

**Artículo de reflexión**

**Recibido:**

5 de mayo de 2017

**Aceptado:**

30 de junio de 2017

REVISTA  
**FOLHMYP**

# Una mirada a las prácticas y expresiones de sincretismo religioso en Latinoamérica

## A Look at the Practices and Expressions of Religious Syncretism in Latin America

Liliana Rubiano Fernández \*

### Resumen<sup>1</sup>

En este artículo se reflexiona sobre la manera en la que se ha consolidado la identidad cultural del latinoamericano a partir del sincretismo religioso, con base en un trabajo de investigación académica; para ello, se expone la santería, práctica religiosa de carácter sincrético, que tienen lugar en el continente americano y se evidencia el sincretismo religioso de la misma; también, se propone una reflexión sobre la identidad cultural del latinoamericano desde el ámbito religioso, asumiendo, desde la perspectiva de la antropología filosófica, que la configuración de la realidad del hombre puede vislumbrarse no solamente desde el ámbito científico, sino que la cultura, con todo lo que la misma refiere, a saber, arte, lenguaje, mito y religión, posibilita la configuración de la realidad del sujeto y, en este caso, particularmente la del sujeto creyente.

### Abstract

In this article we reflect on the way in which the cultural identity of the Latin American has been consolidated from the religious syncretism, based on an academic research work; for this, Santería is exposed, a religious practice of a syncretic nature, which takes place in the American continent and evidences the religious syncretism of it; also, a reflection on the cultural identity of the Latin American from the religious sphere is proposed, assuming, from the perspective of the philosophical anthropology, that the configuration of the reality of man can be glimpsed not only from the scientific field, but also the culture, with everything that it refers to, namely, art, language, myth and religion, makes possible the configuration of the reality of the subject and, in this case, particularly that of the believing subject.

\* Licenciada en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: lilirubifer1026@gmail.com.

<sup>1</sup> Este artículo presenta resultados de la investigación del trabajo de grado del pregrado cursado y aprobado en la Universidad Pedagógica Nacional.

### Palabras clave

sujeto creyente; símbolo; mito; santería; sincretismo religioso

### Keywords

believer subject; symbol; myth; Santería; religious syncretism

## Introducción

La revisión de un concepto, con la intención de hacer un análisis filosófico da lugar, más allá de las deducciones e inferencias teóricas que se puedan hacer, a un análisis del hombre, de la humanidad y de nosotros mismos. Si nos referimos al concepto de la vida, la muerte, la tradición, la ira, la virtud, la voluntad, el mundo o el lenguaje necesariamente hacemos alusión al sujeto, al individuo; pues, estos conceptos tienen fundamento en él mismo.

No se puede hablar de la muerte sin contemplar la finitud humana; tal vez, para un análisis biológico del concepto se pueda hacer referencia a la muerte en los anfibios o en cualquier otro ser vivo como el cumplimiento de un ciclo vital; pero, en las ciencias del espíritu se habla de muerte en la medida en la que hay un ser que *es* y que deja de ser. No se puede hablar de la tradición sin un hombre que la haya construido, sin un hombre que la narre, que la interprete y que la comprenda. No se puede hablar de ira, virtud o voluntad sin referir al hombre; pues, los sentimientos y los valores morales no le competen sino a los sujetos racionales.

Entonces, bien valdría la pena preguntarse qué es lo importante de revisar o analizar un concepto; acaso sea el concepto mismo o definir lo indefinible o, tal vez, sea revisar, desde diferentes perspectivas, un significado o, mejor, mostrar el valor de verdad y fiabilidad al definir de determinada manera un concepto o, por qué no, establecer conceptos inmutables. Quizá esto sea relevante para lo que dentro de la academia se considera válido; no obstante, a mi parecer, lo relevante no se halla en el concepto mismo, es decir en el objeto, sino más bien en el sujeto, en el ser humano que se lee a través de los ojos de un concepto, es decir, lo que se quiere no es tanto comprender un concepto como obtener una comprensión del sujeto a la luz de dicho concepto y, más aún, no es el sujeto como otro, sino el sujeto como yo.

En suma, cuando buscamos comprender un concepto lo que hacemos es tratar de comprendernos a nosotros mismos. En nuestro tiempo, parece que lo importante no está en pensar a los otros como agentes separados, puestos en otra dimensión fuera de mí, sino que, más bien, pensar a los otros significa pensar en mí, pensar-me, por lo que es momento de pensar en nosotros mismos.

Esta condición de alteridad que hoy nos pone a pensarnos a nosotros mismos como parte de un grupo, de una cultura y de una sociedad hace posible que reflexionemos desde diferentes áreas del conocimiento haciendo una suerte de hermenéutica de nosotros mismos. Teniendo en cuenta el carácter multicultural, diverso y mestizo que constituye al ser latinoamericano, el sincretismo y, más precisamente, el sincretismo religioso es el concepto que se toma como objeto de análisis, en tanto este da cuenta de la mezcla e hibridación que se hace evidente en algunas de las prácticas religiosas propias del continente, buscando así responder cómo, a través del análisis de algunas prácticas religiosas latinoamericanas y sus simbolismos, se hace evidente la identidad cultural del latinoamericano.

# Prácticas religiosas sincréticas en Latinoamérica

Nuestro continente se presenta como un espacio en el que convergen un sinnúmero de pluralidades que dan cuenta de los modos de ser del latinoamericano. Cuando de religión se trata, nos encontramos con un territorio altamente creyente, en el cual su historia ha jugado un papel crucial en la elaboración de sus sistemas religiosos, muchos de ellos apoyados en prácticas sincréticas o de hibridación, que dan cuenta de la construcción de identidad del latinoamericano, cuyo origen se enmarca dentro del proyecto evangelizador de la colonia.

La mezcla o combinación de creencias de dos o más sistemas religiosos, de acuerdo con lo expresado por Manuel Marzal, deviene en *síntesis*, *yuxtaposición* o *sincretismo*; este último, entendido como:

La formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la *persistencia* de determinados elementos con suma forma y significado, ya su *pérdida* total, ya la *síntesis* de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la *reinterpretación* de otros elementos. (2002, pp. 198-199).

El panorama del fenómeno religioso en Latinoamérica es complejo de entender en la medida en la que los matices que lo constituyen son ampliamente diversos. Según Manuel Marzal esto es el resultado de un proceso de evangelización que empezó con el *Régimen del Patronato Regio* emprendido por Portugal y España, la imposición de la iglesia católica y, así, la creación de las primeras diócesis y provincias eclesiásticas (Marzal, 2002, p. 266); finalmente, la formación de un catolicismo transfigurado que comienza a imperar en la cultura latinoamericana, la misma que estaba empezando a desconocer sus raíces.

Ciertamente, en ese proceso de evangelización que se instauró, no se logró algo distinto que un *redescubrimiento* del catolicismo en el que nuestros indígenas fueron adquiriendo formas particulares de la experiencia religiosa, “en la segunda mitad del siglo XVII la inmensa mayoría de los indios tanto costeños como serranos creen en Dios, en los santos y en el diablo; celebran los ritos de transición (...), peregrinan a los santuarios y rezan a menudo por sus problemas cotidianos” (Marzal, 2002, p. 281), lo cual sustenta una nueva perspectiva de mundo que permitió que la fe cimentara la cultura latinoamericana.

Es evidente que, en el ámbito latinoamericano, la religión es uno de los aspectos por los cuales se generan construcciones identitarias; si bien estos poseen un amplio bagaje histórico, no se puede negar la influencia que cada creencia, culto o festividad representa en la vida del sujeto religioso. Esas construcciones identitarias culturales se forman a partir de la articulación de creencias y tradiciones de carácter religioso que, si bien devienen de unos procesos históricos también dan cuenta del *ethos*<sup>1</sup> del ser latinoamericano, de las cuestiones que lo permean, de la forma en la que se define a sí mismo y, a su vez, en la que define su entorno, y en la que se reconoce como miembro de un grupo, de su grupo, en una espaciotemporalidad específica.

El hombre se encuentra inmerso en un universo simbólico, como lo denomina Cassirer, en el cual “el lenguaje, el mito, el arte, la religión, constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tiene la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana” (Cassirer, 1968, p. 26). La religión es uno de los aspectos que le permiten al sujeto creyente dar cuenta de una serie de respuestas a las preguntas que él mismo ha planteado con respecto a su origen, finalidad, destino, etc. El creyente se presenta como un ser que es consciente de su naturaleza, que sabe que es un ser para la muerte; pero, ante todo, que es un ser biográfico, de ahí que genere procesos que den cuenta de su papel en el mundo, en determinada cultura. Desde la antropología filosófica de Cassirer, la cultura y los aspectos que se hacen manifiestos en la misma, como el arte, la religión, el lenguaje, el mito son el parte fundamental en la configuración de la realidad del sujeto. El despliegue de dicha configuración se expresa en señales y símbolos que denotan de sentido la existencia de sujeto.

Por su parte, Mircea Eliade ofrece referentes conceptuales que determinan el modo de ser del *homo religiosus*, desde sus formas más primitivas. En la obra de este autor, se encuentran dos importantes conceptos que atraviesan toda la historia de las religiones y los análisis que se realizan de estos desde la filosofía y las ciencias sociales, a saber: lo *sagrado* y lo *profano*; dos fuerzas de lo espiritual que se mezclan y hacen parte de toda la experiencia religiosa del individuo. Así, tanto lo sagrado como lo profano son manifestaciones que dan lugar a formas de ser y de relacionarse con el mundo.

Eliade usa el término *hierofanía* para referir lo sagrado, y lo relaciona con el hecho de que el hombre puede hallar en casi cualquier objeto o cosa una manifestación sacra, o bien puede sacralizarlos. Sin embargo, el hecho de que se tenga a un objeto por sagrado no significa que se esté venerando al mismo sin más, “la piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de mostrar algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo ganz andere” (Eliade, 1998, p.15). De este modo, el objeto adquiere la forma sagrada en la medida en que el *homo religiosus* lo dota de dicho significado, pero lo hace porque ese carácter sacro se hace manifiesto de algún modo. Lo sagrado da cuenta de un ser y

---

1 “Esas maneras, actitudes, posiciones existenciales forman un cuerpo orgánico de hábitos y costumbres en una conducta personal y social, presente e histórica, que denominamos *ethos* de un pueblo el modo de vivir” (Dussel, 1970, p.10).

estar en el mundo real, pues se da orden al caos del mundo y se fundamenta a partir de la sacralización de lo que rodea al individuo. En ese sentido lo sagrado se presenta como un categoría ontológica para el ser religioso.

Lo profano, por su parte, está en el mundo relativizando el espacio en la medida en la que no se busca un fundamento del mismo, se vive allí en una espacio temporalidad ordinaria y, si se quiere, neutra. No obstante, el carácter profano se da en medio de un proceso de desacralización, proceso que se entiende de la siguiente manera: en tanto lo profano es comprendido en oposición a lo sagrado, el mundo natural sin más se muestra como profano, no sacralizado, o mejor, la visión de un mundo profano se basa en la desacralización en la medida en la que se quita toda manifestación sacra que permita darle ese fundamento de realidad religiosa presente en la sacralización del mismo.

En el mundo profano el mundo se presenta como natural e irreal, es un espacio relativo; la piedra o el árbol siguen siendo en cuanto tales y no se configuran como manifestación alguna de lo sagrado. Sin embargo, la desacralización se obtiene solo en la medida en que se tenga algo en el mismo por sagrado; luego, al desacralizar, siempre quedan vestigios del mundo que en su momento se concibió como sagrado. Por lo anterior, se asume que en lo profano siempre quedará algo del modo de ser religioso. En suma, lo profano siempre tiene algo de sagrado, en tanto se halla en constante oposición de lo sagrado pero no es la completa eliminación de este.

En la sacralización del mundo intervienen otras categorías importantes como el *mito* y el símbolo. El mito, como fundamento para la sacralización del mundo, da cuenta del punto a partir del cual se forman los sistemas religiosos, sus ritos, mutaciones y nuevas formas, “la función magistral del mito es, pues, la de fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativa: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc.” (Eliade, 1998, p.74); esto es evidente en algunos de los relatos bíblicos que dan cuenta de un modelo de vida ejemplar en el que se deben enmarcar las actividades humanas, por ejemplo, el relato que se halla en el evangelio de Mateo que fija el modelo de familia que se consolida en la unión entre hombre y mujer.

Él les respondió: ¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, les hizo varón y hembra, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su madre y se unirá a su mujer, y los dos harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne (Mateo 19, 4-6, Biblia de Jerusalén).

El *símbolo*, como representación de lo sagrado, da lugar a entender la forma en la que se comprende el universo religioso. Particularmente acá interesará el símbolo que contiene el carácter sincrético producto de la hibridación de dos o más sistemas religiosos; pues, estos procesos de sincretismo no solo tienen lugar en el continente americano, como resultado del proyecto evangelizador, sino que los hubo en la consolidación del cristianismo.

La conversión al cristianismo originó simbiosis y sincretismos religiosos que, en muchas ocasiones, ilustran de manera sorprendente la creatividad específica de las culturas “populares” agrícolas o ganaderas. A partir de su

conversión, aún superficial, las numerosas tradiciones religiosas étnicas, así como las mitologías locales, fueron homologadas (es decir integradas) a la misma "historia sagrada" y expresadas en el mismo lenguaje, el de la fé y la mitología cristianas (Eliade, 1988, p. 283).

De modo que los símbolos y sentidos que el cristianismo posee, si bien son aceptados o validados por la institución no son del todo originales sino que han sido también apropiaciones de cultos paganos que han sido configurados dentro del lenguaje y la mitología cristiana.

## Un análisis del sincretismo de los santos y una aproximación al carácter espiritual de la santería

Cuando se trata de entender un sistema religioso como la santería cubana nos enfrentamos con una serie de elementos que presentan unos modos de ser particulares propios del continente africano y americano. La santería se entiende como el sistema religioso propio de la cultura afrocubana que tuvo lugar en el nuevo mundo, producto del gran éxodo de etnias africanas traídas a América, en medio del comercio deliberado de esclavos. El comercio de esclavos africanos, que ya se daba en el continente europeo a raíz de los procesos propios de industrialización y demás, se acrecentó de modo considerable cuando se descubrió este nuevo mundo desconocido para la civilización de aquel entonces. Con este descubrimiento se abrió la puerta a un mundo y a una raza desconocida que estaba allí para ser intervenida, al parecer de forma ilimitada. Se creyó, entonces, que con la fuerza de trabajo del africano y con este nuevo mundo de tierra fértil y dadivosa se enriquecerían, de modo significativo, los nuevos Estados-nación europeos, que estaban trabajando en su sostenibilidad y crecimiento. Empezó, entonces, el éxodo de esclavos africanos; hecho históricamente lamentable para la sociedad y para la humanidad, por la barbarie que dicho proceso acarreó.

En la costa de África se adquirían los negros entre las distintas clases. Había delincuentes condenados a la esclavitud, ó multados en una cantidad que no podían satisfacer, y para cuyo pago se les vendía. También eran vendidos los deudores insolventes, aunque rara vez se permitía transportarlos fuera del país. Padres desnaturalizados solían, igualmente, por obtener un pequeño lucro, condenar a perpetua esclavitud a sus desgraciados hijos. Los campesinos, ignorantes ó débiles eran asimismo plagiados, llevados á la costa y puestos allí en venta. Pero el gran reclutamiento de esclavos se hacía entre los prisioneros de guerra ó en el inmenso número de los que nacían en estado de esclavitud (Céspedes, 1866, p. 61).

Los esclavos eran traídos en barcos o cargamentos negreros como si fuesen mercancía, despojados de toda su vida e identidad, siendo nadie, siendo parte de una cifra y con un precio encima. No obstante, además de todo el peso de su cultura, estos esclavos venían acompañados de sus creencias, dioses, oralidad, música, etc; modos de ser que difícilmente serían olvidados o desechados.

Cabe mencionar que, en estos largos e inhumanos viajes, parte de la *mercancía* se perdía por el camino, en tanto un alto porcentaje de esclavos perecía en alta mar. Por su parte, quienes lograban llegar al continente americano eran vendidos para desempeñar labores agrícolas en su mayoría. Si bien el continente africano poseía una gran diversidad de grupos étnicos, con diferentes lenguas, creencias y cosmovisiones, una vez dejados en este nuevo espacio, todos eran una sola raza, una sola familia. Una de las labores más complejas con las que se han podido encontrar quienes deciden rastrear esta historia ha sido la determinación exacta de todas las culturas y etnias que llegaron a América. Sin embargo, se cree que principalmente llegaron a Cuba, Haití y Brasil, los pueblos Yoruba, Congo, Lucumí, entre otros; especialmente, en el territorio cubano se estableció la cultura yoruba.

La presencia africana en la cultura cubana se advierte tanto en el arte, y dentro de él la música, la danza, la literatura, la plástica y los instrumentos musicales, como también en el modo de ser cubano, de percibir la realidad, de enfrentar problemas, en expectativas y previsiones e incluso en ideas sobre la vida y la muerte (Calzadilla, 2001).

El pueblo africano era esencialmente religioso y, como se mencionó líneas atrás, estos esclavos podrían ser despojados de todos sus bienes materiales, pero difícilmente de su cultura e historia; sin embargo, no se puede negar que muchas de sus costumbres fueron derrumbadas, su historia perdía cada vez más valor en la medida en que el tomar estas etnias como una mercancía procuraba una invisibilidad de sus modos de ser en tanto africanos. Difícilmente porque, para los seres humanos, siempre será difícil y casi imposible desprendernos de nuestra tradición y de nuestra historia en la medida en que esta nos ha formado como lo que somos.

Cuba, por su parte, era un territorio en el que se estaban llevando a cabo procesos de evangelización y puede decirse que era ya un territorio católico. Claramente, la pretensión de los colonizadores era, entonces, incluir en su sistema religioso cristiano a la población esclava con el fin de formarle en su moral y modos de vida. Los africanos recibían esta institución de la iglesia católica y empezaban a encontrar representaciones que identificaban sus deidades con el santoral católico, así, escuchando parábolas, conociendo los modos de vida de los santos, las representaciones sagradas y principales rituales del catolicismo, lograban identificar cuáles de estas se asemejaban a las suyas y creaban así unas nuevas deidades. Un nuevo santo que se formaba a partir de la conjunción entre la deidad africana y el santo particular del panteón cristiano católico, creando un nuevo sistema religioso que sería conocido como santería. En suma:

La santería es la expresión de un sistema de cultos locales, cuyo elemento esencial responde a la adoración del santo o a la original deidad nacida del sincretismo entre las creencias africanas y la religión católica; pre-

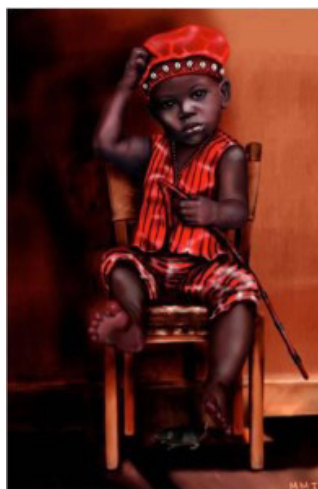
dominando en los cultos que se desprenden de tal fenómeno, un rasgo determinante que está medido por el grado y carácter específico de la amalgama en las distintas localidades de la Isla donde estas originales creencias se manifiestan (Lachatañere, 2001, p.207).

La santería establece como sus deidades principales a Eleguá, Changó, Ochún, Yemayá, Babalú ayé, entre otros. Para sus seguidores, Eleguá se presenta como una deidad que tiene a su potestad *los caminos*, “para el afrocubano, cosmológicamente los caminos expresan las cuatro esquinas del universo; y desde el punto de vista de sus especulaciones filosóficas, representan el Destino, el azar del individuo, su inseguridad en la lucha contra el medio” (Lachatañere, 2001, p.103).

Eleguá es una de las deidades más importantes por el sentido que tiene la noción de camino dentro de la santería; se cree que para dar inicio a cualquier ritual es necesario solicitar permiso para dar continuidad al ritual; el destino está marcado por los caminos que abre y cierra esta deidad y, a su vez, Eleguá, para mantener siempre abiertos los caminos, solicita sacrificios a cambio. Al ser la deidad a la cual Olofi, dios principal de la cosmovisión africana, le concede el poder de abrir y cerrar los caminos, Eleguá contiene un poder decisivo en la relación con los sujetos creyentes, pues es la imagen del destino y el azar; pero, también encierra la figura de la puerta, del paso entre uno y otro espacio, “el umbral, la puerta, muestran de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos del tránsito” (Eliade, 1998, p. 24). Esta deidad africana generalmente es sincretizada con el Santo Niño de Atocha, de origen español y que llega a territorio americano en la época colonial.

Eleguá es representado como un niño; pues, según el mito africano este muere y es convertido en orisha a muy temprana edad, se le reconoce por sus colores rojo y negro que representan la vida y la muerte respectivamente (ver imagen 1).

Imagen 1. Eleguá



Fuente: Elegbara, 2013.



El sincretismo se hace con el Santo Niño de Atocha que se representa en su imagen como un peregrino de capa y sombrero que porta comida y agua (ver imagen 2).

**Imagen 2.** Santo Niño de Atocha



**Fuente:** Culto a los orishas, s.f.

Este santo, originario de España, si bien no se halla dentro del santoral católico, se presenta como una devoción que deviene de la advocación mariana de Nuestra Señora de Atocha, quien llevaba al niño en sus brazos. A su llegada a territorio americano, principalmente hizo su arribo a territorio mexicano en donde tuvo una gran afluencia de seguidores que esculpieron la imagen tal y como hoy se conoce: con rasgos indígenas y con el tamaño de un muñeco que podría desmontarse de la imagen de la virgen. Rápidamente, la milagrosidad del santo niño se propagaría por buena parte del continente latinoamericano, llegando así a ser parte del panteón de la santería cubana como parte de la hibridación con Eleguá.

Otra de las deidades importantes y popularmente conocida es Changó que se identifica con Santa Bárbara, “mártir del catolicismo medieval, y que aparece en Cuba como abogada de los guerreros y patrona de las tempestades” (Lachatañere, 2001, p. 107). Santa Bárbara es uno de los santos a los cuales los creyentes católicos acuden cuando necesitan solución a los problemas que se presentan en la vida cotidiana, generalmente problemas económicos. La identidad que se le da en la santería es entonces la de Changó, a quien se considera dueño de relámpago, de los tambores y un fuerte y vencedor guerrero, como se expresa en el canto que se le dedica.

Canto a Changó, Oricha Fecundo. /¡Changó!/ Voz forjadora del trueno./  
¡Oye, oye nuestra voz!/ Siéntate, descansa tu descomunal falo / Tu gran  
útero /La vida tenga conciencia de la muerte./ ¡Oye, oye nuestro canto! /  
Oye la palabra del Muntu / Sin el trueno luz de tus relámpagos./ ¡Dame  
tu palabra saliva / Dadora de la luz y de la muerte / Sombra del cuerpo /  
Chispa de la vida! / ¡Oye, oye nuestra voz! /¡El tambor ahogado en la sangre  
/ Habla los primeros padres! / ¡Changó poderoso! /¡Aliento del fuego!  
/¡Luz del relámpago! /¡Dame tu trueno! /¡Oricha fecundo, / Madre del

pensamiento /La danza / El canto /La música /résame tu ritmo,/ Palabra  
batiente, / Acomoda aquí tu voz tambor / Tu ritmo, tu lengua! / Changó,  
tu pueblo está unido en un solo grito./ El cervatillo amarrado desde  
anoche te llama por tu nombre. / No temblará mi daga cuando corte su  
garganta. / No lloramos, ni tememos./¡Gran Manga! / Solo esperamos que  
nos mantengas unidos como los dedos de tu mano. / Caiga tu maldición  
sobre nuestras espaldas / Renazca en cada herida nueva llama,/ Pero  
revélanos, Changó, tu rostro mañana / Hacia donde corre el desconocido  
río del exilio (Olivella, 1983, pp.26-27).

Las descripciones y caracterizaciones que se presentan de las deidades y de los santos son historias basadas en mitos que dan un fundamento a la sacralidad que estos poseen. Así, *“todo lo que los dioses o los antepasados han hecho, es decir, todo lo que los mitos refieren de su actividad creadora, pertenece a la esfera de lo sagrado, y por consiguiente, participa en el ser”* (Eliade, 1998, p.73). Hay que recordar que lo sagrado, como se mencionó antes, es un modo de ser y de estar en el mundo. La imagen que se tiene de Changó como un ser que encarna una masculinidad y fortaleza indestronable da cuenta del modo en el que se ha configurado el mito a lo largo de la historia, con las actualizaciones que este suponga (ver imagen 3).

Imagen 3. Changó



Fuente: Shangó, 2012.

Por su parte, Santa Bárbara es una martir del catolicismo, originaria de un pueblo de oriente Nicomedia, ubicado en las inmediaciones que lo que hoy es Turquía. Su historia es algo particular pues su padre era pagano y al notar la conversión de su hija al cristianismo procuró alejarla de este; sin embargo, la obstinada santa fortalecía su fe cada vez que era sometida a alguna de los castigos que su padre ordenada. En su iconografía cada uno de los símbolos que contiene su imagen cuenta con un significado: en todas las

imágenes que la representan, detrás o al lado de la santa, se pone una torre con tres ventanas, evocando la torre en la que era encerrada por su padre y las tres ventanas representan la trinidad cristiana; posee una palma o rama de olivo que se considera la rama del martirio, el caliz es el símbolo de la conversión, la espada rememora su muerte, pues fue decapitada, y el rayo tiene como base la leyenda de su muerte, en la que, al ser decapitada, su padre también muere por un rayo que cae sobre él (ver imagen 4).

**Imagen 4.** Santa Bárbara



**Fuente:** Santa Bárbara, 2013.

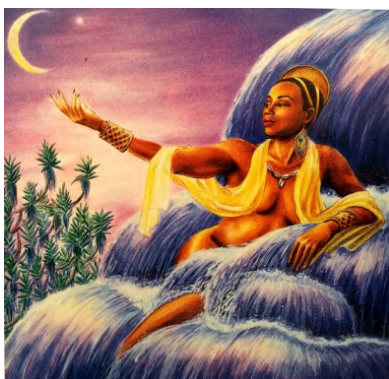
Cabe mencionar que, durante la consolidación del cristianismo, los santos y virgenes martires tenían una gran injerencia; pues, “no solo podían los martires inteceder ante Dios, pues eran sus ‘amigos’, sino que sus reliquias eran capaces de producir milagros y aseguraban unas curaciones espectaculares” (Eliade,1988, p. 79), estimando así que las reliquias de estos santos conservaban una dimensión sagrada.

Es posible observar elementos comunes en las dos imágenes (ver imágenes 3 y 4): el color rojo que predomina en los dos, la espada y el hacha que, en Changó, dan cuenta del carácter guerrero y que, en la santa, se considera símbolo de la persistencia de la fe; pero, a su vez, símbolo de muerte, y el trueno que hace presencia en los dos, pues son considerado patrones de la tormenta. Adicional a esto, en cada uno se pueden observar elementos que no son comunes y poseen significados para cada uno: en el caso de Santa Bárbara, la cinta, la corona, el caliz y la rama de olivo como parte de la connotación de advocación mariana, y en Changó, los animales y los tambores como parte de los elementos que predominan en su iconografía.

Otra deidad de la santería, Ochún, se presenta como la virgen de la Caridad del Cobre, virgen que se ha consagrado como la patrona de Cuba con el nombre de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, traída de España; a su llegada a la isla, hizo su arribo

en un pueblo conocido como El Cobre y, desde entonces es conocida como la patrona del país (ver imagen 5).

**Imagen 5.** Ochún



**Fuente:** Koda, 2015.

Sobre Ochún, se afirma que “posee el oráculo del di-logún, y es consejera de los enamorados. Bajo el mote de la mulata, como popularmente se le conoce, Ochún tiene un decisivo papel en todos los cultos” (Lachatañere, 2001, p. 109). Ochún posee el poder de la fecundidad, pues se cree que puede dominar la fertilidad de las mujeres. Las danzas que se hacen en su nombre, generalmente, tienen lugar en el río y rememoran a la mujer que baila de forma seductora en las aguas. Cabe recordar que la fertilidad de la mujer tiene un significado especial, en tanto se asocia con la fertilidad de la tierra, así como los matrimonios, que se asocian a la unión del cielo y la tierra.

Todos estos ritos poseen, siguiendo a Eliade en *El mito del eterno retorno*, un componente extrahumano que los fundamenta, por lo que los rituales tienen como fin repetir arquetipos o modelos basados en las actividades divinas. De fondo, se pueden inferir que los rituales y actividades que dan cuenta de la repetición del modelo extrahumano que se tenga por referente, legitiman las actividades humanas. La Virgen de la Caridad del Cobre posee un carácter distinto, pues no es una virgen traída de algún lugar del continente europeo sino que es el resultado de una aparición (ver imagen 6).

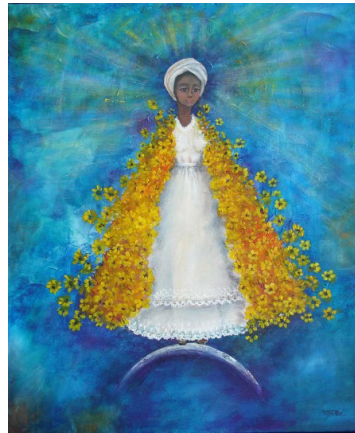
**Imagen 6.** Virgen de la Caridad del Cobre



**Fuente:** Oshun, la divinidad del río, s.f.

La ahora patrona de Cuba se le apareció a dos esclavos hermanos que se encontraban trabajando y a quienes se presentó como la Virgen de la caridad. Los hermanos testigos del evento milagroso se concocen como Juan y Rodrigo por lo que se puede inferir que estos jóvenes ya se hallaban evangelizados y convertidos al cristianismo. En otra de imagen de la Virgen de la Caridad (ver imagen 7) se realiza una hibridación de las dos representaciones anteriores (ver imagen 5 y 6), pues conserva el traje con la cinta y se posa sobre la mitad de la luna como lo hace la virgen en America Latina, sin embargo, esta es morena como Ochún y su capa es de color amarillo formada de flores, el amarillo es el color que identifica a esta deidad africana.

**Imagen 7.** Hibridación en la representación de la Virgen de la Caridad del Cobre



**Fuente:** Poema del Prado a Oshún, 2011.

En las representaciones iconográficas se pueden observar varios factores comunes, como por ejemplo el agua que generalmente es tomado como elemento purificador, tanto en el cristianismo, como en múltiples rituales religiosos y que, a su vez, da cuenta del arquetipo o modelo que se repite en los rituales. Yemayá, hermana de Ochún, conocida como la dueña del mar y cuya identidad es Nuestra Señora de Regla, es actualmente patrona de la Bahía de La Habana (ver imagen 8).

**Imagen 8.** Yemayá



**Fuente:** Yemayá, s.f.



Según Lachatañere, a Yemayá la llaman “la Negra”, y esto se debe a que, se dice, que esta deidad, en un viaje, tuvo que atravesar el Mar Negro, y, en consecuencia, su piel de blanca se transformó en negra, pero conservó sus facciones caucásicas y su abundante cabellera. (2001, p. 110).

Yemayá es una de las deidades más antiguas y, además de tener bajo su potestad los mares, también se la considera la madre de todos, conteniendo así la representación de la maternidad. Su identificación se realizó con la Nuestra Señora de Regla, virgen morena de origen español y traída a territorio cubano convirtiéndose en la patrona de la bahía (ver imagen 9).

**Imagen 9.** Nuestra Señora de Regla



**Fuente:** Quién es Yamayá, s.f.

La historia de la virgen de Regla cuenta que la imagen fue tallada a petición de San Agustín de Hipona, padre de la iglesia, originario del norte africano que, en su momento, hacía parte del imperio romano, y quien por su devoción a la virgen de Regla solicitó la elaboración de dicha obra, en la que, desde el principio, se la representó negra. La devoción creció, cuando San Agustín murió y la imagen, para ser protegida, fue llevada a España, al monasterio de Regla, donde se erigió un santuario a la misma frente al mar. En las representaciones de Yemayá, tanto en su forma de deidad africana, como en su sincretismo, se hace evidente el carácter de dominio del mar; se la identifica con el color azul y, si bien se encuentra el mito que versa sobre su color de piel, ella sigue conservando su piel morena en las representaciones sincréticas que se elaboran.

Pese a la poca validez que la iglesia católica da a estas hibridaciones, es evidente que el fenómeno de sincretismo se presenta, en tanto se evidencia características de los santos que se asemejan en gran medida a las deidades africanas. La similitud hace que, en el sincretismo, se conserven elementos de las dos y casi que indistintamente se les rinda culto con igual devoción. Así puede verse reflejado en muchas de las oraciones o cantos que se han hecho populares en Cuba en referencia a las dos, como si fuesen una sola devoción, por ejemplo, en el *Canto a la reina del mar*:

Virgen de regla, te llamo en mi canto, Virgen de la regla, de mi devoción, Madrecita santa que estás en el cielo, cuídanos mi virgen con tu protección. Virgencita negra que estás en el agua, que estás en la tierra y en mi corazón. / Oh, mi Yemayá, quítame lo malo, quítame lo malo y échalo en el mar. Oh, mi Yemayá, quítame lo malo, quítame lo malo y échalo en el mar (Sánchez, 2011).

Se tienen también por santos dentro de este amplio panteón a Obatalá que es San Manuel y Nuestra Señora de las Mercedes al tiempo; a Orúmbila identificado con San Francisco de Asís, con Agayú Sola y con San Cristóbal, quien se tiene además como patrón de La Habana; a Inlé representada en San Rafael, a Osain representado en San José y a Yegúa como Nuestra Señora de los desamparados. Así se presenta, entonces, el panorama de lo que sería el panteón de la santería consolidado a partir del sincretismo entre los orishas o divinidades africanas y los santos católicos. En relación con esto, es importante hacer mención de Olofi que es la expresión de la idea de Dios en la santería:

Es un ser omnipotente, omnipresente, que no se mezcla en los problemas de la vida cotidiana del individuo. A él se le habla en un tono subjetivo, se le pide paciencia, cordura, filosofía, para luchar contra el medio; nunca algo que pueda solventar la necesidad inmediata, para eso están los santos (Lachatañere, 2001, p. 101).

Así la religiosidad cubana se presenta como un entramado de características un tanto divergentes que lograron acoplarse y dar lugar a una nueva forma de religiosidad, tal es el caso de la santería cubana. Este tipo de creencia religiosa que, para algunos estudiosos, posee un carácter popular o profano, en tanto combina elementos propios de la magia y los apropia o asocia con elementos de la religión católica, es más bien una muestra clara de lo que es el ser latinoamericano y cubano; sin lugar a duda, allí se pueden observar procesos identitarios, que reivindican la tradición y procuran su preservación.

## El rito y el mal en el sincretismo religioso latinoamericano

Los procesos de sincretismo e hibridación que han tenido lugar en el continente americano dan cuenta de la forma en que el sujeto creyente vive su religiosidad que, si bien es el resultado de una mezcla, no busca otra cosa que fundar su existencia a partir de la sacralización del mundo. Sin embargo, en medio de la sacralización de mundo que hace el sujeto creyente se hallan una serie de situaciones históricas que, de cierta manera, imponen un arquetipo que debe repetirse, y en esa medida puede decirse que el creyente latinoamericano forma un criterio propio en la medida en la que tiene una comprensión diferente del fenómeno que no se desliga de su tradición y sobre la que adopta y reconfigura una nueva.

La manera en la que se hace patente el fenómeno religioso es el símbolo, aquello en lo que se condensa el sentido del objeto que se sacraliza, pues “un símbolo aislado no habla por sí mismo sino que remite a determinadas manifestaciones del mundo donde lo sagrado “se muestra”, *se expresa como un fragmento del cosmos*” (Begué, 2012, p. 28); en ese sentido, en la medida en la que el que hombre convierte determinado objeto en algo sagrado, este deja de ser un simple objeto y se convierte en un símbolo. Es justamente ahí, donde lo sagrado se muestra, donde reside la experiencia religiosa; esto es, en últimas, es el sujeto el que da lugar a su propia experiencia religiosa y no algo ajeno al mismo.

En esto hay algo que está mediando esa posibilidad de sacralizar y dar lugar al símbolo, y es el lenguaje; el lenguaje que se hace evidente, por ejemplo, en el mito, cuya función no es otra que hacer una narrativa sobre el origen de la humanidad, sobre los modelos que hay que repetir y mostrar, en un intento por ratificar la existencia de seres supremos o dioses. Sin embargo, “el mito debe cambiar de registro: le es preciso no solo contar los orígenes para explicar cómo la condición humana en general se convirtió en lo que es, sino que también debe argumentar para explicar por qué ella es la que es para cada cual” (Ricoeur, 2006, p. 32).

En mitos, como el de Changó o el de Yemayá, se narra la vida de estos orishas exaltando sus cualidades; pero, a la vez, explicando su forma de ser y la razón por la que son deidades. De manera que, lo sagrado es el vínculo que permite que el creyente vivencie su religiosidad; sin embargo, hay un aspecto que se enmarca y presenta como adversario de lo sagrado, a saber, el mal, que se entiende como “*la experiencia crítica de lo sagrado; atestigua la amenaza de disolución del vínculo entre el hombre y su sagrado*” (Begué, 2012, p. 35) Si bien, al inicio de este artículo, se hizo referencia a lo profano como lo que se contrapone a lo sagrado, el mal tiene un carácter diferente, pues tiene una connotación moral, pero, a la vez, metafísica y ontológica.

El mal, generalmente, se entiende bajo la concepción de *pecado, sufrimiento y muerte*, en ese sentido, “el mal moral –el pecado, en el lenguaje religioso– designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación” (Ricoeur, 2006, p. 24). Esta dialéctica del mal gira en torno a las acciones que el sujeto realiza; cuando se presenta como imputación, se está responsabilizando al sujeto de una acción moral; pero, en la medida en la que dicha acción vaya en contra o falte de alguna manera a una normatividad específica, pasa a ser acusación, y finalmente, reprobación; si se comprueba y designa culpable, el sujeto es castigado. El castigo como la consecuencia de una acción que va en contra de los preceptos morales da lugar al sufrimiento y, justamente esto último, hace que el creyente quiera alejarse de todo aquello que altere su armonía de vida.

Claro está que la forma de vida del creyente tiene un carácter ontológico que busca dar un fundamento a su existencia; sin embargo, la religiosidad del creyente presenta un modelo de vida que hace que el mismo sea de determinada manera. En ese sentido, quienes



realizan el ritual religioso, lo hacen porque tienen un compromiso con el otro y con su tradición, y en ese sentido repetir el ritual arquetípico no es una cuestión de folclor o tradición sino que hace parte de lo que acá se presenta como una forma de vida religiosa.

Ciertamente, muchos de los rituales o arquetipos que son repetidos tienen un carácter profano que ha tenido lugar en medio de la mezcla y el sincretismo de creencias y prácticas.

La experiencia profana (...) enseña que solo podemos estar en presencia de esas cosas prohibidas si nos acercamos a ellas protegidos por ciertos ritos. El 'tabou' es precisamente esa condición que adquieren ciertas cosas, personas o acciones de permanecer 'aisladas' o 'prohibidas' por el peligro que lleva su contacto (Begué, 2012, p. 29).

De modo que el sujeto creyente crea una serie de rituales en los que también interviene la hibridación de elementos, y la mismo genera la posibilidad de acercarse a lo profano sin dejar de lado lo sagrado, es decir, siempre se tiene la necesidad de referir a eso prohibido o temido, protegido por el ritual mismo invirtiendo totalmente ese carácter prohibido por uno en el que se tiende más a la protección, en este caso, a la protección del sufrimiento. Cuando el sujeto creyente se acerca a su santo religioso para pedir protección en todo lo que haga, lo hace no tanto porque sea consciente de la finitud humana y la vulnerabilidad de su misma condición, sino que más bien porque sabe que el mal puede ser el nefasto resultado de sus acciones, en palabras de Ricoeur, lo hace por su condición de hombre *lábil*, es decir, porque en su carácter mismo esta siempre presente la posibilidad del mal (1999).

## Conclusiones

Con base en la reflexiones previas, puede afirmarse que, en suma, el sujeto creyente consolida su modo de ser en el mundo a partir de la consolidación de creencias y prácticas que son el resultado de los procesos de sincretismo y logra poner de manifiesto un sistema religioso que, bajo su criterio, es el más genuino y original, en la medida en la que se corresponde con su origen, con su historia y tradición.

Podría afirmarse, entonces que muchas, de las prácticas que hoy subsisten y se siguen repitiendo, como la santería, son prueba de ello, de la necesidad que tiene el sujeto creyente de fundamentar su existencia, encontrando la posibilidad de hacerlo en la religiosidad misma, construyendo así parte de la identidad cultural que se puede leer en el *ethos* del latinoamericano. Un sujeto creyente que consolida así no solo su identidad, sino la de todo un continente que se caracteriza por la diversidad que se ha configurado desde la experiencia y la realidad del ser cultural latinoamericano.

## Referencias

- Begué, M. F. (2012). La simbólica del mal de Paul Ricoeur comentada. En *Teoliteraria*, 3, (2), 17-38.
- Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao: Desclee de Broouwer.
- Calzadilla, J.-R. (2001). Persistencia religiosa de la cultura africanan en las condiciones cubanas. En *Catauro*, 3 (año 2), 106-127.
- Canclini, N.-G. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Céspedes, F. (1866). *De la esclavitud en Cuba*. Madrid: F. Fortanet.
- Culto a los orishas. (s.f). Recuperado de <https://cultoalososorishas.jimdo.com/qui%C3%A9nes-son-los-orishas/elegua/>.
- Dussel, E. (1970). *América Latina y conciencia cristiana*. Quito: Editorial Don Bosco.
- Elegbara, M. (2013). El nacimiento de Elegúa. Recuperado de <https://santeriareligion-net.tumblr.com/post/68307690375/nuevo-maferefun-elegbara-ashe-publicado-en>.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Eliade, M. (1988). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Koda, K. (2015). Oshun River Goddess of Love. Recuperado de <http://fireofthegoddess.com/oshun-river-goddess-of-love-honey-in-the-heart/>.
- Lachatañere, R. (2001). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Humanas.
- Olivella, M. Z. (1983). *Changó el gran putas*. Bogotá: Oveja Negra.
- Oshun, la divinidad del río. (s.f.). Recuperado de <http://orishasdelpanteonyoruba.blogspot.com.co/p/ochunoshun.html>.
- Poema del Prado a Oshun. (2011). Recuperado de <http://projectzu.blogspot.com.co/2011/09/poema-de-pura-del-prado-oshun.html>.
- Quién es Yemayá. (s.f). Recuperado de <http://vidente-yemare.blogspot.com.co/2016/02/quien-es-yemaya-sus-caminos-ofrendas.html>.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (2006). *El Mal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Sánchez, F. (2011). Yemayá. Recuperado de <https://www.cancionesdelayer.com/index.php?threads/celina-y-reutilio-a-la-reyna-del-mar.110190/>.

Santa Bárbara bendita, canto a Changó. (2013). Recuperado de <http://santeriarozos.blogspot.com.co/2013/02/santa-barbara-bendita-canto-chango.html>.

Shangó, 2012. Recuperado de [https://www.folkcuba.com/stores/st\\_detpage1n.asp?id=3379](https://www.folkcuba.com/stores/st_detpage1n.asp?id=3379).

Todorov, T. (1987). *La conquista de América, el problema del otro*. México: Siglo Veintiuno.

Yemayá. (s.f.). Recuperado de <https://www.ecured.cu/Yemay%C3%A1>.