesús al Templo de Jerusalén¹⁰ y queda purificada la Virgen María después del parto, cumpliendo la prescripción de la Ley del Antiguo Testamento¹¹. En Jerusalén, por otra parte, se celebraba con una procesión con velas encendidas hasta la Basílica de la Resurrección (Santo Sepulcro), la cual había sido mandada construir por orden del Emperador Constantino.

La Fiesta de la Candelaria, por tanto, se conoce y se celebra con diversos nombres: la Presentación del Señor, la Purificación de María, la fiesta de la Luz y la fiesta de las Candelas.

⁸ LÉVI-STRAUSS, (1984) E. O. (1962).

⁹ RIQUELME (1990).

¹⁰ LUCAS 2, pp. 22-39.

¹¹ LEVÍTICO, 12, pp. 1-8.

Todos estos nombres expresan el significado de la fiesta. Cristo, la Luz del mundo, presentada por su Madre en el Templo viene a iluminar a todos como la vela o las candelas, de donde se deriva la advocación de la Virgen de la "Candelaria". Luz y noche, vida y muerte están articuladas en la Virgen de Candelaria. Las luminarias eran utilizadas tanto sobre los sepulcros, situados al interior de las iglesias, como posteriormente en los cementerios, asociadas a los difuntos.

Las apariciones terrenales, por otra parte, en muchos casos han dado lugar a la construcción de santuarios dedicados a la Virgen como el Real Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (en Extremadura, España), la Basílica de Santa María de Guadalupe (México), y el de la Virgen de Coromoto (en Guanare, Venezuela), etcétera. Estas advocaciones a menudo dan lugar a múltiples patrocinios (como "virgen protectora") de pueblos, ciudades o países, o de diversas entidades, personalidades o cofradías. En el caso de Canarias, las apariciones están a menudo relacionadas con zonas de costa, sean playas o arrecifes, donde se observan fenómenos, que se creen milagrosos, como una luz que brilla en la noche sobre una cueva de la costa (V. de Guadalupe, en La Gomera), o son asociadas a una interpretación que entiende que la imagen desea quedarse en la isla, porque es muy pesada o impide que la nave, que la porta, siga su rumbo hasta América, a donde se dirige. Casi todas las apariciones de Vírgenes tanto en Canarias como en el Caribe (concretamente, en Cuba) están asociadas con barcos, que marchan destino a América o están ya alcanzando sus playas (La Caridad del Cobre).

Otras advocaciones tienen su origen en una determinada imagen de la Virgen a la que se tiene especial devoción en una población, región o familia. Así la V. de Las Nieves, de la que era devoto el Conquistador de Tenerife, Gran Canaria y La Palma, Alonso Fernández de Lugo, quedó instaurada en Agaete (bajo forma de un cuadro flamenco, obtenido como pago de la producción de azúcar de un ingenio de la comarca), en Santa Cruz de la Palma, y en Taganana. Ninguna de estas localidades era cercana a las montañas o sierras nevadas como en las localidades de Andalucía, y específicamente en Granada, donde se les da culto. En La Palma se habla de una nevada, como hecho milagroso, en la zona donde se encontró la imagen, similar a la sucedida en el año 367 sobre el Monte Esquilino en Roma. Las tres estaban más bien ligadas a la devoción personal y al agradecimiento por un favor concedido, posiblemente la misma conquista de las islas. Así, según el documento más antiguo que se conserva con el nombre de "Santa María de las Nieves" lleva fecha del 23 de enero de 1507 y se trata de una Data del Adelantado Don Alonso Fernández de Lugo, donando a la Virgen los solares en los que en 1517 consta estar ya edificado el primitivo templo, ampliado en 1525 y sustituido por el actual en 1646. Si eso era usual durante una primera fase evangelizadora, entre los siglos XV y XVI, fue evidente en el curso de los procesos migratorios de los siglos siguientes, donde los emigrantes canarios, de mutuo acuerdo, colocaban su patronazgo en manos de la Virgen, patrona de la población de su lugar de origen.

Las advocaciones marianas se suelen nombrar con las fórmulas "Santa María de", "Virgen de" o "Nuestra Señora de". Pero también, las advocaciones suelen dar lugar en muchos casos a nombres propios femeninos, compuestos del nombre María y su advocación: María del Carmen, María de los Dolores, María de Lourdes, etc. Aunque el nombre sea diferente en cuanto al atributo relativo a la Virgen María siempre se refiere únicamente a ella, así se haga mención de varios nombres en un mismo momento, la instancia es la misma, la Virgen María.

De acuerdo con la doctrina de la Iglesia católica, las advocaciones que se dirigen a María son única y exclusivamente modos de llamarla desde el punto de vista bíblico relacionados a ella, así como acciones, lugares o mensajes que la identifican. Para la religión católica solo hay una Virgen María, esté representada a través de la pintura o la escultura religiosa.

Por tanto, toda advocación, en la que intervienen las variables más arriba citadas, constituye un pool o paquete de significados, que forman un conjunto de factores que las poblaciones de diversas religiones y lugares al encontrarse tienen en cuenta, combinándolas total o parcialmente, para establecer relaciones de contigüidad y semejanza, metáfora y metonimia, procediendo a seleccionarlas, elegir las y/o priorizarlas en un proceso de decantación simbólica y a compararlas con aquellos significados de los relatos y expresiones de las deidades, propias de su cultura. Es así como se produce la reinención de las tradiciones locales, que entran a formar parte del encuentro cultural. Es así como se produce la reinención de las tradiciones locales, que entran a formar parte del encuentro cultural. *Tal encuentro de carácter a menudo compulsivo e impuesto, con expresión etnocidaria e incluso genocida no excluye, por tanto, la aparición de procesos a corto o largo plazo de transculturación, que hay que establecer en cada caso.*

Trataré en este texto, sin excluir la existencia de otras advocaciones marianas de interés por su carácter sincrético o identitario, tres de ellas: Primeramente la advocación de “la Virgen de la Candelaria”, que tiene su origen en Tenerife, desde donde va a Cuba, encontrándola en las localidades de Consolación del Sur -Pinar del Río-, en Morón, Camagüey, Holguín y Palma Soriano -Santiago de Cuba-. Asimismo, existe también en Venezuela, en Puerto Rico, en República Dominicana, en Uruguay, y en México –Coyoacán, Tlacotalpan de Veracruz-, Jalisco, Tlapala, y México DF –Mixcoac- y en muchos otros países de América Latina, tales como Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Perú, Venezuela. Incluso en EE.UU (San Antonio de Texas), y en Brasil (-Río de Janeiro y Sao Paulo). Este culto a la Candelaria se extendió también a Almonte (Huelva), asociada a la Virgen del Rocío, su patrona. Anualmente, como he indicado más arriba, el 2 de febrero se celebra la Candelaria, encendiendo luminarias a los difuntos y ofreciéndole a la Virgen los niños/as nacidos ese año. Asimismo, en Zarza del Tajo (Cuenca) donde se celebra como la Virgen de las Candelas y en Colmenar (Málaga) donde se celebra conjuntamente con San Blas, al parecer devoción traída también por canarios.

En segundo lugar analizaré la advocación de “la Virgen de Regla”, que tiene su origen en Chipiona-Cádiz y de ahí va a Tenerife, Cuba, Brasil...

En tercer lugar, “la Virgen de la Caridad” que, siendo originaria de Toledo, es llevada a Cuba...).

Tanto este último caso como el de la Virgen de Guadalupe muestran explícitamente el papel de aquellas en la construcción identitaria nacional de dos países, Cuba y México, a la vez que constituyen dos formas de resignificación a partir en un caso, México, del encuentro con las culturas indígenas y, en el otro, de la representación de las tres razas (blanca, negra y mestiza), y el sincretismo afrocubano con la orisha Ochún. Por tanto, este tipo de sincretismo entre la Virgen María cristiana y deidades locales es palpable en otros lugares del mundo, tal es el caso de la Virgen de Guadalupe y la diosa azteca Tonantzin en México. Por otra parte, en algunos países latinoamericanos, la Virgen de la Candelaria es igualmente identificada con deidades nativas, tales como la Pachamama en Perú, Oyá en la Santería cubana o Coatlicue en el México colonial, según escribió Fray Bernardino de Sahagún.

Sin duda hay muchas otras advocaciones de interés teórico y eurístico para nuestro objeto de estudio, como son las de la Virgen de los Remedios, la Virgen del Rosario, Nuestra Señora de la Concepción (Brasil), La Virgen Aparecida (Brasil), la Virgen de las Nieves, la Virgen de los Reyes... En el presente texto se harán referencia a alguna de ellas solo para ilustrarlas por razones comparativas.

LA VIRGEN DE CANDELARIA

Según los historiadores y cronistas¹² la aparición de la Virgen de Candelaria en las playas de Chimisay tiene lugar aproximadamente alrededor de 1393.

“Apareció en un lugar desierto y muy seco, a la orilla de la mar, junto a una playa de arena que tendrá media legua de largo, a la boca de un barranco, sobre una piedra...Yendo dos naturales por aquella costa repastando su ganado...se espantó y, no queriendo pasar, remolinaba”. Pensaban que fuesen algunos naturales de otro menceyato, “que les querían robar y saltar su ganado...Mirando hacia aquella parte del barranco, vido la santa imagen que estaba en pie sobre una peña...parecióle (porque tenía un niño en brazos) ser mujer, aunque extrañó el traje y color”. “Y porque entre ellos era costumbre que, si topaban mujer a solas y en lugar solitario, no la hablaban, porque incurrirían en pena de muerte, le hizo señas para que se apartase...”. La imagen no hizo movimiento alguno, ni respondió palabra. De ahí que uno cogiendo una piedra, alzó el brazo y quiso tirársela, quedando su brazo yerto, y el otro cogió una tabona, “con filo como navaja, con que sangran y sajan” e intentó cortarle un dedo y se cortó el, no la imagen. “Estos fueron los dos primeros milagros que esta señora, para bien de los naturales, hizo en ellos mismos, y confirmólos después...” Tras avisar al rey de Güimar, deciden cargarla hasta la cueva o auchón del rey, llamada Chinguaro. Al instante quedaron sanos. “El rey y los suyos estimaron que aquella mujer, aunque muda, debía de ser alguna cosa sobrenatural... porque oían muchas músicas angelicales, sentían suavísimos olores, y vían muchas luminarias de noche”. El rey dio aviso a los reyes comarcanos de lo que en su reino había aparecido, primeramente al mencey o rey de Taoro. Aunque le ofrece el rey de Güimar compartir la imagen durante la mitad del año, este no lo acepta y permanece la imagen en Güimar, ofreciéndole este las más hermosas cabras, “que llegaron a seiscientas”, señalándole “término particular, que llaman Igueste, donde se apacentase este ganado, con pena de muerte que ninguno llegase a él”.

Según algunos arqueólogos¹³:

“El límite fronterizo entre los menceyatos de Güimar e Imobad, controlado por Taoro, debía encontrarse en el Barranco de Badajoz y la Ladera de Güimar, e incluir también el Malpaís de Güimar. Este límite explica mejor que los pastores que descubrieron la Virgen de Candelaria temieran encontrarse con pastores de Taoro que les robasen el ganado, y se le ofreciese al Mencey de Taoro guardar seis meses la imagen de la virgen. La Playa de Chimisay o Puerto de la Cera, por otra parte, tenía un «pozo viejo» de aguada que convertía a la playa en un punto de recalada de barcos. Era también un lugar tradicional de aparición de ámbar gris marino, que suele ser confundido con cera ya que también es inflamable. Finalmente, permitía desembarcar en el límite del Menceyato de Güimar, y desde allí hacer razias esclavistas hacia la Ladera de la Cuesta de Agache, territorio de Imobad y Taoro. Tenerife tenía una divinidad solar masculina, Achamán, y otra femenina, Chaxiraxi, diosa lunar celeste que favorecía las lluvias, la fertilidad y los partos de las mujeres. La diosa podía materializarse en algunas rocas o en lanzas de madera en los baladeros. Su principal festividad era los quince primeros días de agosto, el Begnesmet. Creemos que podría identificarse esta diosa con una Juno Caelestis africana”.

Según algunos autores, el culto a la Virgen de la Candelaria surgiría, por tanto, a partir de la incorporación en el siglo XVI al catolicismo de la devoción a la estrella Canopo, por parte de la cultura de los antiguos canarios o guanches, preexistente a la llegada de los europeos. La Virgen de la Candelaria sería fruto de un sincretismo entre la devoción a la Purificación de la Virgen María y la diosa nativa guanche Chaxiraxi, cuyo nombre significa 'la que carga o sostiene el firmamento' desde una posible forma primitiva *ta-yir-ayi*. Para algunos

¹² ESPINOSA (1967); RUMEU DE ARMAS (1975); RIQUELME (1990).

¹³ ESCRIBANO & MEDEROS (2014).

investigadores Chaxiraxi era una divinidad femenina relacionada con la luna y la fertilidad, mientras que para otros estaría vinculada al sol (Magec). Así, era una de las diosas principales de la mitología guanche emparentada con la diosa Juno del entorno mediterráneo-norteafricano y con el culto a la estrella Canopo. Otros, sin embargo, afirman que sería una reminiscencia del culto a la diosa Tanit. Incluso, según el médico e historiador Juan Bethencourt Alfonso, la imagen de la Candelaria sustituyó en la Cueva de Chinguaro a un ídolo guanche denominado *Chayuga*¹⁴.

Al parecer, se desarrolló el primer culto a la Candelaria como advocación mariana sobre todo a raíz de que en 1497 el Adelantado de las Islas Canarias, Alonso Fernández de Lugo, celebró en la Cueva de Achbinico (San Blas) la primera *Fiesta de las Candelas*, coincidiendo ésta con la Festividad de la Purificación de la Virgen. En 1526, se construyó el primer templo de la Candelaria junto a la cueva en donde fue venerada originalmente. A partir de aquí, la Fiesta de la Candelaria asume un carácter mariano entorno al relato de la aparición de esa imagen a aquellos guanches. Dicho relato sería escrito por el fraile dominico Fray Alonso de Espinosa en sus obras "*Historia de Nuestra Señora de Candelaria*" y "*Del origen y milagros de la Santa Imagen de nuestra Señora de Candelaria, que apareció en la Isla de Tenerife con la descripción de esta Isla*". Esto explica la existencia de dos fiestas de la Candelaria, la oficial, digamos, que se celebra el 2 de febrero y la popular, que tiene lugar el 15 de agosto y estaría relacionada con la fiesta aborigen del Begnesmet.

No obstante, en Güimar el 7 de septiembre, se celebra también la denominada Fiesta de la Virgen del Socorro y Pares o Nones, en la que se dramatiza el relato de la aparición, y de la petición de socorro, que los guanches hicieron al cargar la Virgen de Candelaria porque era muy pesada, en el llano situado sobre la playa donde, según el fraile dominico, se construyó una ermita con el mismo nombre. La Virgen del Socorro es blanca, el niño a su izquierda con una paloma y la candela en su mano derecha. Allí se baila, hoy en día, el pasodoble "Al Socorro", en el trayecto de la Bajada y dentro de aquella a ritmo de la banda de música, adornada el interior de la ermita con flores y albahaca, mezclándose las dos músicas, la primitiva (tajaraste y danza de las cintas) y la moderna (pasodoble). Al día siguiente (8 de septiembre), se sube jugando hasta la villa de Güimar muchachos y muchachas con almendras, acompañadas siempre del baile de las cintas a ritmo de tajaraste, "a pares o nones". En aquellas fiestas la representación es efectuada por vecinos de Candelaria y de Güimar, vestidos como los guanches con un tamarco o zalea de piel de oveja/cabra, reservada a pastores o en su caso a promesas efectuadas a la Virgen¹⁵. Güimar extenderá la devoción a la Virgen del Socorro en Venezuela¹⁶.

La fiesta que se expandió hacia América, no obstante, no fue la aborigen, sino la oficial, es decir la asociada con el 2 de febrero, fiesta de la Purificación de María, por lo que se vio desprovista de la representación ritual de la aparición de la Virgen, que hasta hoy día se mantiene, siguiendo el relato más cercano de Fray Alonso de Espinosa. Sintomáticamente, por otra parte, las imágenes más veneradas en América no son pardas o morenas, sino de tez blanca, aunque los historiadores del arte afirman que la que apareció en Chimisay era blanca, existiendo una copia en la localidad de Adeje. Posteriormente, con el huracán de 1826, se perdió la imagen, que era guardada en la cueva San Blas y se encomendó a el artista Fernando Estévez, escultor tinerfeño, que hiciera una talla en el año 1827, un año después, que hoy se puede ver en la basílica de Candelaria. Una imagen que el artista reproduce tal y como recuerda. Parece que la original, según los historiadores del arte de la universidad de La Laguna era una talla blanca, una virgen gótica, con un niño en brazos y una pequeña vela, una candela. Después con la llegada de los españoles y las primeras comunidades de religiosos, los dominicos se apoderan

¹⁴ BETHENCOURT ALFONSO (1991).

¹⁵ GALVÁN (1987), DELGADO (1994).

¹⁶ ACOSTA (1992).

de la imagen, a la que cuidan con devoción, untando la talla con aceite de nuez, para evitar que se deteriore, y que además la mantiene, día y noche, rodeada de velas. Precisamente el humo de los velones y el aceite van recubriendo a la virgen de un color moreno¹⁷. La realización, por tanto, de esta nueva Imagen de la Santísima Virgen vino motivada por un aluvión que sufrió Canarias el 7 de noviembre de 1826 y que se llevó consigo al antiguo Icono de la Patrona. A este aluvión se le conoce como "El aluvión de 1826". La actual Imagen fue coronada canónicamente por la Reverenda Fábrica de San Pedro el 13 de octubre de 1889. En 1599 había sido declarada Patrona del Archipiélago Canario por el Papa, lo que ratifica el papa Pío IX. La talla de Fernando Estévez, por tanto, es morena. No obstante, las traídas a América por los emigrantes canarios son en su mayoría de color blanco. A la Virgen, enseguida, se le hacen fiestas anuales, así como rogativas en caso de sequía u otros impedimentos que azotan la agricultura, visitándola al regreso de un largo viaje al extranjero o lejos del archipiélago, y de todo el archipiélago se dirigen a ella, para ofrecerles los niños, para cumplir promesas de todo tipo, viniendo de peregrinación del norte y sur de la isla a pié, unos 70 kilómetros, recorriendo de rodillas su templo, para agradecer el cumplimiento de las mismas, solicitándole bendecir los coches, tanto taxis como turismos de uso personal, rogándole protección...

Según Fray Alonso de Espinosa, "el año 1420, después que las islas de Lanzarote y Fuerteventura se pusieron debajo del yugo del evangelio y vinieron en poder de españoles, por haberlas comprado a los franceses que las ganaron y poblaron, salían los moradores de ellas en navíos a saltar y llevar presos los que desta isla podían haber". Así explica cómo capturaron al guanche Antón, "lo industrialon en la fé y lo bautizaron". Este, regresando de España, lo llevan los guanches para que vea la imagen, que identifica en lengua aborigen "como la madre del sustentador del cielo y la tierra". El guanche Antón los persuade de enviar a la imagen allí donde había aparecido a la orilla de la mar, y la colocan en una cueva, donde solían ordeñar los ganados, llamada Achbinico, "que los cristianos llamaron después cueva de San Blas". Quedó al cuidado del guanche Antón y otros guanches viejos el cuidado de la cueva, haciendo festejos, "sacando cantidad de reses por aquellos días", dándoles de comer a la gente con las reses adscritas al paraje de Iguete, donde pastaban.

Según Rumeu de Armas (1974) y otros historiadores, la aparición de la Virgen y el rapto del guanche Antón están asociados a una estrategia evangelizadora misional primitiva de los frailes mallorquines, muy usual por aquellos años, mediante la cual se pretendía lograr pacificar y convertir a los naturales de la zona, antes de la invasión militar. Y en este sentido se dejó a propósito la Virgen en una peña de la playa, si bien Fray Alonso de Espinosa, afirma contrariamente que: "aunque ya la navegación deste mar estaba descubierta y había noticia destas islas, no se navegaba con libertad, ni había para dónde, hasta que se descubrió Cabo Verde y las Indias, para que digamos que algún navío de cristianos la trajo; y cuando la trajeran no la habían de dejar en un desierto inhabitado, entre riscos y piedras, siendo como es, aún en lo material della, una de las más lindas piezas y más perfectamente acabada que se ha visto". Excluyendo que la mar la trajera, por hundimiento de un navío, ya que entonces "debía estar algo lastimada en los colores", el fraile afirma que "*fue por ministerio de los ángeles a esta Isla traída y por sus manos labrada*. Porque es casi imposible que obra tan prima y tan perfecta, manos de mortales hubiesen hecho, como en la traza, estatura, colores y letreros que tiene, claramente se muestra...". Sobre la interpretación de los letreros de la V. de Candelaria, véase la obra de Ignacio Reyes García, (2013) *La Madre del Cielo. Estudio de Filología Insuloamazighe*. Sobre las Fiestas de la V. de La Candelaria y de El Socorro en Güimar destaca el trabajo de campo, inédito, del antropólogo Erasmo Juan Delgado Domínguez (1994).

¹⁷ RIQUELME (1990).

Según afirma la etnógrafa cubana especialista en religiones afrocubanas, Natalia Bolívar (1990) y R. Lachatañeré (1992, edición original de 1939), la V. de Candelaria se sincretizó en Cuba como Oyá (zona habanera) u Oyansa (zona oriental). Aquella afirma que, según los pattakies:

“Como personaje histórico Changó fue el tercer Alafin de Oyó, pero decidió instalarse en el territorio de los Koso, sus vecinos, y allí se convirtió en un gobernante impetuoso, déspota, lo cual le ganó una mala fama y por ello fue desterrado por los viejos sabios y abandonado por su esposa, Oyá. Según las creencias yorubas, las desobediencias de Changó provocaron desgracia a su pueblo, llegando la sequía, la esterilidad de las mujeres y la muerte, razón por la cual Changó se suicidó. Oyá, su fiel compañera, angustiada por el remordimiento, tanto lloró que formó con sus lágrimas el río Níger y sus nueve deltas. Por ello, en Nigeria, Oyá es una divinidad orisha fluvial, dueña y señora del Río Níger, que lleva su nombre. Es la verdadera mujer de Changó, orisha del rayo y el trueno, de la música, del baile y de la belleza viril. Cuenta la leyenda que Oyá no podía procrear y siguiendo los vaticinios de Orula, hizo ebbó (limpieza) con 9 ovejas y parió 9 hijos. Por ello se le conoce como Iansan (Madre de nueve hijos). Por lo tanto en Nigeria, como en Tenerife y Cuba, su número es el nueve, que significa una imagen completa de tres mundos; representa también la triple síntesis de los ritos medicinales, o sea, la ordenación de cada plano: el corporal, el intelectual y el espiritual”.

No obstante, en la zona oriental de Cuba, se considera a Oyansa la diosa, madre y portera del cementerio, debiendo realizársele *rituales de cambio de vida*, consistente en tomar un coco seco y un pollo o paloma, y pasárselo por el cuerpo del enfermo, en ademán de limpiarlo. Luego, poner el pollo chiquito o una paloma sobre la cabeza del enfermo, y encima un paño blanco, apretándolo el enfermo con sus manos. La santera canta un rato, y pronto, si el pollo o paloma aparece muerto es que se ha hecho el cambio de vida.

En Lajas (Contramaestre, Santiago de Cuba) también he presenciado varios años el ritual a Oyansa. En el patio donde se celebra el bembé, existen dos cruces, una de hierro, pintada de rojo, y otra de madera pintada de blanco donde se lee en letras de color rojo en el palo perpendicular Ollansa, y en el travesaño M-C, Madre de los cementerios. Según la santera, Oyansa *predice el año, si habrá agua, sequía, o abundancia*. Allí se le hace durante todos los bembés una ceremonia a un ahijado de la santera que padecía de una enfermedad de raquitismo, que estando al borde de la muerte vivió por el tratamiento de aquella. En él se sacrifican ovejas y pollos a las 12 de la noche de uno de los días de la fiesta¹⁸. En otro texto he afirmado lo siguiente: “Incluso, en ceremonias privadas, ella trabajaba para curar a un enfermo utilizando un animal pequeño (paloma o pollo). Tras hacer una limpieza por el cuerpo del enfermo con agua de coco, el enfermo debía colocar el animal sobre su cabeza y apoyarlo con sus manos fuertemente. La santera entra en trance, haciendo bajar el *lwa*. El animal muere en la cabeza del enfermo. Se parte el coco contra el suelo y se cuenta el número de trozos que caen hacia arriba. Si encontramos un mayor número de estos, entonces es que el espíritu lo ha acogido bien. A continuación, se abre el animal con un cuchillo y se observa que no tiene sangre. El enfermo se curará, pues ha logrado *un cambio de vida*. Debe pagar 7’75 pesos cubanos, que se meterán en el interior del animal, y será tirado por otra persona en un cruce de caminos¹⁹”.

Dicho sincretismo, su asociación con personas que están al borde de la muerte, el hecho de que Oyansa tuviera problemas para procrear, que la Candelaria esté relacionada en El Rocío

¹⁸ GALVÁN (2008).

¹⁹ GALVÁN (2016).

(Huelva) con las luminarias por los difuntos, y que en Jerusalén, por otra parte, se celebrara una procesión con velas encendidas hasta la Basílica de la Resurrección (Santo Sepulcro), son acontecimientos que muestran la relación de la Candelaria con la muerte, lo que favoreció su sincretización en Cuba con Oyá/Oyansa. Posiblemente tal sincretismo tuvo su desarrollo cuando se generalizó la entrada de esclavos, entre ellos los Yoruba, a territorio de Cuba desde finales del XVIII a finales del S. XIX.

Veamos a continuación la segunda advocación, la Virgen de Regla.

LA VIRGEN DE REGLA

Según me ha comunicado el antropólogo granadino Miguel Carvajal la principal devoción que se da en Andalucía a la Virgen de Regla es la de la localidad gaditana de Chipiona de la que es patrona, tanto de la propia localidad como de los marineros. Se trata de una escultura de unos 62 cm de alto, realizada en madera, de estilo románico. La imagen situada en el santuario de este municipio costero, que es una "virgen negra", está datada según documentos medievales al menos en el año 1399, si bien una versión legendaria la sitúa en épocas más lejanas, en tiempos de San Agustín de Hipona, en África, y habría sido llevada por mar hasta este punto por un discípulo suyo y otros monjes. Por esta razón y por hallarse su santuario cercano al mar, sería la patrona de los marineros. Ya en el siglo XVI encontramos una imagen de la Virgen de Regla en Sevilla (donde llegó a haber un par de ellas más), esta ya no negra sino blanca, y se extiende la devoción, proveniente según parece de Chipiona. La devoción a esta advocación estuvo ligada en la ciudad al barrio de Triana, cercano al Guadalquivir y al antiguo puerto que llevaba y traía productos de América, y posteriormente se liga a la Hermandad de los Panaderos. En cuanto al patronazgo gremial, en el caso de los marineros es en la localidad gaditana donde lo encontramos. En la costa andaluza la patrona suele ser habitualmente la Virgen del Carmen (como en el resto de España en general), y es sacada en procesión en zona marítima, aunque también podemos encontrar casos en los que la patrona de un pueblo que no sea la Virgen del Carmen (aunque esta pueda ser la patrona de los marineros como gremio) sea también sacada en procesión por el mar (caso de la Virgen de la Antigua, patrona de Almuñécar, en la costa granadina). Son múltiples los puertos de mar, donde se encuentra entronizada la Virgen de Regla. En Santa Cruz de Tenerife, se encuentra una ermita con esa denominación, al igual que en Pájara (Fuerteventura). En Tovar (Venezuela) como Santuario Diocesano, en Chihuahua (México), en Baní (República Dominicana), y en La Habana (Cuba) existen catedrales y como patrona de la Pequeña Habana en Miami una ermita, donde se venera a la Virgen de Regla llevada a EE.UU por los cubanos. Dos excepciones, ya que no se trata de puertos, son la ermita existente en Pájara (Fuerteventura) y la de Santa M^a de Regla, catedral de León.

En un momento determinado, se separó la advocación de los marineros respecto a los pescadores, siendo la Virgen del Carmen la patrona de los pescadores y la de Regla, la de los marineros o navegantes. A esta ha de unirse la de un beato de Tuy (Galicia) considerado por la gente como santo, San Telmo, patrono de marineros y pescadores. Tanto las vírgenes como el beato gallego son cultos del siglo XIII-XIV, aunque su devoción se expandió más tarde.

Veamos, a continuación, con más detalle la Virgen de Regla, patrona del barrio que lleva su nombre en la Bahía de La Habana. Ella viste de azul, se identifica con Yemayá, la dueña del mar. Con su veneración se funde casi todo el panteón Yoruba con la cristiandad en el sincretismo y la transculturación de lo africano y lo español, dando forma al mestizaje criollo en el que se basa la nacionalidad cubana. Una vez en la iglesia, el yoruba identificó el aspecto de las imágenes que se le obligaba a adorar con las deidades de su propio culto.

Por otra parte, los testimonios transmitidos durante generaciones aseguran que la bahía de Nipe, en el oriente de Cuba, encontró en la Virgen de la Caridad (Ochún) a su reina celestial,

mientras la Bahía de La Habana halló a su protectora en la Virgen de Regla. Los años de su aparición están cercanos: 1628, es el de la aparición de la Virgen de la Caridad y 1696 la llegada de la Virgen de Regla a su pequeño templo, tres años después del derrumbe del santuario por el paso del ciclón de San Rafael.

Al parecer, la Virgen de Regla fue el símbolo mandado a tallar en España por un feligrés que quiso que en el reconstruido santuario se venerara aquella misma virgen que en el siglo V ordenara esculpir San Agustín el Africano, Obispo de Hipona, inspirado por una revelación: Un ángel le había vaticinado que debía ser tallada en madera la esfigie que luego debía colocarse bien adornada en su oratorio. Se talló la figura de la virgen con el color negro, de acuerdo a la tez de los africanos. Se dice que el obispo utilizó la mejor madera de cedro que pudo encontrar. La tradición se encargó de hacer a la virgen Patrona de los marinos, como consecuencia de haber traído a la embarcación salva a pesar de la tempestad desde África. Según una tradición un tal Cipriano llegó luego a Cádiz, España, villa de Chipiona, donde estaba ya construido el santuario de la Virgen de esta villa y entregó su carga al prior del convento de Ermitaños de San Agustín. Los árabes estuvieron varios siglos en esa parte de España y el prior no pudo jamás ver a la sagrada figura en su altar, murió y llevó a la tumba su secreto.

Sigue la tradición, afirmando que en el año 711, una invasión amenazó a la santa, debido a la presencia árabe en Andalucía, pero la efigie había sido escondida hábilmente en un pozo cercano. En 1330, un canónigo del Convento de Santa María de Regla, la encontró, durante un paseo que realizaba en compañía de unos labriegos. El encuentro se produjo porque el canónigo había soñado que una gran señora de rostro negro, le mandaba ir a orillas del mar a rescatarla: “Debajo del árbol, en que reposas, está lo que afanosamente buscas” decía la revelación. Don Joaquín Ponce de León, señor feudal de Chipiona, cedió su castillo como monasterio de culto a la imagen. De esta virgen solamente quedaron cabeza y tronco. En 1590 toda la efigie fue cubierta por una chapa gruesa de plata a modo de armadura, en que sólo la cabeza quedó descubierta.

En Regla (Habana), a partir de 1687, y hasta 1696, como es el caso de la V. de Las Nieves (Agaete) hasta hoy en día, se adoró una imagen representada por un cuadro pintado al óleo, pero ese último año el castellano Don Pedro de Aranda y Avellaneda, donó al santuario la escultura que había traído en su primer viaje a España. En 1708 se agregaron a la iglesia dos altares para las misas. El 14 de diciembre del propio 1708, se juró la Virgen de Regla por Patrona de la Bahía de La Habana, se depositó la llave que tuvo en sus pies, que simboliza San Cristóbal de La Habana, por el Regidor Decano de ese Cabildo.

Poco a poco en torno al santuario, se construyeron los almacenes, y las murallas, así como algunos cuartos para hospedar a los devotos.

En 1717 el Sacramento se hizo con tal solemnidad, que se adicionó 8 días consecutivos de fiesta y regocijo, y en 1734, se fundó la hermandad de la Concordia de Nuestra Señora de Regla concediéndosele a los devotos inscritos en ella, gracias e indulgencias. De este modo, el origen de Regla está ligado a la virgen.

La actual iglesia se construyó en 1811, en septiembre. Gonzalo Herrera fue el padrino, aunque en 1818 se terminaron de construir la torre y el frontis, gracias a la obra del matemático Pedro Abad Villarreal, y el alarife Don Pedro Justiniani.

Se sabe que en 1762, con motivo del ataque de los ingleses, el capellán tuvo que trasladar la imagen de Nuestra señora de Regla y sus alhajas a la iglesia del Calvario, llevándolas personalmente en su cabalgadura. Dos días después volvió a trasladarla al ingenio de San Diego Marrero en Managüa, donde estuvo doce días. En los creyentes afrocubanos las abluciones en homenaje a Yemayá tienen algo del rito de la virgen de las barcas. Yemayá fue la que apartó las aguas por encargo de Dios (Olofi). En Cuba, ambas vírgenes, tanto la de la Caridad como la de Regla son símbolos ante las tempestades. Los navegantes las invocan

como refugio en las tormentas. En la historias de los navegantes cubanos hay no pocas historias que hablan de personas salvadas gracias a algún milagro de la Caridad o de la Virgen de Regla.

Cuando se llega a Regla, uno de los 15 municipios de La Habana, lo primero que se observa es la ermita que, mirando al mar, se construyó por primera vez en ese sitio en 1690 gracias a las limosnas y un donativo que consiguió un peregrino peruano llamado Manuel Antonio. Una tormenta destruyó la primera edificación, construida con tablas y yaguas de guano. En 1792, un asturiano llamado Juan de Coyedo Martín levantó una ermita de tapia y tejas, que también servía de vivienda a los limosneros que a ella se acercaban. La virgen está desde entonces en el altar mayor, desde donde protege a la Bahía de La Habana. La ermita, levantada en una colina, es humilde. Sus altares no están, como en otras de algunos países de América Latina donde abundó el oro, revestido del precioso metal. Tampoco la virgen es ostentosa. Apenas se vislumbra su rostro entre la vestimenta azul con encajes blancos. El color azul de su vestido, que es el del mar, identifica a la capital cubana. El canal de televisión capitalino, e Industriales, el equipo de béisbol del territorio, ostentan como identidad el venerado tono marino de ese mar hermoso y sagrado, custodiado por la Virgen de Regla.

Es una tradición, que su fiesta se realice anualmente desde el 8 de septiembre de 1696, cuando se ubicó en el Santuario la imagen actual de la Virgen de Regla. Surgió con un carácter ritual, pero el pueblo le incorporó gradualmente elementos laicos entre los Siglos XVIII y XX. Desde 1961 ha conservado su autenticidad como fiesta religiosa, circunscrita al templo católico y al espacio público donde se verifica la procesión de la Virgen. En particular se ha mantenido la antigua costumbre de visitar la Iglesia el día 8 de septiembre, pero dejó de celebrarse el domingo siguiente a este día la procesión mencionada, imponiéndose su salida el mismo día de la Natividad de la Virgen.

Yemayá es un Osha de Cabecera el cual debe recibirse en la "ceremonia de Kari Osha" (hacer santo) en Cuba. No importa cuál sea el ángel de la guarda de la persona. En Trinidad, localidad de Cuba, se encuentra el Templo a la Orisha Yemayá. En este Templo cada año el 19 de marzo se realiza una fiesta con la participación de religiosos y creyentes para rendirle culto, tributo y homenaje a la Deidad, considerando esta fecha como el inicio de la primavera, de la época de lluvia.

Tenemos, por tanto, que en Cuba la Virgen de Regla, patrona de los marineros está asociada al mar y océano que aquellos surcan, durante su navegación para transportar mercancías y personas. La patrona cuida de los problemas que se pueden derivar de esa actividad de transporte en unas aguas siempre procelosas e imprevisibles, dotadas de gran incertidumbre, que pueden derivar ya sea en naufragios, en hundimientos, o verse afectadas las embarcaciones por los huracanes... Como es sabido, durante algunos meses, todos los años, especialmente septiembre y octubre, la isla de Cuba es azotada por huracanes, que ponen en peligro la vida de los navegantes, ya que estos vienen imprevisiblemente acompañados de viento y/o agua, generando torbellinos que afectan las mareas. Los esclavos yorubas vieron en esa Virgen la Yemayá de sus antepasados africanos, generándose, al igual que en el caso de la Virgen de El Cobre, otro fenómeno de resignificación de una advocación mariana, si bien en este caso, la similitud es casi completa, derivada de su color y de su asociación con el mar, lugar principal de asiento de Yemayá y Olokun, divinidades a las que se encomendaban.

En Brasil, especialmente en Bahía, también se encomiendan a Yemanyá, a quien hacen ofrendas, derramando la sangre de los pollos, que sacrifican en su honor, en las costas y playas.

Yemayá, o Jemanjá, también llamada Yemanyá, Yemoya en Nigeria, *Iemanjá* o aún *Dona Janaína* en Brasil, es la orishá del pueblo egba, divinidad de la fertilidad de la mitología yoruba, originalmente asociada a los ríos y desembocaduras. Su culto principal se estableció en Abeokuta después de migraciones forzadas, tomando como soporte el río *Ògùn* de donde

se manifiesta en cualquiera otro cuerpo de agua. También es reverenciada en partes de Sudamérica, Caribe y Estados Unidos. Se manifiesta a los iniciados en sus misterios (*eleguns*) a través de posesiones o trances.

Celebrada en Ifé como hija de Olokun, la divinidad de los mares, esa estrecha conexión fue enaltecida en el proceso de la diáspora africana resultando en una sobreposición de ambas en una misma figura como manifestaciones de un mismo principio, siendo el motivo para la asociación de Yemayá con los mares en el Nuevo Mundo. Con el sincretismo de otras divinidades y de influencias europeas, fue dotada de incontables atributos y poderes en una gran variedad de cultos. Su arquetipo maternal se consolidó sobre todo como *Madre de todos los Orishás*. Yemayá representa el poder progenitor femenino; es ella la que nos hace nacer, divinidad que es maternidad universal, la Madre del Mundo.

En Brasil, considerada la orishá más popular, es festejada con fiestas públicas, y se desarrolló una profunda influencia en la cultura popular, música, literatura y en la religión, adquiriendo cada vez más una identidad consolidada por el Nuevo Mundo, conforme puede ser observado a través de su representación por diversos intelectuales, artistas y por el folclore que en su imagen reunieron las "tres razas". Figura en la *Dona Janaína* una personalidad en parte, seductora, sirena de los mares noroccidentales, con cultos populares simbólicos y accesibles. En esa visión, es madre y esposa. Ella ama los hombres del mar y los protege. Pero cuando los desea, ella los mata y los hace sus esposos en el fondo del mar.

"Yemayá" es un nombre que deriva de la contracción de la expresión en yoruba *Yèyé omo ejá* ("Madre cuyos hijos son peces") o simplemente *Yemoya* en referencia a un río homónimo. También es conocida como *Aleyo* en la misma región de Egbado, Ayetoro, Igan y Okoto. En portugués es conocida por el nombre popular *Dona Janaína o Mãe d'agua* que tiene un origen más complicado: diversas fuentes lo asocian a un origen indígena pero no lo identifican.

Yemayá en su gran variedad de cultos asume diversos epítetos.: *Ayaba ti gbe ibu omi*, reina que vive en la profundidad de las aguas; *Ibu gba nyanri*, regato que retiene la arena; *Oloxum (Olosun)*, regato rojo; *Ibu Alaro*, regato negro; *Olimo*, dueña de la hoja de palmeira; *Onilaiye*, dueña del mundo; *Onibode Iju*, guardiana de la floresta; madre de Minihun (*Iya ominihun*), en referencia a la minihun que es el nombre que se da a los niños que se cree concebidas gracias a Yemayá; *Ayaba lomi lo*, reina en el agua; *Iyá Ori*, madre de la cabeza *Reina del Mar, Sirena*.

Muchos atributos y códigos morales de Yemayá pueden ser verificados en sus cantigas y *orikis*, de tradición oral entre los yorubas, y sus *itan* o mitos y demás tradiciones que también se preservaron del mismo modo. P. Verger inicialmente influenciado por tales mitos ya alertaba que los mismos no eran más conocidos o susceptibles de verificarse en la costa de África y posteriormente concluye que se trataba de una serie de equívocos y los rebate duramente en obras posteriores (1957, 1982).

En el Nuevo Mundo, también se observa una moralización de su figura al asociar el sincretismo con figuras del cristianismo, siendo que aún sus descripciones de formas y senos generosos ya ceden lugar a una versión más latinizada y blanca, cuando no en determinados momentos asume los aspectos de la sensualidad en demasía por asociaciones a la figura europea de la sirena, o de atributos ya cargados de la influencia de los colonizadores del viejo continente, como en el culto de *La Sirène* o Mami Wata en el Caribe.

Yemayá, en su culto original, es un orishá asociado a los ríos y desembocaduras, a la fertilidad femenina, a la maternidad y primordialmente al proceso de génesis del *Àiyé* (mundo) y la continuidad de la vida (*emi*). También controla la pesca, y la plantación y cosecha de ñames. P. Verger, en su libro *Dieux d'Afrique*, registra: "*es el orishá de las aguas dulces y saladas de los Egba, una nación yoruba establecida otrora en la región entre Ifé y Ibadan, donde existe aún el río Yemoya. Las guerras entre naciones yorubas llevaron a los Egba a emigrar en la dirección oeste, para Abeokuta, en el inicio del siglo XIX. (...) El río Ògùn, que atraviesa la región, constituyó, a partir de entonces, la nueva vida de Yemayá*".

Después de la guerra entre los egbás y los dahomeyanos, quedaron pocas personas de ese culto, debido a la dispersión o prisión de estos por los enemigos.

Los principales relatos mitológicos de Yemayá se desarrollan con los orishás primordiales de la creación yoruba del mundo. Evidenciándose en la segunda mitad del siglo XX un consenso entre los autores de que Yemayá es hija de la divinidad soberana de los mares y océanos Olokun. Esta última es una divinidad femenina en Ifé y masculina en el Benín, siendo ese vínculo celebrado en la ciudad de Ifé, considerado como la cuna de la civilización yoruba. "*Yemayá, igualmente, representa en su aspecto peligroso la ira del mar, la esterilidad y la locura*". No obstante, es muy frecuente encontrar referencias a la naturaleza benéfica de Yemayá, Lydia Cabrera así lo defiende: "*Sin deformar esa definición encantadora e irrefutable, podemos imaginar Yemayá emanada de Olokun, con su poder y sus riquezas, pero sin las características tremebundas que lo asocian más a la muerte que a la vida, como su manifestación femenina —Yemayá es muy maternal— y benéfica*". En la cosmología y génesis Yemaya es hija de la unión de Obatalá con Oduduwa en una manifestación femenina.

P. Verger apunta su primera unión con Orunmilá, el orishá de los secretos. Esa unión es ampliamente celebrada en el culto de ifá afro-cubano con diferentes *itanes* registrados por L. Cabrera (2011), pero es negada por W. Abimbola (2003). L. Cabrera registra:

"Orunmilá tuvo que asistir a una reunión de dieciséis awós, convocada por Olofi. Ella quedó en casa y a todos los que iban a consultar a su marido, en vez de decirles que esperaran su vuelta, ella hacía pasar adelante y adivinaba para ellos. (...) cuando este volvió, todos le pedían quién Yemayá mirara para ellos. Orunmilá explicaba que las mujeres no pueden jugar Ifá. Ellos iban aunque... y no volvían más".

Al parecer, muchas de las interpretaciones de Yemayá y de su mitología se debe a los primeros registros escritos. Su atributo de *Madre de todos los orishás* es oriundo del relato de su unión con Aganjú, de la cual habría surgido el orishá Orungán. Este último atraído por la madre habría intentado poseerla en un momento de ausencia del padre. De la consumación del incesto o de la mera tentativa de la misma, se sucedió una fuga de Yemayá, como en otros episodios, que horrorizada cae sobre la tierra y de sus senos rasgados surgen dos lagos y se sucede así el parto colectivo de diversos orishás, juntamente del Sol y de la Luna. Otro atributo que le fue asociado fue el poder sobre las cabezas y, por lo tanto, sobre el destino. Según dicha creencia Obatalá modeló los seres, Ajálá suministró la cabeza. En palabras de Abimbola, "*Ajálá (otra existencia sobrenatural que no es reconocida como divinidad) suministra el ori (cabeza) de su tienda de cabezas*". En Brasil a Yemayá fue atribuida la tarea del mantenimiento de las cabezas, en especial en el procedimiento del Bori haciéndose a *Iyá Ori* ("Madre de las Cabezas").

En su asociación a los mares, Yemayá a través de la luna y sus fases juntamente con la fuerza del viento, que agita las aguas, controlará las mareas. Esa analogía entre la luna y los ciclos con aniquilamiento/regeneración, es notable en el mito registrado por L. Cabrera que relata la venganza de Yemayá contra la humanidad que habría conspirado contra su primogénito, que fue sentenciado a muerte y ejecutado. Yemayá llena de ira (aquí consigue absorber las características y el objetivo de Olokun, pero con gran éxito), habría destruido la *primera humanidad*, habitando en ese mito los contrastes entre origen y destrucción.

En algunos mitos, Yemayá habría sido mujer de Ogún, acompañándolo en sus incontables campañas de guerra portando el machete (obé), pero insatisfecha con su boda con el orishá de la guerra quiso librarse de él. El mito registrado por L. Cabrera se inicia con la afirmación de que en aquellos tiempos cuando Ikú, la Muerte, llevaba la vida de alguien no le sepultaban el cuerpo, y Yemayá sabiendo eso planeó quitarle provecho. Fingió tan bien las características y la rigidez de la muerte, que fue envuelta por el marido que la llevó a los pies de Iroko, el gran

árbol, conforme las costumbres. Apenas Ogun se retira del local en luto, el amante de Yemayá surge para liberarla de las amarras del sudario, y ambos huyen juntos.

La veneración de Yemayá es transcultural e internacional. El carisma de Yemayá traspasó las fronteras que demarcan religión, clase social, etnia y raza para abrazar a todos.

Yemayá siendo una divinidad que posee gran popularidad en Brasil y en Cuba es celebrada con grandes fiestas públicas, entre las cuales se destacan actualmente el presente de Yemayá en la playa del Río Rojo en Bahía el día 2 de febrero, y la fiesta el día 8 de diciembre juntamente con las festividades de Nuestra Señora de la Conceição en Brasil. En Cuba, su festividad como hemos afirmado más arriba se celebra el día de Virgen de Regla, el 8 de septiembre.

El punto culminante del culto al orishá ocurre con sus *iaôs* o *eleguns* mediante la posesión, donde "Yemanjá *se manifiesta* en su adoxu o Olorishá (*hayamos genéricos para todos los iniciados capaces de experimentar el trance de la posesión*"). Durante esos fenómenos, el orishá manifestado se presenta respondiendo corporalmente a las canciones que le son propias entonadas por dirigentes del culto, y siguiendo los ritmos que son de su preferencia; portan objetos que le son característicos, además de emitir pequeños gritos *Ilá* que le identifican, donde Yemayá puede reír a carcajadas o gemir. Según Bastide, los bailes religiosos en la concepción africana "*constituyen la evocación de ciertos episodios de la historia de los dioses*. Son fragmentos de mitos, y el mito debe ser representado a la vez que hablado, para adquirir todo el poder evocador".

La danza de Yemayá refleja en gran medida su personalidad conectada a la maternidad, y su elemento natural fluido, el agua, presentando movimientos evocativos de las ondas marinas y de distribución que representan la germinación constantemente renovada. Su ritmo predilecto es el *jinka*, que significa "hombros", indicando bailes reales de carácter más lento y que estimulan respeto.

Yemayá, en la cultura de la diáspora, es, sobre todo, una divinidad sincrética, reuniendo, en sí, los diferentes atributos de otros orishás femeninos de las aguas. Su figura envasada en el arquetipo de la *gran-Madre* es promovida como la *gran-Diosa*, en especial por el hecho de que, en Brasil, tratándose de la divinidad más adorada de Bahía, con gran prestigio popular, encuentra su par en Nuestra Señora de la Concepción (en el Río Grande del Sur, Nuestra Señora de los Navegantes), o en concreto en Virgem Maria, lo que, según Verger, habría ocasionado una equivalencia de peso dentro del panteón yoruba, haciéndola la única del mismo con un sincretismo iconográfico acabado. Tal sincretismo ocurrió debido al culto de los orishás disfrazados de santos del catolicismo por los esclavos en las senzalas.

En Brasil, su culto también se confundió con el culto de la *Madre-d'agua*, la Iara, lo que justifica su representación como sirena. Esa asociación con la sirena contrasta evidentemente con el lado maternal de Yemayá en la concepción africana, y en especial con Virgem Maria por la excesiva sensualidad. No obstante también aparece en el Vodú de la Louisiana y Vodú haitiano, donde Yemayá es asociada a la *a la Sirène* y Mami Wata, espíritus de las aguas. Esa aglutinación con tales divinidades se evidencia en la afirmación de S. Otero (2013) de que "*Yemayá y Oxum forman parte de una red global de espíritus del agua que muchos estudiosos, especialmente Henry John Drewal (2008), trató bajo la figura de Mami Wata en Sierra Leona, Congo, Togo, en Igbo (Nigeria), cómo La sirène en Haití, Santa Marta Dominadora en la República Dominicana (...) los espíritus (divinidades, energías, fuerzas cósmicas) que comparten algunas semejanzas notables*".

En Ibadan capital del estado de Oyo permanecen cultos y celebraciones de Yemayá como diosa patrona, siendo reverenciada en el antiguo templo conocido como *Popo-Yemoja*. En su cortejo anual se celebran cuatro aspectos que enfatizan la importancia del orishá y de su liturgia: "Ella simboliza el poder de la maternidad y principios femeninos, ella es la

generadora del panteón del mundo *yoruba*; escultura tradicional que es descrita generalmente como que muestra senos y culo voluptuosos, retratando mujeres de poder y gracia.

La segunda es la función sociológica que genera durante la época festiva. El tercero es el fervor espiritual o cosmológico que aparece en la celebración. Generalmente, hay ese sentimiento de trascendencia, abriendo el corazón y la mente para el más alto ser espiritual. La cuarta y más importante es que ella es reverenciada como una diosa de la fertilidad".

En África, Yemayá es señora de trazos negros con formas bien evidenciadas y senos muy voluminosos, muchas veces es representada como embarazada. *Las esculturas figuran el papel de Yemoya como madre cariñosa, protectora, vigilante y agente de fertilidad. Un collar especial compuesto por varias vertientes de pequeñas abalorios de cristal claro atadas por dos o tres cuentas mayores en rojo, blanco y azul veneciano sirve como un símbolo de Yemoya en Ibara y está representado en las esculturas que se conforman a lo grande en el canon yoruba típico*".

En Brasil en los ámbitos populares ocurrió una aproximación entre la figura africana y la sirena europea blanca, con sus atributos de seducción y esquinas hechizantes, ya confundida con la Iara, la *Madre d'Agua*. Hasta el siglo XIX encontramos representaciones de Yemayá en Bahía como una señora, exponiendo sus grandes senos, no aludiendo en nada a la figura mitológica de la sirena, sin embargo este mismo siglo ya es posible reconocer representaciones que funden los atributos del orishá con la figura europea.

Refiriéndose a esa nueva manifestación de la figura de Yemayá, escribe Verger: "Ella es representada como una especie de hada, con la piel color de alabastro, vestida en una larga túnica, bien amplia, de muselina blanca con una larga caída adornada de estrellas doradas; surgiendo de las aguas, con sus largos cabellos negros al viento, coronada con una diadema hecha de perlas, teniendo en lo alto una estrella de mar. *Rosas blancas y estrellas doradas, flotan suavemente en el marullo de las ondas*. Yemayá aparece flaca y esbelta, con pequeños senos y el cuerpo imponentemente curvo".

Algunos autores atribuyen que esa adaptación haya surgido del sincretismo religioso con la figura de Nuestra Señora, ya que, para los bahianos, Yemayá está conectada a nuestra Señora de la Concepción. La imagen de Yemayá totalmente blanca vendría a atender la devoción de la umbanda, que, los últimos años, se ha esparcido por el territorio nacional brasileño, introduciendo esa nueva percepción popular.

La pérdida del "color de la piel" de los orishás "*refleja la mezcla racial de la población que los adora y el movimiento de 'abrasileramiento' de la religión. Otra interpretación de la concepción del orishá, más radical en cuanto a la desvinculación entre el origen racial, es aquella que piensa los orishás como fuerzas de la naturaleza*".

En Brasil, la orishá goza de gran popularidad entre los seguidores de religiones afro-brasileñas y hasta por miembros de religiones distinguidas. En Salvador, ocurre anualmente, el día 2 de febrero, la mayor fiesta del país en homenaje a la "Reina del Mar". A la celebración acuden miles de personas que, vestidas de blanco, salen en procesión hasta el templo, localizado en el barrio Río Rojo, donde depositan variedades de ofrendas, tales como espejos, bisuterías, comidas, perfumes.... Sin embargo, en la ciudad de San Gonçalo, los festejos acontecen el día 10 de febrero. Otra fiesta importante dedicada a Yemayá ocurre durante el fin de año en Río de Janeiro y en todo el litoral brasileño. Miles de personas comparecen y depositan en el mar, ofrendas para la divinidad. La celebración también incluye el tradicional "baño" de las siete olas que los fieles, o incluso seguidores de otras religiones, cogen como forma de pedir suerte a la orishá. En la umbanda, es considerada la divinidad del mar. El día 8 de diciembre, otra fiesta es realizada a la riba-mar en Bahía: la Fiesta de Nuestra

Señora de la Conceição de la Playa. Ese día, 8 de diciembre, es dedicado a la patrona de Bahía, Nuestra Señora de la Conceição de la Playa, siendo festividad municipal en Salvador. También en esta fecha es realizado, en la Piedra Agujereada, en el Monte Serrat, en Salvador, el presente de Yemayá, una manifestación popular que tiene origen en la devoción de los pescadores locales a la Reina del Mar, también conocida como Janaína.

En la capital de Paraíba, la festividad municipal consagrada a Nuestra Señora de la Conceição, 8 de diciembre, es el día de la tradicional fiesta en homenaje a Yemayá. Todos los años, en la Playa de Tambaú, se instala un escenario circular cercado de banderas y cintas azules y blancas alrededor del cual se aglomeran fieles oriundos de varias partes del Estado y curiosos para asistir al desfile de los orishás y, principalmente, de la homenajeadada. Por la playa, se encuentran agujeros con velas, flores y presentes. En 2008, según los organizadores de la fiesta, 100 mil personas comparecieron a la localidad.

La tradicional Fiesta de Yemayá en la ciudad de Salvador, capital de Bahía, tiene lugar en la playa del Río Rojo todo el día 2 de Febrero. En la misma fecha, Yemayá también es adorada en otras playas brasileñas, donde le son ofrecidas velas y flores, lanzadas al mar en pequeños barcos artesanales.

La fiesta católica acontece en la Iglesia de Nuestra Señora de la Conceição de la Playa, en la Ciudad Baja, mientras los terreiros de candomblé y umbanda se hacen mediante divisiones cercadas con cuerdas, cintas y flores de las playas, delimitando el espacio para las casas de santo que realizarán sus trabajos en la arena.

La Fiesta de Nuestra Señora de los Navegantes en Porto Alegre es la mayor fiesta religiosa de la ciudad brasileña del sur de Brasil, y homenajea a Nuestra Señora de los Navegantes y su sincretismo afro-brasileño. ES realizada el día 2 de febrero de cada año desde 1870.

LA V. DE LA CARIDAD

Entre los años 1612 o 1613, se realizó el hallazgo de la imagen de La Virgen de La Caridad, la patrona de Cuba. La historia narrada bajo juramento eclesiástico a los 85 años por Juan Moreno, "el negrito de La Caridad" nos cuenta como fueron en una canoa en busca de sal, él y dos hermanos indios, Juan y Rodrigo de Hoyos, cuando salían de Cayo Francés (en la Bahía de Nipe) observaron algo flotando en el mar, al acercarse vieron con asombro y alegría que se trataba de una imagen de la Virgen María sobre una tablilla donde se podía leer: "Yo Soy La Virgen de La Caridad".

En un relato que se conserva en el Archivo de Indias de Sevilla, hecho bajo juramento eclesiástico "setenta y cinco años después del suceso", el esclavo negro Juan Moreno contó cómo ocurrieron los hechos. El rey le hizo el encargo de erigir una pequeña iglesia, lugar donde soldados y mineros pudieran acudir a encomendarse y hacer sus oraciones a la venerada imagen de la Virgen de la Caridad.

Antes de su partida hacia el Nuevo Mundo, Francisco Sánchez de Moya, capitán de artillería mandó tallar en Toledo (Illescas) una réplica de la Virgen de la Caridad, que fue la que llevó por mar hasta la isla. Según los documentos antiguos que se encuentran en el Archivo General de Indias, la llegada de la imagen de la Virgen de la Caridad a las serranías de la Sierra del Cobre, en Cuba, sucedió cuando dicho capitán recibió el 3 de mayo de 1597 un mandato del rey Felipe II para que se fuera a las minas de la Sierra del Cobre a defender aquellas costas de los ataques de piratas ingleses.

El documento donde se narra cómo "los tres Juanes" encontraron la imagen fue encontrado en el Archivo de Indias de Sevilla por el historiador cubano Lévi Marrero (1980), bajo el título Audiencia de Santo Domingo, legajo 363; es como sigue:

“En el lugar de las minas de Santiago de Prado, en primero día del mes de abril de mil seiscientos ochenta y siete años, el Señor Beneficiado Juan Ortiz Montejo de la Cámara, Cura Rector de la Parroquial de este dicho lugar, Juez Comisario, por el señor Licenciado Don Roque de Castro Machado, Juez Oficial Provisor, y Vicario general de la Ciudad de Cuba y su Distrito, por su Señoría muy Venerables Señores Dean y Cabildo de la Santa Iglesia Catedral De dicha Ciudad, a cuyo cargo está el gobierno temporal y espiritual de este Obispado, sede vacante, (signo ilegible) para que conste de la aparición y milagros de la SS.ma Virgen María Madre de Dios y Señora Nuestra de la Caridad y Remedios, hizo parecer el Capitán Juan Moreno, del cual fue recibido juramento por Dios y una cruz, que hizo según forma de derecho, prometió decir la verdad de lo que supiere y le fuere preguntado. Se le preguntó lo siguiente: Fuéle preguntado cómo se llama, de donde es natural, qué edad, estado y oficio tiene. Dijo: que se llama Juan Moreno, negro esclavo, natural de este dicho lugar, y que fue capitán de este dicho lugar, y que es de edad de ochenta y cinco años y casado. Y esto responde. Preguntado, declara lo que sabe en razón de la aparición de Nuestra Señora de la Caridad y Remedios. Dijo que sabe este declarante que siendo de diez años de edad fue por rancharo a la Bahía de Nipe, que es en la vanda del norte de esta Isla de Cuba, en compañía de Rodrigo de Hoyos y Juan de Hoyos, que los dos eran hermanos y indios naturales, los cuales iban a coger sal y habiendo ranchado en Cayo Francés que está en medio de dicha Bahía de Nipe para con buen tiempo ir a la salina, estando una mañana la mar en calma salieron de dicho Cayo Francés antes de salir el sol los dichos, Juan y Rodrigo de Hoyos, y este declarante. Embarcados en una canoa para la dicha salina y apartados de dicho Cayo Francés, vieron una cosa blanca sobre la espuma del agua que no distinguieron lo que podría ser, y acercándose más les pareció pájaro y ramas secas. Dijeron dichos indios, parece una Niña, y en estos discursos, llegados reconocieron y vieron la imagen de Nuestra Señora de la Virgen Santísima, con un Niño Jesús en los brazos sobre una tablita pequeña, y en dicha tablita unas letras grandes las cuales leyó dicho Rodrigo de Hoyos y decían: “Yo Soy la Virgen de la Caridad”, y siendo sus vestiduras de ropaje se admiraron que no estaban mojadas. Y en esto llenos de gozo y alegría, cogiendo solo tres tercios de sal se vinieron para el Hato de Barajagua donde estaba Miguel Galán, Mayoral de dicho Hato y le dijeron lo que pasaba, de haber hallado a Nuestra Señora de la Caridad. Y el dicho Mayoral muy contento y sin dilación envió luego a Antonio Angola con la noticia de dicha Señora al Capitán Don Francisco Sánchez de Moya, que administraba las minas de dicho Lugar, para que dispusiese lo que había de hacer, y mientras llegaba la noticia pusieron en la casa de vivienda de dicho Hato un altar de tablas, y en él a la Virgen Santísima, con luz encendida, y con la referida noticia, el dicho Capitán, Don Francisco Sánchez de Moya, envió orden al dicho Mayoral Miguel Galán que viese una casa en dicho hato, y que allí pusiese la Imagen de Nuestra Señora de la Caridad, y que siempre la tuviese con luz. Y para ello le envió una lámpara de cobre y se hizo la casa cubierta de guano cercada de tablas de palma. Y puesta en su altar esta Divina Señora dicho indio Rodrigo de Hoyos cuidaba de encender la lámpara, yendo de noche a reformar dicha lámpara, no hallaba a esta Divina Señora en su altar, y dando voces dicho Rodrigo de Hoyos al Mayoral y demás personas que venían, hasta veintiuna las personas que estaban en dicho Hato de Barajagua, les decía que la Virgen Santísima no estaba en su altar. Y haciendo todas las diligencias no la hallaban en su casa. Y al otro día por la mañana, volviendo a la casa, la hallaron en su altar, los vestidos mojados. Y esto se vio por dos veces, de cuyos milagros el Mayoral Miguel Galán dio aviso al Capitán Don Francisco Sánchez de Moya, el cual, luego que tuvo la noticia, dispuso que fuese al dicho Hato de Barajagua el Padre Bonilla, religioso de San Francisco, y no se acuerda de su nombre, solo sabe y se acuerda que estaba administrando el curato de este Lugar de las Minas del Cobre, y con toda prevención de cera le despachó acompañado de toda la Infantería del Real de estas minas y mucha gente de su población para que trajese a la Virgen Santísima, como lo hizo, en unas andas en procesión y

la pusieron en un altar en la Iglesia Parroquial de este lugar, donde tenían a esta Divina Señora de la Caridad mientras le hacían una ermita, y deseando fuese en parte de su santísimo agrado le encomendaron al Espíritu Santo. Y para ello le hicieron una fiesta de Misa cantada y sermón, y discurriendo hacer Santa ermita encima de una loma que llaman la cantera se vieron tres luces arriba del cerro de la mina en derecho de la fuente. Y dichas luces se aparecieron y vieron por tres noches continuas con admiración de todos, y luego se desaparecían. Y por este milagro eligieron el Lugar donde se veían las luces para la ermita y Santa Casa de esta Divina Señora de la Caridad que hoy está en dicho cerro haciendo muchos milagros con los devotos que la llaman, y muchos frecuentan esta Santa Casa, viniendo a novenas de la Ciudad de Cuba, dista cinco leguas poco más o menos, y de la villa de San Salvador del Bayamo, que dista más de treinta leguas. Preguntando, diga los milagros que han llegado a su noticia de los muchos que esta Divina Señora de la Caridad ha hecho con los que invocan su Divino favor desde que tiene su Santa Casa en el dicho cerro de la Mina hasta el presente. Dijo que son muchos los milagros que ha hecho y hace cada día esta Divina Señora, que hoy está en su Santa Casa como dos cuadras más al Oeste de donde se hizo la primera Casa sobre dicho cerro de la Mina, la cual se retiró por estar el terreno más capaz, porque en el de la primera Casa estaba muy inmediato a la mina y arriesgado. Como se vio estando el hermano de Mathias de Olivera, servía a la Virgen Santísima de la Caridad, arrimado a una cerca de palos que guarnecía la parte de la Mina a librar del peligro a los que viniesen a la primera Casa, despidió la cerca y cayó nuestro hermano Mathías de Olivera en dicha mina que es profunda, y como se ve con el riesgo de que si alguno cae parece imposible escapar con la vida, y al caer estaba una mata de Magüey en aquella parte de la mina y a las voces que daba acudió la gente del Lugar y le vieron asilo de una penca de Magüey de la dicha mata. Y estaba llamando Virgen Santísima de la Caridad, y le sacaron echándole unas sogas de que se agarró y solo por la providencia de esta Divina Señora pudo mantenerse en dicha penca de Magüey, siendo tan pequeña, y dicho Mathías de Olivera hombre corpulento, el cual, dando muchas gracias a Nuestra Señora de la Caridad decía que así que se despidió la cerca llamo a esta divina Señora, y se halló en el aire mantenido en dicha penca de Magüey. Y supo por haberlo oído decir ha dicho hermano Mathías de Olivera y a otras muchas personas, que habiendo faltado la manteca para la lámpara, que solo había la que estaba en dicha lámpara, que era muy poca, yendo dicho hermano a reconocer dicha lámpara, la halló llena de aceite, y se vio que duró dicho aceite dos días continuos hasta que vino manteca que se estaba aguardando de fuera del lugar, y oyó decir por muy cierto y notorio en este Lugar, que por dos veces halló el hermano Matías de Olivera a esta Divina Señora de la Caridad no estar en su altar y cuando venía la hallaba todos los vestidos mojados, y oían los que estaban en el trabajo de la Mina que dicho hermano decía: ¿De donde venís Señora? ¿Cómo me dejáis aquí solo? ¿Por qué ensuciáis los vestidos si sabéis que no tenéis otros ni dineros con que comprarlos? ¿Cómo los traes mojados, de adonde venís mojada? Y que esto fue tan patente que se repartieron los vestidos en reliquia. Y en una ocasión fue tan grande la seca que hubo, que se secó el río que pasa por medio de este lugar, y la fuente que nunca se seca se secó aquella vez y pasaron mucho trabajo, yendo más de tres cuartos de legua a buscar el agua. Se dispuso hacer una rogativa a la Madre de Dios de la Caridad bajándola de su Santa Casa a la Iglesia Parroquial de este lugar y sacando a esta Divina Señora de su Santa Casa, que habría andado como dos leguas se levantó un gran viento y comenzó a llover tanto que volvieron a la Santa Casa y Pusieron en su altar a la Virgen SS.ma., y en un instante creció el río y cesó la seca. Siendo los milagros que esta Divina Señora hace muchos, siendo la manteca de su lámpara general remedio para todas las dolencias. Y que por muerte del hermano Mathías de Olivera, de allí a algunos días entró el hermano Melchor de los Remedios, el cual invocaba a la Virgen SS.ma. Señora Nuestra de la Caridad y Remedios, y así le llamarían todos en todas sus necesidades y en su Santísimo Rosario que le rezan todas las tardes a coros en su Santa Casa,

le invocan Virgen SS.ma. María Madre de Dios y Señora de la Caridad y Remedios. Todo lo cual es la verdad, y así lo afirma como cristiano. Leyéndosele de verbo ad verbum esta su declaración dijo estar bien escrita y se ratificó. No firmó porque dijo no saber escribir. Fírmalo su Merced de que doy fe. El Beneficiado Juan Ortiz Montejo de la Cámara. Ante mí: Antonio González de Villarroel. Notario Mayor Público.”

Como se aprecia, la Virgen es tallada en la localidad de Illescas (Toledo), de donde es patrona la Virgen de la Caridad. El mito de origen la asocia a tres personas de dos razas negra e india, en las aguas de una bahía al noreste de Cuba, Nipe, y se cuenta que hubo milagros, cuando ya estaba en su altar. Posteriormente, en el marco de la construcción de la identidad nacional cubana, uno de los indios pasó a ser considerado blanco, con lo que quedaban representadas las tres razas (blanca, negra e india). Al parecer la noticia se expandió por toda Cuba, generando una devoción hacia la misma más allá de la edad, el género, la clase y el grupo étnico. Durante las guerras de independencia de Cuba iniciadas en 1868, las tropas del Ejército Libertador de Cuba manifestaban gran devoción por la Virgen de la Caridad y se encomendaban a ella. En 1915 los veteranos del Ejército Libertador de la Guerra de Independencia escribieron al papa Benedicto XV pidiendo que proclamara Patrona de Cuba a la Virgen de la Caridad del Cobre. El 10 de mayo de 1916, el papa Benedicto XV declara a la virgen Patrona de Cuba. El papa Pío XI autorizó la coronación canónica de la sagrada imagen. Es en la mañana del 20 de diciembre de 1936, cuando se realizó la coronación por el entonces obispo de Santiago de Cuba, Monseñor Valentín Zubizarreta. El 24 de enero 1998 el papa Juan Pablo II coronó personalmente a la Virgen de la Caridad en la plaza Antonio Maceo de la ciudad de Santiago de Cuba. Ella es morena.

El santuario inicial se construyó de manera improvisada, empleando hojas de guano y tablas. Tras múltiples sucesos misteriosos ocurridos en torno a la imagen, ésta fue llevada al que sería su santuario definitivo, a poca distancia de allí, en la cima de una loma cercana a las minas de cobre.

En la actualidad, he observado cómo tras una enfermedad, al regresar de la Guerra de Angola, tras nacer un niño, al volver de la emigración... las personas que visitan el Santuario van acompañadas de algunos familiares, con sus recién nacidos en brazos, recorriendo de rodillas las escalinatas y/o la nave central de la Iglesia hasta el altar, vestidos/as de blanco, la cabeza cubierta con un pañoleta o turbante blanco, y haciendo ofrendas (ramos de flores, especialmente girasoles amarillos y velas, que encienden y colocan cerca del altar), a la Virgen, patrona de todos los cubanos. Una estrofa famosa, cantada desde niño/a por todos los cubanos, reza así: “Y si vas al Cobre, quiero que me traigas una Virgencita de la Caridad”. Unas personas vienen en coches particulares o alquilados. Muchos, dadas las dificultades de transporte en Cuba, vienen en camiones. La mayoría suelen volver a sus hogares con diminutas piedras donde brilla el cobre de la mina. Se dice que quienes las poseen, tanto colocadas en carteras, llaveros, vasos de agua, bolsillos o bolsos, tienen una especial protección contra los males, pues resultan metafóricos guardianes de un futuro noble en lo personal y familiar. En la nave derecha, se encuentra el altar de los milagros, donde se depositan dones en agradecimiento y han sido colocados paneles y expositivos, con banderas, ropa militar, exvotos de cera (manos, piernas, cabezas o figuras de cuerpo entero) y otros objetos, que son ofrendas solicitando su curación o agradeciendo la ayuda o curación definitiva. La Caridad del Cobre es sinónimo de salud, bienestar, vida, tener un hijo, protección, e incluso unión y reconciliación, por encima de ideologías políticas.

La Basílica Santuario Nacional de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre es uno de los lugares religiosos más venerados por el pueblo cubano. Llegados de diferentes provincias y localidades de la nación, los fieles buscan en la Patrona de Cuba, el consuelo espiritual ante las frustraciones, nuevas ilusiones para seguir viviendo, y la solución de sus anhelos y problemas. La Basílica, situada en El Cobre, municipio de la oriental provincia de Santiago de

Cuba, en el promontorio de Santiago del Prado, posee tres naves, con una fachada principal simétrica. Su estructura central concluye en una cúpula, las naves laterales están rematadas por torres donde se enseñorean campanarios en un nivel más bajo. La Constitución cubana de 1976 establecía un estado ateo, pero en 1992 fue modificada para convertir a la isla en un estado secular.

En Miami (Florida), desde 1961, la diáspora cubana celebra también la Virgen de la Caridad del Cobre, en un Santuario Ermita, construida exprofeso por emigrantes cubanos en 1973. La Virgen cubana, de color moreno, allí significativamente, se ha blanqueado²⁰.

La fiesta de la Virgen de la Caridad del Cobre y la de Oshún, orisha de la religión yoruba, se celebran en Cuba el 8 de septiembre bajo un mismo festejo, lo que hace evidente el profundo sincretismo entre la religión católica y la yoruba en el pueblo cubano. Los yorubas identificaron la Virgen con Ochún porque esta orisha es la dueña del cobre y tenía fama de caritativa y misericordiosa. Ochún y la Virgen de La Caridad quedan representadas por una calabaza. Además su asociación con la miel, metafóricamente es sinónimo de endulzar la vida. La Iglesia católica utilizó la imagen en cintas de raso para proteger a las parturientas en los embarazos. Ochún es también protectora de las parturientas. No obstante, la Virgen de la Caridad, Cachita, como la llaman en la Habana en el occidente cubano, para los cubanos de la zona oriental, especialmente de Santiago de Cuba, no existe tal sincretismo. Ella sólo es la Virgen de la Caridad, patrona de toda Cuba.

Ochún es una deidad yoruba, cuya imaginería y devoción por todo el mundo exige una amplia y profunda investigación. Tras publicar el texto de Sandra Barnes (Ed.1997), en el que muchos autores exploraron la compleja naturaleza de Ogún, el orisha que transformaba la vida a través de los metales y el fuego y creó la tecnología de la forja en África, por lo que era considerado patrono de los herreros, la editorial Indiana University Press, en Bloomington, publicó otros volúmenes relacionados con la divinidad yoruba Ochún²¹ y la diosa africana *Mami Water*²², ya que había editado el texto de J. M. Murphy (1988) *Yéyé Cachita: Oshun in a Cuban Mirror* y el volumen de G. Brandon (1994) sobre *Santería: From Africa to the New World*. Según N. Bolívar Ochún es para los afrocubanos sinónimo de riqueza, amor y embarazo...

Oshun across the Waters continuó la exploración sobre la religión yoruba, a través del orisha Ochún. Ella representa un ejemplo dinámico de resiliencia y de la importancia renovada de las imágenes yorubas tradicionales a través de su expansión y retorno desde sus fuentes en África y las Américas.

He reflexionado sobre aspectos comparativos y sincréticos de algunas advocaciones y devociones marianas, y sus variaciones adaptativas en diferentes puertos y ciudades de los tres continentes. Sin pretender ser exhaustivos, por ejemplo, la V. de Candelaria es de las primeras advocaciones marianas, que tiene originalmente referencias de contacto con indígenas, al igual que la de Guadalupe, y en cierto modo la de la Caridad que está representada en el mar y sobre una barca (la mariofanía habla de las tres razas: indígena, negra y blanca). Como hemos afirmado, la V. de Candelaria, que en El Rocío, Huelva, está asociada a los difuntos, es sincretizada con Oyá, diosa del cementerio, en Cuba. Por otra parte, la V. de Regla, como Stella Maris, patrona de marineros en muchos puertos, la hemos visto sincretizada con la diosa Yemayá, entre otros lugares en Tenerife, Cuba y Brasil.

De las tres advocaciones más arriba analizadas, es decir la V. de Candelaria, la V. de Regla y la Caridad del Cobre hemos podido observar que la resignificación ha funcionado a niveles diferentes. En todos los casos la resignificación se establece con advocaciones de las divinidades africanas, Oyá/Oyansa, Yemayá y Ochún, en tres dominios el de la muerte, el del

²⁰ RODRÍGUEZ-MANGUAL (2004).

²¹ MURPHY & SANDFORD (2001).

²² DREWALL (2008).

agua y el de la identidad nacional, las tres tienen relación directa con manifestaciones identitarias tales como el patronazgo de localidades sean ciudades, islas o comarcas y países, en contextos migratorios de las relaciones atlánticas, sean de ida o de retorno. Ahora bien, cuando es el caso, las advocaciones han variado, escogiendo el sincretismo, adoptando prioritariamente la expresión bíblica, como es el caso de la V. de Candelaria, ya que la que emigra es la versión, digamos oficial, no popular de la misma, desprovista de la resignificación indigenista en Canarias. Incluso, al parecer, se resignifica en otros países de América del Sur. En el caso de la V. de Regla encontramos una misma versión asociada a los puertos de mar y los marineros en Cádiz, Canarias y Cuba, mientras que en Brasil se incorpora Nuestra Señora de la Concepción, estando relacionada con el mar y las playas, que parece vincularse, más que a los puertos, a los pescadores que realizan su actividad en zonas cercanas a las poblaciones de ribera. Sin embargo, nos encontramos con dos contraejemplos, el caso de Porto Alegre y Rio Grande do Sul, con su advocación de la Virgen de los Navegantes.

Por otra parte, en el caso de la Candelaria y La Caridad del Cobre está presente el principio de la metáfora, mientras que en la de la V. de Regla, la metonimia parece presidir el contacto con un mismo recurso acuático.

En el sincretismo, en contextos de contacto de múltiples grupos étnicos, los rituales constituyen procesos donde el concepto debe ser repensado como *una realidad creativa*, y *una actividad de bricolaje cultural*, y no simplemente como un *proceso de degeneración* de rituales en contacto, que entiendo nunca fueron realidades puras, sino que tuvieron lugar en unos casos como *una forma de resistencia cultural*, como *un mosaico de civilizaciones*, o como *una articulación y/o simbiosis* de varios sistemas religiosos. Es, por ello, que pienso que no podemos considerar el sincretismo como una categoría atemporal. Sin duda, funcionalidades tales como la resistencia cultural fueron sumamente importantes en la época de la esclavitud, e incluso entrado el siglo XX en Cuba. Pero en un periodo en el que la religión afrocubana ha dejado de ser sólo *cosa de negros*, difundándose por todo el mundo, hay que comenzar a imaginar nuevas causas y funciones.

El sincretismo, en cierta medida, está por todas partes de cualquier sistema cultural, ya que es el producto de un cierto tipo de aculturación o contacto cultural y nunca ha existido una sociedad completamente aislada. El sincretismo, por tanto, se caracteriza por la capacidad de los miembros de una religión de reproducir su cultura en contextos de prohibición, dependencia, o subordinación, como fue el caso de la esclavitud. Tal reproducción fue adaptativa generando un nuevo sistema religioso, pues ni la sociedad africana y caribeña, ni los medios ecológicos continental e insular fueron los mismos. Por ejemplo, la Santería es la versión cristianizada en Cuba de las prácticas y creencias yorubas en África. Los africanos en sus cabildos de negros realizaban sus cultos a través de santos católicos, cambiando sus denominaciones africanas, al encontrar algunas semejanzas entre las hagiografías de los santos cristianos y los patakies o relatos míticos africanos, y utilizando imágenes, pictografías e incluso objetos (soperas), cuyo significado se asignaba a través de colores. Indudablemente, esto constituyó inicialmente una forma de resistencia a la presión cultural etnocida de los españoles y de la religión cristiana en Cuba²³.

Ahora bien, todo ello debió cambiar a lo largo del siglo XX y, aunque se mantuvieron prohibiciones, desde finales de los ochenta es necesario pedir permisos por escrito a la policía local para celebrar un bembé, no parece que los actores rituales en muchos lugares de Cuba contemplen el sincretismo como una forma de resistencia cultural. Ello no quiere decir que no haya comenzado a aparecer un cierto sentimiento de identidad africana entre ellos, como sucede entre otras poblaciones afroamericanas.

²³ GALVÁN (2008B), GALVÁN (2011).

Por tanto, pienso que es necesario analizar en cada momento histórico la incorporación de elementos culturales exógenos a una cultura concreta, intentando explicar el cómo, el porqué y la función de los nuevos elementos en un sistema cultural que se reorganiza y cambia gradualmente, dotándolos de un nuevo sentido y significado.

Entre ellos no existe una teoría de su articulación, correspondencia o función de resistencia cultural. Más bien, existe un principio de utilidad práctico-simbólica que les ayuda a pasar de un santo a otro, de una religión a otra sin encontrar contradicción alguna. El sincretismo parece ser una *actitud cognitiva* por la que a través de la semejanza y la contigüidad, *de la metáfora a la metonimia*, las poblaciones humanas ponen en relación y reelaboran sistemas religiosos o elementos heteróclitos en nuevos sistemas, lo que se ha dado en denominar nuevas *religiones y/o espiritualidades*.

Soy de la opinión de que, en un sentido amplio, el sincretismo se debe entender como un indicador de creatividad, visión bien lejana de la clásica asociación con la inautenticidad cultural. Pienso que la vieja dicotomía entre autenticidad e inautenticidad religiosa es inadecuada, y sobre todo no necesariamente está presente en la mente de los practicantes. Por ello, el término sincretismo nos ofrece la oportunidad de reflexionar sobre las condiciones culturales de la producción religiosa.

En cierto modo, el sincretismo es una actividad de *bricolaje*, tal como lo expresó Cl. Levi-Strauss en *El Pensamiento Salvaje* al caracterizar lo que denominaba *la ciencia de lo concreto* o el pensamiento mágico. El bricolaje es una forma de actividad, en el plano técnico, que revela una actitud cognitiva, que no opera con materias primas, y/o elaboradas, sino con fragmentos de obras, con sobras y trozos. Lo propio de la actividad ritual afroamericana es incorporar a los rituales y a sus altares multiplicidad de elementos, originalmente ajenos a ellos, o sobredimensionando la importancia de algunos santos, expresando muchos y variados rostros, casos de Oggún, Yemayá o Elegguá²⁴.

La capacidad de crear y buscar relaciones entre realidades que en sí no aparentan tener vinculación alguna, pasa a ser central en los procesos de sincretismo. Digo que no aparentan tener relación para el observador, porque no están vinculadas a las mismas o semejantes tradiciones culturales. Por el contrario, sí son relacionadas por los actores rituales a través de insospechadas analogías, metáforas y metonimias, del pensamiento mágico.

El sincretismo, por tanto, tiene un papel importante en las políticas de las identidades en contextos de la modernidad. Desde esta perspectiva, el sincretismo constituye un instrumento y una oportunidad para desarrollar una constante creatividad, adaptándose a nuevos retos y generando interpretaciones de la historia, en diversos contextos sociales y culturales. A la vez, todo ello facilita un margen de “flexibilidad” para los individuos y grupos domésticos que intervienen en el ritual²⁵.

En Cuba no todos los santos africanos tienen un correlato cristiano en la mente de los actores rituales, ni viceversa. Así, durante el Bembé nunca he oído pronunciar un homónimo cristiano de Oyansa, que según muchos creyentes de otras localidades de la región centro (como Oyá en Camagüey) y del oriente cubano (Lachatañeré, 1992) es la Virgen de La Candelaria. En Lajas (Contramaestre) la denominan simplemente la Reina de los Cementerios. Igual sucede con Elegguá, asociado por algunos al Niño de Atocha, o como Eshú al Ánima Sola (Lachatañeré, 1992). Otros santos, como Oggún, para algunos asociado a San Pedro y/o a Santiago, es denominado también en los cantares Sarabanda –deidad del Palomonte Mayombé-, y tiene una representación o atributo (el caldero de herrero con los instrumentos de hierro). A su vez, la Virgen de La Caridad, aunque en el occidente cubano se le asocia a Ochún, en la región oriental parece libre de una asociación africana, mencionándola raramente.

²⁴ BARNES (1997), BARNES (1997).

²⁵ GALVÁN (2008B), GALVÁN (2011).

En un sentido más general, las religiones afroamericanas combinan en diferente grado la promoción de un tipo de individualidad vinculada a la sociedad moderna con un tipo particular de creencia en el destino y el control de las fuerzas exteriores que a menudo están relacionadas con las sociedades tradicionales. El éxito de estas religiones proviene de su enorme adaptabilidad a la condición moderna -un riquísimo fundamento de prácticas rituales y cosmología tradicionales que ha sido cercenado de su contexto social originario-. La explicación de su popularidad y crecimiento está en su habilidad para combinar diferentes elementos, en su relación entre identidad y modernidad. Esto es, la necesidad de manifestarse, y de proveerse de medios para definir la identidad colectiva y personal en un mundo rápida y radicalmente en cambio. La gente participa en múltiples, y más o menos discrepantes universos de discurso y construyen diferentes, parciales y simultáneos mundos en los que ellos se mueven, no procediendo su construcción cultural de la realidad de una sola fuente.

Estamos ante religiones cuyas funciones son *más pragmáticas que de salvación en el más allá, más de descenso que de ascenso a los dioses* para la resolución de los problemas de la vida diaria, por lo que están abiertas a la contemporaneidad. Desarrollan más en sus prácticas el polo sensorial y emocional que el ideológico, por lo que se expanden más fácilmente, adaptándose, por todo tipo de culturas, clases sociales y poblaciones del mundo²⁶.

Concluyendo, si queremos incorporar todas estas consideraciones al análisis, deberíamos asignar, por tanto, al término sincretismo una denotación más amplia, implicando también aspectos interculturales de un mundo moderno, globalizado.

DE LA EVANGELIZACIÓN A LA VINCULACIÓN CON FENÓMENOS IDENTITARIOS DE MIGRACIÓN (IDA Y RETORNO)

En el proceso identitario de los migrantes se suele escoger como diacrítico o icono de referencia no la advocación local o insular, sino la regional o nacional. Es por ello, que en el caso de los canarios se escoge a la Virgen reconocida como Patrona de todos los canarios, no a las Patronas insulares o de la localidad de procedencia. No obstante, eso sí, los emigrantes aprovechan las festividades patronales de su localidad o isla (Las Bajadas) de nacimiento para regresar, cumplir promesas y visitar a sus familiares y amigos. En este sentido, con el apoyo del Gobierno de Canarias y los Ayuntamientos insulares se ha producido una activación de las identidades de la diáspora a través del Asociacionismo, los Hermanamientos entre localidades y el desarrollo de la Ley de Memoria Histórica, por interés mutuo, económico, político y cultural²⁷.

Una de las advocaciones de la V. de Candelaria se exportó a América sobre todo con la emigración canaria, perdiendo algunos componentes representacionales tales como el color de la Virgen, e incluso la candela, y la representación anual de la aparición de la Virgen de Candelaria a los aborígenes o “naturales”. No obstante, sí se mantuvo la advocación de San Blas, aunque no hace referencia a la cueva. Es decir la dualidad de la Candelaria, asociada al 2 de febrero por una parte y a Chaxiraxi, por otra, quedó reducida a la primera, sin duda porque al entrar en contacto en la migración con una sociedad multiétnica como Cuba, Perú o México para los canarios se trataba sobre todo de identificarse consigo mismos, pero también diferenciarse de los otros, de ahí que la desaparición del color moreno de la imagen, intencional o no, resultaba útil simbólicamente.

Estos procesos estuvieron ligados a la migración tanto de ida como de retorno, sea por regreso de los canarios de Cuba o de Venezuela, trayendo consigo la veneración a la Caridad

²⁶ GALVÁN (2008B), GALVÁN (2011).

²⁷ GALVÁN (1997).

de El Cobre emigrantes canarios a su regreso de Cuba (Tamargada, La Gomera; Tindaya, Fuerteventura; Gallegos, Barlovento, La Palma) y a la Virgen del Coromoto en La Laguna y La Guancha (Tenerife), desde Venezuela²⁸. De la primera de ellas existen dos ermitas en Tenerife (Taganana y la Victoria de Acentejo). En el barrio o caserío de Azanos (Taganana), debido a la devoción de un vecino, hoy fallecido, que logró una imagen y le construyó una pequeña ermita, que se ha convertido en un lugar donde acuden preferentemente los innumerables inmigrantes cubanos que han logrado venir a Canarias, sea por reagrupación familiar o por la Ley de Memoria Histórica. La imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre venerada en Azanos fue traída en 1984 por el vecino Nicanor Negrón, quien había tenido un sueño en que «aparecía la imagen de la Virgen con una barca a sus pies», según cuenta su esposa. Tras buscar en diferentes iconografías marianas, reconoció a la Virgen del Cobre como la de sus sueños, y encargó una talla a un imaginero de Sevilla. Ese mismo año se construye la pequeña ermita en su honor en Azanos. Este caserío celebra sus fiestas en honor a Nuestra Señora de la Caridad del Cobre en septiembre. A estas fiestas acuden personas no sólo de los lugares más diversos de la isla de Tenerife, sino incluso gentes venidas de las islas de La Palma, La Gomera y Gran Canaria. Asimismo, el 13 de julio de 1924 se construyó, con aportación de los vecinos de San Andrés e Isora (El Hierro) y de vecinos herreños residentes en Cuba la ermita de Jinama, El Hierro, dedicada a la V. de la Caridad, haciéndose una fiesta (similar a una Bajada) en el mes de mayo, bajando su imagen, que antiguamente estaba en la iglesia de san Andrés (Azofa, El Hierro), regresando por la tarde. Incluso, los bolivianos celebran en agosto, en diversas localidades de Tenerife, Gran Canaria y otras localidades españolas (Madrid, Barcelona, Vigo...), su Fiesta a la Virgen de Urkupiña, patrona de emigrantes, símbolo de la Integración Nacional Boliviana. Este fenómeno es cada año que pasa más recurrente.

De este modo el sistema atlántico se cierra, revelándonos el enorme interés teórico y empírico de una perspectiva atlántica transnacional en el análisis *de las advocaciones marianas*.

CONCLUSIONES

Este texto ha pretendido mostrar la fecundidad de una perspectiva atlántica en el análisis de las advocaciones marianas.

Partiendo de la idea de que estas advocaciones constituyen un pool o paquete de significados, caracterizado por todo un conjunto de factores variables relacionados entre sí (patronazgo, mito de aparición, características de la imagen, relatos bíblicos) que las diversas poblaciones *negocian* en el curso de sus traslados por las localidades (puertos y asentamientos) de África y América y vuelta, se introducen los conceptos de sincretismo, reinención cultural y re-significación simbólica como los más fecundos para comprender esos fenómenos de contacto, reproducción y difusión. En el contexto globalizador actual, no obstante, se produce también un proceso de indeterminación, donde las advocaciones pierden gran parte de sus características locales, reformulándose continuamente allí, por donde pasan. Es en este sentido, cómo podemos entender el caso africano, que se extiende por múltiples religiones y continentes, Mami Water²⁹.

La metáfora y la metonimia son utilizadas simbólicamente por las poblaciones en periodos temporales variables, lo que justifica una perspectiva histórica y antropológica transnacional en el estudio de estos fenómenos.

²⁸ LIMA ESTÉVEZ (2014).

²⁹ MARTÍNEZ VEIGA (2013).

A modo de ejemplo, hemos analizado detenidamente tres advocaciones debido a sus características, propias y comparativas, la Virgen de la Candelaria, la Virgen de Regla y la Virgen de la Caridad del Cobre, mostrando las resignificaciones africanas de las mismas, con otras tres divinidades estrechamente relacionadas, de origen yoruba, Oyá, Yemayá y Ochún, y sinónimas del fuego/la muerte, y en los dos últimos casos con el agua. En el primer caso, el fuego representa la destrucción pero también un nuevo renacer, mientras que las siguientes, están estrechamente vinculadas con el agua y la vida. La V. de Candelaria en diversos contextos locales se ha caracterizado por su capacidad de ser sincretizada de modo múltiple y, cuando no ha tenido una significación identitaria de los canarios, ha sufrido procesos de decantación o indeterminación. Todo ello pone de manifiesto el *carácter creativo del sincretismo*, por el que los practicantes de una u otra advocación se adaptan y readaptan a otros contextos locales y a los contextos más globales, que les ha tocado vivir. Si ello está claro para la V. de Candelaria, sucede lo mismo con Yemayá en Cuba y Brasil y con Ochún en Cuba y Miami.

El encuentro cultural, a menudo compulsivo e impuesto, no excluyó la aparición de procesos a corto o largo plazo de transculturación, fomentados entre otras instituciones desde los Cabildos de negros, las Cofradías religiosas o los Palenques de cimarrones, fenómenos que hay que establecer y periodizar en cada caso.

BIBLIOGRAFÍA

- ARROM, J. J. (1971). “La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético.” *Certidumbre de América*. 2nd ed. Madrid: Editorial Gredos, pp. 184-214.
- ABIMBOLA, W., MILLER, I. (2003). *Ifá Will Mend Our Broken World: Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora*. New York: Iroko Academic Publishers, 2ª edición.
- ACOSTA GONZÁLEZ, M. (1992). “Guimar extiende la devoción a la Virgen del Socorro en Venezuela”. *La Prensa* 6 de Junio.
- ALARCÓN, R. (1990). *La última virgen negra del Temple*. Barcelona.
- ALZOLA, J. (1991). “La advocación de la Virgen del Pino en la Península y Canarias”. *Revista El Museo Canario*, pp. 77-78.
- APPIAH, K. A., GATES, H.L.Jr. (1999). *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ASCANIO SÁNCHEZ, C. (2000). “Religión e Identidades”. Las Palmas: *XVI Coloquio de Historia Canario-Americana*.
- AYORINDE, Ch. (2004). *Afrocuban Religiosity, Revolution and National Identity*. Gainesville: University of Florida Press.
- BADEJO, D.L. (1996). *Osun Seegesi: The Elegant Deity of Wealth, Power, and Femininity*. Trenton: Africa World Press.
- BARNES, S.T. (1997). “The many faces of Ogun: Introduction to the first Edition”. In BARNES, S.T (Ed). *Africa’s Ogun. Old World and New*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- BARRETO VARGAS, C.M. (1997). “La Virgen de Guadalupe”. VV.AA. *Los Símbolos de la Identidad Canaria*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria, pp.513-517.
- BASCOM, W.R. (1972). *Shango in the New World*. Austin: University of Texas.
- BASCOM, W.R. (1980). *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.
- BASTIDE, R. (1969). *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza (e. o. 1967).

- BEGG, E. (1987). *Las Vírgenes Negras*. Barcelona: Martínez Roca.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1991-1993). *Historia del Pueblo Guanche*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo de Tenerife, I, II y III tomos.
- BLOCH, M. (1989). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- BOLIVAR, N. (1990). *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión (UNEAC).
- BOLIVAR, N. & LÓPEZ CEPERO, M. (1995). *¿Sincretismo Religioso? Santa Bárbara/Changó*. La Habana: Editorial Pablo de la Torriente.
- BONTE, P. & IZARD, M. (Eds) (1991). *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRANDON, G. (1994). *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.
- BROWN, K.M. (1991). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- CABRERA, L. (2011). *Yemayá y Ochun*. Miami: Ediciones Universal.
- CAÑETE OCHOA, J. (2011). "Cartas de Yemaya y Ochún. Epistolario inédito de L. Cabrera a P. Verger". *Archivos de la Frontera, Colección Clásicos*.
- CAPONE, St. (1999). *La Quête de l'Afrique dans le Candomblé*. Paris: Éditions Karthala.
- CAPONE, St. (Ed) (2004). "Religions Transnationales". *Civilisations* LI (1-2).
- CASTELLANOS, J. and CASTELLANOS, I. (1994). *Cultura afrocaribena*. Miami: Ediciones Universal, vols. 3 and 4.
- CASTILLO, A. (1996). *Goddess of the Americas*. New York: Riverhead Books.
- CORDERO, V.; RESS, M.J.; GEBARA, J.; TRILLINI, C. (Eds) (2016). *Vírgenes y Diosas en América Latina. La Resignificación de lo Sagrado*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- CURTIN, P.D. (1969). *The Atlantic Slave Trade*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DARIAS PADRÓN, D. (1929). *Noticias Generales Históricas sobre la Isla de El Hierro*. La Laguna: Editorial Curbelo.
- DE LA TORRE, M. (2000a). "Cubans in Babylon: Exodus and Exile." In GOSSAI, H. and MURRELL, N.S. *Religion, Culture, and Tradition in the Caribbean*. Eds. New York: St. Martin's Press, pp.73-94.
- DE LA TORRE, M. (2000b). "Ochún: (N)either the (M)Other of All Cubans (n)or the Bleached Virgin." *Journal of the American Academy of Religion* vol 69, 4: 837-861.
- DE LA TORRE, M. (2002). *The Quest for the Cuban Christ: A Historical Search*. Gainesville: University Press of Florida.
- DELGADO DOMÍNGUEZ, E. (1981). "La Fiesta de Regla, un reencuentro con el pasado". Tenerife: *Periódico El Día*, 11 Octubre.
- DELGADO DOMÍNGUEZ, E. (1988). "Advocaciones canarias en Canarias y América". En MORALES PADRÓN, F. (Ed.) *Canarias y América*. Madrid: Espasa Calpe/Argantonio, pp. 126-127.
- DELGADO DOMÍNGUEZ, E. (1994). *De Chimisay a Achbinico: Un estudio sobre las Fiestas de El Socorro y de La Candelaria en el Valle de Güimar*. Santa Cruz de Tenerife: Texto inédito.
- DIANTEILL, E. (2002). "Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba, and the United States)". *International Journal of Urban and Regional Research* León: Editorial Everest.
- DÍAZ, M.E. (2000a). "Rethinking Tradition and Identity: The Virgin of Charity of El Cobre." FERNÁNDEZ, D.J. and CÁMARA BETANCOURT, M. (Eds.) *Cuba, the Elusive Nation: Interpretations of National Identity*. Miami: UP of Florida, pp. 43-59.
- DÍAZ, M.E. (2000b). *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780*. Stanford: Stanford University Press.

- DREWALL, H.J. (Ed.) (2008). *Sacred Waters. Art for Mami Water and the Other Divinities in Africa and the Diaspora*. Bloomington: Indiana University Press.
- ESCRIBANO GODOY, G., MEDEROS MARTÍN, A. (2014). “El límite occidental del menceyato de Güimart y el lugar de la aparición de la Virgen de Candelaria, sincretismo de la diosa lunar Juno Caelestis”. *Anuario de Estudios Atlánticos* 60, pp. 515-574.
- ESPINOSA, Fray A. de (1967). *Historia de Nuestra Señora de la Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. (1979). *Real Santuario Insular de Nuestra Señora de Las Nieves*. Santa Cruz de La Palma: CajaCanarias.
- FUENTE, A. de la (2007). “La cultura afrocubana”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXII (2), pp. 265-278.
- FUENTE GARCÍA, J. de la (1999). “El Origen de la Caridad del Cobre: Estudio de la imagen y mito de su aparición”. *Revista upr.edu/index,pep/rcs/article/download/617/4874*.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1987). *Fiestas Populares Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (Ed.) (1997). *Canarios en Cuba: Una Mirada desde la Antropología*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo Insular de Tenerife.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1997). *La Identidad Herreña*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria/Cabildo Insular de El Hierro.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2008a). “Las Religiones en Canarias, hoy. Una Perspectiva Antropológica Transnacional”. En DÍEZ DE VELASCO, F. & GALVÁN TUDELA, J. A. (Eds.) *Las Religiones Minoritarias en Canarias, hoy. Perspectivas Metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 68-107.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2008b). “Bailar Bembé: Una perspectiva procesual”. *Revista de Indias* 48(243), pp. 207-247.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2010). “Canarias en el contexto transnacional del multiculturalismo religioso”. Las Palmas, *Actas del XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, pp.1567-1585.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2011). “Sincretismo, performance y creatividad en la religión afrocubana”. *ATLANTIDA, Revista Canaria de Ciencias Sociales*, 3, pp. 113-128.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2016). “Entre la sanación y el vudú en Cuba: Semblanza y recuerdos de Lydia Moya Salvador”. *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 8.
- GALVÁN TUDELA, J.A., GARCÍA VIÑA, A. (2008). “Religiones Afroamericanas en Canarias”. En DÍEZ DE VELASCO, F. (Ed.) *Religiones entre Continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Editorial Icaria/Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 237-252.
- GALVÁN TUDELA, J.A., Y. O’CONNOR RAMOS, A.; GUEVARA LABAUT, (2013). “De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contramaestre)”. *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 4, pp. 33-55.
- GILROY, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- GLAZIER, S.D. (Ed) (2001). *Encyclopedia of African and African-American Religions*. New York: Routledge.
- GONZÁLEZ, M (2006). *Afrocuban Theology: Religion, Race, Culture and Identity*. Gainesville: University Florida press.
- GREENFIELD, S.M. y DROOGERS, A. (eds.) (2001). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Boulder: Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

- GUTIÉRREZ, M^a.M. (2002). "Lydia Cabrera y su Yemaya y Ochún, un incomparable compendio fluvial". *Revista Literatura Hispánica*.
- HEYWOOD, L. (Ed.) (2002). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge. Cambridge University Press.
- HERKOVITS, M. (1965). "African Gods and Catholic Saints in New World religious belief". In *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper, pp. 541-547 (1^a edición, 1937).
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M. (2000). "La devoción canaria a la V. de Candelaria en la Venezuela Colonial". *Catharum*, 1, pp. 22-28.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, V. (1990). "Las misiones franciscanas y la Virgen del Pino: La raíz de la devoción, ligada al origen del cristianismo en la isla de Gran Canaria". *Diario de Las Palmas*, 27 de agosto.
- HOLAS, B. (1968). *Les Dieux d'Afrique Noire*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, S.A.
- HUYNEN, J. (1986). *El Enigma de las Vírgenes Negras*. Barcelona: Plaza y Janés
- HURBON, L. (1988). *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta.
- HURBON, L. (2009). "Saint James Ogou: Myth and Reality".
www.youtube.com/watch?v=R3m3bbwhig424
- KING, A.D. (Ed.) (1997). *Globalization and the World-System*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KLEIN, H. (1986). *Los Esclavos Africanos en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial.
- LACHATAÑERÉ, R. (1939). *¡Oh Mío Yemayá!* Manzanillo: Editorial El Arte.
- LACHATAÑERÉ, R. (1942). *Manual de Santería*. La Habana: Editorial Caribe.
- LACHATAÑERÉ, R. (1992). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- LAFAYÉ, J. (1987). *Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness (1531-1813)*. Chicago: Chicago University Press.
- LAZCANO, R. (2012). "Historia, leyenda y devoción a Nuestra Señora de Regla". En *Symposium: Advocaciones Marianas de Gloria*. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses., vol. I, pp. 621-640.
- LEACH, E. (1978). *Cultura y Comunicación. La Lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: S.XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1984). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 5^a edición (e. o 1962).
- LIMA ESTÉVEZ, J. (2014). "Dos orillas reunidas por la emigración: La presencia del canario en Venezuela y sus múltiples manifestaciones". *La Prensa*, 2 de febrero.
- MAGLOIRE, G. & YELVINGTON, K.AQ. (Eds) (2005). "Haiti and the Anthropological Imagination". *Gradhiva*, 1, pp. 127-152.
- MAGOWAN, F. & GORDON, J. (2001). "Introduction to Beyond Syncretism: Indigenous Expressions of World Religions". *The Australian Journal of Anthropology* 12 (3), pp. 253-258.
- MARRERO, L. (1980). *Los esclavos y la Virgen del Cobre: Dos siglos de lucha por la libertad*. Miami: Ediciones Universal.
- MARTINEZ VEIGA, U. (2013). "Mami Wata, Diosa de la Migración Africana". *Batey, Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 3(3).
- MATORY, J.L. (1999). "Afro-Atlantic culture: On the live dialogue between Africa and the Americas". In. APPIAH, K.A., GATES, H.L.Jr. *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books, pp.36-44.
- MATORY, J.L. (2015). *La Religión del Atlántico Negro. Tradición, Transnacionalismo y Matriarcado en el Candomblé Afro-Brasileño*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente/Editorial Caribe.

- MURPHY, J.M. (1988). *Yéyé Cachita: Oshun in a Cuban Mirror*. Bloomington: Indiana University Press.
- MURPHY, J.M. & SANFORD, M-M. (Eds) (2001). *Òsun across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington: Indiana University Press.
- OKPEWHO, I., DAVIS, C.B., MAZRUI, A.A. (Eds) (1999). *The African Diaspora: African origins and the New World Identities*. Bloomington: Indiana University Press.
- OLUPONA J.K. & REY, T. (Eds.) (2008). *Òrisa Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ORTIZ, F. (2008). *La Virgen de la Caridad del Cobre: Historia y Etnografía*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz/Instituto de Literatura y lingüística/Sociedad Económica de Amigos del País/Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana (edición póstuma de José Antonio Matos Arévalo).
- OTERO, S. (2013). “Yemayá y Ochun. Queering the Vernacular Logics of the waters”.
- PALMIÉ, ST. (1992). “Against syncretism: ‘Africanizing’ and ‘Cubanizing’ discourses in North American òrisà worship”. In FARDON, R. (Ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, pp. 80-104.
- PALMIÉ, ST. (Ed.) (2008). *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden: Brill
- PALMIÉ, ST. (2013). *The Cooking of History. How Not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PÉREZ AMORES, G. (2011). *Sin Monte sigue habiendo Palo. Orishas en Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- PÉREZ AMORES, G. (2016). *La Santería Canaria*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios (IECAN).
- PORTILLA, M. & VALERIANO, A. (2002). *Tonantzin Guadalupe: Pensamiento Náuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopouna*. México: Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.
- PORTUONDO ZÚÑIGA, O. (1995). *La Virgen de la Caridad del Cobre: Símbolo de la Cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- PRICE, R. & MINTZ, S. (1992). *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- POOLE, S. (1995). *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*. Tuscon: University of Arizona Press.
- REYES GARCÍA, I. (2013). *La Madre del Cielo. Estudio de Filología Insuloamazighe*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Le Canarien Libreando.
- RIQUELME PÉREZ, M^a.J. (1990). *La Virgen de Candelaria y las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo de Tenerife.
- RIQUELME PÉREZ, M^a.J. (1996). *La Patrona de Canarias y su Real Santuario. Villa Mariana de Candelaria*. Tenerife: Ayuntamiento de Candelaria.
- RIQUELME PÉREZ, M^a.J. (1997). “La Virgen de Candelaria”. VV.AA *Los Símbolos de la Identidad Canaria*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria, pp. 531-534.
- RODA PEÑA, J. (2003). “Pontificia, Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad, y Archicofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús del Soberano Poder en su Prendimiento, María Santísima de Regla y San Andrés Apóstol”. *Misterios de Sevilla*. Sevilla: Ediciones Tarsessos, vol.2.
- RODRÍGUEZ-MANGUAL, M. (Ed.) (2004). *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-cuban Ideology*. Chapel Hill: University of Carolina Press.
- ROJAS, A. de (2004). *Cubanía and Caridad. A Comparative Analysis of Cuban Marianism*. Miami, Florida: Florida International University.

- RUMEU DE ARMAS, A. (1975). *La Conquista de Tenerife, 1494-1496*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo Insular de Tenerife.
- RUMEU DE ARMAS, A. (1986). *El Obispado de Telde. Misioneros mallorquines en el Atlántico*. Madrid-Telde: Ayuntamiento de Telde/Gobierno de Canarias/Cabildo Insular de Gran Canaria.
- SACO, J.A. (1938). *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*. La Habana.
- SANZ AYÚN, C. (1983). *Sevilla y el Comercio de Indias*. Madrid: Akal.
- SJORSLEV, Y. (2001). "Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity". In GREENFIELD, S. M. & DROOGERS, A. (Eds) *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. pp.131-144.
- STEVENS-ARROYO, A.M. (2002). "The Contribution of Catholic Orthodoxy to Caribbean Syncretism: The Case of la Virgen de la Caridad del Cobre in Cuba." *Arch. De Sc. Soc. des Rel.*, 117, pp. 37-58.
- STEWART, CH. & SHAW, R. (Eds) (1994). *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- THOMAS, H. (1997). *La trata de esclavos*. Barcelona: Planeta.
- THORNTON, J.K. (1992). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TWEED, T. (1997). *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.
- VALLADO, A. (Ed.) (2002). *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil (Iemanjá, la mayor Mae de Brasil)*. São Paulo: Pallas Editora/Diana University Press.
- VERGER, P. (1957). *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: IFAN, Memoire n° 51.
- VERGER, P. (1969). "Trance and convention in Nago-Yoruba spirit mediumship". BEATTIE, J. & MIDDLETON, J. (Eds.) (1969). *Spirit Mediumship and Society in Africa*. New York: Africana Publishing Corporation, pp. 50-66.
- VERGER, P. (1982) *Orisha, les dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris : A. M. Métailié.
- VERGER, P. (1986). "Transe de possession religieuse chez les Yorouba et les Fon du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde". Dans VV.AA. *Transe, Chamanisme, Possession*. Nice: Editions Serre/CNRS, pp. 235-243.
- VV.AA. (1997). *Los Símbolos de la Identidad Canaria*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- VV.AA. (2010). *Nuestra Señora de Las Nieves: Retazos histórico-artísticos*. Santa Cruz de La Palma: Ayuntamiento de Santa Cruz de la Palma.
- WHITTEN, N.E.Jr. & SZWED, J.F. (Eds) (1970). *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*. New York: The Free Press.
- YELVINGTON, K.A. (2001). "The Anthropology of Afro-Latin America and The Caribbean: Diasporic Dimensions". *Annual Review of Anthropology*, 30, pp. 227-260.
- YELVINGTON, K.A. (2001). "The Anthropology of Afro-Latin America and The Caribbean: Diasporic Dimensions". *Annual Review of Anthropology*, 30, pp. 227-260.
- YELVINGTON, K.A. (2002). "History, Memory and Identity: A Programmatic prolegomenon". *Critique of Anthropology*, 22(3), pp. 227-256.
- YELVINGTON, K. (Ed.) (2006). *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in The Diaspora*. Santa Fé, NM: SAR Press.