

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER - HUMANITAS**  
**Revista de Filosofía y Humanidades**

**Año VIII  
Número 16  
JULIO- DICIEMBRE 2011**

**Publicaciones ITER-UCAB  
Caracas, 2011**

**ITER HUMANITAS**  
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
Julio-Diciembre 2011  
AÑO VIII, Nº 16  
Depósito legal pp. 200402CS1737  
ISSN 1690-9585

Revista semestral del ITER,  
Instituto de Teología para Religiosos  
y de la UCAB,  
Universidad Católica "Andrés Bello"  
de Caracas  
Revista indizada y arbitrada.

---

**DIRECTOR:** *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Dr. Enrique Ali González, ITER, UCAB y UCV*  
*Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB*  
*Dr. Félix Palazzi,*  
*Dra. Ariadne Suárez, ITER y UCAB*  
*Dr. Nelson Tepedino, USB*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*José Virtuoso, S.J., Rector de la UCAB*  
*Carlo Nanni, S.D.B., Rector de la UPS*  
*Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER*  
*Dra. Luz Marina Barreto, UCV*  
*Luis Ugalde, S.J., ITER y CERPE*  
*Mauro Mantovani, S.D.B., Decano en la UPS*  
*Felicísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid*  
*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla*  
*Ignacio Castillo, S.J., ITER y F. Aguafuerte*

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

ITER – HUMANITAS  
Revista de Filosofía y Humanidades  
Instituto de Teología para Religiosos  
3ª Avenida con 6ª Transversal.  
Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.  
Apartado postal 68865

*Revista indizada en las bases de datos*  
*"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)*

**DISEÑO Y PORTADA:** *Publicaciones UCAB*

**DIAGRAMACIÓN:** *Mery León*

**IMPRESIÓN:** *E.T.P. Don Bosco*

Telf. (0212) 2370802 - 2372766

Apartado de Correos 68865  
Tell (0212) 261.85.84  
Fax (0212) 265.05.05  
E-mail: revista\_iter@ucab.edu.ve  
Web: www.iter-ups.org  
www.ucab.edu.ve/iter  
iter.revistas@gmail.com

**SUSCRIPCIONES 2011**

Correo normal: Bs.F. 80  
Número suelto: Bs.F. 80  
Extranjero: \$ 28  
Por avión: \$ 34

## PRESENTACIÓN

*Despedida y presentación*

P. Eduardo Frades, CMF.....	5
-----------------------------	---

## Jornadas de Teología del ITER-UCAB sobre EL CATOLICISMO Y LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS –NEGRAS

**Línea de investigación Nro.4 Procesos religiosos de América Latina**

Prof. Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti.....	13
---	----

**Línea de docencia sobre religión y religiones populares**

Prof. Dr. Enrique Alí, González Ordosgoitti.....	25
--	----

**El Sincretismo entre la Virgen de las Mercedes y Obatalá  
en la santería cubano-venezolana**

P. PoncCapell.....	37
--------------------	----

**Tramposos del África: Eshu y Legba y sus representaciones  
en las religiosidades Afroamericanas negras**

Prof. dra. Isabel Rodríguez Barradas .....	109
--	-----

**¿Es el Catolicismo solamente una máscara en las religiones  
afroamericanas negras?**

Prof. dra. María Inés, Páez.....	127
----------------------------------	-----

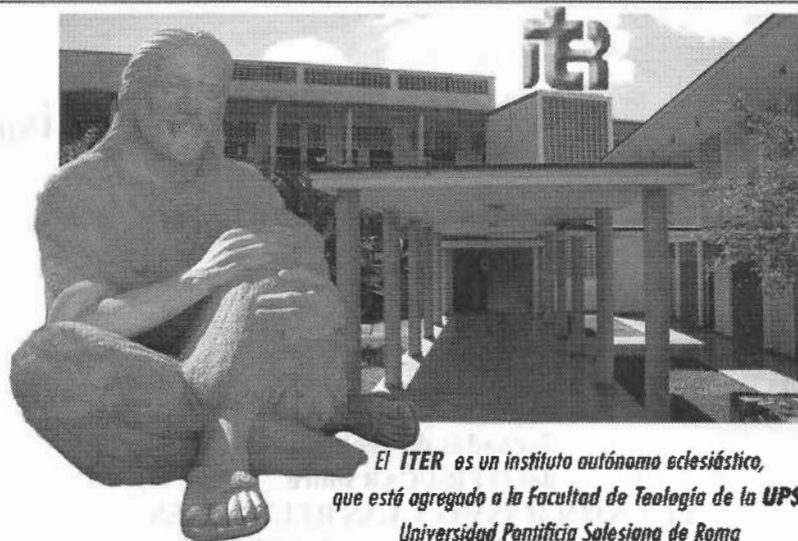
## OTROS TEMAS

**Ortografía versus Ortología**

Prof. Bruno Manara .....	159
--------------------------	-----

**Marco histórico del sermón de Montesino o “el Grito de la Española”**

P. Eduardo Frades, CMF.....	181
-----------------------------	-----



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,  
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,  
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

## **Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma**

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

### **1. Bachillerato:**

- ***En Filosofía***
- ***En Teología***

### **2. Programa de Estudios Avanzados en Teología**

### **3. Licenciatura:**

***En Teología***, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- ***En Teología Pastoral.***
- ***En Teología Espiritual.***
- ***En Teología Bíblica-Pastoral.***
- ***En Teología Fundamental.***

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

*Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1051-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2618584. Fax (0212) 2650605. E-mail: contacto@ iter-ups.org*

## PRESENTACIÓN

---

### DESPEDIDA PERSONAL Y PRESENTACIÓN

**A) Despedida personal.** Al cesar como Director del Departamento de Publicaciones, ceso también como Director de las revistas ITER e ITER-HUMANITAS y como miembro del Consejo Directivo del Iter, al que he tenido el honor de pertenecer por muchos años. Con esta ocasión quiero, primero, pedir perdón a todos los que haya podido molestar con mis actitudes, palabras o hechos. Siento de veras haber molestado a quien sea, pero les aseguro que siempre he obrado conforme a conciencia y buscando lo que he pensado humilde y sinceramente que era lo mejor para el Iter.

En segundo lugar, quiero expresar mi agradecimiento a todos los colaboradores en mi trabajo más concreto de Director de las revistas. A casi todo el Consejo de Redacción y otros que han colaborado en la corrección de pruebas; y especialmente a los profesores Rafael Luciani y Ariadne Suárez por su colaboración en las síntesis en inglés exigidas académicamente. También a todos los articulistas, donde tengo que nombrar especialmente a los Padres Pedro Trigo, Carlos Bazarra, Luis Ugalde y Juan Pablo Perón junto a mi persona, y a los Doctores Rafael Luciani y Enrique Alí González, junto al Profesor Bruno Manara y varios otros del Iter y de la Ucab.

En tercer lugar, presento algunas de las expectativas y deseos para este Consejo Directivo que seguirá haciendo su trabajo como hasta ahora: espero que sigan trabajando para mejorar siempre todos los aspectos del Iter, tanto en lo que se refiere a profesores, como a estudiantes (que son su razón de ser fundamental), empleados de todo tipo e instituciones y bienes muebles e inmuebles. De manera especial, la Biblioteca, que tan laboriosamente ha promovido todos estos años el P. Perón. Deseo que todos colaboren con el equipo directivo elegido y los diversos cargos, con toda la capacidad crítica justa, modesta y necesaria, pero con sincero y fiel apoyo en esa colaboración.

La mayor parte de los artículos de ITER-HUMANITAS es obra de profesores del ITER, y los colaboradores mayores han sido los Drs. Enrique Alí González, Rafael Luciani, Bruno Manara, William Rodríguez, Ariadne Suárez y el P. Pedro Trigo. Pero han sido numerosos también los especialistas y expertos en

distintas áreas de diversas universidades venezolanas que nos han acompañado en diversas jornadas filosóficas y sociales. Por su prestancia queremos citar a los Drs. Carlos Ayala, Luz M. Barreto, Demetrio Boersner, Raúl González, Carlos Kohn, Nelson Tepedino, Eduardo Ortiz, Tomás Straka junto con los PP. Luis Ugalde y José Virtuoso, rectores de la UCAB.

Sobre la revista **ITER-HUMANITAS** hice al Consejo Directivo unas consideraciones que reitero aquí. Habría que repensar su publicación, en diálogo con la UCAB, pues resulta difícil mantener su ritmo semestral. Se podrían unificar las tres revistas de tipo similar: *Logoi* de la UCAB, *Anthropos* del IUSPO, y la nuestra, bajo un solo nombre (que sugiero sea *Anthropos*, por ser las más antigua), y serían entonces tres números anuales; pero cada uno bajo la responsabilidad de los actuales directivos, con lo que sólo sería un número al año para el *Iter*. La razón mayor es la escasa participación de nuestros profesores de filosofía y afines en ofrecer artículos o reseñas para la revista. Por eso nos hemos visto casi obligados a publicar cosas que no merecían la pena. Propongo poner a la Dra. Ariadne Suárez en el Consejo de Redacción, pasando a la Dra. Luz Marina Barreto al Comité de Arbitraje. Para el Comité de Arbitraje sugiero introducir también al P. Carlo Nanni, SDB, Rector de la UPS, y al P. Mauro Mantovani, SDB, Decano de la Facultad de Filosofía de la misma UPS, además del P. Francisco José Virtuoso, Rector de la UCAB. Añadir aquí al P. Ignacio Castillo, en vez de en el comité de la revista *ITER* en que figuraba hasta ahora..

**B) Presentación del nuevo Director.** El nuevo Director de *ITER*, Revista de Teología, será desde ahora en adelante el P. **Santiago Prol Díaz**, SDB, sugerido por el P. Carlos Luis y aprobado por el Consejo Directivo el 10 de octubre del 2011 y el Consejo Superior. El P. Prol, español de Orense que se vino a Venezuela hace cincuenta y cuatro años, y está nacionalizado venezolano desde 1975. Es Maestro de Educación Primaria, Profesor graduado de Idiomas Modernos por el UPEL y Licenciado en Teología por la UPS. Entre otros Posgrados tiene: Especialista en Gerencia Educativa, *Magister Scientiarum* en Ciencias de la Educación por la Universidad Santa María.

Ha ocupado el cargo de Subdirector del IUSPO (2005-2009) y Director del mismo (2009-2011). De sus varios artículos y libros señalamos: *El Sistema Preventivo de Don Bosco en la Educación*, Caracas 2009. Ha participado y dictado diversos cursos y seminarios a lo largo de sus años de docencia. Tiene varias condecoraciones significativas. Domina el latín, castellano, italiano e inglés, además de leer francés y portugués. Ha sido Presidente de AVEC en diversas

seccionales varios trienios, y Vicepresidente de APEP de 1992 a 1995. Su actual Provincial, el P. Luciano Stefani, lo propuso como Coordinador del Enlace Núcleo UCAB-Los Teques desde el 2009-2011 y lo aceptó el entonces Rector de la UCAB, P. Luis Ugalde.

Con todas estas credenciales, estamos seguros que podrá desempeñar con sobrada competencia este encargo de Director de Publicaciones del Iter, y más concretamente de esta revista de Filosofía y Humanidades. Agradecemos a él y a la comunidad salesiana esta disponibilidad, tanto a nivel de todo el Instituto como del mío personal, confiados en que queda en buenas manos. Le deseamos toda la mejor colaboración de parte de todos, profesores y articulistas diversos, así como del personal con el que trabajamos, en el Iter, la Ucab y la imprenta Don Bosco. Que dure largos años su servicio y que ojalá mejore la calidad de la revista.

**C) Presentación del número 16 de ITER-HUMANITAS.** Este número último del año 2011 y de mi servicio de Director de la revista, lo organizamos en dos partes, bien definidas, pues los primeros trabajos son parte de las **Jornadas de Teología** del Iter, como material disponible para los asistentes a las mismas y para todos los que sientan interés por estos temas, social y pastoralmente siempre importantes. La segunda parte, en cambio, no tiene ningún tema común; pero se abre a campos de la lengua, la lingüística y la historia, que entran claramente bajo el título de *humanitas* o humanidades que pusimos a nuestra segunda revista.

Las **Jornadas de Teología** estuvieron dedicadas este año 2011 a la reflexión sobre las relaciones existentes entre *El Catolicismo y las Religiones Afroamericanas-Negras*. Se expusieron sólo algunos de los trabajos realizados en la Maestría de Teología Pastoral, por ser muy numerosos. De los de cinco ponentes sólo se presentan aquí tres; pero se han añadido otros dos trabajos presentados al final del Seminario: el de la Doctoranda de la USB, Profesora Isabel Rodríguez Barradas y el de la Profesora de la Universidad Nacional Simón Rodríguez, Doctoranda María Inés Páez.

El primero es del Dr. **Enrique Alí González Ordosgoitti**, y lleva como título *Línea de Docencia sobre Religión y Religiones Populares*. Aquí se esbozan los contenidos de la Línea de Docencia sobre Religión y Religiones Populares, adaptadas a los requerimientos del ITER, de los estudiosos del Centro de Estudios Jungüianos (CEJ) y de la Sociedad de Analistas Jungüianos de Venezuela (SAJV) y se anexa el Programa del Seminario sobre Religiones Afroamericanas-Negras, dictado en el semestre octubre/2010-febrero/2011, en la Maestría de Teología Pastoral. He aquí el resumen:

*Conociendo la estructura actual del ITER, nos permitimos proponer la creación de un eje horizontal que atravesase las actuales Maestrías de Teología, que sin interferir con la currícula de ninguna, pueda fortalecer ciertas destrezas teóricas del campo religioso. Por ser nuestro ámbito de investigación, esta propuesta se afinca, especialmente en el nicho académico llamado Ciencias de la Religión.*

*¿Qué perseguimos? Establecer una relación de diálogo entre la Teología y las Ciencias de la Religión y entre la Teología y las subdisciplinas científicas especializadas en Religión, de manera que permita tanto un crecimiento teórico de la propia comprensión teológica de los fenómenos religiosos, como también una mayor eficacia de la acción pastoral. En esa dirección proponemos la creación de tres Módulos y doce Asignaturas.*

También el segundo es del Dr. **Enrique Alf**, profesor de esta materia en los cursos de Maestría en Teología Pastoral. Se titula *Línea de Investigación Nro. 4: Procesos Religiosos de América Latina La Grande. Sublínea Nro. 20: Religiones y Religiosidades Populares* y en él se presentan los contenidos fundamentales de la Línea de Investigación sobre los procesos religiosos de América Latina La Grande, especialmente los relacionados con las Religiones y Religiosidades Populares. La síntesis que presenta es esta:

*El Sistema de Líneas (SiLI) está conformado por siete (7) Líneas de Investigación articuladas alrededor de objetos de estudio tradicionales de varias disciplinas, como lo son: lo Histórico, lo Étnico, la Cultura, la Religión, el Pensamiento Filosófico, el Pensamiento Teórico, los Procesos de Integración, la Filosofía de la Historia y la Sociología de la Historia. Estos objetos de estudio, se nos presentan –provisionalmente– a través de dieciséis (16) Preguntas/Problemas que dan origen a las sublíneas. Las Líneas de Investigación son siete, como se especificará.*

El tercer trabajo es del **P.PoncCapell**, de la Orden de Na. Sra. la Merced, Capellán responsable de la Pastoral Penitenciaria de la CEV. Ha realizado un excelente y acucioso trabajo histórico, y actual, comparando la devoción a la Virgen de Las Mercedes y a Obatalá, tanto en Cuba como en Venezuela, concluyendo con interesantes proposiciones para un diálogo interreligioso entre el Catolicismo y la Santería. Es de señalar que la copiosa bibliografía utilizada, sirve como muestra de la importancia de la temática investigada. Lo ha titulado *El sincretismo entre la Virgen de las Mercedes y Obatalá en la Santería Cubano-Venezolana* y este es el resumen que él mismo nos ha presentado:

*La Pastoral Penitenciaria Venezolana, afronta, como todas las pastorales específicas de la Iglesia Latinoamericana, el reto del diálogo interreligioso. Este estudio busca el conocimiento de los fenómenos del sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el Culto a Obbatala, propio de la Santería Cubano-Venezolana. Lo aborda afrontándolo como una de las religiosidades populares que vive el pueblo venezolano en una opción de doble adscripción religiosa; lo penetra desde los criterios de la Fenomenología de la Religión y lo estudia como paso previo para la definición de líneas pastorales.*

En cuarto lugar ponemos el trabajo de la **dra. Isabel Rodríguez Barradas**, Profesora de la USB en el área de Doctorado de Cultura de América Latina y el Caribe, UPEL-IPC. Su título es *Tramosos del África: Eshu y Legba y sus representaciones en las religiosidades afroamericanas negras*. La profesora nos muestra la potencialidad del concepto de *trickster* para un análisis comparativo entre religiones africanas y religiones afroamericanas-negras, a la luz de un concepto religioso universal. He aquí la síntesis de su trabajo:

*En este artículo presentamos a los orishas Eshu y Legba desde su entorno ancestral como deidades tramosas y de la comunicación entre los yorubas y cómo sus características e historias pasaron a las diferentes religiosidades que los veneran en América conservando por un lado sus características originales y, por otro, los diferentes cambios que van a tener en el culto afroamericano.*

Finalmente, la **dra. María Inés Páez**, Profesora de la UNSR, Doctorado en Ciencias Sociales de la UCV se pregunta y nos cuestiona sobre el tema que ha titulado *¿Es el Catolicismo solamente una Máscara en las Religiones Afroamericanas Negras?* La respuesta que nos da es un análisis enjundioso y polémico que coloca en entredicho la afirmación de que el Catolicismo es sólo una Máscara, que oculta lo verdaderamente africano de las Religiones Afroamericanas-Negras. Haciendo uso de abundante bibliografía, nos presenta proposiciones sugerentes para futuras investigaciones. Este es el resumen de su escrito:

*En el presente trabajo se plantea esbozar elementos para proyectos de investigación que establezcan relaciones fenomenológicas entre las religiones afroamericanas negras y el catolicismo. Se parte de cuestionar una posición muy difundida en los estudios de las relaciones históricas entre ambas expresiones religiosas que plantea que solamente las vertientes de las religiones tradicionales africanas son las que constituyen estas formas de religiosidades afroamericanas en lo sustancial, mientras que los aportes del catolicismo han representado solamente una especie de máscara que en los distintos cultos los*

*esclavos se ponían para ocultar sus propias formas originarias y preservación de sus memorias religiosas.*

*Si se dieron estas formas de velar ritos y cultos en el pasado por parte de los esclavos, el contacto permanente fue influenciándolas y sincretizando distintos aspectos de las mismas, por lo que mantener esa posición actualmente tiene un contenido ideologizado que, contrario a lo que aparentemente pretende, no valoriza a los sistemas religiosos afroamericanos negros cuando no considera las transformaciones, reinterpretaciones plurivalentes y niveles de plasticidad que les permitió, no sólo aportar 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 a su surgimiento histórico.*

En esta segunda parte sólo hay dos artículos, de tema bastante dispar, que esperamos tengan suficiente interés para nuestros lectores. El primero de ellos versa sobre cuestiones de ortografía y ortología, y es obra del Profesor **Bruno Manara**, cuya competencia en esta área es sobradamente conocida por nuestros lectores. Lo ha titulado simple y sibilamente **Ortografía versus ortología** y nos ha presentado la siguiente síntesis aclaratoria de su trabajo:

*Se hace una breve exposición acerca de las bases de la "corrección ortográfica" según las normas de la Real Academia de la Lengua Española; igualmente, se ilustran algunas propuestas de cambio, los distintos niveles de expresión lingüística, y se analiza en detalle el uso y la significación cultural de la letra H en la escritura española.*

En el séptimo se coloca un escrito del P. **Eduardo Frades**, CME. Sobre el mismo Sermón de Montesino ya presentamos tres artículos en el número 55 de la revista ITER. Aquí se pone éste, más de tipo histórico ambiental, que por eso ha titulado *Marco histórico del sermón de Montesino o "el grito de la Española"*. Ni Montesino ni los gobernantes, colonos y misioneros de las Antillas cayeron del cielo, sino que venían de una patria con sus rasgos históricos peculiares. Todo ello ayuda a captar mejor ese gran acontecimiento histórico - tanto a nivel de nuestra Iglesia latinoamericana, como de maduración de la conciencia humana universal- que fue el famoso Sermón. A quien no tenga demasiada información histórica, le vendrá bien leer este artículo, cuya síntesis es la siguiente:

*En breves pinceladas históricas, y algunas someras valoraciones, se presentan una serie de figuras decisivas en la España que vino a América, tanto de los Reyes Católicos como de algunos de sus ministros y colaboradores más significativos, especialmente en lo relativo a la empresa americana. Son apenas ocho personajes de la España que entonces existía.*

*En la segunda parte, se hace lo mismo con algunos de los actores principales del descubrimiento y primeros gobiernos de la isla la Española, desde Colón a su hijo Diego, presentando someramente alguna figura de colono y más en detalle de frailes franciscanos observantes y de dos misioneros dominicos que dieron ese primer "grito de la Española" el 21 de diciembre de 1511. Se termina con una conclusión valorativa de estos primeros encuentros de españoles e indígenas antillanos*

Me hubiera gustado colocar también una tercera parte dedicada a la lengua, que sigue siendo el primordial vínculo de unión entre todas las naciones hispanoamericanas. Varios españoles, sobre todo misioneros, aprendieron pronto las lenguas de los indios, con el fin de comunicarse con ellos hasta el fondo, y entregarles la Buena Nueva del Reino, que "en diferentes lenguas es la misma canción". A la vez, les ensañaban el castellano, cada vez más lenguacomún de todos: de esta nuestra América "que aún reza a Jesucristo y aún habla en español", como versificó Rubén Darío, Por razones de espacio se ha dejado; lo mismo que la bibliografía utilizada por mí y por otros autores sólo se refleja en las notas, no al final.

Eduardo Frades, CMF



# UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

**TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB**  
**-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-**

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.0505. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org).

# JORNADAS DE TEOLOGÍA DEL ITER-UCAB SOBRE *El Catolicismo y las Religiones Afroamericanas-Negras*

---

## LÍNEA DE INVESTIGACIÓN NRO. 4: PROCESOS RELIGIOSOS DE AMÉRICA LATINA LA GRANDE. SUBLÍNEA 20: RELIGIONES Y RELIGIOSIDADES POPULARES Enrique Alí González Ordosgoitti\*

### *Summary:*

*The system of lines (SiLI) is comprised of seven (7) research lines articulated around traditional objects of study of several disciplines, such as: historical, ethnic, culture, religion, philosophical thinking, the theoretical thought, the regional integration processes, the philosophy of history and sociology of the history. These objects of study, we present - temporarily - through sixteen (16) problem questions that give rise to the sub lines. The lines of research are seven, as it shall specify.*

*Keywords: religions and Religiosities people. Popular Catholicism. Popular Protestantism. Indigenous religions. Black Afro American religions*

### **I.-INTRODUCCIÓN**

La Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Escuela de Filosofía de la UCV (1990-2010) y de la Escuela de Teología del ITER-UCAB (1991-) y el Sistema de Líneas de Investigación (SiLI) "Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande" (adscrita al Centro de

---

\* El profesor **Enrique Alí González Ordosgoitti** es Doctor en Ciencias Sociales (UCV, 1999), Estudios de Maestría de Historia de América (UCV, 1983-84, tmT), Especialista en Administración de los Servicios Culturales (OEA, CONAC, ENHAP, 1981), Sociólogo (UCV, 1978), Técnico Superior en Folklore (MdE, 1975), Baccalaureato Filosófico (UPSRoma, 2001-03). Profesor Asociado Escuela de Filosofía, Doctorado en Humanidades, Doctorado en Ciencias Sociales y Profesor Invitado en la Maestría de Diseño Arquitectónico, todos en la UCV. Miembro del SPI Nivel III, Miembro del CONABA y del PEI. Es Autor (y coautor y compilador) de 26 libros, 106 Artículos en Revistas Arbitradas y de 108 Ponencias en Eventos Científicos nacionales y de otros países. Premio APUCV 2000 a la Trayectoria del Investigador en Ciencias Sociales. Ganador del Concurso de Ensayo Nueva Sociedad de la Fundación Friederich Eibert, los años 1988, 1990 y 1991. enagor@gmail.com

Estudios de América del Vicerrectorado Académico y a la Coordinación de Investigación de la FAU en la UCV; a la Maestría en Teología Pastoral de la Facultad de Teología/ITER UCAB y al Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela/CISCUVE) se definen a sí mismas como ejes articuladores de Líneas de Investigación sobre América Latina, que auspician la investigación en una dirección de Largo plazo (30 años), con Proyectos que se expresan en los diferentes tiempos de: Coyuntura (1-2 años), corto (3-5 años) y mediano (6-10). La Cátedra de Pensamiento Latinoamericano y el Sistema de Líneas de Investigación (SiLI) de “Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande”, se comporta como un Sistema, conformado de un haz de múltiples líneas y sublíneas de investigación, que comparten como objeto de estudio a América Latina La Grande, el cual hemos denominado: *Sistema de Líneas de Investigación sobre Filosofía y Sociología de la Historia de América Latina La Grande*.

El Sistema de Líneas (SiLI) está conformado por siete (7) Líneas de Investigación articuladas alrededor de objetos de estudio tradicionales de varias disciplinas, como lo son: lo Histórico, lo Étnico, la Cultura, la Religión, el Pensamiento Filosófico, el Pensamiento Teórico, los Procesos de Integración, la Filosofía de la Historia y la Sociología de la Historia. Estos objetos de estudio, se nos presentan –provisionalmente– a través de dieciséis (16) Preguntas/Problemas que dan origen a las sublíneas.

Las Líneas de Investigación son las siguientes:

- Línea 1: Procesos Históricos de América Latina La Grande.
- Línea 2: Procesos Étnicos de América Latina La Grande.
- Línea 3: Procesos Culturales de América Latina La Grande.
- Línea 4: Procesos Religiosos de América Latina La Grande.
- Línea 5: El Pensamiento Latinoamericano como Problema.
- Línea 6: Procesos de Integración de América Latina La Grande.
- Línea 7: Hacia una Filosofía y/o Sociología de la Historia de América Latina La Grande.

En la IV Jornada de Investigación de FACES-UCV (2007), describíamos los elementos generales que definían la totalidad del Sistema de Líneas de Investigación (SiLI), pero en esta ocasión nos detendremos en sólo una de las Líneas,

de las siete que componen el SiLI. Tomaremos la Línea 4: Procesos Religiosos de América Latina.

Para una mejor exposición, presentaremos un resumen de la misma y su respectivo Cuadro síntesis donde podrá visualizarse más claramente nuestra proposición. Cabe señalar que cada Línea de Investigación está planteada realizarse en al menos treinta años, mientras que las sublíneas pueden tener menos alcance temporal.

Además las sublíneas son esbozos de proposiciones, abiertas a su necesaria ampliación, en la medida que más miembros de la comunidad científica y filosófica de América Latina La Grande y de Latinoamericanistas se incorporen.

Las sublíneas a su vez se constituyen con Temas que intentan desglosarla, para delimitar mejor el objeto de estudio para su intervención investigativa. Por razones de espacio no traemos a colación los numerosos temas hasta ahora delimitados.

La Línea 4.-Procesos Religiosos de América Latina La Grande, está conformada por nueve (9) sublíneas y 58 (cincuenta y ocho) Temas (ver Cuadro Línea 4), las sublíneas se nombran a continuación:

14) Construir una constelación teórica desde la Fenomenología de la Religión; 15) Analizar las Religiones precolombinas;

16) Analizar las Religiones Indígenas actuales;

17) Analizar la configuración religiosa latinoamericana desde el siglo XVI al XVIII;

18) Analizar los cambios y permanencias en la configuración religiosa latinoamericana en el siglo XIX;

19) Analizar el papel del Cristianismo Católico en la configuración de la cosmovisión latinoamericana;

20) Definir las Religiones y Religiosidades Populares de América Latina La Grande;

21) Analizar la Dinámica religiosa latinoamericana actual y

22) Justificar la necesidad del diálogo interreligioso en América Latina La Grande.

**Cuadro Línea 4: Procesos Religiosos de América Latina La Grande.  
(EAGO, 2006).**

<b>Sublíneas.</b>	<b>Temas.</b>
14) Construir una constelación teórica desde la Fenomenología de la Religión.	14.1.-Ciencias de las Religiones (Antropología de lo Sagrado, Fenomenología de la R., R. Comparadas, Historia de las R.).
	14.2.-Subdisciplinas científicas de las Religiones.
	14.3.-Teología confesional.
	14.4.-Teología de las Religiones.
15) Analizar las Religiones precolombinas.	15.1.-Religiones urbanas.
	15.2.-Religiones históricas.
	15.3.-Religiones cosmogónicas.
	15.4.-Religiones Chamánicas.
	15.5.-Religiones Andinas.
	15.6.-Religiones del Amazonas.
	15.7.-Religiones Mesoamericanas.
	15.8.-Religiones Norteamericanas.
16) Analizar las Religiones Indígenas actuales.	16.1.-Religiones étnicas.
	16.2. Religiones indígenas mestizadas.
	16.3.-Lo religioso indígena en otras religiones.
17) Analizar la configuración religiosa latinoamericana desde el siglo XVI al XVIII.	17.1.-Catolicismo oficial y Catolicismo popular.
	17.2.-Catolicismo y Religiones Indígenas.
	17.3.-Catolicismo y Religiones Africanas.
	17.4.-Judaísmo.
	17.5.-Islam Árabe.
	17.5.-Islam del África Negra.
18) Analizar los cambios y las permanencias en la configuración religiosa latinoamericana en el siglo XIX.	18.1.-Lo oficial y lo popular.
	18.2.-Catolicismo y Masonería.
	18.3.-Catolicismo e Ilustración.
	18.4.-Catolicismo y Protestantismo.
	18.5.-Catolicismo y Judaísmo.
	18.6.-Catolicismo e Islam.

	18.7.-Reconstrucción de la Iglesia Católica.
	18.8.-Catolicismo y Religiones de origen indígena.
	18.9.-Catolicismo y Religiones de origen africano.
	18.10.-Catolicismo y Religiones de origen asiático.
19) Analizar el papel del Cristianismo Católico en la configuración de la cosmovisión latinoamericana.	19.1.-Catolicismo Oficial.
	19.2.-Catolicismo Popular.
	19.3.-Catolicismo Indígena.
	19.4.-Catolicismo Negro.
	19.5.-Catolicismo Bicultural Binacional.
	19.6.-La Sociedad Cristiano Católica.
	19.7.-Lo Cristiano Católico en la Sociedad.
	19.8.-Tiempo y Toponimia Cristiana Católica.
	19.9.-La Educación Católica hasta el s. XVIII.
	19.10.-La Educación Católica en los siglos XIX y XX.
	19.11.-Catolicismo, Socialidad y Vida Cotidiana.
20) Definir las Religiones y Religiosidades Populares de América Latina La Grande.	20.1.Religiones Oficiales.
	20.2.Religiosidades Populares.
	20.3.-Religiones Populares.
	20.4.-Espiritismo.
	20.5.-Religiones de origen indígena.
	20.6.-Religiones de origen africano.
	20.7.-Religiones de origen asiático.
	20.8.-Religiones de origen Nacional/Republicano.
	20.9.-Religiones y Religiosidades generadas por influencia de la Religiosidad de la New Age.
21) Analizar la Dinámica religiosa latinoamericana actual.	21.1.-El Catolicismo luego del Vaticano II.
	21.2.-El Protestantismo Popular.

	21.3.-Teología de la Liberación.
	21.4.-Los nuevos movimientos religiosos dentro de la Iglesia Católica.
	21.5.-Las Religiones Indígenas.
	21.6.-Las Religiones Negro-afro-americanas.
	21.7.-Las Religiones Asiáticas.
	21.8.-La Nueva Era.
	21.9.-El Islam.
	21.10.-El Hinduísmo.
	21.11.-Religión y Economía.
	21.12.-Religión y Política.
	21.13.-Religión y Cultura.
	21.14.-Religión, Socialidad y Vida Cotidiana.
22) Justificar la necesidad del Diálogo Interreligioso en América Latina La Grande.	22.1.-Conflictos bélicos en el mundo con dimensión religiosa explícita.
	22.2.-Tensiones y luchas entre las religiones tradicionales y las religiones en expansión.
	22.3.-Religiones y Paz.
	22.4.-Religiones y Ética.
	22.5.-Diálogo entre religiones iguales.
	22.6.-Diálogo entre religiones similares.
	22.7.-Diálogo entre religiones diferentes.
	22.8.-Diálogo entre religiones antagónicas.

### I.1.-OBJETIVO GENERAL.

**Contribuir a la creación** de conocimiento sobre la realidad religiosa de América Latina La Grande, desde el punto de vista socioantropológico, histórico y fenomenológico, privilegiando la conformación religiosa de los sectores sociales populares, los momentos de lucha religiosa y el papel de la religión en la construcción del sentido societal.

### I.2.-OBJETIVOS ESPECÍFICOS.

Las nueve sublíneas pueden ser agrupadas desde el punto de vista teórico-epistemológico en cinco Objetivos Específicos.

1.-En el primero conformado sólo por la sublínea14, pretendemos establecer los constructos teóricos necesarios para la realización de un análisis científico de las religiones.

2.-El segundo, que agrupa las sublíneas 15, 16 y 20, intentaremos realizar un análisis de lo religioso partiendo de sujetos sociales específicos, parciales dentro de la totalidad del ser social latinoamericano.

3.-En el tercero, que reúne las sublíneas 17, 18 y 21, queremos analizar históricamente la globalidad de lo religioso en América Latina La Grande, según tres épocas diferentes: siglos XVI-XVIII, XIX y XX-XXI.

4.-En el cuarto grupo sólo se encuentra la sublínea 19 y el Objetivo que perseguimos es analizar críticamente el aporte del cristianismo a la cosmovisión de la región.

5.-Y finalmente, en el último grupo representado por la sublínea 22, buscamos el Objetivo de construir una teoría que facilite el diálogo interreligioso, tanto en América Latina La Grande, como en el mundo.

## **II.-JUSTIFICACIÓN.**

Desde la óptica teórico-metodológica, el primer grupo se refiere a la construcción teórica básica para la delimitación del objeto de estudio. El segundo grupo, coloca de relieve la importancia de ciertos sujetos Socio religiosos, desde la perspectiva ideológica asumida por nosotros de privilegiar las mayorías populares. El tercer grupo, trata de establecer tanto las constantes, como las variedades de lo religioso latinoamericano visto según algunos cortes cronológicos de la historia. El cuarto grupo intenta definir uno de los componentes radicales de la Civilización Latinoamericana, cual es el de la Religión Cristiano Católica. Y en el quinto grupo, sintonizamos con lo que se considera una de las vías principales para ayudar a construir la paz mundial: el diálogo interreligioso. En esta Ponencia queremos sólo desarrollar la Sub-Línea "20) : Definir las Religiones y Religiosidades Populares de América Latina La Grande".

## **III.-ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS.**

Debido a que nos interesa fundamentalmente la caracterización contemporánea de las Religiones y Religiosidades Populares de América Latina La Grande, hemos privilegiado las siguientes estrategias metodológicas para la construcción de las fuentes de información básica.

### **III.1.-FUENTES PRIMARIAS.**

1. -Realización de Trabajos de Campo (TdC) in situ, que incorporen la observación pasiva, la observación participante, las entrevistas semi-estructuradas a

los Informantes Claves y las entrevistas cerradas a los Informantes Secundarios. Dichas entrevistas luego serán transcritas y digitalizadas. Se acompañará el TdC con material audiovisual y tridimensional cuando sea posible.

- 2.- Arqueo, fichaje y análisis hasta agotar la fuente, de las publicaciones periódicas editadas por los propios sujetos religiosos.
- 3.- Arqueo, fichaje y análisis de las Noticias (preferible a los artículos de opinión) sobre hechos religiosos, publicados en los Diarios Regionales y/o Nacionales.

### **III.2.-FUENTES SECUNDARIAS.**

1.-Arqueo, fichaje y análisis hasta agotar la fuente, de las publicaciones periódicas especializadas.

2.-Arqueo, fichaje y análisis de la bibliografía especializada.

### **IV.-RESULTADOS.**

Los resultados podríamos agruparlos en tres rubros: sobre el conocimiento alcanzado acerca del campo religioso popular latinoamericano; sobre la delimitación conceptual del campo de estudio y sobre la determinación de siete ejes teóricos de articulación del campo religioso latinoamericano.

#### **IV.1.-SOBRE EL CONOCIMIENTO ALCANZADO ACERCA DEL CAMPO RELIGIOSO POPULAR LATINOAMERICANO.**

A partir de los años 90, hemos logrado realizar y dirigir Trabajos de Campo acerca de lo religioso no sólo en Venezuela, sino también en República Dominicana, Cuba, Ecuador, Brasil, Curazao y Aruba, lo cual nos ha permitido enriquecer nuestra capacidad comparativa. Simultáneamente hemos profundizado el acceso a las Revistas Especializadas y a las Publicaciones Periódicas de los distintos sujetos religiosos, gracias a dos Bibliotecas Especializadas, la del Instituto de Teología para Religiosos ITER-Facultad de Teología de la UCAB (desde 1991) y la del Centro de Cultura Espírita CIMA (desde 2008), ambas en Caracas. Tales circunstancias nos han permitido tener una primera idea, de la enorme complejidad y diversidad del campo religioso popular latinoamericano.

#### **IV.2.-SOBRE LA DELIMITACIÓN TEÓRICO CONCEPTUAL DE LAS RELIGIONES Y RELIGIOSIDADES POPULARES DE AMÉRICA LATINA.**

Religión: Las diversas maneras como los seres humanos intentan religarse con el sentido de lo sagrado. Estas pueden ser formales y/o informales.

**Religiones Formales-Oficiales:** cuando dichas relaciones están fuertemente codificadas en el saber escrito tradicional y moderno, la autoridad de los hombres que se reconocen que saben está justificada por un saber pensado antes que vivido y se expresan mayoritariamente en el ámbito de una forma legal institucional que las contiene.

**Religiones Formales-Populares:** cuando dichas relaciones están fuertemente codificadas en el saber escrito tradicional y moderno, la autoridad de los hombres que se reconocen que saben está justificada por un saber pensado antes que vivido, pero no se expresan en el ámbito de una forma legal institucional que las contenga (por ejemplo el Xangó en Trinidad).

**Religiones Informales-Oficiales:** cuando dichas relaciones no están rígidamente codificadas en el saber escrito sino en el oral tradicional y moderno, la autoridad de los hombres que se reconocen que saben está justificada por un saber vivido antes que pensado y se expresan, tanto en el ámbito del transcurrir de la vida cotidiana en el hogar, la comunidad residencial y el trabajo, como en su reconocimiento en el ámbito de las formas legales institucionales de la sociedad en donde se realiza históricamente (por ejemplo el Vudú en Haití y las Religiones Indígenas en Venezuela).

**Religiones Informales-Populares:** cuando dichas relaciones no están rígidamente codificadas en el saber escrito sino en el oral tradicional y moderno, la autoridad de los hombres que se reconocen que saben está justificada por un saber vivido antes que pensado y se expresan mayoritariamente en el ámbito del transcurrir de la vida cotidiana en el hogar, la comunidad residencial y el trabajo.

**Religiosidad Popular:** Las diversas maneras como los sectores populares se relacionan vivencialmente con el sentido de lo sagrado. Puede coexistir sin conflicto en el seno institucional de las expresiones formales y/o informales, porque la realización de su ciclo de producción, circulación, intercambio y consumo simbólico no plantea en ningún momento una alternativa de poder distinta a dicha institución, es más en todos los casos, es necesaria para su propia existencia la vigencia de la Institución como cobertura teológica y ritual, pues se reconoce la complementariedad de poderes para conocer y controlar lo sobrenatural, entre los especialistas formales y los informales.

**Catolicismo Popular:** Las diversas maneras como los sectores populares se relacionan con el sentido de lo sagrado presente en la Iglesia Cristiana Católica Apostólica Romana. El Catolicismo Popular constituye la Religiosidad Popular del Catolicismo.

Protestantismo Popular: Las diversas maneras como los sectores populares se relacionan con el sentido de lo sagrado presente en la Iglesia Cristiana Reformada, en sus Denominaciones decimonónicas y del siglo XX, especialmente en las Iglesias Evangélicas Libres y en el Pentecostalismo. El Protestantismo Popular, es la principal expresión de las Religiosidades de las Iglesias Reformadas.

#### **IV.3.- SOBRE LA DETERMINACIÓN DE SIETE EJES TEÓRICOS DE ARTICULACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO.**

Pensamos que es posible determinar al menos siete ejes teóricos de articulación del campo religioso latinoamericano, que se comportan como bloques vinculados sistémicamente con relaciones dialécticas, o de adición, o de paralelismo o de solapamiento entre sí. Dichos ejes serían:

- 1.- el conformado por las Religiones Oficiales Cristianas (Catolicismo y Protestantismo);
- 2.- el de las Religiosidades Populares de las Religiones Oficiales Cristianas (Catolicismo Popular y Protestantismo Popular);
- 3.- el de las Religiones Oficiales y Religiones Populares no-Cristianas (Indígenas, Africanas, Indias/Hinduismo, Chinas e Islámicas);
- 4.- el de las Religiones Oficiales y Religiones Populares Cristianas, Etnia y Etnicidad;
- 5.- el de las Religiones Oficiales y Religiones Populares no-Cristianas, Etnia y Etnicidad;
- 6.- el eje del Espiritismo
- 7.- y el Núcleo Central Teórico-Fenomenológico.

##### **IV.3.1.-Primer eje: las Religiones Oficiales Cristianas.**

Es necesario tener claridad acerca de las diversas formas como fue implantado el Cristianismo Católico y el Cristianismo Protestante en América Latina y el Caribe, ya que será alrededor de ambos que se articularán tanto las Religiosidades Populares como –por oposición y/o complementación- las Religiones Populares.

##### **IV.3.2.- Segundo eje: el de las Religiosidades Populares de las Religiones Oficiales Cristianas.**

Las Religiones Oficiales Cristianas Católicas y Protestantes generarán las dos principales maneras de articulación de las Religiosidades Populares en América Latina y el Caribe: el Catolicismo Popular y el Protestantismo Popular. A través de las mismas pueden ser detectados como los principios de unificación (las doctrinas cristianas) serán coloreados por el impacto de los procesos históricos de la: colonización, esclavitud, urbanización compulsiva y diversidad étnica.

#### **IV.3.3.- Tercer eje: el de las Religiones Oficiales y Religiones Populares no-Cristianas.**

Existe un tercer eje, que aunque minoritario a escala continental, no deja de ser importante por tres cuestiones fundamentales: da testimonio de la presencia de Religiones Oficiales-Formales (Hinduismo, Islam y Religiones Chinas), de Religiones Oficiales-Informales (R. Indígenas y Vudú) y de Religiones Populares, cuyo tronco de origen no proviene del Cristianismo.

#### **IV.3.4.- Cuarto eje: el de las Religiones Oficiales y Religiones Populares Cristianas, Etnia y Etnicidad;**

Un cuarto eje que requiere de un esfuerzo conceptual importante, es el de la relación que es posible establecer entre Religiosidades Populares Cristianas, Etnia y Etnicidades. Entendiendo Etnia como aquel proceso etnicitario cristalizado en un grupo con etnónimo definido y Etnicidad como aquel proceso etnicitario, que aunque no cristaliza en un grupo con etnónimo definido, es capaz de contribuir a colorear étnicamente grupos sociales previamente existentes, de manera tal que se constituyen en una de sus fuentes de origen. Este quinto eje podemos organizarlo en dos grupos: uno vinculado a la Religión Oficial Cristiana Católica (Catolicismo Indígena, Catolicismo Negro) y otro vinculado a la Religión Oficial Cristiana Protestante (Protestantismo Indígena y Protestantismo Negro).

#### **IV.3.5.- Quinto eje: el de las Religiones Oficiales y Religiones Populares no-Cristianas, Etnia y Etnicidad.**

Existe un quinto eje, que aunque minoritario a escala continental, es muy importante, pues ayuda a comprender la gran diversidad étnica y cultural de América Latina La Grande y muestra parte de la enorme red de vasos comunicantes con el mundo que se ha ido construyendo desde abajo, desde el ejercicio de la socialidad de nuestros pueblos. Se trata de analizar tres tipos de Religiones: las Religiones Oficiales-Formales (Hinduismo, Islam y Religiones Chinas), las Religiones Oficiales-Informales (R. Indígenas y Vudú) y las Religiones Populares no-Cristianas y las distintas maneras como participan en los procesos de creación de etnicidades y de etnias de nuestra región. Valgan los ejemplos de Religiones con matriz indígena (Caboclos, María Lionza, Neo-Chamanismo); con matriz africana (Batuque, Santería, Palo); con matriz Hinduista y con matriz Islámico (algunos Terreiros en Bahía, Brasil), no conocemos ejemplos con matriz china (es posible que existan en Cuba, Surinam, Guyana, etc.).

Así podríamos hablar de al menos cinco grupos de Religiones con predominio de lo étnico y la etnicidad como factor aglutinante: Religiones Indígenas,

Religiones Africanas (Vudú, Santería, Palo, Candomblé, Xangó de Trinidad, Negros Bush de Surinam y Guayana Francesa), Religiones Hinduistas, Religiones Chinas y Religiones Islámicas.

#### **IV.3.6.-Sexto eje: el Espiritismo.**

El sexto eje se refiere a las Religiones Espiritistas creadas en América desde mediados del siglo XIX, algunas de cuyas expresiones serían el Espiritismo Científico de Allan Kardec, El Espiritismo de la Comuna Universal de Joaquín Trincado, el Espiritismo de Cordon, el Espiritismo Cruzado y el Espiritismo Cristiano.

#### **IV.3.7.-Séptimo eje: el Núcleo Central Teórico-Fenomenológico.**

Del desarrollo de nuestra Investigación se desprende la necesidad de atender prioritariamente los siguientes doce nudos teórico-fenomenológicos:

- 01.- Concepto y fenomenología de la Mediumnidad.
- 02.- Continuum Magia-Religión.
- 03.- Constantes estructurales de las relaciones interreligiosas en situaciones de lucha religiosa.
- 04.- Relaciones Interreligiosas y el papel de las Correspondencias y Equivalencias.
- 05.- Relaciones Intermágicas y el papel de las Adiciones.
- 06.- La Relación Ritual-Mito y Ritual-Religión.
- 07.- Relaciones Interreligiosas entre Religiones Históricas y Religiones Cosmogónicas.
- 08.- Sincretismo.
- 09.- Panteísmo y Panenteísmo.
- 10.- Mediumnidad y Chamanismo.
- 11.- Vida Más Allá de la Muerte, Reencarnación y Resurrección.
- 12.- Doble adscripción religiosa.

#### **FUENTES CITADAS**

- EliadeMircea (1981), *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad, "Academia Christiana" Nro. 13, España. pp. 474.
- Kardec Allan (1994), *El Libro de los Mediums*, Ediciones CIMA, Venezuela, pp. 475
- Padilla Johaan, tata NkisiMoforibaleQuereQuere Arriba Nkisi (s/f), "Palo Monte. Tatas y Yayas", *Revista Ebbo Esotérico, Santería-Palo Monte-Espiritismo-IFA*, (Venezuela) 1(4): 15-17.

## LÍNEA DE DOCENCIA SOBRE RELIGIÓN Y RELIGIONES POPULARES

Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti

### *Summary:*

*Knowing the current structure of the ITER, we would propose the creation of a horizontal axis that crosses the current masters of theology, without interfering with the curriculum of none, to strengthen certain theoretical skills of the religious field. As our field of research, this proposal was raised, especially in the academic niche called Sciences of religion.*

*What we want? Establish a relationship of dialogue between theology and the Sciences of religion and theology and specialized in religion scientific subdisciplines, in such a way that allows both a theoretical growth of own theological understanding of religious phenomena, as also greater efficiency of pastoral action. In this direction we propose the creation of three modules and twelve subjects*

*Keywords: Phenomenology. Sociology of religion. Popular religions. Popular religiosidades. LatinAmericathegreat. Venezuela.*

**Nota previa:** De las numerosas Fiestas que hemos venido investigando en Venezuela, las más difundidas sin lugar a dudas son las relacionadas con la Virgen María, especialmente a través de las advocaciones de Virgen del Carmen, Inmaculada, Coromoto, Candelaria, Divina Pastora, Chiquinquirá y Fátima. Hemos identificado la celebración de 44 de estas advocaciones, entre las cuales la Virgen de las Mercedes se encuentra en el puesto 21, en cuanto a festividades celebradas en su honor.

En lo relacionado con las celebraciones de Santos y Santas, descuella muy por encima de todos las celebraciones en honor de San Juan Bautista. Además, son más numerosas las fiestas dedicadas a Santos que a Santas, reduciéndose estas últimas casi a las fiestas patronales de los pueblos que llevan nombre de Santas, como es el caso de Santa Bárbara. Por eso la analogía que han realizado

los cultores de la Santería en Venezuela, de establecer una correspondencia entre la Virgen de las Mercedes y Obatalá y entre Santa Bárbara y Shangó, indudablemente son centrales en su religión, pero desde el punto de vista del catolicismo su impacto es absolutamente residual.

Compartimos la máxima de que toda docencia universitaria debe ser expresión de una actividad permanente de investigación, pues sino, la docencia se anquilosa y convierte en una simple repetición de lugares comunes. Conscientes de esta necesaria relación, es que hemos diseñado a partir de nuestro Sistema de Líneas de Investigación (SiLI):: Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande, su respectivo Sistema de Líneas de Docencia (SiLDoc), de las cuales en este artículo sólo esbozaremos la Línea de Docencia sobre Religión.

La Línea de Docencia sobre Religión intenta responder a la pregunta acerca de cuánto y qué necesita formarse sobre Religión una Institución determinada. Hasta ahora, hemos respondido esa pregunta ante dos tipos de Instituciones: la Iglesia Católica y la comunidad intelectual junguiana. Por el interés de este artículo, sólo hablaremos de la proposición realizada a la Iglesia, en el seno del ITER y al final incorporamos el Programa del Seminario de Religiones Afroamericanas-Negras dictado en el semestre octubre/2010-febrero 2011.

### **PROPOSICIÓN:**

Creación de un Eje Transversal de Ciencias de la Religión y Subdisciplinas científicas especializadas en Religión en el Sistema de Maestrías del ITER, con anclaje en la Maestría de Teología Pastoral.

### **I.-JUSTIFICACIÓN.**

Hoy en día se acepta en el Campo Cultural Académico internacional, la existencia de tres grandes áreas de estudios de la Religión: las disciplinas de las Ciencias Teológicas, las disciplinas de las Ciencias de la Religión y las subdisciplinas científicas especializadas en Religión. Desde el punto de vista epistemológico la diferencia más importante viene dada en que las Ciencias Teológicas parten de la existencia a priori del hecho religioso, el cual estudian desde la perspectiva de una fe particular; las Ciencias de la Religión aceptan también la existencia a priori del hecho religioso pero no lo estudian desde una fe particular y las subdisciplinas científicas (por ejemplo Sociología de la Religión, Antropología de la Religión, Filosofía de la Religión, Arte Religioso, Psicología de la Religión y otras) no aceptan la existencia a priori del hecho religioso, por el con-

trario sostienen que es una creación humana a posteriori y de ahí la insistencia en el carácter radicalmente social del mismo.

Estas tres áreas han tenido numerosos enfrentamientos y desencuentros entre sí, lo que ha ido creando un conjunto de obstáculos epistemológicos que impide y perturba la apreciación de la totalidad del hecho religioso. En el caso que más nos interesa, las disciplinas teológicas sintieron disputado desde el siglo XIX un terreno que les había sido exclusivo por varios siglos, lo que hizo que el espacio que se ganaron las ciencias de la religión y las subdisciplinas científicas fue a expensas de las ciencias teológicas y en franco enfrentamiento y descalificaciones mutuas. Ya a finales del siglo XX comenzó a plantearse la necesidad de unas relaciones distintas entre las tres áreas.

Esa necesidad de una nueva relación no ha tenido hasta ahora acogida formal en el ITER y de ahí deriva la justificación de nuestra propuesta, como respuesta a la petición de nuestro Rector: Creación de un Eje Transversal de Ciencias de la Religión y Subdisciplinas científicas especializadas en Religión en el Sistema de Maestrías del ITER, con anclaje en la Maestría de Teología Pastoral.

## II.-EN QUÉ CONSISTE ESTE EJE TRANSVERSAL.

Pensamos que en los actuales momentos es posible comenzar por crear un eje transversal en el ITER que atraviere como oferta de Asignaturas Optativas las cuatro Maestrías existentes, de manera tal que puedan ser cursadas por cualquier estudiante. De esta manera no se crearía un Programa adicional, sino que se integraría a los cuatro existentes, manteniendo este eje como base a la Maestría de Teología Pastoral, además de por razones prácticas de afinidad, también por razones lógicas de intencionalidad, que detallaremos más adelante.

¿Qué perseguimos? Establecer una relación de diálogo entre la Teología y las Ciencias de la Religión y entre la Teología y las subdisciplinas científicas especializadas en Religión, de manera que permita tanto un crecimiento teórico de la propia comprensión teológica de los fenómenos religiosos, como también una mayor eficacia de la acción pastoral.

Esos dos objetivos intentan contribuir a solucionar dos problemas: uno el de las limitaciones e insuficiencias actuales de los estudios de Teología en el ITER y el segundo, solucionar lo más cercano al tiempo real, algunos acuciantes problemas que aquejan la Pastoral en Venezuela.

Con respecto al primero, sintetizamos nuestra opinión acerca de la caracterización de los estudios de Teología en las siguientes afirmaciones: así como se definió —a mi modo de ver correctamente— en la Teología escolástica que la Filosofía era sierva de la Teología; en la actualidad la Teología se muestra esclava de las Ciencias Naturales; sierva de un sector de las Ciencias Sociales e indiferente totalmente a las Ciencias de la Religión y a las subdisciplinas científicas especializadas en Religión.

Lo cual no conduce sólo a un atraso teórico cuyas consecuencias se reflejan en el campo académico, sino que lamentablemente se expresa en la imposibilidad de solucionar numerosos problemas de la acción pastoral actual, tal como puede recogerse en las continuas evaluaciones que los distintos organismos eclesiales realizan periódicamente, por ejemplo: ¿cómo comprender y enfrentar el acoso de las Religiones Políticas Ateas Inmanentes? ¿Qué está pasando en la relación Catolicismo-Santería Cubana? ¿En la relación Catolicismo-Maria Lionza? ¿En la relación Catolicismo-Nueva Era? ¿Cómo entender la complejidad de la relación Religión-Etnia? ¿Cómo enfrentar el Diálogo Interreligioso sin relativizar nuestra propia confesión de fe? ¿Cómo entender -y actuar en consecuencia- que la Dinámica Religiosa en Venezuela no sólo se caracteriza por el Diálogo, sino también por la Lucha y la Desmembración del Sentido de ser Católico? ¿Cómo responder a la pregunta: qué es ser Católico hoy en Venezuela?

### **III.-TRES MÓDULOS DE ASIGNATURAS OPTATIVAS.**

Este Eje Transversal se expresa en tres Módulos: 1) el Módulo de las Ciencias de la Religión; 2) el Módulo de las Religiones y Religiosidades Populares y 3) el Módulo de Sociología y Antropología de la Religión.

Los Módulos 1 y 2 pueden dictarse simultáneamente, pero el Módulo 3 sólo debería ser dictado al concluir el alumno los dos primeros Módulos. Los Módulos 2 y 3 deben ir acompañados con reflexión pastoral producto de la experiencia de los participantes y tratar en todo momento de arrojar enseñanzas teórico-prácticas que alimenten los diversos apostolados de las distintas instituciones eclesiales concurrentes, con lo cual estamos señalando de pasada, que esta formación está pensada para acompañar Agentes Pastorales concretos.

El Módulo de las Ciencias de la Religión estaría conformado por al menos cuatro Asignaturas: Antropología de lo Sagrado, Fenomenología de la Religión, Ejercicios de Religiones Comparadas: Catolicismo-Religiones Universales y Ejercicios de Religiones Comparadas: Catolicismo-Religiones Indígenas.

El Módulo de las Religiones y Religiosidades Populares, constaría al menos de cuatro Asignaturas: Religiones y Religiosidades Populares, Catolicismo Popular, Religiones Afro-Negras Americanas y Catolicismo Popular, Religiones Étnicas y Religiones Espiritistas. Y el Módulo de Sociología y Antropología de la Religión, contendría cuatro Asignaturas: Sociología del Catolicismo y Pastoral Teórica; Sociología del Catolicismo Étnico y Pastoral en América Latina; Anatomía de la New Age, Catolicismo y Pastoral y Hacia un Plan Pastoral socioantropológico para Venezuela y América Latina.

#### **IV.-BREVE SINOPSIS DE LAS ASIGNATURAS OPTATIVAS.**

##### **IV.1.-MÓDULO DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN.**

###### **1.-Antropología de lo Sagrado.**

Se trabajaría la Escuela francesa que propone una Antropología de lo Sagrado que parte de la existencia a priori del hecho religioso y del homo religiosus, a diferencia de la Antropología de la Religión, que es una subdisciplina de la Antropología académica tradicional.

###### **2.-FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.**

Se explicitarían los principales elementos estructurales componentes de cualquier manifestación religiosa, tales como el Mito, el Rito, la Liturgia, las Creencias, Ascesis, Fuentes Sagradas del Conocimiento y los Sentimientos Religiosos, entre otros.

###### **3.- EJERCICIOS DE RELIGIONES COMPARADAS: CATOLICISMO-RELIGIONES UNIVERSALES.**

-Se realizarían ejercicios de comparación en su estructura religiosa entre el Cristianismo Católico y catorce Religiones euroasiáticas.

###### **4.-Ejercicios de Religiones Comparadas: Catolicismo-Religiones Indígenas.**

-Se realizarían ejercicios de comparación de las estructuras religiosas del Cristianismo Católico y catorce Religiones Indígenas.

##### **IV.2.-MÓDULO DE LAS RELIGIONES Y RELIGIOSIDADES POPULARES.**

###### **5.-Religiones y Religiosidades Populares.**

-Se presentarían algunas herramientas teóricas para conceptualizar religiones oficiales, religiones populares y religiosidades populares, además de los prin-

cipales tipos de religiones populares no-católicas y su relación con el Catolicismo Popular.

#### **6.-Catolicismo Popular.**

-Se mostrará parte de la complejidad del Catolicismo Popular Latinoamericano.

#### **7.-Religiones Afroamericanas-Negras y Catolicismo Popular.**

-Se analizarán al menos siete de las Religiones Afro-Negras Americanas y se confrontarán con el Catolicismo Popular, para destacar semejanzas, diferencias y fronteras. El problema de la doble adscripción religiosa.

#### **8.-Religiones Étnicas y Religiones Espiritistas.**

-Se analizarán dos tipos de fenómenos que se expresan en constelaciones a veces mutuamente relacionadas y otras veces no. El primer objetivo es enfatizar la reflexión acerca de las relaciones existentes entre Etnia y Religión. El segundo objetivo será analizar la relación entre Religiones Étnicas o Etnizadas y las diversas corrientes de las Religiones "Espiritistas". El problema de la doble adscripción religiosa.

### **IV.3.-MÓDULO DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.**

#### **9.-Sociología del Catolicismo y Pastoral Teórica.**

-Se trata de que el estudiante sea capaz de reflexionar acerca de las distintas modalidades sociológicas del Catolicismo, tales como: situación de mayoría absoluta, mayoría relativa, minoría en contextos religiosos cristianos (protestantes y ortodoxos), musulmanes, budistas e hinduistas y tratar de teorizar algunos principios de la práctica Pastoral en cada uno de ellos.

#### **10.-Sociología del Catolicismo Étnico y Pastoral en América Latina.**

-¿Para un Católico significa algo su pertenencia étnica? ¿Ser Indígena, Criollo, Negro, Bicultural-Binacional condiciona en alguna medida la práctica religiosa? ¿Ser migrante regional, nacional y/o minoría afecta la manera de ser católico? ¿Cómo deberían ser las Pastorales étnicas en América Latina? ¿Pertenece el Catolicismo Romano a alguna constelación étnica específica? ¿Cómo debería ser la relación Catolicidad-Etnicidad a la luz de una profunda Inculturación del Evangelio?

**11.-Anatomía de la New Age, Catolicismo y Pastoral.**

-Los elementos religiosos centrales de la New Age y su relación con una caracterización gnóstica de la misma. El Cristo Cósmico y las Religiones Asiáticas. El Neopaganismo y el Neochamanismo. La New Age, Religiosidad, Atmósfera y tendencias holísticas. Respuestas pastorales posibles desde el Catolicismo. El problema de la doble adscripción religiosa.

**12.-Hacia un Plan Pastoral socioantropológico para Venezuela y América Latina.**

-Pensar una Pastoral socioantropológica para Venezuela y América Latina. ¿Cómo diseñar una Pastoral para un Sujeto que se desconoce? Tipología del Católico Venezolano: según la adscripción económica, de su residencia geográfica/social, de su residencia geográfica/regional, de su residencia geográfica/internacional. Todos son contemporáneos ¿pero quiénes son coetáneos? Elaborar Planes Pastorales para los coetáneos.

**V.-LAS ASIGNATURAS OPTATIVAS Y SU PRELACIÓN EN EL TIEMPO.**

-Debido a lo intenso de la formación semestral, se recomienda la modalidad Normal, que incluye sólo dos Asignaturas por período lectivo. Pero presentamos dos opciones adicionales, una la Intensiva abarcaría cuatro semestres y la otra, la Muy Intensiva, duraría tres semestres.

**VI.-PERFIL DEL ESTUDIANTE Y TIPOS DE SALIDA.**

VI.1.-Un Estudiante que cursa todas las Asignaturas: debería recibir un Certificado de Diplomado Profesionalizante o de Especialista.

VI.2.-Un Estudiante que cursa todas las Asignaturas pero a la vez estudia alguna de las Maestrías del ITER: debería recibir sólo Certificados de Cursos de Ampliación, en aquellas Asignaturas cursadas que no entran en la categoría de Asignaturas Optativas validadas para la Maestría que está estudiando.

VI.3.-Un Estudiante que cursa algunas Asignaturas, pero no está estudiando Maestría en el ITER y además tiene título universitario: Certificada de Curso de Ampliación por cada Asignatura cursada y aprobada.

VI.4.-Un Estudiante que cursa algunas Asignaturas, pero no está estudiando Maestría en el ITER y además carece de título universitario: Certificado de Curso de Extensión por cada Asignatura cursada y aprobada.

**INTRODUCCIÓN.**

Se pretende que los cursantes entren en contacto con las Religiones y Religiosidades Afroamericanas-Negras. Para que dicho encuentro sea realizado de manera que permita potenciar las posibilidades de reflexión del educando, es necesario que previamente se encuentre inmerso en un clima intelectual que permita comprender el pluralismo y la diversidad religioso-cultural de los escenarios que habrá de analizar. El ITER-Facultad de Teología de la UCAB, quiere facilitar herramientas teóricas para la comprensión de las diversas expresiones de lo religioso residencial popular, de manera que el educando aumente los canales para el enriquecimiento de su imaginario religioso y así afrontar con mejores posibilidades la relación entre diversidad/pluralismo/evangelización, a través del desarrollo de las categorías Conculturación-Inculturación del Evangelio y Diálogo Interreligioso.

#### **OBJETIVO GENERAL.**

Que el educando conozca la línea argumental de la discusión actual acerca de las Religiones y Religiosidades Afroamericanas Negras y a su vez establezca un diálogo con ellas, interpeándolas tanto desde la lógica de su propio discurso (etic), como desde la lógica del discurso del pensamiento del otro religioso (emic).

#### **CONTENIDO TEMÁTICO.**

Línea de Investigación sobre Religiones y Religiosidades Populares Americanas. Religiones Afroamericanas-Negras. Haití y República Dominicana: Vudú. Brasil: Sincretismo Católico/Religiones Africanas, Culto Shangó en Recife, Macumba en Sao Paulo y Candomblé de Bahía. Cuba: Regla de Palo Monte, Regla de Ocha/Santería, Regla Abakuá, Espiritismo de Cordón, Espiritismo Cruzado, El Principio de la Representación Múltiple. Trance y Mediumnidad. Teología Católica Afroamericana.

#### **ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS.**

Se realizarán Controles de Lectura en cada Clase. Se exigirá un Trabajo Final. Las explicaciones magistrales serán combinadas con la participación de los educandos, a través del planteamiento de problemas por intermedio de los Controles de Lectura.

<b>Semana</b>	<b>Contenido.</b>	<b>Texto.</b>
01	Presentación Inicial	Profesor
02	Visión teórica desde Venezuela	González Ordosgoitti, 2009
03	Vudú en Haití	Hurbon, 1978: 71-170
04	Vodú en República Dominicana	Deive, 1992: 125-243
05	Sincretismo Católico-R. Africanas	Bastide, 1983: 159-191
06	El Culto Shangó en Recife	Carvalho y Segato, 1987
07	Macumba en Sao Paulo	Bastide, 1983: 193-247
08	Candomblé de Bahía	Bastide, 1983: 249-291
09	Sociología del Trance Místico: Los Caballos de Santo	Bastide, 1983: 293-323
10	Fenomenología de la Mediumnidad	González Ordosgoitti, 2009
11	Religiones Afrocubanas	López Valdés, 1985: 151-229
12	Regla Palo de Monte	Cabrera, 1983: 7-148
13	Regla de Ocha o Santería	Bolívar Aróstegui, 1990: 9-29
14	El Principio de Representación Múltiple	James Figarola, 1999: 7-44
15	Pastoral Afroamericana Católica	Iglesia y Pueblo Negro, 2001: 57-90
16	Discusión Final.	Todos

## BIBLIOGRAFÍA

- Bastide Roger (1983).-**Estudios Afro-Brasileiros**, São Paulo, Brasil, Editora Perspectiva, Coleção Estudos, pp. 384 (Reg. 2257)
- Bolívar Aróstegui Natalia (1990).-**Los Orishas en Cuba**. La Habana, Ediciones Unión de Escritores y Artistas de Cuba, pp. 198 (Reg. 2263)
- Cabrera Lydia (1983).-**El Monte. Igbo, Finda, EweOrisha, VittitiNfinda (Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba)**. Miami, Florida, EEUU, Ediciones Universal, Colección del Chichirekú, pp. 564 y Anexos. (Reg. 2265)
- Carvalho José Jorge de y Rita Laura Segato (1987).-**El Culto Shangó en Recife, Brasil**. Caracas, CONAC, Centro para las Culturas Populares y Tradicionales (CCPYT-CIDEF) (Reg. 2258)
- Deive Carlos Esteban (1992).-**Vodúy Magia en Santo Domingo**. Santo Domingo, República Dominicana, Fundación Cultural Dominicana, pp. 429
- González Ordosgoitti Enrique Alí (2009).-“Línea de Investigación sobre Procesos Religiosos de América Latina: Religiones, Religiosidades Populares y Tipos de Mediumnidad” en: Adelaida Struck (Compiladora).-**La Investigación en la FaCES: Una Visión Integral 2009**. ISBN: 978-980-00-2552-9, Depósito Legal: ifx65420090011188
- HurbonLaënc (1978).-**Dios enel Vodú Haitiano**. Prefacio de Geneviève Calame-Griaule, Traductor: José Emilio Burucúa, Primera Edición en Francés: 1972. Argentina. Castañeda, Colección Estudios Antropológicos y Religiosos, pp. 271
- Iglesia y Pueblo Negro “Cuadernos de Pastoral Afroamericana” 7-8 (2001).-“Sexto EPA: Espiritualidad Afroamericana y Expresiones Religiosas”, Quito, Pastoral Afro, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Centro Cultural Afroecuatoriano, páginas: 57-90 (ITER, Cota 207.4.AAVV) (Reg. 2276)
- James Figarola Joel (1999).-**Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: principios rectores**. Caracas, UNESCO-Caracas, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, pp. 163 (Reg. 2259)

López Valdés Rafael L. (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) (Reg. 2218)

## EL SINCRETISMO ENTRE LA VIRGEN DE LAS MERCEDES Y OBATALÁ EN LA SANTERÍA CUBANO-VENEZOLANA.

P. Ponc Capell<sup>\*</sup>.

### *Abstract:*

*Like all the specific pastoral of the Latin American Church, the Venezuelan prison Pastoral faces the challenge of inter-religious dialogue. This study seeks the understanding of the phenomena of the syncretism between devotion to the Virgen de las Mercedes and Obbatalá, typical of the Cubano-Venezolana Santería cult. It addresses the issue as one of the popular religiosidades lives the Venezuelan people a choice of double religious affiliation; penetrates it from the phenomenology of religion criteria and studies it as a prelude to the definition of pastoral lines on this subject.*

### *Keywords:*

*Syncretism - Popular religiosity - phenomenology of religion*

### INTRODUCCIÓN – “LU CUMÍ”

Comienzo este estudio empleando uno de los términos más emblemáticos que configuraron las primeras relaciones entre los negros africanos esclavizados y los hacendados de las colonias de estas tierras: “LU CUMÍ”. El término tiene tanto de emblemático como de enigmático. Para Celia Blanco, autora del libro “Santería Yoruba”, la traducción es clara: *Señor, soy amigo*.<sup>1</sup> En conversaciones con santeros de mi parroquia, me han asegurado que la traducción correcta es “No me pegues”. Sea cual fuera la verdadera traducción, seguramente ambas válidas por la ambigüedad de los idiomas antiguos, quisiera decirles a todos: *Lu Cumi: “Soy su amigo”*: No vengo en plan de superioridad ni de inquisidor. *Lu*

<sup>\*</sup> El P Ponc Capell es un sacerdote religioso de la Orden de Nuestra Señora de la Merced o Mercedario. Español de origen, pero con bastantes años de trabajo pastoral en Venezuela, especialmente en el área carcelaria en los últimos años. Por eso ha sido elegido como Responsable de la Pastoral Penitenciaria por la Conferencia Episcopal Venezolana. También es estudiante de la Maestría de Teología Pastoral en el ITER-UCAB, donde realiza su trabajo de Licenciatura eclesiástica o Maestría civil en Teología Pastoral. Este trabajo es un buen trozo de ese esfuerzo.

1 BLANCO, Celia: Santería Yoruba. Ed. Celia Blanco. Caracas. 1995<sup>2</sup> Pág. 1.

*Cumi*: “*No me peguen*”: quien está frente a ustedes no es un experto en la materia, sino un estudiante de Teología Pastoral, animado por el Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti a adentrarse en el fascinante mundo de la religiosidad afro-cubana, a fin de aportar algún grano de arena al hermoso proyecto de investigación cuya propuesta hemos tenido el gusto de poder escuchar de su propia persona.

Sirva la presente para agradecer al Consejo Directivo, a su presidente y Rector de la Facultad de Teología de la UCAB, con sede en el ITER, Dr. Carlos Luis Suárez y al Coordinador de estas Jornadas de Investigación y Reflexión Teológica, Dr. Rafael Luciani, la oportunidad que nos están brindando a los alumnos de postgrado de poder compartir con todos ustedes.

### MOTIVACIÓN

Dos grandes motivaciones impulsan el ánimo para el estudio de este sincretismo que vincula la advocación y devoción mariana de Ntra. Sra. de las Mercedes con el culto a Obbatalá, originario de las africanas culturas yorubas. La primera es mi condición de religioso de la Orden de la Merced; la segunda, mi responsabilidad como Delegado de la CEV para la Pastoral Penitenciaria. Al igual que en las grandes ciudades venezolanas, en el mundo penitenciario se evidencia el auge de este sincretismo por lo que entiendo debe ser previamente estudiado a fondo antes de proponer actitudes pastorales al respecto. La utilización de la imagen mercedaria en los rituales propios de la santería me ha estimulado a adentrarme en el culto y religiosidad de la regla Ocha-Ifa cubano-venezolana, no fácilmente esquematizable.

Nos sumergimos en el mundo de la experiencia religiosa y de la fe. Si las prácticas religiosas son objetivables, la fe queda siempre en el ámbito de lo subjetivo y, consecuentemente, reviste a lo que en ella se involucra en una lógica que no es la estrictamente racional, sino la propia de la subjetividad. Esto impide hacer afirmaciones taxativas y nos impele a una actitud de apertura frente a la variedad y riqueza de concepciones y praxis que la santería actual presenta, relacionadas con las respectivas “*casas de santo*” que entendemos como sus escuelas y lugar de culto.

### LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE LAS MERCEDES

El origen de la devoción mariana bajo la advocación de Ntra. Sra. de las Mercedes hay que buscarlo en los relatos fundacionales de la Orden Redentora de Cautivos, fundada por San Pedro Nolasco en Barcelona, en 1218. Se han identificado cuatro relatos que poseen las características de los mitos de instauración

en los que se acude a los seres divinos y celestes para proporcionar una mayor institucionalidad a la obra de Nolasco.

La devoción mercedaria llegó a América con los primeros religiosos que acompañaron a los primeros navegantes que alcanzaron las islas y costas de este continente. Con rigor histórico se puede afirmar que el P. Francisco Zarco fue quien trasladó el convento mercedario fundado por Colón, posiblemente acompañado de Fr. Jorge de Sevilla, desde la Isla de la Isabela a la nueva Isabela y más tarde al actual Santo Domingo. En el Santo Cerro, se venera una de las primeras imágenes mercedarias de este continente. Desde allí se fue extendiendo su devoción a otros muchos países de lo que fue llamado el Nuevo Mundo, entre ellos a Cuba, donde se establecieron tres conventualidades.<sup>2</sup>

Su llegada a Venezuela está vinculada a la fundación de Coro, por Juan de Ampíes y al religioso mercedario P. Antón Merino. Un 23 de noviembre de 1528, en las costas corianas, ambos fueron recibidos por el Cacique Manaure, quien recibió el bautismo y participaría en la Primera Misa celebrada en Venezuela, a la sombra del cuji de cuyas ramas se hizo la Cruz de San Clemente, que todavía hoy es cobijado en el templete de la plaza de la ciudad.<sup>3</sup>

Nuevamente desde Santo Domingo, vino el impulso a la devoción mercedaria en la ciudad de Caracas. En el año 1637, la ciudad tenía como gobernador a Ruy Fernández, quien aprendió los rezos mercedarios en su isla natal dominicana. Él y otros laicos, venidos del mismo origen, reclamaron la instauración de un convento mercedario en la nueva capital venezolana. Comienzan aquí una serie de vicisitudes que configurarán dos fallidos intentos de ésta empresa: entre los años 1637 y 1641, el primero; y entre los años 1655 y 1837, el segundo. En su primera etapa, los mercedarios se instalaron en un oratorio y vivienda ubicables por los alrededores de la actual parroquia de La Pastora. En ese periodo<sup>4</sup> se da la proclamación de la Virgen de las Mercedes como Patrona de Caracas y de la República (1638)<sup>5</sup>; ocurren los lamentables conflictos con el Obispo caraqueño Fr. Mauro Tovar; y, el mismo año del regreso de los religiosos a Santo Domingo, en 1641, llega a nuestra ciudad la imagen que hoy conocemos como “*La Guaricha*”,

2 Cfr. ZÚÑIGA CORRES, Ignacio: *Los Mercedarios en el Caribe*. Col. IHPG 6. Ed. Provincia de la Merced de Aragón. Valencia (España) 2005. Págs. 38ss.

3 Cfr. RIVAS BLANCO, José: *La Orden de la Merced por tierras de Venezuela*. Ed. Provincia de la Merced de Aragón. Valencia (España) 1981. Págs. 74ss

4 Cfr. ZÚÑIGA CORRES, Ignacio: *Los Mercedarios en el Caribe*. O.C. Págs 211ss.

5 CASTILLO LARA, Lucas: *Los Mercedarios y la vida política y social de Caracas en los siglos XVII y XVIII*. T.I Ed. BANH 143. Caracas, 1980. Págs. 70ss

tallada en México. En la segunda etapa, a fin de reubicar el convento en un sitio más céntrico, la Merced recibe las donaciones de la finca de Caraballeda, por parte del capitán Alonso Suárez del Castillo y otra, por parte del Capitán Andrés del Pino, que les permitió asentarse en el actual emplazamiento de la Iglesia de las Mercedes. El Obispo Mariano Martí, en 1772, afirma que en esta Casa Grande o Convento Mayor: “*siempre está colocado el Santísimo Sacramento y la imagen de Nuestra Sra. de la Merced*”<sup>6</sup>. Esa misma imagen, será venerada como “*Protectora de Caracas*”, al ocurrir el terremoto de 1766.

El tercer y definitivo intento de instauración de la Merced en nuestra ciudad, comenzó con la petición que hiciera Mons. Iturriza, Obispo de Coro, al P. Provincial Fr. Isidoro Covarrubias, para que sus religiosos se encargaran del Seminario de Coro, ya que los Jesuitas, a petición de Pio XII, debían dedicarse a la atención de la Universidad Católica, que hoy nos acoge en sus aulas. Desde Coro, la Merced se fue diseminando por las poblaciones en las que había que atender Centros Penitenciarios, siguiendo el impulso del Vaticano II de actualizar el carisma redentor volviendo a las raíces fundacionales. Después del P. Fabián Rubio, el P. Guillermo Ripoll asumió el tema carcelario y estuvo al frente de la Capellanía General de Prisiones, divulgando la devoción mercedaria como “*Patrona de los privados de libertad*”. En San Juan de los Morros, a partir del 2001, renace la devoción mercedaria como “*Patrona del Mundo Penitenciario*”, concepto utilizado en el I Curso de Pastoral Penitenciaria, celebrado en Bogotá ese mismo año.

## OBATALÁ. RELIGIONES AFRICANAS NEGRAS

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 lleva a la Barcelona del s. XIII; indagar sobre el culto a Obbatalá nos conduce 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, los cuales lo vincularon sincréticamente con la imagen mercedaria.

Nos estamos adentrando en un bosque cultural en el que podemos apreciar la presencia del grupo lingüístico *Bantú*, que etimológicamente significa “*gente*”

6 RIVAS, José: La orden de la Merced por tierras de Venezuela. O.C. Págs. 140

o “humanos”, abarcando en un mismo concepto a los vivos, a los muertos y a los antepasados evemerizados. Su origen remonta a grupos negroides del neolítico africano (segundo milenio a.C) que debido a los procesos de desertización se agruparon, en el oriente, en torno al Nilo dando lugar al grupo de los *Nilóticos*, de donde surgirá el Imperio Egipcio, y, en el occidente, en Nigeria, según la mayoría de los historiadores, o en el bosque del Zaire, según M. Guthrie y otros. Se acepta su existencia, como grupo diferenciado, desde el primer milenio a.C., aunque hay que tener en cuenta que su proceso de expansión no concluye hasta el s. XIX d.C.<sup>7</sup> Desde su surgimiento y por el centro de África, se extendieron tanto por la costa en dirección Sur, como bordeando la selva, en dirección Este, como adentrándose en los bosques selváticos. Estos movimientos dieron lugar a las ramas *dahomeyanay yoruba*. Ésta última se origina a partir del s. XI. Otro conjunto lingüístico lo configuran los *Cushitas* que, en el África oriental, engloba a los etíopes, somalíes, etc.

Con el término “*religiones africanas negras*” nos referimos a una realidad que debe ser denominada en plural, en cuanto que quiere abarcar a un conjunto de “*aproximadamente tres mil pueblos (tribus) africanos, y cada uno de ellos tiene su propio sistema religioso.*”<sup>8</sup>

Una correcta comprensión de este fenómeno parte del hecho de que la religión es el componente más importante de la vida de los africanos en su cultura más tradicional. En ella podemos hacer distinciones utilizando las categorías de creencia, ceremonia, rito, oficiante religioso, etc. pero es prácticamente imposible distinguir lo que sería propiamente su filosofía, ya que todavía no ha sido formulada como tal. Mbiti afirma que para estas culturas “*no existe una distinción formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo no-religioso, entre lo espiritual y lo material*”<sup>9</sup> Es sorprendente la afirmación de este mismo autor de que “*muchas lenguas africanas no tienen una palabra específica para designar a la religión como tal*”. El hecho de que los conceptos surjan por oposición, hace pensar que esto se debe a que no se puede ser africano y no ser religioso. Existe el concepto luz porque experimentan la oscuridad, pero no el de religión porque no hay irreligiosidad.

7 Cfr. GONZÁLEZ, Enrique Ali: Los Bantúes: del Sahara hasta América Latina La Grande. En: <http://ciscuve.org/2011/11/los-bantues-del-sahara-hasta-america-latina-la-grande/> [25/11/2011]

8 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo – Religiones tradicionales africanas - . Ed. Mundo Negro. Madrid 1991 (Traducción española de la obra publicada en Londres en 1990). Pág. 1

9 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 2

Allí donde está el africano, allí está su religión: la lleva consigo a los campos cuando va a sembrar o a cosechar, y si ha recibido una educación, la lleva consigo al aula donde se examina o a la universidad; si es un político la lleva al parlamento<sup>10</sup>

Siguiendo al mismo investigador, entresacamos, como notas propias de estas religiones, su dimensión comunitaria ya que no existe una religión para el individuo sino una experiencia religiosa en la tribu-comunidad; la religión abarca toda la vida y todos los días de la existencia, por lo que las religiones como el cristianismo o el islam, presentadas como cumplimiento de prácticas y preceptos puntuales, no podrán nunca satisfacer la experiencia totalizadora de las religiones africanas negras. Éstas no son un conjunto de dogmas sobre la verdad que hay que aceptar, sino una forma de vivir y de expresar la experiencia trascendente del ser humano que puede ser modificada por el colectivo en función de las necesidades o conveniencias de cada momento histórico; no son religiones de texto sino de vida, por lo que son las personas y los ministros religiosos los que comunican y configuran la experiencia religiosa grupal; no tienen tendencia proselitista, ya que cada religión es propia de una tribu y sólo tiene sentido en esa tribu; no tienen fundadores ni reformadores, sino que se incorporan al rango de divinidades las figuras ancestrales de mayor relevancia e influencia en el devenir de los tiempos; en todas está presente la creencia en la vida después de la muerte, aunque ésta no descentra a los creyentes de sus preocupaciones por el aquí y el ahora, de hecho, los actos religiosos suelen tener un carácter pragmático y utilitario; el pensamiento se desarrolla en forma cíclica y no histórico-lineal. El pasado-presente-futuro es interpretado por los conceptos “*sasa*” y “*Zamani*”: el “*sasa*” abarca el presente y el futuro inmediato, ya que el futuro lejano no existe. El “*zamani*” es el tiempo en el que desembocan los acontecimientos transcurridos en el “*sasa*”; es el tiempo de la memoria en la que todo encuentra su origen y final. El “*zamani*” “es el periodo del mito, que da un sentido de fundamentación y seguridad al periodo del “*sasa*” y une toda la existencia “*dentro del abrazo del macrotiempo*”<sup>11</sup>

Estas religiones configuran una *cosmovisión* característica de los pueblos africanos negros que podemos identificar a través de los siguientes conceptos:

#### **DIOS, SER SUPREMO:**

es el origen y sustento de todas las cosas. Él es “más antiguo que el periodo de *Zamani*; Él está fuera y más allá de su creación. Por otra parte está personalmente

10 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 2

11 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 32

involucrado en su creación, por lo que ésta no queda fuera de su alcance. Dios, por lo tanto, transparente e inmanente al mismo tiempo <sup>12</sup>

#### **DIVINIDADES MENORES:**

Usamos la palabra "divinidad" para referirnos a las personificaciones de las actividades y manifestaciones de Dios, de los fenómenos y objetos naturales, los "espíritus de la naturaleza", héroes deificados y figuras mitológicas. A veces es difícil distinguirlos, puesto que muchos autores hablan indistintamente de "dioses", "semidioses", "divinidades", "espíritus de la naturaleza", "espíritus ancestrales", etc.

Se suele pensar que las divinidades han sido creadas por Dios, a quien se le asocian, y a menudo representan sus actividades o manifestaciones, ya sea como personificaciones o como seres espirituales a cargo de objetos o fenómenos naturales.<sup>13</sup>

#### **ESPÍRITUS:**

Cada pueblo africano puede tener miríadas de espíritus, que desafían cualquier intento de descripción... Los espíritus son los seres espirituales "comunes" que están por debajo de las divinidades y por encima de los hombres. No hay una información clara de lo que los pueblos africanos dicen sobre su origen. Se considera que algunos espíritus vinieron a la existencia por sí mismos y que han continuado reproduciéndose y aumentando su número. Sin embargo, parece que la mayor parte de los pueblos africanos creen que los espíritus han tenido su origen en los seres humanos que murieron físicamente. Éste sería, pues, el último status del hombre, el punto de llegada más allá del cual el hombre no puede ir, a no ser que se convierta en héroe nacional deificado, lo que ocurre con muy pocos.<sup>14</sup>

#### **ANTEPASADOS O "MUERTOS VIVIENTES":**

"Los difuntos de hasta cinco generaciones en el pasado entran dentro de una categoría diferente... Estos seres están aún en el período Sasa y no ha terminado su proceso de muerte. Los llamamos muertos vivientes. Son los eslabones más cercanos que los hombres tienen con el mundo de los espíritus...

... Estos son los espíritus con los que los africanos se sienten más involucrados. Ellos son aún parte de la familia humana y son recordados... Aún no se han convertido en "cosas", "espíritus" o "seres". Ellos se representan de vez en cuando a sus familias humanas, con las que comparten la comida aunque sea simbólicamente.

12 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 43

13 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 104

14 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 107

Conocen los asuntos de la familia y muestran interés por ellos. Cuando se aparecen, generalmente a los miembros más ancianos de la casa, son reconocidos por su nombre; se interesan por los asuntos familiares y pueden avisar sobre peligros inminentes o reprochar a los que no hayan seguido sus instrucciones. Son los guardianes de las tradiciones, actividades y normas morales de la familia.

... Cuando los muertos vivos regresan y se aparecen a sus parientes, esta experiencia no suele ser recibida con gran entusiasmo y, si se repitiera con demasiada frecuencia, se convertiría en un serio motivo de preocupación. ... La comida y las libaciones ofrecidas a los muertos vivos son, paradójicamente, actos de hospitalidad y de acogida, pero también son formas de decir a los muertos que se vayan. Los antepasados son, a la vez, queridos y no queridos. Si no han sido debidamente enterrados o murieron con algún rencor, sus parientes temen que volverán para vengarse.<sup>15</sup>

### EL HOMBRE Y LA CREACIÓN:

..La ontología africana es básicamente antropocéntrica: el hombre está en el mismo centro de la existencia y los africanos ven toda la realidad en esta relación con la posición central del hombre. Dios es la explicación del origen y sostenimiento del hombre: es como si Dios existiera por causa del hombre... Animales, plantas, tierra, lluvia y otros objetos y fenómenos naturales describen el entorno del hombre y los pueblos africanos incorporan este entorno en su percepción profundamente religiosa del universo. Ya hemos visto de qué forma se atribuye una vida y una personalidad a algunos de estos objetos y fenómenos; por lo que, hablando estrictamente, para los pueblos africanos "nada está esencialmente muerto o desprovisto de vida"<sup>16</sup>

### LÍDERES RELIGIOSOS:

Nos encontramos con diferentes tipos de "especialistas" o líderes religiosos en las culturas y pueblos africanos:

#### CURANDEROS:

En las sociedades africanas, los curanderos constituyen un don precioso y la fuente más valiosa de ayuda. La terminología en torno a este tipo de personajes es bastante variada: "hierbalistas", "médicos tradicionales", "el hombre de la medicina" o los "wanganga"... Todo poblado en África cuenta con un curandero dentro de su entorno, considerado como un amigo de la comunidad, accesible a todo el mundo y a cualquier hora. El curandero entra en la vida del individuo y de la comunidad en muchos momentos.<sup>17</sup>

15 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 113-114

16 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 123

17 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 218

**MÉDIUMS Y ADIVINOS:**

Este tipo de especialistas pueden englobarse también en la categoría de “curanderos” por lo que se refiere a su preparación y a sus funciones. Sin embargo, una parte muy importante de su actividad tiene que ver con los muertos vivos y los espíritus, mientras que los curanderos generalmente no tratan con esos seres... a menudo, el mismo especialista desempeña a la vez las funciones de curandero y adivino, hasta el punto de que no es infrecuente que en las lenguas africanas ambos se designen con el mismo nombre.<sup>18</sup>

**HACEDORES DE LLUVIA:**

Las estaciones controlan el ritmo de la vida de la comunidad, y en muchas sociedades el cambio de estación se marca con actividades rituales: el comienzo de las lluvias, la ceremonia de la siembra, los primeros frutos... Estos ritos y actividades comunales tienen una gran importancia por su función de reforzar la solidaridad y la conciencia comunitarias. “Atraer la lluvia” es uno de estos ritos y los que lo hacen son unos personajes muy importantes en África.<sup>19</sup>

**REYES, REINAS Y JEFES:**

Los personajes que entran dentro de estas categorías se distinguen netamente de los otros “especialistas”... Sin embargo hay que tener en cuenta que no en todos los pueblos africanos se encuentran formas de autoridad como reyes, reinas o jefes. Allí donde sí se encuentran, no se trata solamente de cabezas políticas: son líderes a la vez religiosos y misteriosos, son un símbolo divino de la salud y el bienestar de su pueblo... son, por lo tanto, gobernantes de carácter divino o sagrado, una sombra o reflejo de la ley de Dios en el universo.<sup>20</sup>

**SACERDOTES, PROFETAS, FUNDADORES RELIGIOSOS.**

en el concepto africano la palabra se usa para designar a cualquiera que desempeña deberes religiosos, ya sea en templos, santuarios, cuevas sagradas o en cualquier otro lugar. Los sacerdotes tradicionales existen en multitud de sociedades africanas, como los Banyankole, Yoruba, Ibo, Akán...

... Se trata de una figura que desempeña un papel de jefe intermediario entre Dios y los hombres. Así como el rey es el símbolo político de la presencia de Dios, el sacerdote es el símbolo religioso de Dios en medio de su pueblo, aunque no merece la pena marcar la distinción entre lo religioso y lo político, puesto que ambas personas son “especialistas” religiosos y en algunas sociedades la misma persona combina ambos oficios.<sup>21</sup>

18 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 225

19 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 236

20 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 240

21 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Págs. 240

Ha quedado anotado que las religiones tradicionales africanas negras agrupan a unos tres mil pueblos o tribus. Con la finalidad de contextualizarlas y de esquematizar el conjunto religioso fontal y originario de la vertiente africana de nuestro sincretismo en estudio, señalamos como grandes religiones tradicionales africanas que configuran el mapa religioso del continente, en orden de mayor a menor adscripción: las cristianas, la islámica, las bantú-yoruba y las de los Massai.

Los yorubas, al igual que los arará, evemerizaron a los ancestros que tenían “aché” o poder y los divinizaron concibiéndolos como Orichas. Éste es el acontecimiento fundamental de su religión, ya que ésta consistirá más que en una relación con su Dios principal, Olorún –deidad ociosa–, en una religación con sus difuntos o antepasados sacralizados, a quienes invocarán para que “monten” en alguno de sus descendientes, estableciéndose así una relación con sus seres queridos, prolongada más allá de la muerte.

Para que pudiera surgir el culto del orisha, se hacía indispensable que algunos de sus familiares pudieran establecer un “fundamento” (odu): una cazuela que sirviera como contenedor del omjeto-soporte de la fuerza o aché del orisha. Este objeto-soporte es la base material establecida para el orisha, en la que se rinden ofrendas y se rocía con la sangre de animales sacrificados. Debidamente sacralizada, será prenda, emanación del dios..

El orisha es una fuerza pura, inmaterial, que no puede hacerse perceptible a los seres humanos sino tomando posesión de uno de ellos. Este candidato a la posesión, elegido por el orisha, es uno de sus descendientes... Los elegidos o (elegún) son también llamados “iyawo” o “mujer del orisha”, aunque el término comprende lo mismo a hombres que a mujeres porque no implica una relación carnal, sino de dependencia. Tras la ceremonia de evocación, el orisha “monta” a su iyawo, baila delante de sus hijos, recibe sus saludos, escucha sus quejas, los aconseja, resuelve sus dificultades y les concede gracias. La relación se desenvuelve en un tono familiar, puesto que el orisha, aunque deidad, no deja de ser un pariente, un bien familiar que se trasmite por línea paterna.<sup>22</sup>

## **LAS RELIGIOSIDADES AFRO-AMERICANAS-NEGRAS**

Cuando en 1518, la Corona concedió la primera licencia para introducir 4.000 esclavos africanos en el nuevo continente durante un periodo de ocho años, comenzaron los asientos de negros que consistían en una cruel y despiadada explotación de los esclavos importados en beneficio de los dueños de las encomiendas y de la propia Corona española. Tiene lugar, así, la llegada de la religión

22 BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 24

africana de los orichas América donde, debido a los forzosos procesos de conversión, tendrá lugar un proceso de sincretismo entre aquella y el cristianismo.

Los esfuerzos por desterrar la calenda (rituales vudú) resultaron vanos. Los esclavos continuaban asistiendo a sus asambleas, y para evitar ser sorprendidos se refugiaban en iglesias, simulando dedicarse a rezos y ceremonias cristianas cuando, en realidad, lo que hacían era mezclar ese culto con ritos y creencias africanos. Este incipiente sincretismo pagano-católico fue observado por el padre Labat, quien dice que “los negros hacen sin escrúpulos lo que hacían los filisteos; unen el arca con Dagón y conservan secretamente todas las supersticiones de su antiguo culto idólatra con las ceremonias de la religión cristiana”<sup>23</sup>

Las religiones afro-negro-americanas que sincretizaron en este ambiente religioso hundían sus raíces en dos grandes culturas originarias, el bantú y el nagó o yoruba que entraron en contacto con las religiones presentes en América, tanto con el cristianismo como con las indígenas, dando lugar a los siguientes cultos sincréticos:

#### **CANDOMBLÉ DE BAHÍA:**

Su culto celebra la sacralidad de la vida y se organiza en torno a una casa familiar. Dios se hace presente a través del cuerpo de los humanos que adquiere la condición de expresar lo divino. Está especialmente asociado a Bahía.

#### **MACUMBA DE RÍO DE JANEIRO Y DE SAO PABLO:**

Es el sincretismo entre las tradiciones Bantú, predominantemente, y las creencias y ritos yorubas. La fusión religiosa se dio debido en la ausencia de autoridades religioso-sacerdotales y de formalismos en las celebraciones bantúes. Esta misma permeabilidad le permitió adaptarse con comodidad a las condiciones urbanas que es donde ha arraigado con fuerza, sobre todo en Río de Janeiro.

#### **UMBANDA:**

Es una derivación de la Macumba que agrega y sincretiza elementos de las religiones indígenas brasileñas. (Sincretiza las religiones bantú, con las yoruba, con el espiritismo, con el esoterismo y con las religiones indígenas).

#### **CULTO A CHANGÓ DE RECIFE:**

Es un culto que recoge todas las tradiciones religiosas africanas, conservando textos de canciones originales y la ejecución de los tríos de tambores bata.

23 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. Ed. Fundación Cultural Dominicana. Santo Domingo. Pág. 130 (20: Labat: op. Cit. Tomo IV, pág. 132)

Nació en el barrio San José de Recife, cerca del centro urbano, desde donde fue desplazándose hacia zonas suburbanas y marginales.

#### VUDÚ HAITIANO:

Posee, adaptados, los rasgos africanos del vudú que llegó a Haití con los esclavos yorubas procedentes del antiguo Reino de Dahomey, actual República de Benín. Vudú significa espíritu. Dios es el ser trascendente y bondadoso que no está al alcance de los humanos. “*Los espíritus sirven de intermediarios y pueden ser buenos o malos, por tanto, la religión consiste en una serie de prácticas “mágicas” para recibir el favor de los espíritus buenos y/o alejar los maléficos.*”<sup>24</sup>

#### VUDÚ DE SANTO DOMINGO:

Hunde sus raíces en los esclavos ararás.

El culto se realiza en la complicidad de la noche y en un recinto oculto a la mirada de los curiosos. Los iniciados usan una vestimenta apropiada, sandalias, pañuelos de diversos colores, cordones amarrados a la cintura... La culebra, encerrada en una jaula, se expone a la vista de los fieles sobre un altar, cerca del cual se colocan el rey y la reina. Es ésta la que entra en trance, habla por boca de la divinidad y reparte órdenes una vez que los asistentes han expuesto sus deseos. La primera parte de la ceremonia concluye con la ofrenda de una cabra y un juramento de obediencia y ocultamiento. La segunda parte consiste en una danza de iniciación de los nuevos discípulos, quienes entran también en trance hasta que el sacerdote los golpea en la cabeza “con su palmeta o sacudidor o aun con un vergajo si fuera necesario”. Una danza general cierra la ceremonia, y en ella todo el mundo se arranca la ropa, se muerde su propia carne y pasa a otra pieza...”<sup>25</sup>

#### SANTERÍA. REGLA DE OCHA-IFA:

“*Se trata de la fusión de elementos y prácticas religiosas de la religión de los Yorubas del suroeste de Nigeria, con aspectos de catolicismo popular.*”<sup>26</sup> Hoy en día, es practicada en casi toda América Latina, pero está especialmente arraigada en Cuba y República Dominicana. En el sincretismo resultante se da una identificación entre los Orichas africanos con las imágenes de Dios, de las vírgenes o de los santos de la tradición católica. Una de las evoluciones más destacadas es que, en la santería, el Oricha no monta exclusivamente a sus descendientes en línea paterna sino también a otros, estableciéndose así más que una

24 VI ENCUENTRO DE PASTORAL AFROAMERICANA. O.C. Pág. 69.

25 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. O.C. Pág. 131

26 VI ENCUENTRO DE PASTORAL AFROAMERICANA. O.C. Pág. 69.

relación consanguínea una de carácter espiritual. El concepto yoruba “*mujer del Orisha*” fue traducido como “*hijo del santo*”.

Dentro de la santería cubana, surgieron lo que hoy conocemos como la Regla de Ocha y la Regla de Ifá. La primera tiene su origen en el prestigio alcanzado por un negro babalasha, llamado Lorenzo Samá, y su esposa Timotea Albear. A finales del siglo XIX y dada la dispersión entre los santeros cubanos, ambos se empeñaron en “unificar los diferentes cultos yorubas (cubanos) en un solo cuerpo litúrgico que denominaron Regla de Ocha.”<sup>27</sup> Dado que los santeros de la Habana no reconocieron su asiento realizado en Matanzas, Lorenzo aceptó ser asentado nuevamente y tomó el nombre de Obadimeyi (rey coronado dos veces). La regla está orientada sobre todo hacia el culto a los orichas y su posesión no está relacionada ni con magia ni con el culto a los difuntos.

La regla de Ifá está relacionada con el negro Eulogio Gutiérrez, quien vivía en Calimete (Matanzas). Al ser eliminada la esclavitud en 1880, decidió regresar a África para reidentificarse con sus orígenes. En Nigeria fue reconocido como descendiente de “*Obbas*” (de reyes) y en Ifé recibió el oráculo que lo reclamó como hijo de Orula.

Aunque Gutiérrez tenía asentado a Obatalá, tuvo que compartir su venerado Orisha con la orden secreta de los babalawos. En esa época recibió a Olofi en dos ocasiones. Era respetado y vivía como noble. Fue entonces cuando le llegó una orden inesperada y desagradable por parte de Orula: regresar a Cuba, la tierra donde había sido esclavo, a instaurar la Regla de Ifá, la sagrada orden de los babalawos. Gutiérrez regreso a Cuba, y volvió a Calimete.<sup>28</sup>

En Calimete logró hacerse dueño de la hacienda donde había trabajado como esclavo y, posteriormente, se trasladó a Regla, en la Habana. Allí abrió un culto a Ifá e hizo sus primeros ahijados, junto al negro babalawo Bernardo rojas, quien había traído de África un Olofi, es decir sus atributos, los cuales tuvo que esconder debido a las persecuciones. En nuestros días es de gran prestigio en la liturgia cubana. Ambos fueron los primeros babalawo de la Regla de Ifá cubana, que está especialmente caracterizada por la tendencia hacia la adivinación y la magia.

Una visión actualizada de la santería cubana que se percibe hoy en día como fusión de las reglas Ocha-Ifá, nos la proporciona Lázara Méndez Vázquez:

27 BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 26

28 BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 27

En Cuba, en la actualidad, la Regla de Ocha-Ifá no constituye un grupo organizado territorial, económica, social o étnicamente. No cuenta con una estructura jerárquica de tipo piramidal y suprafamiliar, no constituye un proyecto político-social sistematizado. Pero funciona con fuerza institucional, en virtud de la existencia de ejes estables que garantizan la relativa unidad de la práctica ritual. El más fuerte contenido, como una variable de la definición de lo sagrado, es sin dudas la adoración al oricha, el respeto a los mayores y a la familia ritual. No tan visibles, pero no menos significativos, resultan el reconocimiento de la condición de santero, la conciencia de pertenencia, y la naturaleza contingente, ecuménica y humanista de la práctica.<sup>29</sup>

“Bendeasis” nos advierte de la tendencia que hay en la actualidad, tanto en Venezuela y Estados Unidos como en Puerto Rico, que es conocida como “africanización” o “yorubización de la santería”:

el intento de unir la liturgia religiosa e imponer determinada ortodoxia en Cuba tiene la intención sobre de todo de imponer el control político sobre ella y que la africanización que se está intentando en países como Venezuela, Puerto Rico, o los Estados Unidos se basa en el deseo de crear bases de aceptación ante la ausencia de factor fundacional que si posee la Santería cubana.<sup>30</sup>

Dado que nuestro estudio no busca solamente la percepción histórica del sincretismo entre la devoción a la Virgen de la Merced y el culto a Obbatalá en el ámbito de la santería cubano-venezolana, sino que también requiere de un diagnóstico pastoral, esta tendencia a refundar el culto de la santería y a proporcionarle un tinte político no puede pasar desapercibida.

#### PALO MONTE:

Sincretismo cubano con raíces en los grupos africanos yoruba y bantú (cuyos descendientes son llamados Congos). Son los “*asiduos clientes del babalocha u olúborissa (lucumi) y del Padre Nganga o Taita Inkisi (congo)*”<sup>31</sup> Para éstos, el monte cubano es tan sagrado como el africano. En él viven las divinidades. Los santos habitan más en el monte que en el cielo. “*Los santos nacen del monte*

29 MÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara: ¿UN CAKE PARA OBATALA? En Revista Temas 1995. En: <http://bendeasis.blogspot.com/2010/12/africanizacion-de-la-regla-de-ocha-ifa.html> [09/02/2011]

30 BENDEASIS: Introducción al artículo de Lázara Méndez. En: <http://bendeasis.blogspot.com/2010/12/africanizacion-de-la-regla-de-ocha-ifa.html> [09/02/2011]

31 CABRERA, Lydia. El Monte. Igbo, Finda, EweOrisha, VítitiNfinda – Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba –Ed. Universal. Col. Chichirekú. Miami (Florida) EEUU. 1983. Pág. 9

y nuestra religión también nace del Monte"<sup>32</sup> El negro encuentra en el monte lo que el blanco en la Iglesia. La regla de palo monte proporciona magia, salud, bienestar, protección. Y para ello le paga al monte lo que con respeto le solicita para sus ritos. Árboles y plantas se consideran seres animados con inteligencia y voluntad. Mediante la magia se hacen trabajos para la defensa o para el ataque. La Nganga, olla de metal que contiene aquello en lo que se materializa lo divino, junto a huesos de difuntos y otros elementos, y el rayado de cabeza con la navaja, identifican especialmente a esta regla.

#### SOCIEDAD SECRETA ABAKUA:

Se trata de una organización laboral que gira en torno a los muelles de la Habana que está totalmente identificada con un sistema de hermanad religiosa. Cada sociedad radica en uno de los barrios y está estrechamente ligada al mismo.

La sociedad es en realidad un conjunto de pequeños grupos llamados "juegos" o "potencias", integrados únicamente por hombres. La solidaridad entre los hermanos de cada juego, los "ekobios", es incondicional. La rivalidad entre distintos juegos y sus miembros respectivos es con frecuencia intensa.<sup>33</sup>

Entre los autores que más han sobresalido en el estudio de estos sincretismos religiosos podemos citar a Raymundo Nina Rodríguez: *Los africanos en Brasil* (1932), Arthur Ramos: *El Folklore negro del Brasil* (1935), Melville Herskovits y Francis Herskovits: *Narrativa Dahomeana: Un análisis intercultural* (1958), Laëneec Hurbon: *Dios en el Vodú Haitiano* (1978), Fatumbi Pierre Verger: *Orisha* (1982), Roger Bastide: *Estudios Afro-Brasileiros* (1983), Cabrera Lydia: *El Monte, Igbo, finda...* (1983), José Jorge Carvalho y Rita Laura Segato: *El Culto Shangó en Recife, Brasil* (1983), Rafael López Valdés: *Elementos para una caracterización de los cultos populares de origen africano en Cuba* (1985), Natalia Bolívar Aróstegui: *Los Orishas en Cuba* (1990), Carlos Esteban Deive: *Vodú y Magia en Santo Domingo* (1992), Joel James Figarola: *Los Sistemas Mágico-Religiosos cubanos: principios rectores* (1999), entre otros...

#### ORICHAS DE LA SANTERÍA CUBANA

Aunque se tiene conocimiento de más de cuatrocientos orichas propios de las religiones africanas originarias, no todos fueron importados al Nuevo Mundo

32 CABRERA, Lydia. *El Monte. Igbo, Finda, EweOrisha, VititiNfinda*. O.C. Pág. 13

33 LÓPEZ VALDÉS, Rafael: *Elementos para una caracterización de los cultos populares de origen africano en Cuba*. O.C. Pág. 151

con la trata de esclavos. Natalia Bolívar nos ofrece la siguiente clasificación de los que aparecen en los cultos de la santería cubana:

#### **ORISHAS GUARDIANES.**

El Oricha de la muerte es Ikú. Cuando Olofi pide la cabeza de un ser vivo para que le sirva como eggun, es decir como espíritu de muerto viviente, o para que acceda a estado de Ará Onú, en el que puede ya reencarnarse, Ikú es quien viene a buscarlo. Ikú es la personificación de la muerte y, a la vez, el trance de morir. Es el Oricha relacionado con todo lo fúnebre. Los orichas guardianes son Eggún, Eleggua, Ochosi, Osun y Olosa.

#### **ORISHAS DE LA CREACIÓN.**

La concepción del panteón cubano, enraizado en la mentalidad yoruba, apunta a un principio absoluto que esté por encima de todos los demás Orichas:

Ese Ser Supremo, sin embargo, al ser enfocado en sus diversas relaciones se proyectó en 3 entidades: el Creador, que trata directamente con los Orishas y los hombres, fue Olofi; la sujeción a las leyes de la naturaleza, la ley universal misma, Oloddumare; y la fuerza vital, la energía universal, identificada con el Sol, Olorun. Este no es más que otro ejemplo de la dificultad del pensamiento primitivo para elaborar un concepto de alto nivel de abstracción y de su tendencia espontánea a concretar y particularizar.<sup>34</sup>

Los orichas de la creación son: Oloddumare, Olorún, Oddua, Boromu, **Obatala**, Oggan, Oke, Ori y Oraniyan.

#### **ORISHAS DE LA NATURALEZA.**

Osain es el dueño de la naturaleza y la naturaleza misma. Okó es el Oricha de la tierra y de todo lo referente a la agricultura y a las cosechas. Iroko es el Oricha que vive en los follajes de las ceibas sagradas. En las raíces de estos mismos árboles vive Ayao. Aja es un Oricha, que al igual que Aroni, ha caído en desuso, representa a las mujeres peleonas y se visualiza en los torbellinos.

#### **ORISHAS DE LA MATERNIDAD.**

El más conocido es Yemayá, madre de todos los orichas, dueña de las aguas y del mar. El mar es el origen de la vida, por eso se afirma "*que el santo nació del mar*". El caracol fue el primero que pudo hablar y les dijo a las demás

34 BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 93-94

criaturas qué era lo que tenían que hacer. Otros orichas de la maternidad son Dada Baldone y Los Ibeyis.

#### **ORISHAS DE LAS AGUAS.**

Ochun es el Oricha del río, es dueña de la feminidad y de los ríos; simboliza la coquetería, la gracia y la sexualidad de lo femenino. Es la mujer de Changó y acompaña siempre a Yemayá. Son también orichas de las aguas Inle, Olokun y Olosa.

#### **ORISHAS DEL FUEGO.**

Changó es el Oricha del antiguo rey de Oyó de Nigeria. Es el rey del fuego, del rayo, del trueno, de la guerra, del baile, de la música y de la belleza viril. Representa al hombre trabajador, valiente, buen amigo, adivino y curandero; pero también al que es mentiroso, mujeriego, pendenciero, jactancioso y jugador. Sin embargo, no soporta a los cobardes o invertidos. Aggayu Sola, Oggue y Oroifia son también orichas del fuego.

#### **ORISHAS DE LA ADIVINACIÓN.**

De estos Orichas, el más conocido es Orula, quien personifica a la sabiduría y tiene la potestad de influir sobre el destino de los hombres. Es el más adverso en este sentido. Olofi le concedió el "até" o tablero de Ifá para que dominara los secretos de la adivinación. Los Orichas Orungan y Chegudu están relacionados también con el mundo de la predicción del futuro.

#### **ORISHAS DE LA SALUD Y DE LA MUERTE.**

OyaYansa es la divinidad que personifica a una de las amantes de Changó, en Oyó. Está relacionada con los temporales, los vientos, las centellas. Tiene un carácter violento y dominante, amante de los conflictos bélicos. Suele presentarse acompañada de un ejército de egguns (espíritus). Es la dueña de los cementerios. Junto con Elegguá, Orula y Obbatalá, es la dueña de los cuatro vientos. Obba, Yewa, Nana Buruku, BabaluAyé y Aje Chaluga son también invocados en los que hace referencia a la salud, medicina y muerte.

#### **OBATALÁ.**

Según las versiones más difundidas por las casas de santo venezolanas, en la religión Yoruba, si bien Olorún creó el universo, Obbatalá fue el creador del mundo y de toda la humanidad. Es hijo de Olofin y de Oloddumare; padre de todos los Orixás y de la humanidad, dueño de las cabezas, sueños y pensamientos

de los hombres... Su presencia puede realizarse tanto en apariencia masculina como femenina. Su misión es hacer el bien, encargo que recibió de Olofin cuando fue mandado a la tierra como rey de la misma. Obbatalá es respetado por todos los Orixás tanto por su autoridad, como por su rectitud y sabiduría. Es pacífico y armonioso. De él nacen la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo. Con su aspecto de guerrero impone justicia en este mundo. En el sincretismo afro-americano negro Obbatalá se identifica con varias devociones católicas y de otras culturas:

“En Cuba se sincretiza con la “Virgen de las Mercedes”; para los brasileños con “Cristo”; para los dahomeyanos con “somaddonu”; para los Bantú representa “Tiembla Tierra”; para los amerindios “Monhan”, para los griegos “Helios” y para los egipcios “Khnun”.<sup>35</sup>

### **OBATALÁ EN LA REGLA DE OCHA CUBANO-VENEZOLANA.**

En la regla Ocha, Obbatalá es la cabeza principal, recto y justiciero. Él es el rey del mundo. Su color es el blanco, ya que representa la verdad, la sabiduría y la justicia. De él brota la pureza, la sabiduría, la mansedumbre y la compasión. No se deja ver por nadie, si alguien lo viera quedaría ciego por siempre. A fin de diferenciar sus diferentes caminos, puede combinarse el blanco, especialmente con el rojo o el morado. También con todos los colores del arco iris, ya que él está por encima de todos ellos. Es dueño de la plata y de todos los metales blancos. Sus ropas y collares son también de color blanco.

Dueño de todos los Orixás y amante de la paz, es capaz de aplacar a Shangó y a Ogún Arere. Señor de lo puro, no permite que nadie se desnude en su presencia o pronuncie frases o palabras duras u ofensivas. Es, también, dueño de las cabezas y, por lo tanto, de los pensamientos y los sueños.

Sus hijos deben tener una férrea voluntad, comportarse siempre con dignidad y mostrarse acordes a su dignidad para poder ganarse la confianza de los demás. Han de ser amantes de las letras y no lamentarse de sus propias decisiones.

Díaz Castillo y Madán nos ofrecen unos apuntes sobre la mitología de Obbatalá:

“En el principio de las cosas, cuando Olodumare bajó al mundo, se hizo acompañar de su hijo Obatalá. Debajo del cielo solo había agua, entonces Olodumare le entregó a Obatalá un poco de tierra metido en el carapacho de una babosa y una

35 DÍAZ CASTRILLO, Luis y MADÁN, Marcelo: Tratado de Obatalá – Serie los Orishas. Parte III. Ed. Inversiones Orunmilá C.A. Caracas 2005. Pág. 14

gallina. Obatalá echó la tierra formando un montículo en medio del mar. La gallina se puso a escarbar y regó la tierra formando el mundo que hoy conocemos. Olofin también le ordenó que culminara la tarea de crear al hombre y lo hizo poniéndole las cabezas en los hombros, es por eso que Obatalá es el dueño de las cabezas.

En cierta ocasión los hombres estaban preparando grandes fiestas en honor de los Orishas, pero por un descuido se olvidaron de Yemayá. Furiosa, conjuró el mar que empezó a tragarse la tierra, daba miedo verla cabalgar, lívida, sobre la más alta de las olas, con su abanico de plata en las manos. Los hombres espantados no sabían qué hacer e invocaban a Obatalá, entonces fue cuando Obatalá se interpuso, levantó su opayé (Cetro), y le ordenó a Yemayá que se detuviera.

Por respeto la dueña del mar atajó a las aguas y prometió desistir de su cólera y es que si Obatalá los hizo, no puede dejar que otro los destruya.”<sup>36</sup>

## **EL SINCRETISMO CUBANO-VENEZOLANO ENTRE LA DEVOCIÓN A NUESTRA SEÑORA DE LAS MERCEDES Y EL CULTO A OBBATALÁ EN LA SANTERÍA CUBANO-VENEZOLANA.**

### **SINCRETISMO.**

El término sincretismo lo utiliza Plutarco para referirse a la unión que se generaba entre los cretenses ante la aparición de un enemigo común. Cabe señalar que en aquel contexto el acuerdo era temporal y duraba mientras permanecía la alerta o amenaza. En el ámbito de la experiencia religiosa se utiliza para denominar el fenómeno de la ósmosis de ritos, tradiciones no homogéneas y creencias, hasta configurar un conjunto de formas religiosas. Este fenómeno es debido a la interrelación de culturas que conlleva la apropiación de elementos de origen diverso e independiente.

### **CONSIDERACIONES SOBRE EL SINCRETISMO**

#### **LEONARDO BOFF (1981)**

En su reflexión para demostrar la legitimidad del sincretismo ofrece la definición de seis tipos de sincretismo<sup>37</sup>: *Como agregación*: El sincretismo se da, propiamente, en la experiencia religiosa sincrética del fiel, pero para las religiones no implicaría ninguna alteración. Éste participa simultáneamente en varios cultos religiosos. *Como acomodación*: Surge en contextos históricos en los que

36 DÍAZ CASTRILLO, Luis y MADÁN, Marcelo: Tratado de Obatalá O.C. Pág. 8

37 Cfr. BOFF, Leonardo: Iglesia: carisma y poder – ensayos de eclesiología militante. Col. Presencia Teológica N° 11. Ed. Sal Terrae. Santander (España) 1982<sup>7</sup> Págs.166-170.

por diversas coyunturas una religión se impone sobre otra. La religión oprimida, para resistir y sobrevivir, sincretiza los elementos externos de la religión opresora, pero mantiene sus propias creencias. *Como mezcla*: El sincretismo afecta a los espacios religiosos en los que se yuxtaponen diversidad de dioses y de panteones divinos importados de otras culturas y asimilados como parte integrante de la religión de un mismo pueblo. El creyente puede ser implicado en el sincretismo u optar por dar culto al Dios con el que se siente vinculado por su fe personal. *Como concordismo*: Propicia la tendencia a relativizar todas las religiones, las cuales son todas expresiones inadecuadas de la única e inalcanzable realidad divina. Procura armonizar las diversas religiones en búsqueda de una religión universal válida para toda la humanidad. *Como traducción*: consiste en el uso de categorías, expresiones culturales y tradiciones de otras religiones para traducir las propias convicciones de fe. Implica la selección de aquellos elementos que son compatibles con las propias creencias esenciales. *Como refundición*: surge en largos procesos en los que la religión se abre, de forma imperceptible, a otras expresiones religiosas, asimilándolas, reinterpretándolas y refundiéndolas desde los criterios de su propia identidad. El proceso conlleva crisis, momentos de indefinición y de indeterminación. Al final, el “*ethos*” de la religión dominante consigue apropiarse de los elementos novedosos, superando la duda de si su identidad ha quedado preservada o diluida.

Desde la perspectiva católica, Boff distingue entre los “*verdaderos y falsos sincretismos*”<sup>38</sup>. El *sincretismo falso* sería cualquier tipo de sincretismo que cayera en alguna de las patologías aplicables a cualquiera de las religiones: “*la religión sin fe*” o ritualismo y “*la fe sin religión*” o purismo (en el que no se considera necesaria la expresión externa de las creencias). El sincretismo tampoco sería verdadero en el caso de que una religión pagana (pone como ejemplo la Yoruba, refiriéndose al candómbé o nagó) sincretice elementos cristianos pero conserve su identidad fundamental. Tampoco se podría hablar de un sincretismo verdadero en el caso que asimilara contenidos referidos a la práctica de la magia, del fetichismo y del politeísmo. *Sincretismo verdadero*: Surge tras los pasos previos de la misión o anuncio y de la consiguiente conversión de los individuos. Sólo después de ésta podría darse un verdadero sincretismo que, siguiendo el magisterio del Vaticano II: “*toma de las costumbres y tradiciones de los pueblos, de su sabiduría y doctrina, de sus artes e instituciones, todos aquellos elementos*

38 BOFF, Leonardo: Iglesia: carisma y poder – ensayos de eclesiología militante. O.C.: Págs. 183-194.

*que pueden contribuir a expresar la gloria del Creador, a esclarecer la gracia del Salvador y a ordenar rectamente la vida cristiana*<sup>39</sup>

Así, el sincretismo verdadero ha de permitir identificar en cualquier sincretismo religioso y cultural, la *“experiencia praxísticamente historizada”* que constituye la identidad cristiana. Es decir la que permite una experiencia del Misterio absoluto, al que llamamos Padre, y del misterio de su revelación, en la redención obrada por el Hijo y en la presencia del Espíritu que conduce a la Iglesia apostólica a lo largo de la historia. El sincretismo verdadero debe asumir como criterios básicos: primero el partir de la revelación bíblica; en segundo lugar fundamentarse en la Tradición de la Iglesia universal; y en tercer lugar, atenerse a las decisiones de los sínodos episcopales que a lo largo de la historia han ayudado en el discernimiento para el correcto sincretismo. En síntesis, Boff, establece que: *“todo lo que contribuye a la libertad, al amor, a la fe y a la esperanza teologales, representa un verdadero sincretismo y encarna en la historia el mensaje liberador de Dios.”*<sup>40</sup>

El criterio de esta investigación, que no pretende, en este primer momento, hacer juicios de valor teológico ni morales, está más acorde con Manuel Marzal, quien desde una observación más neutral, define el *“verdadero sincretismo”*<sup>41</sup> como aquel que no signifique una mera yuxtaposición o síntesis cultural, sino que suponga un nuevo sistema religioso, partiendo de los dos o más que entren en interacción dialéctica. Más adelante se verá su propia definición de sincretismo.

#### **CARLOS ESTEBAN DEIVE (1992):**

Ofrece su aportación al tema de la comprensión del sincretismo, al presentar los *“planos del sincretismo”*<sup>42</sup>: primero, en el de la *ecología o espacio sagrado*, dónde se daría una yuxtaposición de objetos e imágenes religiosas; segundo, en el de la *liturgia*, donde el impacto recae sobre los ritos sacramentales, el calendario y los manuales litúrgicos o devocionales; y, tercero, en el de las *representaciones colectivas*, que favorecería la reinterpretación de los valores de una religión en términos de otra.

39 VATICANO II *Ad Gentes* N° 22.

40 BOFF, Leonardo: Iglesia: carisma y poder – ensayos de eclesiología militante. O.C.: Pág. 191.

41 MARZAL, Manuel: Religiones Andinas. Col. EIR N° 4. Ed. Trotta. Madrid (España) 2005 Págs. 156-157

42 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. Ed. Fundación cultural Dominicana. Santo Domingo (República Dominicana) 1992. Págs. 221ss.

**SEVERINO CROATTO (2002):**

El sincretismo tiene lugar, “cuando una tradición está firmemente clausurada, tanto en su núcleo como en la periferia, de tal modo que la totalidad tiene sus límites precisos... Revela los procesos de constitución, transformación creativa, relectura y afirmación ulterior de una tradición”<sup>43</sup>

No todos los autores están de acuerdo con esta afirmación tan taxativa. Boff, por ejemplo, señala que “el Antiguo y el Nuevo Testamento no dejan de ser escritos sincretistas que asimilan las influencias de su propia cultura y de otras”<sup>44</sup>. No se puede afirmar con tanta rotundidad que el núcleo y la periferia del cristianismo estaban definitivamente clausurados en el proceso de fijación escrita de la tradición recibida en las primeras comunidades.

**MANUEL MARZAL (2005):**

Para este autor, 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. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la “persistencia” de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su “pérdida” total, ya la “síntesis” de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya finalmente la “reinterpretación”. De estos procesos (persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación), el último ha merecido la mayor atención de los antropólogos<sup>45</sup>

El abordaje de las religiones que han sincretizado en los diversos momentos del proceso que supone el sincretismo entre la devoción a la Virgen de la Merced y el culto a Obbatalá, permite observar el por qué pudo darse el fenómeno de este sincretismo en estudio. A pesar de la diversidad en las manifestaciones de religiosidades e incompatibilidad en los respectivos contenidos fundamentales, hay, en todas las religiones originarias de nuestro caso, una experiencia común configurada por la relación con lo sagrado, con lo trascendente. En diversos lenguajes, se expresa en cada religión la idea de un Dios supremo y la emanación de otras Divinidades connaturales a este ser inalcanzable; Se da, en ellas, la evemerización de hombres y mujeres que, revestidos de una consideración de trascendencia o santidad, se han convertido en mediadores con el Ser Supremo o en divinidades celestes; y se observa, también en todas ellas, la inquietud por

43 CROATTO, José Severino: Experiencia de lo Sagrado. O.C. Pág. 431.

44 BOFF, Leonardo: Iglesia: carisma y poder – ensayos de eclesiología militante. O.C.: Pág. 171

45 MARZAL, Manuel: El sincretismo iberoamericano, Lima 1985: PUCP. Pág. 176

mantener, a toda costa, una relación con los fallecidos, más allá de la separación física provocada por la muerte. La impotencia ante la enfermedad o la fatalidad del destino conducen al hombre religioso a buscar una vía de solución en las fuerzas supraterráneas. En definitiva, detrás de las diversas manifestaciones religiosas estudiadas subyace un mismo hombre religioso, con unas mismas ansiedades y con unas idénticas capacidades de relacionarse, abrirse y trascenderse en búsqueda del radicalmente "Otro" y de la fuerza superior que éste encarna, para suplir la propia impotencia frente a situaciones extremas. Debajo de cada *lenguajereligioso* se puede detectar una *estructura de sentido* que está configurada por los mismos elementos. En una religión recibirán más énfasis unos, en otras otros. El sintagma tendrá distinto significado, pero los elementos son identificables y comunes. De ahí que podemos afirmar que el proceso de sincretización es simplemente una apropiación de elementos entre lenguajes religiosos que han interactuado en un mismo contexto cultural.

#### APORTACIONES PROPIAS:

La investigación y reflexión que ha conllevado este estudio, abre la posibilidad de diferenciar entre:

##### *Sincretismo por homogeneidad o compatibilidad:*

Se daría en la confluencia en un mismo contexto cultural de diversas tradiciones con elementos afines. Sería un fenómeno espontáneo que no violentaría el núcleo de la tradición. Habría sido el caso del sincretismo entre las diferentes tradiciones yorubas o bantús que, aunque en su periferia eran plurales, su núcleo era esencialmente muy semejante. Cabría relacionarlas con lo señalado por Croatto sobre la direccionalidad que va de la pluralidad a la unidad. Estaríamos hablando también del sincretismo entre los cultos a los orichas, el culto a María Lionza y el espiritismo, que han sido más o menos integrados en las diversas tradiciones de la santería cubana-venezolana de forma espontánea.

##### *Sincretismo por heterogeneidad o incompatibilidad:*

Sería el caso de aquellos sincretismos que pudieran afectar el núcleo de las tradiciones y que, con el tiempo, desembocan en el fenómeno de la "doble adscripción". Habrían ocurrido en contextos culturales violentos en los que alguna de las tradiciones se habría impuesto violentando a la socialmente más débil.

##### *El status de la tradición en el momento del sincretismo:*

Hay que estar atentos para percibir, en el proceso de sincretismo, si las tradiciones están:

- Clausuradas en su núcleo y en su periferia.
- Clausuradas en su núcleo pero no en su periferia.
- En proceso de gestación del núcleo y de la periferia.

*El fenómeno de la clausura del núcleo y de la periferia de una tradición está íntimamente relacionado:*

. Con la transmisión literaria de las tradiciones, en el sentido de que el texto consolida lo fundamental de las mismas.

- Con la formulación del Credo.
- La existencia de una autoridad magisterial., ya que la objetivación literaria de las interpretaciones sobre lo fundamental, en una tradición interpretativa, conlleva una solidificación de las creencias.

*Dónde se verifica el fenómeno como tal y cuál es el resultado final:*

• El sincretismo puede darse en una sola religión que absorba elementos de otras, sin que eso implique variaciones en las religiosidades aportadoras de elementos.

• Pudiera darse también el caso de una mutua cesión y apropiación. Ahí todas las religiosidades quedarían impactadas por el fenómeno sincrético.

• Podemos también encontrar casos en los que el resultante del proceso de sincretismo sea una nueva religión o religiosidad.

## **ORIGEN DEL SINCRETISMO ENTRE NTRA. SRA. DE LAS MERCEDES Y OBATALÁ**

Se ha anotado antes cómo, en las capillas de las haciendas azucareras, los negros confundían a sus amos al celebrar sus propios ritos originarios bajo el pretexto de estar realizando actos de piedad católica. Es, en estos momentos, cuando se lleva a cabo el sincretismo entre la religiosidad africana de los negros esclavos y la del catolicismo. No es de extrañar que, desarraigados de sus lugares de origen y por tanto de sus lugares sagrados y muy religados con la tierra de sus antepasados, los esclavos y esclavas proyectaran con facilidad la presencia de sus Orichas en las imágenes católicas, las cuales pudieran incluso haber llevado hasta sus propios lugares de culto en los palenques, quilombos, terreiros, etc. Los esclavos negros africanos escondían en el interior de las imágenes los amuletos o signos religiosos que hubieran logrado traer consigo, suscitando así un proceso de identificación nuevo culto impuesto. Surge así el sincretismo afroamericano negro que está presente en prácticamente todas las religiosidades de este género.

No es difícil de imaginar cómo los negros africanos buscarían elementos propios de cada una de las devociones del catolicismo, para identificarlos y equipararlos con los de sus propios Orichas. Nuevamente recurrimos a Natalia Bolívar, para que nos suministre un testimonio solvente sobre el proceso de sincretismo en la santería cubana o regla de Ocha:

Desde fines del siglo XVIII los hacendados azucareros habían abandonado en sus ingenios toda práctica religiosa con excepción de aquellas ceremonias anuales que servían de mínimo disfraz moral. La religión robaba algunas horas a la producción, pero también podía resultar un freno a la rebeldía de los esclavos. Por su parte, como nada más ajeno al sectarismo dogmático que el pensamiento primitivo, los africanos aceptaban de buena gana a los nuevos “orishas” que les presentaba el santoral católico. Orientándose por la simple semejanza, fundían ingenuamente las figuras de sus antepasados divinizados con la hagiografía de la Iglesia y, al ritmo de tambores la figura de San Lázaro se confundía con la de Babalú Ayé, la de Aggayúsolá con la de San Cristóbal, la de changó con Santa Bárbara, la de Elegguá con San Antonio, y así un largo desfile de sincretizaciones. Nació la santería, la sincretización de los cultos yorubas y la religión católica, en un proceso natural y lógico.<sup>46</sup>

#### **SIMBÓLICA DEL SINCRETISMO NTRA. SRA. DE LAS MERCEDES Y OBBATALÁ**

Partimos de que la representación de la Virgen de las Mercedes no tiene unos caracteres totalmente establecidos. Su imaginería es muy variada y diversa. En unos casos aparece llevando al niño, en otros con los brazos abiertos. Puede representarse de pié, sentada, toda tallada, vestida con ropajes majestuosos, etc. En ocasiones aparece rodeada de religiosos mercedarios, en otras de cautivos, en otras de ángeles... Los diferentes patronazgos asignados a lo largo de los tiempos han condicionado también su representación simbólica. De ahí que, últimamente, como “*Patrona de los Privados de Libertad*” se haya enfatizado un elemento que la identificaba tradicionalmente como “*Redentora de Cautivos*” como son las cadenas, simplificación de los antiguos “*cepos de esclavos*”. Sin embargo, sobre todo en el arte colonial, entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el Oricha Obbatalá hay no pocos elementos coincidentes que pudieron facilitar este proceso sincrético:

#### **EL COLOR BLANCO:**

El color blanco del hábito de los religiosos mercedarios es el que se impone también en la vestimenta de las imágenes consagradas a la devoción de la Virgen

46 BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 25

Redentora. En él, los esclavos verían reflejada la blancura, pureza, sabiduría, mansedumbre y justicia atribuidas a Obbatalá. El mismo rostro blanquecino de las tradicionales tallas coloniales, utilizadas para la devoción mercedaria, es un elemento que suscita el sincretismo con la luminosidad y blancura de Obbatalá.

#### LA JUSTICIA:

La devoción a la Virgen de las Mercedes como “*Redentora de Cautivos*” permite, también, conjugarla con la virtud de la justicia, atribuida a Obbatalá.

#### SIGNOS DE REALEZA:

Es tradicional, desde los mismísimos orígenes de la devoción mercedaria, que la Virgen de las Mercedes lleve atributos de reina o princesa, tales como la corona o el cetro de mando. También este último elemento, presente en la mitología referida a Obbatalá facilita la identificación de ambas devociones. Hay que tener en cuenta que Obbatalá es el “*rey del mundo*”, creado por él por mandato de Oloddumare, creador del universo.

#### CONCEPTOS DE LA SANTERÍA EN LA QUE SE DESARROLLA LA RELIGIOSIDAD SINCRÉTICA ENTRE LA VIRGEN DE LA MERCED Y OBATALÁ

Sin querer llegar, en este momento, a la abstracción e historicidad que un estudio fenomenológico requiere, para serlo estrictamente hablando, se pueden distinguir algunos elementos que configuran la religiosidad que ha configurado el sincretismo entre la cultura yoruba y la imagería católica, en concreto, entre Obbatalá y la Virgen de las Mercedes. Una consideración al respecto la ofrece Deive, al presentar los rasgos de la santería, el candomblé y el Changó para establecer analogías y diferencias que permitan una visión suficientemente amplia del objeto de su estudio que es el vudú. Procedentes la santería, el candomblé y el Changó del sistema religioso yoruba, comenzamos resaltando algunos elementos de sus creencias, que sintetizamos con el siguiente esquema:

#### LOS MITOS YORUBAS:

En la santería cubano-venezolana donde se vive el sincretismo en estudio, se asumen los mitos originales yorubas y otros recreados por la tradición yoruba-cubana.

#### EL MITO DE LA CREACIÓN:

“En este mito se habla de Oduduwa, el fundador de Ifé – ciudad santa y encantada que da nacimiento a todas las cosas -, quien condujo al núcleo original del pueblo yoruba, desde su hogar primitivo, hasta el territorio hoy ocupado por esa nación.

En un principio, refiere el mito, la tierra estaba cubierta de agua, pero Oduduwa logró hacerla habitable rellenándola de arena<sup>47</sup>

#### LA CASA DEL CIELO:

“La casa del cielo es el dominio del dios supremo Olodumare, omnipotente e inmortal. Cerca de él se hallan los orishas, que en algunos mitos figuran como sus hijos. Olodumare dio a cada individuo, antes de nacer, su rostro y carácter, pero la protección de los hombres está a cargo de los orishas. Ellos bendicen a los niños, les otorgan el don de la salud y, si Olodumare lo permite, los colman de riquezas. Sin embargo, los orishas pueden ser vengativos si se les contraría.”<sup>48</sup>

#### EL PANTEÓN CUBANO:

El panteón africano tomó, en Cuba, su particular configuración.

#### LA PRIMERA DIVINIDAD:

El panteón cubano reconoce como la primera y más grande de las divinidades a Obatalá, que corresponde a Olorum u Olodumare, que sería el Júpiter optimus-maximus de la religión yoruba. Se trata de una deidad andrógina que tiene como principio masculino a Obatalá y, como expresión femenina, a Yyamba o Yyañba. Ortiz dice que del culto a Obatalá quedan, en Cuba, reminiscencias importantes y agrega que a la “regla” de brujería más extendida se la conoce comúnmente como religión Babalá<sup>49</sup>

#### OTRAS DIVINIDADES:

Deive señala como segunda deidad a Shangó, señor del trueno. Hijo de Oranmiyan, un gran soldado que abandonó la ciudad de Ife para fundar la ciudad del reino de Oyo, de la cual fue el primer rey. Su madre es Yemaya, diosa del río Ogun. Shangó vive en el cielo, desde donde lanza piedras sobre la tierra dando muerte a quienes lo ofenden o quemando sus casas. Como tercera gran deidad estaría Ifá, quien ejerce el patronazgo sobre las relaciones sexuales y del parto. Tiene como compañero a Odú y como mensajero a Opelé. Es conocido también como Bangá o dios de los cocos, los cuales se utilizan para realizar pronósticos en la adivinación.

47 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. O.C. Pág. 150

48 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. O.C. Pág. 150 (79: *Peter Morton-Williams: An Outline of the cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba. En Elliott Pl. Skinner: Peoples and Cultures of Africa, New York, 1973, pág 659*)

49 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. O.C. Pág. 150 (83: *Ortiz: op. Cit., pág. 30*)

## LAS CREENCIAS:

Las creencias que motivan la espiritualidad y religiosidad sincrética del santero cubano-venezolano son:

El “ancestro espiritual africano”:

“Más de uno de los que ya encontraron el camino del santo o lo siguen buscando, vienen en otras vidas de ser Santeros o practicantes de Religión Yoruba en África o Cuba. Estas personas traen consigo una relación con familiares o hermanos de santo y también padrinas y padrinos de otra vida que es determinante en el desenvolvimiento religioso de la persona.”<sup>50</sup>

## EL “CULTO A LOS MUERTOS”:

“Hay un dicho yoruba que reza “*iku lobi ocha*” y esto traduce “el muerto parió al santo”... Todos los santos, a excepción de Olofi, primero fueron seres humanos de carne y hueso...”

Los muertos son esas presencias permanentes y poderosas que realizan la tarea de guiarnos, protegernos y diligenciar la solución de una insospechada cantidad de cosas de nuestra vida diaria...

Pueden tener 400 o 700 años andando con la persona, salvándola y protegiéndola, a veces, durante varias encarnaciones seguidas...

Hay en el cuadro espiritual de las personas difuntos que pertenecieron a otras culturas o nacionalidades o regiones...”<sup>51</sup>

## EL “ACHÉ”:

*“Es el conjunto de dones y poderes que los santos y los muertos depositan en los religiosos y que son los que permiten que los milagros ocurran...”*<sup>52</sup>

## LOS LUGARES SAGRADOS:

### LA “ILEOCHA”:

Este templo o santuario consta de tres partes: la “*eyáaranle*” o sala de reunión; el sagrario o “*igbodu*”; y el “*iba-való*”, patio destinado a los espectadores. Los oficiantes son los *babalaos*, nombre que en Nigeria designa a los miembros de uno de los tres grupos de sacerdotes con funciones de adivinos. Los *babalaos* tienen como ayudantes a los *mayordomos* o *caballeros de mesa*, y los *adeptos* son los “*hijos del santo*”. Cada “*oricha*” recibe un culto especial y se le consagra un día determinado de la semana. Como en el *vodú*, los fieles convocan a los *orichas*

50 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 9

51 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 8

52 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 13

mediante diversos ritos, y la música y baile que los acompañan permiten que las divinidades se “suban” o “monten en los “caballos.”<sup>53</sup>

## **OBJETOS DEL CULTO:**

### **LA “OLLA” O “SOPERA”:**

Es donde se guarda el receptáculo o fundamento del Oricha. Natalia Bolívar anota en su libro que *“en los siglos XVIII y XIX, los esclavos atesoraban sus deidades ancestrales en güirras y más tarde, en receptáculos de barro, los cuales reposaban en el piso.”*<sup>54</sup> En el caso de Obbatalá, la misma autora nos refiere que la olla debe ser una *“Sopera blanca con 4 Otás, herramientas y algunos de los atributos. Sus piedras no admiten sol, aire o sereno”*. El santo se recibe primero en la IleOcha y, más tarde, el padrino del ahijado se lo entrega en la casa de éste en la ceremonia de *“entregar el santo”*.

### **EL “TAMBOR BATÁ”:**

Es el receptáculo del OrichaAñá. El sonido de los tambores es la voz del Oricha.

### **EL “AGOGÓ”:**

Es la campana utilizada en los rituales santeros.

### **EL “AJÁ”:**

Es el hisopo de ramas de palma de coco.

### **EL “IRUKE”:**

Es una cola de caballo blanco (en el caso de Obbatalá) que se blande al son de los tambores.

## **JERARQUÍA Y PASOS DE INICIACIÓN:**

Podemos destacar como pasos de iniciación y su consecuente ascenso en la jerarquía de la santería:

### **LOS “INTERESADOS”:**

Son aquellas personas que teniendo algún tipo de motivación, buscan acercarse a la Santería. Estos puede ser curiosos que desean satisfacer algún tipo de expectativa, o también, quienes tratan de buscar la explicación de algún tipo de incógnita relacionada con sus problemas.<sup>55</sup>

53 DEIVE, Carlos Esteban: Vodú y Magia en Santo Domingo. O.C. Pág. 152

54 BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 120

55 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 24

### LOS “CONSULTANTES HABITUALES”:

“Son quienes, sin tener ningún tipo de fundamento recibido, habitualmente se consultan con un iniciado, bien sea Santero o Babalao. Muchas veces mantienen esta conducta por un tiempo, son respetuosos de la palabra de los Santos, cumplen con las indicaciones de la consulta, pero no han realizado ninguna ceremonia iniciatoria, bien sea por voluntad propia o porque los Orichas a través de las consultas no se lo han solicitado. Estas personas se van involucrando poco a poco en las dinámicas de las casas de santo.”<sup>56</sup>

### LA “DETERMINACIÓN DEL ÁNGEL DE LA GUARDA”:

Dentro de la santería, cada persona posee un oricha que lo cuida y acompaña desde el momento de su nacimiento y hasta su muerte. Este oricha es conocido dentro de la religión con el nombre de “Ángel de la Guarda”. Para poder saber quién es el Ángel de la Guarda de alguien, se debe pasar por una ceremonia que lleva por nombre “determinación del ángel de la guarda” la cual es realizada por un Babalao, luego de la misma se sabe quién es ese Oricha...<sup>57</sup>

### LOS “CREYENTES”:

“Son los que habiendo frecuentado a una casa de santo y realizado algún tipo de ceremonia van desarrollando la fe en los Orichas”<sup>58</sup>

### “MONTARSE LOS COLLARES DE FUNDAMENTO”:

Los collares son anteriores a los 500 y pico de años que tenemos de existencia en este continente, los collares vienen de África, donde siempre han formado parte de la indumentaria de las gentes de la cultura yoruba...

Los historiadores religiosos consideran dos tesis con respecto al origen del uso de los collares como significado social o uso religioso...

Cualquiera sea la tesis correcta lo importante es que en América los collares tienen desde los tiempos de la esclavitud un significado y uso religioso. es decir los collares son esencia y presencia del santo en virtud de los rituales consagratorios a los que son sometidos y que convierten a estos objetos en protecciones muy importantes para el creyente.

La importancia de los collares está (además de su extraordinario poder) en que son el principio del camino religioso de la persona.

Montarse los collares constituye por lo general el primer paso que el creyente da cuando comienza a transitar el camino de la santería...

56 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 24

57 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 35

58 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 24

Muchos entendidos opinan que montarse los collares es como una especie de bautismo...

Por analogía podemos decir que los collares nos hacen adquirir ante los ojos de los santos el reconocimiento como creyentes religiosamente activos...

Y es que al recibir los collares se activan mecanismos celestiales que comienzan a generar beneficios múltiples para la persona.<sup>59</sup>

En los collares de Obbatalá predominan las cuentas blancas, alternando con las cristalinas. Según los "caminos", podrán combinarse con otros colores, como el rojo o el morado.<sup>60</sup>

#### LOS "INICIADOS EN COLLARES":

Quien llega a esta fase dentro de la Santería ya asume como suya la religión y está más involucrado dentro de la misma. La ceremonia de imposición de collares lleva varios pasos que van desde la confección de los mismos hasta el momento en que llegan al creyente. Los collares, al igual que los guerreros, son imprescindibles para poder avanzar hacia la ceremonia de iniciación final que es el Kariocha...<sup>61</sup>

#### LOS "ALEYOS":

Son los creyentes que se adentran en los pasos de iniciación de la santería.

#### "RECIBIR A ELEGUÁ". LOS "POSEEDORES DE ELEGUÁ":

Los que han recibido este Oricha de parte de un religioso. Por regla general, éste es entregado con el resto de los guerreros, pero en algunas circunstancias es recibido solo. Este Oricha es importante en la Santería, porque es el dueño de los caminos y de las oportunidades y está vinculado al destino de los seres humanos, de allí su importancia y la necesidad de tenerlo. Este poderosísimo Oricha es también el guardián y protector de la puerta del iniciado y cumple la función de proteger el hogar. El recibir este Oricha representa un compromiso dentro de la Santería, porque así como Eleguá se compromete a ayudar a quien lo recibe y propiciarle bienestar, quien lo recibe debe retribuirle este gesto con respeto, mimos y atenciones.<sup>62</sup>

#### "RECIBIR LOS GUERREROS": LOS "POSEEDORES DE GUERREROS":

Los santos guerreros son cuatro: Eleguá, Ogún, Ochosi y Ozún. Se reciben los guerreros para defenderse de la adversidad y de los enemigos materiales y espirituales. Son éstos los primeros santos que se reciben en la Santería, vienen a

59 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 44

60 Cfr. En Rvta. Los Orichas. N°3. Pág. 27

61 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 24

62 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 24

cumplir un papel estabilizador en la vida de las personas. Debe considerarse que, al igual que los collares, es una iniciación importante, que marcará el camino del individuo hacia consagraciones mayores.<sup>63</sup>

La mayor parte de los babalawos entregan el “collar de Orula” y el “ilde de Orula” o “mano de Orula” con los guerreros. El collar y el ilde están hechos con cuentas verdes y amarillas que son los colores de Orula.

#### EL “SANTO LAVADO”:

“En ocasiones, practicantes y creyentes en el culto quieren trabajar con determinado Oricha-santo, pero no desean pasar por la ceremonia a la que hemos hecho referencia. En tales casos deben participar en un rito más simple llamado “santo lavado”.<sup>64</sup>

#### EL “KARIOCHA”:

El rito del “asiento” o “kariocha” no depende de la voluntad del iniciado en la santería, sino de la voluntad de los santos. Todos los humanos tienen un Oricha que les protege y cuida. En la santería es conocido como el “ángel de la guarda”. Este Oricha debe, en algún momento de la existencia de cada persona, asentarse en su cabeza.

Este Oricha, en algún momento de la vida de la persona, debe ir a su cabeza a través de la ceremonia de hacerse el santo o kariocha. A partir de ese momento comenzará una nueva vida para quien da este paso, esta nueva vida llevará a que se origine una relación recíproca de respeto, ayuda y protección, en la cual el Oricha protegerá y ayudará a su hijo y éste a su vez, lo reverenciará y servirá siempre. Cabe destacar que el vínculo que nos unirá a nuestro Ángel de la Guarda es indisoluble, es un pacto que queda sellado ante Olofi, de allí la gran responsabilidad que conlleva dar este paso, tanto por parte de quien ejecutará la ceremonia (madrina o padrino) como del beneficiario de la misma (ahijado)<sup>65</sup>.

Esta ceremonia es muy compleja, aunque en realidad es una simplificación de todo el rito de iniciación yoruba, el cual llegaba a durar hasta años, en los que el *yawo* debía permanecer en la casa del santero. Se trata de una ceremonia sincrética en sí misma, ya que es un intento de fundir, en un solo rito, la diversidad de ritos de iniciación de los diferentes cultos tribales yorubas. En un principio, se renunció a una iniciación tan larga como las originales y se redujo a dieciséis

63 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 24

64 TROCONIS, Rafael: La Santería – Un desafío para nuestra fe-. O.C. Pág. 32

65 En Rvta. Los Orichas. N°16. Pág. 9

días, ya que, entre otros símbolos, éste era el número de orichas principales y éste es el número de puertas del castillo de Obbatalá. La condición de esclavos, sometidos al trabajo en los campos, impidió que pudieran llevarse a cabo dichos rituales sin que se llamara la atención de los capataces; por lo que se redujo el número de días a siete. Durante estos días, el yawo deberá estar en la casa de santo y en el cuarto del santo. Otra modificación del rito inicial es que, en la tradición yoruba, sólo se asentaba el ángel de la guarda, mientras que, en la de Ocha, se entrega a Ochún, Yemayá, Changó, Obatalá y, por supuesto, a Eleguá. Otra modificación a resaltar es que la celebración originaria no suponía el “*asiento*” del santo, sino el “*santo parado*” que no estaba relacionado con la cabeza. El término “*asiento*” o “*coronación*” indica una mayor estabilidad de la permanencia del santo y del contrato del fiel con el Oricha.

#### EL ESQUEMA DEL RITO ES EL SIGUIENTE: CEREMONIAS PREVIAS:

La *CONSULTA DE LA VOLUNTAD DEL SANTO*: No todas las personas están llamadas a hacerse el santo y, de serlo, debe hacerse con plena libertad, por amor al Ángel de la Guarda y con el orgullo de entrar plenamente en la santería. La consulta se realiza a través de los sistemas adivinatorios, bajando el caracol del Padrino en Ocha o por medio del tablero en Ifá.

La *MISA ESPIRITUAL* y la *PRESENTACIÓN AL PIE DE ORULA*, en la que se hará un registro llamado “*REGISTRO DE ENTRADA*” y el “*EBBÓ*” o sacrificio.

#### LA CEREMONIA DEL ASIENTO O CORONACIÓN DEL SANTO

Tiene una duración de cinco días<sup>66</sup>: El *DÍA DEL RÍO*: se realiza en el río y simboliza el bautismo; en él se da conocimiento a Ochún, dueña de las aguas dulces, de la nueva iniciación. En las orillas del río se enterrará el “*ebbó de entrada al Yoko Osha*”<sup>67</sup>. El *DÍA DE LA CORONACIÓN O KARIOCHA*: Comienza una “*penitencia*”, que consiste en que el yawo debe colocarse en la entrada de la casa y saludar, de la forma adecuada, a los santeros que van llegando a la casa para la ceremonia. Durante el tiempo en que se reciben a los asistentes y el yawo hace penitencia, en el “*igbodún*” habrá una intensa actividad ritual, la cual propiciará el nacimiento a los santos que recibirá el iniciado. Más tarde, tendrá lugar la “*prendición*” por el que la Oyugbona, o asistente del Oriaté, conducirá al yawo al “*cuarto de santo*”, donde tendrá lugar “*el cambio de vestimenta*”, se

66 Cfr. En Rvta. Los Orichas. N°16. Págs. 9-16

67 DÍAZ CASTRILLO, Luis y MADÁN, Marcelo: Tratado de Obatalá O.C. Pág. 25

le “sentará en el pilón” y se le “preparará la cabeza” para que tenga lugar el asiento del santo. El Oriaté realizará los cantos oportunos y guiará la ceremonia. En esa ceremonia “se recibe el aché” o fuerza transformadora de la personalidad. Después de “la coronación” sigue “la matanza” que permite dar a comer sangre a los Orichas del recién nacido. El rito de la coronación puede durar todo o casi todo un día. Al finalizar se “introduce al yawo en su trono” en el que deberá permanecer durante varios días. “El momento culminante en la ceremonia de asiento es el de la “parada”, cuando el neófito es tirado al suelo, poseído por el orisha, que acude a los cantos invocatorios. En esta ceremonia 4 oloshas, por lo menos, sujetan por las puntas 4 géneros juntos, a guisa de palio, blanco, rojo, azul y amarillo, mientras se paran, es decir, se levantan del suelo, dentro de sus soperas respectivas, las piedras sagradas que los padrinos sostienen, una después de otra, sobre la cabeza del iyawó. La Oyugbona o segunda madrina de asiento sostiene sola la sopera del santo principal, dueño del iyawó, el último que se alza sobre su cabeza. Recibe, entonces, en estado de trance, el ashé, que consiste en trazarle una cruz en la lengua con la hoja de una navaja de plano y en introducirle inmediatamente en la boca miel de abeja, tres granos de pimienta y una pizca de pescado ahumado y de jutía. Casi simultáneamente se le presenta el pescuezo de una gallina chorreando sangre, cuya cabeza arranca la Oyugbona, con la mayor rapidez, para que el dios encarnado en el iyawó, chupe la sangre. Con posterioridad, ya vuelto en sí el iyawó, “que ahora es un Rey y un santo”, un recién nacido o resucitado, literalmente, “un esposo de la divinidad” y sentado en un pilón (si es un iyawó de Changó o Yemayá, en silla; si es de Obatalá Oshún u Oyá, en el trono erigido para esta ceremonia en un ángulo del igbodú o sagrario), asiste a las matanzas del gran sacrificio y prueba la sangre de la cabeza recién cortada de cada animal que se le presenta. Se le ponen los Santos en la cabeza, comenzando por Elegguá y llegando hasta el Ángel de la Guarda, haciendo oro mokueosha. Primero se colocan los Santos de la madrina y después los propios del iyawó.”<sup>68</sup> **EL DÍA DEL MEDIO:** Se llama así porque está entre el día de la coronación y el de ifá. En él, se vestirá al yawo con dos trajes, el “traje del almuerzo”, que será del color del ángel de la guarda y que llevará para comer las carnes sacrificadas en la ceremonia de la coronación, y el “traje de la coronación”<sup>69</sup>, que utilizará en el momento de la “presentación al tambor”.

68 PEREZ MEDINA, Tomás - HERRERA HERNÁNDEZ, Eloy: El camino de Osha. Ed. Panapó. Caracas 2008. Págs. 26-27.

69 Luis Díaz Castrillo y Marcelo Madán nos describen el traje que corresponde cuando el ángel de la guarda es Obbatálá: “Este día usarán dos trajes el llamado de almuerzo que se trata de una muda de ropa compuesta por un pantalón blanco y una camisa blanca bien diseñada con

El día del medio es un día en el que todo el que quiera puede participar, visitar al yawo y traerle música, cuya interpretación observará el yawó desde su trono. Algunos opinan que este día puede hacerse también el rito de la “*presentación al tambor*”<sup>70</sup> EL DÍA DEL IFA: Es un día muy especial ya que en él, los santos hablarán al yawo. El ifá consiste en “*reunir en asamblea a un grupo de babalochas o iyalochas para examinar los signos que nos da el oráculo del Dilogún*”<sup>71</sup> Mediante este proceso se interpreta tanto el pasado, como el presente, como el futuro del yawo. Los Orichas hablan por caracoles, los cuales son interpretados por los santeros y babalaos. En este proceso se le “*asignará el nombre religioso*” al yawo, el cual lo llevará en su nueva vida. Del mismo modo se “*determinará el camino de sus santos*” y se identificará “*qué Oricha es su padre o su madre*”.<sup>72</sup> EL DÍA DE LA PLAZA O MERCADO: Terminada la coronación, el yawo permanecerá en su trono hasta el séptimo día, en que la Oyugbona lo presentará a la

---

*adornos de serpentina, y el traje gala anteriormente dicho, que constará de pantalón blanco, camisa de alguna tela blanca adornada en plateado, con puño y cuello adornados con caracoles, una faja larga y ancha para la cintura que colgará al lado derecho del pantalón hasta los tobillos.*” O.C. Cfr. Pág. 28

70 DÍAZ CASTRILLO, Luis y MADÁN, Marcelo: Tratado de Obatalá O.C. Pág. 29

71 En Rvta. Los Orichas. N°16. Pág. 15

Dentro de la Santería o Regla de Ocha, la práctica de la adivinación es uno de sus pilares y se lo practica por medio de *Oráculo del Dilogun* o Caracoles, también por el *Oráculo de Biague* (con 4 pedazos de coco) y el de *Ifa (Ekuele)* manejado exclusivamente por los *Babalawos*. Se dice que los Caracoles (*Dilogun*) son literalmente los “*portavoces de los Orichas*”. Durante una consulta o registro con los Caracoles el Sacerdote o la Sacerdotisa podrán ayudar a la persona a encontrar respuestas y soluciones a los problemas de su vida presente y futura, como también ayudaran a remover traumas y entender el pasado. Durante una consulta con el *Dilogun* (caracoles) el Sacerdote o Sacerdotisa toman en sus manos los Caracoles y con rezos invocan a los Orichas y ancestros, frotan los Caracoles en sus manos y son lanzados sobre la estera, esta acción se repite dos veces. Se interpretan según la caída de los Caracoles sean boca arriba u boca abajo. En cada *Ordun* o patrón hablan uno o varios Orichas, existen 16 posiciones y cada una tiene su propia leyenda o proverbio que se aplica o tiene que ver con el problema en particular con la situación en que se encuentra la persona que se está consultando. Las 12 primeras posiciones las leen los Santeros y las 4 restantes son de dominio exclusivo de los *Babalawos*. La parte positiva de registrarse o consultarse es lograr remover los obstáculos materiales y espirituales mejorando así tu presente y futuro.

Cfr.: <http://www.ileshango.com/oraculodilogunocaracoles.htm>

72 Sobre esta “*consulta*” hemos se ha tenido que indagar con testimonios inmersos en el mundo de la santería venezolana ya que implica también una consulta sobre qué santo se asentará al iniciado. Las respuestas aclaran que aunque en principio el santo que se toma posesión es el que se determinó como su ángel de la guarda, la consulta debe ratificar tal elección, ya que hay casos en que en las primeras consultas pueden interferir orichas protectores que no son en realidad el ángel de la guarda de la persona.

plaza, lo llevará a alguna iglesia y lo acompañará para presentarlo a los religiosos de las ileochas de los santeros presentes en las ceremonias de iniciación o de otros conocidos.

*“Después de tres meses se realiza una ceremonia especial para purificar al yaguó de cualquier impureza escondida. A lo largo del primer año el santero empleará ropa de color blanco y se abstendrá del alcohol, de participar en fiestas (excepción hecha de las santeras), de tener relaciones sexuales, de estar en sitios donde haya grandes conglomerados de personas, etc. La ceremonia se repite luego de seis meses, después de lo cual se declara al yaguó un santero completo pudiendo practicar todos los rituales de la santería y participar en ellos. En ese momento recibe los otanes de su santo...”*<sup>73</sup>

### LOS “BABALOCHA” O “IYALOGHA”:

Son aquellas personas que ya han asentado a su Ángel de la Guarda, que son sacerdotes en la Santería y por lo tanto tienen la potestad de realizar ceremonias que antes le estaban vedadas, a partir de este momento la persona podrá emplear los sistemas adivinatorios propios de la Santería y además estar en condición y capacidad de iniciar a nuevas personas en la religión.<sup>74</sup>

Si el oráculo adivinatorio lo acepta, el santero de Ocha, varón y de probada masculinidad, puede consagrarse en Ifá, mediante los pasos siguientes. Las mujeres podrán ayudar a los Oriatés, pero nunca serán consagradas en Ifá.

### RECIBIR EL “CUCHILLO” O “PINALDO”:

Para poder ser Oriaté, además de mucho estudio y dedicación, es fundamental que la persona haya pasado por la ceremonia del cuchillo o pinaldo. Esta ceremonia viene a completar la personalidad religiosa del iniciado. Al recibir el cuchillo, el santero se afianza y obtiene nuevas fuerzas para su ejercicio religioso, y le permite realizar cierto tipo de ceremonias que sin tener recibido el mismo, no son posibles; le da la potestad de realizar más rituales, de allí la necesidad de poseerlo para ser oriaté. Pero el cuchillo es necesario para todos los iniciados, en algún momento de la vida es importante recibirlo para fortalecerse, tener mejor salud, etc.<sup>75</sup>

73 TROCONIS, Rafael: La Santería – Un desafío para nuestra fe – O.C. Pág. 31

74 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 25

75 En Rvta. Los Orichas. N°9. Pág. 26

### LOS “ORiatÉ”:

“Hay quienes luego de haberse consagrado como santeros deciden, en el caso de los hombres, dedicarse a cumplir la función de Oriaté u Obá de la religión. Estos son santeros que se especializan en el aprendizaje de los rituales y cantos y son quienes en las ceremonias dirigen a otros iniciados, además de ser quienes llevan a cabo la función de interpretación de los Ita. El término oriaté significa “ori” –cabeza y “até” – tablero – es decir que, literalmente, significa la cabeza del tablero. El oriaté, entonces, es el sacerdote que dirige todas las ceremonias de la Santería, sin su presencia no se pueden realizar los rituales más importantes.”<sup>76</sup>

### LOS “SANTEROS MAYORES”:

Es importante destacar que por la civilización en cuyo contexto tuvo su origen la Santería, los mayores deben gozar de respeto y consideración por parte de todos los iniciados, por eso se emplea en algunas oportunidades el término “santero mayor” para referirse a quienes tienen muchos años de consagrados, esta manifestación de respeto hacia los mayores se ve reflejada en la ejecución de los rituales cuando son los que tienen más años en la religión, quienes siempre dan inicio a los mismos.<sup>77</sup>

### LOS “BABALAOs”:

Los Babalaos o Balalawos, traducido como “Padre del Misterio”, son los máximos sacerdotes de la religión. Son ellos los intérpretes del oráculo adivinatorio de ifá y quienes lo manejan. Antiguamente todos los Babalaos pasaban por la ceremonia de hacerse santo antes de pasar a Times New , esto es una costumbre que en los últimos años han cambiado un poco, ya que muchas personas que son consagrados como Babalaos sin haberse asentado en Ochá, pero esto es lo ideal...<sup>78</sup>

El texto citado deja traslucir la tensión entre las reglas Ocha e Ifa. Hay que recordar que son tradiciones distintas que se fusionaron en la santería cubana formando la regla Ocha-Ifa, que es la que ha arraigado en Venezuela. Como en el caso de los Oriaté, el Babalao debe ser hombre de probada virilidad. Las mujeres no tienen acceso a este estatus.

76 En Rvta. Los Orichas. N°9. Págs. 25-26

77 En Rvta. Los Orichas. N°9. Págs. 26

78 En Rvta. Los Orichas. N°9. Págs. 26

## RITOS Y COSTUMBRES:

### *La "moyumba":*

"La oración dicha una parte en lengua yoruba y otra en español, con la que todo santero o babalao da inicio a cualquier acción religiosa o ceremonia se conoce como la "moyumba"... Después de pedir a Elegua, se procede a mencionar los nombres de los fundadores de la rama de santo a la cual uno pertenece y así en una sucesión de difuntos que se invocan a viva voz se abarcan décadas y hasta siglos de actividad religiosa representada por esos personajes...

En la moyumba no solo se toma en cuenta lo anterior, allí también se incluye las devociones espirituales que el creyente tenga y con las que haya trabajado o siga trabajando aún, y es que ocurre que en nuestro país mucha gente antes de llegar al santo pasó por alguna forma de espiritismo, y allí construyó poderosos nexos que se fortalecen día a día con las prácticas espiritistas de María Lionza o cubanas.

En la Moyumba también están los familiares de sangre difuntos de cada quien y los familiares de sopera que son nuestros hermanos de santo (es decir aquellos en vida fueron ahijados de nuestro padrino).

Igualmente en la moyumba puede estar cualquier santero o babalao a quien hayamos conocido o trabajado con él..."<sup>79</sup>

### EL "GÜEMILERE" O "BEMBÉ":

Son celebraciones para honrar a los Orichas que se realizan por distintas razones, entre las cuales sobresale la acción de gracias por los favores recibidos.

En Venezuela las más conocidas son las de Ochún y Yemayá (Ntra. Sra. de la Caridad y Ntra. Sra. de la Regla, el 8 de septiembre), la de Obbatalá (Ntra. Sra. de la Merced, el 24 de septiembre), Changó (Santa Bárbara, el 4 de diciembre) y la de Babalú-Ayé (San Lázaro, el 17 de diciembre).

El güemilere se inicia, como todo rito santero, con una invocación a Eleguá, después de la cual se inicia un canto con el acompañamiento de los batá y el agogó. Los presentes acompañan el canto palmeando y pataleando. Según los santeros, cuando se alcanza un cierto climax desciende un orischa sobre alguno de los participantes que está consagrado a él (omo-orisha) y después de comer, fumar o realizar otros gestos, se pone a aconsejar a los presentes que acuden a él, a revelar aspectos ocultos o a hacer predicciones. Luego que los orichas – siempre según las creencias de los santeros – abandonan el güemilere, se come y bebe alegremente como en una fiesta común. Después los batá rinden homenaje a Eleguá y la ceremonia concluye.<sup>80</sup>

79 En Rvta. Los Orichas. Nº1. Págs. 9-10

80 TROCONIS, Rafael: La Santería – Un desafío para nuestra fe – O.C. Pág. 36

**“DAR CONOCIMIENTO AL MUERTO”:**

Se creó en la liturgia yoruba un orden de prioridades que estableció que en cualquier ceremonia lo primero a ejecutar es “dar conocimiento al muerto”, es decir, antes de cualquier otro paso lo primero es explicarles, notificarles a los difuntos tanto del que se oficia (Babalao santero) como aquel para quien se oficia (creyente, consultante o ahijado) lo que se va a hacer, es decir qué ceremonia específica se va a ejecutar y qué se quiere lograr con el ritual, esto con el fin de que esos muertos den su visto bueno y todo resulte bien.<sup>81</sup>

**“EL DERECHO”:**

“El derecho fue instituido desde el principio de la religión yoruba como una forma de garantizar la sobrevivencia de este proceso, es haciendo de cada casa de iniciado una unidad económica independiente y vale decir no sólo económica sino también religiosamente independiente, porque ... no existe un gobierno central religioso... ni ningún tipo de organización de mando vertical estricto...

Los orichas en su inmensa sabiduría decidieron que esta religión no tendría autoridades únicas porque estaban conscientes que el poder en cualquiera de sus formas corrompe y no siempre es bien manejado por quienes lo ostentan...

Los santos establecieron el derecho para que los talentos que iría captando la religión en el transcurrir de los años y que la harían tan grande como es, pudiesen tener dedicación exclusiva a los menesteres religiosos...

El derecho paga varias cosas... el conocimiento que le permite al santero realizar dicha obra,... la formación del religioso..el tiempo que el religioso tiene que emplear para resolverle el problema a la gente... y el aché...”<sup>82</sup>

**LA “ROGACIÓN DE CABEZA”:**

Es la labor de restablecer el equilibrio mental y emocional de la gente... Dentro de cada uno de nosotros vive una parte de Dios a la que se denomina “eledá”... esa presencia divina se opaca y todo comienza a andar mal... La rogación de cabeza es efectívisima para repotenciar esa energía y así poder volver a estar sanos de cuerpo, espiritualmente bien y mentalmente en armonía.

Consiste en sentar a la persona en una silla... sobre una estera. ... El religioso tendrá listos y preparados los ingredientes que la adivinación haya prescrito que deben usarse. Entre los elementos de una rogación hay algunos fijos y otros que varían...

... se procede a iniciar el ritual... con la moyumba de costumbre, luego se pregunta con coco a ver si la cabeza del creyente recibe bien lo que se va a hacer.

81 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 9

82 En Rvta. Los Orichas. N°1. Págs. 11-13

Después se colocan los ingredientes en ciertos puntos del cuerpo, inmediatamente se procede de nuevo a preguntar a la cabeza y a los muertos de la persona si todo está bien y si así fuera al final se tapa la cabeza con el algodón y la pañoleta.

El tiempo durante el cual la persona debe quedar con estas cosas sobre la cabeza es variable... se establece preguntando con los cocos al final de la ceremonia.

Toda rogación tiene un destino que puede ser el monte, una iglesia, el cementerio, el hospital, la cárcel, un puesto policial, las cuatro esquinas que se forman al cruzarse dos calles cualquiera, etc.”

Es usada como paso previo en diferentes ceremonias tales como:

Imposición de collar e ilde por parte de los Babalaos... Imposición de collares de fundamento... Entrega de santos de addimú... La idea al practicarles la rogación de cabeza al que va a recibir algún santo es que el individuo esté equilibrado y así el objetivo que se busque se alcance con plenitud...

Ninguna persona que no tenga santo hecho o sea Babalao podrá realizar la ceremonia.”<sup>83</sup>

#### EL “SACRIFICIO DE ANIMALES” O “EBBÓ”:

Los herederos en América de la cultura yoruba, es decir nosotros los santeros y babalaos, tenemos otra visión de las cosas que nos fue legada por nuestros ancestros africanos. En África había un equilibrio y un objetivo al cazar y sacrificar animales...

El santero, como bien lo dijo Joseph Murphy, utiliza los sacrificios de animales, como una manera de profundizar su relación con los Orichas.

Con regalos de animales y plantas los seres humanos honran a los Orichas y los disponen para que hagan regalos a su vez. Vida por vida, aché por aché: los humanos crecen con el intercambio divino de energía.

Los santeros sacrificamos animales para nuestros santos porque la sangre de los mismos contiene una cantidad de energía muy grande. Ese aché o fuerza espiritual permite que la base material de los santos, que cada iniciado guarda en sus respectivas soperas, se mantenga “viva” es decir que sigan siendo eficaces a la hora de que a través de ellos, por ejemplo, se tenga que librar a un ser humano de la muerte, la enfermedad, la pobreza, etc.

La santería sin animales no es santería. Es cualquier cosa menos santería...

Raúl Cañizares en su libro “Santería Cubana” establece cinco categorías de sacrificios que son:

De agradecimiento Propiciatorios, Preventivos, Iniciatorios y de sustitución<sup>84</sup>

En la misma Revista “*Los Orichas*” encontramos una transcripción del mito que fundamenta el origen de los sacrificios humanos, sacado del libro “*El*

83 En Rvta. Los Orichas. N°1. Págs. 19-21

84 En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 27-28

*santo (La Ocha)*” de Julio Cortéz, el cual hace referencia a cómo Olofi solucionó los conflictos entre los hombres y las mujeres. Éstos se ocasionaron por la viveza de las mujeres jóvenes, quienes llegaban al arroyo antes que las viejas, enfangándoles el agua. Al dividir Olofi la comunidad por tener ya demasiados individuos y mandarles tomar una pareja de cada especie de los animales del colectivo; los hombres y mujeres volvieron a pelearse para escoger los mejores. Olofi tuvo que mandar matarlos a todos, que se llenaran de sangre las vasijas y que se las llevaran a donde fueran a vivir. En los nuevos hogares, derramaron la sangre de los animales sacrificados y Olofi les devolvió todo lo que necesitaban para vivir.<sup>85</sup>

#### LA “OBRA AL PIE DE OBATALÁ”:

“Se tuestan las semillas de algodón, se raya la manteca de cacao y se pulveriza la cascarilla. Ambos se colocan sobre el trozo de algodón y después sobre la hoja del mismo, se tapa con la hoja de prodigiosa, y por último con el pañuelo, se coloca sobre la sopera de Obatalá Ochanlá, dejándole en ese sitio ocho días. Al montar la obra, moyumbar y darle cuenta a Obatalá de lo que se va a realizar y pedirle que ayude a traer suerte a la casa, tocarle con su agogo. Encender una vela el primer día y el último, luego retirar esta mezcla y rociarla en la casa. La hoja de prodigiosa se deja en una loma y el pañuelo se guarda siempre frente a Obatalá. El día ideal para esta obra es el primer jueves del mes.”<sup>86</sup>

#### “LIMPIEZA DE LA CASA PARA LIBRAR DE MALAS ENERGÍAS”:

“Formar dos paquetes que contengan de las tres hierbas (albahaca morada, rompezaragüey y verdolaga). Amarrar uno con la cinta negra, otro con la cinta verde. Ubicar ambos sobre Ogún.

Encender la vela, dejar todo por una hora. Luego retirar el paquete de la cinta negra y limpiar con él toda la casa.

El de la cinta verde sumergirlo en el tobo de agua y darse un baño con este preparado.

Después desechar ambos paquetes dejándolos en un monte.”<sup>87</sup>

#### LA “MISA ESPIRITUAL”:

Dicha liturgia se diferencia de la sesión espiritista venezolana del culto a María Lionza en su estructura formal, propósitos, organización, influencias religiosas y filosóficas, desarrollos, tipos y categorías de espíritus que bajan, características de los trances y hasta en su forma de concluir.

85 Cfr. En Rvta. Los Orichas. N°1. Pág. 29-33

86 En Rvta. Los Orichas. N° 9 Pág. 31

87 En Rvta. Los Orichas. N° 9 Pág. 31

El nombre de misa espiritual le fue impuesto a este ritual por la igualdad que existe con la misa católica de difuntos en el propósito de ayudar a la elevación de las almas, para facilitar su desprendimiento del plano tierra y hacer más leves los intensos y muchas veces dramáticos tiempos que un ser humano vive como espíritu después de la muerte.

La misa espiritual habanera es la más practicada en nuestro país...

La misa espiritual es un producto sincrético nutrido de varias vertientes religiosas y filosóficas fácilmente identificables en el desarrollo del ritual.

La primera influencia que se le palpa es la católica: los participantes en el ritual rezan oraciones como el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y lo hacen en momentos estelares del rito para buscar la bendición y la licencia divina.

La otra fuente de la misa es el espiritismo kardeciano que llegó a Cuba a finales del XIX. De esta práctica y doctrina se tomaron los elementos teóricos y las definiciones del mundo espiritual que dieron a los cultores de la misa una visión amplia y una comprensión profunda de cómo funciona el más allá. Esa influencia kardeciana determina el uso que del libro "Oraciones Escogidas" se hace...

La otra gran fuente que nutrió la conformación del ritual es la africana, evidente por la presencia de los vasos de agua puestos en la mesa-altar para servir de asistencia a los espíritus y actuar como facilitadores de su comunicación. Otra huella de lo africano está en las ofrendas de comida, frutas y velas, muy propias de la cultura yoruba y de otras que provenientes del continente negro confluyeron en la isla de Cuba.<sup>88</sup>

Una vez que la persona se inicia en el camino del santo o el palo, su cuadro espiritual se nutre de nuevas presencias. Estos muertos suelen ser personas que en vida fueron espiritistas o estaban en el mundo espiritual o funcionaban con el palo o todo lo anterior junto. También en las misas vienen los espíritus con los que las personas vienen trabajando años antes de cualquier iniciación.

También se manifiestan los espíritus de familiares del médium o de alguno de los presentes.<sup>89</sup>

#### LA "BÓVEDA ESPIRITUAL":

"Los Santeros poseen diversas formas para cumplir con la norma de atención a los antepasados, pero quizás el recurso más conocido y a la mano lo constituye la bóveda espiritual, conformada por una mesa, con mantel blanco y vasos llenos de agua.

Cada vaso representa a determinado difunto o a un espíritu de devoción del santero, también allí encontraremos fotos e imágenes relacionadas con los ancestros.

88 En Rvta. Los Orichas. N° 1 Pág. 9.

89 En Rvta. Los Orichas. N° 1 Pág. 13.

La bóveda espiritual es por excelencia el centro de devoción a los difuntos, el lugar que se le asigna dentro del hogar.

El objeto fundamental de la bóveda espiritual es poner en práctica la máxima tan importante para quienes están dentro de la Santería "IKU LOBI OCHA" (EL MUERTO PARIÓ AL SANTO), frase que expresa la necesidad de cumplir siempre con la reverencia a los Egunes.

Constituye un receptáculo para que los espíritus estén presentes en la vida del santero o del creyente sin crear ningún tipo de perturbación o molestia.

Igualmente sirve para aquellas personas que posean inclinaciones espirituales puedan ir desarrollándolas o perfeccionándolas.<sup>90</sup>

#### LOS "AHIJADOS DE CORONA":

Son los ahijados coronados por un santero.

#### LOS "PATAQUÍES":

"La Regla de Ocha o sistema religioso yorubá practicada en Cuba posee un corpus narrativo que ha llegado hasta nuestros días gracias a que durante siglos ha sido repetido de generación en generación por los creyentes de la Isla. Esta tradición es amplia y cuenta con leyendas (llamadas patakies), cuentos cortos o fábulas y adivinanzas. El objetivo de las leyendas es dar a conocer las características y aventuras de los dioses u orishas así como los criterios cosmológicos de los pueblos yorubás mientras que las fábulas encierran enseñanzas morales cuyo "interés es conformar determinadas actitudes de grupo."<sup>91</sup>

#### EL "DÍA DEL SANTO":

*"Todos los santos poseen un día de la semana, a Obatalá se le atribuye el jueves. Dentro de los santeros hay costumbre de vestirse de blanco ese día como señal de respeto hacia él."*<sup>92</sup>

#### LOS "NÚMEROS DEL SANTO":

A los santos se les asigna un número que tiene que ver con símbolos que aparecen en los Patakies. *"Su número (de Obatalá) es el 8 y sus múltiplos. El 16 es importante para él, debido a que, de acuerdo a la mitología, su palacio poseía 16 ventanas y 16 columnas"*<sup>93</sup>

90 En: <http://espiritsanteria.blogcindario.com/2006/06/00001-la-boveda-espiritual.html> [03/08/2011]

91 VADILLO, Alicia: Un palimpsesto feminista para "Obba" y "Oyá". En: <http://www.uncac.org.cu/LaIslaEnPeso/num10/carta3.htm> [10/02/2011]

92 En Rvta. Los Orichas. N° 3 Pág. 27.

93 En Rvta. Los Orichas. N° 3 Pág. 27.

Los “caminos del santo”:

“Dentro de la santería existen algunos santos que poseen lo que se denomina caminos; Obatalá es uno de ellos. Pero, ¿qué son los caminos? De acuerdo a varios autores representan las distintas formas en que los Orichas se presentaron en la tierra; para otros significan las formas en que eran adorados los Orichas en las distintas poblaciones debido a que los cultos eran locales. Sea una u otra teoría correcta, los caminos, en el caso de Obatalá son de gran importancia”<sup>94</sup>

Según Natalia Bolívar, Obatalá tiene 48 caminos<sup>95</sup>. La observación de los mismos ratifica la tesis de que éstos corresponden a las formas como este Oricha era invocado en cada una de las distintas tribus en los que tuvo culto. Así, *ObataláOrischaAyé*, es un Oricha hembra (Los obatalás hembras nacieron en el mar, los machos en la tierra); *ObataláOrishanlá* es una viejecita que padece mucho frío, por lo que hay que taparla con una sábana blanca, es originario de Owó; *ObataláIgbá Ibo* es un Obatalá viejo y se representa con el ojo de la Divina Providencia, se presume que viene de los eguadó; *ObataláObáLufón* es un macho primitivo que sincretiza con Enmanuel o con Jesús Nazareno, es originario de Ifón, etc.

#### LA DEVOCIÓN SINCRÉTICA A NUESTRA SEÑORA DE LAS MERCEDES EN VENEZUELA Y EN CARACAS.

En Venezuela, en la ciudad de Caracas y alrededores es donde se concentra la mayor cantidad de santeros y babalawos del país; también en Cumaná, Coro, Maracay y Barquisimeto. En general cabe destacar un creciente auge de la santería en todo el territorio nacional.

A fin de contextualizar correctamente el sincretismo entre la Virgen de la Merced y Obatalá en Caracas y en los centros penitenciarios del país, se resumen los 41 puntos<sup>96</sup> con los que la santería venezolana se autodetermina, a través de su portavoz, Gladys Quiroga Delgado – IyalorishaOmitToké – AyabbaOriaté. Se puede pensar que dan una idea de cómo se vive en concreto, en tierras venezolanas, la santería de origen cubano. El hecho de haber sido publicados estos 41 puntos en un artículo en la Revista Oricha, de amplia aceptación en todo el país y en su capital, autoriza a pensar que son aceptados por la mayoría de las ramas y tendencias.

94 En Rvta. Los Orichas. N° 3 Pág. 28.

95 Cfr. BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia: Los Orichas en Cuba. O.C. Pág. 104.

96 Cfr. QUIROGA DELGADO, Gladys: 41 Elementos que definen a la regla de Osha y el Ifa afrocubano. En Rvta. Los Orichas. N° 87 Págs. 3-26.

El primer paso de iniciación es la *imposición de los cinco collares fundamentales*. El segundo es la *recepción de los guerreros* ya con un Awó de Orunmilla o Babalawo de Ifá, ya con un Olosha o sacerdote de Osha. Se consideran a Ifá y la Osha como tierras separadas, lenguaje metodología y jerarquías independientes. Se denomina Orihas a los de Osha y Awós o babalawo a los de Ifá. Cada uno debe respetar su regla. El *iyaworaje* dura un año, en el que se viste de blanco y se asumen ciertas restricciones de orden social y religioso. En la ceremonia del "*KariOsha*" se reciben entre cinco y nueve Orishas. Aunque se reciban todos esos orishas se responde sólo a la deidad tutelar. Generalmente, cuando el Babalawo entrega *mano de Orula*, hace también *entrega de los guerreros*. Ninguna de las lenguas yorubas es corriente en América, por lo que se usa el yoruba antiguo para rituales de la Regla de Osha e Ifá y los dialectos del Bantú para los de Palo Mayombe y Culto Abakúa. El origen de las expresiones de la *Regla de Osha y del Ifá* afrocubano se encuentra en el intercambio y fusión originado por los avatares de los esclavos en el tiempo de la explotación colonial. Aunque en algunos IléOsha no se utiliza la misa espiritual como parte de los rituales previos a la *ceremonia de la coronación*, hay aceptación del espiritismo derivado de Allan Kardec para honrar y comunicarse con los difuntos. Se utiliza la *bóveda* y el *portal*. No se practica la ceremonia de *consagración de la Iyanifá* (consagración de la mujer como sacerdotisa) Se considera que los sacerdotes están iniciados en varios Orihas, aunque los más tradicionalistas digan lo contrario. Por tradición o por diversas razones, no se acepta el mojarse la cabeza con agua de lluvia. La Regla de Osha y el Ifá afrocubano permiten lavarse la cabeza con omiero. Hay que evitar ser tocados en la cabeza, que sea herida o que se le practiquen incisiones. La cabeza es sagrada y sólo se toca para procedimientos rituales que no sean contrarios a la jerarquía sacerdotal y al Orisha tutelar. Es obligatoria la "*tapada de cabeza*" durante los tres primeros meses de un iyawó. Después de ese tiempo, si no ha sido *marcado por itá*, queda a su albedrío seguir o no con la cabeza tapada. En la regla de Osha, *los secretos nacen siempre de otro que los pare*. Hay que recurrir siempre al secreto del padrino para "parir" un nuevo oricha. En América, Yemaya es la dueña de las aguas y Olokun, dueño de los misterios de los mares y representación de la vida fetal y emocional. Tradicionalmente, en la Regla de Osha no se hacen ceremonias directas de Obba, Aggayú, Yewá, Oduduwa, Asojano y Olokun. Se suelen hacer a través de deidades afines mediante la *ceremonia de "Oro"*. El *tambor batá* originario de Oyó, aunque es el más popular de los tambores en Cuba, no es el único que sirve de recipiente para el OrishaAñá. Se consideran aptos también los de origen *Iyesá* y los *dahomeyanos*. En la Regla de Osha y el Ifá afrocubano, se diferencian ciertas deidades de acuerdo a la liturgia

a la que se pertenezca. Ejemplo: Eshu de Elegguá, Olokun de Ifá, etc. Se utiliza *corona* como homenaje a la condición real del iyawó. También se utiliza el *trono en forma de casita*, según costumbre de las cortes reales del África Occidental. “*Hacer santo es hacer rey*”. El *traje del Iyawó*, en el día del medio, es elaborado para representar la condición de “*realeza*” del nuevo iniciado. Ese mismo traje se utilizará en la presentación al tambor y en el momento de la “*despedida a la última morada*”. En el nacimiento se usa traje blanco, llamado también “*el de la pintura*”. En Cuba, es obligatorio llevar al iyawó al río, como inicio de las ceremonias del asiento del santo. En la Regla de Osha y el Ifá afrocubano, la base de los fundamentos es “*la piedra y el caracol*” o “*la piedra y el adelé*”, complementado con instrumentos y atributos de cada deidad. En la Regla de Osha y en Ifá, se diferencia el saludo que se le hace al Babalawo y a los Oloshas. Los saludos, reverencias en el piso, son acordes a la forma correspondiente a Orishas femeninos, masculinos o Babalawos. Ante los Orihas siempre se saludará con la debida reverencia. Normalmente al Babalawo se le saluda tocando el piso con la punta de los dedos y luego se besa. Para los practicantes de la Regla de Osha y de Ifá afrocubanos, el uso de los tatuajes es poco corriente; en caso de querer hacerlos es mejor consultar a los orihas. El tabaco, integrado como un elemento de identidad cultural de América y Cuba, es permitido e incluso recomendado en la atención a Eshu, Elegguá, Oggun y Ochosi. En América, se da culto a los ancestros y, antes de comenzar cualquier ceremonia, se atiende primero a Ègun. La primera comida es para los muertos, la segunda para Elegguá y Eshu. De acuerdo a los babalawos de práctica afrocubana, los *cujes* se utilizan para representar los avatares y dificultades que ha pasado el iniciado durante su vida anterior y que terminan si actúa conforme a las leyes de Ifá. Para los practicantes de la Regla de Osha y el Ifá afrocubano, no es tabú comer la comida del Orisha de cabecera, a menos que quede establecido en el Ifá. No todos los hijos de Shangó dejan de vestirse de rojo. Las prohibiciones en el color de la ropa, generalmente del rojo y del negro, tienen que ver con los Oddus de Ifá y no con la deidad tutelar.

#### LA DEVOCIÓN SINCRÉTICA A NUESTRA SEÑORA DE LAS MERCEDES EN EL MUNDO PENITENCIARIO

Las cárceles son el reflejo de la sociedad y en ellas se vive lo que se aprehende en su exterior. La religiosidad penitenciaria es un conglomerado de cada una de las religiosidades de los privados de libertad. Hay cierta tensión entre las creencias evangélicas, manifestadas con mucha fuerza por tener pastores activistas dentro de la misma población reclusa, en las que se tacha de idolátrico el uso de cualquier imagen y el catolicismo, al que afirman estar adscritos la mayoría de

los internos, o la santería, en cuyo culto se utilizan las imágenes de la tradición católica;

La tendencia evangélica suscita el rechazo a toda manifestación concreta de la divinidad que no sea el texto de la Palabra y la autoridad del Pastor. Por ello, no han faltado situaciones de choque entre el catolicismo y estos cultos, llegando éstos a arrasar capillas católicas y a destruir las imágenes que tradicionalmente eran veneradas, no sólo en los lugares de culto católico sino también en sitios estratégicos de los penales, las cuales manifestaban la vitalidad de la devoción mercedaria, tanto de la población penal como de los mismos funcionarios o custodios.

El culto sincrético de la santería y el catolicismo se viven sin confrontación particular, aunque los líderes de ambos promuevan la integridad de sus propias doctrinas. Normalmente los seguidores de los Orichas no suelen participar en los actos celebrativos organizados por la Iglesia católica, sino que viven su religiosidad y fe con un dinamismo más individual, familiar o grupal que social; se unen, sin rechazos de ninguna parte, a las celebraciones de los santos identificados con sus Orichas.

La religiosidad santera se evidencia en el modo en que sus cultores adornan los altares e imágenes, que se yuxtaponen o incluso son utilizadas para una misma liturgia. La vestimenta de los religiosos santeros expresa los colores propios de su Ángel de la Guarda, por lo que retrata su presencia en los actos celebrativos de la Virgen de las Mercedes, de Santa Bárbara y de la Virgen del Valle, especialmente.

El impacto de la creciente presencia de elementos del culto sincrético de la santería en los espacios penitenciarios es una de las razones que fundamenta esta investigación, que no tiene un carácter proselitista, sino que busca proporcionar una herramienta para el bagaje cultural y pastoral de quienes deben atender el cuidado espiritual de los privados de libertad en los centros penitenciarios de Venezuela.

#### **ANÁLISIS DEL SINCRETISMO ENTRE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE LA MERCED Y EL CULTO A OBBATALÁ DESDE LA FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA.**

##### **LA "FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN":**

Partimos de la definición que de esta ciencia nos ofrece José Severino Croatto, para quien el objeto de estudio de la misma es: *"El sentido de las expresiones religiosas en su contexto específico. Su estructura y coherencia (morfología) Su dinámica (desarrollo, afirmación, divisiones, etc.)"*<sup>97</sup>

97 CROATTO, José Severino: Experiencia de lo sagrado. O.C. Pág. 27

Los capítulos anteriores proporcionan ya una *contextualización histórica* del tema de estudio que se pretende analizar, ahora, desde la óptica de la fenomenología de la religión. Se ha visto también *la dinámica* de su génesis, desarrollo, afirmación, divisiones y tendencias. Se ha indagado sobre los *elementos míticos y rituales* que la configuran. Falta apuntar a su “*núcleo de sentido*” y a la significación profunda para los creyentes que participan de la “*experiencia de lo sagrado*” en el sincretismo religioso que configura la santería cubana o Regla de Ocha – Ifá a la que se intenta adentrar, en este caso, por la puerta del sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá. Ahora bien, ¿Qué es la *experiencia religiosa*? La fenomenología de la religión descubre que debajo de toda experiencia religiosa hay un fenómeno común que podemos denominar “*experiencia de lo sagrado*” que configura una “*fe*” en algo que trasciende este mundo, pero que se manifiesta siempre en él y, por eso, lo santifica y le da, incluso, visa de realidad. El hecho religioso está orientado siempre hacia esa máxima realidad que se expresará o epifanizará en diversas hierofanías, que, en cada cultura y en cada momento histórico, sacralizarán el objeto creatural en el que el ser humano perciba la presencia de esa Realidad invisible, numinosa, totalmente trascendente que calificará de “*divina*”. Esta experiencia religiosa vivida por el ser humano, esencialmente relacional, se traduce en términos de “*encuentro con lo sagrado*” y por eso, tanto si se da el fenómeno de la personificación de esa realidad “*totalmente otra*” como si sólo se da el de la identificación con la realidad material en la que se mediatiza o epifaniza, conllevará una expresión relacional hacia el objeto-sujeto inobjetivable que se traducirá en símbolos, mitos y ritos religiosos. Esta relacionalidad de la experiencia religiosa permite que “*todo pueda ser concebido como sagrado*”. El Pseudo –Dionisio afirma que “*él es todo y no es ninguna cosa*.”<sup>98</sup> Por ello, se nos muestra, heterogéneamente, en una diversidad de signos y en cada manifestación podemos vislumbrar una modalidad de lo sagrado y de su experiencia.

Cabe esperar, según la tesis de J. Wach, que la experiencia religiosa abarque todos los niveles de la realidad y todas las facultades del ser humano, ya que se trata de una experiencia totalizadora, que desde lo individual se expande a lo social, o viceversa; que proporciona una cosmovisión de la vida y del entorno en el que se hace existencia; que configura una visión concreta propia de cada cultura para denominar y visualizar al “*totalmente otro*” o Dios; y que da lugar a

98 CROATTO, José Severino: *Experiencia de lo sagrado*. O.C. Pág. 66. Citado de “Nombres Divinos” PG4, 596C.

unos criterios de conducta, que se podrán visualizar como código moral o como código ético.

La manifestación de lo sagrado puede denominarse también “*cratofanía*” en cuanto que se experimenta como una fuerza superior, de otro orden, incontrolable. El lenguaje de la experiencia religiosa manifiesta cuatro direcciones: la dirección “*anatípica*”, cuando traduce una elevación hacia una experiencia sublime o mística con lo sumamente trascendente; la dirección “*catatípica*”, cuando revela una experiencia en lo profundo del ser humano mismo; la dirección “*arquetípica*”, cuando se posiciona en los orígenes de la existencia; y la dirección “*teleotípica*”, cuando busca alcanzar la finitud de los tiempos.

En el sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá subyacen dos experiencias religiosas previas: la que suscitó, en el ámbito católico, la devoción a María como “*Virgen de las Mercedes*” y la que se reflejó, en las culturas bantú-yorubas, como culto a Obbatalá en cuanto “*Señor de todas las cabezas*” y “*Creador del mundo*”.

#### EL CULTO A LA VIRGEN DE LAS MERCEDES:

El carácter relacional de la devoción mariana queda manifestó en sus orígenes que, humanamente, expresan un acto de fraternidad y de preocupación por los hermanos de una misma fe católica que han sido apresados por los “*enemigos de la fe*” y padecen esclavitud y tormentos a causa de la fidelidad a sus principios religiosos. Este dinamismo humano de solidaridad encuentra sus propios límites en la precariedad económica de Nolasco y de sus compañeros y hallará, en la configuración de su obra social como una “*religión para la redención de los cautivos*”, una forma de superación de su incapacidad para lograr su “*utopía*” de una sociedad sin cautivos.

Para fundamentar su proyecto, éste será presentado como una experiencia religiosa, voluntad de Dios revelada a través de María de la Merced. El mito de la aparición de María a Nolasco, al Rey don Jaime y a Raimundo de Peñafort, que surge hacia el siglo XV y que se ha traído a colación en los relatos fundacionales de la devoción mariana mercedaria, es una muestra de esa intención de fundamentar la acción redentora de Nolasco y de sus compañeros en las actitudes de “*misericordia*” y de “*merced*”, que están vinculadas a la figura materna de la Madre de Dios. Antes, en el Proemio de las Constituciones Americanas de 1272, se establecía la fundación de la Orden como voluntad de la Santísima Trinidad.

Así como Dios, Padre de misericordia y Dios de todo consuelo y dador del alivio en toda tribulación, por su gran misericordia, envió a Jesucristo, su Hijo...por semejante manera, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, entre cuyas obras no hay distinción...determinaron fundar y establecer esta Orden, llamada "Orden de la Virgen María de la Merced de la Redención de los cautivos de santa Eulalia de Barcelona", de la cual disposición constituyeron servidor, mensajero y fundador y adelantador a fray Pedro Nolasco.<sup>99</sup>

La experiencia religiosa que origina la devoción a la Virgen de las Mercedes hace de la "Redención de los cautivos" el lugar sagrado en el que se da un encuentro con *Cristo presente en los cautivos* (Mt 25,36), un encuentro con *la Santísima Trinidad*, por cuya voluntad existe la Orden de la Redención y con "María, madre de Merced, de Gracia y de de Misericordia" que se aparece a Nolasco "en medio del silencio de la noche, en la primera calenda de agosto, es decir, el primer día del mes, de la natividad del Señor del año 1218"<sup>100</sup> para comunicarle la voluntad divina de la fundación de la Orden.

La experiencia religiosa que fundamenta la devoción a la Virgen de las Mercedes es revelación de la misericordia y de la fuerza liberadora de Dios. María es la reveladora y comunicadora, según la tradición de Nadal Gaver en su "*Speculumfratrum*", por lo que tendría una direccionalidad anatópica que acude a una experiencia celeste-telúrica que trasciende al sujeto fundador. Con la misma dirección, desde la tradición teológica, lo hacen las Constituciones de 1272, y, desde la religiosidad popular, la leyenda de Montserrat.

Para el P. Francisco Zumel, la experiencia religiosa que origina la acción liberadora de Nolasco tiene una dirección catatópica. Sucede en la interioridad espiritual reflexiva del fundador, condicionada por la mentalidad religiosa de la época.

#### EL CULTO A OBBATALÁ:

Las religiones de los orichas y espíritus de las religiones bantús-yorubas tienen un trasfondo plenamente humano: la nostalgia de los seres queridos de los que se experimenta la ausencia a causa de la muerte. La dimensión relacional entre individuos alcanza tal grado de afectividad que se prolonga en el deseo, por tanto en la dimensión espiritual, más allá de la muerte. El muerto no muere

99 AA.VV.: Regla y Constituciones de la Orden de la B.V. María de la Merced. Roma (Italia) 1986. Págs. 9-11

100 GAVAR, Nadal: *SpeculumFratrum*sacriOrdinis, Sancte Marie de Mercederedemptioniscap-tivorum. O.C.

hasta pasadas cinco generaciones, es decir hasta que la memoria humana pierde su rastro afectivo y visual.

Cabe, aquí, la tesis de R. Otto: La dependencia y finitud experimentadas en la existencia humana genera una actitud de sumo respeto por la memoria de los seres queridos.

Convertirse en espíritu, es, en cierto modo, una elevación en el status social. Por esta razón los africanos muestran un gran respeto y estima por sus muertos vivos y por algunos de los espíritus importantes. Al considerar que los períodos del Sasa y el Zamani, los espíritus son más “viejos” que los hombres, porque se han trasladado completamente al período del Zamani...<sup>101</sup>

Ante lo inexplicable y lo temible de la muerte, surge el sentimiento de lo “*tremendum*” que hace sentir al hombre sobrecogido. El difunto acaba siendo el espíritu o el ancestro. Como sugiere la tesis de G. van der Leeuw, el poder de los grandes líderes los encamina hacia la sacralización:

Los espíritus que no están asociados con ninguna familia en particular pueden recibir también ofrendas en sus lugares de culto, allí donde existen. Estos santuarios pertenecen a la comunidad y pueden estar al cuidado de sacerdotes. Algunos de los espíritus a los que se ha concedido este honor son venerados según sus funciones: por ejemplo los espíritus del agua pueden recibir ofrendas cuando la gente sale a pescar...<sup>102</sup>

“La religión de los Orichas está ligada a una noción de familia. La familia numerosa, originaria de un mismo antepasado, que engloba a los vivos y a los muertos. El oricha, en principio, sería un ancestral divinizado, que en vida, estableció vínculos que le garantizaban un control sobre ciertas fuerzas de la naturaleza, como el trueno, el viento las aguas dulces o saladas, o bien, asegurándole la posibilidad de ejercer ciertas actividades como la caza o el trabajo con metales, incluso, adquiriendo el conocimiento de las propiedades de las plantas y de su utilización. El poder, así del ancestral-oricha sería, después de su muerte, la facultad de encarnarse momentáneamente en un de sus descendientes durante un fenómeno de posesión provocado por él.<sup>103</sup>

La experiencia religiosa conlleva un “*encuentro*” con los antepasados que por ser trascendente alcanza también el límite de lo “*tremendum*” y “*fascinante*”. Las ofrendas religiosas no son una ofrenda al vacío, sino una verdadera experiencia de encuentro con lo no existente pero real:

101 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 111

102 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 113

103 FATUMBI VERGER, Pierre: Orixás –Deusesiorubás na África e no novo mundo. Ed. Arlete Soares. Brasil. 2002<sup>6</sup> Pág. 18. Traducción nuestra.

Las relaciones humanas con los espíritus varían de una sociedad a otra. Sin embargo, suelen ser siempre relaciones reales, activas y fuertes, especialmente cuando se trata de los espíritus de los que han muerto recientemente (los muertos vivientes). Para mantener este contacto se desarrollan diversos ritos, tales como el ofrecimiento de comida, o las libaciones de cerveza, leche o agua. En algunas sociedades esto se hace diariamente, pero es más común que no se haga tan a menudo. Estas ofrendas se suelen presentar al miembro más anciano de los difuntos, entendiendo que las compartirá con los restantes miembros del grupo de los espíritus. A veces las ofrendas se acompañan con palabras, que son el puente de comunión con los difuntos.<sup>104</sup>

La preponderancia que supone la antigüedad, tanto en el mundo de los vivos como en el de los difuntos, hace que, en las religiones bantú-yoruba, Dios sea el más antiguo de todos los espíritus y el que está por encima de todos ellos. Se trata de una experiencia religiosa con una direccionalidad arquetípica:

Expresado ontológicamente, Dios es el origen y el sustento de todas las cosas. Él es "más antiguo" que el período de Zamani; él está fuera y más allá de su creación.<sup>105</sup>

#### **EL SINCRETISMO ENTRE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE LAS MERCEDES Y EL CULTO A OBATALÁ EN LA SANTERÍA CUBANO-VENEZOLANA:**

Hay que resaltar que este sincretismo revela, con creces, los condicionamientos humanos que soporta la experiencia religiosa y que, a su vez, trasciende. Se ha visto cómo la santería o regla de Ocha-Ifá recoge las diferentes tradiciones que refundaron sincréticamente una variedad de cultos yorubas entre sí mismos y con el catolicismo colonial, especialmente en los siglos de esclavitud y en los años de persecuciones legales, asumiendo otros provenientes de los cultos de María Lionza venezolanos y del espiritismo de Allan Kardec, más recientemente. Es así como se configura una particular santería en Venezuela.

La dimensión relacional fue lo que dio lugar al sincretismo inicial. La experiencia religiosa no es algo puramente individual y trascendente, sino que sufre las consecuencias de los avatares de la historia. En este caso fue sellada por el mismo impacto que en los tiempos de sumisión hirió y herró las carnes de los cultores de los Orichas. Las mismas características de la religiosidad bantú-yoruba propiciaron el aferramiento a las creencias originarias, aún cuando ello podía suponer crueles castigos y hasta la muerte. En tierra extraña, en bosques

104 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 112

105 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo. O.C. Pág. 112

extraños, sólo los espíritus de los muertos vivientes, únicamente los orichas de las tribus de procedencia, podían dar valor y deseos de vivir a quienes se sabían condenados a ser “*piezas*” para el cultivo y la explotación agrícola y azucarera. Al principio surgieron rivalidades y hasta las desconfianzas. Los cultos de las tribus, antaño vecinas o rivales, propiciaron traiciones y mutuas acusaciones para ocupar rangos de confianza y mermar el poder de quienes querían imponerse sin ningún pretexto establecido por las costumbres de los respectivos antepasados. Aún en esas circunstancias, las danzas, las moyumbas, las invocaciones, los ebós y tantas otras manifestaciones de la experiencia religiosa lograron relacionar a los negros africanos con sus divinidades, con sus orichas, con sus difuntos... era la experiencia de lo sagrado lo que les unió, aunque las religiosidades fueran diversas, dispares y, si cabe, excluyentes. Fue la experiencia común de lo sagrado lo que les impulsaba a la libertad, aún cuando los grilletes amarrasen sus pies y manos o, incluso, cuando inmovilizados a pesados cepos, sentían el dolor de los látigos y de las humillaciones. La relación con el mundo de los espíritus les recordaba que estaban llamados a ser libres, a escapar, a fundirse en selvas desconocidas para descubrir que en ellas se experimentaba también el misterio, lo tremendo, lo fascinante, la libertad... los orichas.

Pero mientras eso no fuera posible, un fenómeno propio de la experiencia religiosa los mantendría libres, aún siendo esclavos. Podrían estar de rodillas reunidos en capillas y quizás con rosarios entre sus manos, presididos por imágenes de San Miguel, de Las Mercedes, de Santa Bárbara, pero en su mente, en su corazón, en su experiencia religiosa seguían religados con sus orichas. Quizás Obbatalá, deidad asumida por muchos de las tribus yorubas, les ayudaba a hermanarse en una misma invocación y en una misma religiosidad. Ya antes, en África lo había logrado:

Algunos Orichás constituían el objeto de un culto que abarca casi todo el conjunto de los territorios yorubas, como, por ejemplo, Orisaalá, también llamado Obatalá, divinidad de la creación, extendiéndose hasta el territorio vecino de Dahomey, donde Orisaalá se transforma en Lisa, y cuya mujer Yemowo, se transformó en Mawu, el “Dios supremo” entre los fon...<sup>106</sup>

Se trata nuevamente de remitirse a los ancestros, a las costumbres a los cultos originarios, ahora superando identidades parciales y con capacidad para fundirse, para sincretizar, para hermanar. Se mantiene por lo tanto la dirección arquetípica capaz de resituarse al hombre con sus orígenes y con la génesis del

106 FATUMBI VERGER, Pierre: Orixás –Deusesiorubás na África e no novo mundo. O.C. Pág. 17

mundo, de la creación y hasta del universo entero con Olorún, Creador y Señor del Universo, Dios supremo. Se entabla así una batalla de poderes entre la autoridad de los santos y el poderío de los orichas. Aquellos lograrán establecerse como mediación, los Orichas seguirán siendo lo sagrado, lo trascendente, lo que está más allá de la madera, de la forma, de la tela...

Más tarde, ya en nuestros tiempos, será también la experiencia de lo sagrado lo que relativizará el "*modus religandi*" y unirá en una misma religiosidad a los santeros, a los espiritistas de María Lionza y a los espiritistas de Kardec, configurando en Venezuela una santería sincrética, con características propias.

### EL CONCEPTO "RELIGIÓN":

¿Qué se entiende por "*religión*"? Este concepto necesariamente debe definirse con claridad para comprender, desde la fenomenología, el comportamiento humano en el ámbito espiritual y trascendente. Martín Velasco afirma que:

La fenomenología de la religión parte de una comprensión de la religión sin la que no podría identificar a los fenómenos como religiosos. Pero esa comprensión es el resultado de muy diferentes factores, como son la propia tradición y el lenguaje ordinario; algún conocimiento de los datos de la historia; la confrontación de esos datos con una comprensión global de la realidad propia del pensamiento que los interpreta...

Todos estos elementos constituyen el primer nivel del círculo. Pero todo él entra después en un movimiento sistemático de vuelta a los datos de la historia que los compara, los organiza, distribuye sus múltiples manifestaciones en torno a núcleos importantes y elabora el contenido de esos núcleos en torno a categorías tales como hierofanías, símbolos, ritos, mitos, representaciones de la divinidad, etc. y clasifica los conjuntos o sistemas en tipos, de acuerdo con diferentes criterios...

Por último, este trabajo de aplicación a los datos puede conducir a la construcción de hipótesis interpretativas del conjunto, que conducirá, en último término, a la elaboración de la estructura del fenómeno religioso y de sus elementos más importantes, dando así lugar a la construcción de intentos de definición de la religión y sus elementos.

El tercer momento de ese movimiento en el interior del círculo hermenéutico consistirá en referir las nociones así adquiridas al terreno de los hechos y confrontarlas con ellos.<sup>107</sup>

Resumiendo: la fenomenología de la religión tendrá que llevar a cabo su estudio científico de la religión en tres fases: En primer lugar, identificar los

---

107 MARTÍN VELASCO: Juan: Introducción a la fenomenología de la religión. O.C. Pág. 420

fenómenos que son religiosos; en segundo lugar, sistematizarlos y formular hipótesis; y en tercer lugar, verificar las tesis. Pero se puede seguir preguntando ¿Qué se entiende por religión? Dejaremos nuevamente que sean las palabras de Martín Velasco quien concluya este tema:

En la actualidad se habla, por la influencia de Jacques Waardenburg, quien afirma que “*la fenomenología clásica no había sido capaz de investigar la irreligiosidad, la increencia, el ateísmo como posibilidades humanas auténticas*”<sup>108</sup>, de una nueva fenomenología. Para este autor, en su obra “*Introducción sistemática a la ciencia de las religiones*”, no existen los hechos religiosos como tal, sino que todos los fenómenos religiosos son hechos humanos a los que se le ha atribuido una connotación o significación religiosa. G. Schmid, en su obra: “*Principios de una ciencia integral de la religión*” propone la organización de todos los elementos comunes a todos los fenómenos religiosos. La estructuración de la religión debería llevarse a cabo en tres núcleos: *la realidad religiosa*, o “*enorme amplio mundo de los datos religiosos como los textos, los ritos, los objetos de culto, el arte religioso, etc.*”; *la experiencia religiosa*, que es la experiencia humana que se expresaría u ocultaría a sí misma en esos datos religiosos; y *la realidad de la religión*, que sería la realidad que originaría el conjunto de la realidad religiosa. De los tres núcleos, el único que aparece como posible objeto de estudio para las ciencias de la religión es el de la realidad religiosa. Por lo tanto, la tarea de la fenomenología de la religión se articularía en tres momentos: la percepción y descripción de los datos, la comprensión de los mismos y la captación de su intencionalidad.

Para Paul Ricoeur, la fenomenología de la religión abre el camino a seguir por la filosofía de la religión. La fenomenología descubre,

a partir de la objetividad de las representaciones de lo religioso, la existencia de sentimientos y actitudes que se pueden llamar religiosos, que transgreden el dominio de las representaciones y en ese sentido señalan hacia el abandono del sujeto en relación con el predominio del sentido... A estos sentimientos y afectaciones “*ab-solutas*” corresponden actitudes fundamentales, que pueden entenderse bajo el título general de la oración... Porque justamente la oración se vuelve activamente hacia ese Otro por el que la conciencia es afectada en el plano del sentimiento. Y ese Otro que la afecta es percibido como fuente de la llamada a la que la oración responde”<sup>109</sup>

108 MARTÍN VELASCO: Juan: Introducción a la fenomenología de la religión. O.C. Págs. 473

109 MARTÍN VELASCO: Juan: Introducción a la fenomenología de la religión. O.C. Págs. 481-482

De ahí que, la fenomenología de la religión deba intentar expresar, con los rasgos más universales posibles, la estructura de la llamada y de la respuesta que aparece en los sentimientos y en las actitudes del sujeto religioso. Mientras la estructura “pregunta-respuesta” pertenece al ámbito del entendimiento común, el de la “llamada-respuesta” abre el entendimiento, por la obediencia, en el plano del sentimiento afectado y, por la invocación, en el plano de la actitud significada en la oración religiosa.

Michel Meslin ofrece una óptica del fenómeno religioso que apunta al centro mismo de éste, el cual sería la relación del ser humano con el Misterio, vivida como una experiencia de la divinidad. Para captar esta realidad inobjetable, habría que estar atento a las estructuras constantes y semejantes que afloran en las experiencias religiosas del hombre y que se perciben como manifestaciones históricas. La antropología religiosa tendría la misión de analizar tales manifestaciones, pero no como una mera realidad externa al sujeto, sino como testimonio de una relación entre el hombre y ese “Otro”, que se da en el mundo de las mediaciones de lo sagrado. En su reflexión ocupa un puesto central la fe.

Al final, en su síntesis, Juan Martín Velasco, hace un esfuerzo por definir el hecho religioso o religión, de forma que no se excluya ni a quienes en su experiencia religiosa denominan Dios a lo trascendente, ni a quienes se sienten religiosos sin la necesidad de un trascendente personificado, ni a aquellos para los que la trascendencia no implica un emerger de sí mismos. La definición del hecho religioso o de la religión deberá ser capaz de abarcar a todos los fenómenos que la historia de las religiones, en su doble dimensión histórica y geográfica, ha percibido como hechos religiosos, sin dejar de lado los más recientes fenómenos que han sido recogidos en el conjunto de nuevos movimientos religiosos y que atestiguan la creatividad humana en este ámbito y, por tanto, la cualidad religiosa del hombre desde la prehistoria hasta nuestros tiempos de globalización.

Religión, será según Marín Velasco:

Un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de “lo sagrado”; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta trascendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, y así le salva.<sup>110</sup>

110 MARTÍN VELASCO: Juan: Introducción a la fenomenología de la religión. O.C. Págs. 574

Se ha recurrido a Martín Velasco para aclarar este concepto que Croatto analiza con bastante rapidez y se considera es fundamental para esta parte del estudio del sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá en la santería cubano-venezolana de nuestros días. La importancia del mismo estriba en que el sincretismo en estudio fusiona elementos de religiones tan dispares como la de los Orichas bantú-yorubas, el cristianismo, el espiritismo y el espiritismo kardeciano en la santería de Ocha-Ifá en Venezuela. Sólo una mentalidad amplia y una concepción abierta del hecho religioso, que se espera haya aportado este apartado, ayudará a entender que un proceso adivinatorio, el tomar una hierba o una piedra del monte, o un baile de suaves maneras pueden ser, según la intención de los sujetos, expresiones todas de una búsqueda de la relación con lo sagrado propia de la condición y posibilidades del ser humano.

#### LAS RELIGIONES DEL SINCRETISMO OCHA-IFÁ VENEZOLANO.

Hay que demostrar, en este momento, en qué medida los elementos que configuran la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá en la santería Cubano-Venezolana actual, proceden de religiones específicas y diferentes. De ser así, deberá poderse constatar que son capaces de ofrecer una "estructura" que configure los respectivos elementos del hecho religioso con identidad propia, por una parte, y que éstos puedan ser denominados, en su análisis científico, como propios del "constructo hermenéutico religión" que sirva de referente común a todas ellas, por otra. Otorgando a todas ellas el "placet" como "religiones" originarias desde donde habrían procedido los elementos que configuran el sincretismo de la santería Cubano-Venezolana en nuestro momento actual, se puede señalar como religiones fontanales del sincretismo en estudio.

#### LA RELIGIÓN DE LOS ORICHAS

Aunque ya se ha anotado bastante al respecto, al hablar sobre las religiones africanas-tradicionales-negras, habrá que precisar un poco más por haber anotado anteriormente que se pretende abarcar a un conjunto de "aproximadamente tres mil pueblos (tribus) africanos, y cada uno de ellos tiene su propio sistema religioso."<sup>111</sup> De ellos cabe recalcar lo señalado por Fatumbi Verger: "Delante de esa extrema diversidad y de esas innumerables variaciones, de coexistencia entre los Orichas, uno se enfrenta a ciertas concepciones demasiado estructuradas"<sup>112</sup>

111 MBITI, John: Entre Dios y el tiempo O.C. Pág. 1

112 FATUMBI VERGER, Pierre: Orixás - Deusesiorubás na África e no novo mundo. O.C. Pág. 18. Traducción nuestra.

Más que de una religión concreta habrá que hablar de un conjunto de religiones que tienen en común una serie de elementos que nos permitirán establecer su estructura y núcleo de sentido común.

## EL CRISTIANISMO

Por razones obvias, dado que es la religión de nuestra cultura, no se va a adentrar tanto en la explicación de los elementos que configuran la estructura religiosa de lo que es nuestra propia fe, y que, por lo tanto, se da por supuesta. Esta opción se toma sobre todo por los condicionamientos de tiempo y de espacio a que este trabajo está condicionado. No hay que entender por ello que en el análisis que se va a realizar se considere ninguna de las religiones en función de la verdad o no de sus presupuestos. Todas se están contemplando, en su análisis fenomenológico, como auténticos hechos religiosos y, por lo tanto, como auténticas religiones. Se hará el intento de encontrar paralelismos que, en principio, pudieran haber facilitado el sincretismo con la religión o religiones de los yorubas, con las cuales se realizó el sincretismo en estudio.

## LA SANTERÍA CUBANA

No es fácil encontrar una definición concisa al respecto. Una aproximación a la misma, la encontramos en *"Diccionario Enciclopédico de las Sectas"*. El mero hecho de estar en este compendio indica ya una visión negativa de la misma. Si prescindimos de los prejuicios previos y de las consideraciones peyorativas del texto, la definición parece acertada:

Una de las formas religiosas afroamericanas, aparecida en la isla de Cuba, derivada de la religión yoruba y bantú de Nigeria, etc. y con no pocos ingredientes cristianos. Sus adeptos practican el espiritismo y el ocultismo con fines adivinatorios, para obtener dinero, salud, etc., y para vengarse de los enemigos, etc. Creen en Olorum como deidad suprema, creador del universo, y en dioses menores llamados Orixá. La sangre de los animales sacrificados, sobre todo gallos y gallinas, es recogida y ofrecida a los orichas. En algunos ritos usan restos de cadáveres y hasta hacen sacrificios cruentos... cuando caen en tracen la ayuda de sonidos rítmicos y danzas frenéticas, creen estar poseídos por algún Orixá. Veneran especialmente a los espíritus de los antepasados, llamados Ara Orun (= "pueblo del cielo") Sus sacerdotes y sacerdotisas se llaman Babalawo (= "padre del misterio") o santeros... Santería es su nombre genérico y vulgar. Pero hay que diferenciar sus distintas "reglas"...: Abakuá, Lucumi, Regla de Ochá (sus sacerdotes se llaman "babalaos"), Palo Monte, Mayombé (Congo), etc. Ahora está

extendida en toda América (especialmente Cuba, el Caribe, Florida de USA, México, unos 300.000 en Nueva York, etc.) y por Europa, también en España...<sup>113</sup>

Llama la atención cómo los mismos cultores de la santería con tendencia africanizadora, se interpretan a sí mismos como una variante de la religión yoruba, y así se definen:

Entre las colonias de habla hispana y portuguesa se establecieron subculturas religiosas de origen Yorùbá: la Santería en Puerto Rico, el Candombé en Brasil, ShangóCult en Trinidad, Voodoo en Haití y Lucumí en Cuba. La influencia europea, a pesar de haber sido enorme en esos países, no detuvo a los afrodescendientes, que mantuvieron en secreto su tradición. Inclusive, ha permanecido el lenguaje Yorùbá, aún cuando el mismo está bastante transformado. Los Protestantes ingleses, también involucrados en la trata esclavista, tuvieron más éxito "domesticando" a los africanos. La ausencia de santos e imágenes santorales, hicieron difícil que no imposible, enmascarar la Religión Yorùbá. De igual manera, la carencia de elementos ecológicos del bosque tropical en Norte América, le hizo difícil al africano mantener su relatividad cultural. Finalmente, el énfasis en la procreación de una nueva raza entre africanos y americanos, condujo a ponerle punto final a las ideas y al fervor religioso traídos por los esclavos desde su África nativa. Sin embargo, en nuestros tiempos y a partir de 1950, se ha visto un repunte en nuestra práctica religiosa. Muchos descendientes de africanos, hispanos y de otras nacionalidades, ejercitan en todo el mundo la fe y la Religión Yorùbá; esto ha producido un "boom" cuyos efectos, sociales y religiosos, no terminan de cuantificarse.<sup>114</sup>

Conversaciones con personalidades con estudios superiores y de origen cubano, nos revelan que, incipientemente, la santería cubana era una variación del catolicismo. Los ritos de santería exigían, tal como fueron conocidos por ellos mismos, el permiso y aprobación de los mismos sacerdotes católicos. Esto nos hace pensar en que puede haber una triple vivencia de la santería: la de aquellos que siendo católicos, participan y ponen, incluso, su fe en los ritos de la santería; la de aquellos que, aún conscientes de practicar una fe que surge de una coyuntura histórica que refunde elementos de varias religiones previas, creen encontrar en el culto sincrético a los santos un sistema religioso autosuficiente y capaz de satisfacer sus aspiraciones religiosas; y la de aquellos que reivindican su origen más remoto y se identifican con las religiones de sus ancestros bantús – yorubas.

113 GUERRA, Manuel: Diccionario Enciclopédico de las Sectas. Ed. BAC. Madrid (España) 1999<sup>2</sup>. Pág. 802.

114 WAGNER BARRETO, B.: ¿De dónde venimos? – Una exhaustiva revisión del origen y evolución histórica de la Santería. En Rvta. Los Orichas. Nº 87. Pág.50.

## CONCLUSIONES:

Este apartado ha ofrecido la oportunidad de concretizar la identidad y finalidad de la fenomenología de la religión puntualizando que ésta se aboca al sentido de las expresiones religiosas, a su estructura, coherencia (morfología) y a su dinámica.

Se ha definido la “*experiencia religiosa*” como una “*experiencia humana relacional*”, que responde a la carencia profunda de un hombre “*siempre en búsqueda*”, urgido de sentido para su existencia y orientado hacia la totalidad. Se ha descubierto que debajo de toda experiencia religiosa existe una “*experiencia de lo sagrado*” que se manifiesta en religiones y religiosidades plurales, configurando una relación de fe acorde a cada realidad. Esta relación de fe busca traducirse y vivirse como “*encuentro con lo sagrado*” que se expresará a través de símbolos, mitos y ritos religiosos que fundamentan las diversas tradiciones religiosas. Éstos, a su vez, irán siendo reinterpretados por individuos con suficiente autoridad en su colectivo, de tal forma que, salvaguardando lo fundamental, se procede a la necesaria relectura y readaptación que exigen las cambiantes circunstancias históricas. Se ha tratado el arduo tema de la definición del concepto “*religión*” que es el que proporciona a los fenómenos estudiados por la fenomenología el carácter de religiosos. Como tarea fundamental de la fenomenología se ha establecido la identificación de los fenómenos a estudiar, su sistematización, la formulación de hipótesis interpretativas y la verificación de la tesis. Todo ello tomando la imprescindible distancia hacia los fenómenos descritos que permita una cierta objetividad e imparcialidad (visión ETIC) necesarias para el talante científico, pero a la vez buscando el significado que los fenómenos tienen para sus propios sujetos (visión EMIC). Paul Ricoeur ha definido como perspectiva adecuada para la observación de la experiencia religiosa el parámetro “*llamada-respuesta*”. Siguiendo a Martín Velasco, se ha definido la religión como aquellas manifestaciones históricas consideradas como sagradas, en las que se constata un sistema organizado de mediaciones, creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, ritos, etc., en las que se expresa la respuesta del hombre a la trascendencia que se percibe ya en el fondo de la realidad ya en su propia profundidad, cuya dinámica relacional da un sentido global al sujeto y a su historia proporcionándoles la salvación frente al “*sinsentido de la existencia*”. Se ha intentado por ello identificar la estructura de aquellas religiones y respectivas religiosidades que configuran la praxis sincrética de la santería cubana-venezolana en la que tiene lugar la asimilación de la imagen y devoción a la advocación mariana de las Mercedes. Se ha visto como, aunque sin el “*placet*” de la auto-

ridad eclesial, una parte del pueblo fiel católico de Cuba y de Venezuela, entre otros países, vive en su experiencia de fe en el marco de la religión cristiana, el sincretismo con las creencias paralelas del culto a los Orichas de la Santería, presentando una doble adscripción religiosa. Se ha buscado definir lo más concretamente posible cuáles son las características que proporcionan la identidad a cada una de las religiones fontanales, ya de las de origen africano, ya del catolicismo, ya de la santería, ya del culto a María Lionza, ya del espiritismo kardeciano. Se ha tomado como elementos básicos que permitan la configuración de un sintagma o núcleo de sentido identificativo de cada una de ellas: El Dios Supremo – Los Intermediarios – Los Mitos y Leyendas – Los Ritos de Iniciación – Los Ritos de Culto o Veneración – Los Ritos de Agradecimiento o Pago de Promesa – Los Ritos de Posesión o de Mediumnidad – El Factor de Cohesión Social – Las Actitudes frente a otros Sistemas Religiosos.

Se hubiera podido analizar otros muchos elementos que, estudiados a fondo aparecerían también como plataforma básica en la pluralidad de las expresiones religiosas: la adivinación, los objetos rituales, el canto, la música, la interpretación y ritos sobre la muerte, los milagros, etc. Hay que tener en cuenta que el tiempo disponible obliga a prescindir del abordaje de algunos de estos elementos que habrían resultado bien interesantes.

Todo ello ha llevado a una mejor comprensión del fenómeno del sincretismo en su aspecto más general y en la dinámica concreta que ha tenido en el proceso propio de este estudio. Se han verificado como formas concretas de vivir el sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá:

- La de aquellos que se consideran católicos y practicantes de la religión de los orichas. En ellos la doble adscripción religiosa les lleva a una doble ofrenda: por una parte se ofrece a Obbatalá y por otra a la Virgen en su advocación de las Mercedes. Ambas deidades están simbolizadas en la imagen de las Mercedes, caracterizada por su color blanco que la identifica con los atributos de Obbatalá. Están más orientados hacia la regla de Ocha de los yorubas que hacia las tradiciones del Palo Mayombe de los bantúes.
- La de aquellos que buscan una africanización de la santería y aceptarían la imagen de la Virgen de las Mercedes exclusivamente como símbolo de Obbatalá, sin ninguna referencia al culto católico a María ni a la fe de la Iglesia.
- La de aquellos que viven su culto a los santos sincretizando con el culto marialoncero y el espiritismo de Kardec, dando lugar a un fenómeno todavía más complejo y sincrético. En definitiva:

- El sincretismo entre la devoción a la Virgen de la Merced y el culto a Obbatalá tiene su origen en el encuentro coyuntural de las religiones yoruba y católica en el contexto de la importación de negros-africanos como mano de obra para las haciendas de las colonias españolas. (1518- S. XIX)
- El sincretismo entre la devoción a la Virgen de la Merced y el culto a Obbatalá surge y se desarrolla en el marco de un complejo proceso de sincretización, en el que podemos distinguir como etapas clave:
- El sincretismo entre las diferentes religiones Yoruba-bantú. En un principio debió ser un sincretismo *de mezcla*, ya que cada uno de los creyentes seguiría con un culto interior a sus propio orichas, según su sistema religioso tradicional.
- El sincretismo entre las religiones yoruba-bantú con el catolicismo que, en términos de L. Boff, podemos identificar como *de acomodación* de los cultos bantús a las expresiones religiosas del catolicismo de la cultura opresora.
- La autodefinición de las reglas Ocha-Ifa (S. XIX)
- El sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el Culto a Obbatalá, en Venezuela, específicamente en Caracas, tiene su origen en los cultos de la regla Ocha-Ifá de la Santería cubana.
- El sincretismo que se vive en la actualidad en Venezuela, en el que la santería interactúa con los cultos a María Lionza y el Espiritismo de Kardec (desde la segunda mitad del siglo XX), podemos definirlo como *de traducción*, ya que cada Casa de Santo asume elementos y categorías de las otras religiosidades y las utiliza para expresar sus propias convicciones.

Los testimonios que hemos podido recoger, nos remiten a una doble vivencia del sincretismo entre la devoción a la Virgen de la Merced y el Culto a Obbatalá:

- *Como agregación:* Los fieles tendrían participación en dos cultos diferentes: la santería, con sus propias creencias y manifestaciones culturales y el catolicismo. Se trata de una doble adscripción. Dependerá de las convicciones personales de cada fiel el que sea el catolicismo o la santería, la adscripción principal. En este caso, en el culto a la santería, la Virgen de las Mercedes sería una mera yuxtaposición, ya que se ofrecería ofrendas y un culto paralelo, a Obbatalá y otro a la Virgen bajo la advocación de las Mercedes.
- *Como traducción:* Los fieles identificados con los cultos Orichas, alejados de la práctica y fe del catolicismo, utilizan la imagen de la Virgen de las Mercedes y la traducen como presencia o símbolo de Obbatalá.

El sincretismo entre la devoción a la Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá surge en el marco del nuevo sistema religioso cubano denominado “*santería*”. Por lo tanto, es la santería quien sincretiza elementos católicos y no el catolicismo quien sincretiza elementos yorubas.

El fiel que se adentra en el culto a los Orichas, a través de la Regla Ocha-Ifa, termina aceptando el núcleo religioso de las religiones yorubas. En el caso de doble adscripción, suele quedarse con los ritos o aspectos periféricos del cristianismo católico.

#### CONSIDERACIONES PASTORALES.

Si hasta el momento la visión EMIC de los fenómenos en estudio ha permitido contemplarlos desde una adecuada distancia e imparcialidad, pero a la vez buscando la significación que supone para cada uno de sus sujetos, en este capítulo habrá que visualizarlo todo desde la perspectiva de nuestros propios principios que permita optar por unos criterios de actuación que sean coherentes con el ministerio sacerdotal ejercido según los principios del Evangelio, en comunión con la fe y directrices de la Iglesia Católica.

#### A LA LUZ DEL EVANGELIO:

*“Le dice Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. Nadie va al Padre sino por mí” (Jn 14,6)*

Al afrontar la temática de la pluralidad de creencias y cultos, habrá que partir siempre de la certeza que nos proporciona la revelación de Dios en Jesucristo, *camino, verdad y vida*, así como de la misión que como discípulos del Resucitado hemos recibido de extender su Buena Nueva a todos los hombres y mujeres de cualquier nacionalidad y cultura (Cfr. Mt 28,19)

Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande. Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera... (Mt 8,11-12)

Es significativa la actitud de Jesús quien accede a la curación del criado del Centurión, de origen pagano, quien se acerca a Jesús por el deseo de la sanación de su criado, la cual busca en el ámbito religioso aún fuera de lo que habría que esperar fuera su propia experiencia religiosa cultural. Pero, más sorprendente es todavía, la advertencia que profiere hacia los propios judíos, al ver su incapacidad para identificar los signos del Reino y la presencia salvadora del Mesías.

*“¿Quieres, pues, que vayamos a recogerla? Díceles: “No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega.” (Mt 13,28-29)*

En las últimas jornadas de Teología que organizó el ITER, el Prof. Carlos Bazarra dio una maravillosa interpretación de este texto: La parábola no solamente nos indica que no hay que arrancar la cizaña, sino que además nos ilumina aclarándonos que en el Reino, quien arranca, al ir contra los principios del Evangelio, se autodefine como cizaña.

#### A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II:

El Concilio Vaticano II exige una actitud de respeto y reconocimiento de la presencia del Verbo en los ritos y costumbres de las culturas que precisan todavía de una mayor y más eficaz inculturación del Evangelio.

La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que en ellos se da, como preparación evangélica y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan vida... Con su obra consigue que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de esos hombres, en los ritos y culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre (LG 16-17) La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído; combate y aleja los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moralidad de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las perfecciona y las restaura en Cristo. Así, la Iglesia, cumpliendo su propia misión, por ello mismo ya contribuye a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, aun la litúrgica, educa al hombre hacia la libertad interior (GS 58)

La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y de santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad (radium illius Veritatis) que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (2Cor 5, 18-19”) (NA 2)

La actividad misionera es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación. Por la palabra de la predicación y por la celebración de los sacramentos, cuyo centro y cumbre

es la sagrada Eucaristía, hace presente a Cristo autor de la salvación. Cuanto de verdad y de gracia (*quidquid veritatis et gratiae*) se encontraba ya entre las naciones, como por una cuasi secreta presencia de Dios, [la actividad misionera] lo libera de contagios malignos y lo restituye a su autor, Cristo, que derroca el imperio del diablo y aparta la variada malicia de los crímenes. Así, pues, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado, consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre. (AG 9)

Para que los mismos fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo... descubran, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas [en sus tradiciones nacionales y religiosas] se contienen... Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los llevó con un diálogo verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el Espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes, y al mismo tiempo han de esforzarse por examinar estas riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador (AG 11)

#### **A LA LUZ DEL MAGISTERIO PONTIFICIO:**

*“La fe no se impone, se propone”* (Juan Pablo II, V viaje a España, Mayo de 2003)

#### **A LA LUZ DEL DOCUMENTO DE APARECIDA:**

237- El diálogo interreligioso, en especial con las religiones monoteístas, se fundamenta justamente en la misión que Cristo nos confió, solicitando la sabia articulación entre el anuncio y el diálogo como elementos constitutivos de la evangelización (Cfr. NMI 55) Con tal actitud, la Iglesia, “Sacramento universal de salvación” (LG1), refleja la Luz de Cristo que “ilumina a todo hombre (Jn 1,9). La presencia de la Iglesia entre las religiones no cristianas está hecha de empeño, discernimiento y testimonio, apoyados en la fe, esperanza y caridad teologales (Cfr. Diálogo y Anuncio, N° 40).

238- Aún cuando el subjetivismo y la identidad poco definida de ciertas propuestas dificulten los contactos, eso no nos permite abandonar el compromiso y la gracia del diálogo. (Cfr. Diálogo y Anuncio, N° 89) En lugar de desistir, hay que invertir en el conocimiento de las religiones, en el discernimiento teológico-pastoral y en la formación de agentes competentes para el diálogo interreligioso, atendiendo a las diferentes visiones religiosas presentes en las culturas de nuestro continente. El diálogo interreligioso no significa que se deje de anunciar la Buena

Nueva de Jesucristo a los pueblos no cristianos, con mansedumbre y respeto por sus convicciones religiosas.

239- El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia.<sup>115</sup>

#### **A LA LUZ DE CONCILIO PLENARIO DE VENEZUELA: ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO:**

61- Ante todo, es necesaria una actitud de humildad teologal, para poder descubrir las “semillas del Verbo” (AG 11) en las religiones no cristianas; y la práctica de la caridad fraterna, que hace reconocer a todos los hombres como hijos del único Dios.

62- Es importante, además, de acuerdo a las exigencias actuales, promover una adecuada formación de los católicos para el diálogo interreligioso:

Estudiando los documentos del Magisterio de la Iglesia referidos al diálogo con las otras religiones.

Favoreciendo, en los seminarios, facultades teológicas y escuelas para laicos, el conocimiento de lo relativo a diálogo interreligioso.

Organizando, en las diversas instancias eclesiales, para todos los fieles, charlas u otras actividades de información y formación para este diálogo, que ayuden a hacer conocer y valorar aquello que los católicos podemos compartir con las grandes religiones no cristianas.

63- Donde sea posible, promuévanse acciones conjuntas interreligiosas de cooperación a favor de la paz, de la defensa de la vida, de la familia, de los derechos humanos, de la justicia social, del ambiente, y otros”<sup>116</sup>

#### **A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS:**

No podemos olvidar la tesis que tan acallada fue y que, sin embargo, es indiscutiblemente un punto de referencia para la praxis evangelizadora de nuestros días en América Latina:

Única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva

115 AA.VV.: Documento de Aparecida. Ed. CEV. Venezuela 2007. Págs 130-131

116 AA.VV.: Concilio Plenario de Venezuela – Documentos Conciliares. Ed. CEV. Caracas 2006 Págs. 464-465

y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación alguna de sectas, errores o costumbres.<sup>117</sup>

#### A LA LUZ DE LA “PEDAGOGÍA DE LA CONDESCENDENCIA”:

“La condescendencia (Katabasis) era en la teología antigua de los siglos IV y V –precisamente en el momento en que se produce el grandioso sincretismo cristiano que hemos heredado- una categoría teológica fundamental. Dios hizo uso de una infinita condescendencia para con el hombre al asumir toda su realidad, con sus inevitables limitaciones y onerosas ambigüedades. No a pesar de ellas, sino dentro de ellas y por medio de ellas, nos redimió. La Iglesia naciente se revistió de una valerosa condescendencia para con los griegos, los romanos y los bárbaros, con sus lenguas, sus costumbres, sus ritos y sus expresiones religiosas. No les exigía más que la fe en Jesucristo salvador, pues creía que éste iría conquistando los corazones de los hombres y sus religiones, hasta llegar a la plenitud de la verdad, oculta en la afirmación: Jesucristo es salvador”<sup>118</sup>

La actitud de condescendencia no relativiza el núcleo fundamental del mensaje de salvación en Cristo, por el Espíritu y en la Iglesia, sino que propicia la “*experiencia pascual*” por la que la comunidad eclesial, nunca envejecida, se renueva constantemente y asume con dinamismo propio los valores culturales compatibles con los criterios del Reino que van emergiendo en las nuevas coyunturas históricas y geográficas.

#### A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA BANTÚ DEL SUFRIMIENTO:

Damase Masabo, de origen africano, mercedario doctorado en Teología, esboza las grandes líneas que pudieran orientar la “*teología bantú del sufrimiento*”<sup>119</sup>, la cual enmarca en la corriente de la “*teología de la paz*”. Señala como fuentes de esta teología la Sagrada Escritura y la tradición cristiana; la antropología, filosofía y religión tradicional bantúes, así como la memoria histórica de estos pueblos; también las Iglesias africanas independientes aportan su luz a esta reflexión. Ésta deberá ser una teología contextual, que induzca a la reconciliación, y que fomente la esperanza. Enriquecido por la tradición teológica africana previa, Damase recoge los títulos que se han utilizado en la cristología afri-

117 DE LAS CASAS, Bartolomé: Obras Completas – 2. De único vocationis modo. Ed. Paulino C. y Antonio G.- Alianza Editorial. Madrid, 1990. Pag. 17.

118 BOFF, Leonardo: Iglesia: Carisma y poder – Ensayos de eclesiología militante – O.C. Págs. 194-195.

119 MASABO, Damase: El Drama de los Grandes Lagos (1993-1997) - Esbozo de una teología Bantú del sufrimiento-. Roma 2006.

cana donde "se reconoce a la figura de Jesús como: "Maestro de iniciación"<sup>120</sup>, "Ancestro y Hermano Mayor"<sup>121</sup>, "Cristo Jefe"<sup>122</sup> y "Médico-curandero"<sup>123</sup>."

#### A LA LUZ DE LA PASTORAL AFROAMERICANA:

El secretariado de Pastoral Afroamericana, en conjunto con el de la Pastoral Afrocaribeña, ambos enmarcados en las estructuras del CELAM, nos ofrecen las "Líneas Pastorales Afro-Continetales"<sup>121</sup> De esta aportación resultan bien sugerentes, entre otros aspectos:

La "Visión Eclesiológica"<sup>122</sup>: En la que se perfila una Iglesia al servicio del Reino; en clave de fraternidad y de opción por los pobres; que asume una evangelización inculturada; y que, marcada por el misterio de la Pascua, Cruz y Resurrección, se percibe como orante y mística. Una Iglesia que favorece el protagonismo laical; que defiende los derechos humanos; que se presenta alegre, festiva, acogedora y amiga; con un claro talante celebrativo y misionero. Esta Iglesia percibe y acepta los retos de los desafíos generados por la pobreza y exclusión que vive el pueblo negro; de acompañar los procesos organizativos de sus comunidades; y de incorporar la Pastoral Afroamericana y Caribeña en la Pastoral de Conjunto de las distintas Jurisdicciones Eclesiásticas. De ahí surgen como líneas pastorales de su "Proyección Pastoral"<sup>123</sup>: la necesidad de fortalecer el sentido de solidaridad del pueblo afroamericano y caribeño; la urgencia de denunciar las situaciones que atenten a sus derechos humanos; la conveniencia de una reflexión bíblica teológica comprensible para la mentalidad afroamericana; el valor de descubrir, valorar y potenciar la espiritualidad propia de estos pueblos...

#### A LA LUZ DE UN SERVICIO INTEGRAL AL PRIVADO DE LIBERTAD:

La motivación subyacente a este estudio ha sido profundizar en el conocimiento de las religiones y respectivas religiosidades que confluyen en la experiencia religiosa en la que se manifiesta el sincretismo entre la devoción a la

120 MASABO, Damase: El Drama de los Grandes Lagos (1993-1997). O.C. Pág. 204 (<sup>433</sup>: SANON T.A., "Jésus, Maître d'initiation", in KABASELE F.: Chemins de la christologie africaine. Desclée. Paris. 1986. P. 143-166;

<sup>434</sup>: KABASELE F.: "Le Christ comme ancêtre et aîné. in KABASELE F.: Chemins de la christologie africaine. P. 127-141;

<sup>435</sup>: KABASELE F.: Le Christ comme Chef. in KABASELE F.: Chemins de la christologie africaine. P. 109-125; <sup>436</sup>: KOLIE C.: Jésus Guérisseur?. in KABASELE F.: Chemins de la christologie africaine. P. 167-199)

121 A.A.VV.: Líneas Pastorales Afro-Continetales. Ed. CELAM. Bogotá (Colombia) 2003.

122 A.A.VV.: Líneas Pastorales Afro-Continetales. O.C. Págs. 9-11.

123 A.A.VV.: Líneas Pastorales Afro-Continetales. O.C. Págs. 15-19.

Virgen de las Mercedes y el culto a Obbatalá en la santería cubana-venezolana. El desconocimiento de esta realidad sería un grave vacío en el bagaje cultural que un capellán de prisiones debe poseer para el correcto ejercicio de sus funciones ministeriales sacerdotales como Pastor del Pueblo de Dios, privado de libertad, en los centros penitenciarios de nuestro país.

El origen de este sincretismo nos remite a una praxis cuestionable realizada en los momentos de la evangelización colonial. Las prisas, el deseo de evangelización a toda costa, no pueden traer nunca buenos resultados en la tarea de la construcción del Reino. Hoy, al capellán penitenciario, le urge ser un testigo convincente de la Verdad del Evangelio en una porción del pueblo venezolano, también privado de libertad, aunque por otros motivos bien diferentes. No cabría, bajo ningún pretexto, una actuación semejante a los misioneros de antaño. El criterio fundamental será el de una propuesta de la fe, de la verdad y de la Buena Nueva desde el respeto, desde la libertad y desde la *"paciencia de Dios"*, enseñando lo que es conforme a la sana doctrina, siendo sobrios, dignos, sensatos, sanos en la fe, en la caridad, en la paciencia, en el sufrimiento, (Cfr. Tt 2, 1-2) buscando la realización de la voluntad del Padre: *"que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad"* (1Tm 2,4).

#### A LA LUZ DE LA AUTOCRÍTICA:

El estudio del sincretismo Merced-Obbatalá permite percibir una fundamental diferencia con los sincretismos que se fueron produciendo en la historia de la realización pastoral de la Iglesia a lo largo de los siglos, sobre todo en el occidente. Muchos de aquellos fueron una apropiación, por parte de los pastores eclesiales, del lenguaje cultural de los pueblos que había que cristianizar. El sincretismo Merced-Obbatalá, en su origen, fue una expresión de rechazo a una evangelización forzada, sin embargo, el sincretismo Merced-Obbatalá venezolano es una expresión de insatisfacción espiritual de un pueblo católico que emigra a otras adscripciones o complementa en otros cultos, con la consiguiente ambigüedad, aquellos aspectos que no siente plenamente satisfechos en su praxis religiosa cotidiana.

Los pastores católicos estamos llamados a encontrarnos con el *"homo-religiosus"* que subyace en los cultos de la santería para indagar por qué nuestra oferta pastoral no sacia definitivamente la sed de nuestros fieles. (Cfr. Jn 4,1-12) Posiblemente la búsqueda de ciertas prácticas religiosas, superadas progresivamente en el A.T y en su plenitud en la Buena Nueva del Evangelio, exigirá una fraterna invitación a una radical conversión del corazón de nuestros pueblos al

Dios de la Nueva Alianza. Pero también, con toda seguridad, la revisión de nuestras debilidades pastorales conllevará una “*conversión pastoral*” que permita que nuestros ritos religiosos y planteamientos pastorales en general, sean satisfactorios para las expectativas de los hombres de esta cultura y de estos tiempos.

El recurso a los “*préstamos culturales*” puede ser una de las estrategias que favorezcan la adaptación de la liturgia a las cambiantes situaciones culturales de los pueblos.

### PISTAS PARA EL DIÁLOGO

El diálogo con la “*santería venezolana*” debe partir del intento de descubrir, en ella, las “*semillas del Verbo*” y los “*destellos de la Verdad*” que podemos encontrar en toda religión o religiosidad. Este estudio nos permite afirmar que en los referidos cultos no es difícil vislumbrar:

*El hombre trascendente*: La capacidad de trascendencia, presente en todas las culturas y religiosas, nos remite a un hombre “*creado a imagen y semejanza de Dios*” (Gn 1,26).

*El hombre que vive, aún después de la muerte*: para Pablo, uno de los inconvenientes a la hora de anunciar a Cristo, fue la falta de fe en la vida en el más allá. (1 Co 15, 12-16) En este sentido, las religiones de los Orichas están prestas al tema de la vida después de la muerte.

*El hombre capaz de Dios*: La santería, arraigada en las tradiciones ancestrales de los yorubas esclavizados en la época colonial, no sólo presenta la posibilidad de relacionarse con las divinidades y los difuntos, sino también la de ser poseído por el espíritu, por el Oricha. En este sentido, el hombre es capaz de lo divino.

*El hombre que desea reinar, profetizar, relacionarse con lo divino*: En el hombre religioso que se percibe en la Santería, se vislumbra con claridad el deseo de participar de una realeza sublime, de orientar y de ser orientado por los oráculos, de sacrificar y ofrendar a lo “santo”. Es el hombre llamado a participar en la triple misión de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey.

*El hombre que desea renacer*: La ceremonia del asiento del santo o de la coronación, es interpretada como un nuevo nacimiento. Gracias al don del Oricha y a la reinterpretación del pasado, el yawo siente la posibilidad de iniciar una nueva vida, que en el caso de los hijos de Obbatalá, está llamada a guiarse por los criterios de la dignidad, del respeto, de la sabiduría, de la luz... Es el hombre llamado a una nueva vida ( Cfr. Jn 3,3)

*El hombre religioso:* Es el hombre que, además de vivir la trascendencia, entabla una relación religiosa, en la que el símbolo, el mito y los ritos son los elementos de comunicación con lo sagrado. Es el hombre que, por la fe, va más allá de la lógica de la experiencia cotidiana y de la ciencia y se abre a la relación sacramental.

*El hombre que interpreta:* Es el hombre que escucha los relatos sagrados, en los que encuentra luz para interpretar los acontecimientos de su vida; que busca el sentido de su historia y existencia. Por ello, ante las situaciones de desconcierto y ofuscación, rastrea en la adivinación y en la interpretación de los Pataquíes, una luz para su camino. (Cfr. Lc 12, 54-57; Mt, 13,36)

#### PROPUESTAS DESDE LA BUENA NUEVA DEL EVANGELIO:

*La Sagrada Escritura, como Relato para todos los pueblos y culturas.* No es el "Relato" que anula a los demás "relatos", sino el que estimula a penetrarlos todos, con una mayor profundidad, para descubrir, también en éstos, indicios de la plena revelación que se da en las Escrituras. (Mt, 5,17)

*La Revelación en Cristo del Misterio del Dios escondido.* Dios no es un "Deus Otiosus", sino un Padre amoroso y providente que está pendiente de cada una de sus criaturas. (Mt 10,29-31)

*La salvación en Cristo como posibilidad de participar en la "filiación divina",* que es superior y plenitud de la condición de "hijo de santo". (Gal 3,26)

*La luz de Cristo,* como garantía de interpretación de los acontecimientos de la vida. (Jn 8,12)

*El Poder y el Amor de Dios,* como experiencias que confieren liberación, identidad, superación, dignidad... (Lc 15,11-32)

*El Espíritu Santo* como don de lo alto que satisface el ansia de lo divino (Jn 4,5-24), que dialoga con el hombre en la libertad de su conciencia, liberándolo de la sumisión a los dictados de las adivinaciones.

*La Iglesia,* como comunidad que acoge, sana, celebra y convive. (Hch 2,42-47)

*La Eucaristía,* como Memorial que actualiza la presencia del Resucitado en la Iglesia, fundamento asimilable de la divinidad (Lc 22,19) y único sacrificio agradable al Padre.

## TRAMOSOS DEL ÁFRICA: ESHU Y LEGBA Y SUS REPRESENTACIONES EN LAS RELIGIOSIDADES AFROAMERICANAS NEGRAS

Isabel Rodríguez Barradas\*

### Summary

*In this article we picture the orishas Eshu and Legba from their ancestral surroundings as trickster deities of communication among the yorubas and how their characteristics and stories traveled to the different religiosities that venerate them in America keeping, on one hand their original characteristics and, through another one, the different changes that they are going to have in the different Afro-American cults.*

*Key words: tricksters, orishas, cult.*

*È ù, no me dañes  
Te honro por tu poder.  
È ù, no me dañes  
È ù, eres el que construye los caminos.  
Ven hacia mí y hacia mi familia con  
bondad.  
Te haremos sacrificio.  
È ù, eres el más espléndido presente,  
Hazme rico y padre de muchos hijos.  
Ven a mí bajo hermosa apariencia (...)  
È ù, no me dañes.*

(Anónimo)

Los orishas son deidades del panteón yoruba, pueden ser locales, pues se les rinde culto en ciertos poblados, o comunes a todo un colectivo más o menos

---

\* La Profesora **Isabel Rodríguez** trabaja en su Doctorado de Cultura de América Latina y el Caribe. Es Profesor Asociado del departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Simón Bolívar (USB). Licenciada en Letras, magister en Literatura Hispanoamericana y doctoranda en Cultura Latinoamericana y Caribeña del Instituto Pedagógico de Caracas. Tiene publicaciones varias en cultura popular, religiosidades, comunicación y lenguaje. [isabelro@usb.v](mailto:isabelro@usb.v) [isabelrodriguezbl975@gmail.com](mailto:isabelrodriguezbl975@gmail.com)

extenso<sup>1</sup>. Eshu es un orisha del panteón yoruba –también se le conoce como Eshu-Elegba-, y Legba, aunque pertenece al panteón fon, fue asimilado por esta comunidad, en consecuencia, muchas las características de ambas divinidades son compartidas, aunque también tienen diferencias. Legba es hijo de Mawu-Lisa el dios creador de los fon, un dios andrógino pero, la parte femenina Mawu, predomina. Eshu es también hijo de Mawu.

El término yoruba refiere, según Biobaku citado por Verger (2009:11), a un grupo lingüístico de varios millones de individuos que, además, están unidos por una misma cultura y tradiciones de origen común pero que no constituyeron una única entidad política y no compartieron el mismo apelativo antes del siglo XIX. Sin embargo, el término se aplicó posteriormente a un pueblo y a un territorio que hoy conocemos como los yorubas.

Eshu y Legba son *orishas* que hacen mofa de otros que están jerárquicamente por encima de ellos, tienen un comportamiento travieso y les tienden trampas. Se les considera responsables de incitar pleitos y suscitar problemas, entre orishas y entre humanos, de generar disputas y también de robar y ponerle trampas a la gente para lograr sus objetivos, especialmente los sexuales. Tienen la habilidad proteica de transformarse en cualquier cosa o ser vivo para conseguir los favores de las mujeres.

Eshu es representado en su fiesta por calabazas que se le ofrecen para que él pueda romperlas. En algunos lugares del África occidental, estos frutos simbolizan la creación contenida y las pequeñas son empleadas para llevar preparaciones medicinales. (Hyde, 1998:292). Eshu rompe las calabazas representando de ese modo una ruptura de lo contenido, una ruptura del orden.

A Eshu se le brindan constantemente ofrendas para mantenerlo contento y así evitar sus trampas, sin embargo, gracias a él, las demás divinidades también reciben su parte, pues aunque el obsequio sea para otro *orisha* a él siempre tiene que tocarle algo y debe hacerse para procurar mantenerlo tranquilo y satisfecho ya que tiene un apetito insaciable, de ese modo se le tiene a distancia y se evita el riesgo de caer en sus trapacerías, es como un soborno que se le da para mantenerlo al margen o, al menos, para evitar sus travesuras que pueden y suelen ser terribles.

1 En la Santería, los orishas son emisarios de Olodumare, su dios creador *yoteosus*, son los encargados de gobernar las fuerzas de la naturaleza y los asuntos de los seres humanos por eso, deben honrarlos y hacerles ofrendas de su gusto.

Eshu se las arregla para engañar a la gente, y los manipula para que no consulten al *orisha* pertinente, para que cometan errores, para robar o cometer adulterio y, para lograrlo, se transforma en mujer para seducir a un marido fiel, o en adivina para procurarse más ofrendas, lo que explica el porqué se le representa con una cuchara que siempre debe ser colmada con alimentos y aceite. Sus imágenes son fundamentalmente fálicas y sus altares se erigen a la entrada de los poblados, en los cruces de caminos y en los mercados. Las danzas de esta deidad, y en las que le dan los oferentes, se reconocen por imitar en su ritmo los movimientos del coito.

Eshu es responsable de las calamidades, de las muertes de animales y hasta de las disputas entre otros *orishas*, fue por eso, por las constantes burlas de las que les hacía blanco que fue expulsado de su entorno. A Eshu se le responsabiliza de haber embriagado a los dioses cuando hicieron al hombre, por eso nacieron también junto a los sanos, seres humanos con defectos. Le gusta irrumpir para crear el caos y demostrar que la armonía es sólo aparente pues de otro modo no podría imponer el desorden porque al hacerlo, debe descubrirse dónde radica la verdadera concordia entre la gente. Para los yoruba Eshu es la corporeización de la paradoja.

Así como Eshu es el responsable de picardías, artimañas y trampas de todo tipo, lo es también del arte del *Ifá*, el sistema de adivinación yoruba que es el vaso comunicante entre los humanos y las deidades, sin su ayuda la gente no sabría qué desean sus dioses, ni éstos podrían hacérselos saber.

En una oportunidad los *orishas* se sintieron hambrientos y perdidos porque ya no recibían ofrendas de los hombres y éstos, a su vez, morían por la ira de sus deidades porque habían perdido el temor a la muerte. Entonces, Eshu se ofreció para buscar una manera infalible de mantener el interés de los hombres por ellos. Decidió buscar un objeto mágico lo suficientemente atractivo para que la gente quisiera emplearlo por siempre. Así, se encontró con una palmera, donde unos monos le dieron diez y seis nueces, con ellas debía ir a diez y seis lugares diferentes y escuchar otras tantas veces lo que allí dijeran, así nace el *Ifá* y la lectura e interpretación de las nueces que dicen cómo evitar los males según lo indican cada uno de los dioses. No seguir las indicaciones del *Ifá* es considerado un acto de soberbia que puede ser castigado mediante los engaños de Eshu, es por eso que junto a la ofrenda que se brinda a los *orishas* hay que dedicar la parte que le corresponde, pues es gracias a él que la reciben permanentemente de los hombres, a quienes también, en ocasiones, sabe compensar los reverses

de fortuna que pueden resultar para su bien, por eso dicen los yoruba que Eshu puede transformar las heces en un tesoro, de allí que su mediación justifique su volubilidad, su conducta cambiante, así como también ser agente de comunicación entre deidades y humanos.

El sistema de adivinación Ifá, es una verdadera socioterapia, que renueva a la sociedad y sus relaciones a través de la interpretación de los significados ocultos en el lenguaje secreto de los orígenes del orden social, aunque siempre necesitando ser redescubierto en el presente. (Pelton, 1980:135) (Las traducciones son nuestras)<sup>2</sup>.

Eshu es una deidad ambigua que refleja de la misma manera la ambigüedad del mundo y del hombre, porque es desorden pero también orden, es protector de los caminos –donde se le dejan ofrendas- y de los caminantes –quienes pueden tomarlas-<sup>3</sup>, es comunicador entre los hombres y las deidades –a través de él se puede decodificar el sistema adivinatorio-, como también entre los vivos y los muertos.

Después de hacer sus terribles travesuras, puede aparecerse para ratificar que se le debe mantener satisfecho o de lo contrario se sufrirán las consecuencias. Nunca se debe tener la seguridad de lo que se hace o se tiene porque Eshu puede aparecerse para revolverlo todo, como ocurrió en un poblado donde vivían dos amigos entrañables, eran vecinos y no habían tenido nunca diferencias, pero recibieron su visita. Eshu quiso poner a prueba su amistad.

La deidad pasó un día por el camino que dividía sus granjas con un sombrero que, de un lado se veía de un color y del otro de otro, se colgó la pipa en la nuca y el bastón por la espalda. Al referirse los amigos al personaje que había caminado en el límite de sus tierras y cuando cada uno describió algo distinto entonces, comenzaron primero las diferencias, después, la discusión y luego, la pelea abierta, al extremo de que los demás vecinos tuvieron que acudir al rey, fue entonces cuando Eshu se apareció y admitió haber hecho aquello por el puro placer de molestar. Cuando quisieron atraparlo, se escapó riéndose, inició un fuego que dirigió al pueblo y la gente tuvo que huir para salvarse. Sin embargo,

2 Ifa divination is a true sociotherapy, renewing society and social relationships by spelling out the meanings hidden in the sacred language of social order from the beginning, yet always needing to be rediscovered in the present.

3 \* A Hermes, el dios griego tramposo, protector de los viajeros y de los cruceros, también se le ofrendaba del mismo modo para que así los transeúntes, al pasar por allí, pudiesen tomar para sí, con el visto bueno del dios, las ofrendas.

más allá del engaño para probar la amistad de los granjeros, también podemos apreciar otra parte de la historia, la realidad depende de la perspectiva de quien la está observando porque no es unívoca. Según Pelton (1980:141)

Eshu ocasiona un problema caminando a lo largo del límite de las propiedades entre los dos amigos, que es a su vez, un límite que ellos desconocen. Se visten de forma parecida y son inseparables, pero no son uno sino dos (...). Están unidos por hábito. Es el pasado el que los mantiene no el presente. Finalmente, su pelea revela toda clase de animosidad suprimida.<sup>4</sup>

Legba es el dios tramposo de los fon, pobladores del reino de Dahomey que gracias al monopolio del tráfico de esclavos que tuvieron en la región hasta su derrota en 1894 cuando pasaron a ser colonia de Francia, alcanzó su cima económica y política entre el siglo XVIII y mediados del XIX.

Según Herskovits, citado por Pelton, Mawu-Lisa es el dios andrógino de los fon pero predomina Mawu, la parte femenina. Ella tiene siete hijos y a cada uno les dio un dominio particular, la tierra, el mar, el cielo, los animales, pero con un lenguaje también particular. Legba es el menor de sus hijos y ninguno de sus hermanos dominará sobre él pues será quien vaya a cada uno de sus reinos para poder reportarle a su madre lo que hacen.

Legba conoce todas las lenguas conocidas de sus hermanos, también conoce la lengua que habla Mawu. Legba es el lingüista de Mawu. Si alguno de sus hermanos desea hablar, debe dar el mensaje a Legba porque ninguno sabe cómo dirigirse por sí mismo a Mawu-Lisa. Por eso es por lo que Legba está en todas partes.

A Legba lo encontraremos aun ante las casas de los *vodun* (dioses) porque todos los seres, humanos y deidades, deben dirigirse a él antes de acercarse a dios. (Herskovits 1958; Pelton, 1980: 73).<sup>5</sup>

4 Eshu causes trouble by walking along the boundary between the two friends, a boundary that they do not, in fact, acknowledge. They dress alike and are inseparable, yet they are not one, but two...). They are bound by habit. It is the past that holds them, not the present. Finally, their quarrel reveals all sorts of suppressed animosity.

5 So Legba knows all the languages known to his brothers, and he knows the language Mawu speaks, too. Legba is Mawu's linguist. If one of the brothers wishes to speak, he must give the message to Legba, for none knows any longer how to address himself to Mawu-Lisa. That is why Legba is everywhere. You will find Legba even before the houses of the vodun (gods), because all beings, humans and gods, must address themselves to him before they can approach God.

Legba es también una deidad provocadora de entuertos, le gusta hacerle pasar malos ratos a la gente, es comunicadora entre los humanos y sus dioses, es el traductor de los mensajes divinos y es, además, festivo. Es el patrono protector de la sexualidad porque guía a quienes van a integrar la vida adulta y lo celebra con la comunidad por eso se le encuentra en la puerta de cada casa y en el centro de los poblados. Se le representa con un alargado pene.

Legba pone el poder del sexo a la disposición de la comunidad humana. Con tambores y danza fálica, ritualiza el acto sexual. Esto es, lo saca del reino potencial de lo oculto y de lo terrible y lo fija firmemente en el centro de la vida social usando gestos simbólicos, actuaciones y música. Al hacer del acto sexual un ritual público, lo hace socialmente creativo (Pelton 1980:92).<sup>6</sup>

Legba y Eshu son los intérpretes de los mensajes de los dioses a los hombres, son los traductores de lo que les depara el destino. Comparten ambas deidades las características comunes de crear problemas, de ser las vasos comunicantes de sus respectivos panteones, de interpretar el destino para los humanos, de todos los cruces de caminos, no sólo en el espacio social sino también en los de la vida de cada quien.

Legba está relacionado, al igual que Eshu, al sistema de adivinación, que es, en su caso, el Fa, término que se refiere al ente que representa al sistema de adivinación y también al destino de cada quien.

La primera parte del destino de una persona se revela en la adolescencia a través de la adivinación. El destino o *sekpoli* completo de una persona se le revela una vez que ha alcanzado la adultez. Pero la gente no necesariamente está determinada a encontrarse con el hado que se le ha mostrado. Por el contrario, consulta a los adivinos a lo largo de su vida para buscar consejo acerca de cómo cambiar su fa para sobreponerse a los obstáculos. Legba representa la libertad de cada quien para cambiar el curso de sus vidas mientras que Fa encarna el camino intocable de la vida de cada quien. No es hasta que se llega a la adultez y se le ha revelado el *sekpolicuando* pueden erigir una figura completa de Legba enfrente de sus casas, mostrando así que están en la posición de usar apropiadamente el sistema de adivinación. (Christen, 1998: 131).<sup>7</sup>

---

6 Legba puts the power of sex at the disposal of the human community. With drums and phallic dance, he ritualizes sex. That is, he takes it out of the arcane and dreadful realm of the potential and fixes it firmly in the center of social life by the use of symbolic gestures, actions, and music.

7 The first part of a person's fate is revealed at adolescence through divination. A person's

Como todo tiene su razón de ser, un mito explica el porqué ocurre así. En una ocasión, mientras Legba estaba fuera, Fa se llegó a su mujer. Días después, a su regreso, le preguntó la razón de su mal comportamiento y ella le respondió que su pene no era lo suficientemente grande para su satisfacción y por eso debía buscar en otra parte. Enardecido, convocó a la gente frente a su casa y les anunció que su miembro era fuerte y que él y su mujer mantendrían relaciones frente a todos hasta que ella se manifestara exhausta, y ellos estarían allí como testigos para probarlo. Avergonzada públicamente, su esposa le pidió que se detuviera, entonces Legba les anunció a todos de sus infidelidades con Fa y como consecuencia de esas acciones, Fa permanecería por siempre dentro de la casa mientras que él presidiría las entradas de todas las casas y podría tomar a cualquier mujer que se antojase. Por eso, las figuras de Legba se erigen en todos los accesos, en todas las entradas: de las casas, de los mercados, de los pueblos.

A las efigies de Legba se las presenta con un formidable pene y en las danzas iniciáticas al culto de Mawu-Lisa, una jovencita que lo representa y preside a los iniciados, danza y lleva bajo su falda un largo falo realizando movimientos frenéticos y posturas sexuales mientras se burla de la audiencia.

La insatisfacción e hiperactividad sexual de Legba se relata en muchas historias. En una se cuenta cómo, con el uso de unos polvos mágicos, deja impotente a unos hombres y así se queda con las esposas y las complace a todas; su voraz apetito sexual lo lleva a tomar a su antojo a todas las mujeres sin importar si son casadas o núbiles jovencitas. En una ocasión se acostaba con su hermana Gbadu pero también lo estaba haciendo con su sobrina, cuando, aquella se entera, lo confronta y pelean de tal manera que Mawu hubo de interponerse, entonces le ordenó a Legba que se desvistiera y desnudo pudo ver su pene erecto y supo que era culpable. Mawu le impuso que su pene se mantendría siempre de ese modo y que nunca su apetito sexual se vería satisfecho. Legba representa así el irrespeto a los límites que impone el canon social a lo sexual.

Las historias de esta deidad explican cómo se las arregló para que de todas las ofrendas a los orishas siempre le tocara una parte —y la primera— a él, pues fue

---

complete destiny, or sekpoli, is revealed once he or she has reached adulthood. People are not necessarily destined to meet the fate shown to them. To the contrary, people consult diviners throughout their life to seek advice on how to change their fa to overcome obstacles. Legba represents the freedom people have to change the course of their lives, while Fa represents the untouched path of one's life. It is not until people have reached adulthood and have had their sekpoli revealed to them that they may erect a full Legba statue in front of their home, thus showing that they are in a position to properly use the divination system.

una de las razones por las que se transforma en el orisha tramposo, las circunstancias lo condujeron a serlo. De allí el apodo por el que también se le conoce, *Aflakete*, que significa “te he engañado”.

Mawu y Legba estaban siempre juntos en la tierra. Legba era obediente y solícito a los encargos de su madre, sin embargo, la gente sólo agradecía a Mawu por lo que en realidad era la diligencia de su hijo ante sus peticiones, ya que las que no resultaban o no eran satisfactorias a quienes hacían sus solicitudes a la diosa, su propia madre se las achacaba a Legba, por eso era malquerido. Pues bien, un día Legba resolvió poner las cosas a la par y fue a decirle que alguien estaba planeando robar su plantío de batatas, ella convocó al pueblo y amenazó de muerte a quien intentara hacerlo. Esa noche, Legba se puso las sandalias de Mawu y se llevó las batatas. A la mañana siguiente, enfurecida, cotejó cada pie de los pobladores con las huellas que habían quedado impresas en la tierra por el ladrón, hasta que Legba sugirió que las comparara con sus propios pies y resultaron idénticas. La gente le reclamó su injusticia y humillada se fue al cielo pero, él debía reportarle cada noche de todos los eventos diarios; cansado de hacer esa tarea diaria, le pidió a la gente que le lanzaran sus desperdicios y el agua sucia para oler mal, entonces Mawu tuvo que irse todavía más lejos y así Legba quedó de su cuenta en la tierra.

Eshu y Legba son deidades que definen en su conducta y sus acciones la paradoja humana que se expresa en el tramposo, el *trickster*. Provocan la irrupción del orden pero para mantenerlo, son los vasos comunicantes y la voz entre los hombres y las deidades, son disolutos y desenfrenados para ser los organizadores de la procreación en el sistema social.

En cada nivel de la vida –humana, transhumana, subhumana, hasta posthumana- Eshu, el agente de la metamorfosis, prepara para, y completa, el proceso adivinatorio, al tiempo que conforma estructuras, reacomoda jerarquías y cambia las relaciones (Pelton: 138).<sup>8</sup>

Eshu y Legba son deidades que definen en su conducta y sus acciones la paradoja humana que se expresa en el tramposo, el *trickster*. Provocan la irrupción del orden para mantenerlo, vasos comunicantes entre los hombres y las deidades, voz de los hombres y de las deidades, disolutos y desenfrenados para ser los organizadores de la procreación en el sistema social. Por eso:

<sup>8</sup> Thus at every level of life –human, transhumant, subhuman, even posthuman- Eshu, the agent of metamorphosis, prepares for and completes the divinatory process as he shapes structures, rearranges hierarchies, and changes relationships.

En la figura del tramposo (trickster), en quien lo anómalo y lo ordenado, lo sagrado y lo profano, lo absurdo y significativo se aglutinan, tenemos una imagen de la ironía y del trabajo de la imaginación irónica (...) cómo es el poseedor de todas las historias, lingüista de los dioses, corporeización de la adivinación, metáfora de la conversación social que revela el cosmos humano que es el lenguaje y expone a los hombres a sus realidades más cotidianas así como a las más íntimas (Pelton, 1993:132 y 137)<sup>9</sup>.

El parecido de Eshu y Legba es claro pero debemos subrayar, según Pelton (1980:130), el énfasis de los yoruba en lo vengativo de Eshu en contraste con los fon que insisten en lo compasivo de Legba.

Con el tráfico de los esclavos a América, así como se trasladaron los hombres también con ellos fueron sus deidades y nos encontramos a los orishas instalados en la geografía del Nuevo Mundo pero con matices diferenciadores en muchos de ellos, sin embargo, Eshú y Legba conservarán bastante de sus rasgos fundamentales e incluso sus nombres con algunas variantes, hasta sus historias se cuentan como en su lugar de origen.

Ambas deidades pasan a nuestro continente y se les rinde culto en las diferentes religiones afroamericanas negras. Mantienen muchas de sus características originarias y, gracias a la relación sincrética con el catolicismo se les identificará con santos que consintieron su permanencia<sup>10</sup>.

Se le conoce como Papa Legba, en el vudú haitiano, o como Elegba, Elegua, Eleggua, Eleggùà, Elegguá, Ellegua, Exu, Eshu en los cultos que se han establecido. Según Bastide (1983:162 y 166), en Haití a Legba le corresponde san Antonio y san Pedro pero en Brasil con el diablo en Bahía, con el diablo y san Antonio en Río de Janeiro, en Recife con el diablo y san Bartolomé y con san Antonio y san Pedro en Porto Alegre porque allí cada orisha es múltiple y le corresponde uno joven y uno viejo. Para este autor el espíritu del orisha y el del

9 In the figure of the trickster, in whom the anomalous and the ordered, the sacred and the profane, the absurd and the meaningful are joined, we have an image of irony and of the working of the ironic imagination itself. (...) is as possessor of all stories, linguist of the gods, embodiment of divination, and metaphor of social conversation that the trickster reveals the human cosmos to be language (...) (and) exposes humans in their inmost and most daily realities.

10 La Santería, así como otros ritos y cultos étnicos, ofrece a los inmigrantes y refugiados la sensación de arraigo, apoyo y pertenencia que le son tan necesarias. Esto ya había comenzado cuando los esclavos llegaron a América y parece estar actualmente dándose en la población latina que llega a EEUU. Los recién llegados encuentran refugio en los cultos indígenas y en las agrupaciones con gente de su misma cultura y lengua.

santo son un único y mismo espíritu, por eso el nombre del santo es la traducción portuguesa del orisha (p. 181).

En el Shangó de Recife, Orisanla es el padre de los orishas o santos cuya función es la de ser intermediarios entre los hombres y dios, asimilado al Dios católico. Orisanla es el padre de los orishas y Yemoja la madre. Esú es su hijo aunque se le considere menor:

Se le representa como el travieso cargador y sirviente de los otros santos y el intermediario poco confiable y hasta traicionero entre dioses y humanos. (...) Es el santo a quien se "alimenta" más frecuentemente, puesto que a veces se le ofrecen sacrificios por sí mismo, para solicitar favores particulares a clientes, y también se los deben ofrecer cada vez que cualquier santo "coma". El santo católico sincrético de Esú se sabe que es San Bartolomé. (Carvalho y Segato, 1987: 15-16).

Para Deive (1992). La correspondencia de Legba es Eshu en el candomblé, la santería y en el culto shangó y, en la de santos y luases, san Lázaro corresponde a Legba en el vodu dominicano, así como san Pedro y san Antonio Abad los son igualmente en el haitiano. En la santería, el *Ánima Sola* corresponde a Eleguá y san Pedro y san Antonio el Ermitaño a Eshu como también a Satanás, igualmente ocurre con el candomble y shangó, son los mismos santos como correspondencia a Eshu deidad africana (155 y 239-240).

Cuando los misioneros cristianos llegaron por vez primera a Dahomey, pensaron que Legba era Satán en vestidura nativa por su aparente desorden y su irrefrenable sexualidad. Los fon, sin embargo, aunque no son monoteístas, tampoco eran un pueblo sin ley ni libertino, y siempre insistieron que, al contrario, Legba era el lingüista divino- maestro de su dialéctica única, de la cópula en cada frase, así como la expresión de cada límite (Herskovits 1958 citado por Pelton, 1980:87-88).<sup>11</sup>

Es importante subrayar aquí la observación acerca de cómo la cópula en el lenguaje es equivalente a lo que une, es equivalente a la comunicación sagrada entre lo que se dice y cómo se transmite, así como, también es sagrada, la cópula sexual de la que son deidades Eshu y Legba.

11 When Christian missionaries first arrived in Dahomey, they thought that Legba was Satan in native guise because of his seeming lawlessness and unbridled sexuality. The Fon, however, while not monotheists, were neither lawless nor sexually profligate, and they have insisted, rather, that Legba is the divine linguist—the master of their unique dialectic, the copula in each sentence, and thus the embodiment of every limen.

Para Deive:

*Legbá*, que en la religión yoruba equivale a *Eshou*, tiene en Dahomey un carácter eminentemente fálico, de dios de la fecundidad. Sin embargo, en Haití se le representa como un viejo achacoso y frígido. ¿A qué se debe esta metamorfosis? Sencillamente, a la influencia del catolicismo, para el cual la exposición pública de la sexualidad es considerada obscena y pecaminosa. Por lo tanto, para que este *loa* pudiera subsistir entre los esclavos, sus adoradores se vieron precisados a ocultar su principal atributo, reteniendo tan sólo su condición de divinidad mensajera e intermediaria, inadvertida para los sacerdotes encargados de velar por la ortodoxia de sus fieles de color (182-183).

La identificación de Exu y Legba con san Pedro se explica porque cada uno abre las puertas del mundo espiritual, de allí la relación, la analogía –los vasos comunicantes entre deidades y hombres, vivos y muertos–, que permitía mantener el culto. En el vudú haitiano Legba es el: “amo de la barrera que separa a los hombres de los espíritus, intérprete de todos los espíritus y llave del mundo espiritual, corresponde a san Pedro. Durante las posesiones, aparece como un viejo inválido<sup>12</sup>, con una pipa en los labios y una mochila a la espalda” (Hurbon, 1978:104). Es LegbaPetro, Maitre Carrefour por estar presente en los cruces de los caminos.

Aunque a Legba y a Eshu se les quiera asimilar a lo demoníaco, esa imagen no es aceptada porque no son orishas malignos, aunque es recomendable mantenerse en buenos términos con ellos, ya que son invocados tanto para hacer el bien como para causar el mal. Incluso investigadores, como Verger, lo identifican con el demonio, pero son muchos los registros que indican que, si bien contradictorios, estos orishas pueden ser benefactores y producir cambios positivos en la fortuna de algunos, como lo indican los relatos registrados, tanto en Brasil como en Cuba.

Prandi (2010) recoge una serie de relatos que refieren las historias de Exu, Legba, Eleguá y Bara, que resultan eco de las originales de las deidades ancestrales, por ejemplo, es el orisha de las encrucijadas porque un día Oxalá le pidió que se apostara en la encrucijada cercana a su casa y no dejara pasar a quienes no le

12 A Legba se le representa bajo la forma de un anciano achacoso y harapiento que camina penosamente apoyado en una muleta. Marcelin señala que el nombre de Legbapied-cassé, apodo con el que a menudo se le conoce, traduce bien el aspecto miserable –ancho sombrero de paja, macuto al hombro y una pipa de barro que fuma sin cesar– bajo el cual se le imagina (Deive, 136).

llevaran ofrenda alguna y así se dedicaría mucho mejor a cumplir con su trabajo, fue entonces encargado de recogerlas y lo hizo tan bien que en compensación todo aquel que fuera a casa de Oxalá debía de igual manera entregar algo también para Exu. Por eso también está a la entrada de los santuarios.

Es el intermediario o mensajero porque al ser el más joven de los orishas era el último al que se honraba, pero en una reunión en que todos los orishas debían postrarse ante Olodumare, Exu se presentó sin nada para ofrecer y sólo se puso en la cabeza un *ecodidé*<sup>13</sup>, entonces el dios dijo:

Todos trajeron ofrendas y él no trajo nada. Él respetó el tabú y no trajo nada en la cabeza, él está en lo cierto. Acató la señal de sumisión. De ahora en adelante será mi mensajero (...) Todo lo que quisieran de mí me será mandado a decir por intermedio de Exu. Y entonces, por eso, por su misión, será homenajeado antes que los más viejos, por ser quien usó el *ecodidé* y no llevó o cargó nada en su cabeza en señal de respeto y sumisión. Así, el más nuevo de los orishas, el que era saludado de último, pasó a ser el primero en recibir los saludos (Prandi: 2010: 43).<sup>14</sup>

La pelea de los amigos guarda una similitud enorme con la historia referida antes y así se conserva en casi todo el territorio americano pues incluso está referida en términos muy próximos en la revista de *Los Orishas* que se publica en Venezuela (año 3, n° 28 *Exú en el candomblé*, Ildacio Tavares, p.50).

La narrativa en torno a Eshu y Legba revela los cambios súbitos que pueden ocurrir -según el cristal con el que se mire-, en la vida de cada quien, sean deidades o seres humanos, lo que nos dice igualmente que no hay nada garantizado en la historia de cada quien. Así, un mendigo se hace rico gracias a la amistad que le procura el orisha con un hombre rico con el que se pasea del brazo, entonces todos los que los veían llegaron a la conclusión de que aquel debía también ser rico y le ofrecieron crédito para hacer sus negocios y al hacerlo, multiplicar sus ganancias.

13 Ecodidé, pluma roja, rara y misteriosa del papagallo. ([http://grou.ps/index.php?group\\_name=santuariodeorixa&function=blogs&obj1=person&obj2=yyhcsqxrflghxtjw&obj3=4](http://grou.ps/index.php?group_name=santuariodeorixa&function=blogs&obj1=person&obj2=yyhcsqxrflghxtjw&obj3=4)).

14 Todos trouxeram oferendas e ele não trouxe nada. Ele respeitou o tabu e não trouxe nada na cabeça. Ele está certo. Ele acatou o sinal de submissão. Doravante será meu mensageiro(...). Tudo o que quiserem de mim, que me seja mandado dizer por intermédio de Exu. E então por isso, por sua missão, que ele seja homenageado antes dos mais velhos, porque ele é aquele que usou o *ecodidé* e não levou o carregó na cabeça em sinal de respeito e submissão.

Exu se hace rey en el poblado de Ijebu. Al llegar allí no es recibido como lo exigía la tradición en la casa del rey, sino en la de un personaje muy importante. Esa noche, pretendiendo ir a orinar, prende fuego al techo de la casa donde se hospedaba y gritaba que estaba perdiendo su fortuna que había quedado dentro, el lugar se consumió por las llamas y no quedó nada. La hospitalidad exigía que al haber un perjuicio para el extranjero debía compensársele pero, como no tenían suficiente para hacerlo, al rey no le quedó más remedio que nombrar rey a Exu y todos los pobladores pasaron a ser sus súbditos.

Un rey y su familia ofenden a Exu al dejarle de hacer las ofrendas. La deidad se aprovecha de los celos que la primera esposa tenía de la más nueva y le dice que para que su marido retorne a ella debe llevarle unos pelos de las barbas para hacerle un trabajo. Al mismo tiempo, va donde el príncipe heredero y le comunica que su padre quería verlo esa noche y que fuese a palacio acompañado de algunos guerreros, y con cuidado, pues la reina lo pensaba matar esa misma noche. La reina se aproxima al rey con una daga para cortarle los pelos que necesitaba de la barba, al mismo tiempo llega el príncipe, el rey se percata de la presencia de la reina armada y se enfrentan en una lucha y el príncipe, al escuchar el barullo corre a la habitación del rey y cree que va a matar a su madre, todos se matan entre sí. Exu es severo en su venganza.

Las historias de Eleguá se parecen en su tono a las de Exu. Había dos adivinas muy prósperas que comían muy bien gracias a las ofrendas pero sólo le daban a Eleguá las sobras, los huesos que quedaban de los muchos animales que recibían. Un día se enojó y se sentó a la puerta de la casa de las santeras a comer muy poco a poco y de manera desagradable, la gente dejó de acudir a ellas porque no le gustaba lo que veían a la entrada. Las adivinas se estaban muriendo de hambre. Entonces, Oxóssi pasó por la casa de las mujeres y les dijo que Eleguá era el dueño de la puerta que era la entrada de todas sus riquezas, del mismo modo le dijo a la deidad que permitiera que la clientela volviera a las consultas que ahora sí comería bien y no los restos de las ofrendas, Así Eleguá pasó a recibir mucho y las adivinas volvieron a ser para siempre prósperas.

Las deidades suelen ser crueles cuando no se cumple con las ofrendas o se olvidan los mortales que la suerte y el éxito pueden convertirse en pobreza si se olvidan de honrar a quien se los ha procurado.

El orisha burlón se juega por igual con los mortales y con las deidades. Por jugarle una broma a los dioses truncando sus moradas, Exu es el responsable de la viruela entre los hombres. Como a los dioses no les gustó la jugada Oxalá

envió a Xapana a castigar a Exu propinándole unos varazos, maltrecho se metió en el río para lavarse y al hacerlo dijo: “Todas las heridas que me hizo Xapana en el cuerpo pasaran a los hombres que se bañen en estas aguas y los quemarán como el fuego”. Así les dio la viruela.

Exu no confiaba de los escenarios en los que reina la calma, por eso, un día, al darse cuenta que las dos esposas de un hombre llevaban una vida tranquila sembró entre ellas la confusión. Una fue al mercado y le compró un sombrero a su marido quien se mostró muy complacido, la otra mujer se mostró recelosa y fue también a comprarle otro sombrero al hombre que redobló sus elogios a esta otra mujer. La primera fue de nuevo a comprar otro sombrero y así se sucedieron las veces en las que cada una quería superar a la otra con sus obsequios. La vida doméstica se hizo insufrible por la competencia que establecieron ambas hasta que Exu no volvió al mercado con sus sombreros dejando en completa confusión la vida de las mujeres.

De la misma manera se mete con los dioses aproximándoles en sus diferencias con los mortales. Oyá y Oxum, las esposas de Xangó, y Yemanyá la de Ogum, fueron juntas al mercado. Exu entró al mercado con una cabra y las vio pero no podía creer en tanta armonía. Les dijo que tenía que encontrarse con Orunmila, les dejaría la cabra para que la vendiesen en veinte monedas y que podían quedarse con la mitad del precio de lo vendido. Cuando quisieron compartir las diez monedas de ganancia no había manera de dividir en partes iguales y comenzaron a discutir a ver a quién le tocaría la mayor ganancia.

Yemanya alegó que a los mayores les queda la mayor porción, Oxum le ripostó que, al contrario, eso le correspondía a los más jóvenes y Oyá, arrimando su sardina a la brasa les dijo que debía corresponderle a la del medio. La discusión había llegado a un punto muerto, llamaron a un hombre en el mercado quien sugirió que se le diese la mayor parte a la mayor de las tres, otro que a la menor, otro que a la del medio, la discusión no tenía resolución hasta que volvió Exu y tomó la parte sobrante y la enterró diciendo que era la parte que correspondía a los antepasados, porque cada vez que se recibe un bien se le debe ofrecer también a los antepasados. Así pone el orden recordando lo que debe ser.

Son muchas y variadas las historias de estos orishas, Exu y Legba, en donde al invertir las situaciones procuran establecer un orden que bien se ha obviado o se ha olvidado. Por eso puede poner a pelear a las esposas, o hacer rico a un pobre, o engañar a las autoridades terrenales y celestiales, o cobrar por los desagradecimientos de los que se olvidan que, tras su buena estrella, está la voluntad

de un orisha. Son relatos en los que se aprecia el referente que viene de muy atrás, que viene de los ancestros yorubas.

De igual modo, en Cuba, Lydia Cabrera (1983) recoge relatos similares: “Elegguá, que es un pícaro, si provoca la risa de los concurrentes a la fiesta de ocha es con la deliberada intención de armar camorra haciéndose el ofendido, alegando que se burlaron de él (es) el primero en cuyo honor se toca el tambor” (34).

También refiere: “Un Elegguá es muy indecente. Le gustaba enseñar sus partes, pero esas malas mañas *no se le permitían aquí*. En Cuba ese Elegguá perdió, por lo que nos dicen, su carácter fálico. No lo ignora ninguno de mis viejos informantes, ni que en sus bailes simulaba el acto sexual” (35)

Elegguá guarda las encrucijadas, es el portero del monte y de la sabana. Está en la entrada y en la salida (...) se mete en todo, enreda una situación, vuelve las cosas al revés; está en sus manos perder o salvar a quien le da la gana. Elleguá lo mismo contraría los planes de los dioses que de los hombres. Recordemos que es el primer orisha que recibe la ofrenda *que come* el día de los sacrificios, el primero a quien se saluda (...) El mismo Olofi lo dispuso así. Le dijo: siendo tú el más chiquito y mi mensajero, serás el más grande en la tierra y en el cielo, y sin contar contigo nunca será posible hacer nada (Cabrera: 77).

Eshu cambia las situaciones. Es el autor imponderable de desacuerdos pasajeros o de rompimientos súbitos y definitivos (...) como refiere el conocido “pataki” de dos amigos inseparables que tenían los caracteres afines y los gustos tan semejantes, que espontáneamente (sic), siempre coincidían en sus juicios y opiniones (Idem: 93).

Es el mismo relato de los amigos a los que la divinidad hace pelear para demostrar cuán sólida era realmente esa amistad.

Cabrera se hace eco, contando las deliciosas historias de los embrollos de Elegguá que repiten las de las divinidades afines en la lejana África.

Wagner Barreto refiere en su artículo *È ù-El gba*, citando a Nicolás Angrica (1952):

Eleguá vive en la casa mientras que Eshu lo hace en la calle. Es considerado como el Orisha de los caminos. El que guarda las llaves de las puertas de la prosperidad y la pobreza. También, el que guarda el ashé que nos es dado. El primero al que se le llama cuando se necesitan las puertas y los caminos abiertos. El primero que brinda su manifestación en nuestras vidas. El Policía del Cielo,

el Desbarata-Compone... la fuerza vital de la vida. El portero del monte y de las sabanas, el primer Orisha cuyo favor debe conquistarse. Se dice que siempre está al acecho, por ser el espía de las deidades. Es al primero que se saluda y se le pide permiso para cualquier ceremonia y el primero que come y bebe en todos los rituales Orisha. (...) una minoría afirma que Eshu y Eleguá son la misma entidad, una misma cosa (70).

Resulta interesante apreciar los diferentes rituales y ofrendas que se hacen a estos orishas, aparte de las plantas con las que se le honran, pues forman parte de sus atributos y de los animales que se le sacrifican, así también los collares y las cuentas de colores que deben colocarse en un orden determinado según la intención que se persiga, para Eshuecuboro que es el Eleguá de la vida y la muerte se confecciona con cuentas negras separadas de siete en siete por tres cuentas rojas. Para Eshualaroye que es el Eleguá que crea las discusiones y luego se sienta a contemplar para reírse, se alterna una cuenta roja y otra negra. Hay variadas alternancias de las cuentas dependiendo de las intenciones que se persigan con ellas. Sin embargo, los colores negro y rojo representan la vida y la muerte.

Se otorgan los collares para proteger al receptor de cualquier daño y darle ayuda al usuario. (...) Cada *Orisha* tiene un collar particular y cada senda de *Orisha* puede ser caracterizado por diferentes diseños de color. (...). Están hechos de hilo de algodón con cuentas móviles. El uso del algodón se debe a que a que se pueda absorber el *Omiero* o líquido sagrado hecho de 101 hierbas y la sangre de los animales sacrificados, con el que son lavados y divinizados. El collar de *Elegguá* tiene un diseño de tres cuentas negras alternadas con tres cuentas rojas en todo su largo. (...). Un collar que se rompe significa que ha protegido de algún daño al usuario. (Himiob: 1999, 59-60).

Barreto afirma que: "Eshu enfatiza los valores de las trampas y las venganzas, lo que lo transforma en el orisha ideal de los esclavos, que lo imaginaron como el arma perfecta para vengarse de los blancos" (67).

Quizá sea por ello que el nombre y las historias de estos orishas se mantienen más fieles al originario ancestral, al ser lo representativo de los cambios de fortuna así como también de la libertad.

Mientras otros orishas cambian nombres en su tránsito a este continente, Eshu y Legba mantienen los suyos —con algunas variantes más o menos sutiles—, pero sus características particulares se conservan así como también sus historias. Han mantenido sus rasgos fundamentales, ser divinidades del desorden para guardar el orden, de la paradoja y la contradicción, del apetito y la fecundidad.

*Elegguá* es el amo de los caminos y guardián de la casa de los orishas (...) es el mensajero de los orishas. (...) *Elegguá* es representado como un niño. Está lleno de conocimiento y no queda nunca atrapado en conflictos. Esto le da una condición hermética, por tanto, aún cuando es tramposo y algunas veces indigno, pero nunca pierde su majestuosidad. (...).

*Elegguá* representa la epifanía de Hermes dentro de la psique afro-caribeña. Es el dueño de los caminos y las puertas.

El desarrollo de toda cultura (igual que el crecimiento individual) necesita enfrentarse al tramposo interno. Las religiones y las mitologías proporcionan las imágenes para ese desarrollo arquetipal. *Elegguá* en la santería, Hermes en la mitología griega, el Coyote en el folklore norteamericano, Tío Conejo en los cuentos populares de Venezuela, el Pícaro en la literatura Española, el Diabolo en algunas religiones, etc. (Idem, 68).

Estas deidades cumplen una tarea en sus comunidades. Se articulan para que en su aparente caos organicen y estructuren, a lo colectivo y a lo individual, a lo humano y también a lo divino.

En su tránsito geográfico e histórico se operaron cambios sutiles que, sin embargo, no lograron transformar a estas deidades de su función social y sagrada, cambios entramados para lograr una permanencia ante la religión de los vencedores que no pudo eliminar la trapacería original de estas deidades.

## BIBLIOGRAFÍA

- BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Editora Perspectiva, Coleção Estudos. 1983.
- BARRETO, Wagner. "È ù-El gba" Caracas *Los Orichas*, Año 5, septiembre 2008, n° 64. (61-76).
- CABRERA, Lydia. *El Monte*. Miami. Ediciones Universal. Colección del Chichirekú. 1983.
- CARVALHO de, José Jorge y SEGATO, Rita Laura. *El culto Shangó en Recife, Brasil*. Caracas. Conac, Centro para las Culturas Populares y Tradicionales C.C.P.Y.T. 1987.
- CHRISTEN, Kimberly A. *Clowns & Tricksters. An Encyclopedia of Tradition and Culture*. Santa Barbara. ABC-CLIO. 1998.

- DEIVE, Carlos Esteban. *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo. Fundación Cultural Dominicana. 1992.
- HIMIOB, Gonzalo. *Dioses oscuros. Sincretismo, imagen y arquetipos en Latinoamérica*. Caracas, Fondo Editorial El Pez Soluble. 1999.
- HURBON, Laënc. *Dios en vudú haitiano*. Buenos Aires. Castañeda, Colección Estudios Antropológicos y Religiosos. 1978.
- HYDE, Lewis. *Trickster makes this world*. Nueva York. North Point Press. 1998.
- MENA, Elvis. "Breves notas sobre algunos caminos de Eleguá y sus respectivos collares". Caracas. *Los Orichas*, Año 4, febrero 2007, n° 45 (50).
- PELTON, Robert D. *The Trickster in West Africa. A study of Mythic Irony and Sacred Delight*. Berkeley. University of California Press. 1980.
- \_\_\_\_\_. "West African Tricksters", en Hynes y Doty. *Mythical Trickster Figures. Contours, contexts and criticisms*. Tuscaloosa, University of Alabama Press. 1993.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Pablo. Editora Schwarcz Ltda. 2010
- SORIA, Alberto. "Eleggua", Caracas. *Los Orichas*, Año 3, n° 25 (2-6).
- TAVARES, Ildalcio. "Exú en el Candomblé". Caracas. *Los Orichas*, Año 3, n° 28 (48-51).
- VERGER, Fatumba Pierre. *Orixás, deuses iorubás na Africa e no novo mundo*. Bahía. Fundação Pierre Verger e CorrupioEdições. 2009.

# ¿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"*<sup>1</sup>

Estos estudios son partes de un proceso investigativo y formativo, cuya línea de investigación elaborada por el Dr. González Ordosgoitti<sup>2</sup> 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 Ali. (2010) Programa del Seminario Religiones y Religiosidades Afroamericanas. Instituto Teología para Religiosos. En digital.
- 2 González Ordosgoitti Enrique Ali (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 indígenas<sup>3</sup>. 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 origem africana das religiões de origem 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 cerimônia, ele é sucessivamente 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 cocece a possessã múltipla (...) por toda a parte do Brasil em que encontrarnos possessões sucessivas por diversas divindades, poderemos conjeturar a existência de influências indígenas: ao contrário, por toda a parte em que encontrarnos a possessão por um só deus, estremos diante uma religião africana em 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 religioso<sup>4</sup>, no podemos negarlos, “*tratar de repristinizar en pureza lo que hay de africano aislado, sino asumir con plena conciencia todo lo que ha significado en nuestro proceso histórico*”<sup>5</sup> 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 mestizaje<sup>6</sup>, sincretización,<sup>7</sup> transculturación<sup>8</sup>, 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 sincrétismo 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 sincrétismo 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 mágico<sup>9</sup>. 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 Bastide<sup>10</sup> 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 Lañec. 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 Bautista<sup>11</sup>, 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 Negro<sup>12</sup>.

3. Se requiere la revisión no solo de autores que hayan estudiado aspectos etnográficos como los que se contemplaron en el Programa del Seminario<sup>13</sup> 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 alumnos<sup>14</sup> 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-fetichismo<sup>15</sup>, 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.<sup>16</sup>

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*<sup>17</sup>.

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 considerada 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 sincretizan<sup>18</sup>. 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”<sup>19</sup>.

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, Laënc<sup>20</sup> 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 Bastide<sup>21</sup>, 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*<sup>22</sup>. 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*<sup>23</sup>

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 hacendados<sup>24</sup>

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)*<sup>25</sup>

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.*<sup>26</sup>

#### ¿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 mestizaje<sup>27</sup> y la transculturación. Son las transformaciones

25 Una Ventana al Mundo Afrocubano. 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 sitial 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 espirituales<sup>28</sup>

Procesos históricos violentos<sup>29</sup>; bajo opresión, explotación, distintas formas de dominación que posibilitaron la acumulación originaria de capital, por procesos de expropiación 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.*<sup>30</sup>

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"<sup>31</sup>

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 básico<sup>32</sup>

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 especialistas<sup>33</sup>

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 afrocristianos "*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.*"<sup>34</sup> 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 trascendente, 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 Canclini<sup>35</sup> 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 <sup>36</sup>

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](http://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](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.<sup>37</sup>

La lucha religiosa se da en otros terrenos del campo religioso como el étnico<sup>38</sup>. 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 herança 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 civilização”<sup>39</sup>

Es conveniente también referirse a otro planteamiento de García Canclini<sup>40</sup>, 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](http://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 Iznaga<sup>41</sup> *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*"<sup>42</sup> (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*<sup>43</sup>.

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 complejísticas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano”<sup>44</sup>

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)<sup>45</sup> 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 <sup>46</sup> 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 retribalización<sup>47</sup>.

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)<sup>48</sup> 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 <sup>49</sup>

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 años<sup>50</sup>

A diferencia del catolicismo la santería es una religión en formación, explica Zamora<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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.<sup>53</sup>

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)<sup>54</sup> 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 languidciera 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-idolátrico<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup>

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. I. 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. I. 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,<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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 Director<sup>59</sup>, 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 Croatto<sup>60</sup> 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*<sup>61</sup>. 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](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 espiritual<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

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.

sa<sup>64</sup>. 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. Báez<sup>65</sup> 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<sup>66</sup>, lo cual fue un proceso distinto al de asumir solamente los atributos materiales, como tiende a hacerse ver que 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<sup>67</sup>

¿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*<sup>68</sup>.

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*.<sup>69</sup>

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 pastoral<sup>70</sup>.

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.<sup>71</sup>

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*”<sup>72</sup>

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.

## OTROS TEMAS

---

# ORTOGRAFÍA VERSUS ORTOLOGÍA

Profesor Bruno Manara\*

*Abstract:*

*A short exposition is done dealing with the foundations of "correct writing" after the Royal Academy of Spanish Language; also, several proposals of change are illustrated, the different levels of linguistic expression are distinguished, and the use and cultural bearing of the letter H in the Spanish writing are analysed.*

*Key words:*

*language, speaking, orthography, linguistic substrate, superstrate and adstrate, philologic and phonetic principles.*

### LA NORMA ORTOGRÁFICA

En 1739 la Real Academia de la Lengua publicó el *Diccionario de Autoridades*, en seis volúmenes, en el cual las entradas se soportan con citas de las principales obras en castellano de los siglos XVI y XVII; y en 1741 publicó su primera *Gramática*. Ambas obras fueron acatadas por todos, por la indiscutida autoridad de sus miembros y por la necesidad general de un organismo autorizado que pusiera orden en la anarquía ortográfica reinante.

En la realización de esas obras esencialmente se habían enfrentado dos corrientes: una, que proponía expresar gráficamente la historia de las palabras, es decir, sostenía el criterio *filológico*, mientras una segunda tendencia pretendía reproducir fielmente la *fonética* de las palabras, tal como sonaban en boca de los hablantes. Ni una ni otra tendencia quedaron plenamente satisfechas, sino que se llegó a una especie de difícil compromiso en el cual, sin embargo, el criterio filológico hizo sentir su predominancia. En efecto, todavía existía el Sagrado Imperio Romano, del cual el imperio español se consideraba el heredero más genuino<sup>1</sup>; y el latín, lengua madre del castellano, por su secular prestigio literario,

---

\* El Profesor **Bruno J. Manara** es Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela el año 1973. Es docente de castellano, literatura y latín. Graduado en 1967 por el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC). Lleva a su cargo la enseñanza de griego bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (concretamente el Latín), en este mismo Instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995). Incursionó en la investigación de la litera-

político e histórico, y como lengua oficial de la Iglesia Católica, era objeto de estudio general y seguía siendo la gran lengua internacional y de la cultura, tanto es así que muchos libros de teología, de filosofía, de ciencia e inclusive de viajes se escribían en latín o se traducían al latín para darles mayor difusión, y en esa lengua se impartía la enseñanza en las universidades.

Un siglo más tarde Andrés Bello, comentando el hecho de que predominara el criterio filológico para establecer la “correcta” ortografía de una palabra castellana, dice que eso “era acaso lo único que podía hacerse”, supuesta la vacilación que había en el uso de B-V, C-Z-Ç, X-J, G-J, CH griega y CH patrimonial.

Trataremos de explicar con algunos ejemplos qué conllevó el hecho de utilizar el criterio filológico para establecer la ortografía de una palabra castellana cualquiera. Si el lector se pregunta por qué el mismo sonido gutural aspirado “J” se escribe en castellano a veces como J y otras como G, la explicación la encontrará en el latín o en el griego. En efecto, escribimos *tejer* y *proteger*, porque en latín es *téxere* y *protégere*; escribimos *exhibir-exhortar-adherir*, y *exigir-exonerar-adecuar*, porque en latín es *exhibere-exhortari-adhaerere*, y *exigere-exonerare-adaequare*; escribimos *sesión* y *concesión* porque en latín es *sessionem* y *concessionem*; distinguimos gráficamente entre *consejo-siervo* y *concejo-cier-*

---

tura oral popular, a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP. En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular, resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998). Más reciente es su libro *Compendio de Gramática latina y griega para uso taxonómico* (Fundación Instituto Botánico de Venezuela, Caracas 2008). Correo electrónico manara3939@yahoo.com

- 1 Para el s. XIV, en el norte de Europa existía el Sagrado Imperio Romano Germánico en competencia con los Muy Cristianos Reyes de Francia: ambas líneas dinásticas herederas de Carlomagno, iniciador del Sagrado Imperio Romano en el 800 después de Cristo. Al mismo tiempo, los gobernantes del Imperio Bizantino desde Costantinopla -último reducto del antiguo Imperio Romano de Oriente- pretendían ser los únicos legítimos herederos del Imperio Romano y con derecho a gobernar sobre todo el mundo cristiano; pero a su vez el rey de Castilla Alfonso X el Sabio desde Toledo se proclamaba en latín: “*Alfonsus Dei gratia Romanorum Rex semper Augustus*”. Desde luego, es obvio que todos los gobernantes medievales pretendían autorizarse arropándose con las glorias del nombre “romano”. Destacamos, sin embargo, que en el caso de Alfonso X era real su convicción de que pertenecía al mundo romano. Se puede deducir fácilmente cuando nos habla de los nombres de la “Tierra” en varios idiomas, y finalmente menciona: “*Tellus...*, que *dezimos los latinos*”. (*General Estoria*, Madrid, 1930, p. 89)

vo, porque en latín es *consilium-servus* y *concilium-cervus*; escribimos *acceso*, *exceso* y *éxito* porque en latín se escribe: *accessus*, *excessus*, *éxitus*.

En lugar de escribir "Jorje", como se pronuncia, la norma exige escribir *Jorge*, es decir, en una palabra el mismo sonido una vez con J, y otra con G. La razón es que este nombre procede del griego clásico *Georgós*, donde vemos usada dos veces la letra G, y por eso en castellano se le dará la preferencia a la G sobre la J; pero al escribir "Gorge" alteraríamos la pronunciación real de la palabra. Por tal motivo, en una especie de compromiso entre filología y fonética, se fijó como correcta la grafía *Jorge*; pero en el femenino *Georgina* la victoria filológica fue total, ya que se conservan todas las G de la palabra griega original.

Una segunda consecuencia de la reforma ortográfica impuesta por la Real Academia de la Lengua con su *Diccionario de Autoridades* y la *Gramática*, es que no solo estableció la ortografía correcta, sino que diferenció la pronunciación "correcta" o culta, de la tradicional, que quedaría desacreditada como popular y rústica, es decir, de gente inculta: asunto muy sensible en una sociedad clasista. Por ejemplo, donde antes en castellano era de uso general decir y escribir *estrumento*, *dotor*, *dotrina*, *dino*, *manífico*, *lección* o *lición*, *letor*, *coluna*, *conce-to*, *efeto*, *escuro*..., ahora lo correcto sería: *instrumento*, *doctor*, *doctrina*, *digno*, *magnífico*, *lección*, *lector*, *columna*, *concepto*, *efecto*, *obscuro*...(en latín: *instrumentum*, *dóctor*, *doctrina*, *dignus*, *magníficus*, *lectionem*, *lectorem*, *signum*, *columna*, *conceptum*, *effectum*, *obscurus*...). Además, se impuso para la letra X la pronunciación latina KS o GS (como en *examen*) que nunca se había dicho en castellano medieval, debido a que la X tradicional en palabras como *dixo* o *exiemplo* sonaba SH, por lo cual se decía: "disho", "eshiemplo".<sup>2</sup>

2 La ortografía académica latinizante no siempre logró desplazar las formas medievales, sino que estas a veces sobrevivieron, produciéndose dobles y tripletes, unos de origen popular, y otros de origen culto, como: *derecho*, *directo* y *recto*; *ducho* y *docto*; *prójimo* y *próximo*, y varios más, con matices semánticos y usos diferenciados. En efecto, podemos decir que un juez es *recto* cuando aplica correctamente el *derecho*, pero aún entonces no podemos decir que el juez es *derecho*, mientras un camino sí puede ser *recto* o *derecho*, e inclusive *directo*, si no da rodeos, pero no es lo mismo que una persona hable de forma *recta* o *directa*, y desde luego, nunca podrá hablar de forma *derecha*; a la inversa, podemos hablar de mano *derecha*, pero no de mano *recta* o *directa*; y podemos decir que uno es *ducho* en algún oficio, mientras otro simplemente será *docto*, por haber cursado niveles superiores de educación o por su saber autodidáctico; y finalmente, el término *prójimo* lleva en sí una carga moral (¿Quién es el *prójimo* de uno?), mientras decimos el año, el sitio o el cliente *próximo*. Además, del neutro latino *signum*, según se usara en singular o en plural, resultó en castellano medieval: *sino* y *seña* y además el adjetivo *señero*, que a partir del s. XVIII compiten con términos hermanos calcados del latín, como: *signo*, *insignia*, *insigne*. Por cierto, si alguien dice "Así es mi *sino*", está expresando que su destino depende de un *signo* o constelación astrológica, o de las es-

Otro sonido que se perdió fue el de la J medieval castellana, que representaba un sonido palatal africado equivalente a la J francesa en *je*, *yo*. A partir de ahora la J se reservaría solo para representar el sonido gutural aspirado de la J andaluza (*ojo*), resabio de los ocho siglos de ocupación árabe en España.

De todas maneras, el enorme caudal de voces tomadas directamente del latín durante el Renacimiento y el Culteranismo, o de voces patrimoniales cuya ortografía se restableció entonces a partir de las originarias formas latinas, fue en cantidad tal, que el castellano hablado y escrito actualmente evidencia su origen latino mucho más que el castellano medieval. Eso invirtió las relaciones entre ortología y ortografía ya que, mientras en la escritura fonética medieval se pretendía poner por escrito los sonidos de la lengua hablada, ahora se enseñó y exigió a la gente "culto" a hablar como se escribe.<sup>3</sup>

Pasaron los siglos y se produjeron grandes cambios políticos, sociales y culturales, que dieron al traste con el latín como lengua internacional de la cultura, la política y las ciencias, y a la zaga de los eventos históricos surgieron otras lenguas de prestigio internacional. Por tal motivo, en nuestro tiempo de democracia e igualdades, la ortografía española propugnada por la Real Academia en el s. XVIII puede sentirse como anticuada, porque lleva una fuerte carga elitista y rancia "genealogía" cultural del pasado, ajena a la mentalidad niveladora y masificadora moderna. Además, algunos sonidos ya no se diferencian en extensas áreas del habla española, a pesar de que la norma pide que se sigan distinguiendo ortográficamente. De allí que de tiempo en tiempo se realicen congresos para discutir temas lingüísticos y gramaticales, procurando actualizar las normas ortográficas del español.

### PROPUESTAS INNOVADORAS DE LA ORTOGRAFÍA

En uno de tales eventos, el I Congreso Internacional de la Lengua Española, realizado en abril de 1997 en Zacatecas, México, participó el Nobel de literatura Gabriel García Márquez, quien sugirió a los lingüistas asistentes que se simplificara la gramática castellana, se humanizaran sus leyes, se miraran con

---

trellas.

- 3 Siguiendo a Menendez Pidal, podemos decir que lo anterior tiene base científica en la definición del idioma como una estructura fonética en continua evolución, de modo que el "castellano" actual es una de las ramas (con el francés, catalán, gallego, italiano, rumano, etc.) de un mismo árbol lingüístico, cuyo tronco es el latín clásico a 2000 años de distancia de nosotros, pero en fin de cuentas sigue siendo el mismo árbol..., y el castellano una forma moderna del latín.

más atención las lenguas indígenas, se asimilaran los neologismos, se aceptaran como válidos los modismos populares...

En particular -declaró el escritor- “jubilemos la ortografía, terror del ser humano desde la cuna: enterremos las *haches* rupestres, firmemos un tratado de límites entre la *ge* y la *jota*, y pongamos más uso de razón en los acentos escritos, que al fin y al cabo nadie ha de leer *lagrima* donde diga *lágrima*, ni confundirá *revolver* con *revólver*. ¿Y qué de nuestra *be* de burro y nuestra *ve* de vaca, que los abuelos españoles nos trajeron como si fueran dos y siempre sobra una?”

Estas palabras provocaron tal desconcierto y frustración entre los asistentes al evento, que el escritor se vio obligado a aclarar ante la prensa que si comete pocos errores gramaticales es porque ha “aprendido a escribir leyendo al derecho y al revés a los autores que inventaron la literatura española y a los que siguen inventándola porque aprendieron de aquellos”. Por lo demás -confiesa- “mi ortografía me la corrigen los correctores de pruebas” de imprenta. <sup>4</sup>

Siempre en la misma tónica y aupando la propuesta del reconocido escritor, en un periódico nacional se publicó en fecha reciente un supuesto decreto de la Real Academia de la Lengua, por el cual se simplificaba la ortografía española eliminando las S finales, especialmente de los adjetivos (cargos *vacante*), la distinción entre S y C ante E-I para colocar siempre S (*siensia*), reemplazando C ante A-O-U y QU por K (*kamisa, kien*), eliminando la distinción entre CC y X, para poner siempre X (*axidente*), eliminar la distinción entre J y G ante vocal E-I (*dirijir*) y en lugar de distinguir LL e Y, poner siempre Y (*kasteyano*). Finalmente, escribir los grupos ST, PS, PT y CT como S o T solas (*etado, sike, ato*). Desde luego, no puede quedar la D intervocálica en los participios pasados y otras palabras (*bailao, deo, comia*), y por último, se elimina el *artíkulo*. De este modo, concluye el articulista, “Profesore terminaran benerando akademiko ke an desidió aser rreforma klabe para ke sere umano ke bibimo en nasione ispanoablante gosemo berdaderamente de idioma de Serbante y Kebeo”. <sup>5</sup>

4 Alex, Grijelmo. *Defensa apasionada del idioma español*. Madrid (1988), 2ª ed. 2006, pp. 33-34.

5 *Últimas Noticias*, Caracas, 17-4-2010, p. 2, con retoques. La supresión del sonido D entre vocales es una de las tendencias fonéticas básicas que alejó el habla hispana del latín. Esto se puede apreciar inclusive en el culto Alfonso X el Sabio donde, hablando de los antiguos caldeos, dice que “allí avíe ymagen de carnero, en que *aoravan* ala planeta de Júpiter... e otra de cierva en que *aoravan* ala planeta dela luna.” (*General Estoria*, Madrid, 1930, p. 90). La reforma academicista del s. XVIII contrarió este uso y estableció como correcto *adorar*, según el modelo del verbo latino “adorare”.

De seguro que Andrés Bello, el primero que propuso adaptar la ortografía castellana a la pronunciación de los latinoamericanos, pero tomando como norma “la costumbre uniforme y auténtica de la gente educada”<sup>6</sup>, se hubiera horrorizado ante la posibilidad de que se llegara a escribir como burlescamente se propone en el párrafo anterior. Por otra parte, quien pensara que los cambios arriba sugeridos resuelven de una vez por todas el problema de la ortografía española, se equivoca. En efecto, los peruanos, ecuatorianos y andinos en general distinguen muy bien entre LL e Y, y es probable que no estén dispuestos a aceptar su identificación gráfica, mientras sí la acogerían los nicaragüenses, hondureños y otros muchos (*semiya, boyo*); los costarricenses pronuncian el grupo TR como CH (*chren, chres, cuachro*); la Y argentina ante vocal suena propiamente como SH (*sho*); los hispanohablantes de la vertiente amazónica de los Andes mantienen este último sonido en lugar de, o asociado con LL, RR, RN, (*posho, carsho, tiersha, cashne*); en las regiones andinas suele aspirarse la S intervocálica (*nohotros; ¡sí heñol!*); los hablantes de nuestros Andes pronuncian con los dientes casi cerrados la O en las palabras que terminan en *-ón* (*mamí*), refuerzan o suplantando la S final con N y no tienen problema para pronunciar los grupos ST, PS, PT, CT (*éstosn, éstón*); en nuestras tierras bajas y la costa caribe, en cambio, la S ante consonante o en posición final, en el mejor de los casos suena como J o H aspirada (*ejtoh*), y desaparece la R final de los infinitivos y otras palabras.

En extensas áreas rurales de Centro-Occidente se altera la sintaxis normal cuando las variantes pronominales tónicas *mí* y *ti* son desplazadas por los pronombres sujeto *yo, tú* (¿Qué es lo que te pasa a *tú*?... ¿Qué me pasa a *yo*?...)

Otro rasgo muy difundido a nivel popular en nuestro país es la suplantación de la desinencia *-mos* por *-nos* en la primera persona del plural de las formas verbales esdrújulas de los imperfectos de indicativo y subjuntivo (*decíanos, dijéranos*): rasgo que, por otra parte, es más analógico que el general *-mos*, ya que las terminaciones verbales indican la persona del sujeto, y en castellano la N está presente en *nos*, sujeto de la primera persona plural.

Antes de proseguir, será bueno que recordemos los conceptos de substrato y superestrato lingüísticos, que en el caso de América significan las lenguas indígenas de cada región (*sustrato*) y la lengua de los conquistadores (*superestrato*), y afectan la lengua de Castilla con el mismo derecho como la lengua del Lacio, al llegar a imponerse por las armas en España sobre los dialectos iberos y celtiberos locales (varios de los cuales carecían de los fonemas F y V y no podían pronun-

6 Prólogo a la *Gramática*.

ciar la S inicial seguida de consonante), con el paso de los siglos y los milenios se volvió la “lengua de Cervantes y Quevedo”, condimentada con numerosos aportes sintácticos, léxicos y fonéticos árabes.

Más adelante veremos que muchas palabras latinas en boca de los castellanos perdieron la F inicial; pero por de pronto se pueden mencionar varios casos en que la V latina en boca de los hablantes iberos se volvió B, como sucedió con *vota*, *venalis*, *ávulus*, *ávula*, *advocatus*, *vermiculus* y *vérrere*, que lograron burlar la alcabala academicista del s. XVIII y alcanzaron nuestros días como: *boda*, *banal*, *abuelo*, *abuela*, *abogado*, *bermejo* y *barrer*. No tuvo la misma suerte el *verres* latino, que solo pudo llegar hasta nosotros como *verraco*, cuando “berraco” sería lo apropiado. Algo parecido le sucedió a la *verruca* latina, que se volvió *verruca* (no “berruga”) a pesar de la indiscutible notoriedad artística de Pedro, y en particular de su hijo Alonso González, apodados *Berruguetes*.

Una consideración aparte se debe hacer de la voz latina *civitatem*, que en boca de los hispano-romanos sonaba “cibitatem”, de donde resultaron las medievales *cibdat* y *cibdad*, que finalmente a partir del s. XVIII, por vocalización de la B ante consonante oclusiva dental, dieron paso a la moderna *ciudad* (en pronunciación rústica “suidad”).<sup>7</sup>

En cuanto a la imposibilidad de los iberos para pronunciar el fonema S en posición inicial de palabra seguido por otra consonante, ya en la época latina se evidenciaba en grafías como: *(i)spiritus*, *(i)spatium*, *(i)scutum*, *(i)structura*, *(e)specialis*, *(e)spes*, *(e)stare*, *(E)stéphanus*, y otras.

Si estos fenómenos fonéticos se produjeron en España en el paso del latín al castellano, no debe sorprender que ahora en Hispanoamérica se matice el español peninsular de conformidad con el espíritu de la lengua materna indígena local, pero tomando en consideración el hecho de que las lenguas autóctonas americanas no eran dos ni tres, sino centenares, tan distintas entre sí que, como decía el P. Gilij al referirse a las lenguas del Orinoco, “el que sabe una no entiende nada de la otra”.

7 Durante la Edad Media en las universidades europeas las clases se dictaban en latín y los estudiantes se comunicaban entre sí en latín; y era tan notoria la identificación de V y B en boca de los estudiantes hispanos, que eran objeto de “admiración” por parte de sus compañeros transpirenaicos, que exclamaban: *Beati Hispani, quibus vivere bibere est*, Dichosos hispanos, para quienes *vivir es beber*. Inclusive se tenía listo el epitafio para cuando un estudiante hispano se muriera de crápula, a saber: *Dum vixi, bene bibi / bibe vos, qui vivitis*, es decir, *Mientras viví, bien bebí / bebed vosotros, que vivís*.

En efecto, entre otras razones, cada idioma, como siempre sucede, tenía sus rasgos definitorios, pero además en la mayoría de las lenguas indígenas de los llanos de Venezuela faltaba alguna letra del alfabeto castellano. Por ejemplo, acotan los primeros misioneros, solo la lengua guama tenía F (como la sítufa y la girahara de los llanos altos); en tamanaco la B estaba por P, la T por D, confundían la R y L y no existía S; en maipure abundaban las RR, como en la betoya, en la cual faltaba la P; la sítufa no tenía R; el guarao, que se habla “con una rapidez prodigiosa”, carece de G, L, P y confunde R y D; pero especialmente a la cumanagota, según el P. Caulin, le faltaban cinco letras, B, D, F, L, RR, es decir: “les falta Berdad y Bergüenza, conocimiento de Dios nuestro Señor, fáltales Fe, fáltales Ley, fáltales Rey”.

Lo anterior, por ejemplo, explica que un mismo vocablo español sonara diferente en los distintos idiomas indios. La palabra castellana *Dios* en boca de los avanes se volvía *Diosu*, los maipures *Piosu*, de los tamanacos *Tiochi*, de los parecas *Iloshi*. Además, las palabras castellanas terminadas en N (como “catalán”, “capitán”) se volvían *catalana*, *capitana* (*kahitana*, en boca de los yecuanas), arcabuz, *carabuz* y *calabuz*, vaca, *paca*. En particular, topónimos indígenas como Orinoco, piaroa, cerro Parú, siempre en boca de otros indígenas como los yecuanas siguen sonando como: *Uriñaka*, *Fiaroa*, *Faru hidi...*, evidentemente, porque en su idioma carecen de P.

Finalmente, he aquí como suena el gentilicio “español” en boca de tres etnias de raza caribe: *pañur* (barí), *pañoro* (guayanos), *fañuru* (yecuanas), voces en las cuales se suprime la sílaba inicial *es-*.

Todo esto puede dar una idea de la clase de sustratos lingüísticos con que se encontró el castellano al llegar, no digamos a América, sino a Venezuela, y de algún modo explica las modalidades del español actual en nuestro país.

Para ilustrar en qué dirección va evolucionando el castellano en Venezuela, en particular en las áreas de antiguas hablas caribes (porque eran varias, y entre ellas los indios guaiqueríes, chaimas, cumanagotos, caracas, teques, mariches, tumuzas y meregotos), debemos tener en cuenta que por las venas de gran parte de nuestra masa popular corre sangre de los primitivos pobladores indígenas, y que todavía para fines del s. XVIII solo uno cada tres latinoamericanos sabía hablar español. Eso explicará, por ejemplo, que en algunas regiones y estratos sociales en el habla coloquial venezolana se reemplace la R por L y viceversa (*¡ljo 'er diablo!*; *¡No me acueldo!*; *Goldo, mi amol*, *¿bamo pa'l Puelto en artobú?*), desaparezcan las letras B, V y D intervocálicas (*Yo no traajo el sáao*,

*suaáno; déjeme en la pará; ¡Tú sae como é!; ¿'Taj cansao, eldá?*), el grupo BU y HU se transforme en GÜ ante vocal (*¡'Tá güeno!; güerta; agüelo*), desaparezca la R final (*Sésa, ¿bamoj a pasiá?; Me 'a flojera 'e cambiáme; Ega, ¿baj a bajá?; ¡No puée sé!; ¡Eso no ej na', mi generá!; Mi ermanito acaa 'e commé; La negra Fransicca bailaba tambó*), y desde luego, se esfuman casi todas las S finales.

Si se pretende que la lengua escrita sea un trasunto fiel de la lengua hablada, nos preguntamos si los que defienden tal postura se plantearon las consecuencias de lo que están diciendo, habida cuenta de que en nuestro mundo de masificación e igualitarismo, el mismo derecho tendría a escribir como habla, tanto un refinado escritor de nivel universitario, un técnico electrónico o un médico, como un analfabeta funcional, un español peninsular como uno cualquiera de los hablantes de los países o regiones de los veintiuno estados hispanos. Si esto es así, y vemos la evolución fonética que está teniendo el español en amplios estratos de nuestra sociedad, ¿qué quedará de la lengua castellana como providencial vehículo de comunicación entre los hispanohablantes, si cada uno, como propone la lingüística moderna, escribe como habla? De este modo se fragmentó el latín y se originaron las lenguas romances, es decir, se afectó las comunicaciones y la comprensión entre regiones que antes constituían una unidad política, lingüística y cultural.

Ese, sin embargo, parece que no será el caso con los idiomas modernos, gracias a la electrónica y los medios masivos de comunicación, que aunque hasta ahora han inundado el español con una avalancha de anglicismos y “espangli/shismos”, se verán obligados a favorecer la unidad del idioma castellano a través de los programas de traducción, si quieren evitar costos innecesarios. En efecto, escribe un autor, “paradójicamente, los informáticos que tanto daño han hecho al español, y que tantas incomunicaciones han favorecido en el escaso tiempo en que hemos soportado su influencia, habrán de purgar aquí sus errores y bendecir un idioma lo más unido posible para que el nuevo programa traductor resulte realmente comercial y ahorre cualquier coste añadido a quien lo adquiera”.<sup>8</sup> Para ello se deberá echar mano de la lengua culta y evitar los regionalismos, tanto de léxico como de pronunciación y sintaxis, todo lo cual es exactamente contrario a la tendencia disgregadora natural de cualquier idioma.

Al llegar a este punto, aún a riesgo de descubrir el agua tibia, nos permitiremos recordar que existen tres niveles diferentes de expresión lingüística.

<sup>8</sup> Grijelmo, Álex. *Defensa apasionada...*, p. 241.

## LAS "IMÁGENES" DE LA LENGUA

Una lengua cualquiera se puede expresar de tres formas distintas.

La primera y común a todos los idiomas de la tierra, es la *imagen fonética*, es decir, lo que se oye cuando un hablante se dirige a otro. Esta imagen se capta con el sentido del oído, y al ser percibida por un oyente de la misma comunidad lingüística, crea en su mente una serie de significados que, si son compartidos con lo que quiso expresar el hablante, hace que los dos se entiendan. Por ejemplo, si un hispanohablante le dice a otro "burro", de seguro que el oyente percibe exactamente lo que el interlocutor le quiso decir.

Es bueno advertir, sin embargo, que por razones históricas, geográficas y antropológicas, dentro del español general moderno existen regionalismos, que no todos los hispanohablantes están en grado o tienen obligación de comprender, como sería el *chapulín* de un mexicano o la *tarita* de un campesino venezolano.

Puede también suceder que una misma secuencia fonética posea cargas semánticas diferentes en lenguas hermanas, como podría ser la palabra "brincar", que para un hablante castellano sugiere la idea de "saltar", mientras un hablante portugués-brasilero la asocia con el concepto de "jugar". En este caso, pues, la propuesta semántica que, por ejemplo, un hablante lusitano quiso transmitirle fonéticamente a un oyente de habla castellana, se frustra, al menos en parte, porque una palabra de origen común para ambos idiomas, en el secular proceso de diferenciación y formación de los mismos, se fue distanciando semánticamente en ambas lenguas.

Y no se diga si dos idiomas completamente distintos poseen una palabra fonéticamente igual por simple coincidencia fortuita, como sucede con el malayo "ayer" (agua), que no tiene ninguna comunidad filológica ni semántica con el "ayer" castellano.

Un segundo nivel de lengua es la *imagen gráfica*, que no poseen todos los idiomas del planeta, sino solo los que, gracias a su evolución cultural, adquirieron un sistema de escritura, bien sea ideográfica, silábica o fonética. Esta imagen se capta con el sentido de la vista, y permite que, por ejemplo, un hispanohablante pueda leer las letras de un texto inglés o polaco, escritos ambos con caracteres latinos, pero no sabrá lo que se quiere decir, si no conoce los idiomas en que están escritas. Al revés, puede que el mismo hablante no reconozca una idea familiar, como la de *πλοπλοταμος*, cuando se escribe en un sistema alfabético diferente del latino, en el cual está escrito el castellano.

Finalmente, un miembro de un conglomerado hablante con alfabeto, puede poseer también una *imagen motora* del idioma, que se produce al escribir, lo cual refuerza un enlace de los nervios del brazo y la mano que escribe con el cerebro. Eso se evidencia cuando, por ejemplo, se acentúa automáticamente toda palabra que termina en *-on* (*dijerón, trajerón...*); o cuando, en el caso de una palabra cuya ortografía nos es dudosa, tratamos de salir de dudas haciendo el intento de escribir con el dedo la palabra en cuestión sobre un objeto cualquiera, o en el aire. Esta imagen solo puede existir para personas familiarizadas con la actividad de leer, y en particular, de escribir.

De las tres imágenes lingüísticas mencionadas, la que presenta más problemas a un hablante, es la segunda, que históricamente es muy posterior a la primera, ya que comenzó a usarse cuando la imagen fonética de una lengua ya tenía varios siglos de existencia. La razón de la dificultad estriba en el hecho de que, si bien al comienzo se empezó a escribir en forma tal que se expresara lo más fielmente posible la imagen fonética, debido a que todas las lenguas con el paso del tiempo evolucionan y se transforman, llega un momento en que lo que se escribe no corresponde exactamente a lo que se dice. En efecto, la imagen gráfica de un idioma tiende a ser conservadora, ya que es objeto de un laborioso proceso de aprendizaje de fijación visual y motora, mientras el idioma hablado está sujeto a la ley del menor esfuerzo, que provoca continuos cambios fonéticos.<sup>9</sup> Si, por ejemplo, comparamos la imagen gráfica francesa del concepto "agua", es decir, *eau*, con su correspondiente imagen fonética moderna, es decir, *o*, podemos apreciar que una no se parece en nada a la otra; pero hay que admitir que hace más de un milenio, cuando se empezó a asentar sobre el papel la imagen gráfica *eau*, esta correspondía a su equivalente imagen fonética. Sin embargo, la tendencia conservadora de la imagen gráfica de la lengua prefiere mantener como "correcta" la forma visual tradicional, antes que actualizarla continuamente para acomodarla a la pronunciación de la lengua viva moderna. Eso hace que el sistema gráfico de un idioma, con el paso del tiempo, se aleje en forma notable del sistema fonético del mismo; de hecho, se vuelve como otra lengua con sus características propias. Por lo mismo, deja de ser accesible a todos los hablantes, ya que en la práctica es manejado solo por un número "elitesco" de los mismos, que se sometieron al trabajo de aprender y aceptar sus convenciones, o están dis-

9 El lenguaje escrito, "como cosa tradicional y heredada, tiene cierta fijeza que se aviene mal con la fluidez del lenguaje hablado; de donde resultan conflictos entre la pronunciación y la escritura, tanto en razón de los lugares como en razón de los tiempos". (A. Bello, *Gramática...*, Nota 7)

puestos a que el diccionario incorporado a una computadora los corrija cuando se apartan de la norma establecida.

Ante este problema, como vimos, hay quienes propugnan adaptar la escritura a la manera de hablar, mientras otros defienden la importancia de mantener la uniformidad de la imagen gráfica de la lengua, aunque no reproduzca fielmente la imagen fonética. En apoyo a este punto de vista escribía el académico Rafael Lapesa en 1966: "La estabilidad ortográfica es deseable, porque cada reforma importante supone una ruptura con el pasado".

Otra razón de peso es presentada por Fernando Lázaro Carreter en estos términos: "Mientras fonética, léxico y hasta gramática separan unos países de otros, a unas clases sociales de otras, la norma escrita es el gran aglutinador del idioma, el que le proporciona su cohesión más firme..." Y concluye: "No es, pues, bueno el sistema de arruinar la convención ortográfica que nos une, y menos por desidia o ignorancia. Mil veces preferible es el de elevar la instrucción general para que la sencilla convención sea comprendida por todos".<sup>10</sup>

A pesar de lo dicho, ciertamente nadie se opone a que periódicamente se hagan revisiones ortográficas, para adaptar lo más que se pueda la escritura a las cambiadas circunstancias del idioma.

Como se mencionó al comienzo, el primer cambio importante de la ortografía castellana se realizó en el s. XVIII, ya que hasta entonces un mismo fonema era representado en forma diferente por los distintos autores; o bien sonidos que se usaban en los siglos medievales habían desaparecido, mientras aparecían otros nuevos.<sup>11</sup>

Para entendernos mejor, se eliminó la Ç, suplantada por la C ante E-I (*ençonçes*), o por Z ante A-O-U (*cabeça, braço, çueco*), la SS (*passo, massa*) y la QÜ (*quando*). La X medieval, que en castellano sonaba como SH en inglés (*dixo*,

10 Álex Grijelmo. *Defensa apasionada...*, p.97. Este autor recalca: "Nos interesa seguir entendiendo a quienes han usado nuestra lengua hasta hoy, y que las generaciones futuras les entiendan a ellos y también a nosotros". (p. 305-306)

11 Estos cambios se producen en todos los idiomas. Por ejemplo, en griego clásico no existía el sonido V, mientras al presente abunda, posiblemente por influjo del adstrato latino, dip-tongos que se escriben *ai, oi* (*paidagógos, oikonomos*), *ei* (, *seismós*). se pronuncian E e I respectivamente. Inclusive es diferente la pronunciación de algunas letras o combinaciones de letras, como el grupo MP, que suena MB (ej.: lo que se escribe *Olympos*, hoy se pronuncia *Olimbos*, pero se sigue escribiendo *Olympos*, para que el hablante griego no piense que se trata de un monte diferente del Olimpo).

*Quixote*)<sup>12</sup>, fue desplazada por la J, que comenzó a afectar la pronunciación del castellano a medida que se reconquistaban los territorios españoles antes ocupados por los árabes.<sup>13</sup> Se les dio a las grafías CH y LL el rango de letras del alfabeto, y se perdió el sonido palatal de G (lea: *ye*), suplantado por S o J, de modo que en lugar del medieval “todos *ge* lo gradeçen, mugier”, se comenzó a decir y a escribir: “todos *se* lo agradecen, mujer”. Sin embargo, se mantuvo y reglamentó el uso ortográfico de B-V siguiendo la grafía latina, a pesar de que en gran parte se confundían en la lengua hablada, y también se conservó la distinción entre S y C ante E-I (*siempre, cielo*) a pesar de que en el país vasco, en Andalucía y otras áreas se pronuncia siempre S.

Este último rasgo fonético pasó a América, debido a que la mayoría de los conquistadores españoles procedían de Andalucía, y en el s. XIX motivó a Andrés Bello a proponer un nuevo cambio ortográfico en Hispanoamérica, es decir, entre otras cosas, eliminar la distinción entre S y C ante E-I, para adaptar la escritura a la pronunciación de los hispanoamericanos, quienes identificamos fonéticamente ambas letras (*siempre, sielo*).

Sin embargo, quiso la ironía que tanto por decisión de los editores de la primera edición de su *Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos* (Santiago de Chile, 1847), como en la “bellísima impresión” hecha en Caracas en 1850, las propuestas ortográficas de Andrés Bello fueran desvirtuadas. En efecto, anota Valentín Espinal en la impresión de Caracas: “Nosotros pensamos que el ilustrado Autor de esta excelente obra quedará más satisfecho con la ortografía que en esta impresión hemos seguido, que no es otra sino la autorizada hasta el presente por la Real Academia Española, que parece ser la que prefiere (!?) también el Dr. Bello. En efecto -prosigue- nosotros la hemos observado siempre en nuestra imprenta, porque en medio de la confusión que los diversos pareceres han introducido en esta materia, hemos tenido por lo más acertado conformarnos a las reglas del Cuerpo científico que está instituido para fijar y gobernar el lenguaje castellano.”

¡Tanto puede la fuerza de la costumbre en cuanto a la imagen gráfica tradicional de las palabras!

12 Los aztecas también tenían en su idioma un sonido equivalente al inglés SH y que aparecía en el nombre de su capital, *Méshico*; pero los españoles escribieron *México*, porque para entonces todavía la X española sonaba SH.

13 La letra X ahora se seguiría usando, pero pronunciada KS o GS, para escribir el aluvión de neologismos latinos que a partir del Renacimiento penetraron en el castellano (*extraer, máximo*).

Entre los rasgos más característicos y convencionales de la ortografía castellana se encuentran las “haches rupestres” que decía García Márquez; y a continuación nos proponemos romper una lanza sobre el asunto, para que el lector poco familiarizado con los idiomas clásicos tenga una somera noción de toda la carga cultural que está expresada en ellas.

#### ORIGENES DE LA “H” EN LA ESCRITURA CASTELLANA

Tal vez la H sea la letra más difícil de escribir correctamente -es decir, donde debe ir dentro de una palabra-, ya que no tiene equivalente fonético, sino que es muda. En otras palabras, es una simple convención de la imagen gráfica del idioma español, pero lleva en sí misma algo así como la historia de la escritura castellana.

La razón de la dificultad para escribir adecuadamente la H es que se usó con diferentes criterios y para distintas funciones a lo largo de los siglos; por este motivo hablamos de “orígenes”, no de “origen” de la H.

En primer lugar, la letra H fue tomada del latín; pero téngase presente que no aparecía entre las dieciocho letras iniciales del abecedario de ese idioma, sino que fue añadida más tarde. En cuanto a su naturaleza, comenta S. Isidoro de Sevilla, “la mayoría piensa que que no es una letra, sino una simple marca que indica una aspiración” con que se emiten algunas vocales.<sup>14</sup> Esa aspiración era significativa y permitía, por ejemplo, distinguir términos como *os* (boca, rostro, hueso), *onus* (peso) y *ora* (orilla, borde), de *hos* (estos), *hónos* (honor) y *hora*.

De todos modos, finalmente esa aspiración desapareció en el habla latina, pero la H siguió manteniéndose en la escritura, porque eliminarla hubiera significado no escribir “correctamente” una palabra y propiciar confusión para el lector.

Desde luego, si bien es cierto que la H en castellano nos viene del latín, no lo es menos que llegó por la vía escrita, no a través de la lengua hablada. En palabras más crudas: la H no llegó al castellano primitivo porque “fueron los analfabetos quienes crearon nuestra lengua” -como dice Álex Grijalbo. Eso explica que en uno de los primeros escritos castellanos, como es el *Poema de Mio Cid* (s. XI), aparecen usualmente las formas: *aver* (haber), *ovo* (hubo), *a* (hà), *an* (han), *aya* (haya), *ayades* (hayáis), *abrà* (habrá), ya que así era como se pronunciaban, y se pronunciaban, estas voces; pero de vez en cuando alternan con *han*, y

<sup>14</sup> “A plerisque aspiratio putátur esse, non líttera, quae proinde aspirationis nota dicitur.” (Isidori Hispalensis, *Etymologiarum...*, Lib. I, iv)

*ha*, esta última grafía en particular con el sentido moderno de *hay* (ej.: “cuantos que allí *ha*”).

Ya vimos que en la reforma ortográfica propuesta por la Real Academia de la Lengua en su *Diccionario* (1739) y la *Gramática* (1741), a diferencia de la ortografía tradicional, que guiándose por el criterio fonético pretendía representar por escrito las palabras del idioma tal y como sonaban, ahora se impuso como norma de corrección el criterio filológico. En otras palabras, términos como *haber*, *hábito*, *exhibir*... se escriben con H porque las equivalentes voces latinas de las que proceden (*habere*, *hábitus*, *exhibere*...) en ese idioma se escriben con H. Esto era tanto más importante para los hombres de la época renacentista y culterana, en cuanto que en ese tiempo existía una especie de puja para demostrar cuál idioma romance es el más legítimo descendiente del latín. Para ganar la partida era muy efectiva la H, que, aunque no se pronunciaba, visualmente asociaba las palabras castellanas con las correspondientes latinas de las cuales procedían. De allí que, mientras en la Edad Media en castellano se escribía *oy*, *ora*, *agora*, *omnes*, *omildanza*, *aver*, *onor* y *ondra*,..., a partir del s. XVIII se comenzó a escribir: *hoy*, *hora*, *ahora*, *hombres*, *humildad*, *haber*, *honor* y *honra*..., términos visualmente más cercanos a los correspondientes latinos: *hodie*, *hora*, *hac hora*, *hómīnes*, *humilitas*, *habere*, *hónor*.

En segundo lugar, la H se usó para indicar que dos vocales juntas no forman diptongo, sino que pertenecen a sílabas diferentes. Eso lo hacían ya los latinos en voces como *vehementem*, *vehiculum*, es decir, *vehemente* y *vehículo*, y explica grafías castellanas como: *buhardilla*, *truhán*, *alcohol*, *zanahoria*, *cohete*, *Mohedano*, *Bohórquez*. En particular, se evidencia en el nombre propio hebreo *Yojanán*, que llegó a nosotros a través del griego *IwannhV*, que se transcribió en latín medieval como *Joannes*, pero también como *Johannes*, precisamente con la intención de separar las vocales O-A, ya que en varias partes y estratos sociales esos dos sonidos se diptongaban. En efecto, de la primera grafía resultó respectivamente en castellano, en portugués y en francés, por diptongación, *Juan*, *Joao* y *Jean*, mientras de la segunda forma, sin diptongación, en inglés *John* y *Johan*, y en italiano *Giovanni*. En alemán se sigue usando la grafía latina sin diptongación: *Johannes*.

Según este criterio, la H en las palabras *buho*, *retahila* y *bohio* indica que U-O, A-I y O-I no forman diptongo, sino que pertenecen a sílabas distintas. Por tanto, es superflua la norma ortográfica impuesta por la Real Academia de la Lengua, que exige acentuar en el primer caso la U, y en el segundo y tercero la

I. En efecto, con la H o con el acento solo bastaría para indicar que se rompe el diptongo, como hacemos entre *amplio* y *amplío*, *gloria* y *gloría*.<sup>15</sup>

Un tercer conjunto de palabras castellanas comienza con H porque ya los latinos con esta letra pretendían transcribir una aspiración de varias palabras griegas que comienzan en vocal aspirada. En castellano, a partir del s. XVIII, la Real Academia de la Lengua impuso el mismo criterio, de donde resultaron representaciones escritas como: *historia* (contra la medieval *estoria*), *hípico*, *homófono*, *hipodermis*, *herejía*, *Homero*, *Hesiodo*...

Dentro de este mismo grupo entraban las palabras griegas que comienzan con R inicial, que era pronunciada doble, como la R inicial castellana. Por eso los latinos escribían: *Rhodas* (diga: *Rrodas*); y en los términos científicos modernos de origen griego se observan grafías como: *Rhododéndron*, *Ornitorhynchus*.

Los latinos también utilizaban la H para transcribir consonantes aspiradas griegas que no existían en su lengua, y que representaban como: PH, TH, CH. Por ejemplo: *Philosophus*, *Thesis*, *Schola*, *Christus*. En el primer ejemplo, escribían PH porque la F latina es un sonido aspirado labio-dental, como nuestra F (ejs.: *figura*, *garfio*...), mientras la PH griega era un sonido aspirado bilabial, que se emitía sin que los labios tocaran los dientes inferiores, es decir, como P aspirada. En el segundo ejemplo se pretendía representar una T aspirada, que tampoco existía en latín, pero que sí tiene el inglés, y aparece en términos familiares como: *then*, *they*, *that*...<sup>16</sup>

En el caso de la CH, los latinos representaban de este modo un sonido griego que tampoco existía en su lengua, es decir, una consonante gutural aspirada que corresponde exactamente a la J castellana; de modo que, donde los griegos pronuncian *Jristós*, nosotros deberíamos decir a la griega: *Jristo*.<sup>17</sup>

Obsérvese que, en lo que dijimos hasta aquí, el castellano no fue el único, ni el primer idioma que mantuvo -propriadamente "resucitó"- gráficamente la H en

15 En los nombres de tribus indígenas de Venezuela, como los *giraharas*, *guaharibos*, *guahibos*, etc., la H cumple la misma función de separar dos vocales.

16 Este es el mismo sonido que suena en el castellano peninsular y se escribe como C ante E-I (*hacer*, *cierto*), o como Z ante A-O-U y en posición final de palabra (*cabeza*, *hizo*, *dulzura*, *feliz*).

17 La CH en palabras patrimoniales en general es la adaptación castellana de un sonido dental sibilante que en vasco se escribe TZ (ej.: *utzúa*, el oso, que originó el apellido *Ochoa*), o bien la transmutación del grupo latino CT (*lectum*, *pectus*, *tectum*, *octo*..., de donde: *lecho*, *pecho*, *techo*, *ocho*); pero puede proceder también de otros idiomas, como el francés, el portugués, etc.

palabras de origen griego, sino que otros idiomas modernos, como el francés y el inglés, las conservan aún más escrupulosamente que el español, como se evidencia en las voces inglesas: *Philosophy, Thesis, School, Christ...* En castellano, a partir del s. XVIII se eliminó la PH, la TH y la CH de origen griego, porque nuestra F se pronuncia a la latina, no a la griega; en segundo lugar, no existe en castellano la T aspirada, de modo que no se justifica la grafía TH; y para representar el sonido de CH en palabras de origen griego ya existe la J, si bien se reemplazó por la C latina, que sienta como K ante A-O-U (*patriarca*), mientras la grafía CH se conservó para el sonido palatal africado sordo en palabras patrimoniales (*dicho, hecho, trecho*). Sin embargo, en el caso concreto de “schola” y “Christus”, que los latinos pronunciaban *scola* y *Cristus*, en castellano se sigue la pronunciación latina (*escuela, Cristo*), porque estos términos llegaron a nosotros, más bien que por la imagen gráfica latina (*schola, Christus*) de los documentos escritos, por la imagen fonética que pasó de boca en boca a través de las generaciones, a partir de la pronunciación de los hispano-romanos de la época del imperio.

Existe un quinto motivo para el uso de la H inicial, a saber, cuando una palabra castellana empieza con el diptongo UE, lo cual, por convención tradicional, exige que se le anteponga una H (ejs.: *hueco, hueso, huelga*). Este punto es evidente en el caso del verbo *oler*, que en los presentes de indicativo y subjuntivo, en las formas en las que se diptonga la O, se escribe con H, es decir: *huelo, hueles, huele, huela, huelas...*, pero en plural: *olemos, oléis, olamos, oláis...*, y otra vez: *huelen y huelan*.<sup>18</sup>

Finalmente, muchas H iniciales castellanas representan la última fase en la evolución fonética de voces que en latín y en castellano medieval se pronunciaban con F, sonido que fue evolucionando a J, y finalmente desapareció, pero su antigua presencia se comenzó a representar con H.<sup>19</sup> Ejemplos en latín: *formus, fumus, fungus, farina, formica, faba, ficus, filius, formosus, fácere, ferire...*, que en castellano medieval se pronunciaban y escribían: *forno, fongo, fumo, farina, formiga, faba, figo, feroso, fazer, ferir...*, y hoy representamos gráficamente: *horno, hongo, humo, harina, hormiga, haba, higo, hijo, hermoso, hacer, herir...* Este proceso de mutación fonética fue progresivo, pero no se había concluido para la época del descubrimiento de América. De ello quedan algunas evidencias

18 Un uso rústico de este verbo hace el infinitivo *hueler*, y consiguientemente: *huelemos, hueléis...*, *huelia*, etc.

19 Durante un tiempo la H se aspiraba e inclusive se confundía con J. Así se evidencia por grafías del s. XVII como: *pelleho, baraha, mohar, habali...*, y modernamente cuando *halar* se pronuncia “jalar”.

como, por ejemplo, el nombre de un árbol tropical que los conquistadores españoles en Venezuela llamaron “jabillo” (*Hura crepitans*); en efecto, sus semillas redondeadas y aplanadas tienen el tamaño y la forma aproximada de las “jabas”, o *habas*, europeas. Esto indica que entonces todavía “se cocían *jabas*”.

Otro caso es la voz *hacha*, que en castellano suplantó el término “segura” o “segur” (del latín *securis*, hacha, que se mantiene en el apellido *Segura*), y se originó del latín *fascis*, manojó, del cual también procede la voz *haz* (ej.: un *haz* de leña)<sup>20</sup> y el cultismo *fascículo* y modernamente el término *fascismo*. Para entender este cambio semántico, se debe recordar que los *fascies* latinos eran un símbolo de autoridad que llevaban los lictores que acompañaban a los cónsules, o funcionarios del poder ejecutivo: consistían en un manojó de varas amarradas con una cinta, y entre las cuales también se colocaba un hacha, para significar que el funcionario tenía autoridad para castigar y condenar a muerte.<sup>21</sup>

De todos modos, esta evolución fonética de F a J y nada (H) se dio solo en voces patrimoniales que llegaron a nosotros a través de los siglos y los milenios en boca del pueblo desde el latín hablado en España. En cambio, en las voces de origen culto o de formación reciente se mantiene la F inicial. De allí que, al lado de *humo*, *humear*, *humero* y *sahumerio*, tenemos *fumador*, *fumigar* y *fumigación*; junto a *huir* y *huidizo*, tenemos *fuga*, *fugaz* y *fugitivo*; al lado de *horma* y *bienhechor* tenemos *forma* y *benefactor*; además de *hecho*, *hechizo* y *hacedero*, tenemos *fechoría*, *factible* y *fáctico*; al lado de *hacha* tenemos *fascículo* y *fascismo*, junto a *hurto*, *furtivo*, y al lado de *hijo*, *filial*. En muchas ocasiones, la forma culta y la forma popular, aunque se originaron de un mismo vocablo latino, en la actualidad tienen significados diferentes, como en el caso de *hecha* y *fecha*. Para nosotros, actualmente “fecha” simplemente indica un día determinado en el tiempo; pero en su origen indicaba el día en que una carta, un documento o una comunicación oficial fue “hecha”.<sup>22</sup>

20 Cuando el término “haz” procede de *fascis*, significa “manojó”; pero *haz* puede proceder de *facies*, rostro, y entonces significa “cara”; y finalmente *haz* puede proceder de *fax*, y significa “antorcha”.

21 La presencia sobresaliente de una “segur” en los *fascies* romanos, afectó el género gramatical de estos, y produjo en castellano el vocablo femenino *hacha*, no \**hache*, como habría que esperarse. Por otra parte, todavía hoy en los ambientes rurales “hacha” se sigue pronunciando *jacha*. Eso implica por qué se le antepone el artículo *la*, y se dice *la jacha* y no “el hacha”, como pide la norma de la Real Academia de la Lengua para sustantivos femeninos que comiencen con A tónica o H muda en la primera sílaba tónica.

22 He aquí, por ejemplo, como concluían algunas cédulas reales enviadas a Américo de Espuche: “Fecha en Burgos... Fecha en Pamplona... Fecha en la cibdad del Toro a once de abril de quinientos y cinco años. YO EL REY.”

Por otra parte, se debe señalar que esta tendencia fonética no concluyó, sino que en algunas regiones y estratos sociales sigue vigente, como se percibe en una expresión oída a una doctor: "si no lo juera dicho, me juera robao".

Se debe acotar también que la H inicial castellana puede proceder de otra letra inicial latina diferente de la F, como se evidencia en las voces *hermano* y *hermana*, que se originaron en los términos latinos *germanus* y *germana*, y en *humilde* y *humildad*, que proceden de *húmilis*, *humilitas*, a su vez derivadas de *humus*, suelo, mientras de *homo* nos vino *hombre*.

Concluyendo, y parafraseando un versículo bíblico, podemos decir que la H, en su mudez, nos transmite múltiples nociones culturales, que si se eliminara quedarían relegadas en el olvido, ya que la H está presente, si bien en forma limitada e insegura, desde los primeros trazos de la escritura castellana, hasta que llegó a su plenitud de uso a partir de la fundación de la Real Academia de la Lengua. Suprimirla ahora con el pretexto de que en español no representa ningún sonido, parece un error cultural. En una sociedad en que es generalizado el uso de la computadora, es más fácil aprender a usar la H como está normado, y aceptar que pertenece a un sistema de comunicación artificial que nos llega a través de los ojos, y es distinto del lenguaje hablado, que percibimos por el oído y actualmente está fragmentado en un sinnúmero de formas dialectales con características léxicas, fonéticas e inclusive sintácticas bien definidas, mientras el lenguaje escrito, que se guía por leyes distintas y hasta antagónicas a las que rigen el lenguaje hablado, sigue siendo el gran vínculo que permite la comunicación de un extremo al otro del mundo de habla hispana.

Por otra parte, ningún detalle ortográfico delata el nivel cultural de una persona como el correcto empleo de una letra sin sonido, como es la H. Esta afirmación podrá parecer quimérica, pero la corrección ortográfica es la exigencia básica para cualquier comunicador social que pretenda expresar sus ideas ante un público lector; y no se diga si un estudiante debe someter un informe a un profesor, una tesis o un trabajo de ascenso a un jurado evaluador, o si un desempleado presenta a una institución su currículum en procura de un trabajo que necesita para vivir. Desde luego, la corrección lingüística no se limita solo a la *ortografía*, sino que incluye también la *ortología*, especialmente cuando se trata de un medio masivo de comunicación; y aquí viene la pregunta necesaria: ¿Cuál es el criterio que nos dice si cierta manera de hablar es correcta?... La gramática moderna contestaría que el uso de la lengua hablada. Sin embargo, podemos también decir que es la lengua escrita o, dicho de otro modo: *uno habla bien si*

habla lo más parecido posible a como se escribe. De allí la importancia de que los comunicadores sociales, especialmente si deben hablar por radio o televisión, hagan cursos de locución, y tengan conciencia del papel formativo que desempeñan para el público oyente o televidente, entre el cual constituye una porción muy significativa la masa funcionalmente ágrafa.

Sin embargo, de este modo llegamos a una antinomia, a saber: si al comienzo de la historia cultural de una lengua, la escritura procuró reproducir los sonidos del habla, hoy en día, en nuestro mundo de sofisticación cultural y globalización, la ortografía "oficial" es el criterio para saber si un comunicador social emplea correctamente una lengua como el castellano.

Desde luego, esto implica que la ortografía no estará nunca al alcance de la totalidad de los hablantes de un idioma, bien sea por falta o deficiencia de escolaridad o por falta de interés, ya que la mayoría de los hablantes prescinde del sistema gráfico para fines de comunicación, instrucción o diversión, y por flojera mental prefiere o se conforma con la información y el entretenimiento que se ofrecen a través de los masificadores medios audiovisuales.

Por lo mismo, siempre serán motivo de comprensiva jocosidad grafitis como: "SI VOTAS, ABSTENTE A LAS CONCECUENCIAS", letreros que ordenan: NO VOTE BASURA, o exigencias de pulpero de aldea en los siguientes términos: NO HABRA LAS C AVA S LACASA.

En fin de cuentas, como dice un escritor español, la Real Academia o cualquier otra institución competente podrá imponer las reformas ortográficas que le parezcan más razonables. "Da igual. Luego, la gente pone las faltas de ortografía que quiere".

## BIBLIOGRAFÍA

- Bello, Andrés. *Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos*. Homenaje al VI congreso de la Asociación de Academias de la Lengua. Caracas, noviembre 1972. Caracas, ed. M. E., 1972.
- Caulín, Fr. Antonio, OFM. *Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía -Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana, vertientes del Orinoco* (1779). Caracas, reimpresión por George Corser, 1841.
- Gilij, Felipe Salvador, SJ. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas, 1965 (2ª ed. 1987). Bibl. de la Acad. de la Hist. (2 tomos).

- Grijelmo, Álex. *Defensa apasionada del idioma español*. Madrid (1998), 2ª ed. 2006.
- . *El genio del idioma*. Santillana, Ed. Gral., 2004.
- Gumilla, José, SJ. *El Orinoco Ilustrado y Defendido*, o: Historia Natural, Civil y Geográfica de las naciones situadas en las riberas del Orinoco. Barcelona, 1771 (2 tomos).
- Isidoro S., de Sevilla. *Etymologiarum libri XX*. N.Y, Oxford University Press, Tomos I y II (1911) 1988.
- Jahn, Alfredo. *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*. Caracas, 1927.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Manual de Gramática Histórica española*. Madrid (1904), Espasa-Calpe, 1977.
- Real Academia Española. *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

# MARCO HISTÓRICO DEL SERMÓN DE MONTESINO O “EL GRITO DE LA ESPAÑOLA” (21/12/1511)

## 1. LA “CASTILLA, QUE HIZO A ESPAÑA”

- 1.1. Los “Reyes Católicos”, Isabel y Fernando (desde al año 1496)
- 1.1.1. Isabel la Católica (1451-1504) Reina de Castilla (1474-1504)
- 1.1.2. Fernando el Católico (1452-1516) Rey de Aragón (1479-1516)
- 1.2. Un par de hombres de confianza de Isabel
- 1.2.1. Fernando o Hernando de Talavera, OSH (1428-1507)
- 1.2.2. Francisco Ximénez de Cisneros, OFM (1436-1517)
- 1.3. Nobles, prelados y caballeros significativos
- 1.3.1. Don Rodrigo Manrique, padre del poeta Jorge Manrique
- 1.3.2. Frey Nicolás de Ovando (1451/60-1511/18)
- 1.3.3. El Cardenal D. Pedro González de Mendoza (1428-1495),
- 1.3.4. D. Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524) y Lope Conchillos

## 2. “LAS INDIAS” OCCIDENTALES DE COLÓN

- 2.1. Un personaje decisivo: Cristóbal Colón (1451-1506)
- 2.2. Dos Gobernadores Generales de las Indias:
  - 2.2.1. Frey Nicolás de Ovando (1502-1509) Gobernador general
  - 2.2.2. Don Diego Colón (1509-1514), Virrey de la isla Española
- 2.3. Algunos primeros colonos, seglares y clérigos
  - 2.3.1. El piadoso laico Pedro de Rentería (a.1490-15)
  - 2.3.2. El clérigo Bartolomé de Las Casas (1484-1567)
- 2.4. Frailes de la observancia y misioneros
  - 2.4.1. Primeros Franciscanos en América (1493-1514)
  - 2.4.2. Misioneros Dominicos de la observancia (1510-1514)
  - 2.4.3. Fray Pedro de Córdoba, OP (1482-1521)
  - 2.4.4. Fray Antón (o Antonio) de Montesino (a.1480-1540)
- 2.5. Breve valoración de la obra de España en América.
  - 2.5.1. Hijos de su tiempo y de su historia
  - 2.5.2. El conflicto de las interpretaciones
  - 2.5.3. “La lucha española por la justicia”

## MARCO HISTÓRICO DEL SERMÓN DE MONTESINO O “EL GRITO DE LA ESPAÑOLA” (21/12/1511)

P. Eduardo Frades, CMF\*

### *Summary:*

*In brief historical outlines and some shallow valuations, the author presents a series of principal characters in the Spain that came to America: the Catholic Kings, some of their ministers and the most significant collaborators, especially those who had to do with the American enterprise.*

*They are only eight characters of that time. In the second part, he does the same thing with some of the major discovery protagonists and first Governments of the “la Española” island, from Columbus to his son Diego, briefly introducing some settler figures and, more in detail, the Dominican missionaries who gave the first cry of “la Española” on December 21, 1511.*

*It ends with evaluative conclusion from these early encounters of Spaniards and Antillean indigenous*

### 1. LA “CASTILLA, QUE HIZO A ESPAÑA”

Eso dijo el gran poeta Antonio Machado<sup>1</sup>, pero otro poeta de postguerra (Eugenio de Nora) escribió estos versos “España, España, España / dos mil años de historia no acabaron de hacerte”. Sin duda, ambos tienen su buena parte de razón; pero me interesa comentar al primero, porque lo que ha ido siendo de España en estos 500 años, hasta entenderse “no como Estado multinacional, sino como una nación multicultural que ha amontonado quinientos años de derribar

---

El P. Eduardo Frades Gaspar, CMF es Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la “Xaveriana” de Bogotá con la tesis sobre “*El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*”. Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004. Correo electrónico: efrades@gmail.com

1 MACHADO, Antonio. *Poesías completas*. Selecciones Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1977. Poema CIII a las encinas, página 146

murallas y suscitar encuentros<sup>2</sup> por la voluntad democrática de sus habitantes actuales, responsables de esta última y vigente Constitución<sup>3</sup> de 1978, superada la larga noche de la dictadura franquista, empezó a fraguarse casi a la vez que la América hispánica.

Se puede decir que la España actual surgió de las entrañas de Castilla, pero de la Castilla de una mujer excepcional, se la mire por donde se la mire, que fue Isabel. Era princesa heredera de Castilla desde 1468; reina de Castilla desde la muerte de su hermano el rey Enrique IV en 1474 o desde las cortes de Madrigal de 1477, que la proclamaron tal, tras una larga guerra civil por la sucesión, frente a su hermanastra Juana, apodada la Beltraneja por sus detractores. A pesar de lo dudoso de su legitimidad<sup>4</sup>, nadie lo recuerda apenas unos años después. Incluso el gran humanista Nebrija, la llama "reina de España", cosa que no lo era ni lo fue nunca; pues ni se había conquistado Granada ni se había anexoado Navarra (hasta el año 1512); ni era segura la fusión con Aragón y Cataluña, al depender de su matrimonio con Fernando.

Isabel es, sin duda, también personaje decisivo en el descubrimiento de América por Cristóbal Colón y en la idea de buen trato y búsqueda de la conversión al cristianismo de los "indios", recién descubiertos. Tema que le preocupó hasta el final de sus días, como aparece en su testamento y codicilo de 1503, poco antes de morir. Por eso vamos a empezar a contar algo de estos dos personajes fundamentales de esos primeros contactos entre españoles e "indios" antillanos, que son también los mismos actores de la fecha del sermón de Montesino (1511). Fernando lo es, sobre todo, de la explotación de los indios por los españoles, comenzando por sus encargados en España: el obispo Fonseca y su secretario Conchillos, como veremos.

### 1.1. LOS "REYES CATÓLICOS", ISABEL Y FERNANDO (DESDE AL AÑO 1496)

Los Reyes Católicos pusieron las bases de la construcción del Estado antes que el resto de reinos europeos: "Fernando e Isabel, al dejar reinos diferentes y recíprocamente hostiles, despedazados por sus luchas sociales y políticas, encar-

2 GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y GONZÁLEZ VESGA, Manuel. *Breve Historia de España*. Alianza Editorial, Madrid, 740 pp. Así terminan su primer capítulo, titulado "España inacabada". La cita está en la página 57

3 Constitución en cuyo artículo 2º se "garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran".

4 Se suele citar esta certera frase de Voltaire sobre la Beltraneja, hija legítima y heredera de Juan II, pero desechada por todos al fin: "Jamais injustice ne fu ni mieux colorée, ni plus hereuse, ni plus justifiée par une conduite hardie et prudente" (p 175,n 3)

gaban a sus sucesores los Habsburgos la tarea de dar nacimiento a una nación-estado unida, en paz y más poderosa que las demás de Europa". Este logro final se basa "en la restauración del poder real, en el desarrollo de los instrumentos de gobierno, en la creación de una poderosa máquina de guerra, en la reforma de la Iglesia, todo lo cual se había obtenido o iniciado en el espacio de una generación"<sup>5</sup>.

Esta opinión es muy común entre los historiadores, con matizaciones. Uno de ellos escribe: "Se ha dicho que los Reyes Católicos fundaron la unidad nacional en España. Es un error que conviene desterrar. Lo que se inicia... es una unión personal"<sup>6</sup>; y prefiere hablar, por eso, de "doble monarquía". A Fernando se le declara sólo su "legítimo marido". Aunque fue rey efectivo en Castilla, Isabel no fue reina en Aragón, por la ley sálica. Aunque él se concentró en el reino de Nápoles e Isabel en su gran empresa del Nuevo Mundo, ambos tienen un solo sello real, moneda,... Incluso firman los dos todos los documentos; por lo que el cronista Hernando del Pulgar llegó a ironizar escribiendo "tal día el rey y la reina dieron a luz una hija"<sup>7</sup>.

En su testamento, Isabel comete la tontería, por terquedad, de excluir a Fernando de la sucesión. Lo deja sólo gobernador o regente, pero no rey; por eso se aprovechan Felipe el Hermoso y los nobles castellanos. "Pero a pesar de todo, un sentimiento de euforia nacional e ilimitado optimismo llenó la España de los Reyes Católicos"<sup>8</sup>. Cuando Isabel de Castilla y Fernando de Aragón llevaban reinando varios años, el Consejo del Reino les propuso llamarse "reyes de España", pero no lo aceptaron, por faltar Navarra y Portugal.

En cambio, el rey Fernando solicita y obtiene del papa Alejandro VI (que les llama "reyes de las Españas") el título de "Reyes Católicos", con cierto disgusto del rey Carlos VIII de Francia, que ya se titulaba "Rey Cristianísimo". Más allá de la pugna por la titulación y de su conveniencia, lo cierto es que el Vaticano pensó que no le faltaban motivos para dar este título a la pareja. El Cardenal Carafa los expuso a nombre del Colegio Cardenalicio, con ocasión del

5 LYNCH, John.- *España bajo los Austrias. Volumen I: Imperio y Absolutismo (1516-1598)*. Ediciones Península, Barcelona, 1979. Citas en las páginas 7 y 49

6 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir.).- *Historia de España. Tomo V: La Frustración de un Imperio (1476-1714)*, Labor, Barcelona, 1989, 508 páginas. La segunda parte: *Aspectos políticos y sociales* es de Joseph PÉREZ. La cita está en la página 143.

7 LYNCH, John.- *o.c.* La cita está en la página 9, tomada de la obra *Crónica de los Reyes Católicos*, de ese cronista converso que es Pulgar.

8 LYNCH, John.- *o.c.* La cita está en la página 49

otorgamiento, y fueron estos: "unificación de sus reinos, maltratados antes por la anarquía; conquista del reino de Granada, expulsando al Islán de España; expulsión de los judíos; liberación de los estados pontificios y del reino de Nápoles, invadidos por el rey francés; y los esfuerzos realizados y las promesas por llevar adelante la cruzada contra los turcos". Faltaría hablar de la conquista de América, pero apenas empezaba entonces. Estos argumentos no convencerán nunca a casi ningún judío, pero eran motivos muy convincentes para muchos "cristianos" (de cristiandad) de entonces.

Entre los principales defectos o errores de Reyes Católicos se señalan<sup>10</sup>: favorecer la Mesta contra la agricultura, dejar intacta la injusticia socio-económica establecida. Al unificar la fe, fomentarán la intolerancia organizada de los cristianos viejos y la delación contra las élites culturales, humanistas, pidiendo "limpieza de sangre" hasta los religiosos! Pese a la dureza de la Inquisición española creada en esos años; y pese a la expulsión de los judíos, que tantos hombres ilustres dieron a la península, se han valorado más unos monarcas que "pusieron término al desorden, restablecieron la tranquilidad pública, domoñaron a la nobleza, fomentaron las artes y las letras" (Clemencín, *Elogio de Isabel*). Era precisamente la imagen que los Reyes Católicos trataban de dar: "la de una monarquía autoritaria, pero justa, una monarquía popular"<sup>11</sup>.

Para acabar con la herejía de los judaizantes o marranos, evitando que los conversos recayeran, es que habían creado la Inquisición y deciden en 1492 la expulsión de todos los que no se convirtieran. Parece que había entonces unos 200.000 mil judíos en toda España, y salieron de Sefarad entre 50 o 150.000, según diversos cálculos. Se puede juzgar muy mal esta decisión: "España hubiera podido mantener su originalidad, formar una especie de puente o lazo entre Occidente y Oriente, entre Europa y África; no quiso hacerlo; prefirió integrarse completamente en la cristiandad y, para ello, rechazar las dos religiones extrañas

9 AZCONA, Tarsicio de, OFMCap.- *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. BAC, Madrid, 1964, página 721. La fecha segura, según los datos del Vaticano, es el año 1496. Los que ponen 1494 se referirán a la petición de Fernando

10 Un familiar de Cisneros presenta a Carlos V, de su parte, los "descuidos" de sus padres: la concentración de tierras por casamientos y con miembros del Consejo Real; la acumulación de cargos y sueldos sin presencia efectiva en ellos, incluso de obispos. El papa vende obispos e indulgencias; y sugiere reforma de la Iglesia con Concilio fuera de Roma. Carlos V no atiende a este Memorial, porque España es potencia europea

11 PEREZ, Joseph.- *Isabel y Fernando. Los reyes católicos*. Nerea, Madrid, 1988. La cita del Elogio Clemencín está en la página 415.

que seguían viviendo en su suelo”<sup>12</sup> La cohesión social parecía exigir unidad de fe que era la de civilización. Antes eran legales las aljamas y las sinagogas y se regían por sus leyes civiles y religiosas. Eran vasallos protegidos por la corona frente al odio antisemita de las masas cristianas. Los reyes necesitaban vasallos numerosos en los avances de la reconquista, no matarlos ni expulsarlos. La razón es tal vez otra.

Lo extraño es la fecha tardía según Pierre Chaunu: “La España cristiana había sido durante toda la EM la única nación de la cristiandad en la que importantes minorías religiosas habían podido convivir de un modo oficial”<sup>13</sup>. La razón política, según Fernand Braudel, es que “antes de los nacionalismos forzados del siglo XIX, los pueblos no se sentían verdaderamente vinculados más que por un sentimiento de pertenencia religiosa”<sup>14</sup>. Tampoco se buscó ni la expulsión ni la conversión de los moros. “No hay que exagerar el aspecto religioso de la Reconquista; fue una cruzada, naturalmente, pero fue también la empresa milenaria para restituir a los cristianos un territorio que era el suyo antaño”. Fernández Álvarez piensa que no buscaron expulsar a los judíos, sino acabar con el judaísmo. La tolerancia española era anacrónica en Europa “y la unidad de la fe parecía el medio más eficaz de llegar a la unidad nacional que todavía no existía”<sup>15</sup>. Talavera buscó desde 1492 la conversión de los moros, pero con poco éxito; y Cisneros logró el bautizo de 50.000 “moriscos” pero bastante forzados, como diremos.

Los historiadores han revisado bien todo esto, y afirman que los Reyes Católicos fueron conservadores. Llevan a cabo lo ya planificado antes, de empoderar al Estado frente a la nobleza y las Cortes y ciudades. El alto clero es seleccionado por la Corona y la apoya. La política es de la Corona, por medio de administradores de las modestas clases medias con estudio y preparación. Más que de absolutismo se trata de una monarquía autoritaria. Hoy se sabe mejor por qué estos reyes fueron excepcionales: “Supieron aprovechar de una manera inteligente una serie de circunstancias favorables para dar a la monarquía prestigio y autoridad y para convertir a España en una Potencia mundial”. Isabel lo intuyó ya en 1468 y Fernando, al casarse con ella, supo que “no sólo contraía una alianza dinástica; fundaba verdaderamente la España moderna” (mucho saber, creo yo). Claro que “lo que se establece bajo el reinado de los Reyes Católicos es el Estado

12 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir).- o.c. La cita está en la página 157

13 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir).- o.c. La cita de Chaunu en la página 156

14 PEREZ, Joseph.- o.c. La cita de Braudel está en la página 357

15 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir).- o.c. Las citas pueden leerse en las páginas 157 y 162 respectivamente.

español moderno, y ese Estado es castellano, no aragonés ni portugués. Todavía en el siglo XVII Quevedo decía: "Propiamente España se divide en tres coronas: de Castilla, de Aragón y de Portugal"<sup>16</sup>. Pero, al fin, Portugal ha seguido otros rumbos.

### 1.1.1. Isabel la Católica (1451-1504) Reina de Castilla (1474-1504)

En su dedicatoria de la Gramática castellana, en agosto de 1492, escribía Nebrija: "A la muy alta y así esclarecida princesa doña Isabel la tercera deste nombre Reina y señora natural de España y de las islas de nuestro mar"<sup>17</sup>. No se refería a las Antillas, aún por descubrir, sino a las Canarias; pero sobre todo, se anticipa a verla ya como reina de España, una España que ella sin duda engendró con su vida, junto con Fernando de Aragón, su marido, y con una serie de hombres de los que se supo servir, como "señora natural", fiel servidora de sus fieles vasallos, entre los que contó pronto a los "indios" americanos.

El gran temple señorial de Isabel de Castilla se muestra en un par de anécdotas. La primera se refiere al momento de su entrada como reina en la ciudad de Segovia que andaba revuelta contra ella y exigía cosas. La reina dice a los sublevados de Segovia: "Decid vosotros a esos caballeros y ciudadanos de Segovia que yo soy la reina de Castilla y esta ciudad es mía... y para entrar en lo mío no son menester leyes ni condiciones". La otra anécdota es cuando se queja del maltrato dado a uno de sus corregidores por criados nada menos que del Almirante de Castilla, y exclamó: "duélenme los palos que dio ayer a mi seguro"<sup>18</sup>. También es prueba de su saber hacer, esta vez en materia económica, cuando las rentas del reino pasan de los 27.400.000 maravedíes en 1477, a 150.700.000 ya en 1482 y 341.700.000 al morir en 1504.

Sobre los judíos de Trujillo mandó Isabel en 1477: "Todos los judíos de mis reinos son míos e están so mi protección e amparo e a mi pertenece de los defender e amparar e mantener en justicia" frente a el pillaje popular de las aljamas. Los judíos españoles, al dirigirse a los de Roma, "se congratulan en 1487 de estar sometidos a reyes tan justos y tan bien dispuestos para con ellos". Cuando la Reina se enteró de que Colón, en 1499, había dado un indio por esclavo a cada uno de los que venían en los dos navíos, que eran unos 300, "hobo muy grande enojo, diciendo estas palabras: "¿Qué poder tiene mío el Almirante para dar a nadie mis

16 PEREZ, Joseph.- o.c. Las citas están en la páginas 15 y 19 respectivamente

17 NEBRIJA, Elio Antonio de.- *Gramática castellana*. Fundación Antonio de Nebrija. Madrid, 1992. 368 pp. Con facsímil y transcripción. La cita en las páginas 98-99

18 PEREZ, Joseph.- o.c. La cita está en la página 124

vasallos?"<sup>19</sup> y otras semejantes" Y mandó pregonar su liberación inmediata en Granada y en Sevilla, donde estaba la Corte, "que todos los que hobiesen llevado indios a Castilla, los volviesen luego acá, so pena de muerte, en los primeros navíos o los enviasen". El propio Las Casas tuvo que acatar la orden, con el esclavo que le había regalado su padre; pero no se explica por qué tanto enojo con estos, y no con tantos otros que Colón y su hermano, el Adelantado, habían enviado antes. Supone Las Casas que por creer la Reina que los anteriores eran esclavos justamente.<sup>20</sup> Es porque no sabe que fue el nuevo confesor de la reina, Cisneros, quien le hizo ver esa grave injusticia que se hacía a los indios, al esclavizarlos.

Fray Bartolomé de Las Casas piensa que la reina Isabel tenía muy clara la finalidad primera y primordial de la "conquista" de América, entonces sólo islas antillanas; por eso le había encargado a Nicolás de Ovando en 1502 que "todos los indios vecinos y moradores de estas islas fuesen libres y no sujetos a servidumbre... que viviesen como vasallos libres, gobernados y conservados en justicia, como lo eran los vasallos del reino de Castilla", además de que "diese orden cómo en nuestra santa fe católica fueran instruidos"<sup>21</sup>. El P. Las Casas escribió que "tenía grandísimo cuidado y admirable celo de la salvación y prosperidad de aquellas gentes"<sup>22</sup>. Sobre el extremo interés de la Reina Isabel por la evangelización de los indios, basta leer su testamento. En él expresa sus escrúpulos porque piensa que ha consentido demasiado los privilegios de los nobles; pero, sobre todo, por los posibles abusos contra los indios. El breve texto que transcribimos a continuación pertenece al codicilo que la Reina Isabel la católica agregó a su testamento<sup>23</sup>.

19 LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, FCE, México, 1951 y 1986 Libros I, II y III. La cita está en el libro I, capítulo página 409 del tomo I del FCE (Citaremos casi siempre por esta edición del Fondo de Cultura Económica)

20 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro I, capítulo CLXXVI, páginas 172-173 del tomo II del FCE

21 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo III, página 214 del tomo II del FCE.

22 LAS CASAS, Bartolomé de.- *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En la edición preparada por el André Saint-Lu, página 89

23 El Testamento fue dictado en el castillo de la Mota, en Medina del Campo, el 23 de noviembre de 1504. En el documento la soberana hace mención al tema americano, al parecer su conciencia estaba algo preocupada por los "agravios" que podrían haberse hecho, o hacerse en lo futuro a los indígenas; por ello, ruega que remedien toda posible injusticia y que recuerden que el principal fin por el que les han sido concedidos los territorios del Nuevo Mundo, es la evangelización de sus moradores.

Item, por cuanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro Sexto, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar inducir y traer los pueblos de ellas y convertirlos a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas Islas y Tierra Firme, prelados y religiosos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir [a] los vecinos y moradores de ellas en la fe católica, y enseñarlos y doctrinarlos [en] las buenas costumbres...; por ende suplico al Rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la dicha Princesa mi hija y al dicho Príncipe su marido, que así lo hagan y cumplan y que este sea su principal fin, y en ello pongan mucha diligencia, y no consientan ni den lugar que los Indios vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean por manera que no se exceda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es infundido y mandado.<sup>24</sup>

Isabel invoca en su testamento sobre S. Francisco: "patriarca de los pobres e alférez maravilloso de NSJC, padre otrosí nuestro muy amado y especialmente abogado". Expresa su deseo de ser enterrada con el hábito franciscano de la orden tercera; y en el monasterio de Guadalupe, que visitó con mucha frecuencia y cariño, tenía reservada una celda monacal. Estuvo siempre muy cercana a la espiritualidad franciscana; y se preocupó mucho de la reforma de la orden, que era la más numerosa de todas. Los franciscanos, por su parte, influyeron bastante en diversas cuestiones, no sólo religiosas, sino sociales y políticas, como el apoyo a los proyectos de Colón; y en la atención de primera hora a la evangelización de Las Indias, como veremos.

La reina Isabel, siendo todavía muy joven recibió de fray Martín de Córdoba un libro escrito para ella, *El jardín de las nobles doncellas*, que contenía todo un programa de vida religiosa<sup>25</sup>. Ya en 1475 la reina había reclamado de su confesor, Hernando de Talavera, ser iniciada en los «muy altos misterios y secretos» que Jesús había comunicado al discípulo amado<sup>26</sup>. Un poco después, pidió a fray Hernando que repitiese para ella la instrucción moral que había dado a sus monjes y a otros de la misma Orden. Al parecer con gran eficacia, el fraile trató

24 Lo tomo de [www.delsolmedina.com/TestamentoTexto-0.htm](http://www.delsolmedina.com/TestamentoTexto-0.htm) Ahi puede leerse todo el Testamento y Codicilo de Isabel la Católica.

25 GARCÍA ORO, José. *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*. BAC, nn. 527 y 528, Madrid, 1993, 710 páginas. La noticia se halla en la página 131

26 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel.- *Análisis del Testamento de Isabel la Católica* Tomado de Internet: [historiadoreshistoricos.wordpress.com](http://historiadoreshistoricos.wordpress.com) > Hª Mod. de España -

de resistirse alegando que lo que es bueno para religiosos no lo es para seglares; pero acabó cediendo y redactando para ella un opúsculo, de nueve capítulos, acerca de la vida de perfección<sup>27</sup>.

La fama de la reina comenzó a crecer más y más desde el primer momento de su muerte. Pedro Mártir de Angleria, cronista real de aquellos años, escribe al arzobispo Hernando de Talavera, comentando la muerte de Isabel:

El mundo ha perdido su adorno más noble; una pérdida que será lamentada no sólo en España... sino por todas las naciones de la Cristiandad, pues ella era el espejo de cualquier virtud, el refugio de los inocentes y la espada vengadora de los débiles. En mi opinión, no existe nadie de su sexo, ni en los tiempos modernos ni en los antiguos, digna de equipararse con esta mujer incomparable<sup>28</sup>.

España entera sintió hondamente esa muerte, e incluso otros pueblos cristianos. Algunos años más tarde, el nuncio Baltasar de Castiglione elogiaba así a Isabel la Católica, afirmando que la paz de que goza Carlos I se debe a su madre:

Y así bajo su nombre y con las maneras por ella invocadas se gobiernan aún aquellos reinos; de modo que aunque su vida falte, vive su autoridad: como rueda volteada con gran ímpetu largo rato gira todavía mucho tiempo por sí misma aunque nadie la voltee ya (*El Cortigiano*, de 1529)<sup>29</sup>

El Almirante de Castilla, vencedor de los comuneros en Villalar en 1519, escribía a Carlos V:

Ellos (Isabel y Fernando) eran sólo reyes de estos reinos, de nuestra lengua, nacidos e criados entre nosotros; conocían a todos, criaban hijos e hijas en su corte; arraigábase el amor... Sabían a quién hacían mercedes y siempre las hacían a los que más las merecían... andaban por sus reinos, eran conocidos de grandes y pequeños, comunicables con todos. Oían sin aspereza y respondían con amor que, en verdad, tanto contenta una buena respuesta como una merced. En su mesa y su cámara entraban todos. Ellos tenían confianza dellos y ellos dellos<sup>30</sup>.

Junto a la confianza, la reina imponía su autoridad y se hacía respetar, como hemos visto. Por eso pudo decir el cronista Andrés Bernáldez:

27 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel.- *Ibidem*.

28 WALSH, William Th. *Isabel de España*. Palabra, Madrid, 1993, 636. La cita de Pedro Mártir de Angleria (Epístola 279) puede leerse en la página 629

29 PEREZ, Joseph.- o.c. Trae el texto de Castiglione en la página 123

30 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir).- o.c. Esta cita de la página 139

Fue la más temida y acatada reina que nunca fue en el mundo, ca todos los duques, maestros, condes, marqueses e grandes señores la temían y habían miedo de ella... y el Rey y ella fueron muy temidos y obedecidos... por lo que en todo el Reino hubo paz y justicia... Los pobrecillos se ponían en justicia con los caballeros e la alcanzaban<sup>31</sup>

### 1.1.2. Fernando el Católico (1452-1516) Rey de Aragón (1479-1516)

Era de la Casa de Trastámara, como su esposa Isabel y comenzó a ser Rey de Castilla, como esposo suyo, sólo en 1479, mientras su esposa lo era desde 1474, al morir su hermano Enrique IV, al menos *de iure*. En su vida privada, Fernando dejó mucho que desear, sembrando hijos bastardos antes y después de sus matrimonios con Isabel y Germana. Procuró colocarlos a todos, incluso nombró a uno "Alonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza, a quien sucedió en la sede a su propio hijo natural"<sup>32</sup>. Tuvo una gran tolerancia con los poderosos, como los Fonseca de Galicia, Arzobispos de Santiago y de Sevilla. Alonso Fonseca II logró que su hijo le heredara en vida ser Arzobispo de Santiago, por carta de Fernando al papa Alejandro VI Borja, en 1507, contra la dura crítica de Cisneros, como veremos. Fernando era aficionado a juegos y a mujeres, como Hernando del Pulgar dice: "Pláciale jugar todos los juegos... y en esto gastaba algún tiempo más de lo que debía; e como quiera que amaba mucho a la Reyna su muger, pero dábase a otras mugeres"<sup>33</sup>. Por todo esto fray Hernando de Talavera le criticó duramente diciéndole: "¿Queréis transformar el reino? Comenzad por dar ejemplo; reformad las costumbres (menos juegos, blasfemias, modas indecentes) antes de reformar el Estado".

No sólo se casó con Isabel en 1469 por razones políticas, sino que se fue enamorando de ella cada vez más, hasta jugarse la vida por ella en la batalla de Toro en 1476. Al morir su esposa en 1504 en Medina del Campo, Fernando la lleva en cortejo fúnebre, durante tres semanas bajo fuertes lluvias, a enterrar en Granada, según su voluntad. Pasa por Arévalo, Toledo, Jaén, Baza y sigue la tormenta hasta el 18 de diciembre, cuando la entierra en la iglesia por ella fundada en la Alhambra de Granada. "Empezó ese día a brillar el sol", apunta simbólicamente el cronista. Luego encargará un monumento fúnebre para ella y para sí

31 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel.- *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Tomo I. Gredos, Madrid, 1989 (2ª edición), 574 páginas. En la página 288 trae esa cita de la *Historia de los Reyes Católicos* de Andrés Bernaldez

32 LYNCH, John.- o.c. Véase la página 16

33 A.A.VV. (Selección de textos preparada por SORIANO, Ma. Enriqueta, MAICAS, Pilar y GÓMEZ DEL MANZANO, Mercedes).- *España y América al encuentro*. BAC, n. 522, Madrid, 432 páginas. La cita de *Claros varones de Castilla* en la página 342

mismo en la misma ciudad conquistada por ambos. Al morir Isabel, hereda la princesa Juana<sup>34</sup> la corona de Castilla. Sus padres piensan que no está apta para gobernar, como se ve en el Testamento de Isabel. Es público desde 1502, pero las Cortes de Toro, en 1505 la reconocen heredera.

Se enfrentan su padre Fernando y su marido Felipe en el derecho a sustituirla; pues ambos la tienen por loca o incapaz de gobernar. Los nobles apoyan al flamenco Felipe, y Fernando se casa con Germana de Foix en 1509, quedándose sólo con Aragón y Nápoles, y cunde la anarquía, por sus abusos previos. Al morir Felipe, Cisneros busca restablecer el orden y llama a Fernando que está en Nápoles. Este se sigue ocupando de Castilla con gran interés, de forma que se afirma que “los 9 años (1507-1516) de gobierno solitario de Fernando fueron, si acaso, más favorables a la causa de la unificación que los del gobierno conjunto con Isabel”<sup>35</sup>. De hecho, aunque fue él quien anexó Navarra a su corona en 1512, la pasó a la corona de Castilla en 1515. Sigue gobernando en nombre de Juana hasta 1516, en que el príncipe Carlos exige que se le reconozca como rey junto a su madre (golpe de Estado político) y desde 1521 la saca de su título de reina. Para contrarrestar a su hijo Carlos I, nombra a su hermano menor Fernando regente de Castilla en 1512; pero modifica el testamento en 1516, por influjo de Adriano de Utrecht, y nombra regente a Cisneros. Se afirma que “si el anciano rey hubiera engendrado otra familia, si hubiera podido dejar sus tierras a su segundo nieto, la unión de ambas coronas llevada a cabo en 1469 se habría considerado posiblemente como una solución temporal, extinguida a la muerte de ambos cónyuges”<sup>36</sup>. A pesar de su preferencia por el nieto Fernando, al fin prefirió al fin al hijo flamenco que al español, Fernando. “Y ello porque comprendió que si se dejaba llevar de sus sentimientos, peligraba la unidad de las Españas, que era la obra política más notable, el legado de ambos, Isabel y Fernando, tenían que dejar a sus sucesores”<sup>37</sup> bajo una misma dinastía.

En esos años fernandinos se acrecienta la tendencia a la centralización del poder por medio de la burocracia, especialmente en América. Se pone énfasis

34 Juana, reina de Castilla desde 1504 hasta su muerte en 1555, no reinó de hecho ni un par de años. Se enamoró locamente de su esposo, y al morir éste en 1506, llevó su cadáver durante ocho meses, siempre de noche, de Burgos hasta Granada. Por este y otros gestos semejantes, el pueblo la consideró “loca”, su padre la encerró en el castillo de Tordesillas en 1509, y su hijo, Carlos V, la mantuvo encerrada allí hasta que murió.

35 LYNCH, John.- *o.c.*. Véase la página 46

36 LOWETT, A. W.- *La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)*. Labor Universitaria, Barcelona, 1989. El texto aparece en la página 22

37 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel.- *o.c.* En la página 323 está esa cita

en lo económico y más desde 1509 con Diego Colón. Da a los funcionarios más atribuciones, para mermar las del Virrey. "Ello desató la rapacidad de estos individuos que, bien arropados en España por su jefe Fonseca, tuvieron en los años siguientes por objetivo supremo complacer al monarca enviándole todo el oro posible y enriquecerse ellos a costa de auténticas depredaciones"<sup>38</sup>. Tanto Fonseca como el secretario del rey Lope de Conchillos y otros miembros del Consejo Real "no son los últimos miembros en querer sacar provecho de los negocios coloniales"<sup>39</sup>, incluso hacen cohecho, malversación, ocultan leyes, leen cartas privadas, que "fueron prácticas habituales del clan de funcionarios de Fonseca y gentes de esa laya actuaron en Indias de acuerdo con ellos"<sup>40</sup>.

Por todo esto Maquiavelo dice en *El Príncipe* (año 1513) que Fernando, actual rey de España, es ejemplo de gran empresa y valor: "Podemos casi llamarle príncipe nuevo, ya que de rey débil que era se ha convertido por su fama y por su gloria en el primer rey de los cristianos; y si analizáis sus acciones, las hallaréis todas grandiosas y alguna extraordinaria". Habla al principio de la larga guerra Granada, hecha con dinero de los nobles, de la Iglesia y del pueblo, que entretiene a los nobles y los debilita. So capa de religión expulsó a los marranos, "ejemplo por demás despreciable y extraño"<sup>41</sup>. Más adelante, en el c. 18 (titulado "*quomodo fides a principibus sit servanda*") dice que la experiencia muestra que ha servido más la astucia que la lealtad. Se necesita obrar como hombre legal o como bestia brutal. Ser zorra astuta y león amedrentador. Para conservar el estado a veces hay que ir contra la fe y caridad. Los medios se justificarán por el fin logrado. Y añade: "Cierta príncipe de nuestro tiempo, al que no es oportuno nombrar [Fernando el Católico, según muchos], no predica más que paz y lealtad, cuando de la una y de la otra es acérrimo enemigo; y tanto la una como la otra, de haberlas observado, le habrían arrebatado o la reputación o el estado"<sup>42</sup>.

Un juicio crítico sobre Fernando, dirigido nada menos que a su hijo Carlos en 1518, lo dio el licenciado Alonso de Suazo, comentando el lema "Tanto monta" de su padre refiriéndose a su política antillana; porque significa que cualquier

38 VICENS VIVES, J. (Dir.).- *Historia de España y América, social y económica*, Vicens Bolsillo, Barcelona, 1972 -1988. Volumen II. Cita en la página 474

39 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir.).- o.c.. Cita en la página 171

40 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c. página 475

41 MAQUIAVELO, Nicolás.- *El Príncipe*. Distal, Buenos Aires, 2003. Traducción y notas de Francisco Moglia. 138 páginas. Lo escribió en 1513

42 MAQUIAVELO, Nicolás.- *El Príncipe*. Distal, Buenos Aires, 2003. Traducción y notas de Francisco Moglia. 138 pp. Las citas pueden verse en las páginas y 97

medio es válido con tal de lograr el fin pretendido. El lema, inspirado por Nebrija, se basa en la tajante solución que dio Alejandro Magno al nudo gordiano. El P. Azcona comenta: “Es claro que se trata de un lema objetivamente inmoral”<sup>43</sup>. Tampoco el P. Pedro de Córdoba esperaba mucho de Fernando, pues le comentó a Las Casas en 1514: “mientras el Rey viviere, no habéis de hacer cerca de lo que deseáis y deseamos nada”<sup>44</sup>. Con todo, el juicio más duro sobre el rey Fernando dice Las Casas que lo había hecho el Cardenal Cayetano, siendo General de los dominicos, cuando le dijo al P. Jerónimo de Peñafiel que le informó de su política antillana: “*et tu dubitas regem tuum esse in inferno?*”<sup>45</sup>. No es que Fernando sea el malo de la pareja, frente a la buena de Isabel; pero la talla moral de ambos es sin duda bien diversa, piénsese lo que se quiera en términos políticos<sup>46</sup>.

## 1.2. UN PAR DE LOS HOMBRES DE CONFIANZA DE ISABEL

### 1.2.1. Fernando o Hernando de Talavera, OSH (1428-1507)

Este “santo obispo de Granada”, como lo llama Las Casas, era de familia de conversos, al menos por parte de madre. Probablemente era hijo de un noble de Toledo y de una hebrea del arrabal de Oropesa. Por eso los primeros cronistas lo llaman “Fray Hernando de Oropesa”. Estudió Teología en Salamanca y fue profesor de Filosofía Moral en su Universidad. En 1466 ingresó en la Orden Jerónima en el monasterio de Alba de Tormes. Cuatro años después fue nombrado Prior del Monasterio de Prado, y allí permaneció dieciséis años. Fue confesor de la reina Isabel I de Castilla desde antes de llegar ésta al trono. Por eso fue el encargado de supervisar en 1475 que los votos de Juana la Beltraneja, heredera de Enrique IV, fueran hechos correctamente, para que no pudiesen ser revocados, reavivando la guerra civil.

Luego es elegido confesor de Isabel en 1478. A Isabel su penitente la recibe sentado y le pide arrodillarse, contra el protocolo cortesano que le exigiría arro-

43 AZCONA, Tarsicio de, OFMCap.- *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. BAC, Madrid, 1964, 776 páginas. Puede leerse la anécdota histórica y la valoración negativa de Azcona en la página 220.

44 GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Instituto B. de Las Casas, Lima, 1992. Ver página 83

45 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo XXXVIII, página 563 del tomo II del FCE

46 Comentando la fecha de la muerte de Isabel como inicio de la “perdición” en la *Brevísima*, escribe el P. Isacio PÉREZ: “hace apología de la reina Isabel en 1504 (¡y no la de Fernando!)” Ver la página 748.

dillarse ante su reina: "No hay nada que discutir; yo permaneceré sentado y Vos de rodillas, pues estáis aquí ante el tribunal de Dios y yo soy su representante"<sup>47</sup>. Se dice que "nunca aceptó cargo oficial y público y resistió, mientras pudo, cualquier oficio eclesiástico"<sup>48</sup>. Pero, al fin, recrea la Santa Hermandad y cuida los fondos de la guerra de Granada. En 1480 actúa como árbitro en la reducción de las rentas de la nobleza, decididas por los reyes, sobre todo para conseguir fondos para la Guerra de Granada. Isabel lo hace arzobispo de Granada, mientras se promete libertad religiosa y social a los moros. "La capitulación les garantizaba la libertad de culto, el uso de su lengua y trajes, la práctica de sus costumbres; se les había prometido también que serían juzgados conforme a sus propias leyes"<sup>49</sup>.

Se opuso a la creación de la Santa Inquisición, por lo que fue a predicar a Sevilla con la idea de evitar medidas más duras contra una población que había sido convertida al Cristianismo, pero conocía poco y mal dicha religión. Tras la llegada de los inquisidores, incluso denunció los abusos de éstos. Fue administrador apostólico de la diócesis de Salamanca y obispo de Ávila; pero tras la conquista de Granada en 1492, ejerció como administrador apostólico de ese reino hasta que en enero de 1493 recibió la bula que lo nombraba primer arzobispo de Granada. "Talavera emprendió la tarea de convertir a los musulmanes y lo hizo con medios pacíficos y eminentemente apostólicos: evangelización, difusión de catecismos redactados en lengua árabe, de traducciones de los evangelios, predicaciones, etc. Tales métodos daban resultados alentadores, pero lentos"<sup>50</sup>.

De fray Hernando de Talavera es esta frase, dirigida a los árabes de Granada o mudéjares: "Dadnos, hermanos, de vuestras obras y tomad de nuestra fe" según narra Domingo de Valtanás, OP. Sus sermones "parecían tan llanos, que algunos decían que departía y no predicaba"<sup>51</sup>. La tolerancia hispánica de moros y judíos escandalizaba al propio Erasmo de Rotterdam, que años después escribió eso de *non placet Hispania*<sup>52</sup> y rechazó la invitación de Carlos V a visitarla. Esta

47 PEREZ, Joseph.- o.c. La cita está en la página 126

48 AZCONA, Tarsicio de, OFMCap, Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado. BAC, Madrid, 1964, 776 páginas. La cita está en la página 229.

49 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir).- o.c. Cita en la página 283

50 TUÑÓN de LARA, Manuel (Dir).- o.c. Cita en la página 165

51 BATAILLON, Marcel.- *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, México, (1937 y 1982) 924p. Ver la página 544, nota 48 y la página 58 para ambas citas.

52 BATAILLON, Marcel.- o.c. página 60 y 121, nota 35. A Erasmo no le gustaba España, porque estaba llena de judíos, moros y gente no cristiana. Comenta Bataillon que "la malignidad italiana bautiza como *peccadiglio di Spagna* la falta de fe en la Trinidad, dogma que tanto repugnaba a árabes y judíos".

política de mano blanda le ganó serios reproches; de forma que en 1499 el menos transigente Cisneros ordena emplear métodos más enérgicos; y en 1502 los musulmanes fueron obligados a convertirse o irse. Por eso se rebelaron los moros y “moriscos” del Albaicín y de las Alpujarras: Muchos salieron para África; aunque la mayoría de se “convirtieron” forzosamente.

Fray Hernando había sido redactor del primer testamento de Fernando en 1475 ante el grave riesgo que corría de morir en la batalla de Toro<sup>53</sup>. En 1505, un año después de la muerte de la reina Isabel, su protectora, el Inquisidor de Córdoba, Lucero, manda apresar a amigos y familiares de fray Hernando y prepara su proceso; y el rey Fernando lo quitó de Granada para poner al frente a Cisneros en 1507. Por ser obispo, el Papa Julio II le defiende y Cisneros quita a Lucero y pone en libertad a sus parientes en 1507. Ese mismo año, muere fray Hernando de Talavera. Parece haber sido un hombre riguroso y austero, interesado en la verdadera espiritualidad. Su carácter austero le llevó, por ejemplo, a criticar a la reina por los adornos, bailes y corridas de toros. Uno de sus “continuos” o servidores fue Pedro de Rentería, lector de los evangelios y amigo de Las Casas.

### 1.2.2. Francisco Ximénez de Cisneros, OFM (1436-1517)

Al nombrar a fray Hernando arzobispo de Granada, Isabel elige como confesor al fraile franciscano Francisco Ximénez de Cisneros. Es hijo de hidalgos de Torrelaguna. En 1484 entra con los OFM de la Alcarria y trata con ellos de volver a la observancia primitiva. Por esa cuestión de la reforma de los frailes y del clero disputa con la Reina. El altercado lo narra Gutierre de Cetina: “¿Os hacéis cargo de con quién estáis hablando? – Con la reina doña Isabel que es polvo y ceniza como yo”. Como testigo del diálogo, Cetina comentó que por menos que eso le cortarían la cabeza en el reino de Aragón<sup>54</sup>. A los nobles levantiscos castellanos les dice en 1507: “Estos son mis poderes”, mostrándoles los militares y la artillería. Isabel apoyará ciertamente a los reformados: franciscanos, dominicos y jerónimos, con menos rigor que Cisneros; de ahí el altercado con la reina. Tanto los OP, como los OFM se dividen entre claustrales y observantes. Cisneros es provincial de Castilla, con 156 conventos, en 1494. Pero no logra ninguna reforma con los canónigos de Toledo, a pesar de ser su arzobispo.

El temple de este hombre se palpa bien en este comentario, sin pelos en la lengua, que le hizo a Fernando cuando otorgaba la sucesión en la sede de Santia-

53 AZCONA, Tarsicio de, OFM Cap, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. BAC, Madrid, 1964, 776 páginas. Eso piensa este autor, en la p. 249

54 PEREZ, Joseph.- o. c. La cita de Gutierre de Cetina está en las páginas 215-216

go de Compostela al tercer descendiente Alfonso de Fonseca: "Señor, según parece ha hecho Vuestra Alteza mayorazgo del arzobispado de Santiago y querría saber si ha excluido de él a las hembras"<sup>55</sup>. Por desgracia era general y público el concubinato del clero. Isabel puso como arzobispo de Toledo a Cisneros, al morir cardenal D. Pedro González de Mendoza en 1495. No lo quería aceptar, "y mantuvo su negativa nada menos que seis meses"<sup>56</sup> a la reina que le presiona. Incluso el papa Alejandro VI tendrá que obligarle a llevar un tren de vida acorde con su cargo de arzobispo toledano, y no tan sencilla como él pretendía, como humilde hijo de San Francisco.

A pesar de los intentos de Cisneros, y de nobles y prelados, la reina Juana no reclamó a su padre para gobernar. Sin consultar a la reina, Cisneros acudió a Fernando el Católico para que regresara a Castilla. Para dar legalidad al nombramiento de regente a Fernando, el Consejo Real y Cisneros buscaron encauzar el vacío de poder con la convocatoria de Cortes, pero la reina Juana se negó a convocarlas, y los procuradores abandonaron Burgos sin haberse constituido como tales. Tras regresar de tomar posesión del Reino de Nápoles, Fernando se entrevistó con su hija en 1507, y volvió a asumir el gobierno de Castilla. En 1509 pactó con el emperador la renuncia de las pretensiones imperiales de regencia en Castilla, y en las Cortes de 1510 le ratificaron como regente. En pago por esta lealtad de Cisneros, Fernando pide para él el capelo cardenalicio, que se lo concede Julio II. Luego modifica el testamento de 1512 en favor de su nieto menor Fernando como regente de Castilla y nombra a Cisneros en 1516. Al morir Fernando, los nobles que apostaban por otro hijo, reciben la famosa respuesta premonitrice de Cisneros: "*Non habemus regem nisi Caesarem*"<sup>57</sup>.

Un aspecto muy importante de la actividad de Cisneros fue la reforma de la vida religiosa, sobre todo de la observancia franciscana. Por eso influyó también pronto en el envío de franciscanos a América, especialmente durante la época de su primera regencia, como veremos más adelante<sup>58</sup>. En cambio, de su otra gran obra, la universidad de Alcalá de Henares y la edición de la Biblia Políglota, aunque nos apasione, no vamos a tocar nada aquí. También es importante

55 PEREZ, Joseph.- o. c. La cita de Cisneros está en la página 196

56 GARCÍA ORO, José.- *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Tomos I BAC*, n. 527 y Madrid, 1993, 528 páginas. La frase se halla en la página 57.

57 PEREZ, Joseph.- o. c. La respuesta irónica de Cisneros, está en la página 378

58 Sobre ambos aspectos trata amplia y documentadamente GARCÍA ORO, José.- *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Volumen II*, BAC, n. 528, Madrid, 1993, 710 páginas. Sobre la Reforma en pp. 126-197; y sobre los OFM en las Indias, pp. 591-690.

notar la preocupación de Cisneros en los momentos de la segunda regencia, en contacto con los dominicos, franciscanos y Las Casas entre otros; aunque se sale de nuestros límites temporales. Como buen político, para evitar rivalidades entre órdenes, pone al frente de su novedoso plan para Las Indias en 1516 a los frailes jerónimos, a pesar de la repugnancia de estos para aceptar tan difícil encargo.

El plan que propuso es de una gran amplitud, con tres posibles variantes; para que los propios jerónimos fueran viendo cuál de ellos resultaba más viable. Aparentemente, estos frailes fracasaron, pero dieron pasos importantes que más tarde serían retomados por otros, incluso por los jesuitas del Paraguay en sus "reducciones". Se ha dicho que "su mayor trascendencia está en revelar la complejidad del problema que abordan, y en desencadenar en los medios intelectuales españoles una polémica fabulosa que llegaría, incluso, a poner en duda la licitud del dominio español en Indias"<sup>59</sup> con Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas.

### 1.3. NOBLES, PRELADOS Y CABALLEROS SIGNIFICATIVOS

Sería interminable la lista de nobles, prelados y caballeros, tanto de la alta nobleza como otros más bajos, que sirvieron la causa de Isabel y Fernando. Sólo vamos a apuntar a cuatro de ellos, por estar más cerca o más ligados a la empresa americana. Más que biografías, dejaremos unas pinceladas que reflejen su temple y su valía, ante todo desde la perspectiva de sus contemporáneos. La aristocracia estaba formada por 3 ó 4 docenas de linajes, repartidos en unas 300 familias. "Todas estas estirpes estaban unidas entre sí por inmediatos e inextricables lazos de sangre, y lo estaban también con los reyes, en especial con don Fernando" por la estirpe paterna y por sus hijos naturales que casa con nobleza<sup>60</sup>. Muchos segundones de esta nobleza acaparaban los obispados y otros altos cargos eclesiásticos; pero Isabel luchó contra eso, poniendo hombres como Talavera o Cisneros en esos puestos. Por eso el alto clero en general era honesto. No así el bajo clero como indican este par de datos: el Concilio de Aranda de 1473 dispuso "que los sacerdotes tuviesen la obligación de decir misa por lo menos cuatro veces al año" y que se rechazaría a lo que no supieran latín; y todavía en 1480 los Reyes Católicos "dispusieron el destierro por un año de las mancebas clericales y los azotes en caso de reincidencia"<sup>61</sup>.

59 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c.. Cita en la página 476

60 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c.. Cita en la página 385

61 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c.. Cita en la página 400

Entre los nobles seculares abundan los ambiciosos de poder y ansiosos de riqueza, por supuesto. Pero, precisamente por eso, los Reyes Católicos van a elegir para puestos especialmente delicados a los que creen más honestos, como es el caso del Comendador de Lares, Frey Nicolás de Ovando, como veremos. La mentalidad de los caballeros de esta época está muy marcada por la lucha contra los moros, en ese empeño de la reconquista del reino nazarí de Granada y las guerras en Italia con los Tercios del Gran Capitán, que ocupó largos años del final del siglo XV y principios del XVI. Junto al coraje y valentía, lo que más se estima en un caballero es la lealtad a su señor, como cantaba ya el Poema del Cid Campeador: "Dios ¡Qué buen vasallo! / si hobiere buen señor". El delito mayor, por tanto, era la rebeldía y la deslealtad. Entre los que pasan a América en sus inicios hay pocos nobles; pero sí se vive ese espíritu de lucha, de conquista, de lograr fama prestigio, unidos a la sed de oro, como veremos algo en la segunda parte.

Por lo demás tiene razón Arciniegas "Lo que movía a los españoles a embarcarse en la grande aventura... fue el elemento mágico de los libros de caballería que seguía operando en un pueblo enamorado de las hazañas descomunales. La vida de *Amadís de Gaula* empuja al pueblo a meterse en las carabelas. Y se registra algo aun más notable: la literatura de caballería se remozca y renace con el descubrimiento de América"<sup>62</sup>. Se vuelven a editar o inventar con nuevas aventuras. También las batallas cotidianas en la conquista de México dice un testigo que no las detalla, "porque era cosa para nunca acabar y parecería a los libros de Amadís o caballerías". En el s. XVI se editan 49 libros de caballería: En el de *Sergas de Esplandián* salen las "Amazonas" y la isla "California", cuya reina viene con grifos antropófagos. Gonzalo Jiménez de Quesada, buscando el Dorado por el Magdalena, discutía sobre la superioridad del octosílabo del Romancero sobre el endecasílabo de los sonetos de Petrarca. Las Casas llama a campesinos para ser "Caballeros de la espuela dorada" en su proyecto para Tierra Firme de Venezuela<sup>63</sup>.

### 1.3.1. Don Rodrigo Manrique, padre del poeta Jorge Manrique.

El primer ejemplo elegido de caballero castellano es Don Rodrigo Manrique, padre del poeta Jorge Manrique (1441-1479) que escribió las famosas *Coplas a la muerte de su padre*, Maestro de Santiago, en 1477. Su padre murió luchando por los Reyes Católicos en 1476 y él mismo tres años después en la misma lucha.

62 ARCINIEGAS, Germán.- *El continente de los siete colores. Historia de la cultura en América Latina*. Santillana, Bogotá, 1989, 584 páginas. Ver páginas 66-67

63 ARCINIEGAS, Germán.- o.c., páginas 346 y 61 respectivamente.

Baste citar algunos versos, que se refieren más directamente a la figura caballeresca de su padre, que es a la vez el tipo ideal de caballero que él y su sociedad tenían. Dicen así:

*Amigo de sus amigos / ¡qué señor para sus criados/ e parientes!  
¡Qué enemigo de enemigos! / ¡Qué maestro de esforzados/ e valientes!  
¡Qué seso para discretos! / ¡Qué gracia para donosos! ¡Qué razón!  
¡Qué benigno a los sujetos! / ¡A los bravos e dañosos, / qué león!"*

Alude también a vida eterna, que es infinitamente superior a la natural y a la de la fama y gloria de este mundo; y dice que la gana como caballero:

*"El vivir que es perdurable/ no se gana con estados/ mundanales,  
ni con vida deleitable/ en que moran los pecados/ infernales;  
mas los buenos religiosos/ gánanlo con oraciones/ e con lloros. /  
Los caballeros famosos/ con trabajos e aflicciones/ contra moros"<sup>64</sup>*

Como los moros son los enemigos de la fe, además de usurpadores de la tierra ibérica, atacarlos y matarlos es un mérito de "cruzado" cristiano. La reconquista no buscó casi nunca la conversión de los moros, sino su sometimiento o muerte. Por eso no sirve de ejemplo para la nueva actitud que se espera de los pobladores o conquistadores españoles en las Indias. Pero si los seglares tienen más bien una función colonizadora o hispanizadora, los frailes y demás hombres de Iglesia lo que deben buscar es la conversión de los indios; tanto según expresa la bula de concesión de las tierras por el papa Alejandro, como las normas y pautas que la reina Isabel va dando una y otra vez.

### 1.3.2. Frey Nicolás de Ovando (1451/60-1511/18)

Muy bien puede figurar aquí como un modelo de un auténtico caballero castellano Frey Nicolás de Ovando. Se discuten históricamente todavía las fechas de nacimiento y muerte; pero sabemos que era de Las Brozas, cerca de Garrovillas y de las ruinas de Cáparra (la romana Capara, en la vía de Mérida a Asturias). Había servido a la reina en la orden de Alcántara y fue designado para regir la isla, en sustitución del inepto Bobadilla (que había enviado a Colón con cadenas a España). Con él vinieron Pizarro y Las Casas entre los 2.500 hombres de toda Castilla en 12 carabelas. Estuvo de Gobernador de 1502 a 1509, aunque pidió tres veces que lo relevaran de tal cargo. A juicio de Las Casas, poco simpa-

64 MANRIQUE, Jorge (1441-1479).- *Coplas a la muerte de su padre*, en 1477. Este famosísimo poema lírico puede encontrarse en numerosas ediciones.

tizante suyo en definitiva, fue buen gobernante para los españoles pero no para los indios; y tiene razón, como veremos.

Las Casas relata la gobernación de Ovando y ya al presentarlo dice: "Este caballero era varón prudentísimo y digno de gobernar mucha gente, pero no indios" y añade esta semblanza: "Tenía y mostraba grande autoridad, amigo de justicia; era honestísimo en su persona en obras y palabras, de codicia y avaricia muy grande enemigo, y no pareció faltarle humildad, que es esmalte de las virtudes... después que le trajeron la encomienda mayor, nunca dejó jamás que le dijese alguno señoría. Todas estas partes de virtud y virtudes sin duda alguna en él cognoscimos"<sup>65</sup>. Más adelante, hacia el final de sus recuerdos sobre Ovando: "Díjose que pidió dineros prestados para salir desta isla. Finalmente, fue, cierto, ejemplo de honestidad y de ser libre de codicia este buen caballero en esta isla, donde pudiera con mucha facilidad, en lo uno y en lo otro, corromperse"<sup>66</sup>. Esta semblanza tan positiva del Comendador de Lares se vuelve crítica implacable en lo que respecta a su trato con los indios. Ya nos lo advertía al principio y lo desarrolla ampliamente, narrando la crueldad de la guerra represiva contra los indios rebeldes; pero eso lo veremos más adelante.

### 1.3.3.El Cardenal D. Pedro González de Mendoza (1428-1495)

Sobre el Cardenal y arzobispo de Toledo D. Pedro González de Mendoza escribió Las Casas esta semblanza tan laudatoria, que pareciera hecha por un adulador de oficio o por un hombre beneficiado por el cardenal, cosas ambas falsas en su caso. Refleja más bien la fama general de este fino político, que tanto Isabel como Fernando tuvieron a su lado, desde la batalla de Toro en 1475 hasta su muerte en 1495. Escribe Las Casas: "Triunfaba entonces en aquellos reinos de Castilla y florecía en la corte el ilustrísimo cardenal y arzobispo de Toledo D. Pedro González de Mendoza, hermano del Duque del Infantado, persona muy insigne y muy grande,...tanto, que él parecía sólo tener a toda España en paz y amor y gracia y obediencia de los Católicos Reyes, y especialmente de los grandes del reino". Añade aún: "Era tanta su sabiduría...que todo lo convenía, todo lo apaciguaba, todo lo ponía en orden muy ordenada,...todos lo amaban y querían, y se gozaban de su privanza y eminencia sobre los grandes; a todos honraba,

65 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo III, páginas 213-214 del tomo II del FCE

66 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo L, página 370 del tomo II del FCE.

a todos, cada uno según su estado<sup>67</sup>. O sea, un privado de los Reyes y un fino político de altos vuelos y probada lealtad, al que se apodaba “el tercer rey de España”.

Se sabe que el clan de los Mendoza apoyó el proyecto de Colón desde el principio e influyó en los Reyes para que lo recibieran y aprobaran su plan. Pero lo que no sabe, o no quiere referir el P. Las Casas, son otros rasgos del ilustre prelado, como su afición a las mujeres, y el ser padre, al menos, de dos hijos que no tuvo reparo en presentar a la reina Isabel como “mis dos hermosos pecados”; y que no anduvo titubeando para nada, como Cisneros al sucederle, en aceptar el arzobispado de Toledo, la sede mejor provista y más rica de todas las de España, con unas sumas superiores a las de cualquier Grande o cualquier ciudad, incluso que los mismos monarcas en ocasiones.

#### 1.3.4.D. Juan Rodríguez de Fonseca (1451-1524) y Lope Conchillos

Otro personaje decisivo en esa época, y más cercano a los sucesos de América, fue el obispo de Badajoz, D. Juan Rodríguez de Fonseca, encargado por Isabel y Fernando de todo lo que eran trámites burocráticos de la empresa, desde la contratación de buques, pasajeros, costos, mercancías, etc, para las Indias, como de la recepción y control de todo lo que de allá venía, de parte de la Corona. Esta ocupación con las naves, que Las Casas comenta irónicamente diciendo que era “oficio más de vizcaínos que de obispos”, desde luego no le parece que tenga mucho de cristiano, a pesar de ser obispo<sup>68</sup>. Una semblanza acertada de este personaje puede ser esta: “Fue una mezcla prodigiosa de mercader y funcionario... Logró, como enemigo de Colón, reducir casi a la nada las enormes prerrogativas de éste, sirvió a los reyes con fidelidad, administró en su nombre los dominios americanos y, por supuesto, logró para sí títulos, honores, cargos...y una gran fortuna que no tenía por única base los 300.000 maravedís anuales a que llegaba su salario<sup>69</sup>. Esta sed de poder y riquezas estaba demasiado extendida en los nobles y alto clero; de ahí su afán de cargos, obispados, y negocios suculentos.

Peor aún, si cabe, que Fonseca es la figura de Lope Conchillos, uno de los numerosos “conversos” aragoneses que rodeaban al monarca. Es “el otro pilar

67 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro I, capítulo LXXX, páginas 341 y 342 del tomo I del FCE

68 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro I, capítulo LXXVIII, página 333 del tomo II del FCE. En cambio, del obispo Adriano de Utrecht, Regente de Castilla por parte de Carlos I, y luego elegido papa en 1522, como Adriano VI sí dice Las Casas que “era como cristiano”. Libro III, capítulo CLV, página 362

69 VICENS VIVES, J. (Dir).- o.c.. Cita en la página 459

de la burocracia fernandina... que como secretario del rey... es la segunda figura en la administración de las empresas y territorios de Ultramar... Burócrata a secas, su sueldo de 100.000 maravedís anuales fue solo una pequeña parte de sus aranceles y rapacidades"<sup>70</sup>. Pertenece al equipo de fieles colaboradores, en el que el monarca había volcado su confianza para la resolución de los más espinosos asuntos; y está encargado de la Casa de Contratación de Sevilla desde los primeros tiempos. Es verdad que Cisneros, ya en su primera regencia de 1507 los destituye a ambos; pero el rey Fernando los vuelve a colocar en esos puestos en 1509. A la muerte de Fernando en 1516y pese a la oposición de Cisneros, fueron confirmados en sus funciones por el nuevo rey Carlos I. No en vano defendían los intereses de la Corona.

## 2. "LAS INDIAS OCCIDENTALES" DE COLÓN

Entre los múltiples errores del visionario Cristóbal Colón está el de imaginar que ha llegado a "las Indias" por el occidente con cálculos muy errados. Supone que está cerca de Cipango y Catay, que son los nombres medievales de China y Japón, según los relatos de Marco Polo. Colón buscaba el Oriente por occidente, esperando llegar a la tierra de la especiería. Por eso hubo euforia inicial pero pronta decepción. En vez de súbditos del Gran Kan trajo indios; por brocados de seda, máscaras de pescado; por colmillos de elefante, papagayos verdes; por pepitas de oro, algunas muestras. Pero no se engañó la gente que le llamó "almirante de los mosquitos". Ya en 1503 el arcediano maese Rodrigo Fernández de Santaella traduce a Marco Polo y añade una "*Cosmographia breve*" en que ataca los disparates de Colón con vehemencia: a) La Española está en Occidente y la India en Oriente; b) De Tarsis y Ofir se traían colmillos y sándalo a más de oro; c) eso de idólatras los hay en muchas islas; d) Ofir está cerca de Evilat, que está en la India. ¡Todo eran ganas de Colón de decir que había llegado a Oriente por Occidente!<sup>71</sup> Errores gruesos de cálculo de Colón, que saben en Lisboa y Salamanca: cree que hay sólo 105° grados, en vez de 180° y que serían unos 2.400 millas, en vez de los casi 10.600 metros que separan Canarias de Japón. No era pues la cuestión de la esfericidad o no de la tierra lo que le cuestionaron a Colón.

Quien más alto concepto expresó literariamente de este acontecimiento fue sin duda López de Gómara en la dedicatoria a Carlos I de su obra Historia

70 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c.. Cita en la página 467

71 GIL, Juan. *Mitos y utopías del Descubrimiento. 1 Colón y su tiempo*. Alianza Universidad, Madrid, 1989. Las citas están en las páginas 120 y 169-170

general de las Indias, que empieza así: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación del que la crió, es ese descubrimiento de las Indias; y así se llaman Nuevo Mundo ... Nunca nación extendió tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y sus armas, ni caminó tan lejos por mar y por tierra, las armas a cuestras... tomastes por letra *Plus Ultra*, dando a entender el señorío del Nuevo Mundo”<sup>72</sup>. Sin embargo, este acontecimiento “no mereció de las Cortes extranjerías, ni aún en Barcelona mismo, mayor atención que la de un acontecimiento científico”<sup>73</sup> tal vez por ser sólo una hazaña castellana. Lo mismo dijo Elliot, según cita Gerbi: “The European reading public displayed no overwhelming interest in the new-discovered world of America”<sup>74</sup>

Pensando haber topado con las Indias llamó Colón “indios” a los habitantes de las islas antillanas que descubrió, lo mismo que a los del continente, al que llamó “Tierra Firme”, cuando las aguas del Orinoco, que penetraban 40 leguas en el mar, le imponen la realidad de que debe provenir de algo mucho más grande que una isla; pero eso era ya en 1497 y ese mismo año Américo Vesputio había difundido en Europa sus cartas de viajes. El otro nombre dado bien pronto por Colón, Vesputio y Pedro Mártir fue el de “Nuevo Mundo”<sup>75</sup>, con lo que se calificaba como Viejo al hasta entonces conocido de Europa, Asia y parte de África. Aunque, en realidad, “sólo ... después que Núñez de Balboa descubrió (1513) el Océano Pacífico, se dieron cuenta los europeos, con creciente maravilla, de que estas “Indias” eran en realidad... todo un “mundo”, y un mundo en efecto nuevo”<sup>76</sup>. Pero antes de eso, ya el cosmógrafo alemán Martin Waldseemüller en su *Cosmographia* de 1507 lo bautiza como “América” al publicar un mapa del mundo, y ponerlo para designar al Nuevo Continente descubierto por Europa

72 **LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco.** *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 374 páginas. Ver las páginas 7-8. Esta obra, escrita y publicada entre 1542-1552, fue prohibida por Felipe II en 1553.

73 **VICENS VIVES, J. (Dir.)**- o.c.. Cita en la página 421

74 **GERBI, Antonello.**- *La naturaleza de las Indias Nuevas*. FCE, México, 1978, 564 páginas. La cita de J. H. Elliot está en la página 21, nota 20.

75 **PIETRI, Uslar.**- *La creación del Nuevo Mundo*. Mafre y FCE, México, 1992, 246 páginas. Repiten esos tres nombres otros autores; pero es más preciso el investigador sevillano **GIL, Juan**. *Mitos y utopías del Descubrimiento. 1 Colón y su tiempo*. Alianza Universidad, Madrid, 1989. Ver las páginas 205-206 para la explicación del origen de este nombre, basado en Is 66, 19 y 22 y las discusiones ulteriores, criticando esa denominación en la o.c. de GERBI, páginas 313-321

76 **GERBI, Antonello.**- o.c. página 317

En España se siguió usando esa denominación de Indias Occidentales por centurias, a pesar de conocer bien el error. Sin duda por guardar la memoria de Colón, y oponerse a esa usurpación de nombre que se hizo, tal vez sin consenso de Vespucio, pero sí contra el verdadero descubridor. Por eso Las Casas proponía que se llamara Columba o Columbo. Muchos años más tarde, Francisco de Miranda, sugirió "Colombia"; y Bolívar lo reservó para la parte del Caribe y América del Sur que él ayudó a liberar. No habló de Gran Colombia, sino de Colombia sin más; aunque luego, exclusivamente se reservara el nombre, hasta nuestros días, para lo que antes se llamó Virreinato de Nueva Granada y ahora República de Colombia.

## 2.1. UN PERSONAJE DECISIVO: CRISTÓBAL COLÓN (1451-1506)

Comenzaré con esta frase enteramente pertinente: "Una personalidad tan apasionante y compleja como Colón, protagonista de una de las más grandes hazañas de la Humanidad y víctima al mismo tiempo de su propio descubrimiento, por fuerza ha desatado, desata y desatará pasiones sin cuento tanto a su favor como en su contra".<sup>77</sup> Importa aquí subrayar desde el inicio que "Colón es, sobre todo, una mezcla bien proporcionada de marinero y de mercader, prototipo del hombre dotado para destacar en aquella coyuntura histórica"<sup>78</sup>. El P. Las Casas, además de haber visto a Colón ya de niño, al volver de su segundo viaje, en Sevilla; y ser un beneficiado de su hermano Hernando Colón y más de su hijo, Don Diego Colón, segundo Almirante y Virrey (aunque ya sólo de la Española, y no de las Indias), fue uno de los mayores defensores de su persona; sobre todo en su Historia de las Indias, cuya figura central, después del propio autor, es la del Almirante Colón.

Defendiendo a Colón dice: "¿Qué se podrá contar en todo lo poblado del mundo en este género, que se iguale con lo sucedido y procedido en las Indias y de las Indias en nuestros tiempos?... Con ninguna otra hazaña dejaron los reyes mayor memoria, ni la Cristiandad tanto placer, tanto acrescentamiento, y la Santísima Trinidad recibiera tanto servicio y contentamiento, como el Almirante con sus sinceras palabras dice"<sup>79</sup>. Pero Las Casas ha escrito también: "Y el fin de los fines del Almirante no era otro, sino dar y enviar a los reyes dinero, por servillos

77 VALERA, Consuelo. *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de la autora. Alianza Universidad, Madrid, 1982 y 1989, 790 pp. Con un glosario y planos en páginas finales. La cita está en la Introducción de Juan Gil, p. LXIII

78 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c.. Cita en la página 467

79 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c.. Las citas están en el libro I, capítulo CXXXVI, páginas 28-29 del tomo II del FCE

y contentallos y recompensarles los gastos que hacían, para que también cerrasen las bocas de sus adversarios”; y pone dos veces esta terrible frase de Colón en su carta a los Reyes de 1500: “Torno a decir con juramento que yo he puesto más diligencia a servir a Vuestras Altezas, que no a ganar el Paraíso”<sup>80</sup>. En otro pasaje también dice: “El oro es excelentísimo; del oro se hace el tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que saca las ánimas al Paraíso”<sup>81</sup>.

Se pregunta la investigadora Varela si, dado el clima de fin del mundo o venida del Mesías por 1500 (con profecía de Abarbanel en 1503 y visión de Asher Lämmlein en 1502), Colón mismo, que firma y usa al final de su anagrama secreto eso de “Xto FERENS”, desde 1502, en vez del El ALMIRANTE como solía “¿se erige en el Portador para Cristo de todos los habitantes de las islas que al final del mundo irían a postrarse a Jerusalén, dado que de Tarsis habría de comenzar la emigración a Jerusalén?”<sup>82</sup>. Se refiere al *Libro de las Profecías* que cita Colón. En la *Relación del cuarto viaje* (julio de 1503) habla de Veragua que los marinos no saben donde está ni los cosmógrafos. Pero Colón, aunque hay “una razón de astrología y ciencia” dice que en realidad “a visión profética se asemeja esto”<sup>83</sup> como la que antes narra: “Una voz muy piadosa oí diciendo: “¡lo estulto y tardo a creer y a servir a tu Dios, Dios de todos, ¿qué hizo Él más por Moisés o por David, su siervo? Desde que nasciste, siempre Él tuvo de ti grande cargo. Cuando te vino en edad de que Él fue contento, maravillosamente hizo sonar tu nombre en la tierra. Las Indias, que son parte del mundo tan ricas, te las dio por tuyas; tú las repartiste adonde te plugo, y te dio poder para ello. De los atamientos de la Mar Océana, que estaban cerrados con cadenas tan fuertes, te dio las llaves...”

Por mucho que le alabe y defienda, Las Casas tiene que reconocer su opresión a los indios, desde su venta como esclavos, hasta el inicio de lo que pronto se llamará “repartimiento” y luego “encomienda”. Claro que pretende culpar exclusivamente de ello a Ovando, como veremos. Pero es una excusa, como lo es quitar la responsabilidad última a los reyes, especialmente a Fernando, que es

80 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro I, capítulos CXXXVI y CLXXVII y en el Libro II, capítulo XXXVIII, páginas 27, 174 y 331 respectivamente del tomo II del FCE.

81 VALERA, Consuelo.- *Textos y documentos completos* Prólogo y notas de la autora. Alianza Universidad, Madrid, 1982 y 1989, 790 páginas. Cita en la página 327.

82 VALERA, Consuelo.- o.c. Está en la página LXXII de la introducción, obra de Juan GIL; que también lo reitera en su obra, página 214-215.

83 VALERA, Consuelo.- o.c. páginas 214-215 y 325 respectivamente.

quien da instrucciones o permiso al comendador de Lares. También reconoce Las Casas la ignorancia de Colón, que creyó que la Española era la Ofir salomónica, y que "murió antes que supiese que la isla de Cuba fuese isla"<sup>84</sup>; y menos aún, que había topado con un Continente nuevo. De todo lo malo que fue su gobierno, los Reyes estaban bien informados, como consta sobre todo por el juicio hecho por Bobadilla<sup>85</sup>. Por algo lo enviaron allá, y pusieron luego en su lugar a Fray Nicolás de Ovando.

## 2.2.FREY NICOLÁS DE OVANDO (1451/60-1511/18)

Sabemos poco de su vida previa, pero conocemos con detalle su participación en la empresa americana, con la nueva orientación que la Corona quiere darle. Se cuenta que Fernando le dijo a Diego Colón, al ponerlo de sucesor, que Ovando había ido a la Hispaniola por gobernador, "a causa del mal recaudo que vuestro padre se dio en ese cargo que vos agora teneys"<sup>86</sup>. El nuevo proyecto fue más decisivo que los de Colón: "La expedición de Ovando (1502) marca el comienzo de la población de las Antillas, el origen del Imperio español en América, y la incorporación del pueblo hispano a la tarea nacional colonizadora"<sup>87</sup>. Ya no es "factoría" comercial ni mero viaje de descubrimiento, dos empresas distintas iniciadas casi a la par e inseparables prácticamente al inicio. Lleva nada menos que 2.000 hombres en 30 naves para poblar.

Las cláusulas de Isabel para el nuevo Gobernador de las Antillas, en relación con los indios, fueron 1º) que eran "vasallos libres gobernados en justicia como los de los reinos de Castilla; 2º) "que diese orden cómo en nuestra sancta fe católica fuesen instruidos". Lo segundo era el fin último o motivo noble de la empresa; pero lo que realmente ocurrió es que apenas se cumplió (con gloriosas excepciones); y lo primero se volvió prácticamente una esclavitud o explotación de los indígenas, hasta llegar a su extinción; por eso se ha tildado esos primeros años como "un camino siniestro: unas Indias sin indios"<sup>88</sup>, si bien no lo buscaban directamente. Aunque no lo digan los Reyes, había un punto previo: controlar a

84 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo XXXVIII, páginas 331 y 332 del tomo II del FCE.

85 VARELA Consuelo.- *La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*. Ahora editado y transcrito por Isabel AGUIRRE. Marcial Pons, Madrid, 2006, 270 páginas

86 MORALES PADRÓN, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Gredos, Madrid, 1990, 720 pp. La cita en la página 130.

87 VICENS VIVES, J. (Dir).- o.c. Cita en la página 442

88 GARCÍA ORO, José.- *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Volumen II*, BAC, n. 528, Madrid, 1993, 710 páginas. Ver la página 621

los españoles de allá; y un punto implícito y esperado: procurar rentas a la Corona.

Para cumplir su tarea, Ovando debe dar un buen número de pasos: 1) conseguir trabajo voluntario pagado de los indios; 2) hacer poblaciones o municipios (creando 15 poblaciones con unos 3.000 vecinos, frente a la única de 360 que encontró); son en buena parte autónomos, como los de Castilla; 3) rebajar a 1/3 y luego a 1/5 en vez de 1/2 el oro y demás tributos a pagar a la corona; 4) refundar Santo Domingo en cuadrícula como Santa Fe de Granada.; 5) sedentarizar a los indios en poblados con un "encomendero"; 6) lograr que haya "cura", iglesia y hospital en cada uno; 7) casar "algunas" parejas en mestizaje; 8) sacar oro en los ríos con los indios; 9) obligarlos a convivir y a trabajar = "encomiendas" o "repartimientos" de indios; 10) hacer esclavos a los indios "canibales" o caribes, que son "bravos", y no sumisos como los "taínos" y los "lucayos". Además: 11) Inicia la compra de perlas en Cubagua; 12) No quiere traer "lucayos" hasta que se lo manda Fernando (no Isabel!). 13) Trae la caña de azúcar de Canarias para hacer cultivos. 14) Pide esclavos africanos para trabajarlas; 15) Explora Cuba con Ocampo y Puerto Rico con Ponce de León; y les da autonomía para gobernar esas islas; invirtiendo la política centralizadora y casi feudal de Colón.

Ovando renunció tres veces a su cargo, pero no se le aceptó, hasta el envío de Diego Colón. Respecto a los españoles hizo un buen gobierno; y esto se lo reconoce Las Casas, como vimos. Pero dijo también que no servía para gobernar indios "porque con su gobernación inestimables daños, como abajo aparecerá, les hizo". Luego explicará más esto: en sus ocho años "se entabló y echó sus raíces este pestilente desorden... De aquí pasó esta red barredera a la isla de Sant Juan y a la de Jamaica y después a la de Cuba y después a Tierra Firme...por ilusión, cierto, y arte diabólica, procedió la perdición y acabamiento tan violento, vehementísimo, que ha yermado y consumido estas Indias la mayor parte del linaje humano que en ellas estaba y hallamos"<sup>89</sup>. Así hace de Ovando el chivo expiatorio del sistema colonial español, exculpando a Colón y sobre todo a la reina Isabel. Hay historiadores que hablan ya de repartimiento de tierras y encomiendas en la reconquista y en Canarias y, por supuesto, en tiempo de Colón; no fue el invento de Ovando. La encomienda americana posterior siguió siendo una forma de esclavitud después de todo; y "la abolición de la esclavitud india

89 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo XIV, página 257 del tomo II del FCE

parece que llegó a hacerse efectiva en la mayoría de las colonias hacia finales de la década de 1560 a 1570<sup>90</sup>

Ciertamente Ovando fue muy cruel<sup>91</sup> con los indios que consideraba "alzados" y rebeldes, como haría un caballero de Alcántara con los moros; pero, como comenta Las Casas muchos años después, no cabía llamarlos así, puesto que *de iure* no eran "súbditos" de Castilla<sup>92</sup>. Isabel mandó que, al repartir indios, cada domingo los instruyeran en doctrina cristiana; lo reiteró su hija Juana en 1505 pero nunca lo hicieron. Ni podían hacerlo, porque no conocían las lenguas indígenas ni apenas la propia fe, como dice Las Casas "¿Qué doctrina podían dar hombres seculares y mundanos, idiotas y que apenas se saben santiguar?"<sup>93</sup> ¿Para que rezar el Padre Nuestro en latín para repetirlo como papagayos los indios, de lengua diversísima? Y generalizando, escribe: "Yo juro con verdad que no hobo en aquellos tiempos ni en otros muchos años después, más cuidado y memoria de los doctrinar y traer a nuestra fe ni que fuesen cristianos, que si fueran yeguas o caballos o algunas bestias otras del campo". Y del propio Ovando dirá más adelante que en sus repartimientos "no tuvo más doctrina para los indios, ni hobo mayor cuidado dellos en ella, que tuvieron los otros españoles vecinos, que ni por pensamiento les pasaba tenerlo"<sup>94</sup>. No se trata, pues, de nada especial del gobierno de Ovando, sino postura general de los españoles laicos.

Dice también Las Casas que Ovando temió el juicio de residencia real, porque la reina "había sabido de este hecho tan notable y que lo había sentido mucho y abominádolo"<sup>95</sup> y lo mismo D. Álvaro de Portugal, presidente del Consejo Real por el juicio y castigo que hicieron contra los indios. En realidad, más que regaño alguno, lo que hizo el rey Fernando fue nombrarlo Maestre de la Orden de Alcántara, tan ligada a Extremadura, de la que era oriundo; y esto lo sabe Las

90 ELLIOT, J. H., *La España Imperial 1469-1716*. Vicens-Vives, Barcelona, 1991. Ver las páginas 65-66 y la cita última en la página 73.

91 LAS CASAS, Bartolomé de.- *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, al tratar de la isla Española. También en la *Historia de las Indias*, en el libro II, capítulos VIII y IX, páginas 231-239 del tomo II del FCE.

92 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Puede verse esto, v.gr., en el libro I, capítulo CIV, página 415 del tomo I del FCE, a propósito de Hernando Colón, y en el capítulo CLX, página 105 del tomo II del FCE, a propósito del propio Almirante Colón

93 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, cap. XI, páginas 479 y 480 del tomo II del FCE

94 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo XI, página 244 y capítulo L, página 369 del tomo II del FCE

95 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo IX, página 239 del tomo II del FCE

Casas. La reina había muerto en 1504; y el rey Fernando quedó tan contento del gobierno ovandino, que le exige a Diego Colón proseguir toda la política de este su predecesor, siguiendo las instrucciones que el Comendador Ovando le dejará, restringiéndole así la autonomía que su padre había gozado.

### 2.2.2. Don Diego Colón (1509-1514), Virrey de la isla Española

Diego Colón es hijo de Cristóbal Colón y de su esposa, la noble portuguesa Felipa Moniz. Durante algunos años sirvió de "contino"<sup>96</sup> a los Reyes Católicos. Al morir Cristóbal en 1506, se convirtió en heredero de sus privilegios en América. Sin embargo, el rey Fernando se negó a traspasar todos los derechos del Almirante, y le nombró sólo Gobernador de la Española en 1508. En ese mismo año Diego Colón se casó con María de Toledo, nieta del primer duque de Alba. Llegó a la Española en 1509 y cambió a la cúpula administrativa y militar de Ovando y entabló un pleito con la Corona que fue resuelto al fin con el reconocimiento de sus derechos como Virrey, pero con jurisdicción limitada para aquellos territorios que descubiertos oficialmente por su padre.

Para controlarlo más, se crearon Jueces de Apelación en Santo Domingo; y se le ponen al lado, como consulta obligatoria, al tesorero Pasamonte, al contador González Dávila y a Juan de Ampíes como factor. Los concejos elegían a los alcaldes ordinarios, pues los municipios de Ovando eran de realengo y no de señorío, como en tiempos de su padre, que él intenta repetir<sup>97</sup>. Se notan los primeros síntomas del descenso de población indígena, agotada por el trabajo de la caña de azúcar; por eso se concede una cédula real que permite la entrada de negros para trabajar como esclavos en las minas y en la caña. Ante el ataque de los caribes se autoriza hacerles la guerra y someterlos como esclavos en 5011, porque se los considera antropófagos; pero, en realidad, era sobre todo una manera de aumentar la mano de obra esclava y el negocio de su venta. Pocos años más tarde, según Alburquerque hay 733 encomenderos sobre unos 25.303 indios. Pero este funcionario de la Corona los reparte según la calidad del vecino, y no

96 Se llamaba "contino" al joven que servía cerca de algún personaje importante, de la corte o la nobleza, pero también de los altos cargos eclesiásticos. Íñigo de Loyola lo fue del Duque de Nájera, en tiempos del rey Fernando de Aragón. Pedro de Rentería, amigo de Las Casas en Cuba, lo fue del arzobispo Hernando de Talavera

97 RAMOS PÉREZ, Demetrio.-*Historia General de España y América. Tomo VII. El descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos. Hasta finales del s. XVI.* Ediciones Rialp, Madrid, 1982. Los datos están en la página 176s.

según los amiguismos de Colón. Se inicia la pesca obligada, no la mera compra, de perlas en la isla de Cubagua<sup>98</sup>.

Diego intentó crear una sociedad estamental casi feudal, para lo cual utilizaría los repartos de indios, distribuyéndolos a sus amigos, creando así diferencias sociales. Otra política suya fue forzar a la emigración de españoles a otras islas, con objeto de aliviar la presión demográfica que sufría la Española, y de tratar de ampliar sus dominios en otras islas, como Cuba, Jamaica y Puerto Rico, que serían definitivamente conquistadas. Como consecuencia de la actitud de Diego, se crearon dos partidos en América; por un lado, los veteranos del descubrimiento y sus principales aliados, y, por otro, los realistas, formado por funcionarios reales y defensores de una sociedad más igualitaria de realengo. La actitud de Diego Colón provocó graves enfrentamientos en las islas; y por esa tensión el rey Fernando lo llamó a España a finales de 1514 y lo sustituyó<sup>99</sup>.

Respecto al trato dado a los indios, afirma Las Casas que "fueron tractados los indios, en este tiempo primero del Almirante [Diego], con la priesa de sacar oro y con el descuido. . . en dalles cognoscimiento de Dios, de la manera y peor que antes en tiempo del Comendador mayor"<sup>100</sup>. Pero también esos años se establece el primer Colegio de OFM en Santo Domingo; y Pedro de Córdoba llega con otros tres dominicos en 1510, entre ellos Montesinos. De los efectos de su famosísimo Sermón salieron las "Leyes de Burgos" y la preocupación de Fernando por esos temas americanos de que trataremos luego. Ya en ese mismo año 1511 se realiza la expedición de Diego Velázquez a Cuba como Lugarteniente (con Las Casas como capellán y cura encomendero). De los frailes y de Las Casas trataremos con algún detalle más adelante. Del influjo del rey Fernando, a través de Fonseca y Conchillos en los negocios de Indias en esta etapa, dijimos ya algo más arriba.

### 2.3. ALGUNOS PRIMEROS COLONOS, SEGLARES Y CLÉRIGOS

Hemos puesto algunos testimonios lascasianos sobre la explotación y el maltrato a los indios dado por los colonos españoles, además del causado por las autoridades. La conducta moral de estos colonos dejaba también mucho que de-

98 En 1513 Juan Ponce de León descubre la Florida, también negada a Colón, y se dan las primeras normas para la fundación de ciudades. Vasco Nuñez de Balboa descubre el Océano Pacífico y los caribes quemaron Cáparra en Puerto Rico.

99 En 1515 volvió a Castilla para velar por sus negocios, y permaneció en España hasta 1520. Inició entonces su segunda gobernación, ya bajo Carlos V, que duró hasta 1523, año en que regresó definitivamente a la metrópoli, por mandato del Emperador, harto de su afán de gobierno personal, casi feudal.

100 LAS CASAS, **Bartolomé de.- o.c.** Las citas están en el libro II, capítulo I, página 204 del tomo II del FCE

sear, estando muchos de ellos en concubinato con indias, especialmente los más antiguos, como se encontró Ovando: “todos estos 300 hidalgos estuvieron algunos años amancebados y en continuo pecado mortal de concubinaria maldad”<sup>101</sup>, aunque las llamaban criadas. Problema social, moral y jurídico que los franciscanos no saben cómo resolver, ni Ovando tampoco; pero sí obliga a los solteros a casarse con las indias, dando cumplimiento a la propuesta de los Reyes Católicos de que se creasen familias mestizas. Por lo demás, cómo no van a tener mancebas los seglares si en la Castilla de esos mismos años, y todavía en 1480 los Reyes Católicos “dispusieron el destierro por un año de las mancebas clericales y los azotes en caso de reincidencia”<sup>102</sup>, como señalamos ya en la sección (1.3) dedicada a los nobles y clérigos castellanos.

Sin atenuar nada de esto, hay que reconocer que no todo fue negativo; y se ha escrito con razón que “la lucha por la justicia en la conquista de América”<sup>103</sup> empezó pronto, en la conciencia de algunos cristianos españoles. “Desde fecha muy temprana, determinados colonos sintieron compasión por la triste suerte reservada a los indios. Entre ellos debe al parecer incluirse un Cristóbal Rodríguez, que vivió varios años solo entre los aborígenes y fue el primero en aprender su lengua”<sup>104</sup>. Consta que en 1504 expuso en la Corte un plan de trato con los indios, que está perdido. Las leyes dictadas por la reina Juana en 1504, con todos los defectos que se quiera, fueron también un intento de mejorar el trato entre españoles e indios. Los frailes hallaron eco en muchas conciencias y sabemos de un encomendero, el propio Las Casas, que renunció a sus indios y quizás no fue el único<sup>105</sup>.

Respecto a la escasa participación de los colonos españoles en la tarea evangelizadora, también vimos testimonios directos de Las Casas, a pesar de que él fue clérigo pronto. Esto perduró largos años; por eso el franciscano Jerónimo de Mendieta escribía casi lo mismo en 1562: “¿Para qué pedimos celo de la salud ajena a quien no tiene cargo de la suya propia? ¿Qué tantos españoles seglares

101 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo LI, página 373 del tomo II del FCE

102 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c. Cita en la página 400

103 Es el título de la obra del insigne hispanista HANKE, Lewis.- *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959 (En inglés, 1949)

104 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c. Cita en la página 475.

105 Las Casas conoció también a Pedro de la Isla, “hombre honrado, temeroso de Dios”, que luego se hizo franciscano. Ver LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Libro II, capítulo 45, páginas 353-354

habrán pasado de la vieja España a la nueva, aunque sea con cargos reales, por celo de salvar sus ánimas o de ayudar a la de sus prójimos o de ampliar y extender la honra y gloria del Nombre de Jesucristo? Por cierto, bien probable es y se puede creer sin escrúpulo, que con tales propósitos no ha venido ninguno. Aún entre los que son buenos cristianos, apenas habrá alguno que no confiese haber militado bajo la bandera de la codicia, y que el principal motivo que trajo fue valer y poder más según el mundo y hacerse rico, cuando vino a esta tierra"<sup>106</sup>. Pero también aquí hubo excepciones; y vamos a fijarnos en un par de figuras, todo lo excepcionales que se quiera, pero concretas.

### 2.3.1. El piadoso laico Pedro de Rentería (a.1490-d.1521)

De entre todos los colonos españoles que trató Las Casas dice que "no me acuerdo conocer hombre piadoso para con los indios, que se sirviesen dellos, sino sólo uno, que se llamó Pedro de la Rentería". Afirma que era "varón de gran virtud, cristiano, prudente, caritativo, devoto y más dispuesto, según su inclinación, para vacar a las cosas de Dios y de la religión, que hábil para las del mundo, las cuales él tenía en harto poco y se daba poco por ellas, y ni se sabía dar maña para las adquirir".<sup>107</sup> Las Casas trata de evitar llamar "cristianos" a los españoles, precisamente por su conducta inhumana y anticristiana; o acotará que se apellidan así, pero no lo son realmente<sup>108</sup>. Nuestro obispo no confunde el ser cristiano con el mero ser.

Dice también que "entre las otras sus buenas costumbres, resplandecían en él la humildad y castidad, porque era limpísimo y humilísimo. y, para con una palabra notificar sus muchas virtudes, había sido o criado o que había seguido la doctrina del santo primero arzobispo de Granada; era latino y tenía sus libros de los Evangelios con la exposición de los santos en que leía; era muy buen escribano; siempre donde vivió, en esta isla Española y en la de Cuba, tuvo cargo de justicia o alcalde ordinario o teniente de Diego Velázquez. Fue hijo de un vizcaíno de la provincia de Guipúzcoa, hombre virtuosísimo, y de una dueña, que debía ser labradora, de la villa de Montanches [*sic*], en Extremadura". Entre

106 KONETZKE, Richard, *América Latina II. La época colonial*. Siglo XXI, Bogotá-México-Madrid, 1989. Es el tomo 22 de la *Historia universal siglo XXI*. Vol. 22 y tiene 398 páginas. Cita en las páginas 226-227 y nota 443

107 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III. capítulo II, página 439 y capítulo XXXII, página 546 del tomo II del FCE

108 Ver sobre este punto LAS CASAS, Bartolomé de.-*Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Primera edición crítica y actual es la preparada por el P. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ. El capítulo 12 de su introducción, páginas 333-336

ellos dos “no había cosa partida, sino que todo lo que ambos poseían era de cada uno, y antes todo se podía decir ser del padre que de el Rentería, porque lo gobernaba y ordenaba todo, como fuese más ejercitado *in agilibus* y en las cosas temporales más entendido, porque el oficio de Rentería y ocupación no era sino rezar y de su recogimiento y soledad muy amigo, y de las haciendas o bienes no tenía más cuidado del que dije”<sup>109</sup>. Compartieron esas encomiendas en el pueblo de Canaoreo; y pide luego a Velázquez que le confíe al mismo Pedro los indios que él tenía encomendados.

También sabemos que, por influjo tal vez de su amigo el laico Pedro de Rentería Las Casas dudó entre la postura franciscana, de acercamiento caritativo a los pocos indios que quedan, especialmente los niños educados en sus casas, como habían empezado a hacer los franciscanos y la postura profética de los dominicos, que van más a la raíz de los problemas. El bueno de Rentería apoyaba en esto a los franciscanos y tal vez aprendió la lengua indígena, recordando la conducta de su padre y maestro, Fray Hernando de Talavera respecto a los moros de Granada, como vimos anteriormente. Este Rentería con el que tenía amistad de años atrás ¿se había encontrado con Las Casas joven ya en Granada por el 1502? Es sólo una conjetura, pero es posible y hay indicios para creerlo.

### 2.3.2 El clérigo Bartolomé de las Casas (1484-167)

Algunos suponían que nació en 1474, prolongando aún más su dilatada vida; pero aquí no diré más que algunas cosas sobre este gran personaje, referentes casi sólo a esos primeros años en las islas antillanas, en torno a su conversión, entre el 1502 en que llega con el comendador Ovando y el 1514, en que se da su primera conversión, como se suele llamar<sup>110</sup>. El entonces ya clérigo Las Casas, que cantó su primera misa en Santo Domingo apadrinado por Diego Colón y su noble esposa en 1510, no participaba apenas en la evangelización de los indios, aunque trataba con benignidad a los que tenía encomendados.

Humildemente confiesa de sí mismo: “Así que, como Diego Velázquez trajese de la villa de Baracoa consigo al Pedro de la Rentería, dióle indios de

109 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo XXXII, página 546 del tomo II del FCE

110 Los datos biográficos más fiables son los dados por el P. PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio.- *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón, 1984. Ver también: PÉREZ DE TUDELA, Juan.- *Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas*. Introducción al tomo XCV de las “*Obras escogidas*” de la BAE, Madrid, 1957.

repartimiento juntamente con el padre, dando a ambos un buen pueblo y grande, con los cuales el padre comenzó a entender en hacer granjerías y en echar parte dellos en las minas, teniendo harto más cuidado dellas que de dar doctrina a los indios, habiendo de ser, como lo era, principalmente aquél su oficio; pero en aquella materia tan ciego estaba por aquel tiempo el buen padre, como los seglares todos que tenían por hijos, puesto que en el tratamiento de los indios siempre les fue humano, caritativo y pío, por ser de su naturaleza compasivo y también por lo que de la ley de Dios entendía"<sup>111</sup>. Para esas fechas, ya se había pronunciado el sermón del P. Montesino, en nombre de toda la comunidad dominica.

Las Casas no estuvo presente para el famoso sermón; pero debió enterarse muy pronto. No reaccionó como podríamos imaginar nosotros hoy; ni tampoco, algo más tarde, cuando trató de obtener la absolución de un los fraile dominico (el propio Fray Pedro, probablemente). Nos cuenta que no le convencieron las razones que le dio para negársela. Estaba bien ocupado en sus granjerías y no tenía conciencia de culpa; tal vez porque trataba a sus indios encomendados "humanamente". Pero esta vez el golpe a su conciencia fue más hondo. No sería aventurado suponer que fueron también las conversaciones con Pedro de Rentería otra de las vías por donde Dios le iba preparando para el cambio decisivo. El año 1514 fue para Las Casas un año de gracia especial, que los biógrafos señalan como su "primera conversión". Luego vendrá su entrada en la orden de predicadores allá por 1522, a la que él mismo llama su conversión, siendo la "segunda" para esos biógrafos. Hacerse fraile dominico fue un cambio muy importante en su estilo de vida; pero sin duda fue más decisivo ese cambio realizado en 1514, al pasar de clérigo encomendero a un nuevo tipo de relación con el mundo indígena y con su propio mundo hispano.

Nos cuenta en su Historia de las Indias, con varios detalles externos y con un pudoroso silencio sobre lo interior, el punto de partida de esta "primera conversión". Se basó en el texto del Eclesiástico (34,21-27 de la Vulgata) para llegar a esta conclusión. Merece la pena citar ampliamente ese texto: "Pasados, pues, algunos días en aquesta consideración, y cada día más y más certificándose por lo que leía cuanto al derecho y vía del hecho, aplicando lo uno a lo otro, determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía. En confirmación de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir y afirmar, que, desde la primera

---

111 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo XXXII, página 546 del tomo II del FCE

hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o de romance, que fueron en cuarenta y cuatro años infinitos, en que no hallase o razón o autoridad para probar y corroborar la justicia de aquellas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños<sup>112</sup>.

La conversión no fue, pues, un episodio instantáneo, sino fruto de un largo proceso; de ahora en adelante, Las Casas va a dar un giro radical. Pero, antes de ponerse a predicar la verdad redescubierta, entiende que debe dar el ejemplo de dejar a sus indios de repartimiento; y así lo hace con la congoja de prever que seguramente caerán en manos menos humanitarias. Notémoslo: Las Casas se convierte en América, a pesar de ser ya cristiano y sacerdote, ante la realidad del indio oprimido y su contraste con la Palabra de Dios que le hace ver la realidad con esa mirada profética y cristiana. A ello contribuyeron, sin duda, la palabra y el ejemplo de los religiosos. Por aquel entonces o poco después, en el año 1513 o 1514 en acuerdo fraterno de dominicos y franciscanos, se produce la primera misión evangelizadora pacífica. Están intentando una nueva forma de evangelizar, enteramente pacífica que lleva a una verdadera aceptación de la fe, que no puede ser sino voluntaria por parte de los indios oyentes<sup>113</sup>.

Como este es ya imposible en las islas antillanas el intento se hace en la Tierra Firme del continente sudamericano, en las actuales costas venezolanas, o de Tierra Firme de Cumaná. Las Casas colaboró bien pronto con dominicos y franciscanos, a partir de su experiencia de Cumaná. Luego del fracaso de ésta, se hizo dominico, y comienza a escribir su obra teológica y pastoral fundamental, el *De único vocationis modo*. Más allá de su actividad misionera directa de "evangelización pacífica" en tierras de Cumaná y sobre todo en tierras de Tezulutlán, o Tierra de Guerra, que logró transformar y rebautizar como "Tierra de Paz", Las Casas influyó en la selección y el envío de misioneros dominicos y franciscanos especialmente; pero todo esto rebasa el límite del período que tratamos<sup>114</sup>.

112 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo LXXIX, página 93 del tomo III del FCE.

113 Sobre la importancia histórica y teológica de Las Casas es muy importante el libro de GUTIÉRREZ, Gustavo.- *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Instituto B. de Las Casas, Lima, 1992. Se puede ver mi escrito: FRADES GASPÁR, Eduardo.- *El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*. IUSI, Caracas, 1997, 554 páginas

114 Sobre los intentos pioneros de una evangelización pacífica en Cumaná y años más tarde en Tezulutlán ver mi artículo: FRADES, Eduardo.- *Bartolomé de Las Casas y la evangelización pacífica*, en la revista *Teología IUSI*, 19 (1997) páginas 71-106.

## 2.4. Frailes de la observancia y misioneros <sup>115</sup>

Los primeros misioneros franciscanos o dominicos en América eran "observantes" o "reformados"; pero conviene aclarar bien este término: "Tan "Reforma" era lo de antes de Lutero como lo de después. El mayor equívoco de esta terminología consistía en hacer de la Reforma un sinónimo anacrónico de Protestantismo"<sup>116</sup>. Un historiador de la teología española nos dice que "a mediados del s. XIV, la observancia había llevado a franciscanos, dominicos y agustinos a las más altas cimas de la espiritualidad. Floreció entonces un movimiento de perfección aún no estudiado, llamado por sus protagonistas de los "espirituales", coronado por la segunda reforma..."<sup>117</sup>. El franciscano Fray Pedro de Villacreses la fomentó en el s. XIV, y la caldearon luego S. Pedro Regalado, S. Pedro de Alcántara, Fray Juan de Guadalupe<sup>118</sup>, y otros. Como la vida franciscana es imitar a JC en pobreza, humildad y caridad, no quieren nada de relajación, ni con el estudio, pues se temía que "París matará a Asís"<sup>119</sup>

También los dominicos tuvieron su reforma. Sin entrar en detalles, interesa en nuestro caso saber que el convento de S. Esteban de Salamanca admite la reforma en 1486, tras rechazarla en 1475. Fray Diego de Deza es émulo de Cisneros en la reforma de los OP, encargado por el papa Alejandro VI en 1506. El Superior General, Cayetano, promovió la reforma de los OP, insistiendo en la unión entre la predicación y el estudio; eso sí, estudio de la Escritura sobre todo. Él dijo esta frase lapidaria en el capítulo de 1513: "Gaudeant alii suis praerogativis, nos nisi Sacra Doctrina commendet de nostro ordine actum est"<sup>120</sup>. Los OP van a promover el estudio de toda verdad humana, junto a la predicación de la verdad evangélica<sup>121</sup>. El historiador comenta: "Gloria de S. Esteban fue la

115 AA.VV.- *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo IV Caribe. Sígueme, Salamanca, 1985, 444 páginas. La parte primera, titulada La Iglesia Católica y el colonialismo español (siglos XVI-XVII), páginas 21-151es de Johannes MEIER.*

116 BATAILLON, Marcel.- *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* Fondo de Cultura Económica, México, (1937 y 1982) 924 páginas. La frase está en el prólogo, página XIV

117 ANDRÉS, Melquíades.- *La teología española en el s. XVI, Tomos I.* BAC, Madrid, 1976, 426 páginas. La cita está en la página 85.

118 GARCÍA ORO, José.- *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Volumen II,* BAC, n. 528, Madrid, 1993, 710 páginas. Sospecha que los 12 que van con Ovando son del grupo "del Santo Evangelio de F. Juan de Guadalupe y su comisario, F. Alonso de Espinar debe ser de los "frades da pobre vida" de Galicia. Ver la página 630

119 ANDRÉS, Melquíades.- o.c. página 97

120 ANDRÉS, Melquíades.- o. c. páginas 129

121 Los OP tendrán pronto un estudio general en Santo Domingo (y allí estudiará Las Casas); y

aplicación de la Teología al estudio del hombre y el interés de sus teólogos por una antropología sobrenatural... se aplicó al estudio del indio occidental y, en él y por él, al estudio del hombre en general y sus derechos primarios"<sup>122</sup>. Pero es muy importante saber que esos dominicos misioneros "estaban animados por el espíritu de la observancia más estricta" promovido en Salamanca, junto al espíritu misionero.

#### 2.4.1. Primeros Franciscanos en América (1493-1514)

Los Reyes Católicos promovían la reforma de los "observantes" frente a los conventuales, apoyados con el provincial de Castilla, Sancho de Ontañón. Aunque Pedro Mártir de Anghiera dice que el "*tantae rei motorem*" era Cisneros<sup>123</sup>. En 1496 Alejandro VI le encarga de esa reforma, a la vez que la de los dominicos a Diego de Deza, arzobispo de Sevilla. Intervino en envío de misioneros, ya con Bernardo Boil, a las Indias; y en el capítulo general de los OFM observantes de 1493 deciden enviar misioneros y van dos legos borgoñones con Colón. En 1500 van al menos 5 con Bobadilla y en 1502 con Ovando van 12 más, cuyo prior era fray Alonso de Espinar "varón religioso y persona venerable" según Las Casas<sup>124</sup>. Se crea provincia de Santa Cruz de la Indias (1504-59). En el capítulo general de 1508 el rey Fernando les pidió enviar al menos 22 y lo hacen<sup>125</sup>.

Comenzaron el contacto con los indígenas y su conversión, sobre todo por medio del trato con los niños reunidos en residencias, para educarlos en la lengua y cultura hispanas; pero aprendiendo a la vez de ellos su lengua y su cultura. Con admiración se ha escrito que: "Se han registrado 109 obras impresas en diez lenguas distintas, obra de los frailes misioneros que las aprendieron"<sup>126</sup>. Este fue el primer intercambio cultural positivo, el verdadero diálogo interhumano y evangélico; aunque un poco tocado de paternalismo, que no va abandonarse fácilmente. Su carisma peculiar les hace estar más atentos al contacto directo con

---

luego en Lima, Santa Fe de Bogotá, Santiago de Chile, Quito, La Habana y Manila. Llegaron a tener unos 3.000 profesores en América.

122 ANDRÉS, Melquiades.- o. c. página 135

123 GARCÍA ORO, José.-o.c. Tomo I, página 144

124 GARCÍA ORO, José.-o.c. Tomo I Cita en la página 630.

125 KONETZKE, Richard, *América Latina II. La época colonial*. Siglo XXI, Bogotá-México-Madrid, 1989. En 1514 van al Darién 14 de ellos y fundan en Santa María de la Antigua. Hernán Cortés pide a Carlos V que envíe OFM a México, y no los clérigos corruptos normales y van 12 en 1524 a México y Puebla Los datos pueden verse en las páginas 232 y siguientes.

126 ARCINIEGAS, Germán.- *El continente de los siete colores. Historia de la cultura en América Latina*. Santillana, Bogotá, 1989, 584 páginas. El dato, que no es exclusivo de los OFM, sino de los OP y otros, está en la página 128

el pueblo sencillo, y con los pobres indios, que no a confrontar a los colonos más o menos explotadores, ni menos a buscar las causas de dichos males y ponerles remedios, como harán los dominicos y el futuro Las Casas. Pero su preocupación por formar niños, hijos de los caciques antillanos, buscaba una aculturación con los medios que creían posibles. Para ello, con apoyo de Cisneros, Espinar logra llevar otros 35 OFM armados con "gramáticas y otras cosas de ciencia"<sup>127</sup> para educar mejor a los hijos de los caciques y después llevar algunos a España.

Es erróneo e injusto decir que los franciscanos no se daban cuenta del maltrato dado a los indios, ni que se opusieron a las denuncias que más tarde harán los dominicos. Como se sabe históricamente, bien pronto colaboraron ambos en la lucha común, desde las entrevistas tempranas del superior Alfonso de Espinar con Antón Montesino y con el mismo P. Pedro de Córdoba en España, ante la corte de Fernando; y las cartas de denuncia que van a seguir enviando a la corte, en vista del incumplimiento de las disposiciones de Burgos o de Valladolid en los años 1512 y 1513, en las que colaboraron ambos para mejorarlas. Lo que sí parece cierto es que habían aceptado la encomienda de algunos indios, aunque por persona interpuesta. Si tuvieron diferencias con los dominicos, bien pronto acabaron colaborando con ellos en promover una evangelización pura, pacífica.

Cuando más tarde lleguen los famosos 12 apóstoles de México, en 1519, los veteranos les dicen que hasta ahora han estudiado la teología que no enseña San Agustín: "La de la lengua y con la lengua, la vida y costumbres de los indios". Buen principio para cualquier inculturación del Evangelio en la Amerindia y donde quiera.<sup>128</sup> Los frailes son agentes de aculturación, no sólo con la lengua castellana, sino sobre todo con su forma de vida: desde la construcción de la casa, hasta su modo de cultivar la tierra y alimentarse. Intercambian con los indios sus frutos por el pescado, gracias a sus "chinchorros". Lo malo es que los españoles, salteadores de indios y ávidos de oro y perlas, también les ofrecen otros productos: algunas armas de hierro (hachas o machetes) y sobre todo el "vino de Castilla", que les encanta a los indios. Frente al cristianismo austero de los frailes, estos "cristianos de a pie" ofrecen un modo humano de vivir, más cerca de la ambición de poder y dominio y del placer fácil que buscan también muchos indios caribeños. Sin embargo, tanto los españoles como los indios, respetan como superior esta propuesta de vida ofrecida por los buenos frailes mendicantes, franciscanos o dominicos.

127 GARCÍA ORO, José.-o.c. Tomo I Cita en la página 662.

128 FRADES GASPAR, Eduardo.- *Bartolomé de Las Casas y la evangelización pacífica*, en la revista *Teología IUSI*, 19 (1997) 71-106.

### 2.4.2. Misioneros Dominicos de la observancia (1510-1514)

Los dominicos no comienzan tan pronto a ocuparse del tema americano. Sólo con la petición del general Fray Tomás de Vio (Cayetano) a los OP de España de enviar 15 misioneros al Nuevo Mundo, nos consta del primer intento formal de participar en el trabajo misionero. El provincial de Castilla, P. Tomás de Matienzo, acepta la oferta de los OP de S. Esteban. Partieron algunos en 1509 y otros 4 en 1510 con el P. Pedro de Córdoba como Viceprovincial. En 1511 ya son 21 dominicos en América. “De la misión partió el ataque contra el sistema colonial fundado en la superposición de una capa de señores y la explotación indígena. La misión, el impulso expansivo de la Iglesia cristiana, ejercía su influencia mucho más allá de lo eclesiástico”<sup>129</sup>. Por ese espíritu de observantes y teólogos salmantinos no capitularon ante el Estado ni ante su Superior Loaysa. Pronto van a Cuba, Tierra Firme<sup>130</sup> y otras partes; pero hay que notar que “la presencia de los dominicos en la Española fue un terremoto moral que conmocionó a los desaprensivos encomenderos de las Antillas y también a Fernando el Católico y sus consejeros”<sup>131</sup>

Varios de los dominicos que llegaron el año 1510 ellos eran de gran talla intelectual y de actitud crítica: Fray Pedro de Córdoba y el pronto famoso Antón Montesino entre ellos. Y en el cuarto domingo de adviento de 1511 la comunidad dominica decide, tras madura reflexión, lanzar su denuncia profética de la situación<sup>132</sup>. Los dominicos lograron ir a la raíz y así supieron “plantear críticamente no ya este hecho, siempre corregible, sino el mismo derecho que podía sustentar la situación de servidumbre”. Y comenta un historiador: “Fue la protesta dominica, ciertamente, el descubrimiento de un problema -el indígena- que los estamentos políticos y sociales de la época no habían tomado debidamente en consideración, dada la normal aceptación de las servidumbres en el mundo antiguo, su extensión con el feudalismo medieval y su mantenimiento en Europa. Pero así comenzaron a evolucionar las ideas -un descubrimiento humano- y con

129 KONETZKE, Richard, *América Latina II. La época colonial*. Siglo XXI, Bogotá-México-Madrid, 1989. Los datos pueden verse en las páginas 235-237

130 Algo más tarde marchan otros 12 a México en 1526 por Oaxaca. En 1530 se crea la primera Provincia, pronto otra en México, Chiapa y Guatemala en 1532 y 1551. Fueron capellanes exclusivos de los conquistadores de Nueva Granada y Perú.

131 GARCÍA ORO, José.-o.c. Tomo II, páginas 662 y 669

132 El cálculo de esa fecha exacta lo tomamos del P. PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio en la nota correspondiente de *Historia de las Indias*, tomo III, cp.3, p. 2510, nota 14. Los dominicos seguían sus propios textos litúrgicos, diversos de la común liturgia romana.

ello a modificarse los sistemas, aunque todavía a través de nuevas pugnas con los intereses en juego<sup>133</sup>.

#### 2.4.3. Fray Pedro de Córdoba, OP (1482-1521)

Fray Pedro era natural de Córdoba, pero realizó estudios de Leyes en la Universidad de Salamanca. Allí entró en contacto con los dominicos del Convento de S. Esteban y, atraído por su forma de vida, decidió hacerse dominico. En 1510 llegó a la Española, junto con otros tres frailes y constituyó la primera comunidad y convento de esa orden en América, base de la futura provincia dominica de Santa Cruz de Indias. Las Casas, que lo conoció muy bien por convivir con él, dice entre otras cosas que era "hombre lleno de virtudes y a quien Dios, nuestro Señor, dotó y arreó de muchos dones y gracias corporales y espirituales...era de muy excelente juicio, prudente y muy discreto naturalmente y de gran resposo"<sup>134</sup>. Más adelante, comentando la veneración que le tuvo el rey Fernando, que le trató como a un santo en 1514, añade: "era de grande autoridad y persona reverenda en sí, que fácilmente, quienquiera que lo veía y hablaba y oía hablar, conocía morar Dios en él y tener dentro de sí adornamiento y ejercicio de santidad"<sup>135</sup>.

Al año siguiente de su llegada a la Española, denunció, junto a su comunidad, por primera vez el régimen de encomiendas. Encargó de la denuncia al P. Antón Montesino y se realizó en el sermón del 21 de diciembre de 1511 contra los abusos que se cometían el sistema de encomiendas que llegaban a esclavizar a los encomendados. La denuncia molestó a la sociedad colonial, que basaba sus riquezas en la explotación esclavista de los indígenas. Fue tal el malestar que Pedro de Córdoba se vio obligado a volver a metrópolis a responder a las acusaciones, que llegaron al rey. Sus argumentos sirvieron para que se hicieran las Leyes de Burgos y luego fueran mejoradas.

Pedro de Córdoba se dedicó a la evangelización y educación de los indígenas llegando a publicar un catecismo dedicado a la enseñanza de la doctrina de Cristo a los indios. Realizó la labor misionera en los territorios de la Española y

---

133 RAMOS PÉREZ, Demetrio.-*Historia General de España y América. Tomo VII. El descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos. Hasta finales del s. XVI.* Ediciones Rialp, Madrid, 1982. Las citas en las páginas 176 y 177 respectivamente.

134 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo LIV, página 382 del tomo II del FCE

135 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo XVII, página 490 del tomo II del FCE

Venezuela, e intentó realizar una evangelización pacífica. Escribió un catecismo (publicado luego en 1544 en México por el obispo fray Juan de Zumárraga) que se titulaba *Doctrina cristiana para instrucción e información de los Indios por manera de historia*<sup>136</sup>. La defensa de los indios que realizó, junto con el proceder diario le proporcionó una gran reputación de sacerdote modelo. Fue altamente respetado por el clero, los laicos y los indios. Murió en Santo Domingo el 4 de mayo del año 1521 a los 38 años. Las Casas dice que “murió de ético, de las grandes penitencias que había hecho en su vida”<sup>137</sup> y antes ha comentado: “Tiénesse por cierto que salió desta vida tan limpio como su madre lo parió”<sup>138</sup>.

#### 2.4.4. Fray Antón (o Antonio) Montesino, OP (c.1480-1540)

Fray Antón (Antonio) Montesino<sup>139</sup> fue un misionero de la primera comunidad de dominicos de América, que con su vicario Pedro de Córdoba, se distinguió en la denuncia y la lucha contra el abuso, explotación y el trato inhumano al que se sometía a los indígenas por parte de los colonizadores en la Española. Había ingresado en la Orden de Predicadores en el Convento de San Esteban de Salamanca, donde realizó todos sus estudios. En 1510 formó parte del primer grupo de misioneros dominicos que se embarcaron con destino al Nuevo Mundo. Riguroso religioso observante, de gran virtud y sobresaliente energía, se preocupó en defender con gran valor a los indios; pues “tenía gracia de predicar, era aspérrimo en reprender vicios y...eficacísimo”<sup>140</sup>. Por eso le encargó su comunidad los famosos sermones<sup>141</sup> del 21 y 28 de diciembre de 1511. Regresó a España en 1512 para informar al rey sobre la doctrina que defendían los dominicos.

Trabajó como misionero en varias islas y en la Tierra Firme (Venezuela) en 1514. En 1521 fundó un convento en la ciudad de San Juan Bautista de la Isleta, base de la primera universidad en Puerto Rico fundada en 1532. Murió en

136 Es la primera escrita, entre 1510 y 1521, para uso de las predicaciones dominicales y festivas; al publicarlo en México se hacen algunos retoques y ampliaciones

137 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo CLVIII, página 374 del tomo III del FCE

138 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro II, capítulo LIV, página 382 del tomo II del FCE

139 Ver la nota crítica (12) del P. PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio en *Historia de las Indias de Fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS*, tomo 5 de las O.C., página 2509.

140 LAS CASAS, Bartolomé de.- o.c. Las citas están en el libro III, capítulo III, página 440 del tomo II del FCE

141 Del famoso Sermón tratan los artículos los PP. Felicísimo Martínez, OP, Víctor Codina y Pedro Trigo, SJ en la revista ITER\_55 (2011) 171-210

Venezuela en 1540 a manos del conquistador Felipe von Hutten, capitán enviado por los banqueros alemanes Welser, por criticar sus excesos como "Protector de los indios" que era. El cronista de S. Esteban puso en el Libro de Profesiones, al margen de la nota de su profesión: «*Obiit martyr in Indiis*»<sup>142</sup>.

## 2.5. VALORACIÓN DEL ENCUENTRO DE ESPAÑA Y LAS ANTILLAS

### 2.5.1. Hijos de su tiempo y de su historia

"La vida no es lo que uno vivió, sino lo que uno recuerda y cómo lo recuerda para contarla"<sup>143</sup>. Además de bien escrita, está demasiado bien pensada por su autor esta frase que antepone a su biografía o visión personal de la Colombia que le ha tocado amar y sufrir. Lo mismo nos pasa a todos, sin excluir a los historiadores, por muy científicos y objetivos que pretendamos ser. Por eso, casi me remito a reflejar –espero que con cierta exactitud– la opinión de algunos; y a expresar también, con toda la modestia del caso, la mía a propósito de este primer encuentro hispano con el mundo amerindio. Por otro lado, varios autores se refieren más al caso concreto de Las Casas que al hecho global del encuentro hispano-antillano: concentran la perspectiva, pero a la vez la amplían más allá de la etapa aquí acotada (1474-1514)<sup>144</sup>.

Una manera de valorar a los hombres y sus ideas es tildarlos de anticuados o, por el contrario, de adelantados a su tiempo. Así, para el benemérito pensador mexicano Edmundo O'Gorman Las Casas es un ejemplo claro del hombre medieval convencido del universalismo cristiano, rezagado con respecto al renacentista Ginés de Sepúlveda y su pujante nacionalismo hispánico. Las Casas representa el pasado, frente a lo nuevo y cargado de futuro que representaría Sepúlveda: el nacionalismo hispano y su fuerza histórica<sup>145</sup>.

El estudioso del pensamiento hispánico José Luis Abellán piensa casi igual en este punto; aunque advierte también del cambio operado desde nuestra perspectiva actual "Las Casas, campeón reaccionario del universalismo medie-

142 MEDINA, Miguel Ángel. *Los dominicos en América*, Mapfre, Madrid. 1992, 354 páginas, en la página 23, notas 14y 15.

143 GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel.- *Vivir para contarla*. Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2002, página 7 de unas 580. Es como el lema de esta biografía novelada, profundamente literaria, como su autor.

144 El Las Casas real de la *Historia de las Indias*, no es el Obispo retirado de Chiapas que termina largos años después esta y otras obras sobre tema americano.

145 O' GORMAN Edmundo O' Gormann en el *Estudio preliminar* a su edición por la UNAM de la *Apologética Historia Sumaria* de Las Casas, tomo I, páginas .LXXII y LXXIX.

val en su tiempo, se nos aparece como adelantado en el nuestro, en que se intenta superar el nacionalismo; mientras Sepúlveda, adelantado en su propia época del nacionalismo renacentista, se nos aparece hoy, en vías de superación el nacionalismo, como espíritu atrasado y retrógrado. En el siglo XVI el progreso estaba en pasar de la idea lascasiana del *Populuschristianus* a la *Humanitas* y la *Hispanitas* de Sepúlveda<sup>146</sup>. Claro que esta tesis “medieval” no correspondería a la novedad americana, que ve diferencias culturales entre los pueblos, que indicarían el grado de humanidad alcanzado históricamente por unos y otros. La tesis de Las Casas “no admite grados, pues admitirlos supondría aceptar graduaciones de humanidad, lo cual es absurdo para la doctrina lascasiana”<sup>147</sup>.

En cambio, Las Casas aparece como el precursor del racionalismo ilustrado del “buen salvaje” y del anticolonialismo para el pensador colombiano Juan Friede y muchos otros<sup>148</sup>. Así mismo, el jurista español Ángel Losada lo ve como “campeón del moderno reconocimiento de los derechos del hombre, tal como aparecen en la Declaración universal sobre los mismos, adaptada por nuestra moderna O.N.U.”<sup>149</sup>. También el jurista e historiador Vidal Abril dice que es “la etapa en que Las Casas se atrevió a plantear ante la conciencia de su tiempo y de su pueblo cuestiones y propuestas que, en mi opinión, no se han planteado todavía (ni siquiera en 1992) democracias tan seguras, alegres y confiadas como las de la postperestroika (Bloque Occidental) ni las Iglesias tan carismáticas y ecuménicas como las de Juan Pablo II”<sup>150</sup>.

Se podrían seguir multiplicando los ejemplos, en uno o en otro sentido; y todavía en el próximo apartado pondremos algunos, pero ya hace unos años escribí lo siguiente: “Creemos que puede admitirse una cierta retórica; pero hay al menos dos consideraciones que hacer. En primer lugar, no somos la medida del valor de los hombres de otros tiempos, ni menos aún nos encontramos en ninguna etapa superior de humanidad, por más que los avances científicos y técnicos nos den esa sensación. En realidad nadie supera su momento histórico,

146 ABELLÁN, José Luis.- *Historia crítica del pensamiento español. Tomo II: la Edad de Oro*. Espasa-Calpe, Madrid, 1979. La cita textual en la página 489.

147 ABELLÁN, José Luis.- o.c.. Textualmente en las páginas 423 y 426.

148 FRIEDE, Juan.- *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo. Su lucha y su derrota*, Siglo XXI, México, 1976.

149 LOSADA, Ángel.- *Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica* Tecnos, Madrid, 1970, página 268

150 ABRIL, Vidal en el *Estudio preliminar* a la *Apologética Historia* del O.C., t.6, páginas 30,31,119 y 145. No hace sentido ese “excluidos” de la página 119, que debe cambiarse en “exclusivos”.

ni sería significativo si lo hiciera". Por eso escribí también: "Estamos de acuerdo con Gustavo Gutiérrez, cuando escribe a este propósito que calificar de anticuado o adelantado es tomar como criterio de discernimiento nuestras categorías actuales. "Esta mentalidad es un resultado de la arrogancia del espíritu moderno que se considera la última etapa de la historia y distorsiona en función de ella la realidad pasada"<sup>151</sup>. Aunque sea difícil, hay que captar y respetar a cada uno en su mundo y su momento histórico, aunque veamos hoy mejor sus limitaciones; nosotros también las tenemos. Pero no es justo encerrar sin más a nuestro autor en los esquemas generales del pensamiento y las prácticas epocales; menos aún cuando está enfrentándose a muchos de ellos<sup>152</sup>. Por otro lado, el P. Trigo afirma que "no se trata de convertir a Las Casas en un precursor de planteamientos actuales... Son precisamente el respeto y la distancia quienes paradójicamente ponen al descubierto la correspondencia"<sup>153</sup>. La conciencia crítica ha crecido, gracias a hombres como él; pero, desde planteamientos diferentes, se trata de continuar la misma causa<sup>154</sup>.

### 2.5.2. El conflicto de las interpretaciones

Lo que ocurre en estos pensadores de la historia y su significado, aparece más o menos igual en los historiadores y teólogos cristianos actuales.

Así el historiador de la Iglesia latinoamericana Enrique Dussel cree descubrir en Las Casas a un auténtico fundador de la "teología de la liberación", adelantado a su tiempo: El pecado de la dominación imperial, que en evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del concilio de Trento ni por los del Vaticano I y II. Los auténticos misioneros pudieron tener fe, porque dieron lugar al otro como otro. "Ellos distinguieron entre cristianismo y cristiandad, entre el evangelio y una cultura"<sup>155</sup>.

Por su parte, el teólogo Leonardo Boff dice que: "Los misioneros, sin excepción, identificaban el *orbis christianus* con el orden querido por Dios para el

151 GUTIÉRREZ, Gustavo.- *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Instituto B. de las Casas, Lima, 1992. Ver página 21

152 FRADES GASPAR, Eduardo.- *El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*. IUSI, Caracas, 1997, 554 páginas. Las citas y autocitas en las páginas 490 y 491. Más ejemplos y reflexiones pueden verse en esta obra.

153 TRIGO, Pedro.- *Las Casas y Gustavo Gutiérrez: En busca de los pobres de Jesucristo*. En la revista ITER, 11 (1995), página 181.

154 FRADES GASPAR, Eduardo.- o.c. Autocitas en la página 500

155 DUSSEL, Enrique D.- *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I // Introducción general*. Sígueme, Salamanca, 1983, páginas 287 y 289.

universo; la Iglesia era identificada directamente con el Reino de Dios; y el Papa y el Emperador eran los representantes de Dios ante los hombres." El modelo de cristianismo europeo, entendido como revelación de Dios. "Los misioneros entendían que les asistía el derecho divino a la predicación y a la expansión misionera. Consiguientemente, toda oposición a la actividad del misionero daba lugar a una situación de "guerra justa". "Todos los misioneros, aun los más "proféticos" - como pueden ser Fray Pedro de Córdoba ...o Fray Bartolomé de Las Casas- parten del supuesto de que el cristianismo es la única religión verdadera y que las religiones de los indios son falsas y obra de Satanás. Lo que es objeto de discusión es el método: ¿es preciso utilizar la violencia y la imposición (que es lo más común y que va íntimamente unido a la colonización) o, por el contrario - y en palabras de Las Casas -, es preferible emplear la delicadeza, la suavidad y la dulzura? Sea como sea, el efecto que se pretende con uno y otro método es el mismo: la conversión del otro...El único orden querido por Dios es el de la cristiandad, y por eso hay que forzar a todos a que se integren en dicho orden religioso, que es al mismo tiempo cultural"<sup>156</sup>.

El catalán Evangelista Vilanova, estudiando "la teología misionera en los siglos XVI-XVII", reconoce que se trató de una "conquista espiritual", que no hacía diferencia entre cristianización e hispanización, ya que el Nuevo Mundo se concebía como una "España más extensa" Un problema fundamental es si lo que se daba era una fe o a lo sumo se limitó a un adoctrinamiento. Piensa que, en general, no se produjo un encuentro, que supone un intercambio en la doble dirección, que hoy llamamos aculturación. Pues al indio se lo consideraba bárbaro. Había que humanizarlos primero. Fue una teología de la dominación, basada en bula papal. El cristianismo americano es imitativo y paternalista. Por otro lado, al presentar la figura de Las Casas, nos dice que "distinguía cristianismo y cristiandad, evangelio y cultura, evangelización por la palabra persuasiva y no por las armas conquistadoras"<sup>157</sup>.

Otra vez nos parece que estamos juzgando el pasado con nuestros criterios e ideales, sin intentar comprender a las personas en su momento histórico. Las ideas dominantes en cualquier época no son las únicas vigentes; ni hay una época paradigmática para enjuiciar todas las demás; y menos cuando se trata de la

156 **BOFF,Leonardo.**- *La nueva evangelización*. Sal Terrae, Santander, 1991. Las citas explícitas se hallan en las página 37, 38, 40, 63, 101, 117, 119, 135,136,145-149

157 **VILANOVA, Evangelista.**- *Historia de la teología cristiana.Tomo II*. Herder, Barcelona, 1989. El capítulo XX, titulado "La teología misionera en los siglos XVI-XVII", pp.693-715. Citas expresas en las páginas 697, 705, 714 y 715

verdad sobre Dios y sobre el hombre. Son claros ciertos límites culturales de su época, que le afectan inevitablemente, como a nosotros los nuestros.

### 2.5.3. "La lucha española por la justicia"

Comencemos por algunos datos: La reina Isabel obliga a devolver los indios esclavos a su tierra en 1598 y los franciscanos que van con Bobadilla los llevan consigo; tienen como objetivo: "liberar la Española "del poderío del Faraón", del dominio de Colón y del mercantilismo del genovés"<sup>158</sup>; porque así creen imposible misionar ni a indios ni a españoles. En 1503 se le dan a Ovando las instrucciones nuevas, donde se insiste en que se constituyan "poblaciones en que los indios puedan estar e estén juntos, según como están las personas que viven en estos reynos" y reitera que los indios tengan "casa apartada en que moren con su mujer e hijos... según e de la manera que tienen los vecinos de nuestro reynos"<sup>159</sup>. Se deben promover matrimonios interraciales, el mestizaje. Eran idealismos o utopías, pero es lo que soñaban los franciscanos y hasta la reina Isabel. En 15011 los dominicos proclaman su denuncia profética contra el sistema de explotación del indio por el español. El sermón de Montesino no logró demasiado, ciertamente, pero sembró inquietud por los siglos. "Una autocrítica de tal envergadura nos conmueve todavía hoy y desenmascara nuestras presentes ceguedades y cobardías"<sup>160</sup>.

En 1514 ambos logran permiso de realizar una evangelización totalmente pacífica; y aunque fracasara, lo reintentarán. Todavía más tarde, Cisneros propone la autonomía indígena como primera alternativa a los jerónimos, como apuntamos. Aparentemente, todos estos frailes franciscanos, dominicos y jerónimos fracasaron, pero dieron pasos importantes que más tarde serían retomados por otros, incluso por los jesuitas del Paraguay en sus "reducciones". Se ha dicho que "su mayor trascendencia está en revelar la complejidad del problema que abordan, y en desencadenar en los medios intelectuales españoles una polémica fabulosa que llegaría, incluso, a poner en duda la licitud del dominio español en Indias"<sup>161</sup> con Francisco de Vitoria y Las Casas especialmente; pero eso desborda nuestro horizonte.

158 GARCÍA ORO, José.- *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Vol II*, BAC, n. 528, Madrid, 1993, 710 páginas. La cita está en la página 613

159 GARCÍA ORO, José.- o.c. , página 622

160 FRADES GASPAS, Eduardo.- o.c..Autocita en la página 503.

161 VICENS VIVES, J. (Dir.).- o.c..Cita en la página 476

Acepto el juicio del pensador italiano Giulio Girardi, porque me parece equilibrado, aunque lo concentra en Las Casas: “justamente la lucha de Bartolomé prueba que sobre un tema tan candente, la cultura de aquella época estaba profundamente dividida, y no es justo reducir las ideas de una época a las que eran dominantes”. Se sitúa al lado de los indígenas como sujetos. Distingue el fin de los conquistadores del de la cristiandad “que persigue o tendría que perseguir el objetivo del bien y de la salvación de todos los hombres: la evangelización y expansión del orbe cristiano. Ve en el indio al pobre de la Biblia; pero comparte la teología de la cristiandad: a) que fuera de la iglesia no hay salvación, ni por lo tanto plena realización temporal; b) que la pertenencia a la iglesia no se puede separar de la integración en la cristiandad o en el imperio cristiano, por lo cual no hay salvación fuera de la cristiandad”<sup>162</sup>.

Pero luego asegura que no se buscaba la autonomía indígena, sino su libre integración, su protectorado en libre vasallaje! “La integración pacífica no deja de ser una forma de colonización”. También un historiador protestante afirma que el modelo de cristiandad, con una Iglesia a la vez colonial y misionera, une cosas irreconciliables. Ciertamente que “se pueden rastrear indicios de una necesaria diferenciación en algunas figuras destacadas, como el dominico fray Antonio de Montesinos”, Las Casas con su praxis de una “evangelización pacífica” y pocos más<sup>163</sup>. Creo que se cargan las tintas; por eso concluyo con este comentario sobre el sermón de Montesino, que se opone a quienes pretenden ver aquí elaboradas doctrinas jurídico-teológicas, interpretando la toma de posición de los misioneros a la luz del derecho de gentes, cuando no del derecho natural y sus implicaciones teológicas; porque “lo que está en causa, en primer lugar, es el mandamiento siempre nuevo del amor... Es un derecho de una profunda raigambre teológica y aún bíblica; porque en eso radica en verdad la fuerza del grito de la Española”<sup>164</sup>.

Me permito cerrar con otra autocita: “Ese grito debe seguir sonando en América Latina y en el mundo entero, pues existe ese tercer y cuarto mundo, esos submundos de los explotados o, peor aún, de los excluidos de la vida. Nos

162 GIRARDI, Giulio.- *La conquista, ¿ con qué derecho?* Editorial Nueva Utopía, Madrid, 1992. Titula su reflexión sobre Las Casas en el capítulo V: “Entre la opción por los pobres como sujetos y la opción por la cristiandad: el drama de Bartolomé de Las Casas”; páginas 126-139.

163 PRIEN, Hans Jürgen, *La historia del cristianismo en América latina*. Sígueme, Salamanca, 1985, con 1240 páginas. La cita en la página 71; pero ver aún la 815.

164 GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Instituto B. de las Casas, Lima, 1992, páginas 49-50

tocará actualizarlo, gritarlo ante oídos que no querrán escucharlo y ante ojos que no quieren ver la realidad del sufrimiento de millones de hombres; que dan cualquier rodeo para no acercarse a los heridos al borde del camino; que no quieren saber de la sangre de sus hermanos, aunque sean sus caínes de cuello blanco y manos limpias... La actitud de desprecio, insolidaridad y hasta exclusión y muerte de unos seres humanos por otros no es una cosa del pasado colonial, sino que sigue viva en nuestro mundo globalizado. Habrá que convertirse a los indios de ayer y de hoy; a los oprimidos y explotados, a los despreciados y marginados, a los "excluidos" del sistema de producción y consumo de la globalización neoliberal imperante. Habrá que volver a plantear esta utopía de la fraternidad humana en las nuevas cortes y foros del imperio globalizado del capital internacional o mejor, apátrida e insolidario. Habrá que volver a unir "todas las manos, todas" para hacer una Patria Grande más unida, por encima de la retórica y del mero interés comercial; y sabernos todos los humanos hijos de una Misma Tierra, una Madre Gaya común y vulnerable, que nos haga de veras sentirnos y vivir como una sola familia humana. Habrá que volver a reconstruir esa gran familia de hermanos, todos bendecidos en Adán y en Abrahán, y sobre todo en Cristo, donde ya no hay "judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer (Ga 3,28; ver aún 1Co 12,13 y Col 3,11)"<sup>165</sup>

---

165 **FRADES GASPAR, Eduardo.**- *Bartolomé de las Casas llega a América.* En la ReLAT, Servicios Koinonía, año 1502. número 289 (289p en portugués)