

¿ES EL CATOLICISMO SOLAMENTE UNA MÁSCARA EN LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS NEGRAS?

dra. María Inés Páez*

Abstract:

This paper intends to describe elements for research projects that establish phenomenological relations between the African-American religions and Catholicism. This work will be based on inquiring a very well known point of view in the studies of the relationship history between both religious expressions which states that only the aspects of traditional African religious substantially constitute the pillars of African-American religions, whereas Catholicism's contributions have just represented a barely screen relied upon by slaves to hide their own original ways and preserve their religious memories.

If the slaves practice their religious beliefs this way to preserve them, then permanent contact began to influence and change different aspects respectively. Therefore, maintaining that position today has an ideologized content, contrary to the apparent pretensions. It does not properly assess the religious African-American systems, as it does not consider that the transformation, reinterpretations and the plasticity levels that allowed them not only to contribute elements, but also to adapt once having entered in contact with Catholicism, a religion that itself has been nourished during its long history by various cultural and religious influences - prior and after its historic surge.

Key Words: Mask, Syncretism, African-American Religions, Catholicism.

INTRODUCCIÓN

El seminario llamado “*Religiones y Religiosidades Afroamericanas Negras*” impartido por el Dr. González Ordosgoitti, se centró en el contacto con parte de la pluralidad de expresiones de estas religiones y religiosidades manifiestas en distintos espacios latinoamericanos a través de distintas visiones. Por

* La Profesora **María Inés Páez** trabaja en su doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Es Profesor Agregado de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR), Núcleo Los Teques. También ha sido alumna de la Maestría en Teología Pastoral del ITER-UCAB.

ser un seminario de una pastoral católica se estableció también *la relación entre "diversidad/pluralismo/evangelización a través de las categorías conculturación-inculturación y diálogo religioso"*¹

Estos estudios son partes de un proceso investigativo y formativo, cuya línea de investigación elaborada por el Dr. González Ordosgoitti² fue expuesta en las Jornadas de Investigación y Reflexión Teológica del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), cuyo tema fue sobre las Religiones Afroamericanas Negras.

En dichas jornadas fueron expuestos también trabajos que fueron el resultado final del Seminario, realizados por pastores, misioneros y laicos católicos versados en teología. Son investigaciones que relacionan ambas religiones, constituyendo un importante aporte que, desde la visión católica estudia a la santería. Los mismos son contemplados en el presente trabajo en el intento de dilucidar relaciones más densas entre ambos sistemas religiosos.

En el presente trabajo se plantea esbozar elementos para pensar proyectos de investigación que establezcan relaciones fenomenológicas entre las religiones afroamericanas negras y el catolicismo, partiendo de posiciones reseñadas y planteamientos realizados por algunos importantes autores estudiados, consistente en decir que las expresiones y cultos católicos son una especie de máscara que en los distintos cultos los esclavos se ponían para ocultar sus propias memorias religiosas.

Este punto de partida es una posición bastante extendida, que además se ha divulgado, con la facilidad que lo hacen ciertas visiones simplistas cuando se interpretan hechos históricos desde perspectivas ideologizadas que estudian las religiosidades y religiones negras, en la cuales pese a reconocer que se da un proceso sincrético se dice que el catolicismo representa una especie de tapujo.

* La Profesora **María Inés Páez** trabaja en su doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Es Profesor Agregado de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR), Núcleo Los Teques. También ha sido alumna de la Maestría en Teología Pastoral del ITER-UCAB.

- 1 González Ordosgoitti Enrique Alí. (2010) Programa del Seminario Religiones y Religiosidades Afroamericanas. Instituto Teología para Religiosos. En digital.
- 2 González Ordosgoitti Enrique Alí (2009).- Línea de investigación sobre Procesos religiosos de América Latina; religiones, religiosidades populares y tipos de mediumnidad. Páginas: (162-191) en: Adelaida Struck (Compiladora).-La Investigación en la FACES; Una visión integral 2009. ISBN; 978-980-00-2552-9. Depósito Legal; ifx65420090011188 (el material está en digital) Universidad Central de Venezuela

En el fondo de esta posición subyace la concepción de que solamente las vertientes de las religiones tradicionales africanas son las que constituyen estas formas de religiosidades afroamericanas. Pero no para reivindicarlas investigándolas con fundamento, sino para rechazar al catolicismo, con una orientación apologética de estas expresiones que sin embargo, y contrario a lo que se pretende no las valora. Al no considerar las transformaciones, reinterpretaciones plurivalentes y niveles de plasticidad que a los sistemas religiosos africanos les haya permitido no solo aportar sus elementos, sino también adaptarse al entrar en contacto con el catolicismo, religión que se ha nutrido durante su larga historia de influencias culturales y religiosas muy variadas, anteriores y posteriores en su historia.

Reconocidos estudiosos de estas religiones e historiadores señalan que efectivamente, ocurrieron en expresiones religiosas de los esclavos muchas formas de velar a las mismas de la persecución de los amos y de las autoridades católicas. Pero si se habla de un proceso de sincretización es porque el resultado emergente del mismo resume elementos de las religiones tradicionales africanas, de la religión católica y elementos de religiones indígenas³. Por lo que, la visión de que solo es una fachada parece superficial e ignora los profundos procesos históricos que influyeron la cultura y prácticamente todos los aspectos de quienes estuvieron inmersos en los mismos.

En otras palabras no es posible soslayar los procesos históricos, aunque no nos gusten los hechos que en ella se dieron, del cual somos un resultado. No podemos adaptarla a lo que creemos o quisiéramos que hubiese sido. Y si las religiones africanas negras y el catolicismo entraron en contacto, a través de una institución tan terrible como la esclavitud, que implicó sometimiento y dominación durante siglos, hubo intercambios manifiestos en todos los aspectos que

3 Este aspecto distingue, no Brasil, as religiões de origen africana das religiões de origen indígena ou contaminadas pela influencia dos cultos ameríndios. O candomblé e o Xangô se diferenciam assim do catimbó e da macumba. No catimbó, apenas o catimbozeiro pode ser possuído pelo espírito, mas no decorrer da cerimonia, ele é sucesivamente preso de numerosos espíritos das águas, das florestas, almas de antigos feiticeiros mortos (...) íritus das águas, das florestas, almas de antigos feiticeiros mortos (...) A macumba também coece a possessã múltipla (...) por toda a parte do Brasil em que encontrarnos possessões sucesivas por diversas divindades, poderemos conjeturar a existencia de influencias indígenas: ao contrario, por toda a parte en que encontrarnos a possessão por un só deus, estremos diante una religião africana en maior grau de pureza. Bastide Roger. (1983).- Estudos Afro-brasileiros, Sao Paulo Brasil., Editora Perspectiva Coleção Estudos pp. 384. (1983). Pp. 294-295

configuran un sistema religioso⁴, no podemos negarlos, “*tratar de reprimarizar en pureza lo que hay de africano aislado, sino asumir con plena conciencia todo lo que ha significado en nuestro proceso histórico*”⁵ por lo que debemos es investigar con rigurosidad e interpretarlo.

El trabajo se va a plantear en el nivel señalado de proyecto por las siguientes razones:

1.- Por ser efectivamente un “contacto”, con una realidad religiosa sumamente compleja, ya que como todo fenómeno de esta índole trae aparejado procesos históricos, culturales y con esto luchas por la hegemonía religiosa, que han sido objeto de diversas interpretaciones y teorías pero de las que hay que partir para considerar el problema planteado, pues fundamentan estas religiones y religiosidades.

Por ello los conceptos para el estudio de las religiones y religiosidades afroamericanas negras tiene como punto de partida el proceso histórico de la colonización iberoamericana, con los procesos que aparejó de mestizaje⁶, sincretización,⁷ transculturación⁸, en distintas modalidades, aculturación, con-

4 Contempla los siguientes aspectos: amplia diversidad y combinación de sistemas de creencias, ritos, formas de organización, sentimientos, ética, mediante las que se busca la comunicación con la divinidad. Marzal Manuel. (2002) Tratado de Antropología Religiosa de América Latina. Editorial Trotta. Pontificia Universidad Católica del Perú. Madrid. Pp. 592. p 27.

5 Entrevista realizada al Padre Ignacio Castillo, antropólogo y jesuita en Alemán Carmen Elena (1997) Corpus Christi y San Juan Bautista. Dos Manifestaciones rituales en la Comunidad Afrovenezolana de Chuao. Fundación Bigott. Caracas. Venezuela. Pp. 429.

6 Ver infra nota 26

7 El sincretismo es 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*. Nos explica que la palabra viene de los griegos, citando el diccionario de religiones de Köning “obrar o hablar como un cretense”, utilizado en Grecia para referirse a la inclusión en su panteón de dioses extraños en la propia religión helénica. Marzal Manuel (1988).- El sincretismo iberoamericano-. Un estudio comparativo. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). y Pontificia Universidad católica del Perú. Segunda Edición. Perú. Pp. 235

Mediante estos procesos de encuentro o contacto en lo religiosos pueden darse la combinación de procesos de **persistencia**, cuando se mantienen los elementos y sus significados de las religiones originales, de **pérdida**, cuando dichos significados dejan de tener sentido porque el mismo es menoscabado hasta el punto de desgastarse. **Síntesis**, cuando tomando de ambos elementos produce una nueva combinatoria y finalmente **reinterpretación**, cuando originarios elementos son tratados con nuevos significados que les llena de un sentido distinto.

8 Ver el cambio de significado del término en la parte dedicada a la lucha Religiosa

culturación, inculturación, que originaron las manifestaciones de religiones afro-americanas negras en Latinoamérica.

2. Esta diversidad de religiones y religiosidades afroamericanas negras obliga a estudiar cada una de las mismas en su especificidad, es decir como un “concreto”, y ya sabemos desde Marx que lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones, lo cual implica que el establecimiento de relaciones entre las mismas y el catolicismo sea el lugar de posibilidad de muchos proyectos de investigación, de acuerdo a los aspectos que pretendan estudiarse.

Así a grosso modo puede reflexionarse sobre religiones: el Vudú-catolicismo; Candomblé-Catolicismo; Santería cubana-catolicismo, por nombrar solo las más representativas que se han constituido como religiones separadas del catolicismo. Y aún así habría que ir precisando este nivel de generalidad pues estas expresiones religiosas tienen variantes de acuerdo al sitio en el cual se desenvuelven.

Por ejemplo la diferencia entre el Vudú haitiano que tiene una carga fundamentalmente religiosa, del Vudú dominicano mucho más centrado en el polo mágico⁹. O en el Candomblé de Bahía y el culto a Shangó en Recife, que teniendo elementos y orixás comunes son cultos diferentes.

O en la macumba paulista, de la cual Bastide¹⁰ señala que *os elementos africanos se unem indissolúvelmente a elementos espíritas e católicos. Y también a los espíritus indios llamados “caboclos”*, Pero cuyas expresiones cambian de Sao Paulo a Río de Janeiro e incluso en la misma ciudad de acuerdo a si los sectores son más o menos céntricos, o si están en lugares urbanos o rurales se presentan con distintas formas y simbolizaciones.

Así como las diferenciaciones que se presentan y adicionalmente la precisión de los problemas a considerar, por ejemplo la concepción de Dios, o la relación con los espíritus, el polo mágico-religioso, entre muchos otros.

9 Ver dos de las lecturas que se discutieron en el Seminario sobre Vudú, una en Haití y otra en sus manifestaciones en República Dominicana, donde se muestra la espiritualidad que se da en el primero y el carácter más bien utilitarista propiamente mágico que se da en el otro. Hurbon Laënc. Dios en el Vudú Haitiano. Prefacio de Geneviève Calame-Griaule. Traductor José Emilio Burucúa. Primera Edición en francés: 1972. Argentina. Castañeda. 1978. Colección Estudios antropológicos y religiosos. P. 271.. y confróntese con DEIVE Carlos Esteban . Vodú y magia en santo Domingo. Santo Domingo, Republica Dominicana. Fundación Cultural Dominicana. 1992. Pp. 429.

10 Bastide Roger. (1983).- **Estudios Afro-brasileiros**, Sao Paulo Brasil., Editora Perspectiva Coleção Estudios pp. 384. (P. 177) 1983. p. 116

Y también es necesario estudiar, las religiosidades afroamericanas negras, que son las formas concretas de vivir la religión y se dan no solamente en las religiones mencionadas como la Santería, el Vodú, el Candomblé, el Shangó de Recife entre otras formas, sino también en el Catolicismo popular afroamericano negro, que, particularmente en países como Venezuela, desarrolló una gran riqueza de rituales y de fiestas populares, como son las manifestaciones que realizan de los diablos de Corpus Christi en diversas poblaciones y de San Juan Bautista¹¹, entre otras.

Lo cual aporta una potencia argumental adicional, por la devoción y el modo de vivirlas como catolicismo popular, ya que en modo alguno representa tan sólo una máscara, sino al contrario por su fuerza, despliegue de trabajo y recursos estéticos, económicos, sociales y la gran belleza de sus manifestaciones el acrecentamiento del patrimonio de la iglesia católica entendida como comunidad. Porque crean un “lugar” resignificado en el calendario de fiestas, en la tradición oral, en los símbolos manifiestos en los ritos, en los objetos del culto, en la organización comunitaria de las cofradías, mediante las cuales se asume la historia de la comunidad que se reactualiza en forma permanente con pleno sentido de identidad cultural.

En tal sentido dichos estudios se inscribirían en uno de los ejes propuestos por González Ordosgoitti en la Línea de investigación sobre procesos religiosos de América Latina, el cual plantea “la relación Religiosidades Populares, Etnia y Etnicidad” en uno de los grupos que sería vinculado a la Religión Oficial Cristiana Católica como Catolicismo Negro¹².

3. Se requiere la revisión no solo de autores que hayan estudiado aspectos etnográficos como los que se contemplaron en el Programa del Seminario¹³ que son de conocimiento obligatorio por ser los clásicos. Sino que habría que realizar un arqueo de fuentes y publicaciones de cada manifestación que vaya a relacionarse con el catolicismo, requisito indispensable en cualquier investigación, más aún en una que involucre el estudio de manifestaciones culturales y religiosas, de

11 Alemán Carmen Elena (1997) Ob. Cit. Este es el segundo libro de una serie especial sobre estas fiestas De San Juan y de Corpus de la Fundación Bigott. Así como a los trabajos de González Ordosgoitti sobre la realización de fiestas y los Sistemas de Fiestas en Venezuela, concretamente González Ordosgoitti Enrique A. (1998). “San Juan Bautista de Negros y Blancos.”. Mosaico Cultural Venezolano. Caracas. Fondo Editorial Tropykos. Ciscuve Conac. Pp. (págs. 187-200)

12 González Ordosgoitti. Ob. Cit. 2009.

13 González Ordosgoitti ob. Cit. 2010.

un sector étnico-social –los negros traídos de África a América - que fue objeto de una explotación y opresión, cuyas secuelas aún se manifiestan en posiciones de racismo, exclusión e irrespeto a muchas de sus manifestaciones, lo cual implica mayor necesidad de seriedad en la consulta.

Y hay que estudiar la lucha religiosa como parte de la lucha cultural por la hegemonía y la legitimación.

No es posible desarrollar en el límite impuesto para el presente trabajo los aspectos señalados, por lo cual el mismo consiste en un planteamiento problemático, argumentativo y de recopilación de textos y fuentes para abordar el problema propuesto. Así como en el esbozo de una tesis de que el carácter no clausurado de la santería le hace estar en la búsqueda permanente de sus fuentes constitutivas, las religiones africanas negras y el catolicismo, para fundamentarse, por lo cual en modo alguno este última constituiría solo una fachada, como se sostiene con frecuencia.

EL PLANTEAMIENTO DE QUE EL CATOLICISMO ES UNA MÁSCARA

La posición de que el catolicismo para las religiones afroamericanas negras como la santería o el candomblé es una “máscara” que se pusieron los esclavos negros para ocultar sus creencias y que el papel que tiene en el mismo es superficial está extendida, se difunde tanto en conversaciones informales o en clases con alumnos¹⁴ practicantes de la santería, que no fueron registradas por la propia forma en que se dieron estas charlas, como en lo expresado por diversos autores de los que estudiamos en el seminario.

En las diferentes lecturas que hicimos vamos a tomar las posiciones más representativas por países, en Brasil Bastide en sus estudios afro brasileños, particularmente al explicar el sincretismo que llama católico-fetichismo¹⁵, refiere

14 Me refiero a algunos estudiantes de Administración de la UNESR en el Núcleo Los Teques, que me han expresado o ser simpatizantes o ser creyentes practicantes de la Santería.

15 Este término de fetichismo, al igual que el de “animismo” no es empleado en la actualidad por los estudios de ciencias de la religión, pues parte de una concepción que es despectiva de las religiones tradicionales, que considera que las mismas adoran a un fetiche –muñeco- en lugar de considerar que el mismo solo es al igual que las imágenes en el catolicismo una mediación simbólica de la divinidad.

(Apuntes de clases, distintas fechas, aclaratoria hechas por González Ordosgoitti, 2010); En el mismo sentido Dos Santos y Dos Santos (1977) explican que: “Los objetos sagrados no son autónomos, forman parte de un todo y adquieren su significado por participar de un sistema litúrgico en el que está organizada la manifestación de lo Sagrado (p. 119) Por lo cual el llamar a las religiones africanas o afroamericanas negras fetichistas derivación proveniente de

que en la interpretación sociológica se consideraba que el catolicismo fue una fachada porque:

Chegando ao Brasil os negros eran catequizados de maneira vaga, eran pelo menos batizados. No entanto nada comprendiám dessa religião que lhes ensinavam á força e que se unia, em seus espíritus, ao regime de trabalho servil. O catolicismo se transformava, desde então, num meio de disfarce de suas creças tradicionais; na verdade o santo não era adorado, mas sim, por tras del, o orixá correspondente. O catolicismo não passava de uma fachada que escondia um ritual secreto.¹⁶

Él dice que según esta posición que se la atribuye a Nina Rodríguez, tanto el catolicismo como las propias manifestaciones afroamericanas son formas de fetichismo.

Cita celebraciones entre las que está la del lavado de Nosso Senhor do Bonfim que siendo de origen africano fue introducida en Bahia y consiste en lavar los objetos del sacrificio con aguas lustrales y de fuentes sagradas, en ella se identifica a Oxalá con Cristo que lleva el nombre del Viejo por el orixá.

Precisamente la interpretación arbitraria que se hace de esta ceremonia ejemplifica cómo lo que verdaderamente se intenta enmascarar es la influencia del catolicismo en las religiones afroamericanas negras, ya que la misma se lleva a cabo en una iglesia católica, con una imagen católica y los iniciados asisten a la misa de Bonfim, pero según autores como Jorge Amado, cuyas letras están muy divulgadas y se considera el escritor por excelencia de dichas tradiciones, en su libro Bahia de todos los Santos, dice que realmente los negros de Brasil no celebran a Cristo sino: *Para os negros o Senhor do Bonfim é Oxolufã, ou seja Oxa-velho, Oxalá na sua maior dignidade*¹⁷.

De esta manera no solo extiende arbitrariamente el Candomblé como religión de todos los negros de Brasil y de Bahia, sino que también el papel de Cristo pasa a ser simplemente representar al Orixá. Da así, sin él mismo ser creyente ni de una ni de otra religión, todo el crédito de las influencias constitutivas del candomblé a las manifestaciones africanas tradicionales. Claro que ni siquiera se considera su falta de rigor en este aspecto, por ser un escritor que ha ensalzado

la palabra portuguesa "feticio", cosa hecha y preparada es una forma despectiva, como si se considerara que los católicos no adoran a Dios, sino a las imágenes de yeso que le representan en Cristo.

16 Bastide (1983) Ob. Cit. (p. 177)

17 Amado Jorge. (1970) Bahia de Todos Os Santos. 20ª Edição. Livraria Martins Editôra, S.A. São Paulo. Pp. 263. p. 79.

a nivel mundial las letras brasileñas y bahianas, pero que por lo mismo extiende esa ideología como si fuese una incontestable verdad.

Bastide realizó una investigación consistente en interrogar a los creyentes en estos cultos afro-brasileros sobre porqué se identificaba a los orixás con los santos.

Este proceso lo llevó a vislumbrar algunas identificaciones importantes que van mucho más allá, en su complejidad, del simple acto de ocultamiento de antiguas deidades. Ya que sintetiza concepciones como por una parte los santos como muertos que fueron evemerizados y son protectores y por la otra, los orixás africanos que mueren como los hombres, pero que hicieron un recorrido evolutivo, especie de reencarnación en hombres de occidente, en los santos. Siendo entonces el mismo espíritu el de los santos y el de los orixás con los cuales se sincretizan¹⁸. Pese a esta explicación el mismo Bastide afirma que la equivalencia que se establece entre los santos católicos y los distintos orixás es tan compleja y variante que debe ser objeto de estudios mucho más detallistas.

Y concluye planteando cómo la combinación magia religión o religión magia, es una síntesis sociológica que se procesa a través de la mentalidad de los hombres, de las voluntades humanas, dándose diversas combinaciones de elementos mágicos con elementos católicos y de éstos a su vez con elementos mágicos. Por lo cual no puede hablarse en ninguno de los dos sentidos de efectos mecánicos por el simple contacto cultural, sino síntesis sociológicas que a diferencia de las químicas no siguen leyes inmutables y determinadas.

Vale señalar que además de la concepciones sociológicas o psicoanalíticas que son ambas simplificadoras por completo del fenómeno religioso (Ver Durand, 1968 y Ries, 1995) es necesario estudiar los mismos bajo disciplinas como antropología y fenomenología de la religión, para poder entender conceptos en el homo religiosus, tan complejos como el de la evemerización y sus implicaciones en la intencionalidad que los creyentes le atribuyen, pues connotan significaciones muy profundas que el reduccionismo sociológico tiende a ni siquiera considerar, porque no está en el orden de sus conceptualizaciones.

Bastide también se refiere al uso del catolicismo como fachada, en los primeros tiempos cuando se agrupaban en "Naciones" impulsadas por los amos para dividir a sus esclavos en etnias, que se delataran unas contra otras; pero utilizadas para *reunirse entre compatriotas, celebrar en conjunto sus fiestas tra-*

18 Bastide Ob. Cit. p. 181. 1983.

dicionales y conservar, encubriéndolas bajo una máscara de catolicismo, sus ritos religiosos”¹⁹.

Las Naciones desaparecieron al suprimir la trata y luego la esclavitud. Pero en el proceso que describe como de ruptura entre Etnia y Cultura, pervivieron costumbres, y formas de organización ya no étnicas, atrajeron incluso a europeos blancos, de ahí se origina en Cuba la creación de los náñigos por un mestizo francés. Por lo cual Bastide habla de una doble diáspora, en una doble dirección: la de rasgos culturales africanos, pero también la de los hombres negros que se asimilan a las civilizaciones circundantes, española, francesa, portuguesa, etc...

En el Vudú haitiano, Laënc²⁰ luego de remitir a la lectura de historiadores sobre los procesos y la actitud de la Iglesia en la conversión forzada y de citar artículos del Código Negro acerca de declarar ilícitos formas de culto que no fuesen las católicas y la instrucción en la religión católica, apostólica, romana y el bautizo obligatorio de los esclavos negros dado a los propietarios. Nos dice:

¿qué sucedió en realidad? Los esclavos usaron y reinterpretaron todos los ritos católicos a la manera de su propia religión. Sirviéndose del catolicismo como máscara, consolidaron sus propias prácticas y creencias. Pero ya el catolicismo aparece como el factor en el cual ha podido fundarse el poder de los blancos: la distinción hecha por los mismos negros entre “negros bozales” es decir recién llegados a la isla y aun no bautizados y negros criollos bautizados. Estos últimos se consideraban en una posición de superioridad en relación a los nuevos esclavos.

Laënc sitúa aquí el origen del sincretismo, hay que considerar antes que nada que la génesis de un proceso no explica el resultado final del mismo. En otro lugar como el mismo autor explica en la cita, el hecho de que el catolicismo fuese la religión dominante en los procesos históricos sumamente complejos que se dieron este hecho llevaría sociológicamente y psicoanalíticamente, como interpreta también Bastide²¹, a procesos de resistencia cultural pero también de aceptación de la cultura del dominador.

De modo similar manifiesta Laënc que desde entonces tanto la prohibición del vudú como la obligación de adherirse al catolicismo constituirían una *estructura de la conciencia surgida de la fractura introducida con el esclavismo*.

19 Bastide Roger. (1969) Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Traductor Patricio Azcárate. Alianza Editorial Madrid. España. Pp. 223 p. 15. 1969.

20 Laënc Hurbon. (1978) Dios en el Vudú Haitiano. Prefacio de Geneviève Calame-Griaule. Traductor José Emilio Burucúa. Primera Edición en francés: 1972. Argentina. Castañeda. Colección Estudios antropológicos y religiosos. P. 271. P. 75

21 Bastide ob. Cit. P. 177. 1969.

Explica que el vudú no es sincrético porque haya elementos mal comprendidos del catolicismo y que se contengan en él, sino porque al igual que el catolicismo con el paganismo, integró dichos elementos a su sistema de creencias, y de ritos. Por lo cual rechaza las interpretaciones meramente sociológicas, o de tipo culturalista.

A diferencia de los dos autores anteriores, algunos trabajos que leímos de autores cubanos que ponen al catolicismo como máscara no buscan más allá de los orígenes. *A pesar de ello tras un nombre cristiano los esclavos ocultaban el propio; tras la máscara de los santos cristianos escondían sus deidades*²². Incluso este autor señala respecto a los bailes y manifestaciones festivas de los esclavos africanos que *La cultura impuesta por los dominadores y como parte de ella, la religión oficial católica, no dejaba margen a tales prácticas, calificadas de paganas en el lenguaje en uso, de aquí que las mismas debieran ejecutarse en el más profundo secreto*²³

Esto último es incluso un falseamiento histórico, ya que a diferencia del protestantismo el catolicismo sí permitió los bailes y tambores de los esclavos negros, por lo cual pudieron entre otras cosas transmitirse culturalmente. La misma Natalia Bolívar autora clásica cubana sobre el tema de la santería lo desmiente cuando explica:

Entre los colonizadores españoles e ingleses hubo diferencias destinadas a consecuencias de largo alcance. Una de ellas fue la mayor tolerancia de los católicos españoles en relación a las festividades netamente africanas. Se explica no solamente por la flexible política evangelizadora de la Iglesia, con su milenaria experiencia. Sino también por la preocupación entre los terratenientes esclavistas de mantener la idiosincrasia de las distintas tribus: política enderezada a preservar las diferencias, oposiciones y hasta rivalidades tribales para obstaculizar su posible unidad en la lucha contra los hacendados²⁴

Por lo cual puede apreciarse que en la interpretación de López Valdez del sincretismo como una máscara, hay una cierta simplificación ideologizada. La misma posición la sostiene González, introduce el libro de Bolívar cuando afirma

22 López Valdez Rafael. (1985) Elementos para una caracterización de los cultos populares de origen africano en Cuba” en Componentes Africanos en el Etnos Cubano, La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, Etnología. Pp. 252 (páginas 151-229). P. 188. 1985

23 Ob. cit. 189.

24 Bolívar Aróstegui Natalia (1990).- Los Orishas en Cuba. Ediciones Unión de Escritores y Artistas de Cuba. Ciudad de la Habana. Cuba. Pp. 198 p. 23-24.

que: *La vinculación del santoral católico con los orishas, establecida por la historia (primero por obligados hábitos de encubrimiento y sobrevivencia, luego como recurrencia asumida y tácita complicidad, siempre como posibilidad de salvaguardar el acervo del dominado en el tiránico espacio de la cultura dominante)*²⁵

Pienso que esta posición no profundiza en que entre ambas creencias, una originaria, mezclada entre las distintas procedencias y la dominante católica se crearon formas nuevas y distintas y no la mera conservación de las creencias ocultas bajo las “formas” católicas. Por lo cual si se fuese consecuente con dicha posición no se podría hablar de la existencia de sincretismo, porque la “fachada”, conservaría solamente intocables los elementos originarios.

Finalmente también encontramos este planteamiento en la santería venezolana cuando se dice que: *el proceso de sincretización que sufrieron los orishas al llegar a Cuba se produjo como una forma inteligente de preservar la religión yoruba, fue la respuesta que dieron los esclavos cuando se les trató de imponer la religión católica.*²⁶

¿ES LA “NEGRITUD” UN CONCEPTO ENCERRADO EN SÍ MISMO Y PARA SÍ MISMO?

Esta posición del catolicismo como una máscara, pese a que aparentemente busca resaltar el aporte de las religiones tradicionales negras, resaltando solo una visión basada en aspectos históricos de religión impuesta a los esclavos por los dominadores, implica sin embargo, una minusvaloración de las religiones afroamericanas negras, porque representa el ver en ellas un “congelamiento” del aporte africano en América, o lo que vendría siendo más o menos lo mismo la concepción de unas religiones en “conserva” término que quiere significar que fueron manifestaciones culturales que permanecieron prácticamente invariantes.

Con lo cual no se examina la dinámica de integración y de transformaciones profundas que se dieron en América a través de procesos históricos muy complejos como el mestizaje²⁷ y la transculturación. Son las transformaciones

25 Una Ventana al Mundo Afrocaribeño. Introducción a Ob. Cit. De Reynaldo González, p 11. Bolívar 1990 ob. Cit. p. 11.

26 Báez Gonzalo (2003) Elegua, el Primero de Todos. Revista Los Orishas. Caracas. No 1. P. 37.

27 Esteva Fabregat explica que en una primera aproximación en Iberoamérica (países americanos de habla española y a Brasil) y en Angloamérica, Francoamérica, Holandoamérica y Afroamérica las sucesivas conquistas e implantaciones, más o menos intensas en unas u otras regiones produjeron un mosaico plurirracial presente en todos los países americanos. Se entiende por mestizaje: *los productos biológicos de mezcla derivados de la unión de dos progenitores racialmente distintos, a partir, en especial del intercambio sexual ocurrido*

culturales, ricas, profundas que recogen los distintos aportes y en que surge “algo nuevo” no exclusivamente de los negros, o de los blancos, o de los indios sino del proceso formativo de lo que somos: criollos americanos.

Es un enfoque en cuyo fondo subyace una posición reaccionaria que en nuestros países busca colocar al negro en un sitio apartado. Así entendemos que Depestre critica el concepto de negritud en lo que tiene de “concepción del mundo exclusiva de los negros”, porque si bien en sus orígenes nos invita a remontarnos a los distintos caminos de esta “negritud” vista como “cimarronaje cultural”, desde el cual nace el concepto preñado de una significación reivindicativa que se opuso, resistió por diferentes vías la deculturación impuesta. Por otra parte señala que a través de los enfoques antropológicos y etnológicos yuxtapone y separa mecánicamente los aportes “lo negro”, lo “indio, lo “blanco”, y así:

Actualmente los negrólogos de la negritud la presentan bajo la forma de una concepción del mundo exclusiva de los “negros” dentro de sociedades africanas o americanas, independientemente de la posición que estos ocupen en la producción, la propiedad y la distribución de los bienes materiales y espirituales²⁸

Procesos históricos violentos²⁹; bajo opresión, explotación, distintas formas de dominación que posibilitaron la acumulación originaria de capital, por procesos de explotación del trabajo de la mano de obra esclava y de los ingentes recursos del continente descubierto. Movimiento que sin embargo mostró una singular vitalidad, nos dice “*se han transmutado mediante la confrontación metabólica de sus propios elementos (...) produciendo así una heterogénea ameri-*

entre indios, europeos y africanos. Posteriormente y en la medida que los primeros mestizos resultantes de dichas uniones siguieron intercambiando entre sí, ya como productos mezclados, y con las tres de las cepas históricas originarias, las combinaciones genéticas de la descendencia se ampliaron en gran escala, hasta el punto de ser biológicamente los mosaicos primeros y actuales que han resultado de estos procesos de misciginación Esteva Fabregat Claudio. (2000).-Mestizaje y Aculturación en Historia General de América Latina. Volumen II. Director del Volumen Franklin Pease, G. Y. Editorial Trotta. Ediciones UNESCO pp. 556. (p. 319).

28 Depestre René (1977) “Saludo y despedida a la negritud” en: Manuel MORENO FRAGINALS.- África en América Latina. México. Siglo Veintiuno Editores. Serie: “El mundo en América Latina”. P. 337. (páginas: 337-362)

29 Se alude al famoso título del libro de Engels El papel de la violencia en la historia, pues el mismo explica lo compulsivo de la formación de los Estados nacionales en Europa, y sintetiza en el nombre del libro lo compulsivo de los procesos históricos implícitos que llama de la brutalidad a hierro y sangre. Engels Federico (1976) El papel de la violencia en la historia. Obras Escogidas en dos tomos. Tomo III (Moscú. Ediciones en Lenguas Extranjeras,(Pp. 396-449).

*canidad, que ha resultado recíprocamente provechosa para todos los pueblos de nuestra original familia de sociedades (...) objeto de un universal proceso de criollización americana.*³⁰

En este mismo sentido Bastide critica la teoría de la reinterpretación de Herskovits, porque dice que al pretender que el negro ha tenido que adaptarse a un nuevo medio, pero que lo ha tenido que hacer desde su mentalidad y reinterpretando el Occidente a través de África, se pregunta Bastide ¿es que no reconoce que la mentalidad del africano es incapaz de cambiar?. Por lo cual dice que es una forma de reeditar más moderna la antigua teoría segregacionista de los americanos. Es decir, sostener que el negro es “inasimilable”³¹

Dos Santos y Dos Santos quienes piensan que es necesario una reinterpretación en el tratamiento de las religiones africanas negras en las Américas, que antes que nada las considere como un sistema de religión, el cual enriquecido con el legado y las reelaboraciones que con los aportes del proceso en que se formaron muestran la unidad subyacente, así como el carácter transnacional que las mismas manifestaciones tienen.

Consideran que, son el resultado, al igual que el cristianismo:

de un largo proceso de selecciones, asociaciones, síntesis, reinterpretaciones de elementos arcaicos, absorción y reelaboración de otros nuevos, cuyas variaciones se fueron estructurando de acuerdo con los bagajes culturales de las etnias locales y de su interrelacionamiento socioeconómico, más todas ellas conformando y delineando un sistema central básico³²

Por lo que, efectivamente se puede apreciar una concepción mediante la cual estas religiosidades y religiones, independientemente de que no hayan sido estudiadas en forma sistemática, comparativa, partiendo de fuentes desde la propia visión de estas religiosidades –aspecto que señalan como una de las debilidades más grandes para su cabal comprensión,(Ob. Cit. Pp. 106 y 107) son producto de una integración de elementos que fueron transformándose y en ningún momento:

Valores que en ningún caso permanecieron congelados, muy al contrario si consiguieron sobrevivir con tanta pujanza en medio de tan poderosas presiones ,

30 Depestre ob. Cit. p. . 370.

31 Bastide ob. Cit. 1967 p. 9

32 Dos Santos y Dos Santos, Juana Elbein, Dos Santos y Dos Santos Deoscoredes Religión y cultura negra. En Manuel MORENO FRAGINALS.- África en América Latina. México. Siglo XXI, Editores. Serie El Mundo en América Latina” (páginas 103-128). 1977.p. 105

fue debido a esa extraordinaria plasticidad y vitalidad, a ese dialéctico proceso de resistencia-acomodación que dio origen a las diversidades: discontinuidades, como prefieren llamar los especialistas³³

Y líneas más adelante añaden que es engañoso ver a estas religiones como copia de algo inmutable y congelado, pues es desconocer el su dinamismo.

Afirman algo que debe llamarnos a la reflexión sobre los aportes que llaman afro cristianos “*que son más evidentes en el plano individual*”, es decir se refieren a que “*es bien sabido que casi todos, por no decir todos, los negros de América Latina pertenecen a la religión cristiana, católica en su mayoría. Por lo menos son bautizados y frecuentan con más o menos asiduidad las ceremonias.*”³⁴ En ese párrafo nos están hablando del fenómeno de la doble adscripción religiosa, luego de resaltarla dicen lógicamente si la práctica paralela de dos religiones, aunque no lleguen a traducirse en organización institucionalizada, no crea desde adentro mecanismos sincréticos.

LUCHA CULTURAL PARA EXPLICAR LA LUCHA RELIGIOSA.

Lo religioso es una dimensión esencial de la cultura se expresa en los niveles simbólicos que permiten la conexión significativa y que da sentido a la realidad. De una manera integral, a diferencia de otras formas de articulación como la política, el arte, o la ciencia, ya que implica una concepción de lo real que involucra la vida en una forma total al fundarse sobre la creencia de lo transcendente, implica el asumir una visión de las cosas, una ética, determinadas prácticas sociales, inserción en una organización, ordenando la forma de vida de acuerdo al sistema religioso. Por ello los problemas de las razas, de las etnias, del poder, de la cultura como representación toman frecuentemente la forma de luchas religiosas.

Esta lucha consiste en que los distintos sectores de la sociedad económicos, políticos intentan la imposición simbólica de su visión, como forma de dominación y de hegemonía. En el caso de la ideología, la misma es de una considerable importancia porque precisamente consiste en atraer hacia un polo político parcializado una determinada visión sustentada en los intereses del polo, más que en el estudio de la realidad, pero que, al imponerse y ser una forma de representación, es la que mueve las acciones esos sectores de la sociedad guiados por dicho enfoque, de una manera que no solo es acrítica, sino distorsionante,

33 Ob. cit. p. 107

34 Ob. Cit. p. 113

puesto que mutila determinados aspectos, que puedan ser considerados “inconvenientes” para la óptica pretendida.

García Canclini³⁵ explica la interrelación existente entre posiciones teóricas de dos grandes pensadores: a nivel social, Bourdieu explica la teoría de la reproducción que en el campo social se entabla permanentemente distintos tipos de luchas económica, política, académica, simbólica, cultural y en ella los sectores dominantes de la sociedad tienden a ser los que imponen su visión, y con ello legitiman su privilegios y poder. Gramsci en el nivel político formuló su teoría de la lucha por la hegemonía y el bloque social, en el que muestra como los distintos sectores sociales entablan alianzas y luchas por sus intereses, logrando o no, posiciones de poder. Esta teoría a pesar de que fue formulada en términos fundamentalmente políticos se ha extendido a todos los campos, incluso el del gusto, la moda, el criterio legitimado sobre lo que es belleza o fealdad ³⁶

García Canclini ubica esta noción de lucha cultural en la confrontación e intento de síntesis de ambas teorías. Afirmando que las culturas populares no son en modo alguno un reflejo pasivo o mecánico de la reproducción social controlada por los dominadores, puesto que, también se reconstruyen asimilando aspectos determinados que transforman y hacen suyos acoplándolos en sus tradiciones y experiencias propias. Es decir se dan reinterpretaciones, que en lo religioso son formas sincréticas mediante las cuales se asumen de una forma conveniente y enriquecedora los distintos elementos. Por lo cual es una simplificación el no considerar estas adaptaciones y asimilaciones culturales permanentes.

La negativa a reconocer la influencia de los elementos católicos como parte constitutiva y sustancial por parte de los autores que hemos citado que solamente dicen que es una fachada, es parte de esta lucha, cultural en la cual consciente o inconscientemente se tiende a minimizar o ni siquiera a considerar seriamente los aportes del catolicismo para restarle importancia al mismo. Tendencia señala-

35 García Canclini Néstor . (1990).- *Culturas Híbridas Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo. México. Pp.391. (1990).

36 Leer los trabajos sobre las comunidades latinas en diáspora, de la investigadora y cineasta sobre etnicidad de la Universidad de Columbia que hablan de esta lucha cultural por la hegemonía de legitimar el tipo de cuerpo y el gusto musical latino Negrón-Muntaner Frances (2006).- **El trasero de Jennifer López**. Revista Nueva Sociedad. Enero-febrero. N°. 201. . www.nuso.com. Y Negrón-Muntaner Frances, Rivera Raquel I (2009).- *Nación-Reggae-ton*. Nueva Sociedad. No 223. Septiembre-octubre. ISSN: =251-3552. http://www.nuso.org/upload/articulos/3630_1.pdf

da por González Ordosgoitti, en Venezuela, en el estudio de las manifestaciones religioso-culturales populares afroamericanas:

Intentaremos esbozar algunas respuestas provisionales acerca de la realidad descrita en los párrafos anteriores. Los pioneros que comenzaron las investigaciones sobre las culturas populares tradicionales criollas (folklore) (Miguel Acosta Saignes, Juan Liscano, Juan Pablo Sojo, Abilio Reyes, Gustavo Luis Carrera, Pilar Almoine, Isabel Aretz, Luis Ramón y Rivera, Miguel Cardona y Rafael Olivares Figueroa, entre otros), hicieron hincapié en aquellas manifestaciones que se realizaban en comunidades rurales criollas afrovenezolanas/negras, que denotaban ascendencias culturales de aquellas etnias oprimidas desde la colonia, olvidando trabajar aquellas expresiones que denotaban más abiertamente la herencia católica y española, como era el caso del estudio de las festividades en honor de las distintas advocaciones de la Virgen María.³⁷

La lucha religiosa se da en otros terrenos del campo religioso como el étnico³⁸. Un ejemplo puede apreciarse en la Umbanda en Brasil, cuyo surgimiento tiene el intento de “blanquear” las formas espiritistas de las religiones como el candomblé: Así lo explica José Henrique Motta de Oliveira citando a Isaia Artur César en O elogio ao Progresso

Os umbandistas não negavam a heranca afro-indígenanas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, propia do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de “aprimorar o que de “selvagem e bárbaro” prendia-os a un pasado sistante da civilização³⁹

Es conveniente también referirse a otro planteamiento de García Canclini⁴⁰, quien critica una manera de ver lo popular como residuos congelados del

37 González Ordosgoitti, Enrique Alí (2010) La religiosidad popular venezolana en un fresco, Revista Familia Cristiana Digital, año 29, no 17 agosto 2010 (www.familiacristiana.org.ve)

38 En otras palabras, el campo religioso se tornó, siguiendo a Bourdieu, en un campo de batalla al interior del cual se disputaban el control de los bienes simbólicos y las posiciones de poder. Bourdieu Pierre(1990).- Algunas propiedades de los campos. En Sociología y Cultura. Editorial Grijalbo, S.A. México D.F. Ppp. 317. (págs. 135-141) Bourdieu Pierre(2000b) Sobre el poder simbólico, en Intelectuales, Política y Poder. Traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires. UBA/EUEBA, (págs. 65-73)

39 Motta de Oliveira José Henrique (2008).- Das Macumbas á Umbanda. Editora Do Conhecimento. Brasil. Pp. 153. P. 30

40 García Canclini ob.cit. (1990)

pasado. Por lo que la noción de “supervivencia”, involucra interpretarla como restos de estructura social que se apaga.

Refuta esta óptica que opone lo tradicional a lo moderno afirmando que no existe tal oposición, que el tradicionalismo se combina con lo moderno sin conflicto y que los sectores populares se adhieren a la modernidad, la buscan y mezclan con sus tradiciones. Pese a lo cual apenas algunas décadas atrás se hicieron visibles las culturas populares.

El significado de los conceptos utilizados no escapa a esta lucha cultural. Puede seguirse en los cambios que tuvo el concepto de Aculturación. Conviene examinarlo brevemente por el punto que se está tratando.

El concepto de aculturación ha tenido cambios de significado. Su extensión se debe en gran medida a la forma en que lo empleó el antropólogo norteamericano Herskovits, según refiere Iznaga⁴¹ *era la palabra de origen inglés -acculturation- que mejor reflejaba el complejo fenómeno del contacto entre dos pueblos*. El investigador norteamericano en un trabajo para el Subcomité de Investigación de las Ciencias Sociales para darle un sentido unívoco lo definió como: *La aculturación comprende aquellos fenómenos que son el resultado continuo y de primera mano entre grupos de individuos con cultura diferentes, así como los cambios subsiguientes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos*⁴² (p. 44)

El antropólogo diferencia, *la difusión y el cambio cultural de la aculturación*, que comprende ambos procesos. Entiende por *Difusión* la expansión de la cultura en un espacio. Debe ser distinguida del *Cambio Cultural* ya que este implica la transferencia cultural, mientras que *El contacto cultural no debe ser visto como transferencia de una cultura a otra sino como un proceso continuo de interacciones entre grupos culturalmente distintos*⁴³.

Sin embargo, explica Iznaga, que Fernando Ortiz estudiando las manifestaciones musicales cubanas planteó las dificultades semánticas que presenta el vocablo inglés en su traducción al castellano, ya que el prefijo “a” significa “hacia”, y por tanto aculturación significaría el proceso de tránsito desde una cultura hacia otra, con lo cual se asumía la falta o carencia de ella por uno de

41 Iznaga Diana (1989).-Transculturación en Fernando Ortiz. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. Cuba Pp. 112. . 44.

42 Iznaga, Ob. Cit. p. 44

43 Bastide Roger. (1971).- Antropología Aplicada. Amorrortu Editores. Buenos Aires. Traducción José Castelló Argentina. Pp. 217. (1971)-

los grupos. “*De acuerdo con ello, la aculturación sería una falta o negación de cultura ¿de cuál cultura?* (p. 55) Concluyendo un trayecto desde los menos cultos o “incultos” - según expresión de Malinowski.- hacia los más cultos.

Por lo tanto sustituyó el concepto de aculturación por el de transculturación, “*para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano*”⁴⁴

Así entonces el término de transculturación con el prefijo “trans”, que significa transportación cultural puede contemplar distintos modos de cambios culturales: Aculturación en aquellos cambios que son impuestos por los sectores dominantes de una manera planificada, en la procura de extirpar elementos originarios de una cultura y Conculturación en aquellas transformaciones que por implican una retroalimentación de las culturas en contacto.

Bastide (1963)⁴⁵ estudia y define estos distintos tipos de transculturación:

Hay una transculturación espontánea, natural, libre, que no es ni dirigida, ni controlada, en la que los individuos deben adaptarse a condiciones alteradas por el simple juego del contacto. Hay una transculturación organizada, pero forzada, en beneficio de un solo grupo. Es la que hayamos por ejemplo, en el caso de la esclavitud o en el de la colonización, casos en los cuales hay voluntad de cambiar la cultura de los nativos para plegarla a las necesidades de los grupos dominantes; hay por tanto organización de los procesos transculturativos, pero una organización no planificada o mal planificada; que desconoce la existencia misma de un determinismo psicológico. Por último está la transculturación planificada, controlada, en la que los individuos son los que piden la alteración de sus propias condiciones de vida.

Habla también de los procesos de resistencia a la transculturación, precisando que puede crear una contraculturación, oponerse –en lo político- al agente del cambio cultural. Resistencia al imitador o resistencia a la imitación en el estudio de la aculturación antagonónica ⁴⁶ La contraculturación por su parte toma las formas de “nativismo”, el “profetismo”, el “mesianismo”, o el “milenarismo”, y aparece, cuando ya iniciada, la aculturación los individuos comienzan a percatarse de que

44 Ortiz citado por Iznaga Ob. Cit (1989).

45 Bastide Roger. (1963).- Problemas de Entrecruzamiento de las Civilizaciones y de sus obras. Tratado de Sociología George Gurvitch (Director) Editorial Kapelusz. Sociología de las Obras de la Civilización: Sus ramas Principales. Tomo Segundo. Colección Universitaria. Serie: Filosofía y Ciencias Sociales. Pp. 543 (págs.373-389). Argentina.

46 Bastide Roger. (1971).- Antropología Aplicada. Amorrortu Editores. Buenos Aires. Traducción José Castelló Argentina. Pp. 217.

existen consecuencias desorganizadoras y destructoras en su personalidad étnica. Está dirigida por tentación de volver atrás, por esfuerzo de retribalización⁴⁷.

Otra forma es la resistencia, mecanismo de defensa cultural, que impide el proceso aculturativo por causa de la endoculturación.

Explica la endoculturación como ubicada en los primeros años de la vida: “consiste en la transmisión de la cultura, por parte de los adultos, a la generación que habrá de sucederlos”. La aculturación por el contrario recae sobre los adultos y justamente porque gravita sobre adultos ya formados crea problemas, produce conflictos ... y raramente confluye en una verdadera asimilación”

Cuanto más extraña sea la forma de un rasgo cultural y más distante de la civilización dadora y propio de la receptora más dificultosa su absorción. Aquí hay que considerar aspectos similares en catolicismo y religiosidades africanas como 1) Un Dios Supremo Mbiti (1991)⁴⁸ 2) culto a los antepasados (Bastide, ob.cit, 1991) y en catolicismo a las ánimas 3) el papel de los santos.

Un rasgo cultural cuanto mejor sea reinterpretado cualesquiera sea su forma o función se verá mejor recibido e integrado cuanto más acabadamente alcance un valor semántico en armonía con la esfera de significados propios. Bastide usa el término de reinterpretación por la integración de rasgos culturales mediante el ajuste con la cultura receptora.. Comprende al “*proceso mediante el cual los antiguos significados son atribuidos a elementos nuevos*”, (...) “*a cuyo través los nuevos valores cambian el significado cultural de las antiguas formas*”.

Las formas son más transferibles que las funciones, nunca podrán según Malinowsky, a quien cita Bastide, imponer instituciones nuevas, si éstas aparte de sus ventajas formales no eran capaces de llenar iguales funciones que las instituciones antiguas.

Mediante el conocimiento y el estudio de estas formas es que se da la planificación de la aculturación, por lo cual Bastide realiza la crítica a la antropología cultural. Por ello debe investigarse a profundidad las fuerzas internas de la cultura.

EL CARÁCTER NO CLAUSURADO DE LA SANTERÍA COMO SISTEMA RELIGIOSO

La violencia que implicó la esclavitud y mediante la cual contingentes de diversas civilizaciones y tribus africanas fueron traídas a América implicó complejos procesos culturales donde la adaptación fue por sobrevivencia y en donde

47 Bastide ob. Cit. pp. 52, 53, 1971.

48 MBITI John (1990).- Entre Dios y el Tiempo. Religiones Tradicionales Africanas.. Editorial Mundo Negro. Arturo Soria. Madrid. Traducción del Inglés José Carlos Rodríguez. Pp. 373

sin embargo los descendientes de afroamericanos negros mestizados con sangre india e hispana lograron la proeza de levantar una cultura que nos enriquece. Entre algunos de los investigadores que han estudiado estos

procesos históricos y algunas de los cambios culturales implícitos encontramos en Venezuela a Miguel Acosta Saignes, en Brasil a Roger Bastide, y en Cuba a Fernando Ortiz ⁴⁹

Las religiones y religiosidades afroamericanas negras son parte de estas transformaciones culturales. Particularmente en el caso de la Santería cubana que es una religión reciente que se remonta a poco más de un siglo en su formas actuales, aun cuando hubiese habido asociaciones y prácticas religiosas con afinidad de las cuales se preservaron formas como fueron los cabildos que sí datan de más de cuatrocientos años⁵⁰

A diferencia del catolicismo la santería es una religión en formación, explica Zamora⁵¹ en la Ponencia de las Jornadas de Reflexión Teológica sobre religiones y Religiosidades afroamericanas negras del Instituto de Teología para Religiosos (ITER) (2011):

El Cristianismo es un sistema religioso clausurado, cuenta con un cuerpo doctrinario integrado por las sagradas escrituras y la tradición; y un cuerpo social encargado de la custodia, interpretación y difusión de la doctrina. La Santería o Regla de Ocha, es un sistema religioso Sincrético producto del encuentro de la Religión de los Orishas proveniente de África, cuyo origen se remonta al siglo IV

49 Acosta Saignes Miguel (2002) La vida de los esclavos negros en Venezuela. Prefacio de Roger Bastide. Vadell Hermanos Editores. Valencia, Venezuela. Pp. 407.

(1989).- "Capítulo VI Esclavitud de los africanos en América" en AAVV.- Hispanoamérica IV. Caracas. Academia Nacional de la Historia del IPGH. USB Historia General de América, Nro 14-IV. Bajo la Dirección de Guillermo Morón. pp 316 (páginas: 197-250)

Bastide Róger ob cit (1983, 1969)

ORTIZ Fernando (1995) Los negros brujos. Editorial de Ciencias Sociales. Pensamiento Cubano. La Habana, Cuba. Pp. 238

(1985) Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba. Editorial Letras Cubanas. La Habana, Cuba. Pp. 602

(1987) Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Biblioteca Ayacucho. Caracas. Pp. 465

50 "De cualquier forma las prácticas religiosas africanas, reconocidas como tales, fueron oficialmente legales en 1870" Bolívar Aróstegui, Ob. Cit. p. 94 (1990).

51 Zamora Díaz José. Análisis del Rito de Sacrificio en el Cristianismo y en la Santería. Jornadas de Investigación y Reflexión Teológica del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Teología para Religiosos. Caracas. Pp. 17 2011.

de nuestra era, traída a Cuba, Santo Domingo, Haití y otras zonas, por esclavos conocidos como los Yorubas, durante la conquista del Nuevo Mundo en el siglo XVI. Por lo cual en forma permanente la Santería ha estado en la exploración de la fundamentación de sus orígenes en África, búsqueda de la cual habla Bolívar Aróstegui, cuando cuenta la reflexión de Lorenzo Samá sobre la falta de unidad entre los cultos yorubas, más notable en Cuba por su uniformidad nacional y fue cuando funda la Regla de Ochá.⁵²

Así también narra el regreso a África de Eulogio Gutiérrez cuando se elimina la esclavitud en la búsqueda de sus orígenes, siendo tratado como noble y acumulando una riqueza que le permitió el regreso a Cuba *para instaurar la Regla de Ifá, o sagrada orden de los babalawos*.⁵³

La tesis que propongo investigar es que así cómo la santería ha buscado en África, particularmente en Nigeria fundamentación a su sistema religioso, no clausurado, es decir abierto a un proceso que base sus creencias, ritos, ética, organización, teología, surgimiento histórico, mitos, entre otros aspectos; también busca permanentemente en su otro componente histórico que es el catolicismo, como lo reconocen muchos de los representantes de esta religión, aunque algunos estudiosos lo rechacen.

Antes de entrar a explicar algunos de los componentes de esta búsqueda de base de la santería en el catolicismo, quiero señalar que este proceso se ha dado históricamente en diversas religiones, cuando las mismas crecen y se desarrollan, pues es una adaptación mediante la cual se asimilan y reinterpretan de otros sistemas religiosos elementos para enriquecerse. El reconocimiento de esto no debilita, sino al contrario al ser consciente posibilita la comprensión de la propia religión y facilita el diálogo inter-religioso, tan necesario en la época actual. Por lo cual toda esta disertación busca una dimensión que permita una mayor aproximación al estudio y a la relación entre ambas religiones.

EL SINCRETISMO CRISTIANO.

El mejor ejemplo de estas asimilaciones y reinterpretaciones mediante las cuales una religión toma de otros sistemas para desarrollarse e inculturarse es la del propio cristianismo que en su desenvolvimiento histórico tomó elementos de diversas religiones.

52 Bolívar Aróstegui, ob. Cit. p. 95

53 Bolívar Aróstegui, ob. Cit. p. 95

Maldonado (1975, 1979)⁵⁴ plantea que el cristianismo tiene una estratigrafía compuesta de diversas capas históricas construidas a través de las distintas etapas de una evolución milenaria. Expone una amplia gama de fenómenos religiosos recopilados por Caro Baroja y clasificados por él, según distintos criterios, para remontarse a formas de religiosidad en que se pueden rastrear elementos cósmicos y ctónicos provenientes del neolítico, que le aportaron elementos.

La caída del Imperio romano y las invasiones bárbaras, implicaron una violencia y una devastación, cuyas huellas quedaron grabadas en los pueblos involucrados. Llevaría a que languideciera la vida urbana y se diera un proceso de regresión rural paulatino e inexorable. Junto a la herencia romana que de diversas formas se preserva como legado, se amalgama la triple barbarie proveniente de los pueblos invasores, del decrepito mundo romano y de las fuerzas primitivas anteriores a la obra civilizadora de Roma, que aportarán la sobrevivencia del paganismo como elemento supersticioso-idolátrico⁵⁵

Se superponen así cuatro estratos o niveles en el catolicismo popular los cuales según Maldonado, son los siguientes:

El de la población autóctona, indígena: los campesinos habitantes de las tierras del continente.

El de las religiones místicas mezcladas con elementos de la religión romana.

El de los nuevos pueblos que irrumpen con las invasiones germánicas.

El de la evangelización difundida por los misioneros cristianos.⁵⁶

El Imperio romano era tributario además de las influencias culturales alejandrinas y orientales, a través de las cuales recibieron el influjo de las religiones místicas, de la diosa ctónica Cibele y su compañero Atis. También recibiría los cultos egipcios, babilónicos, griegos, a través de los cuales se difundirían los ritos y devociones de Isis y de Osiris, de Istar y Dumuz, de Afrodita y Adonis,

54 Maldonado Luis (1979) Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico. Ediciones Cristiandad. Huesca pp.223.

(1989).-“La religiosidad popular” en: C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords).-La Religiosidad Popular. 1. Antropología e Historia. España. Anthropos Editorial del Hombre y Fundación Machado. Autores, Textos y Temas, Antropología n.18, páginas: 30-43. P. 35.

55 Maldonado Luis (1989).-“**La religiosidad popular**” en: C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords).-**La Religiosidad Popular. 1. Antropología e Historia**. España. Anthropos Editorial del Hombre y Fundación Machado. Autores, Textos y Temas, Antropología n.18, páginas: 30-43. P. 35.

56 Maldonado Ob. Cit. (1979)

así como el de Mitra de origen persa. El catolicismo, por su parte, traía consigo la herencia de las religiones proféticas vetero-testamentarias.

Este vasto legado en distintos grados va a alimentar el arduo proceso histórico posterior de formación de la Iglesia católica, que es constantemente fecundada con estas influencias llevadas a través de la práctica religiosa del pueblo que es tributario de las mismas. En las diversas manifestaciones, elementos, rituales, calendario, imágenes y demás significantes del catolicismo pueden rastrearse aportes de estas fuentes.

Proceso que puede servir de lectura de muchos símbolos católicos, a través de los mismos pueden entresacarse los aportes provenientes de cada estrato, en los lugares de culto como en sucede en Alemania, Italia, España, con cuevas, montes, manantiales, fuentes, que en un pasado remoto fueron espacios hierofánicos naturísticos-cósmicos (primer estrato); que luego se convirtieron en ámbitos de adoración del dios Mitra (segundo estrato) y de Wotan, dios germánico (tercer estrato); para finalmente ser lugares de veneración de San Miguel Arcángel.

Hechos análogos pueden trasladarse a lugares sagrados utilizados por las diversas civilizaciones y tribus indígenas en América, sobre las que se erigieron capillas o Iglesias católicas. Fue una forma de vinculación que utilizaron los misioneros de ligar la creencias religiosas precedentes, a las del catolicismo, gracias a la experiencia histórica aportada por algunas de las formas más efectivas cómo se inculturó el catolicismo europeo.

Así mismo en la hagiografía,⁵⁷ los santos católicos tomaron atributos de las antiguas deidades paganas, asumen sus funciones e inclusive sus atuendos, armas, formas de transportación: el rayo, las nubes, las lanzas y espadas, el fulgor, la personificación. Con el mismo ejemplo de san Miguel Arcángel, quien se convierte en protector que ostenta atributos de divinidades paganas, como guerrero contra el mal usa la lanza con la que fulmina a la serpiente y se asocia a símbolos provenientes de los dioses uránicos como el rayo.

TESIS DE BÚSQUEDA DE COMPLEMENTACIÓN DE LA SANTERÍA EN EL CATOLICISMO

Hay varios aspectos religiosos en que la Santería busca fundamentarse en el catolicismo:

57 Castillo Maldonado José (2007).- Intolerancia en el Reino Romano Germánico de Toledo. Testimonio y Utilidad de la Hagiografía. Revista de Ciencias de las Religiones. XVIII. Pp. 247-284. ISSN 978-6693051-2

1) El sistema de creencias.

El sistema de creencias de la santería y del catolicismo difiere en un aspecto fundamental del núcleo central de sentido de la religión católica y del cristianismo en general. El mismo es destacado por el keniano Ngugi, quien realizó un trabajo comparativo de la santería a la luz del Nuevo Testamento, expuesto en las Jornadas de Reflexión Teológica en el cual concluye:

Con Jesús como criterio en esa valoración de la santería y en las tres categorías fundamentales del espacio sagrado; el tiempo sagrado; y la persona sagrada, la santería es una religión popular sincrética que no ha llegado fundirse en una sola totalmente nueva. No es una de las sectas cristianas aunque tenga y viva elementos de la Iglesia católica, porque Jesucristo no es el centro ni tiene rol alguno en la vida de los santeros.⁵⁸

Esta idea aporta el elemento más importante de diferenciación entre ambas religiones. Pese a esto puede observarse que la santería busca formas de relación sacramental con el catolicismo, como es el bautismo y la confirmación. Al final de las ponencias de las jornadas de reflexión, el público realizaba preguntas y algunas de estas fueron formuladas por catequistas y laicos que laboran en sectores en los cuales abundan santeros y refirieron cómo buscan bautizarse y confirmarse.

Vale la pena la pregunta y la reflexión sobre ¿Por qué lo hacen, si Cristo no juega ningún papel de importancia?, como efectivamente interpreta Silvanus Ngugi, en la conclusión de su ponencia.

Particularmente no tengo una respuesta, pero me parece que el problema está relacionado con diversos aspectos:

LA INCULTURACIÓN DEL CATOLICISMO

La centralidad de la Iglesia católica y de su inculturación en el pueblo venezolano, hace que se piensen como imprescindibles sacramentos como el bautizo, por el sentido de perdición si el mismo falta, incluso en los casos de doble adscripción religiosa. Este supuesto sería un aspecto muy importante de ser investigado con profundidad, pues precisamente pudiese mostrar cómo las creen-

58 Ngugi Omuono Silvanus (2011) La santería a la luz del Nuevo Testamento. . Ponencia presentada en las Jornadas de Investigación y Reflexión Teológicas, de religión y religiosidades afroamericanas negras

cias religiosas por sus niveles de profundidad no son extirpables con facilidad, sino que permanecen en los creyentes.

Para ello es necesario estudiar fenomenología y en ésta estudiar aspectos como la religiones universalistas, salvacionistas, monoteístas y la posibilidad de sincretización con religiones que no tengan estas características, como lo son religiones africanas tradicionales. Así como estudiar también conceptos como evemerismo, doble adscripción religiosa., para la mayor comprensión de la estructura de las religiones en estudio. Puesto que las explicaciones sociológicas, antropológicas, psicológicas, históricas son indispensables pero tienden a reducir el fenómeno propiamente religioso, por lo que estos estudios requieren también de las ciencias de la religión.

EL PLANTEAMIENTO ESCATOLÓGICO.

Otro aspecto está relacionado con el desarrollo de la elaboración escatológica del catolicismo que en la santería está menos elaborado.

Siendo la religión por esencia misma lo que permite el re-ligare de este mundo en donde la existencia del cuerpo es mortal, con el mundo transcendente, el planteamiento escatológico es fundamental porque aporta una respuesta a la finitud y una conexión con la eternidad.

En la Revista Los Orishas, su Director⁵⁹, explica lo que llama un cambio de la forma de relación del venezolano con Dios en el siglo XX: *“Es decir que el pueblo pasó de vivir una espiritualidad y práctica religiosa orientada a los beneficios de la salvación en el Más Allá y comenzó a transitar los caminos de búsqueda de soluciones para el aquí y el ahora”* También señala en el mismo sentido que progresivamente *se fue pasando a la búsqueda de ayuda divina más acorde a la realidad de la gente.*

Debe señalarse dos aspectos: En primer lugar que, Báez está explicando el auge del culto a María Lionza, pero para referirse fundamentalmente a la alternativa de la santería, que es la religión que él particularmente representa. En segundo lugar, que resalta las bondades religiosas del ocuparse más del “Más Acá”, del poner a la Divinidad en función de los problemas que llama del “aquí y del ahora”, más que el solo ocuparse del destino final del alma.

59 Báez Gonzalo (2003). María Lionza. La madre espiritual de los venezolanos. Revista Los Orishas No 1. Pp 27-28.

Efectivamente, Báez toca un aspecto de diferenciación entre ambas religiones que es fundamental. Como un dogma central del catolicismo inscrito en El Credo Jesucristo regresará a juzgar a los vivos y a los muertos. Más vale salvar el alma que el cuerpo, nos repiten sus palabras en los evangelios.

Toda religión dice Croatto⁶⁰ es un continuo mágico-religioso, unas religiones tienen un contenido mayor de magia y otras mayor de religión. La diferencia entre el polo mágico y el polo religioso es precisamente lo que estamos tratando, porque en el primero lo Divino se pone al servicio del hombre, mientras que en el segundo se invierten los términos y el hombre se pone al servicio de Dios.

En el catolicismo sí se han desarrollado a través de distintas formas como peticiones, promesas, votos u oraciones, el pedir por aspectos del Más Acá, por la salud, la solución de problemas, y tantas necesidades que se presentan; basta acudir a uno de los santuarios distribuidos a lo largo de la geografía nacional, para ver las numerosas medallas, exvotos, insignias, títulos de grado, hasta ramos de novias dedicados al cumplimiento de un favor. Los santos son “especialistas” en ayudar a la resolución de problemas se les pide y se les promete. En Chuao por poner un ejemplo cuando se le pide la limosna a San Juan Bautista se va puerta por puerta y se canta. *“Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar, dale una limosna al Santo que tiene mucho que andar, la limosna que le diste Él te la va a pagar”*

Pero en lo fundamental la religión está orientada hacia la adoración de Dios en las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo y toda otra forma debe estar supeditada a este centro del culto. Incluidos la veneración a la Virgen y a los santos, *finalmente es preciso recordar que el objetivo último de adoración a los santos es la Gloria de Dios y la santificación del hombre*⁶¹. Por ello siempre se recalca que se haga Su Voluntad por sobre la nuestra y esto lógicamente no en el sentido de “otorgarle la voluntad”, pues se parte de su omnipotencia, sino de la sumisión a esa Voluntad divina.

60 Croatto José Severino (2002) Experiencia de lo Sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión. España, Navarra. Editorial Guadalupe. Editorial Verbo divino. PP. 613

61 VATICANO. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los sacramentos (2002) Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y Orientaciones. Caracas. Disponible: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html Pp. 108

Si partimos del problema que se plantea después de esta vida, una religión que no tenga suficientemente desarrollado dicho aspecto del Más Allá buscará en la que sí lo tiene y creo que es lo que hace la santería con respecto al catolicismo.

Baso esto en el énfasis que ponen en la Misa espiritual⁶² y en las características de la misma, que se realiza para elevar a la persona fallecida, investigar el origen de su problema entre otros aspectos que ayuden el tránsito del difunto hacia la otra vida. En un recuadro explican que desde que la Santería llegó a Venezuela lo hizo acompañado de un ritual espiritista muy diferente a lo que en ese momento habíamos conocido en el país. Esa ceremonia es la misa espiritual (p. 8)

La misa espiritual viene de la Habana y el nombre de dicha liturgia fue puesto por la “igualdad *que existe con la Iglesia católica de difuntos*” con el propósito de ayudar a la elevación de las almas para posibilitar su desprendimiento de la tierra (p. 8). Así dice: “*los participantes en el ritual rezan oraciones como el Padre Nuestro, Ave María, Credo*”. (p. 9)

Influencia del espiritismo de kardec, en lo que se refiere al retorno y rezos propiamente católicos. Pero, luego de concluidos siguen otras preces como por ejemplo:

El mar humano he cruzado por el divino placer. Déjame señor que vuelva a pisar el continente, haciendo voto ferviente de ser cristiano con Fe.

He tenido hasta el descaro de burlarme de aquel faro que puerto me designó, yo te prometo Dios mío no burlarme de esa luz que brilla sobre la Cruz. Por el Hijo de tu amor.

Oh tu Padre de mi alma que escuchas al afligido y me ves arrepentido de lo que mi vida fue.

Sálvame Dios mío, Sálvame y dame antes de que dé cuenta para que yo me arrepienta el tiempo preciso. Amén.⁶³

En la oración entiendo que se pide “Regresar” para cumplir una vida distinta, en la cual se busque una conexión con creencias cristianas.

LOS SANTOS Y ORICHAS, ATRIBUTOS Y “ACHÉ”.

Hay otros aspectos de este acercamiento que la tendencia señalada a la búsqueda de sacramentos católicos o el fenómeno de doble adscripción religio-

62 Misa Espiritual (2003) Revista Los Orishas. Caracas (págs. 8-13)

63 Ob. Cit. p. 13.

sa⁶⁴. Que es el sentido denso que implica la sincretización de los orichas con el santoral católico, explicable por el proceso de inculturación católica que sembró incluso en los casos que quedo incompleta y a medio hacer creencias, imágenes, símbolos, ritos, entre otros aspectos. Báez⁶⁵ dice: *“a lo largo de los años el proceso de sincretización de los orichas africanos con los santos católicos ha sido vital y muchas personas hoy iniciadas en la santería reconocen haberse acercado a la misma mediante los santos católicos”*

Si se reflexiona en la forma cómo los santos católicos durante la inculturación con el paganismo tomaron sus atributos, vemos una analogía con la santería respecto del catolicismo ⁶⁶, lo cual fue un proceso distinto al de asumir solamente los atributos materiales, como tiende a hacerse ver qué es lo que sucede en la santería:

El sincretismo nace del enmascaramiento de las deidades africanas a través de la religión que estaban obligados a seguir y entonces el africano decide enmascararla diciendo: Ah bueno, si mi santo tiene (poniendo el caso de Santa Bárbara) una falange, una espada curva, un castillo atrás. La estampita (estoy hablando del siglo XVIII que la pintaban con rayos), a ella le cortan la cabeza, tiene en la mano la palma del martirio y entonces por qué no poner a Santa Bárbara como Shangó. Shangó dueño de la palma, su habitáculo es un castillo, es dueño de los rayos, tienen su espada, rojo y blanco son sus colores, que el pueblo decidió que fuera así ⁶⁷

¿Enmascaramiento inicial?, ¿originario? Y en la actualidad cómo opera? Porque se intenta hacer ver que solo fue una forma de ocultamiento, pero puede apreciarse que también es un modo de apropiación, de captación y reinterpretación simbólica, a través de la carga de la imagen y de la fuerza asociada a la santidad, que sirve como forma de proselitismo, según reconoce Báez, y con esto no estamos diciendo un aspecto menor, porque el símbolo es de importancia fundamental como forma del lenguaje religioso.

Creemos que se tiende a interpretarlo de un modo superficial, meramente materialista como que Santa Bárbara tiene un rayo y Shangó tiene un rayo y por ello se identifica a Santa Bárbara con Shangó ¿no hay algo más profundo? ¿cuál

64 Ver supra nota 34

65 Báez Gonzalo (2003).- Elegua. El Primero de Todos. Caracas. (pág 32-37) p. 37

66 Ver supra nota 49

67 Osechas Migdalia (2003) Entrevista a Natalia Bolívar Aróstegui. Revista Los Orishas. No 1. Caracas. P. 60

poder está representado en el rayo? ¿Por qué el Santo católico ayuda a que se acerquen posibles seguidores a la santería? ¿no hay acaso la búsqueda en el santo católico y en el oricha africano una acumulación de lo que en la santería llaman “Aché”, y en antropología de la religión se llama Mana?. Ambos términos se refieren a lo que se describe como la percepción *de una fuerza invisible y eficaz que se manifiesta a través de un objeto o un ser, de modo que este objeto o este ser se encuentran revestidos por una nueva dimensión: la sacralidad*⁶⁸.

Son entonces distintos aspectos de ese poder, de esa fuerza espiritual, la que simbolizan los distintos atributos del Santo. La espada de San Miguel Arcángel es la potencia guerrera contra las fuerzas del mal y en esto consiste la apropiación simbólica sincrética. La Iglesia católica al asumir los santos heredó esta sincretización que hizo el cristianismo desde hace muchos siglos. Es importante entonces colocar en un nivel distinto que el mero atributo en su materialidad del proceso de sincretización y procurar la búsqueda del significado simbólico de dicho significante.

En estudio sobre los procesos de transculturación expuestos en la lucha religiosa como parte de la lucha cultural, Bastide explica que las formas son más transferibles que las funciones, pero que las mismas las portan. Nunca podrán imponerse instituciones nuevas si éstas aparte de sus ventajas formales no eran capaces de llenar iguales funciones que las instituciones antiguas, pero siendo más fácil de transferir lo material, a través de esto sirviendo de símbolo es que se transfiere la función, que en este caso es ese “aché” o fuerza espiritual. Por ello debe haber una profundización en el estudio del sincretismo, que supere la superficialidad con la cual tiende a verse el problema.

En las Jornadas de Teología realizadas en 2011 en el ITER, dedicadas a la reflexión sobre las religiones y religiosidades afroamericanas negras el padre Ponc Capell, –OdM- Capellán General de Prisiones presentó una interesante trabajo en el cual estudió el sincretismo entre *La imagen y la devoción a María de la Merced o de las Mercedes* y Obbatalá.⁶⁹

68 RIES Julien, Coordinador (1995).-El hombre y lo Sagrado. Tratado de antropología de lo sagrado (I). **Los orígenes del homo religiosus**. Madrid. España. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Madrid. Pp. 373. (p. 18).

69 Capell Capell Ponc (2011).-El sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá. Universidad Católica Andrés Bello. Facultad de teología, Trabajo final Seminario Religiones y religiosidades negras. Y Fenomenología de la Religión. Caracas. Instituto Teología para Religiosos. II período. 2010

Porque reflexionar sobre estos aspectos puede permitir otras formas de entablar un diálogo distinto y una mayor fundamentación pastoral⁷⁰.

Su estudio compara el origen de la devoción de la Virgen de las Mercedes, su historia y recorrido cuando fue traída a América Latina, a Venezuela, y su devoción particular en Caracas, y en el mundo penitenciario.

Las distintas imágenes y atributos que tiene la misma. Posteriormente investiga a Obbatalá y dice:

Si el deseo de conocer en profundidad la devoción a Ntra. Sra. de las Mercedes, conocida en su Orden como “*La Redentora de Cautivos*”, en Caracas como “*La Guaricha*”, en los centros de reclusión como la “*Patrona de los privados de libertad*” y en la pastoral penitenciaria como la “*patrona del mundo penitenciario*”, nos ha llevado a la Barcelona española del s. XIII. Indagar sobre Obbatalá nos conduce, ahora, a las religiones africanas negras que configuraron la mentalidad, religiosidad y simbólica de los esclavos negros traídos por los conquistadores como mano de obra para los campos de las colonias americanas.⁷¹

Se adentra en el estudio de las religiones afroamericanas negras y en sus concepciones profundas sobre el tiempo, la creación, organización, influencias, los procesos históricos de la esclavitud, entre otros aspectos.

Explica distintos aspectos de los símbolos y diversos mitos y creencias procurando interpretarlos para comprender. No le basta, sin embargo, pues concluye con que se hubiesen podido estudiar muchísimos más elementos que no fue posible abarcar, por lo que el estudio permitió una comprensión más bien “general” del sincretismo.

Lo que muestra la complejidad del fenómeno religioso y cómo la investigación sobre religiones y religiosidades deba plantearse de un modo que procure la contemplación de diversos aspectos de esa densidad y de esa polivalencia presente en los fenómenos sincréticos.

En aras de establecer lo que Okan Tomi planteó cuando expresó la necesidad de dialogar con la Iglesia Católica “*religión a la que pertenecemos desde que Olòdùmàré, Dios ha querido que la religión de nuestros ancestros caminara unida y protegida bajo el manto de la Iglesia católica. Religión con la que hemos construido un profundo sincretismo y con la que compartimos la misma estructura fenomenológica*”⁷²

70 Ob. Cit p. 1. (2011).

71 Pb cit. p. 21

72 Okan Tomi (2003). Tendiendo puentes con la Iglesia Católica. Revista Los Orishas No 3. p. 10.