

La Virgen de la Caridad del Cobre: una época, un hallazgo, una identidad

Eduardo Torres Cuevas

Historiador y profesor. Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz.

De todas las devociones y cultos surgidos y practicados en Cuba durante los siglos XVI y XVII, el relacionado con la Virgen de la Caridad del Cobre es el que expresa con mayor nitidez cómo deriva en la Isla la religiosidad de lo hispano a lo criollo y, a la vez, el que contiene con mayor intensidad la época en que surge una nueva identidad en Cuba. El criollismo se definió a través de simbolizaciones religiosas y en la búsqueda de la identificación de una comunidad recién surgida con «su tierra» como madre, raíz, siembra y unión.

Las patrias de los criollos

Dos conceptos son de especial importancia para entender la época y sus gentes: criollo y patria.¹ La unión de ambos, las patrias de los criollos, definió en Cuba el espacio de los naturales de una región dentro del conjunto del Imperio hispano y, a la vez, dentro del de villas, localidades y ciudades de la Isla. La relación entre el significante y el significado de los conceptos y de las representaciones no es otra que la existente entre

la realidad nombrada o imaginada y sus representaciones y signos.

El concepto de criollo ya aparece en documentos cubanos hacia la segunda mitad del siglo XVI, como puede comprobarse en *Índice y extractos del Archivo de Protocolo de La Habana, 1578*, de María Teresa de Rojas.² En los tiempos en que apareció la Virgen de la Caridad del Cobre, uno de los primeros escritores americanos, el Inca Garcilaso, expresaba (1609) sobre el término criollo:

Es nombre que lo inventaron los negros [...] quiere decir entre ellos negros nacidos en Indias (América); inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea (África), de los que nacen allá [...] los españoles por semejanza han introducido este nombre en su lengua para nombrar a los nacidos allá. De manera que al español y al guineo, nacidos allá, les llaman criollos y criollas.³

El concepto de criollo es genuinamente americano; deriva del portugués y significa «pollo criado en casa», para diferenciarlo del que viene «desde afuera». Lo más notable es que constituye un término diferenciador-unificador que tuvo, desde sus orígenes americanos, la característica de señalar la diferencia entre los nacidos

y criados en América y aquellos que llegaban de otras partes del mundo.

En otro sentido, esta noción superaba las diferencias de orígenes étnicos, raciales y de nacionalidades para atribuir un solo rasgo común, el del lugar donde se cría —criollo—, no solo donde se nace. La distinción la indicó Juan López de Velasco, escritor español del siglo XVI, quien al analizar los elementos diferenciadores del criollo con el español o el africano, destacó que no solo tiene que ver con el lugar de nacimiento, sino también —quizás esto sea de mayor peso— con otros factores que definen sus características físicas y psicológicas, las cuales generan hábitos, costumbres e incluso, diferencias físicas. Escribe López de Velasco:

Los españoles que pasan a aquellas partes y están en ellas mucho tiempo, con la mutación del cielo y el temperamento aún no dejan de recibir alguna diferencia en el color y calidad de sus personas; pero los que nacen de ellos, que nacen criollos, y en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados por el color y el tamaño [...] y no solamente en las calidades corporales se mudan pero en la del ánimo suelen seguir las del cuerpo y mudando él se alteran también.⁴

El criollo, nacido en tierra cubana, no tiene memoria histórica del lugar de origen de sus padres, ya sea España o África. Su universo se conforma a partir de las naturalezas físicas y sociales de sus localidades —por entonces poco relacionadas entre sí. Y ese, su universo, genera sus propias tradiciones, hábitos, costumbres y creencias. La alimentación, el modo de vestir, el lenguaje y los recursos mentales y físicos para recrear la realidad son distintos a los de la patria de sus padres. Estos transmitirán también sus recuerdos, pero no pocas veces desfigurados por su memoria. El criollo, por tanto, es resultado de recuerdos incompletos y arbitrarios de sus padres, y de una realidad diferente. Ello dio lugar a la recreación y a la creación de un nuevo imaginario colectivo.

Otro concepto dio unidad al naciente criollismo de los siglos XVI y XVII: patria. Este, por aquel entonces, se usaba en España para precisar el lugar en el que se nacía dentro del conjunto imperial. Era la expresión de un nexo entre la comunidad y su territorio, y definía, además, las características propias de la población. El término proviene del latín y es el femenino de *patrius*, que significa tierra de los padres. En muchos lugares se define como madre-tierra. La patria del criollo, con este origen etimológico, derivó en algo más. Era una adaptación más que una adopción; nace de una realidad pre nacional: «a primera vista, la patria se distingue de la nación y del estado por algo más afectivo, más carnal. Implica un lazo con el suelo y los antepasados, con el suelo que se ha hecho sagrado por ser un verdadero osario».⁵ El escritor francés Pierre Dupuy escribe que el

sentimiento patriótico es más puro, y más espontáneo, más antiguo que el nacionalista:

En el patriotismo, la vida nacional es más espontánea, más natural; implica una cierta racionalización de la vida nacional. El nacionalismo va indisolublemente unido al Estado y, por lo mismo, genera guerras.⁶

El sentir patriótico aparece en los criollos como algo vivido antes de ser pensado, como una emoción extremadamente fuerte, como una extensión del sentimiento familiar. Para ellos, la patria es simplemente el hogar común. En él está la construcción colectiva de la comunidad que ha creado a través de generaciones, sus hábitos, costumbres, creencias e ideas compartidas; es el deseo de la felicidad colectiva signada por un destino común. En esos tiempos, cada ciudad o villa de la Isla tuvo por patria su terruño. Uno de los hechos más ilustrativos de ese sentimiento lo protagonizó el primer cubano que llegó a la dignidad de obispo, a fines del siglo XVII, Dionisio Rezino y Ormachea, quien colocó en su escudo de armas tres P, que significan Primer Prelado de la Patria.⁷

El arraigo del criollo a la tierra, su patria local o patria región, encontró su expresión en un lenguaje y en un significante que, más que el espacio físico de unificación social, fue aquel en que surgió su espiritualidad, su universo interior, su mentalidad y su religiosidad. Es un proceso de tres siglos que permitió a las comunidades de la Isla integrarse e identificarse mediante sus propias representaciones.

La religiosidad del criollo

El catolicismo del siglo XVII presenta ciertas características y tendencias en los espacios de las emergentes naciones europeas y en sus colonias. El caso español fue considerablemente distinto al de otras regiones europeas. Quizás lo más notable de la religiosidad hispana está en los imprecisos límites de sus manifestaciones, expresadas como un conjunto de percepciones, representaciones, recepciones, sentimientos, deseos y explicaciones sobrenaturales de fenómenos imposibles de entender por la ausencia de un instrumental racional, de una ciencia empírica y de un debate que incluye los límites de la fe, de la racionalidad y de las interpretaciones de la realidad natural y social.

La España de la conquista y la colonización había iniciado un proceso de cristianización sobre una amplia base social de fuertes influencias moriscas y judías. Aun dentro de la propia cristiandad brotaba con fuerza un misticismo que arrastraba, como un torrente, lo lógico y lo racional. Es el predominio de la fe como eclosión emocional, sin límites y sin necesidades justificativas. En la población de las diversas regiones sobreviven,

profundamente enraizadas en la mentalidad, ideas ajenas a la dogmática de la fe católica y que integran componentes asumidos del paganismo, la brujería, el misticismo, la astrología, la cartomancia, el cabalismo y otras creencias de la Edad Media tardía europea. Ni el Concilio de Trento ni las obras de los teólogos españoles del siglo XVI tocan o conmueven las estructuras mentales forjadas en una gran parte de los pueblos hispanos.

En Cuba, la exuberante vegetación, la ruptura con las férreas reglas de la Iglesia y de la Corona, la propia claridad que ofrece el trópico en comparación con la brumosa realidad española, permite alcanzar un mundo más espontáneo, que se mueve entre costumbres libérrimas. Los propios gobernadores, mal que bien, apenas pueden controlar la situación en las ciudades sede de su gobierno.

A través de un lenguaje religioso, simbólico, místico y representativo, el criollo puede expresar sus sentimientos, espiritualidad, deseos e ideas. Sus patrias locales encuentran y expresan su identidad a partir de las simbolizaciones religiosas. Esta, a su vez, constituye uno de los elementos fundamentales para la explicación de la evolución de una identidad propia dentro del imperio hispano.

Unidas a la formación del criollo están, entre las primeras, las devociones marianas de los puertos y marinos españoles. La veneración de la imagen de la Virgen María bajo la advocación de diferentes virtudes y apariciones, era muy antigua en Europa. Estas devociones comenzaron a desarrollarse en la parte oriental de Siria y de ahí pasaron a España, centro occidental de expansión del marianismo y de sus festividades. Las primeras expediciones dirigidas al Nuevo mundo fueron puestas bajo protecciones marianas. Surgen así los gremios de marinos devotos de la Virgen quienes practicaban el oficio parvo (misa menor) en las embarcaciones. El propio Cristóbal Colón nombró su nao capitana Santa María y, en los momentos de peligro, según su Diario, hace votos marianos.

En el primer siglo de la colonización española de Cuba, encontramos, en puertos españoles, cofradías devotas de la virtud de la caridad, que se dedicaban a obras de misericordia. Los marinos españoles que hacían la «carrera de Indias», ante el peligro incognoscible de un viaje lleno de misterios, solicitaban el amparo de la Virgen para conservar la salud y la vida. Junto a esto, y ya en un plano más material, debían disponer de enfermería, hospitales y casas de convalecientes en los puertos de partida y arribada. Estas instituciones estaban bajo la protección de una imagen religiosa y fueron las que establecieron una relación directa entre las devociones practicadas en los puertos peninsulares y americanos.

En Cuba, donde la vida económica giró alrededor de los puertos, esta relación entre el culto mariano y la

La Virgen de la Caridad del Cobre: una época, un hallazgo, una identidad actividad portuaria, alcanzó notable fuerza y extensión temporal. La vida en la Isla estaba subordinada, en esos siglos iniciales, al binomio naval-militar, hecho que influye en la formación y en las características de la naciente cultura criolla de «puerto y mar». Pero en la medida en que las poblaciones se alejan de la costa se comienza a desarrollar otra visión más vinculada a las nacientes raíces del criollismo de «tierra adentro».

Las cofradías de gente de mar constituyen la base de los hospitales navales e iglesias en Cuba y adoptan las características de sus homólogas peninsulares. Sirvan de ejemplo, en el puerto de La Habana, las de la Caridad, la de la Candelaria, la de Regla y la de Nuestra Señora del Buen Viaje que, posteriormente, se nombra el Santo Cristo del Buen Viaje. Por otra parte, las enfermerías de galeras, que se habían extendido por Andalucía, dieron lugar a las de las capillas de San Juan de Letrán. En el primer hospital levantado en La Habana, el de San Felipe y Santiago, se estableció una cofradía con el nombre de La Caridad. El culto mariano, en la virtud de la caridad, ya existía en Cuba antes de la aparición de la imagen en la Bahía de Nipe. La propia conquista de Cuba se inició con una advocación mariana. Diego Velazquez de Cuéllar coloca bajo su advocación a la primera villa fundada: Nuestra Señora de la Asunción de Baracoa.

Con el transcurso de los siglos coloniales fueron surgiendo, en las distintas poblaciones que se creaban, capillas o iglesias dedicadas al culto mariano. Por su parte, los cabildos de villas y ciudades contribuían a las celebraciones públicas, en las que se dedicaban loas a la virgen, se quemaban tarascas y se bailaban danzas folclóricas de las regiones españolas de origen. En tales actividades está la génesis de las posteriores comparsas y diablitos que devienen, despojados de su original sentido religioso y en un constante proceso de transculturación con lo africano y con la caribeño, con marcado carácter laico y popular, en los carnavales y festividades locales. Con el tiempo, la Virgen de la Candelaria derivó en la Virgen del Maja en Bayamo y Sancti Spiritus, mientras que en Trinidad fue llamada Virgen de la Popa —por influencia de ese culto en el puerto de Cartagena de Indias donde era venerada como nuestra Señora de la Candelaria de la Popa de la Galera.

Cada villa y cada ciudad, al margen de efectuar cultos y festividades durante todo el año a distintas advocaciones de la Virgen, tenía una imagen protectora que era, a la vez, una expresión espiritual de unidad en la creencia de todo el conjunto social que la componía. Cada una de las ciudades en que ya se diferenciaban zonas o barrios, tenía una imagen venerada y protectora. En La Habana, Nuestra Señora de las Mercedes o de los Desamparados, tenía su culto en la iglesia conventual de la Orden Mercedaria: también era venerada en el barrio de Campeche.

El culto y las festividades de la Virgen de Regla, tan vinculada con el puerto habanero y el inquieto mundo de los navegantes, fueron los más notorios en los siglos XVII y XVIII. Era un culto mariano y marinero cuya imagen tuvo su origen en África. Venerada en la villa de Chipiona, en Cádiz, y tomada como protectora de los marinos, tuvo una pequeña capilla en el lado opuesto a la ciudad por la bahía de La Habana. En 1696, al terminarse la edificación de un nuevo santuario, el Castellano de La Punta, Don Pedro Arana de Avellaneda, entregó al templo, el día 8 de septiembre, una copia de la Virgen de Regla que se encontraba en Chipiona.⁸ Desde entonces se celebraban grandes festividades que duraban ocho días para conmemorarla. Era una fiesta en la cual participaban las autoridades de la ciudad y todos los navegantes y barcos que se encontraban en la bahía; se lanzaban cohetes y fuegos artificiales desde las naves y desde los castillos de La Fuerza, La Punta y El Morro. Los devotos ciudadanos, y de toda la Isla, iban a Regla a ofrecer sus votos a la Virgen: bueyes, chivos, carneros y exvotos de plata. Como patrona y protectora de la bahía de La Habana, tenía especiales características en el culto mariano: era marinera y africana.

En Santiago de Cuba ocurrían procesos similares a los de La Habana. En los dos primeros siglos, la devoción más importante fue la del Santo Ecce Homo. La imagen consistía en una tabla de cedro de 45 cm², con una representación de Jesús de 35 cm. Había sido traída en 1610 por el maestro pintor Francisco Antonio. En agosto de 1611, la imagen fue declarada milagrosa pues se afirmó que había sudado. Lo mismo sucedió en 1630 y, con mayor abundancia, en 1643. En otra ocasión, cuando oficiaba el Padre Francisco Guerrero, este sostuvo haberla oído repetir tres veces «ecce homo». En 1652, el ayuntamiento declaró la obligación de procurar la mayor solemnidad y asistencia a las fiestas del Santo Ecce Homo. Aunque consta que este culto se mantuvo hasta comienzo del siglo XIX, lo cierto es que fue perdiendo importancia y arraigo popular.⁹ En el siglo XX, la imagen fue retirada del templo y guardada en el desván de la Iglesia Catedral de Santiago de Cuba, donde tuvo oportunidad de verla en 1982.

Un naufragio, una virgen y una tierra sin conquistar

Lo más característico de este universo de representaciones y cultos es el proceso que puede observarse entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII. Unidas a las advocaciones llegadas a través del mar a los puertos, y ya penetrado el espacio cubano por hombres que cultivaban la tierra o estaban vinculados a monterías en las sabanas, comienza a surgir

un imaginario colectivo propio. El criollo, ahora no solo está de cara al mar, sino también a la tierra. Lo criollo comienza a expresarse a través de una identificación con el medio, complejo y libérrimo. Es en esta realidad donde tiene lugar el hecho más significativo en la reafirmación de esta identidad: los sucesos vinculados al surgimiento del culto a la Virgen de la Caridad del Cobre.

En primer lugar, hay que determinar las características del lugar donde se desarrolla el culto, y la historia anterior al hallazgo de la imagen de la Virgen; en segundo, analizar los factores de época y sociológicos que, más que determinar ese hecho, explican las causas del culto; y, por último, precisar la fecha, la forma en que se produce el hallazgo y cómo se asentó la devoción.

La generalización del culto mariano en Cuba durante los siglos XVI y XVII tenía una particular forma de expresarse en la amplia región oriental de Bayamo (Bayamo-Manzanillo-Jiguani-Holguín), la única región de la Isla donde este se practicaba con anterioridad a la conquista de Cuba por Diego Velázquez de Cuéllar y donde no había sido impuesto por los conquistadores-colonizadores, sino asimilado y desplegado por los propios aborígenes de la zona.

Según relacionan los cronistas de Indias, Pedro Mártir de Anglería, el padre Bartolomé de Las Casas, Martín Fernández de Enciso, Gonzalo Fernández de Oviedo y Antonio Herrera y Tordesillas, en esta zona se produjo un naufragio con anterioridad a la ocupación de la Isla por los españoles.¹⁰ Su historia fue contada por Fernández de Enciso. Oviedo, por su parte, pone en duda ese relato, pero cuando Pedro Agustín Morell de Santa Cruz —muy avanzado el siglo XVIII— recorre la zona, advierte el conocimiento oral de aquellos hechos. Impulsado por sus tendencias a los estudios históricos, busca en los cronistas el relato original y lo reproduce de la siguiente forma:

Parece que ciertos Españoles fueron arrojados de una tormenta y se perdieron sobre aquellas Costas. Penetraron la tierra, y á pocas leguas arrivaron á Macaca, donde disfrutaron un hospedage tan caritativo que les hizo olvidar los trabajos hasta entonces sufridos. Correspondieron Christianamente á estos favores dedicándose á influir al Cacique, y á sus súbditos en el conocimiento de Dios, y en la devoción de su Madre Santísima. Pasados algunos días dirigieron su derrota hacia la Ysla de Sto. Domingo, á excepción de un marinero que se quedó con los mismos Yndios. Aprendió algo de la Lengua de ellos, de forma que pudo Catequizar y Bautizar á los que se havilitaron. El primero que logró tanta dicha fué el Cacique. Púsose por nombre Comendador á Causa de haver oydo que el Governador de la Española se intitulaba así. Fabricó también por direzion del Marinero una Yglesia y Altar en que se colocó una Ymagen de la Señora, que trahia consigo. Anuncióles que aquella estampa representava á la emperatriz del Cielo y tierra. Acostumbróles á que la alavasen dos veces cada día con la salutación Angélica,

De todas las devociones y cultos surgidos en Cuba, el relacionado con la Virgen de la Caridad del Cobre es el que expresa con mayor nitidez cómo deriva en la Isla la religiosidad de lo hispano a lo criollo y, a la vez, el que contiene con mayor intensidad la época en que surge una nueva identidad en Cuba.

pidiéndole socorro para alivio de sus necesidades. Nada en fin de quanto alcanzava omitió pa. hacerles gustar exercicio tan dulce y provechoso.¹¹

Lo más notable en esta historia es el proceso de sincretización de dicho culto en la mentalidad de los indios. Según el relato de Morell de Santa Cruz, el marino que se había quedado con los aborígenes asumió el cargo de comendador para la guerra, y llevaba consigo, cosida en el pecho, una imagen de la Virgen. Logró convencer al cacique Comendador y a sus hombres de que dejaran de venerar a los cemíes (espectros nocturnos) y en su lugar tomaran por patrona a la Virgen.

En particular logró que esta se convirtiera en la devoción de la guerra para los indios de dicho cacique y, como, además, él dirigía las luchas de estos contra sus rivales, su tribu obtenía siempre la victoria. De tal forma, los indios llegaron a sustituir sus antiguos dioses por la Virgen, y así se creó un culto sincrético alrededor de ella. El cacique Comendador y sus súbditos iban a diario a donde estaba la imagen, se ponían de rodillas, juntaban las manos y la saludaban, como a un dios pagano, pero repitiendo las palabras «Ave María». Comendador y sus hombres se lanzaban contra sus enemigos gritando en castellano: «Santa María, ayúdanos; Santa María, ayúdanos»; y, como vencían, para ellos quedó demostrado que ella los protegía y ayudaba, y resultaba más poderosa que los zemes, porque era la señora de los cielos. Aunque los cronistas interpretaron esto como un proceso de cristianización, en realidad la información que ellos mismos ofrecen autoriza a pensar que la Virgen fue, en la mentalidad de los indios, solo una diosa de más fuerza.

Estas circunstancias explican que otros aborígenes de la región, enemigos de la tribu de Comendador, al llegar a tener contacto con otros cristianos, como Fernández de Enciso, les pidieran que los bautizaran o mandaran sacerdotes. El propio Enciso relata que en una ocasión envió a dos a que bautizaran, en un día, a ciento treinta de los rivales de Comendador.¹² Así se generalizó, entre aquellos indios, este culto. Al producirse la conquista, los españoles impusieron en Bayamo un culto no mariano, bajo la advocación de San Salvador, pero no hubo una identificación entre el de los indios y el de los colonizadores, pese a que los dos

tenían un origen católico: la Virgen seguía siendo «la diosa» más fuerte de los primeros. La supervivencia de ese culto y su evolución en el siglo XVI no se ha podido reconstruir de manera documental, pero entre los indios de la región de Bayamo, la más poblada de la Isla y que, a pesar de la extinción masiva de los aborígenes, logró mantener un cierto monto demográfico —con un fuerte mestizaje con españoles y africanos—, se mantuvo la advocación a la Virgen. Aquí estaría el primer proceso de sincretización operado en Cuba, que explicaría que los primeros negros introducidos en esta zona asumieran también la vinculación entre la Virgen y las fuerzas que ellos adoraban, ajenas a las de los españoles de Bayamo y Santiago. El poblado de Jiguaní, incluso, surge como un intento de reunir a los indios dispersos en la región, y que habían sido declarados vasallos del rey.

El hallazgo de la Virgen

Sobre el hallazgo de la imagen de la Virgen de la Caridad se han elaborado diversos trabajos. Unos pretenden, documental e históricamente, precisar el hecho. Entre los más relevantes están el de Irene Aloha Wright, los de Fernando Ortiz y los de Juan Luis Martín Corona.¹³ Otro grupo de textos, basados en fuentes imprecisas, como los de los capellanes de El Cobre, Onofre de Fonseca, Bernardino Ramírez y J. Antonio Veyrunes Dubois,¹⁴ tienen por objetivo dignificar la devoción religiosa. El conjunto de datos que en ellos aparece presenta contradicciones entre sí y, más que aclarar el hecho, han creado una verdadera confusión. Hasta hace poco se daba por perdida la serie de documentos que se prepararon, a solicitud de la Corona, en el mes de mayo de 1738, en torno a la Virgen del Cobre. Entre estos se encuentran las declaraciones tomadas a varios habitantes de Santiago del Prado, posteriormente El Cobre, en abril de 1687.¹⁵ De estos testimonios el más notable es el del capitán Juan Moreno, negro esclavo, natural de la localidad.

Juan Moreno era uno de los tres hombres que participaron en el hallazgo; sus declaraciones resultan importantes como punto de partida para establecer el momento en que el hecho se produjo. Según su testimonio, él tenía, en la fecha de la declaración,

ochenta y cinco años y los acontecimientos que narra habían ocurrido cuando tenía diez. Por tanto, el hallazgo de la Virgen, según este relato, se efectuó en 1612. Las fuentes que hasta entonces trataban de ubicarlo partían de las afirmaciones de Veyrunes que lo sitúa «alrededor» de 1628 y de las de Morell de Santa Cruz, en 1625.¹⁶ Por su parte, el trabajo de Juan Luis Martín Corona concluye con la afirmación categórica de que sucedió entre 1605 y 1608, «no después».¹⁷

Al ubicar Martín Corona en estos extremos la fecha del hallazgo, todos los datos existentes resultaban contradictorios. Por ejemplo, Sánchez de Moya, al cual hace referencia la declaración de Juan Moreno, no estuvo en El Cobre hasta 1614 o 1616; de ahí que la fecha ofrecida por Veyrunes, y los que lo copian, queda descartada. Lo mismo sucede con la registrada por Morell de Santa Cruz. A su vez, la tesis de Martín Corona, contiene errores. Su base fundamental está en el hecho de que, en otros documentos, de los cuales se tenía conocimiento por la versión de Onofre de Fonseca, se menciona a fray Francisco Bonilla, guardián del convento de San Francisco de Asís, de Bayamo, como la primera autoridad católica que reconoció a la Virgen. Martín Corona afirma certeramente que Bonilla no estaba en Bayamo en 1628, pero ello no tiene que ver con la fecha declarada por Juan Moreno —documento que él desconocía—, sino con la errónea de Veyrunes. De igual modo, afirma que Bonilla pasó a la isla de La Española en 1608 y le atribuye parte de esta información a Morell de Santa Cruz.

Una lectura detenida de la obra de Morell permite aseverar que Martín Corona se equivocó: el Padre Bonilla pasó a La Española en 1606. Las causas por las que estuvo en la hermana isla caribeña cesaron, para Bonilla, en enero de 1608,¹⁸ por lo cual regresó a Bayamo en ese año en lugar de salir, como sostiene Martín Corona. El sacerdote franciscano partió definitivamente de Cuba hacia Nueva España en 1616. Por tanto, se encontraba en la Isla entre 1608 y 1616. Así coinciden, documentalmente, la presencia de Sánchez de Moya y Francisco Bonilla, el primero en Santiago del Prado y el segundo en Bayamo, con la declaración de Juan Moreno, de la cual se desprende que el hallazgo ocurrió en 1612, y que ambos fueron actores en los acontecimientos ocurridos entonces.

La referencia tan repetida de que el hallazgo tuvo lugar durante el obispado de Juan de las Cabezas Altamirano y Calzada es errónea y no se encuentra en los documentos originales, sino en versiones posteriores del hecho, a causa del poco conocimiento que se tenía de los obispos de Cuba, y de las fechas en que ejercieron sus obispados.¹⁹ Cabezas Altamirano fue promovido al obispado de Guatemala en agosto de 1610. Tomó posesión de su nueva mitra en 1611, por lo que, en 1612, ya no estaba en Cuba. El obispo de la Isla en el

momento del hallazgo era fray Alonso Enríquez de Almendáriz, quien tomó posesión el 9 de septiembre de 1611, por poder, y llegó a Cuba precisamente en 1612.²⁰ Este hecho es crucial para aclarar los sucesos a los cuales nos referimos porque, entonces, era miembro del cabildo catedralicio de Santiago de Cuba el hijo de Sánchez de Moya, Antonio.

En cuanto a lo acontecido en la bahía de Nipe, se hace necesario precisar que no fue una aparición sino un hallazgo. Ello lo distingue de las referencias en las que las apariciones de vírgenes son resultado de una materialización de lo inmaterial, característica común de las leyendas, historias y anécdotas españolas de entonces, y aun posteriores. Trátase de una imagen de bulto, *encontrada* por dos indios, los hermanos Rodrigo y Juan de Hoyos, naturales de Santiago del Prado, y por un niño negro, Juan Moreno, del mismo lugar. Según el relato de este último, habían ido a recoger sal a esa bahía, y cuando navegaban en una canoa vieron un objeto blanco sobre las espumas del mar que resultó ser la imagen de Nuestra Señora de la Caridad con un niño Jesús en los brazos y una tablilla pequeña que Rodrigo de Hoyos leyó —cuando Juan Moreno declara, a los ochenta y cinco años, es analfabeto—: «Yo soy la Virgen de la Caridad». El hecho de que Moreno fuese analfabeto, que tuviese diez años en aquel momento y que mediaran setenta y cinco años entre el hecho y la declaración, hacen dudar de la exactitud de sus recuerdos. El «yo soy» tiene más de expresión oral que de escrita. Un conjunto de hechos hacen más cercana la idea de que en la tablilla solo estuviese escrito «La Caridad» o «Virgen de la Caridad».

Las interrogantes que han surgido con respecto al hallazgo están relacionadas con la explicación de cómo y por qué pudo encontrarse esa imagen de la Virgen, en la virtud de la Caridad, en las aguas de Nipe. En primer lugar, este hecho se enmarca en una época en la cual, como hemos visto, estaba muy generalizado el culto mariano entre los marinos españoles e indios que navegaban alrededor de las costas cubanas. Referencias a casos similares aparecen en *Descripción de las Indias Occidentales*, del cronista de Indias Antonio de Herrera y Tordesillas. Otras referencias de época completan lo descrito por Herrera al señalar que, por lo general, los barcos se colocaban bajo protección o advocación religiosas, por lo cual llevaban nombres de santos, de virtudes teologales o de vírgenes y, además, muchos poseían una pequeña capilla con imágenes cuyo tamaño debía de ser, más o menos, el que tiene la virgen existente en El Cobre.

Las crónicas de la época relatan que, ante una tormenta que amenazara naufragio, algunas tripulaciones arrojaban la imagen al mar para que se calmara la borrasca. De igual manera, se practicaba la costumbre

de que ante el ataque de piratas protestantes, y puesto en peligro el barco, la imagen fuese arrojada al agua para evitar su profanación. Una última posibilidad, que se encuentra en referencias de entonces, es que la nave que la portaba simplemente hubiera naufragado.

Martín Corona esgrime la tesis de que la Virgen pudiera ser parte del mascarón de proa de un barco. Ello parece poco probable porque la imagen de El Cobre no tiene las características de tales mascarones y sí, como se ha indicado, la de una imagen de capilla de barco. Este mismo autor, en un estudio de los Registros de la Armada Española, encuentra que, en esos años, existían dos barcos con el nombre de La Caridad: un galeón y un buque más pequeño, de dos palos. Sin embargo, las conclusiones a las que llega parecen forzadas. Según él, en 1605, se efectuó un combate naval en las cercanías de las costas cubanas en el cual el hugonote holandés conde Mauricio de Nassau atacó y echó a pique a numerosos navíos españoles de la armada del general Aramburu, pero no arroja ningún dato que permita afirmar que uno de los barcos nombrados La Caridad participara en dicho combate. Por otro lado, la tesis de que pudiera haberse hallado la Virgen en 1605, fecha del encuentro naval, la hemos descartado porque toda la información confirma el año 1612.

Aunque la referencia a los barcos llamados La Caridad puede estar relacionada con el hallazgo, no necesariamente tiene que haber pertenecido a uno de ellos. Los rasgos y el material de que está hecha la imagen son indios, como los que pueden observarse en algunas producciones mexicanas de la época. Ello da pie a otra posibilidad: la existencia de un barco construido en las regiones americanas, que poseyera una Virgen tallada en estas regiones, y cuyo registro no aparece en las referencias hasta ahora encontradas. Su portador no tiene que ser, obligatoriamente, un barco de guerra; pudiera tratarse de una nave con otras características, incluso comerciales. La existencia de cofradías y hermandades bajo la advocación de la Caridad, como la del puerto de La Habana, se habían generalizado durante el siglo precedente por todas las costas del Golfo de México y del mar Caribe. De una forma u otra, todo parece indicar que es la imagen de capilla de un barco colocado bajo la advocación mariana en la devoción de la virtud teologal de la Caridad.

Lo más notable del hallazgo, para un sociólogo o un historiador, es el conjunto de factores que lo rodean. Significativamente, son dos indios y un niño negro, naturales de la región, quienes encuentran a la Virgen y de inmediato la rescatan y la veneran. Si tenemos en cuenta la tradición mariana de los indios de la zona, puede entenderse la actitud de los hermanos Hoyos, que ven en el hallazgo una reafirmación de un culto que, por transmisión oral, ya existía. Llama la

La Virgen de la Caridad del Cobre: una época, un hallazgo, una identidad

atención que el capitán Francisco Sánchez de Moya había conferido un importante impulso a las actividades religiosas, como complemento de lo que intentaba lograr con la reanimación de las minas de Santiago del Prado o de El Cobre. Al llegar, colocó una cruz y ordenó erigir una iglesia, y según Irene Aloha Wright, trajo una imagen desde Toledo y la puso en la ermita edificada por él en el pueblo. Donde parece surgir la confusión de la historiadora norteamericana es en identificar esta imagen con la de La Caridad, pues la virgen de Toledo, vinculada a los fundidores, no está bajo esta advocación.

Lo que sucede entonces resulta significativo. Aparece, al poco tiempo, la Virgen de la Caridad, y es llevada a El Cobre por dos indios, acompañados por un niño negro. Desde ese momento, la iglesia edificada por Sánchez de Moya y la imagen traída por él, representaban lo externo y lo impuesto, mientras que la hallada en Nipe se vincula con una cierta tradición interna, más popular que oficial. En principio, el administrador de las minas hizo todo lo posible por impedir el culto a la virgen morena; prohibió que estuviese en el pueblo, al lado de la de Toledo. Pero indios, negros, mestizos y criollos blancos comenzaron a adorarla en lo alto de una loma aledaña al pueblo, sitio en donde ha permanecido hasta hoy.

La habilidad de Sánchez de Moya estuvo en comprender que la rápida forma en que indios y negros asumieron a la Virgen hallada en Nipe les permitió encontrar una expresión de unificación de toda la comunidad. Poco después, admitió, sin ser recibida en el pueblo, la presencia de la Virgen de la Caridad en la loma donde era adorada. Además, al cambiar el nombre del pueblo, de Santiago del Prado al de El Cobre, se le añadió este al de la Virgen. Surgía así, de la región de la Isla donde se había producido la primera sincretización religiosa entre indios, negros y españoles, la primera imagen que, sobre una tradición nacida con anterioridad a la propia conquista de Cuba, llegada del mar, se transformaba en una representación que les pertenecía a los «hombres de la tierra», a los criollos mestizados en lo cultural, lo social y lo religioso. A diferencia del Santo Ecce Homo y de otras advocaciones regionales de la época, su origen no estuvo en el credo de un funcionario o devoto español. Fue una genuina emanación del sentimiento de los criollos, de diversas razas, que la asumieron como patrona y protectora de toda la comunidad.

Estamos ante un naciente y complejo universo social, que intenta conocerse y que encuentra en el lenguaje y en la simbolización religiosos, su modo de expresión. Más de un siglo y medio después de estos acontecimientos, el proceso iniciado a mediados del XVIII y principios del XIX —con el desarrollo de las plantaciones esclavistas, la mentalidad mercantilista y la penetración de la ideología ilustrada y liberal burguesas—, impuso un carácter laico,

dentro del cual encontrará sus definiciones esenciales la nacionalidad cubana. Entonces se mirará al mundo del criollo de los primeros siglos como una etapa oscura, de hombres ignorantes que solo podían profesar una religión también oscura, dogmática y medieval.

Si la Ilustración europea miró la Edad Media como oscurantista y se concibió a sí misma como la época «de las luces», el movimiento intelectual y político cubano del siglo XIX se concebirá del mismo modo y mirará la época de las patrias de los criollos como el mundo oscuro y medieval de nuestra historia, el mundo de las sombras. Procurará desvincular su historia de la anterior. Hará nacer la historia de Cuba a partir de la ocupación de La Habana por los protestantes ingleses, en 1762, y le negará a aquel pasado toda relación con el progreso y el futuro de Cuba. Al condenar la época, se condenó, también, la religiosidad de aquellos hombres; se negó, junto con la expresión, el contenido que se quería expresar. Por ello, a muchos se les hizo ininteligible el mundo del criollo. Pero este tuvo su dulce venganza al transferir, en lo profundo de las mentalidades, lo que, en los papeles oficiales, se desdeñaba.

Hoy es posible entenderlo y lo que de él permanece en el interior de la pluralidad del yo cubano, buscando en el significante, el significado. La Virgen de la Caridad del Cobre no solo sobrevivió, refugiada en sus fieles creyentes, sino que fue ganando un espacio silencioso e íntimo, a lo largo de siglos, en los hogares cubanos de otras regiones del país. Demoraría más de tres centurias para ser reconocida como patrona de Cuba. Serían los tres siglos en que la Iglesia en Cuba, como institución, más que cubana fue española, estuvo regida por el Real Patronato de los Reyes de España y el Vice Real Patronato de los Capitanes Generales de la Isla. Sería en los avatares de una república intervenida y de una Iglesia que, por una parte, comenzaba a cubanizarse y, por otra, a extender la catolización de la población, que la virgen de la Caridad de El Cobre obtendría su coronación como patrona de Cuba.

Notas

1. Véase Eduardo Torres Cuevas, *En busca de la cubanidad*, t. II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006, pp. 253-68.
2. María Teresa de Rojas, *Índice y Extractos del Archivo de Protocolos de La Habana, 1578*, La Habana, 1947.
3. Véase Eduardo Torres Cuevas, ob. cit., p. 257.
4. *Ibidem*, p. 258.
5. Jean Lacroix, *Personne et amour*, Construire, Lyon, 1942, pp. 58-9.
6. Pierre Dupuy, Ensayo introductorio a *Maximes et réflexions du Cardinal de Retz*, t. II, Imp. Pinard, París, 1828.
7. Jorge Le Roy y Cassa, *Historia del hospital de San Francisco de Paula*, La Habana, 1958, pp. 97-8. Dionisio Rezino y Ornachea fue el primer

cubano en llegar a la dignidad de obispo, pero no fue titular de Cuba. Se desempeñó como obispo auxiliar, primero en la diócesis cubana, durante el obispado de Diego Evelino Hurtado y Vélez, conocido como el Obispo Compostela.

8. Actualmente, el Museo Histórico de Regla contiene una rica colección de documentos que sirven de base para detallados estudios de este proceso.

9. Sobre la historia del Santo Ecce Homo, véase Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, *Historia de la Isla y Catedral de Cuba*, Imprenta Cuba Intelectual, La Habana, 1928, y Emilio Bacardí y Moreau, *Crónicas de Santiago de Cuba*, t. I, Tipografía Arroyo y Hermanos, Santiago de Cuba, 1923-1925.

10. Antonio Herrera y Tordesillas, *Descripción de las Indias Occidentales*, Imprenta Real de Nicolás Rodríguez Franco, Madrid, 1730; Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Imprenta de Miguel Ginerta, Madrid, 1875; Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944; Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*, Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1851.

11. Archivo General de Indias, «Visita Pastoral del obispo Pedro Agustín Morell de Santa Cruz», Audiencia de Santo Domingo, legajo n. 534.

12. Pedro Mártir de Anglería, ob. cit.

13. Juan Luis Martín Corona redactó varios trabajos sobre esta temática; los más notables son «Procedencia de la imagen de Nuestra Señora de la Caridad», «Las Cofradías de la Piedad y la Caridad en los puertos españoles», «Santa María de Cuba» y «Las devociones marianas en Cuba». El autor posee la copia original mecanografiada de estos trabajos.

14. Onofre de Fonseca, Bernardino Ramírez y J. Antonio Veyrunes Dubois, *Historia de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de la Caridad, patrona de Cuba y de su santuario en la villa del Cobre*, Escuela Tipográfica Don Bosco, Santiago de Cuba, 1935. Estos tres sacerdotes fueron capellanes de la ermita de La Caridad y recogen en este libro sus versiones de los hechos. Debe tenerse presente que, de ellos, el padre Fonseca es el primero en el tiempo y escribió su versión en 1703, noventa y un años después de los acontecimientos. El presbítero Bernardino Ramírez introduce cambios a este texto y, a su vez, intercala sus propias interpretaciones. Tales cambios pueden haber alterado sustancialmente el original.

15. Conferencia Episcopal de Cuba, «Documentos» (folleto mimeografiado), La Habana, 1981.

16. Archivo General de Indias, ob. cit.

17. Juan Luis Martín Corona, «Procedencia de la imagen de Nuestra Señora de la Caridad», ob. cit.

18. Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, ob. cit., pp. 187-9.

19. Para un estudio de los obispados de Cabezas de Altamirano y de su sucesor, Fray Alonso Enríquez de Almendáriz, véase Eduardo Torres Cuevas y Edelberto Leyva Lajara, *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1789)*, Editorial Boloña, La Habana, 2007, pp. 153-74.

20. Archivo General de Indias, Audiencia de Santo Domingo, legajo n. 150, documento 65.