

La Virgen de la Caridad del Cobre y la historiografía cubana (Dogmatismos y silencios en torno al poder y la nación)*

FÉLIX BÁEZ-JORGE**

Más que sufrir el malestar a que se refirió Freud, la cultura cubana está gravemente enferma, fragmentada, rota, aquejada de un terrible mal moral y psicológico que propongo llamar síndrome de la demonización.

JESÚS DÍAZ, *Otra pelea cubana contra los demonios*

Examinar la devoción popular a la Virgen de la Caridad del Cobre implica, necesariamente, referirse a momentos estelares de la historia de Cuba; en particular a procesos transculturales y a dinámicas políticas. A través de los siglos este culto singular ha operado como mediador simbólico más allá de diferencias étnicas, clase social o ideologías. Su poderosa influencia sobre el conjunto del cuerpo social incide en un amplio ámbito que cubre desde los aspectos más íntimos (el ciclo de vida, la salud y los avatares amorosos, entre otros) hasta los más complejos, como son los que corresponden a las jerarquías (políticas y eclesiásticas), es decir, los espacios del poder y la nación. Singulares reelaboraciones sincréticas han identificado, en el contexto de creencias propias de la santería, a la sensual Ochún (dueña del amor y de la fertilidad en el panteón yoruba) con la epifanía mariana de la Caridad del

* Una primera versión de este ensayo fue presentada como ponencia en el Segundo Encuentro de Religiosidad Popular México-Cuba, realizado bajo los auspicios del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en septiembre de 2000.

** Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, tel. y fax: 01 (228) 8-12-47-19, e-mails: fbaez@uv.mx y baez_felix@yahoo.com.

Cobre, asimilación que, como lo apunta Lydia Cabrera, no deja de producir desconcierto a ciertos devotos. En la tradición oral, según lo advierte Madelin Cámara, se aprecia, también, la otra cara de Ochún como madre protectora del pueblo cubano.¹ Desconcierto también produce el hecho de que, a pesar de la evidente significación sociocultural de esta epifanía, la historiografía cubana del periodo revolucionario apenas haya examinado tangencialmente su importancia política y simbólica.

Como se sabe, es a partir de la Guerra de los Diez Años cuando la imagen de la Caridad del Cobre se convierte en referente central de una “religión de unidad”, como bien la define Olga Portuondo Zúñiga,² frente a las tendencias hegemónicas de la Iglesia católica, apoyo incondicional del colonialismo español. Hasta su santuario acudiría en 1868 Carlos Manuel de Céspedes acompañado de las tropas mambisas para rendirle homenaje; *Virgen Mambisa* se le llamaría desde entonces.³ Según el general Antonio Maceo, la Caridad del Cobre “había peleado en la Manigua” a su lado, expresión que contextualiza la disposición de Calixto García (jefe del Ejército Oriental) de ofrendar una misa solemne con *Te deum* a los pies de la imagen, celebrando el triunfo de Cuba sobre España el 8 de septiembre de 1898 (fecha que conmemora la Declaración Mambisa de Independencia). Años más tarde (en septiembre de 1915), en un amplio escrito fechado en la Villa del Cobre, los veteranos del Ejército de Liberación Cubano pedirían a Benedicto XV declarar a la

¹ CABRERA, 1980, p. 69; CÁMARA, s. f.

² PORTUONDO ZÚÑIGA, 1995, p. 226 y ss.

³ Para la explicación del término *mambí*, sigo a continuación lo que indica Fernando Ortiz: “Mambí [...] Insurgente cubano contra la dominación española”. La palabra se conserva en Santo Domingo y “se vulgarizó durante la última guerra contra España”. *Mambí* fue el nombre del periódico de los insurgentes cubanos. Mambí, en congo, significa “hombre malo, abominable, injurioso”, “cruel”, etcétera. “Los esclavos congos —al decir de Ortiz— llamaron *mambí* a los rebeldes, con la palabra más despreciativa, traduciendo así el odio de sus amos hacia aquéllos y las palabras injuriosas con las que los dominaban. No intentamos esta opinión como segura; pero creemos que de África nos vino esta palabreja que ha sido título de gloria para nuestros liberadores heroicos.” ORTIZ, 1985, pp. 336-337. Vale la pena transcribir enseguida la opinión de un destacado mambí, Esteban Montejo, el anciano arquetípico con el que Miguel Barnet escribió *Biografía de un cimarrón*: “Se hacían la figuración que la guerra era un juego. Por eso cuando la malanga se puso dura, empezaron a echar para atrás. Llegaron a pensar que nosotros éramos animales y no hombres. De ahí que nos llamaran mambises. Mambí quiere decir hijo de mono y aura. Era frase molesta, pero nosotros la usábamos para cortarles la cabeza”. BARNET, 1986, p. 169.

Virgen de la Caridad “Patrona de la República de Cuba”. El pontífice contestaría afirmativamente la solicitud de los insurgentes en mayo de 1916. Esta proclama se ubica en el marco de las luchas antirracistas que, por esos años, se producen en la isla mayor de las Antillas.⁴ En 1908 se constituye en La Habana el Partido Independiente de Color en cuyo programa se exigía una legislación favorable a la población negra, heredera de una dramática situación social pese a la abolición de la esclavitud. Agrupaba en 1910 a cerca de sesenta mil afiliados, en gran parte veteranos de la guerra de independencia.⁵ Reitero aquí lo expresado en un ensayo dedicado al tema: la dimensión cúltica de la Virgen de la Caridad del Cobre cambió radicalmente en un lapso de tres siglos; de una imagen marginal reverenciada por los obreros negros y mulatos de Santiago de Cuba (a partir de su supuesta aparición en 1604 o 1605) se convertiría en una entidad numinosa que integraría los diferentes componentes de la formación social. “La madre de la emergente nación cubana”, patrona oficial de la nueva república, de acuerdo al certero juicio de María Elena Díaz.⁶ Singular metamorfosis operada en la conciencia nacional, consecuencia de las transformaciones de primer orden producidas en el complejo entramado de la estructura social. Y la pregunta salta de inmediato: ¿El patronazgo de la Caridad del Cobre se hubiera producido sin mediar la derrota del colonialismo español y la emergencia ciudadana de negros y mulatos como protagonistas políticos?⁷

Esta interrogante se vincula a la cuestión de la configuración nacional, que evidencia en Cuba la presencia de determinantes históricos semejantes a los de otros países de América Latina. Recordemos que al estudiar los nacionalismos latinoamericanos como resultantes del colonialismo Roger Bastide parte de una idea fundamental. Advierte que tanto en África como en América Latina las ideologías nacionalistas estuvieron precedidas por el mesianismo, de raíces autóctonas en la circunstancia

⁴ BÁEZ-JORGE, 1999, p. 140 y ss.

⁵ Cifras publicadas en el diario *Precisión* de La Habana (15 de febrero de 1910), citado por FERNÁNDEZ ROBAINA, 1990, p. 75.

⁶ Consúltese el excelente estudio DÍAZ, 2000.

⁷ BÁEZ-JORGE, 1999, p. 143.

africana, de estirpe occidental en la dimensión americana. Siguiendo este rumbo analítico, el nacionalismo político latinoamericano (que inicia sus primeras versiones con el advenimiento de las repúblicas decimonónicas) no es la expresión de las clases oprimidas, sino la ideología política de las élites criollas. Transplantada la filosofía liberal al continente, los Estados se configuran antes que las naciones, las cuales existen primero como idea y después (razones económicas y étnicas de por medio) como resultado de desiguales y dolorosas formas de concertación social. Contradicción profunda entre las infraestructuras autóctonas y la alteridad europea. Dualismo entre realidad social y expresiones jurídicas. Lo que podría llamarse un hipérbaton sociológico:

Aquí ya no se trata de que únicamente el nacionalismo sea un mito —advierte Bastide—, sucede que la nación posee una realidad mítica. A partir de 1900, los mitos nacionalistas no habrán de constituirse sino con el propósito de fundar “ontológicamente” lo que hasta entonces no era más que una “ficción jurídica”.

Se concluye, desde tal perspectiva, que en América Latina el Estado existió antes que la nación, recorriendo un “camino que va de lo externo a lo interno”. El nacionalismo ha sido *psíquico* —“un sueño de seres vivientes”— antes de ser *estructural* —“la expresión de una sociedad”.⁸

En la reflexión de Bastide puede contextualizarse de manera pertinente el punto de vista de Enrique Patterson, quien precisa la fragilidad del tejido social que determina el lento decurso que marca la construcción nacional en Cuba. Advierte así que:

En muchos periodos históricos las diferencias políticas raciales o de clase han pesado más que la pertenencia a una entidad que debería ser la nación. Sólo en la pasada centuria, en las dos guerras contra España un grupo diverso y minoritario de cubanos abrazó [...] un ideal común con la voluntad de alcanzar la independencia, aunque cada grupo asumiría que sería “la nación de todos”, no estaba claro, si apreciamos nuestro posterior acontecer histórico.⁹

⁸ BASTIDE, 1973, cap. V.

⁹ PATTERSON, 1997, pp. 222-223 y ss.

Examinando los planteamientos de Fernando Ortiz (“Factores humanos de la cubanidad”, 1939), Jorge Manach (“La nación y la formación histórica”, 1943) y Luis Aguilar León (“Pasado y ambiente en el proceso cubano”, 1957), Patterson perfila el problema en los siguientes términos:

La relación de procedencia es inquietante. Trataron de darnos instituciones nacionales *antes* de ser nación; de modo que, una de las funciones de tales instituciones —acaso la más importante— era ayudar a darle forma a la nación en ciernes.

Atendiendo las apreciaciones de Martí y Manach (“la colonia continuó viviendo en la República”) Patterson advierte que la problemática de la construcción nacional en Cuba continúa expresando “un contenido colonial”. Y, guiado por las ideas de Ortiz respecto a la asociación cubanía = negritud, señala:

Si en los programas políticos y de recuperación económica no se tiene en cuenta este conflicto, el factor étnico funcionará como el eterno desestabilizador e impedimento para alcanzar el status de nación o algo menos ambicioso, la estabilidad social [...] ¹⁰

En la perspectiva de las ideas anteriores, se comprende el papel que la imagen mariana de El Cobre ha cumplido en el imaginario colectivo, contribuyendo a desarrollar la conciencia nacional de los cubanos, compartiendo propósitos devocionales más allá de las diferencias sociales. Desde luego esto no significa la integración orgánica de las élites culturales con las dinámicas características de los procesos propios de la religiosidad popular.

La *Virgen Mambisa* estaría presente en el movimiento revolucionario encabezado por Fidel Castro (a partir del asalto al Cuartel Moncada en 1953) contra la tiranía de Fulgencio Batista. Los visitantes al Santuario del Cobre pueden observar los exvotos que la madre del controvertido líder ofreciera a la imagen rogando su amparo durante la lucha en la Sierra Maestra. El propio Fidel Castro ha testificado esta actitud, de manera por demás elocuente, en entrevista con

¹⁰ PATTERSON, 1997, p. 236.

el dominico Frei Betto.¹¹ Por otra parte (atendiendo a lo que indica Portuondo Zúñiga), entre los miembros del Ejército Rebelde eran comunes los “resguardos” y medallas de la Virgen del Cobre, tal como lo acostumbraban los mambises. Incorporado a la lucha guerrillera, el “sacerdote-comandante” Guillermo Sardíñas ofrecería una misa en “un improvisado altar portátil” en ocasión de su celebración festiva, el 8 de septiembre de 1957. En 1959 el Santuario del Cobre recibiría a los agradecidos y barbudos guerrilleros que al triunfo del movimiento armado llegarían para darle gracias por la caída del régimen de Batista. En febrero de ese año un ex soldado de la dictadura arrojaría una granada sobre una multitud de fieles provocando la muerte de una persona e hiriendo a varias más.¹² La imagen visitaría La Habana en noviembre de ese año, recibiendo masivas muestras de devoción en la plaza cívica durante la celebración del Congreso Católico Nacional, que marcaría el inicio del distanciamiento entre la Iglesia y el régimen castrista. La jerarquía se opuso a la parcialización partidista, declarándose en contra de los sistemas totalitarios. Se dice que más de un millón de personas reunidas en la plaza “coreaban, una noche inclemente, ‘Caridad, Caridad’, como una réplica simbólica al grito sobrecogedor escuchado en más de una manifestación gubernamental, ‘Paredón, Paredón’ (evocando e incitando a los fusilamientos)”.¹³ En diciembre de 1971 se instalaría Radio Rebelde

¹¹ En palabras de Fidel Castro: “Mi madre era creyente fervorosa, rezaba todos los días, siempre encendía velas a la Virgen, a los Santos, les pedía, les rogaba, en todas circunstancias, hacía promesas por cualquier familiar enfermo, por cualquier situación difícil, y no sólo hacía promesas, sino que las cumplía. Una promesa podía ser visitar el Santuario de la Caridad y encender una vela, entregar una ayuda determinada, y eso sí era muy frecuente. Recuerdo que, incluso, después que triunfó la Revolución en el año 1959, un día aquí en La Habana las fui a visitar. Estaban las dos. La abuela tenía algunos problemas de salud y el cuarto estaba lleno de santos, más las promesas. Porque en todo este periodo de la lucha, de grandes peligros, tanto mi madre como mi abuela hicieron todo tipo de promesas por la vida y por la seguridad de nosotros, y el hecho de que hayamos concluido toda aquella lucha con vida, debe, sin duda, haber multiplicado su fe. Yo era muy respetuoso con sus creencias; ella me hablaba de las promesas que habían hecho, de su profunda fe, precisamente ya después del triunfo de la Revolución, en el año 1959, y yo siempre las escuchaba con mucho interés, con mucho respeto”. Véase BETTO, 1986, pp. 104-106.

¹² PORTUONDO ZÚÑIGA, 1995, p. 271.

¹³ La cita procede de un documento publicado en 1993 por las Comunidades de Reflexión Eclesial en la Diáspora (CRECED). Véase BÁEZ-JORGE, 1999, p. 151. En la convulsa coyuntura de los ataques contrarrevolucionarios de Playa Girón y Bahía de Cochinos (1961), las relaciones entre el gobierno y la Iglesia cubana

en el seminario de San Basilio (el Cobre), sitio hasta donde acudiría Fidel Castro acompañado de prominentes jefes militares. El acto implicó, desde luego, la incautación simbólica del espacio sagrado en aras de los propósitos ideológicos del gobierno. Cuando el proceso revolucionario cubano radicaliza sus posiciones ante la propiedad privada, la concentración del capital, y la subordinación política y económica al capitalismo norteamericano, se produce la escisión entre la Iglesia y el Estado. Empieza entonces el exilio, dolorosa trashumancia (prolongada y acrecentada en nuestros días). Con los que emigran a Miami irá también la devoción de la Patrona de Cuba. Su nuevo santuario empezaría a construirse en abril de 1967, y es visitado anualmente por más de medio millón de creyentes. Sin olvidar los obvios manejos políticos tejidos alrededor de este culto trasterrado, deben señalarse la identificación etnocultural y la concertación social que éste ha generado, manifiestos precisamente en la llamada “crisis de los balseros” y en el lamentable conflicto en torno al niño Elián González, penoso combate de fanatismo y retórica. Si es cierto que los procesos de reordenación social precisan de un referente ideológico a partir del cual se establecen nuevos contenidos institucionales y consecuentes lealtades sociales, no hay duda que éste es el papel que ha cumplido la epifanía del Cobre en el proceso de reformulación cultural y política enfrentada por la diáspora cubana.¹⁴

En un intrincado contexto en que se mezclan política y religión debe entenderse el diseño arquitectónico de la ermita de la Caridad del Cobre

alcanzan su punto más crítico: se allanan iglesias, conventos, centros de beneficencia, colegios católicos; se confisca la enseñanza privada y se inicia la expulsión de los sacerdotes, que culmina en septiembre del mismo año con la deportación del obispo Eduardo Boza Masvidal y ciento treinta y un curas a bordo del buque *Covadonga*, que los llevaría a Venezuela. De tal manera, la actividad pastoral quedaría reducida a la vida comunitaria en torno a la liturgia y a la catequesis en los templos.

¹⁴ BÁEZ-JORGE, 1999, pp. 153-154; véase también PORTUONDO ZÚNIGA, 1995, p. 272 y ss, quien se abstiene de comentar los trasfondos políticos del asunto. En el documento que integra las conclusiones del Encuentro de las CRECED, celebrado en San Agustín de la Florida (30 de julio al 2 de agosto de 1992), se señala: “María, invocada bajo el nombre de Nuestra Señora de la Caridad, habla de un modo especial, superfluo es decirlo, al pueblo de Cuba en la Isla y en la Diáspora [...] María de la Caridad ha acompañado a su pueblo desde los comienzos coloniales, como lo atestigua el relato de su hallazgo alrededor de 1608. Ha estado junto a él en los numerosos éxodos que ha sufrido, y se ha unido a él en este exilio, desde que comenzó a afirmar su identidad propia. María, la Virgen Mambisa, ha estado presente en los dolores y vicisitudes de su pueblo, y lo sigue estando” (p. 131).

en Miami. En el lado que mira hacia el mar (es decir, hacia Cuba, próxima y distante) pueden verse los bustos del libertador José Martí y de Félix Varela, sacerdote que en el siglo pasado reformó y modernizó todos los niveles de enseñanza en Cuba, y que escribió en 1820 “el primer texto de Derecho Constitucional de Hispanoamérica”; considerado con razón el fundador de la nacionalidad cubana, fue llamado por Martí “el santo de Cuba”. Se ha dicho que el templo tiene la “forma de la imagen” y que las columnas que sostienen el manto “representan las seis provincias cubanas, que no han dejado de peregrinar desde el inicio de la construcción”. La ubicación del sitio “hace al devoto de cara a la patria”. En efecto, en piramidal y abigarrado concierto, las figuras primordiales de la historia de Cuba (con excepción de los líderes de la revolución de 1959) se agrupan en torno a la Virgen Mambisa con el evidente propósito de significar su condición tutelar en el complejo tramado de la fe y el quehacer político.

En consecuencia, con su histórica presencia, la Virgen de la Caridad ha sido tema recurrente en múltiples expresiones culturales. Como ejemplos sobresalientes tienen que anotarse aquí el himno que Manuel Figueroa compusiera a la imagen; la película silente que en su honor filmara en 1930 Ramón Peón; la ópera bufa *Manita en el suelo* escrita por Alejandro García Caturra (música) y Alejo Carpentier (letra) a mediados de los años treinta; los versos de Emilio Ballagas incluidos en el libro *Nuestra Señora del Mar*, publicado en 1943; el poema sinfónico de Argeliers León; el mosaico veneciano de René Portocarrero conservado en la Iglesia de Baracoa; el son *Veneración* con letra y música del inolvidable Miguel Matamoros; la medalla del Premio Nobel que Ernest Hemingway recibiera en 1954, donada al santuario de La Caridad; la plegaria que en 1952 Ernesto Lecuona le dedicara, y, desde luego, el caústico poema de Nicolás Guillén, incluido en *Tengo* (libro fundamental editado en 1964). La epifanía del Cobre está presente también en *Fresa y Chocolate* (1993), el penúltimo filme del formidable cineasta Tomás Gutiérrez Alea (codirigido por Juan Carlos Tabío).

El papel asignado a la Virgen de la Caridad del Cobre en el decurso de la nación cubana contrasta con la escasa atención que le han dedicado historiadores y estudiosos de la sociedad. Los pormenores de este olvido (no siempre involuntario) han sido abordados por Olga Portuondo

Zúñiga en el revelador estudio antes referido, publicado en 1995 en Santiago de Cuba (así como por Jorge Ibarra, prologuista de la precitada obra). En su revisión de la reducida nómina de contribuciones al tema de la epifanía mariana venerada en El Cobre, la mencionada autora refiere a Levi Marrero, José Juan Arrom y en particular a Fernando Ortiz, quien dejaría sin concluir un libro sobre el tema, así como numerosas tarjetas que se conservan en el Instituto de Literatura y Lingüística de La Habana.¹⁵ En opinión de Ortiz, la Virgen de la Caridad del Cobre está directamente involucrada en la autoconciencia nacional de los cubanos; visualiza su culto a partir de sus elementos hispanos, indios, africanos y criollos. Refiere su entramado simbólico a la sexualidad, la fecundidad y al agua, atributos propios de su condición de deidad vinculada a la Luna. Sin embargo, Ortiz solamente publicaría un artículo sobre el tema.¹⁶ En los años treinta se edita el ensayo fundamental de Juan José Arrom en el que examina el sincretismo arauco-afrohispanico presente en los Tres Juanes (testigos del supuesto milagro de la aparición), figurados en la iconografía de la Virgen del Cobre. Se señala en este texto que

Unamuno decía que creer es crear. Y el pueblo cubano, creyendo y creando, ha modificado esos nombres y también a los hombres tras los nombres. Esas modificaciones no se han hecho, desde luego, deliberadamente [...] Estos tres Juanes al ser apedillados con los objetivos gentilicios, inapropiadamente, cobran una función simbólica: representan los elementos étnicos y los valores culturales que han entrado en la composición del pueblo cubano [...] En el sincrético símbolo que somos, el blanco puso su castellana Caridad de Illescas, el indio agregó su antillana Atabex, y el negro añadió su africana Ochún.¹⁷

Posteriormente, con su talento excepcional, Gastón Baquero advertiría en los años cincuenta que la mayoría de los devotos de La Caridad la conciben más como “un numen peculiar” o una “divinidad autónoma o autóctona”, que como una advocación mariana.¹⁸ En los años siguientes

¹⁵ PORTUONDO ZÚÑIGA, 1995, p. 28 y ss.

¹⁶ ORTIZ, 1929, pp. 97-112.

¹⁷ ARROM, 1980, pp. 211-212.

¹⁸ Baquero, cit. en PORTUONDO ZÚÑIGA, 1995, p. 264.

(hasta la publicación del estudio de Portuondo Zúñiga) no se producen contribuciones sustantivas al tema en el campo de las ciencias sociales, registrándose únicamente acercamientos tangenciales desde la perspectiva de los que se han llamado, con cierto etnocentrismo, “cultos sincréticos”.

En los estudios sociales del periodo revolucionario las referencias a la epifanía venerada en El Cobre son limitados. Así, por ejemplo, Jesús Guanche le dedica escuetas líneas en su examen de las creencias populares y el sincretismo religioso, refiriendo su fusión con Ochún. Este autor festeja la supuesta “desintegración de los cultos sincréticos en el socialismo”, fantasía retórica que apuntala citando la *Tesis sobre la Religión, la Iglesia y los Creyentes* del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba. Su planteamiento se concentra en los “cultos sincréticos” señalando que

los valores culturales [...] que aporten las etnias representadas [...] deben asimilarse, depurándolos de elementos místicos, de manera que la utilización de esencias no sirva al mantenimiento de costumbres y criterios ajenos a la verdad científica [*sic*]¹⁹

Un tratamiento semejante se advierte en la investigación de Rafael L. López Valdés referida a los componentes del etnos cubano, en cuyas páginas la mención de la Caridad del Cobre se limita, también, a su configuración sincrética.²⁰ Manuel Moreno Fragnals (figura tutelar de la historiografía cubana) no es ajeno a los silencios pautados en torno a la epifanía mariana del Cobre. En un reciente libro dedicado a explicar las profundas articulaciones históricas entre España y Cuba, no dedicó una sola línea a señalar el papel que esta imagen ha cumplido en la configuración nacional. Este es un olvido lamentable, más aún cuando tan distinguido estudioso apunta que “la historia tradicional ha pasado por alto los grandes símbolos de las transformaciones en la vida cubana”.²¹

Al examinar la religiosidad en los jóvenes cubanos en una reciente investigación, Jorge Ramírez Calzadilla y Ofelia Pérez Cruz aluden también a la Caridad del Cobre de manera tangencial al detallar la

¹⁹ GUANCHE, 1983. p. 352 y ss; 359, 371.

²⁰ LÓPEZ VALDÉS, 1985, pp. 126, 203.

²¹ MORENO FRAGINALS, 1995, p. 224.

conurrencia a las principales festividades de la religión popular. Aportan, sin embargo, un dato de especial interés: la asistencia a los templos durante la celebración de la Caridad del Cobre aumentó de 11 352 fieles en 1983 a 19 116 en 1988, contándose con 6.8% de niños, 17.3% de jóvenes, 45.4% de adultos y 30% de ancianos. Los autores advierten que en la actualidad cubana “hay indicadores para considerar que se asiste a lo que algunos llaman una ‘explosión religiosa’ [...]”, actitud que vinculan a las graves dificultades en el uso de los servicios, la alimentación y la crisis de valores morales, propias del llamado “periodo especial” que se inicia en 1990. Este estudio se publicó en 1997 en el contexto de apertura que antecedió a la visita del pontífice Juan Pablo II en 1998, y es parte de una nueva (pero todavía débil) tendencia en las pesquisas sobre la religiosidad cubana. Pese a todo, en su parte histórica ignora de manera inexplicable el papel de la Caridad del Cobre en el proceso de configuración nacional.²²

Al respecto, tiene especial importancia referir el punto de vista de María Elena Díaz, expresado en su estudio antes citado. Esta larga cita es imprescindible:

Poco visitado por muchos años después de la Revolución cubana, el santuario mariano en El Cobre ha redescubierto recientemente algo de su anterior popularidad. El 8 de septiembre de 1996, día en que se celebra a la virgen, miles de personas subieron las largas escalinatas del cerro que conducen al santuario, como los peregrinos lo habían hecho por siglos. Ya sea como locales u *orientales*, como nacionalistas, como católicos, como feligreses afro-cubanos, como tradicionalistas, como simpatizantes, oponentes o posibles reformistas del régimen socialista, como turistas, como empresarios o como académicos, los visitantes convergieron en este histórico y místico espacio y proporcionaron viejos y nuevos significados a la reactivada celebración pública [...] El 24 de enero de 1998, la efigie de la Virgen [...] peregrinó a la cercana

²² RAMÍREZ CALZADILLA y PÉREZ CRUZ, 1997. El renacimiento religioso en Cuba se inicia a partir de 1985-1986 cuando se celebra el Encuentro Nacional Eclesial Cubano. Indicadores de este fenómeno son el aumento de bautizos y las procesiones con la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre, que preludian la visita de Juan Pablo II. La Cofradía de la Caridad del Cobre lleva su imagen de visita de casa en casa, agrupando millares de personas en el campo y las ciudades. A esta dinámica corresponden también las multitudinarias peregrinaciones en torno a la imagen de San Lázaro (el 17 de diciembre). En 1994 esta celebración sería suspendida violentamente por la policía argumentando la presencia de propaganda contrarrevolucionaria entre los fieles. En parte esta información procede del citado documento de CRECED, p. 83 y ss.

ciudad de Santiago de Cuba donde el Papa Juan Pablo II ofició la segunda coronación de la efígie como “patrona” y (más anacrónicamente) “reina” de Cuba [...] La ceremonia tuvo lugar en la plaza Maceo, cerca de la estatua del héroe mulato independentista Antonio de la Caridad Maceo. Al referirse a ella como la “Virgen Mambisa” [...] el Papa vinculó intencionalmente la tradición mariana a otra historia sagrada del pasado: a una memoria colectiva de independencia y patriotismo. La vinculación fue, políticamente, un gesto simbólico que hizo a un lado cualquier referencia a los orígenes coloniales de la tradición mariana; en verdad, fue un espectáculo representado para unificar —y reconciliar— a todos los cubanos como una comunidad cristiana más allá de diferencias ideológicas —una hazaña que a todas luces puede requerir un verdadero milagro de la Virgen/Madre de todos los cubanos.²³

En otra perspectiva, Jorge Ibarra plantea, apresuradamente, varias hipótesis tendientes a explicar las razones por las cuales La Caridad del Cobre “no es una heroína fundacional en las gestas independentistas”. Considera que “su leyenda no llegó a desprenderse por completo del culto y los ritos de la Iglesia Católica, enemiga de la independencia de Cuba [...]”. El tema, ciertamente, está abierto a una amplia discusión más allá de los esquematismos ideológicos, y rebasa los límites de esta aproximación analítica. Lo que me interesa destacar aquí es el punto de vista que el precitado autor expone en su prólogo a *La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, el multicitado libro de Olga Portuondo Zúñiga. Advierte con razón que el aporte original de esta obra “consiste en haber evidenciado la importancia de las tradiciones religiosas criollas en el proceso de formación nacional, hecho soslayado por la historiografía cubana”. Ampliando su apreciación Ibarra señala las limitaciones de los estudios históricos que han enfatizado el análisis de los hechos económicos y políticos, sin considerar “que lo social pudiera constituir un terreno intermedio, una argamasa en la cual se fundieren e integrasen lo económico y lo político, o bien que pudiera articular un campo de determinaciones históricas propias”. Agrega que: “Tal concepción ha estado presente en las historias políticas, económicas y sociales tradicionales, ya fueran de orientación positivista o marxista”. Con agudeza analítica Ibarra precisa que el reduccionismo de ambos signos “ha pretendido

²³ DÍAZ, 2000, p. 2.

también identificar a lo social con la estructura clasista. Este estrecho enfoque ha excluido, entre otras cosas, el estudio de la estratificación etnocultural y etnosocial [...]”. Es evidente, como lo aprecia este autor, que el estudio de las mentalidades es fundamental para “el conocimiento del pueblo cubano, ese gran desconocido de los historiadores, tantas veces mentado e invocado y tan poco estudiado”.²⁴

En las reflexiones de Ibarra se escucha el eco de los planteamientos de diversos autores; pienso en Antonio Gramsci, Georges Balandier, Fernand Braudel, Vittorio Lanternari y Georges Duby, entre otros. Sin embargo, su limitada originalidad no demerita su trascendencia, considerando que se ha externado a contrapelo de las tendencias ideológicas repetidas hasta el cansancio en la casi totalidad de los estudios históricos y antropológicos (no muy numerosos por cierto) publicados en las cuatro largas décadas del régimen castrista. Con sólidos argumentos y en franco desafío a los dictados de la *nomenclatura* partidista, Ibarra desnuda las severas limitaciones que evidencian las ciencias sociales en Cuba, limitaciones, por cierto, que no se circunscriben al tema de la Caridad del Cobre.

Asfixiados en la camisa de fuerza del marxismo talmúdico (que se nutre en toscos manuales y repite las frases de Marx, Lenin, Engels, Guevara o Castro cual versículos bíblicos) los estudios de la sociedad cubana de tendencia dogmática han esquematizado la realidad con base en reduccionismos ideológicos. La investigación de los fenómenos religiosos acusa, en este sentido, un profundo retraso frente al desarrollo alcanzado en los círculos académicos de otros países latinoamericanos, por no decir de Europa, Estados Unidos y Asia. En tanto formas de conciencia social, las expresiones religiosas deben examinarse como expresiones superestructurales, las cuales no son sinónimo de dependencia mecánica respecto a la economía, tal como lo postula el materialismo vulgar o el marxismo panfletario. Su morfología y contenido evidencian la interdependencia dialéctica entre la vida material y las representaciones colectivas que los hombres imaginan como consecuencia de sus particulares formas de

²⁴ “Prólogo” de Ibarra a PORTUONDO ZÚÑIGA, 1995, pp. 12, 14-15.

existencia social. Así, investigar equivale a descubrir el camuflaje de las concepciones sagradas, desentrañar las relaciones ocultas que expresan sus raíces terrenales; desacralizar, contribuir a mostrar los fenómenos religiosos como hechos sociales.²⁵ En el caso que nos ocupa es claro que la aplicación mecánica de la teoría marxista, el dogmatismo, limitó los abordajes analíticos en el terreno de la historiografía y la antropología. Esta apreciación se contextualiza en la sólida argumentación expresada por Moreno Fragnals, quien advierte críticamente que

La revolución castrista inicia una nueva etapa historiográfica. Se inauguran facultades de historia en las universidades [...] en sus inicios el clima intelectual de la Revolución parecía propicio al autorreconocimiento de la nación, pero pronto los hechos dieron un giro que transformó en cierre lo que en sus comienzos se expresó como apertura. Con la invasión de Bahía de Cochinos el gobierno se declaró “socialista” y por decretos sucesivos proclamó el *marxismo-leninismo* como filosofía oficial. Pero como la cultura no se transforma por decretos, el marxismo leninismo marcó un profundo vuelco historiográfico.

Moreno Fragnals se refiere a la implantación mecánica del marxismo en todos los niveles de enseñanza mediante la “memorización de los más deleznable y dogmáticos manuales de la época de Stalin”, y apunta que los “miembros del partido tenían el derecho a decidir sobre lo correcto o incorrecto de cualquier tema histórico o social y declarar al opinante convicto de graves desviaciones ideológicas”. En tono conclusivo, el destacado historiador cubano —que propone la reconciliación de los marxistas verdaderos con Prometeo— concluye:

En estas condiciones el estado fue incapaz de convocar a los historiadores para lograr una visión global del pasado cubano, y cuando lo hizo el resultado fue impublicable [...] lo que fallaba era la argamasa dogmática con que querían dirigirlos y unificarlos. Mientras esto sucedía [...] Levi Marrero publicaba en el exilio los quince tomos de *Cuba: economía y sociedad*, que es el más alto logro historiográfico cubano jamás realizado.²⁶

²⁵ Véase BÁEZ-JORGE, 1988, p. 11 y ss.

²⁶ MORENO FRAGINALS, 1995, pp. 12-13 y ss. Para contextualizar la importancia de Moreno Fragnals en la historiografía cubana del periodo revolucionario, conviene recordar que Ernesto Guevara (en comuni-

Desde una óptica diferente Jesús Díaz formulará un planteamiento semejante al formulado por Moreno Fragonals, en un texto dedicado a examinar *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (el último libro de Fernando Ortiz, y también el menos estudiado). El destacado novelista cubano apunta:

La operación más perversa llevada a cabo por la propaganda historiográfica oficial cubana a lo largo de los últimos decenios ha sido la de rescribir la historia nacional a imagen y semejanza. El origen de este proceso puede fijarse en el discurso pronunciado por Fidel Castro el 10 de octubre de 1968, que dio comienzo a la campaña propagandística titulada "100 años de lucha", una campaña que sigue presente hasta hoy, en el llamamiento al V Congreso del partido único que se celebrará este mismo año. En ella se expulsa conscientemente de nuestro corpus histórico toda la riqueza que no se adapte a la visión teleológica del gobierno, según la cual la verdadera historia de la nación tuvo siempre una sola dirección, un solo sentido, que concluye y se resume en la supuesta apoteosis iniciada en 1959. La revolución se identifica así con el fin de la historia de Cuba; en dos sentidos, como objetivo al que estuvo dirigida siempre la historia nacional y como culminación absoluta de la misma.²⁷

Desde luego, la devoción a la Virgen de la Caridad no es adaptable a la "visión teleológica" del régimen castrista, razón que explica el escaso interés en su análisis como hecho social trascendente en la historia cubana. No es solamente un fenómeno religioso. Integra, además, connotaciones políticas en tanto funciona como referente de integración y recomposición social en tres dimensiones temporales: el pasado que funda y valida; el presente en el que actúan los devotos que van más allá de las fronteras de lo estrictamente religioso, y el futuro incierto que se anuncia como un riesgo inminente para las jerarquías políticas empeñadas en su continuidad. En tal sentido, el tema de la religiosidad popular en Cuba es fundamental para entender el proceso de configuración nacional y la problemática que enfrenta el ejercicio del poder. Situados en esta perspectiva se entiende cabalmente el agudo planteamiento de Olga Portuondo:

cación epistolar) señalaría que *El Ingenio* (obra fundamental del precitado autor) conjuga "el riguroso método marxista de análisis, la escrupulosidad histórica y el apasionamiento". Véase GUEVARA, 1970.

²⁷ DÍAZ, 1997, p. 204.

Al ser la religión un patriotismo cósmico, es factible que las advocaciones marianas caracterizadas representen el patriotismo de una localidad o país; y como la ideología religiosa popular se ha definido junto a su cultura, la Virgen del Cobre [...] acapara virtudes que la comunidad conquista durante su formación nacional.²⁸

Actualizo la reflexión que señalara con anterioridad, en el sentido de que la devoción a la Caridad del Cobre se desarrolla priorizando las lealtades comunitarias frente a las de la jerarquía eclesiástica o las que atañen al ámbito gubernamental.²⁹ De manera dialéctica expresa la mediación entre el pueblo y el poder, contextualizada en un equilibrio tensional que vigoriza las dinámicas sociales. El culto a esta epifanía cruza la estructura social, trasponiendo las líneas demarcatorias que atañen a factores étnicos o de clase social. Es evidente que la función de memoria colectiva que cumple esta mariofanía se articula de manera coherente en un todo sistemático de prácticas e ideologías históricamente determinadas. Finalmente, lejos de advertirse su extinción simbólica (como llegó a imaginarse en los marcos teóricos del marxismo dogmático) el presente de esta fe evidencia nuevas reformulaciones simbólicas y renovados usos sociales en la cotidianidad familiar, la vida comunitaria y la identidad nacional. Al respecto, sigo aquí las reflexiones de José Lezama Lima relativas a los “tipos de imaginación” que van más allá de las culturas en que se gestaron para trascender en otras diferentes en el tiempo y en el espacio. Recordemos que, en su empeño por descubrir los contrapuntos de la historia de la imaginación americana, el notable intelectual cubano se preocupa por descifrar la “forma de devenir”, más que por establecer las claves de identidad en sentido retrospectivo.³⁰

En mi ya citado libro *La parentela de María...* examiné comparativamente las devociones en torno a las imágenes marianas del Tepeyac, Copacabana (Bolivia) y El Cobre. Señalé en ese estudio que en estos centros cúltricos se dio continuidad a la función que los santuarios ampliaron en España, en tanto núcleos especiales en los que se concertaron diversas

²⁸ PORTUONDO ZÚÑIGA, 1995, p. 279.

²⁹ BÁEZ-JORGE, 1999.

³⁰ LEZAMA LIMA, 1993, pp. 56, 58 y ss.

manifestaciones devocionales, definidas en un tiempo festivo asociado a las identidades fundamentales de los pueblos devotos. Este hecho (simultáneamente sociológico e histórico) posibilita la permanente autoevangelización. En nuestra América es evidente que la intención de establecer santuarios para apresurar la catequesis fue facilitada por los antecedentes cálticos prehispánicos (como ocurrió en el Tepeyac y en Copacabana). En las montañas orientales de Cuba, el santuario de la Virgen de la Caridad aumentaría su prestigio al amparo del imaginario colectivo configurado en los marcos fantásticos de las leyendas marianas ideadas en la España medieval, a las que se integraría la escatología yoruba en sus vertientes numinosas relacionadas con Ochún. Siguiendo este orden de ideas es pertinente referir el punto de vista de Lafaye, quien considera que

[...] los grandes mediadores entre la espera mesiánica de los indios y el milenarismo de los evangelizadores, entre los héroes-dioses indígenas y los santos del Evangelio, fueron los santuarios. Al no poder dismantelarlos como las pirámides o desviarlos como los ríos, los religiosos católicos trataron de aprovechar la influencia de peregrinaciones a los lugares sagrados de las religiones autóctonas. Se vio la repetición en México (y en el conjunto de la América andina) de los fenómenos que han podido observarse durante milenios, especialmente en la Europa celta.³¹

Es necesario subrayar la función de imágenes-memoria que cumplen cada una de las mariofanías antes citadas. Con este término subrayo su carácter de depósitos numinosos en los cuales se han acumulado aluviones simbólicos gestados en diferentes pensamientos religiosos, y trasculturados en distintos ámbitos históricos. Elementos de las cosmovisiones prehispánicas, rasgos del cristianismo medieval, expresiones sagradas de las religiones africanas, al lado de reelaboraciones míticas y rituales populares de factura contemporánea, integran el variado contenido sagrado de esta memoria colectiva significada en el origen y atributos de cada una de las advocaciones: la formidable fuerza telúrica de la Virgen de Copacabana, rostro cristiano de Pachamama; los tejidos mágico-eróticos atribuidos a la

³¹ LAFAYE, 1984, p. 84.

Caridad del Cobre, asociada a la sensual Ochún, y los oficios propiciatorios de la fertilidad vegetal y humana vinculados a Guadalupe del Tepeyac, todavía incorporada en las cosmovisiones indias de nuestros días en términos simbólicos semejantes a los de las antiguas deidades agrarias del panteón mexica. Es en esta compleja estratigrafía numinosa donde las emociones conscientes e inconscientes de los devotos tienen un referente sagrado en permanente recomposición. Este fondo tradicional (parte de la *intrahistoria*, de acuerdo con la reflexión planteada por Unamuno), se manifiesta de diversas formas, cubriendo un amplio cuadrante que va del fervor idiosincrático, al mito, a la leyenda, al sustento de ideologías políticas, propuestas estéticas o creaciones literarias. Investigar las profundidades simbólicas de estas vírgenes-memoria implica, por tanto, el acercamiento a un amplísimo universo de concepciones, representaciones colectivas y lealtades étnicas y nacionales.

Definidas como manifestaciones de la religiosidad popular, las devociones marianas del Tepeyac, Copacabana y El Cobre expresan, de manera dialéctica, la mediación entre el pueblo y el poder. Esta función de intermediación se cumple, en cada caso, a partir de específicos contextos simbólicos que significan respuestas a la cultura hegemónica. La aparente aceptación de los valores, tradiciones piadosas y demás planteamientos litúrgicos implantados por la jerarquía desde tiempos coloniales, denotan diversas gradaciones. Escondida en un complicado proceso de ideologización se localiza la resistencia popular que formalmente acepta los simbolismos propuestos por los intereses dominantes. El culto se desarrolla, entonces, priorizando las lealtades de la comunidad devocional frente a las de la jerarquía (eclesiástica o política), siguiendo un equilibrio tensional que frecuentemente vigoriza las dinámicas sociales inherentes. Es claro que esta función de intermediación simbólica opera de manera diferente en situaciones límite, es decir, en aquellas definidas por la utilización de las imágenes como banderas de insurrección política. Cuando la Virgen de Guadalupe y la Virgen de la Caridad del Cobre se convirtieron en pendones insurgentes contra el gobierno colonial español, su papel de intermediación simbólica fue postergado en beneficio de las lealtades independentistas. De manera semejante, el fenómeno se repite cuando el clero cubano exiliado en Estados Unidos usa a la Virgen de la

Caridad del Cobre (desde su ermita en Miami) como núcleo concertador de los grupos exiliados que luchan contra el régimen castrista. Hegemonía cultural, resistencia y disfraces simbólicos, incautación de los valores religiosos en beneficio de las metas políticas, son los elementos clave de este denso tejido en el que los hilos del poder se cruzan con los motivos de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

ARROM, José Juan

- 1980 "La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético", en *Certidumbre de América*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, pp. 184-214.

BÁEZ-JORGE, Félix

- 1988 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular entre los indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 1999 *La parentela de María (Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BARNET, Miguel

- 1986 *Biografía de un cimarrón*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

BASTIDE, Roger

- 1973 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

BETTO, Frei

- 1986 *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, Siglo XXI, México.

CABRERA, Lydia

- 1980 *Yemayá y Ochún*, C. R. Colección de Chicheruku, Nueva York.

CÁMARA, Madelin

- s. f. "Ochún en la cultura cubana: metáfora y metonimia en el discurso de la nación" [ms.].

DÍAZ, Jesús

- 1997 "Otra pelea cubana contra los demonios", *Revista Encuentro de la Cultura Cubana*, otoño-invierno, núms. 6-7, pp. 200-214.

DÍAZ, María Elena

- 2000 *The virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre*, Stanford University Press, Stanford, California.

FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás

1990 *El negro en Cuba, 1902-1958*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

GUANCHE, Jesús

1983 *Procesos etnoculturales de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

GUEVARA, Ernesto

1970 *Obras (1957-1967)*, Casa de las Américas, La Habana.

LAFAYE, Jacques

1984 *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México.

LEZAMA LIMA, José

1993 *La expresión americana*, FCE, México.

LÓPEZ VALDÉS, Rafael L.

1985 *Componentes africanos en el etnos cubano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MORENO FRAGINALS, Manuel

1995 *Cuba/España, España/Cuba. Historia común*, serie Mayor, Crítica (Grijalbo Mondadori), Barcelona.

ORTIZ, Fernando

1929 "La semiluna de la Virgen de la Caridad del Cobre", *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, abril-junio, vol. VI, núm. 2, pp. 97-112.

1985 *Nuevo catauro de cubanismos*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

PATTERSON, Enrique

1997 "Cuba: la nación a la luz de las transiciones", *Revista Encuentro de la Cultura Cubana*, otoño-invierno, núm. 6-7, pp. 222-236.

PORTUONDO ZÚÑIGA, Olga

1995 *La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*, pról. de Jorge Ibarra, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge y Ofelia PÉREZ CRUZ

1997 *La religión en los jóvenes cubanos. Ortodoxia y espontaneidad*, Editorial Academia, La Habana.