



ARTÍCULO

La Candelaria/Oyansa: Patrona de los Isleños/Reina del Cementerio

José Alberto Galván Tudela

Asociación Canaria de Antropología Social y Cultural (ACA)

Resumen:

Desde una perspectiva antropológica, este texto 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. Presta especial atención a tres cuestiones, una relacionada con la utilidad simbólica de las advocaciones marianas en las relaciones atlánticas, otra con los procesos de reinvención local, comarcal y nacional, mostrando el fenómeno del sincretismo y asociación simbólica en un contexto multiétnico y, por último, su estrecha vinculación con el fenómeno de migración, de ida y de retorno. Utiliza como ejemplo paradigmático el caso de la V. de La Candelaria.

PALABRAS CLAVE: Advocación mariana, relaciones atlánticas, V. de Candelaria/Oyansa, reinvención cultural, resignificación simbólica, migración.

KEYWORDS: Marian Advocations, Atlantic relations, V. of Candelaria/Oyansa, cultural reinvention, symbolic resignification, migration.

Introducción

El presente texto sirve para clarificar los debates sobre cuestiones generales, 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. Esta doble perspectiva integrada obedece a la necesidad de mostrar los aspectos cambiantes, los procesos de adopción y de readaptación de las 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 publicados (Galván, 2008, 2011) 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, 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 Brasil (Barnes, 1997), estando presente en diversas religiones afroamericanas (vudú haitiano, santería,...). No obstante lo dicho, a través de la transnacionalización de las migraciones, los africanos cierran el círculo implorando a Mami Wata en su traslado azaroso hacia Europa (Martínez, 2013). La frecuencia e intensidad de las relaciones atlánticas intercontinentales deben ser periodizadas. Unas fueron 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 heurística insospechadas.

El concepto de advocación mariana y sus reinenciones:

Veamos, primeramente, 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 sensible (Lévi-Strauss, 1984, e. o. 1962; Leach, 1978).

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 el brazo izquierdo. 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 candela (Riquelme, 1990).

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 2 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 Jerusalén (Lucas, 2:22-39) y queda purificada la Virgen María después del parto, cumpliendo la prescripción de la Ley del Antiguo Testamento (Levítico, 12:1-8). 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. 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. Estas advocaciones a menudo muestran 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, o donde se observan fenómenos, que se creen milagrosos.

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.

Trataré en este texto 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 Candelaria; en Morón; en Camagüey; en Holguín; en Contramaestre (Bijagual) 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, España), 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) se celebra como la Virgen de las Candelas y en Colmenar (Málaga) donde se celebra conjuntamente con San Blas, devoción al parecer traída también por canarios. 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.

La advocación de la Virgen de Candelaria (Tenerife, España) y Oyansa (Cuba):

Según los historiadores y cronistas (Espinosa, 1967; Rumeu de Armas, 1975; Riquelme, 1990) la aparición de la Virgen de Candelaria en las playas de Chimisay (Tenerife, Güimar) 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 confirmó...” 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 Güímar compartir la imagen durante la mitad del año, este no lo acepta y permanece la imagen en Güímar, 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”.

Para algunos arqueólogos (Escribano & Mederos, 2014):

“El límite fronterizo entre los menceyatos de Güímar e Imobad, controlado por Taoro, debía encontrarse en el Barranco de Badajoz y la ladera de Güímar, e incluir también el Malpaís de Güímar. 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 Güímar, 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 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 substituyó en la Cueva de Chinguaro a un ídolo guanche denominado *Chayuga* (Bethencourt Alfonso, 1991).

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 en torno 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 Virgen (Galván, 1987; Delgado, 1994). Güimar extenderá la devoción a la Virgen del Socorro en Venezuela (Acosta, 1992).

La fiesta 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 sus festejos se vieron desprovistos de la representación ritual de la aparición de la Virgen a los guanches, 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 (Tenerife). Posteriormente, con el huracán de 1826, se perdió la imagen, que era guardada en la cueva San Blas y se encomendó al 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 algunos 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 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 mantienen, día y noche, rodeada de velas. Precisamente el humo de los velones y el aceite van recubriendo a la virgen de un color moreno (Riquelme, 1990). 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 ratificó 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 pie, 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 de esta isla podían haber". Así explica cómo capturaron al guanche Antón, "lo industrializaron en la fe 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 Igueste, 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 de este mar estaba descubierta y había noticia de estas 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 de ella, 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).

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 la paloma sobre la cabeza del enfermo, y encima un paño blanco, apretándolo el enfermo con sus manos. La santera reza, 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. También se le apoda Reina o Portera

del Cementerio. 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 ovejos y pollos a las 12 de la noche de uno de los días de la fiesta (Galván, 2008). 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 775 pesos cubanos, que se meterán en el interior del animal, y será tirado por otra persona en un cruce de caminos. En este último caso la reinención es practicada por una santera vinculada con el vudú haitiano. En ambos casos, existe también una relación de semejanza entre la tórtola que ofrece el Niño Jesús en el relato bíblico y la paloma sacrificada en el ritual del cambio de vida (Galván, 2016).

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 con la Purificación, tras su embarazo milagroso con el Espíritu Santo, representado por una paloma, que porte una candela que expresa en El Rocío (Huelva) la utilidad simbólica de las luminarias con 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. Todo ello favoreció su sincretización en Cuba con Oyá/Oyansa. Posiblemente tal sincretismo tuvo su desarrollo explícito cuando se generalizó la entrada de esclavos, entre ellos los Yoruba, al territorio de Cuba desde finales del XVIII a finales del S. XIX.

La resignificación ha funcionado, pues, a niveles diferentes. La resignificación se establece con una advocación de las divinidades africanas, Oyá/Oyansa, en el dominio de la muerte, y en relación directa con manifestaciones identitarias tal como el patronazgo de localidades, sean ciudades, islas o comarcas y países, en contextos migratorios de los isleños en sus relaciones atlánticas, sean de ida o de retorno. Ahora bien, cuando es el caso, la advocación escoge el sincretismo, adoptando prioritariamente la expresión bíblica, 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 Candelaria está presente el principio de la metáfora.

Sobre el sincretismo religioso, su significado y función en las culturas afro-cubanas.

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.

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 patakíes 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 Cuba (Galván, 2008b, 2011).

Es necesario, por tanto, 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 lo que existe fundamentalmente es 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, así entendido, parece ser una *actitud cognitiva* por la que a través de la semejanza y la contigüidad, *la metáfora* y *la metonimia*, las poblaciones humanas ponen en relación y reelaboran sistemas religiosos o elementos heteróclitos en nuevos sistemas.

En un sentido más general, 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 afrocubana 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 Eleguá (Barnes, 1997; Barnes Ed. 1997).

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 ritual (Galván, 2008b, 2011).

En un sentido más general, las religiones afrocubanas 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 mundo (Galván, 2008b, 2011).

De la evangelización a la vinculación con fenómenos identitarios de migración.

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 produjo 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 cultural, desde los años 90 del siglo pasado (Galván, 1997).

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.

Conclusiones

Este texto ha pretendido mostrar la fecundidad de una perspectiva atlántica en el análisis de las advocaciones marianas. Ha puesto de relieve, un caso paradigmático, la V. de La Candelaria.

Las advocaciones marianas 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. Introducimos los conceptos de sincretismo, reinención cultural y re-significación simbólica para comprender esos fenómenos de contacto, reproducción y difusión.

Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural

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.

A modo de ejemplo, hemos analizado detenidamente una advocación, la Virgen de la Candelaria, mostrando la resignificación africana de la misma, con otra divinidad estrechamente relacionada con ella, de origen yoruba, Oyá/Oyansa, sinónima del fuego/la muerte. El fuego representa la destrucción pero también un nuevo renacer. 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 dicha advocación se adaptan y readaptan a otros contextos locales y a los contextos más globales, que les ha tocado vivir.

Bibliografía

Alarcón, R., 1990, *La última virgen negra del Temple*. Barcelona.

Appiah, K. A., Gates, H. L. Jr., 1999, *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books.

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.

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.

Begg, E. (1987) *Las Vírgenes Negras*. Barcelona: Martínez Roca.

Bethencourt Alfonso, J., 1993, *Historia del Pueblo Guanche*. Santa Cruz de Tenerife: Aula de Cultura del Cabildo de Tenerife, I, II y III tomos.

Bolívar, N., 1990, *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión (UNEAC).

Bolívar, N. & López Cepero, M., 1995, *¿Sincretismo Religioso? Santa Bárbara/Changó*. La Habana: Editorial Pablo de la Torriente.

Brandon, G., 1994, *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.

Cordero, V.; Ress, M. J.; Gebara, J.; Trillini, C. (Eds), 2016, *Virgenes y Diosas en América Latina. La Resignificación de lo Sagrado*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.

Delgado Domínguez, E., 1988, “Advocaciones canarias en Canarias y América”. En Francisco Morales Padrón (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).

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: 515-574.

Espinosa, Fray Alonso de, 1967, *Historia de Nuestra Señora de la Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.

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., 2008b, “Bailar Bembé: Una perspectiva procesual”. *Revista de Indias* 48(243):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* 3:113-128.

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 F. Díez de Velasco (Ed) *Religiones entre Continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Editorial Icaria/Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 237-252.

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.

Herkovits, M., 1965, “African Gods and Catholic Saints in New World religious belief”. In *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper, pp.541-547 (1ª edición, 1937).

Hernández González, M., 2000, “La devoción canaria a la V. de Candelaria en la Venezuela Colonial”. *Catharum* 1: 22-28.

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

Klein, H. , 1986, *Los Esclavos Africanos en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial.

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.

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, 5ª edición (e. o 1962).

Magowan, F. & J. Gordon, 2001, “Introduction to Beyond Syncretism: Indigenous Expressions of World Religions”. *The Australian Journal of Anthropology* 12 (3):253-258.

Martínez 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 K. A. Appiah, H. L. Gates, 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.

Palmié, St., 1992, "Against syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' discourses in North American *òrisà* worship". In R. Fardon (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.

Portilla, M. & A. Valeriano, 2002, *Tonantzin Guadalupe: Pensamiento Náuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopoua*". México: Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.

Price, R. & Mintz, S., 1992, *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.

Reyes García, Ignacio, 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.

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.

Stewart, Ch. & Shaw, R. (Eds), 1994, *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.

Thornton, J. K., 1992, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge 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. & J. Middleton, 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.

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* 30:227-260.

Yelvington, K. (Ed.) 2006, *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in The Diaspora*. S NM: SAR Press.