

**PRESENCIA RELIGIOSA AFRICANA Y CATÓLICA,
EMPODERAMIENTO DE LA MUJER EN LA NOVELA *DEL AMOR Y OTROS
DEMONIOS* DE GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ**

MARISOL OREJUELA CAICEDO

**SANTIAGO DE CALI
UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN LITERATURA
2017**

**PRESENCIA RELIGIOSA AFRICANA Y CATÓLICA,
EMPODERAMIENTO DE LA MUJER EN LA NOVELA *DEL AMOR Y OTROS
DEMONIOS* DE GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ**

MARISOL OREJUELA CAICEDO

**Trabajo de grado presentado para optar por el título de
LICENCIADA EN LITERATURA**

DIRECTORA:

Mg. MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ, PhD

**SANTIAGO DE CALI
UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN LITERATURA**

2017

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN.....	4
2.	PRIMER CAPITULO. PRESENCIA RELIGIOSA AFRICANA Y CATÓLICA EN LA NOVELA <i>DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS</i>	11
3.	SEGUNDO CAPÍTULO. EL EMPODERAMIENTO DE LA MUJER EN LA NOVELA <i>DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS</i>	57
4.	CONCLUSIÓN.....	98
5.	BIBLIOGRAFÍA.....	94

1. INTRODUCCIÓN

El marqués se regodeaba en público de su sentencia histórica: «En mi casa se hace lo que yo obedezco».

Gabriel García Márquez, 1994, p.19

Una perspectiva femenina y afrodescendiente nos permite afirmar que la novela *Del amor y otros demonios*, del Premio Nobel colombiano Gabriel García Márquez, se sitúa como una obra transgresora y subversiva en tanto se encuentra ubicada en un momento coyuntural de la historia de los pueblos africanos importados a América, así como del sometimiento femenino bajo el yugo patriarcal dominante en el siglo XVIII. Todo esto dentro de unas circunstancias sociales definidas por la ideología religiosa proveniente de España, absolutamente dominante y en manos masculinas, en frontal choque con las diversas tradiciones religiosas propias de las distintas zonas de África de donde provenían los variados grupos de personas sometidos a la ignominia de la esclavitud.

De acuerdo con lo anterior, me propongo exponer algunos temas de gran importancia dentro de la literatura, utilizando como fuente original la mencionada obra del genial escritor colombiano, con la cual he desarrollado un trabajo de investigación en el que pretendo rastrear las evidencias históricas, inmersas en la ficción, de este fenómeno presentando los eventos importantes que respaldan la existencia de ciertos elementos de la presencia religiosa, africana y católica, y del empoderamiento de la mujer en dicha novela, los cuales muestran la realidad cultural emergente del encuentro de dos mundos cualitativamente distintos: África y Occidente. Dichos mundos se cuestionan de manera

recíproca sus valores y actitudes, provocando así un choque que origina un desconocimiento y rechazo del “Otro”.

Gabriel García Márquez permite ver en su obra la presencia de una realidad cultural colombiana formada por tres etnias diferentes: la europea, la indígena y la africana. Sin embargo, el autor destaca de manera particular la importancia de la cultura africana y su transculturación, introduciendo el agudo proceso de desarrollo que ha experimentado el pueblo colombiano, sin olvidar la llegada al continente de los afrodescendientes a través de la trata de esclavos. América es un continente híbrido, caracterizado por manifestaciones transculturales.

Se advierte que el encuentro o choque cultural y religioso de estos dos mundos, español y africano, se ilustra dentro de la novela a través de un elemento interesante que introduce García Márquez: los dos espacios; la casa del Marqués de Casalduero y el mundo de afuera. Hay una realidad invertida de las relaciones de género en tanto el representante europeo, el Marqués de Casalduero, se muestra como un hombre débil y desapegado de las riquezas, mientras la madre, representante de lo indígena, es una mujer que abusa y somete a su esposo. Así mismo, Dominga de Adviento, la mujer que representa el universo de África —el que fuera esclavizado—, exhibe gran fortaleza y ejerce el mando de la casa. Sin embargo, esta realidad es diferente en el mundo exterior, es decir, en la ciudad de Cartagena de Indias en donde todo ocurre según se describe en el relato.

El colonialismo se impone, somete y destruye hasta cierto punto a ese Otro, que no es europeo, tanto los africanos como los indígenas. La pequeña Sierva María se erige como una muestra representativa de ese nuevo continente “híbrido” que conocemos como

América Latina, que logró sobrevivir al exterminio inducido por los españoles mediante el poder violento y opresor, ejercido hasta el punto de la decadencia moral, que permanece registrada en la historia y la cual se desarrolla en la novela a través de la Inquisición. La novela podría ser considerada una crítica a Occidente, al concepto de familia, religión y cultura, al legado patriarcal en el que la mujer es considerada objeto de propiedad del varón. En este esquema de pensamiento se legitima la religión católica y se deslegitiman las creencias religiosas africanas.

Del Amor y Otros Demonios es una obra subversiva en tanto su protagonista asume la cultura sometida, la africana, y la reivindica al unísono con su condición de mujer libre, practicando y exaltando una religiosidad que supera los estereotipos raciales, en un abierto enfrentamiento con los esquemas religiosos de la cultura occidental. Sierva María rompe con esas estructuras ideológicas impuestas por la cultura hegemónica patriarcal de Occidente desde la época de la Colonia. Ella, una niña blanca rechazada desde su nacimiento por sus propios padres pero aceptada en crianza y afecto por los esclavos negros que vivían en su casa, asume como propias las tradiciones y prácticas religiosas y culturales que recibe de los hijos de África. De ellos aprendió la cultura y su ferviente práctica religiosa, a pesar del señalamiento que el grupo dominante ejercía sobre el culto a los Orishas, al que juzgaban de demoníaco.

Si bien es cierto que la novela ha sido analizada de manera profusa desde distintos ángulos, el tema del que trata el presente estudio, presencia religiosa africana y católica, y empoderamiento de la mujer, no ha sido objeto de demasiados análisis. Extensas bibliografías dan cuenta de temas como el colonialismo, que si bien guarda una relación

estrecha con el abordado en el presente análisis, no se logra aún establecer una reflexión completa y acertada sobre lo que significó el papel de la mujer durante los tiempos de la Colonia, máxime cuando el universo ficcional construye un intercambio étnico y cultural que permite prácticas sincréticas o, por el contrario, la confrontación violenta entre dos creencias, como lo que sucede con la religión. Es importante observar que para los días de la publicación de la novela surgían en Latinoamérica importantes investigaciones sobre esa América mestiza que de una u otra manera regresan al pasado de esos acontecimientos históricos que marcaron una época de la memoria colectiva de nuestro continente durante los siglos XVII al XVIII.

La novela en cuestión se ha visto como la interpretación de la identidad hispanoamericana durante la época de la opresión de la colonia española y su manera de construir y destruir el 'ser' bajo el dominio colonial, y ha sido analizada a través de la herencia étnica y familiar. (Rodríguez Vergara, 1997: p.143). El oprobioso trato recibido por indígenas y los africanos por parte de los colonizadores; la degradación y la discriminación, la negación absoluta de la tradición y la cultura del Otro por parte de los dominadores regentes del cristianismo, encuentra como única opositora la resistencia de la que son capaces los sometidos. Sierva María se erige como esa interpretación de la identidad hispanoamericana a la cual también la subyace la profunda raíz negra africana con toda su inmensa carga religiosa y cultural. No obstante, a esta inmensa fuerza podemos añadirle el empoderamiento de la mujer que se levanta contra la opresión así su camino sea el sacrificio. En el desarrollo de la presente investigación intentaremos rastrear esos elementos de la religiosidad africana en contraste con la doctrina católica, y el empoderamiento de la mujer en la novela “el amor y otros demonios” de Gabriel García

Es importante partir de que gran parte de la importancia que tiene el texto para ser analizado, se debe al riguroso proceso de observación que el escritor realizó de las dos culturas, y descubrir que en cierta medida adopta una posición desde la mirada criolla de Occidente. Esto le permite idealizar una doble moral del mundo occidental en la que se glorifica la religión antes que la valoración de la vida humana, el individualismo está sujeto a la comunidad, la persona no goza de una legítima autonomía. Del mismo modo se puede observar una mirada privilegiada de la armonía del mundo la cual se mantiene a través del sometimiento y la sujeción, el reconocimiento y amor por el “Otro” y, a su vez, la marginalización de las personas afrodescendientes en su posición de esclavos sin nombre y sin alma, demoníacos e razón de su tradición y su cultura.

Estas reflexiones crean un precedente en la trama donde se enaltece la naturaleza humana de hombres y mujeres por igual con fuerza, coraje, sentimientos, emociones y vivencias, los cuales no son un tabú para la comunidad negra, demostrando que no hay una doble moral entre ella. El reconocimiento de esta naturaleza es parte de la asimilación de la cultura africana. Con una concepción más amplia de la condición humana, los esclavos negros pueden acoger con amor a ese “Otro” que abarca tanto personas como dioses, sin importar que no fueran de su mismo color de piel, como en el caso de Sierva María o el padre Abrenuncio, quien vivió entre ellos durante largo tiempo y aprendió sus costumbres.

Para preservar su cultura y religión milenaria, esta comunidad estableció una especie de intercambio y aceptación entre ellos y los Otros, relación ésta que se ve reforzada por la obligación misma de la convivencia, al tiempo que se genera una actitud de

parte de Sierva María, quien asume el papel de receptora protagónica. Se percibe la exaltación de la religión africana que al mismo tiempo es rechazada por aquellas personas que siguen la religión católica, aunque Sierva María custodia la tensión de la trama siendo fenotípicamente blanca pero culturalmente negra, lo cual la obliga a ser un poco más fuerte en sus acciones.

El periodo en el que se desarrollan los acontecimientos es fundamental para la exploración de nuestro tema porque fue allí cuando se originó la formación étnica y cultural del continente americano. A partir de ese momento se creó una categoría de estratificación social que situaba a las diversas etnias en los escalones de una pirámide en la que se estableció al esclavo negro en una posición humillante y marginal. Con la supuesta interpretación de la voluntad de Dios, los colonizadores se extendieron por el mundo para abarcarlo, supuestamente con la intención de "evangelizarlo" y presentarle al "Dios desconocido". Sin embargo, la cruel y efímera realidad que les sustentaba no era otra cosa que una sed de poder y ambición que los condujo a obtener por cualquier medio lo que codiciaban, sin importar que esos medios fuesen el poder para pisotear al "otro" por lo que, si no aceptaban a su Dios y sus costumbres, se les consideraba paganos y debían "morir". El encuentro de estas culturas origina un choque por las diferencias de costumbres y creencias religiosas que agrandan el abismo social, la discriminación, la segregación y algunas llegan a la condena y la muerte del Otro.

Tal situación llegó al extremo de considerar al esclavo como un "animal" que no poseía alma, dueño de un lenguaje demoníaco y hereje que iba en contra de los dogmas de la Iglesia Católica, que a su vez les prohibió invocar a sus dioses y utilizar su lenguaje, de

lo contrario se les sometía a torturas. Pero aun así lograron mantener su raíz cultural por medio de la transculturación y el sincretismo. En la novela, Sierva María es la receptora de todos los odios y frustraciones de las otras culturas, en abierto contraste con la africana que la acogió al ser excluida de su grupo social por sus parientes. Los esclavos, sin importarles su color de piel, la acogieron, evidenciando un amor legítimo opuesto al supuesto amor pregonado por la religión dominante.

Para lograr abordar el tema me he propuesto como objetivo explorar los elementos de la religiosidad africana y católica, el empoderamiento de la mujer y la subversión del orden establecido en la novela *Del amor y otros demonios* de Gabriel García Márquez. Esto implica que es necesario identificar los elementos religiosos africanos y católicos presentes en la novela, caracterizar el empoderamiento de la mujer y describir la forma como se subvierte el orden establecido. Con respecto a la metodología, se realizó un estudio de carácter monográfico utilizando como fuente la obra literaria de Gabriel García Márquez. El objetivo es desarrollar un trabajo de investigación de dicha novela en el que se rastreen y presenten los eventos importantes que respalden el tema de investigación, que permitan darle peso y arrojen luces para la comprensión de los fenómenos afro sociales antiguos y presentes.

PRIMER CAPITULO

PRESENCIA RELIGIOSA AFRICANA Y CATÓLICA EN LA NOVELA *DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS*

EL CONCEPTO DE RELIGIÓN

El propósito de este apartado es el de definir y analizar el concepto de religión desde diferentes perspectivas. No podemos, por supuesto, proporcionar respuestas al sinnúmero de dudas que a lo largo de la historia siempre han surgido con respecto a la definición o uso del término. El único propósito por el cual decidimos incluirlo dentro de esta investigación es el de darle una funcionalidad en el presente análisis de la novela *Del Amor y otros demonios* (García Márquez, 1994) que nos aporte los elementos suficientes para poder sostener nuestra perspectiva de análisis. Lo anterior para mostrar la compleja relación que se suscitó entre las creencias de los pueblos afrodescendientes llegados a la fuerza en condición de esclavitud al “Nuevo Mundo” y la hegemonía religiosa impuesta en América por el colonialismo español durante el siglo XVIII, tiempo durante el cual transcurre la novela.

En el presente análisis de la obra de García Márquez se hace una consideración sobre los aspectos religiosos presentes en el texto narrativo, en particular el catolicismo y la santería, en tanto la relación existente entre ellas, así como el legado religioso impuesto por la colonización española en América y, por extensión, en Cartagena de Indias, Colombia. En términos de alcanzar este objetivo fue necesario explorar la relación entre religión, tolerancia y persecución. Para ello hemos utilizado algunos hallazgos, a partir de investigaciones referentes al tema, de autores como Emile Durkheim (1912), David Hume

(1992), Claude Lévi-Strauss (1999), Andrade C, Gabriel (2002) y Migene González-Wippler (2002), con los cuales podremos demostrar la relación significativa y coyuntural que se presentó entre la religión católica y las religiones africanas a finales del siglo XVIII en el denominado Nuevo Mundo. Esa confrontación de creencias determina muchas de las acciones y decisiones que conducen a los personajes de la novela a actuar de manera relevante dentro del universo ficcional construido por el autor. Mircea Eliade, por ejemplo, subraya la necesidad de estudiar las religiones como un fenómeno en sí mismo:

El fenómeno religioso no se revelará como tal, sino a condición de ser captado en su propia modalidad, es decir, de ser estudiado en la escala religiosa. Querer enfocarlo por la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, etc., es traicionarlo; es dejar escapar precisamente lo que hay en él de único e irreductible, a saber, su carácter sagrado" (Eliade, 1964: p.11).

Si consideramos que la parte fundamental de las religiones consiste en explicar los fenómenos y sucesos que tienden a ser inexplicables dentro del razonamiento humano, toda religión es una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo. Ese desconocimiento, o la incapacidad de interpretar lo que tiende a parecer absurdo o imposible, suele generar un gran temor entre los creyentes. Parecería, por tanto, que dentro de la naturaleza humana se encuentra un instintivo sentimiento religioso que se fundamenta en la creencia de una realidad superior¹, la cual muchas veces no puede ser establecida por métodos científicos ni por lo que detectan los sentidos o la percepción de la realidad (Hume, 1992: p.79).

¹ Véase estudio preliminar del libro *Historia natural de la religión* de David Hume, traducido por Carlos Mellizo. Madrid, Editorial Tecnos. (1992).

La palabra religión hace parte de la historia de Occidente. Su punto de partida es la antigua Grecia. Durante los tiempos de Homero se tenía una conciencia de lo “divino”, se recitaban poemas que aludían a un acercamiento de los dioses a los mortales. Tres siglos después se hablaba de «cosas divinas». El término religión como definición tomó fuerza con los romanos desde las interpretaciones de Marco Tulio Cicerón, quien en su obra *De natura deorum* en el año 45 a.C. dijo que el sustantivo *religio* se deriva del verbo *relegere* que significa "releer o volver a leer". Así mismo, Lucio Cecilio Firmiano Lactancio afirmó hacia el año 300 d.C., en su trabajo titulado *Divinae Institutiones* que la palabra "religión" proviene de *religare*, que significa “religar, volver a unir, enlazar, relacionar o atar de nuevo”.²

Los primeros cristianos no se habían apropiado el concepto como parte de su lenguaje para referirse a su relación con Dios. Su convivencia con el Imperio Romano “los llevó a utilizar el término para referirse a sus convicciones y prácticas. [...] A partir del siglo XVI en Europa se hablaba de dos religiones, católica y protestante. A partir del siglo XVII ya se hablaba de varias religiones y en el siglo XVIII se presentaron fuertes controversias y debates en relación al tema” (Poupard, 2003: p.1498).

Para suprimir el conflicto de opinión sobre la religión, Hegel retoma la cuestión en profundidad. ¿Qué es la religión? ¿Cómo llegar al concepto, a esa idea pensada que hace justicia a lo vivido y dice la verdad sobre ello? Una buena idea de la religión debe

² Según Marco Tulio Cicerón, nacido en [106-43 a. C.], en *De natura deorum*, II, 28,72. escrito 45 A. C., el sustantivo *religio* se deriva del verbo *relegere* que significa "releer o volver a leer". Lucio Cecilio Firmiano Lactancio nacido en [250-325 d. C.], en *Divinae Institutiones* IV, 28, redactadas entre el 304-313 d. C., hace una crítica a su interpretación y deriva la palabra "religión" de *religare* que significa «religar, volver a unir, enlazar, relacionar o atar de nuevo».

desarrollarse a partir de dos constancias. La religión es en primer lugar una vivencia profundamente personal. Y esa vivencia, a lo largo de la historia, se exterioriza y se estructura en las representaciones (lenguajes y comportamientos) inventados por los hombre y que los determinan. De este modo Hegel opera el giro hacia las formas modernas de investigación sobre la religión. Instaura la expresión “filosofía de la religión” en nuestro vocabulario. (Poupard, 2003: p.1500).

El interés que generó dicho contenido permitió establecer lo que hoy se conoce como una base metodológica para el estudio de “la ciencia de las religiones” (Poupard, 2009, p.299) que en su desarrollo ha trabajado de manera sinérgica con otras ciencias humanas que también han mostrado un determinado interés de análisis y colaboración solidaria. Entre las más destacadas se encuentran la historia, la antropología, la sociología y la filosofía, las cuales han proporcionado importantes elementos, producto de las investigaciones específicas en cada campo, que arrojaron resultados y contribuciones de gran valor para la metodología científica.

¿CUÁNTAS RELIGIONES HAY EN EL MUNDO?

Las religiones se pueden dividir en tres tipos. El primero se conoce como teísmo: su sustantivo Theos, que se puede traducir como “Dios”. El sufijo -ismo es sinónimo de “doctrina”. Aquellas que creen en un creador del universo o deidad. El teísmo es una doctrina que afirma la existencia de un solo Dios personal y trascendente que, tras crear libremente de la nada todo lo que existe lo conserva y gobierna. En la actualidad el teísmo se distingue conceptualmente del deísmo, pues este último niega que Dios gobierne de forma personal el mundo, por lo que habitualmente excluye la posibilidad de la providencia,

los milagros y la revelación.

El segundo tipo es el llamado no teístas: no creen en la existencia de ningún dios, pero sí en ciertas entidades divinas y en diversos conceptos espirituales. Y el tercero son los panteístas. Aquí el universo y Dios son uno solo, afirmando que "todo lo que existe es Dios y Dios es todo lo que existe" (Bowker, 2006: p.512).

No hay una manera exacta de precisar cuántas religiones existen actualmente y cuántas desaparecieron desde la época de la colonia o antes de la imposición religiosa de la corona española en el Nuevo Mundo. Eso es algo incalculable, podrían ser miles las que desaparecieron de la memoria colectiva de los diferentes pueblos del antiguo y el nuevo continente. Actualmente se calcula que en el mundo existen alrededor de cuatro mil doscientas, según lo estipula el filósofo estadounidense Kenneth Shouler en su libro *The Everything World's Religions Book* publicado por Everything Books (2010)³. En él explora temas como el dogma religioso, los rituales y concepciones culturales a partir de las religiones tribales de nativos americanos y las tradiciones judeocristianas.

A pesar de todo lo anterior, intentar analizar todas las religiones no tendría mayor relevancia para esta investigación. Para nuestro propósito sólo tomaremos dos religiones monoteístas que han sido relevantes tanto en la historia real como en la novela *Del amor y otros demonios* de García Márquez. Me refiero a la religión católica y la religión yoruba/santería. Si consideramos que la literatura es una de las artes que crea un escenario o mundo ficcional en el que suceden hechos destacados de la humanidad, bien podemos

³ Esta misma cifra coincide actualmente con registros que posee Adherents.com (base de datos de Internet con una colección de más de 43.870 datos estadísticos y citas geográficas de religiones existentes a nivel mundial).

decir que ella ha utilizado a la religión como uno de los elementos tomados de la realidad que hacen parte de esa ficción. Esto le da una importancia a la religión, más allá de su influencia en el pensamiento humano. Si tenemos presentes algunos antecedentes históricos que identifican los conceptos de Colonia y sus concepciones de religión-poder para presentar nuestras consideraciones en relación con las funciones de los ritos, la imposición de la iglesia, el pensamiento mítico y simbólico en relación con la raza, el lenguaje y el orden sociocultural, la aculturación y el sincretismo religioso, nos encontramos con elementos muy importantes que subyacen a la obra literaria.

Entre las religiones monoteístas que nos competen tenemos el cristianismo occidental y la santería de tradición africana. De la primera se derivan muchos grupos religiosos: católica romana, ortodoxa oriental, las diversas corrientes protestantes como episcopal, pentecostal etc. Casi todas fundamentan sus bases doctrinales en la creencia de Jesucristo como el unigénito hijo del Dios verdadero, cuyo nombre es Jehová (Akomo-Zoghe, 2008, p. 121). Más allá de esto, la religión que nos concierne es la denominada religión católica. Este sistema de normas y creencias fue impuesto por los colonizadores españoles a todos los habitantes de América, no sólo a la población indígena nativa sino también a los hombres y mujeres africanos que llegaban a la ciudad de Cartagena en condición de esclavitud.

La religión católica fundamenta su orden en la creencia de la Trinidad —concepto que se puede definir como:

complejos vínculos existentes entre tres personas unidas por una extraña relación trinitaria (el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo) y entre esta Trinidad

predominantemente masculina y un personaje femenino (la Virgen María), que a su vez mantiene con cada una de las personas trinitarias una relación que no resulta fácil de describir. (Eliade & Couliano, 1992: p.115)

Es decir, un solo Dios, y tres manifestaciones diferentes de sí mismo. A este concepto se le conoce con el término de hipóstasis.

Por su parte, la Santería es un sistema de creencias propio de algunas regiones de África. De ella es pertinente afirmar que no se ha considerado propiamente como una religión africana:

No hay ninguna religión a la que corresponda específicamente el término de “religión africana”, ni tampoco podría haberla. [...] No obstante aunque no exista nada denominado “religión africana”, se han intentado destacar las características más peculiares y recurrentes que pueden hallarse en África. Se observa una gran reverencia hacia un dios supremo. Se hace hincapié en el poder de Dios para inspirar individuos o funcionarios en particular. La religión es importante para mantener tanto el orden social como el cósmico. (Bowker, 2006: p. 572).

El término religión es utilizado con claridad y de manera muy común en Occidente. Sin embargo, en África no hay una palabra para definir esta misma idea, como lo señala el investigador y escritor Joseph Omosade Awolalu⁴ en su artículo *¿Qué es la religión tradicional africana?* Indudablemente, como en todos los pueblos, en África también existe

⁴ Joseph Omosade Awolalu (J.O. Awolalu) es un estudioso nigeriano, educador y escritor. El Dr. Awolalu estuvo en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Ibadán en Nigeria durante muchos años y es autor de libros y artículos sobre las tradiciones religiosas africanas y particularmente los del pueblo yoruba.

una relación con lo sagrado —que en Occidente se llamaría religión— que es una influencia fundamental, tal vez la más importante, en la vida de la mayoría de los africanos. No obstante, a menudo sus prácticas y creencias terminan siendo mal interpretadas por los extranjeros quienes desconocen el verdadero sentido religioso que subyace a la cosmovisión africana:

Religion is a fundamental, perhaps the most important, influence in the life of most Africans; yet its essential principles are too often unknown to foreigners who thus make themselves constantly liable to misunderstand the African worldview and beliefs. Religion enters into every aspect of the life of the Africans and it cannot be studied in isolation. Its study has to go hand-in hand with the study of the people who practice the religion.

When we speak of African Traditional Religion, we mean the indigenous religious beliefs and practices of the Africans. It is the religion which resulted from the sustaining faith held by the forebears of the present Africans, and which is being practiced today in various forms and various shades and intensities by a very large number of Africans, including individuals who claim to be Muslims or Christians. (Awolalu, 2017: p.1)

Conservando la línea de pensamiento del Doctor J, O Awolalu, podemos afirmar que los pueblos Yoruba, en donde la Santería tiene predominantemente sus practicantes, poseen una importante conciencia de lo sagrado. África es una sociedad con valores y creencias diferentes a las de Occidente, lo cual no significa que antes de la llegada de los portugueses en el siglo XVII con su religión católica y su evangelio, los africanos no tuvieran una concepción de la divinidad. En lengua Yoruba el equivalente para el Jehová de Occidente es Oloddumare. En lengua Bantú, por su parte, ese mismo equivalente se llama Zambiapungu, el hacedor de todos los beneficios sociales que la gente pide. Algunas tribus

bantúes, como los Fang, por ejemplo, lo denominaban Nzambe o Tare Nzame. Y a pesar de que de una lengua a otra el vocablo cambia, su significado se conserva: Nzame, Nzambi, Nzambe, Nñambi, Mebegbe, Nte Man. Entre los Ambuum, ese ser supremo se llamaba Ngung Nkiér, creador de todas las cosas; está por encima de todos los demás dioses y actúa diferente, según las circunstancias. Tan amplia era esa concepción de Dios y de su carácter sagrado que toda la vida, muerte y eternidad de cada individuo, su familia y comunidad giraban en torno a la existencia de ese Ser Excelso (Akomo-Zoghe, 2008: p. 38-39).

Resulta obligatorio presentar algunos aspectos de la historia de la religión católica del siglo XVII, teniendo en cuenta su origen en el cristianismo inicial⁵ y la manera en que esta religión se fue fusionando voluntariamente con otras creencias por cuestiones de poder. Remitámonos brevemente al pasado histórico que nos presenta a Jesucristo como la figura central del cristianismo, descendiente del pueblo escogido por Dios, los hebreos o israelitas, quienes emigraron en diferentes épocas de Palestina, la tierra que Dios les había prometido. Unas veces lo hicieron voluntariamente, otras por causa de las continuas guerras entre los pueblos vecinos y por las atroces persecuciones que los romanos hicieron contra los judío-cristianos, una vez que fue crucificado Jesús.

Inicialmente el cristianismo fue prohibido por el Imperio Romano, pero después de más de tres siglos de persecuciones y muertes, Roma terminó con la persecución contra los judío-cristianos y tomó el control de la naciente religión. En el año 325 d.C. el emperador

⁵ Luego de la crucifixión y muerte de Jesucristo, todos sus seguidores fueron perseguidos para ser sentenciados. Algunos que lograron huir no se intimidaron para compartir su fe acerca de la resurrección del Mesías. Con sus testimonios lograron adherir y consolidar nuevos creyentes a los que se les llamó cristianos. (Bowker, J. 2006: p. 155)

Constantino el Grande⁶ convocó al Concilio de Nicea en un intento por unificar la cristiandad, pero no lo logró debido a las posturas enfrentadas que tenían los participantes. En el año 313 d.C. en el Edicto de Milán, el emperador declaró el fin de la persecución a los cristianos pero rechazó el bautismo, acto que, sin embargo, ejecutó en el momento previo a la muerte con lo cual pretendía expresar su aprobación hacia algunas creencias del cristianismo y la reprobación de otras. Constantino declaró el cristianismo como la iglesia oficial del Imperio buscando quizás la unificación del poder, y dicha declaración tuvo efectos inmediatos pues los adeptos a otras religiones consideraron preferible pertenecer a la religión oficial que ir en contra del poder romano. Por su parte los cristianos, para lograr la aceptación, adoptaron las creencias y prácticas de las otras religiones del Imperio, ahora consideradas paganas —adoradores de dioses diferentes al Dios único de las sagradas escrituras—, y las afiliaron al cristianismo a través de un sincretismo religioso:

La victoria del emperador Constantino sobre sus rivales a principios del siglo IV, liberó al cristianismo de su última y peor persecución; antes de su muerte (337), la Iglesia había conseguido ya una situación predominante en el Estado romano. El intento hecho treinta años después por Juliano para restaurar el paganismo resultó completamente ineficaz y poco más tarde la “antigua religión” fue exterminada. Bajo Teodosio, el cristianismo se convirtió en religión oficial. El proceso de conversión se facilitó porque la Iglesia siguió la política de adoptar aquellas costumbres paganas inocentes, por ejemplo, la celebración del solsticio de

⁶ Constantino el Grande (274-337 d.C.) fue el emperador romano que convirtió al cristianismo en religión de estado. Era hijo del emperador Constancio y fue proclamado César por sus soldados a la muerte de su padre en York, en 306. Dos años después llegó a ser uno de los dos emperadores que entonces compartían el poder, y para 323 era el único señor del mundo romano. Algún tiempo antes declaró haber visto en el firmamento una cruz resplandeciente acompañada de la frase en griego: “Con esta señal vencerás”, y la adoptó como símbolo. Promulgó un edicto de tolerancia para los cristianos y presidió el Concilio de Nicea en 325; pero no se hizo bautizar sino hasta el momento de su muerte por un obispo arriano. (Pike, 1996: p. 117)

invierno (que hizo coincidir con la navidad), que podían adaptarse y transformarse fácilmente (Pike, 1996: p. 125).

De esta manera el cristianismo ganó muchos adeptos “convirtiéndose en la institución oficial para la conversión de los paganos de todo el mundo” (Akomo-Zoghe, 2008: p.121). El edicto imperial legitimó el cristianismo y deslegitimó todas las demás religiones, provocando diferencias entre los que se adhirieron al cristianismo legalizado por Constantino y entre aquellos que quedaron por fuera del núcleo de la fe oficial y fueron exiliados de Roma. No obstante, tal “oficialidad” del cristianismo declarada por Constantino mediante su edicto imperial, sería cuestionada a lo largo de los siglos, como lo demuestra, por ejemplo, Durkheim:

No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana. Sin duda, no es imposible disponerlas según un orden jerárquico. Unas pueden considerarse superiores a las otras en el sentido en que ponen en juego funciones mentales más elevadas, que son más ricas en ideal y en sentimientos, que entran en ellas más conceptos, menos sensaciones e imágenes, y que poseen una más sabia sistematización. Pero por reales que sean, esta complejidad mayor y está más alta idealidad no bastan para ubicar a las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son igualmente religiones, como todos los seres vivos son igualmente vivos, desde los más humildes plástidos hasta el hombre. (Durkheim, 1912: p.4)

La religión católica se reconoce a sí misma como "La Iglesia", la verdadera iglesia. La iglesia, estimada infalible, persiguió, juzgó y mató a los creyentes de las demás religiones, a las que consideraba falsas, y optó por incorporar una mayor cantidad de

creyentes de las otras creencias con el fin de “salvarlos de un castigo eterno”, e instauró finalmente la Inquisición como instrumento de control:

En cuanto a los delitos, había primero los ideológicos. El santo oficio no solo quería controlar la religión de las personas. Se persiguió con igual dureza todo intento de pensamiento libre y crítico; y, por supuesto, todo lo que dudara de la ortodoxia católica. (Akomo-Zoghe, 2008: p. 166).

Conocer la historia del cristianismo permite entender por qué se presentaron tantos conflictos entre la religión católica y las religiones de tradición africana, entre ellas la Santería, tal como lo recrea García Márquez en el imaginario de la novela *Del amor y otros demonios*.

LA SANTERÍA O REGLA DE OSHA

La Santería o Regla de Osha, devoción practicada por el pueblo Yoruba —muchos de cuyos miembros llegaron a Cartagena de Indias en condición de esclavitud— es una religión compleja, considerada monoteísta con un Dios creador, omnipotente, llamado Olodumare, padre de todos los Orishas del panteón yoruba. (González-Wippler, 2002, p. 23). Sin embargo, el sistema religioso practicado por los esclavos del siglo XVII difiere radicalmente de la actual santería practicada en las Américas, esto debido a que las prácticas originales yoruba fueron perseguidas por los españoles tan pronto como las conocieron, fueron señaladas como falsas, condenadas, y para preservarse sufrieron diversas adaptaciones hasta derivar en lo que hoy se conoce en América como Santería.

El escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, investigador, entre otros temas, de las creencias religiosas de los pueblos afrodescendientes, confirma lo destacado por González-Wippler al decir que la deidad Olodumare está integrada por una trilogía de tres espíritus diferentes que actúan separadamente: Olodumare Nzame, Olofi y Baba Nkwa, de manera similar a la doctrina católica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo:

... Y a tu otra llama, tu invisible luz, tu pensamiento

Baba Nkwa

dispersos sus luces soplos por los espacios siderales.

Los tres separados los tres unidos los tres espíritus inmortales.

Repito tu nombre, Olofi, sombra de Odumare Nzame

su mano, su luz, su fuerza para gobernar la tierra. (Zapata Olivella, 1983: p. 48)

Evidentemente estamos ante una deidad de tres naturalezas diferentes que sostienen una correlación entre ellas. La personalidad del Dios Oloddumare es de gran complejidad en tanto Él es el universo y todo cuanto existe, sea material o inmaterial, y todo le vincula, influye en todo y todo está sujeto a sus leyes, incluyendo lo bueno y lo malo que le pueda acontecer al ser humano o al mundo. Así lo plantean Ralh Alpizar y Damián París, en sus investigaciones sobre el tema:

Olodumare es el universo con todos sus elementos, es la manifestación material y espiritual de todo lo existente, e implica una inteligencia tácita en el mundo y la sujeción a sus leyes de todas las cosas que en él están. Al oír su nombre se piensa en lo indescifrable.

Es tan grande que no se “asienta”, no se le ofrenda ni se le pide nada directamente. Hacia él

hemos de dirigirnos por medio de Olofi⁷. [...] está en todas partes, en todos nuestros actos, en la sabiduría de Olofi, en la bondad de todos los orishas, e incluso en Eshú, porque también el bien y el mal forman un todo en Oloddumare. Para los yorubas el mundo es un güiro o semilla donde la mitad inferior es la tierra y la superior el cielo. Esto quiere decir que dentro del güiro esta todo: Oloddumare. (Alpizar y París, 2004: p. 53).

Para los yorubas, Olodumare (Olorun) el dios creador, es tan grande que permanece inasequible a su creación; ningún ser humano puede acceder a él. La única forma para establecer una comunicación con Él es a través de los Orishas, quienes son una personificación del símbolo de poder divino, de la sangre de la vida cósmica de Olodumare: Ashé. Todo está hecho de Ashé; al dejar de ser, todo debe volver a él (González-Wippler, 2002: p.154). Los Orishas, en consecuencia, son energía espiritual, una variedad de dioses menores e intermedios que cumplen funciones de guías y protectores. Los Orishas pudieron ser humanos en el pasado y por sus acciones heroicas fueron idealizados o alcanzaron el nivel superior.

González-Wippler reseña que la religión yoruba fue traída por los esclavos procedentes del oeste de África, Nigeria y Benín (Dahomey), lugares de donde se tomaron miles de personas como prisioneros. Sus creencias se consolidaban a través de mitos, historias, canciones y bailes, fundadas en Olodumare como dios supremo, los Orishas y la ciudad sagrada donde inició la humanidad y la cual es la casa de los Orishas. (Zapata Olivella, 1983: p. 56). Ile-Ife es conocida por los yoruba como la Ciudad Santa, pueblo ancestral de la humanidad. Tiene un origen mitológico cuya narración suele tener cierta

⁷ Una de las manifestaciones del dios supremo Olodumare. Se le sincretiza con Jesucristo en la religión Católica. Olofi es el hijo de Dios (Olodumare).

variación en el orden y detalles específicos de los acontecimientos y en el modo como intervinieron las deidades en el proceso creador. Narra que el dios supremo Olodumare (Olofi) ordenó a Obatalá crear la tierra junto con Orúnmila, la personificación de la sabiduría, quien predecía el futuro a través de dieciséis nueces de palma. (González-Wippler, 2002: p. 25-26).

Cada religión tiene su propia carga dogmática para ejercer una menor o mayor influencia a nivel individual y social en el lugar donde tiene sus raíces. Estas devociones han dejado huellas históricas denotando cambios dramáticos y problemas a los que se enfrentaron como sociedades religiosas, vinculadas a sus lugares de origen etno-geográficos y motivadas por un determinado proceso histórico que les permitió expandirse y multiplicarse. Durante el proceso de expansión lograron exportar su sistema de creencias durante varias épocas y a grandes extensiones geográficas, llevando consigo determinadas afirmaciones ideológicas y determinados rasgos culturales que los identifican y se ven reflejados a medida que se difunden por nuevos lugares (Andrade C., 2002: p. 4-5).

El mundo pre moderno a partir de la globalización se vio forzado a cambios sociales y estructurales. Las sociedades contemporáneas estaban ancladas a espacios geográficos y tradicionales; la modernidad dio mayor relevancia a la colonización removiendo sus actividades sociales y reestructurándolas en intervalos de espacios temporales indefinidos: a este mecanismo Andrade C 2002 le llamó “desanclaje “ que consiste en el distanciamiento espacio-temporal de las sociedades o, en lo que nos concierne a las religiones, estas se expanden a nuevos escenarios en busca de adeptos y territorios. Según advierte Andrade C., religiones tradicionales como el cristianismo, el

islam y el judaísmo, son movimientos mundiales que han ampliado sus perspectivas a espacios étnico-geográficos más allá de sus lugares de origen.

Durante el siglo XVI, el proceso de desanclaje en los inicios del Cristianismo, logró exportar su sistema de creencias al continente americano, y fácilmente pudo destruir y absorber las religiones indígenas autóctonas que se encontraban ancladas (...) de modo que no estaban preparadas para asumir la amenaza que representaba la introducción de un nuevo sistema religioso. (Andrade C., 2002: p. 65).

En este sentido, vemos que básicamente factores externos como la modernización y el colonialismo obligaron a algunas creencias o religiones a desanclarse territorialmente. No obstante, podría cuestionarse la supuesta “facilidad” mencionada por Andrade C. que tuvo el sistema religioso occidental para destruir y absorber las religiones indígenas. Me atrevo a decir que, por el contrario, fue tanta la dificultad y la lucha que hasta ahora observamos en Latinoamérica el sincretismo presente en las religiones. En la actualidad son diferentes los sistemas de creencias que se hacen presentes entre grupos humanos en amplios y diversos espacios geográficos, pero no siempre fue así. Los orígenes de éstos se remiten la época pre-moderna en la que se establecieron prácticas y tradiciones vinculadas a espacios étnico-geográficos; el impacto que trajo consigo el proceso de globalización, obligó a estas religiones a desunirse de sus lugares de origen, enfrentándose unas con otras, con el fin de trascender a nuevos y extensos territorios.

Este sistema étnico-religioso desanclado y con miras de expansión representó un problema muy serio para los pueblos autóctonos de África y América. Negó y despojó de valores trascendentes a las religiosidades que tenían los vencidos y cautivos, según lo

menciona el investigador de religiones africanas Cyriaque Simón-Pierre Akomo-Zoghe mencionado por Andrade C.:

Sólo aquellas religiones que han trascendido sus espacios y ampliado sus perspectivas se encuentran en una posición ventajosa para destruir y/o absorber aquellas religiones ancladas, debido a que el aislamiento que en eras pre-modernas protegía a las religiones ancladas, a partir de la interconexión cultural y la globalización está desapareciendo. (Andrade C., 2002: p. 65)

El fenómeno de desanclaje funcionó como un motor de intolerancia, absorbió gran parte de las religiones indígenas del nuevo continente. Sólo unas pocas lograron conservar sus convicciones enseñadas por sus antepasados, resistiendo la imposición traída por los conquistadores y después, durante el periodo colonial. Otras, en cambio, debieron ser sincretizadas con el catolicismo para no ser extinguidas. Luego de derrotar militarmente a los pueblos autóctonos de América, los colonizadores les permitieron conservar muchas de sus creencias y prácticas religioso-culturales asimilándolas con lo cristiano. Con la disminución de los indígenas a causa de las guerras, el trabajo forzado y las enfermedades que trajeron los españoles, estos se vieron obligados a buscar mano de obra diferente a la indígena. Fue así como recurrieron al uso de esclavos procedentes de África.

Así entonces, a los africanos traídos no se les permitió conservar sus creencias religiosas, sus prácticas culturales ni las lenguas propias. Esto se pudo deber a dos factores. En primer lugar, desde la Iglesia se justificó el trato deshumanizado hacia los africanos, denigrando y deslegitimando sus creencias, considerándolas como prácticas demoniacas y malignas. En segundo lugar, desde el momento de abordar los barcos negreros en las costas

de África, los traficantes de esclavos tenían la precaución —para evitar reacciones violentas, amotinamientos, conspiraciones y fugas— de separar a los capturados, esto es, que no viajaran juntos miembros de una misma familia, clan ni tribu. Debido a la diversidad lingüística presente en África, al hacer tal separación, los prisioneros quedaban incomunicados porque no hablaban el mismo idioma.

Al contrario de lo esperado, los africanos encontraron la manera de comunicarse y ver en cada compañero de travesía, a un hermano con quien compartir su religiosidad, más allá de la lengua. Esto permitió un proceso de sincretismo del cual surgieron nuevas religiones. Los pueblos afrodescendientes son muy religiosos, pero su religión no es estática, se encuentra en todo cuanto hacen o, como diría Manuel Zapata Olivella: “No es una religión para mostrar sino para interiorizar, para vivir y comportarse” (2011: 67). En el mismo sentido, el investigador J. O Awolalu se refiere al mismo aspecto de la religiosidad africana pero de una manera un poco más profunda:

This is a religion that is based mainly on oral transmission. It is not written on paper but in peoples’ hearts, minds, oral history, rituals, shrines and religious functions. It has no founders or reformers like Gautama the Buddha, Asoka, Christ, or Muhammad. It is not the religion of one hero. It has no missionaries, or even the desire to propagate the religion, or to proselytize. However, the adherents are loyal worshippers and, probably because of this, Africans who have their roots in the indigenous religion, find it difficult to sever connection with it.

Esta es una religión que se basa principalmente en la transmisión oral. No está escrita en papel, sino en pueblos, corazones, mentes, historia oral, rituales, santuarios y funciones religiosas. No tiene fundadores o reformadores como Gautama el Buda, Asoka, Cristo o

Muhammad. No es la religión de un héroe. No tiene misioneros, ni siquiera el deseo de propagar la religión, o de proselitismo. Sin embargo, los adherentes son fieles adoradores y, probablemente debido a esto, a los africanos que tienen sus raíces en la religión indígena, les resulta difícil cortar la conexión con ella (Awolalu, 2017: p.2). (Mi traducción).

Por eso, una vez arrancados de su nación de origen y traídos a América, como lo señala Roger Bastide en su obra *Américas Negras*, los buques negreros no sólo importaban hombres y mujeres sometidos a esclavitud, también traían en ellos todo un sistema cultural-religioso de dioses, creencias y rituales (Bastide, 1967: p.26). Son estas prácticas culturales las que podemos apreciar en la realidad recreada que construye García Márquez en su obra *Del amor y otros demonios*:

Dominga de Adviento consagró a Sierva María a la deidad Olokun, las esclavas le colgaron en el cuello dieciséis collares⁸ que representan los principales Orishas del panteón Yoruba, le daban a beber sangre de gallo en ayunas, a cantar y bailar como una manera de compartir su cultura y preservar los hilos que los mantendría unidos como un cordón umbilical con aquel continente de donde fueron arrancados sus mayores. De ellos aprendió las diferentes lenguas africanas que cantaba y bailaba: yoruba, congo y mandinga, además de su religiosidad fundamentada en la creencia de los Orishas. (García Márquez, 1994: 12-42).

Nina S. de Friedemann, la antropóloga pionera en estudios afrocolombianos, también ha hecho una relevante precisión sobre la concepción que los pueblos africanos —

⁸ La santería está basada en gran parte en un sistema progresivo de iniciaciones por medio del cual el neófito gana no solo la protección de los orishas, sino también conocimiento cada vez mayor de las prácticas y creencias de la religión. Las primeras dos de estas iniciaciones son los collares (*o elekes*) y los Guerreros. Los collares son cinco sargas de cuentas con los colores de los cinco principales orishas. Ellos son dados como protección contra toda fuerza del mal. (Wippler, 2002. p. 15)

y sus descendientes los afrocolombianos— tienen de sus distintas maneras de relacionarse con las divinidades:

Las huellas de africanía interpretan así al bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los africanos de la diáspora esclavizada. Las huellas se hacen perceptibles en la organización social, en la música, en la religiosidad, en el habla, o en el teatro del carnaval de sus descendientes, como resultado de procesos de resistencia y creación, donde la razón y el sentimiento han sido guías de la improvisación cultural» (de Friedemann, 1997: p.175).

La preservación del legado africano y en particular las huellas de africanía que se han mantenido en todo lo que han realizado los afrodescendientes en el continente americano, dan cuenta de la importancia del universo de saberes, tradiciones y culturas que encarnaban nuestros ancestros africanos y la necesidad urgente que siempre ha existido para nosotros sus descendientes de la transmisión, preservación y respeto de ese legado milenario que se comprime en la cultura y la religiosidad.

LAS RELIGIONES AFRICANAS EN DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS

La estrecha relación entre los sentimientos y las religiones

Latinoamérica entera es una mixtura de etnias, tradiciones y culturas. El escenario ficcional de la Cartagena de Indias del siglo XVIII que recrea Gabriel García Márquez en la novela *Del amor y otros demonios* no es ajeno a ese entrecruzamiento en el que los negros esclavos son víctimas tanto física como ideológicamente. Sus creencias son satanizadas por la iglesia católica. Sus prácticas religiosas son castigadas sin ninguna misericordia. Sus idiomas son considerados lenguas de idólatras. En ese contexto nace Sierva María de Todos

los Ángeles quien, criada entre los esclavos negros, adopta naturalmente sus creencias, prácticas religiosas y lengua. En el presente apartado analizaremos la presencia de las religiones africanas, las relaciones entre los humanos y los Orishas, la confrontación entre la ideología cristiana y la concepción yoruba de lo sagrado, todo en la mencionada novela de Gabriel García Márquez.

El aprendizaje de las tradiciones en cualquier entorno humano se logra gracias a la inmersión que los miembros de una sociedad hacen, sin demasiada consciencia, en la cultura en la que viven. Más allá de cualquier condición física de un individuo, éste pertenecerá a la cultura de la que haga parte por la fuerza de las circunstancias. Independientemente de los rasgos genéticos, todos somos una construcción cultural aprendida de nuestro entorno. El personaje de Sierva María es una demostración de este fenómeno en el que un individuo, más allá de su apariencia física o de su origen étnico, adquiere todas las conductas sociales y culturales del grupo social en el que está inmerso. Por culpa del abandono de sus progenitores, ella acogida por los esclavos que vivían en su casa, aprendió la cultura de ellos hasta que sus comportamientos fueron los mismos. De hecho, fue Dominga de Adviento, la esclava, quien la amamantó desde su nacimiento.

Una mañana de lluvias tardías, bajo el signo de Sagitario, nació sietemesina y mal Sierva María de Todos los Ángeles. Parecía un renacuajo descolorido, y el cordón umbilical enrollado en el cuello estaba a punto de estrangularla. “Es hembra”, dijo la comadrona. “Pero no vivirá”. Fue entonces cuando Dominga de Adviento prometió a sus santos que si le concedían la gracia de vivir, la niña no se cortaría el cabello hasta la noche de bodas. No bien lo había prometido cuando la niña rompió a llorar. Dominga de Adviento, jubilosa, cantó: “¡Será santa!”. El marqués que la conoció ya lavada y vestida, fue menos clarividente.

“Será puta”, dijo. “Si Dios le da vida y salud”. La niña, hija de noble y plebeya, tuvo una infancia de expósita. La madre la odió desde que le dio de mamar por la única vez, y se negó a tenerla con ella por temor de matarla. Dominga de Adviento la amamantó, la bautizó en Cristo y la consagró a Olokun (García Márquez, 1994: p. 29).

Dominga de Adviento consagró a la recién nacida, hija de sus amos, cuando estos creían que moriría., al Orisha Olokun. En la Santería, cuando en se consagra o “entrega” al Orisha Olokun a una persona, hay implícita una intención de sanación física, una búsqueda inmediata de la salud perdida. Sierva María necesitaba esa asistencia espiritual en tanto su condición física al nacer no le ofrecía mayores opciones de vida y, por el contrario, su muerte era casi inminente. Dominga de Adviento no sólo es practicante de la Santería sino que lidera con pleno conocimiento las decisiones que deben tomarse en cada situación de acuerdo con dicho sistema de creencias. Con Sierva María, la esclava se hizo cargo de todo lo concerniente a la niña. Así fue como empezó consagrándola al Orisha Olokun y, posteriormente, fue ella quien decidía toda relación con de la pequeña con el mundo espiritual. Por esta razón, entre otras cosas, le ofreció al Orisha la “manda” o promesa de no cortar la cabellera de la niña hasta que se casara. En consonancia con las prácticas religiosas, las esclavas le pintaban la cara de negro y le enseñaban a bailar y a cantar. Sierva María lo aprendió antes de saber hablar pues como lo afirma Accorsi. Lo que la iglesia nunca supo, ni quiso saber, era que para los africanos bailar y cantar era sinónimo de “rezar” (Accorsi, 2003, p.82). Sierva María fue consagrada a Olokun, el Señor de los Océanos, y muchas de las características de los Orishas las poseen quienes han sido consagrados a ellos. Olokun es fundamento de Ifá y, después de Oddúa, la más alta representación de Osha, y está relacionado con los secretos profundos de la vida y de la

muerte.

Olokun es andrógino y, en ocasiones, se le representa mitad hombre, mitad pez. Parece su figura un hombre de cutis oscuro con cabello negro muy largo. Siempre baja enmascarado. Es una deidad poderosa, terrible y sumamente misteriosa. Encarna al mar en su aspecto aterrador y extraño al hombre. Realmente hay dos Olokun, uno de los santeros y otro el de los Babalawos. El Olokun que se recibe de santeros es hembra, mientras que el que se recibe de los Babalawos es masculino. Ambos Olokun representan la parte profunda del océano y todos los misterios y riquezas que se encuentran allí. Con Olokun viven dos espíritus llamados somú Gagá y Akaró: somú Gagá representa la vida y Akaró la muerte. Ambos están en la muñeca que forma parte de los utensilios de la deidad, la cual lleva enredada en el brazo derecho una serpiente (Akaró) y porta en el izquierdo una careta (somú Gagá); Olokun es un Orisha de misterio (Alpizar y París, 2004: 169).

La novela inicia con el tema de la desobediencia. Una esclava mulata, movida por la curiosidad y llevando a la niña con ella, no cumplió con la advertencia de no pasar el muelle de los esclavos y quiso aventurarse a recorrer la zona prohibida. Fue allí en el mercado que se desparrama después del muelle donde Sierva María fue mordida en el tobillo por un perro enfermo de peste de rabia que corría sin control entre el desorden de los puestos de verduras. Poco después de la mordedura, la niña no presentó ningún signo de haber contraído la enfermedad de la rabia. No obstante, su padre, al ser informado por la india Sagunta sobre los hechos, investigó qué había ocurrido con los otros mordidos. Así confirmó la escamoteada de dos esclavos y la muerte de otro, también mordidos por el mismo perro. Le embargó entonces el temor de que la niña padeciera el mismo mal, por lo

que la llevó a donde distintos médicos y curanderos. De manera repentina surgió en él un afecto paternal que nunca antes pareció tener.

Sierva María por su parte, consciente de las consecuencias que podría tener la mordedura de un perro rabioso, negó el testimonio de Sagunta cuando el Marqués quiso confirmar su versión. Sin embargo, la niña para desvirtuar el maleficio del perro, acudió en secreto a los métodos de sanación que tenían los esclavos para cualquier mal. Bernarda confirmó al Marqués lo dicho por Sagunta, y éste acudió al médico Abrenuncio quien se vio en la necesidad de refutar los supersticiosos argumentos que los esclavos le habían dicho al noble “cuando Caridad del Cobre lo despertó de la siesta con la noticia brutal: mi pobre niña, señor, ya se está volviendo perro” (García Márquez, 1994, p. 33). Ante la posibilidad de que lo ocurrido a Sierva María pudiera acontecerle a todo aquel que hubiese sido mordido por el canino rabioso, el médico, luego de examinar a la niña, recomendó al padre esperar en vista de que no había remedio si llegase a sufrir la enfermedad. Pero al conocer el sentimiento de impotencia de aquel padre, le recomendó “confiar en Dios”, dando a entender que, a falta de un diagnóstico científico seguro, la única opción que le quedaba era la de “no perder la esperanza y confiar en aquello que no tiene una justificación lógica”, puesto que la creencia en un ser superior también podía ser válida cuando no hay nada más por hacer (Ibíd., p.33).

Mientras buscaba una cura para su hija, el marqués se arriesgó a visitar distintas personas que no gozaban de buena reputación en la ciudad de Cartagena y que además eran vigilados por la Iglesia y por la Santa Inquisición. Pese a esto, Sierva María no sanó. Por el contrario, tantos tratamientos provocaron muchas alteraciones en su salud debido a los

métodos poco ortodoxos que utilizaban para tratarla. Su sufrimiento fue tan intenso que la llevó al extremo de hacerla sentir que se iba a morir. En un imaginario como el de la época, en el que se fusionaban variadas formas de saberes ancestrales, africanos e indígenas, para tratar los cuerpos y los espíritus, bajo el yugo opresor y despiadado de la imposición cristiana, no era extraño que, ante los fracasos en el tratamiento la situación de Sierva María, hubiera quienes terminaran atribuyendo la culpa a los demonios:

A pesar de que la Inquisición había condenado a mil trescientos a distintas penas en los últimos cincuenta años, y ejecutado a siete en la hoguera. Un médico joven de Salamanca le abrió a Sierva María la herida sellada y le puso unas cataplasmas cáusticas para extraer los humores rancios. Otro intentó lo mismo con sanguijuelas en la espalda. [...] Había pasado por todo: vértigos, convulsiones, espasmos, delirios, solturas de vientre y de vejiga, y se revolcaba por los suelos aullando de dolor y de furia. Hasta los curanderos más audaces la abandonaron a su suerte, convencidos de que estaba loca, o poseída por los demonios (García Márquez, 1994: p.34).

Se hace evidente el desconocimiento de los miembros de la Iglesia no sólo de todos los asuntos naturales en relación con las enfermedades sino de todo cuanto había padecido Sierva María. Sin “verdaderas pruebas” de estar endemoniada, fue condenada por personas que no poseían los conocimientos necesarios, científicos o teológicos que justificaran su comportamiento como síntoma de posesión demoníaca o enfermedad. El obispo de Cáceres y Virtudes, sin evaluar adecuadamente la situación de Sierva María ni las procedencias de los supuestos males, que en realidad tenían causas explicables por medio de la razón, pasó por alto aspectos como que la niña no se identificaba con las costumbres de la cultura

colonial pues había sido criada por los esclavos quienes tenían su propia cultura. Delaura le hizo saber en una ocasión al obispo que tenía dudas con respecto del dictamen que se había pronunciado contra la niña, considerando que su comportamiento se debía a sus costumbres de procedencia africana, pero el obispo reprendió su análisis racional con un celo religioso:

—“Creo que lo que nos parece demoníaco son las costumbres de los negros, que la niña ha aprendido por el abandono en que la tuvieron sus padres”.

—“¡Cuidado!”, lo alertó el obispo. “El Enemigo se vale mejor de nuestra inteligencia que de nuestros yerros”.

—“Pues el mejor regalo para él sería que exorcizáramos una criatura sana”, dijo Delaura.

El obispo se encrespó.

—“¿Debo entender que estás en rebeldía?”

—“Debe entender que mantengo mis dudas, padre mío”, dijo Delaura. “Pero obedezco con toda humildad” (García Márquez, 1994: p.58).

Existe una asociación profunda entre religión y sentimientos. Hume considera esta asociación, en tanto el temor a lo desconocido, como lo que da origen a la existencia de los dioses en las diferentes culturas: “La religión no surge de la razón sino de los sentimientos, y en especial del miedo a las causas desconocidas de las cosas. El *“timor omnes fecit deos”* de Petronio sigue siendo, pues, verdad fundamental para Hume” (Cappelletti, 1966: p. 15). Podemos tener en cuenta dos ejemplos particulares de la dependencia entre los sentimientos y la religión en *Del amor y otros demonios*. Podemos apreciar un primer ejemplo cuando el Marqués de Casalduero, padre de Sierva María, “pierde la fe en el momento en que considera que una sentencia divina le quitó un ser querido” (García Márquez, 1994: p. 28). El segundo ejemplo lo vemos cuando el Marqués, conmovido por el sufrimiento de su hija,

“pretendió recuperar la fe en Dios” (Ibíd.: p.38).

En el primer ejemplo, el primer matrimonio del Marqués se vio interrumpido por un rayo⁹ que calcinó a su esposa doña Olalla mientras disfrutaban a dúo de la música bajo la sombra de un árbol¹⁰. Con ese hecho el esposo perdió su fe. La ciudad, sobrecogida, interpretó la tragedia como una deflagración de la cólera divina por una culpa inconfesable (Ibíd.: p.27). Según lo señala Hume, es absurdo atribuirle pasiones y debilidades humanas a las Deidades así como considerarlas envidiosas, vengativas y con potestad. El temor del ser humano a las Deidades está sustentado tanto en la superstición como en el desconocimiento de las causas que originan los fenómenos naturales. De esta manera la comunidad cartagenera, en el imaginario de la novela, interpretó el evento atmosférico que dio fin al matrimonio del Marqués de Casalduero suponiendo que el desafortunado rayo que mató a doña Olalla se atribuía a un juicio de Dios, como explica Durkheim: “Es un hecho que hablar de religión es tocar las fibras más sensibles de la reflexión humana, la cual se mueve alternativamente entre el hombre, el mundo, sus creencias, dependencias y sometimiento a algo o a alguien a quien considera más grande que él” (Durkheim, É. 2003, p 33).

Del mismo modo, Hume advierte la necesidad del hombre de crear —como una necesidad para su propia comprensión— unas imágenes en las que las Deidades expresen formas y conductas humanizadas, más allá de sus poderes sobrenaturales. En este sentido, el pensamiento religioso se puede dividir entre lo profano y lo sagrado:

Hay una tendencia universal en todos los hombres que consiste en concebir todos los seres a

⁹ Rayo: Es el fuego celeste en su forma activa, de terrible dinamismo y efectividad. (Cirlot, 1992, p. 382)

¹⁰ El árbol simboliza la naturaleza humana; la cruz de la redención; el bien y el mal, conocimiento (Cirlot, 1992: p. 76-79)

semejanza nuestra, y en transferir a cada objeto esas cualidades con las que estamos más familiarizados y de las que somos íntimamente conscientes. [...] el absurdo no es menor cuando miramos hacia arriba y transferimos pasiones y debilidades humanas a la deidad, representándola como un ser envidioso y vengativo, [...] pero con potestad y autoridad supremas. No es de extrañar, pues, que la humanidad, al hallarse en una tan absoluta ignorancia de las causas, y al estar al mismo tiempo preocupada por su suerte futura, reconozca inmediatamente su dependencia de poderes invisibles poseídos de sentimientos e inteligencia (Hume, 1992: p. 17).

Cada individuo, por su propia naturaleza, es un ser pensante que investiga, reflexiona e interpreta su entorno, que busca en su existencia la necesidad de darle sentido a todo lo que considera inexplicable como el origen del mundo, los fenómenos naturales, el cosmos, la vida, la muerte, el más allá, entre otras cosas. Valiéndose en la gran mayoría de las veces de las religiones o de las ideas o preceptos religiosos para relacionar los grandes misterios de la vida con entidades espirituales (Hume, 1992: p.63). Es así como el ser humano permanece en una perpetua suspensión entre un sin número de causas desconocidas e inexplicables que forman dualidades a lo largo de la existencia, lo cual le inspira temor y expectación, como vida y muerte, salud y enfermedad, etc.

En concordancia con lo anterior, no es absurdo comprender que bajo el sistema colonial las culpas o pecados se atribuían a juicios divinos y humanos. El rayo simboliza para los creyentes católicos el temor que debían tener ante el juicio de Dios. “La religión de la muerte”, la llama Abrenuncio durante un diálogo con el padre Cayetano Delaura. El padre, al contrario de los creyentes de su época, opinaba que Dios no condenaba cruelmente, sino que tenía en cuenta el amor (García Márquez, 1994: p. 90). De manera opuesta, los

religiosos del Santo Oficio comprendían a su Dios como un ser vengativo que destruía su creación si esta lo defraudaba de alguna forma.

En el segundo ejemplo, el Marqués trata de “recuperar su fe en Dios” para obtener el beneficio de salvar a su única hija, Sierva María, pues teme que muera a consecuencia de la mordedura del perro rabioso:

Mientras la ayudaba a acostarse, la niña seguía sufriendo a solas con un quejido casi inaudible, y a él lo sobrecogió la certidumbre de que estaba ayudándola a morir. Sintió el apremio de rezar por primera vez desde que perdió la fe. Fue al oratorio, tratando con todas sus fuerzas de recuperar el dios que lo había abandonado, pero era inútil: la incredulidad resiste más que la fe, porque se sustenta de los sentidos (García Márquez, 1994: p.38).

Desde sus investigaciones como historiador y conocedor de la naturaleza humana, Hume se esfuerza por presentar una postura crítica donde queda descartado que la religión pueda ser la base de un comportamiento ético de sus practicantes. Puesto en favor de un bienestar por el prójimo, en su obra *La historia natural de las religiones*, deja ver que la religión crea una falsa moral. Esa falsa moral podría verse representada en los sacerdotes y las religiosas del convento de Santa Clara donde fue internada Sierva María por orden del obispo, quienes no pretenden un bienestar espiritual para Sierva María sino dar curso a su propia interpretación de las normas religiosas, además de una manera individual de darle curso a rencillas personales.

Su rencor contra el episcopado local había empezado casi cien años antes de su nacimiento.

La causa primera, como en los grandes pleitos de la historia, fue una divergencia mínima por asuntos de dinero y jurisdicción entre las clarisas y el obispo franciscano. [...] ese fue el

principio de una guerra que en algún momento llegó a ser de todos contra todos [...] al cabo de un siglo Josefa Miranda seguía cocinándose a fuego lento en sus rencores. Los inculcó en sus novicias, los cultivó en sus entrañas más que en su corazón, y encarnó todas las culpas de su origen en el obispo De Cáceres y Virtudes y en todo el que tuviera algo que ver con él. De modo que su reacción era previsible, cuando le avisaron, de parte del obispo, que el Marqués de Casalduero había llevado al convento a su hija de doce años con síntomas mortales de posesión demoníaca (García Márquez, 1994: 43).

Sierva María resulta convertida en una víctima de las diferencias que acosan a los distintos miembros del clero según sus rencores y pasiones al ritmo de sus jerarquías y sus géneros. Mucho más allá de cualquier sentido religioso o espiritual, los odios exacerbados a lo largo del tiempo dejan de lado toda concepción de lo sagrado para convertirse en una vil herramienta de venganza. Del mismo modo, los sufrimientos a los que se ve sometida la niña tienen su origen en las interpretaciones religiosas de las monjas del convento donde fue internada por orden de una autoridad de la iglesia, más que en las acusaciones infundadas que sobre la pequeña hace la abadesa a partir del sentimiento negativo contra el obispo.

No ocurrió nada desde entonces que no fuera atribuido al maleficio de Sierva María. Varias novicias declararon para las actas que volaba con unas alas transparentes que emitían un zumbido fantástico. [...] corrió el rumor de que los cerdos estaban envenenados, que las aguas causaban visiones premonitorias, que una de las gallinas espantadas se fue volando por encima de los tejados y desapareció en el horizonte del mar. Pero los terrores de las clarisas eran contradictorios, porque a pesar de los aspavientos de la abadesa y de los pavores de cada quien, la celda de Sierva María se convirtió en el centro de la curiosidad de

todas (García Márquez, 1994: p. 45).

Al asumir sus creencias como verdades absolutas, los religiosos quedan impedidos por su propia elección para tener una verdadera bondad y caridad con su prójimo. Es el caso de Sierva María, convertida en víctima por causa de la lectura e interpretación intolerante que los clérigos hacen de las otras prácticas religiosas. Hume dice que: “La intolerancia de casi todas las religiones que han mantenido la unicidad de Dios es tan notable como el principio contrario de la tolerancia” (1992: p.60). Sierva María es participante activa de las prácticas religiosas de la Santería, considerada por la religión católica como una práctica prohibida. De esta forma, la Iglesia Católica le asignó el rótulo de endemoniada a la pequeña marquesita, mucho más por su lengua aprendida de los esclavos y sus reacciones emocionales —interpretadas como señales religiosas— que por la misma mordedura del perro y sus ineficaces tratamientos medicinales.

Una mirada al Orisha Olokun permite comprender que desde antes de su nacimiento Sierva María ya estaba ligada a él y al destino de Cayetano Delaura. El joven clérigo hizo sus primeros votos de conversión, convencido por los argumentos que le diera su maestro —Don Toribio de Cáceres y Virtudes— quien, además, lo invitó a acompañarlo a Yucatán, donde había sido nombrado obispo. Sin embargo, aunque emprendieron el viaje, nunca llegaron. Olokun, El señor del océano, se les opuso en el lugar conocido como el Canal de los Vientos, un estrecho situado entre las islas de Cuba y La Española que conecta el océano Atlántico con el mar Caribe. La baja presión de la zona produjo fuertes tormentas y punzantes vientos durante setenta días de mala mar, haciéndolos finalmente naufragar. Estando a la deriva y sin ninguna alternativa, fueron rescatados por una maltrecha nave que

los dejó en un nuevo destino, Cartagena de Indias, en lugar de la lejana Yucatán, destino inicial de los viajeros. En aquel nuevo destino todo estaba ya enigmáticamente preparado para que el padre Cayetano Delaura permaneciera por tiempo indefinido: la muerte reciente e inesperada del obispo titular de aquellas tierras confirma la intervención divina. Don Toribio De Cáceres y Virtudes fue nombrado obispo interino de Cartagena de Indias, en donde se quedó en compañía de su buen pupilo, el padre Cayetano Delaura.

En Cartagena de Indias Sierva María estaría presente y sería parte fundamental de su existencia, se lo había anunciado un sueño profético al padre Delaura. Ese sueño lo persiguió por el resto de su vida pues también se le había mostrado a Sierva María y su relación con la muerte (García Márquez, 1994: p. 48-50, 67). La manifestación onírica y los vaticinios son una de las manifestaciones de Olokun, quien siempre desciende al mundo de los humanos protegido por una máscara que representa la vida. Solo en sueños se le puede ver sin ella, es decir, se puede ver su rostro de muerte.

Sierva María fue consagrada a Olokun en un momento determinado en el que su precario estado de salud así lo exigía debido a su nacimiento anticipado. Su milagrosa salvación simboliza la dualidad de la vida y la muerte. A medida que la niña fue creciendo su temperamento fue correspondiendo al del Orisha, siempre cambiante, pasaba repentinamente de un estado emocional a otro. De una niña inofensiva y amable pronto se convertía en un ser misterioso y temerario, así como el océano. Mientras permanecía encerrada en su celda y por culpa de esos bruscos e inesperados cambios temperamentales, la abadesa no podía creer que aquella niña tan agresiva pudiera inspirar tanta dulzura (García Márquez, 1994: p. 82). En otro momento, Sierva María “atada de pies y manos con

correas de cuero, parecía muerta, pero sus ojos tenían la luz del mar” (pág. 52). Ese mismo reflejo del océano que irradiaba en sus ojos e iluminaba su celda, era señal de que Olokun siempre estaba con ella.

La niña no le prestó la menor atención. Cuando le curó el tobillo inflamado se le crispó la piel y sus ojos se humedecieron. Él la creyó vencida, la alivió con susurros de buen pastor, y al fin se atrevió a zafarle las correas para darle una tregua al cuerpo estragado. La niña flexionó los dedos varias veces para sentir que aún eran suyos y estiró los pies entumidos por las amarras. Entonces miró a Delaura por primera vez, lo pesó, lo midió, y se le fue encima con un salto certero de animal de presa. La guardiana ayudó a someterla y a amarrarla. [...] Tiempo después Sierva María le preguntó tiernamente qué le había pasado y se burló al escuchar la respuesta del sacerdote. La niña quiso saciar sus hambres atrasadas con la media almojábana, pero escupió el bocado. “Sabe a mierda de golondrina”, dijo. Sin embargo, su humor cambió. [...] Facilitó la curación de las peladuras que le escocían la espalda, y le prestó atención a Delaura por primera vez cuando descubrió que tenía la mano vendada. Con una inocencia que no podía ser fingida le preguntó qué le había pasado:

—“Me mordió una perrita rabiosa con una cola de más de un metro”, dijo Delaura. Sierva María quiso ver la herida. Delaura se quitó la venda, y ella tocó apenas con el índice el halo solferino de la inflamación, como si fuera una brasa, y río por primera vez:

—“Soy más mala que la peste”, dijo. (García Márquez, 1994: 55)

De acuerdo con la Santería cubana, dos de los signos que representan a Olokun están personificados en una muñeca que hace parte de los utensilios del Orisha. Esta muñeca carga en su brazo izquierdo una careta (Somú Gagá) que simboliza la vida, y en el brazo derecho una serpiente (Akaró) que significa la muerte. En consecuencia, a Sierva María se le sombreaba el rostro con negro de humo en representación de la máscara que

lleva el Orisha. Del mismo modo, una de las características de Olokun es la de tener su cabello muy largo; a Sierva María, no sólo en su consagración al Orisha, Dominga le ofreció no cortarle el pelo sino que nunca nadie le pasó una tijera por su cabellera. El autor se atreve a recurrir a una referencia mitológica: “el pelo de la niña tomó la semejanza de la cabellera de Medusa, llena de serpientes” (García Márquez, 1994: 73).

Así mismo, Sierva María era capaz de moverse con tanto sigilo entre las personas que nadie solía notarla cuando pasaba cerca de ellas. Como una forma de contrarrestar su invisibilidad, su madre, Bernarda, le puso un cencerro en el puño para saber cuándo estaba cerca y no perderle el rumbo en la penumbra de la casa. Pero ni siquiera así pudo anticipar sus pasos. Esa niña enigmática le producía miedo, y además “le aumentaba el susto con una retahíla en lengua yoruba” (p. 30). De hecho, esa fue una de las razones por las que la mandó a vivir con los esclavos en el patio, para evitar el miedo que le producía no verla aparecer y su lenguaje incomprensible. Al respecto, vale la pena mencionar las siguientes citas. En la primera se alude a la careta del Orisha, (Somú Gagá) la vida:

Por orden de Dominga de Adviento las esclavas más jóvenes le pintaban la cara con negro de humo, le colgaron collares de santería sobre el escapulario del bautismo y le cuidaban la cabellera que nunca le cortaron y que le habría estorbado para caminar de no ser por las trenzas de muchas vueltas que le hacían a diario (García Márquez, 1994: p.12).

[...]

La cabellera de Sierva María se encrespó con vida propia como las serpientes de la Medusa, y de la boca salió una baba verde y un sartal de improperios en lenguas de idólatras. Delaura blandió su crucifijo, lo acercó a la cara de ella, y gritó aterrado:

“Sal de ahí, quienquiera que seas, bestia de los infiernos”.

Sus gritos atizaron los de la niña, que estaba a punto de romper las hebillas de las correas (pág.73).

La segunda, a la sutileza de sus movimientos que vinculan a la serpiente (Akaró) con la muerte y que hacían a Sierva María casi imperceptible a los sentidos humanos.

Cuando más concentrada estaba en sus negocios sentía en la nuca el aliento sibilante de serpiente en acecho, y daba un salto de pavor.

—“Niña!”, le gritaba. “Haz ruido antes de entrar!”

Ella le aumentaba el susto con una retahíla en lengua yoruba (García Márquez, 1994: p. 30).

La tercera cita hace referencia al carácter de Sierva María en concordancia con el de su Orisha: Olokun es una deidad poderosa, terrible y sumamente misteriosa:

En otros desafíos vesánicos él le preguntó si se cortaría la trenza por él, y ella dijo que sí, pero le advirtió en broma o en serio que en ese caso tendría que casarse con ella para cumplir la condición de la manda. Él llevó a la celda un cuchillo de cocina, y le dijo: “Veamos si es cierto”. Ella se volvió de espaldas para que él pudiera cortar de raíz. Lo instó: “Atrévase”. No se atrevió. Días después, ella le preguntó si se dejaría degollar como un chivo. Él dijo que sí con firmeza. Ella sacó el cuchillo y se dispuso a probarlo. Él saltó de terror con el escalofrío final. “Tú no”, dijo. “Tú no”. Ella, muerta de risa, quiso saber por qué, y él le dijo la verdad:

—“Porque tú sí te atreves” (García Márquez, 1994: p. 80).

Como órgano de control infalible, la Iglesia Católica perseguía a las otras religiones en la llamada “guerra justa” que consideraba paganos a sus miembros además de idólatras e ilegítimas sus creencias. Los esclavos procedentes de África fueron obligados a renunciar a

todas sus convicciones sagradas y a sus relaciones con sus entidades espirituales y sus creencias religiosas. Se vieron obligados a renunciar a sus valiosos e indispensables vínculos con los Orishas, y a aceptar como propia la doctrina cristiana bajo la terrible amenaza de las represalias y los castigos que ejercía la Iglesia y la Inquisición contra los denominados no creyentes. Sin embargo, la arraigada concepción de lo sagrado que traían los africanos no desapareció por el hecho de ser obligados a asumir un nuevo sistema de creencias, así ambos tuvieran algunas semejanzas. En lugar de ocurrir el abandono de su religión original, los esclavos fusionaron ambos sistemas religiosos para, sin tener que despojarse de las creencias propias, poder adoptar las impuestas, y así sobrevivir a la violenta exigencia de los victimarios.

Esta fusión de una religión en otra —que en este caso podríamos considerarla una forma de supervivencia espiritual a la que acudieron los esclavos para no sentirse abandonados de sus dioses— se conoce como sincretismo religioso, el cual se puede entender como la unión de dos o más rasgos religiosos de origen diferente. Este sincretismo¹¹ permitió a los afrodescendientes sometidos a la condición de esclavitud, mimetizar rituales y otras prácticas propias de las tradiciones religiosas africanas, entre ellas la yoruba, que como todas las que llegaron a América se encontraba amenazada por la hegemonía católica. Los esclavos, a pesar de adoptar por la fuerza la religión impuesta por el poder, lucharon denodadamente por perseverar su cultura, pero en particular sus prácticas religiosas tradicionales. Fue así como llegaron incluso, algunas veces, a practicar sus ritos religiosos con el consentimiento de sus “amos”. El mismo Márques de Casaldueiro, como lo

¹¹ “Todas las religiones son sincretistas en el sentido de que absorben e incorporan elementos de otras religiones y culturas a medida que se encuentran con ellas” (Bowker, 2006, p. 654).

refiere la novela, aunque con recelo y temor, les permitía a los esclavos realizar sus celebraciones en el gran patio de la casa. Esta actitud por parte de algunos propietarios de esclavos, permitió en gran medida la preservación de muchos de los valores religiosos propios de nuestra África natal hasta el punto que en distintas regiones de América aún gozan de plena práctica.

Como institución, la Iglesia rechazaba todo aquello que no estuviese bajo su aprobación, aún si se tratase de medicina, lenguaje, comportamiento social o individual:

“Digan lo que digan los médicos”, dijo, “la rabia en los humanos suele ser una de las tantas artimañas del Enemigo”. El marqués no entendió. El obispo le hizo una explicación tan dramática que pareció el preludio de una condena al fuego eterno. “Por fortuna”, concluyó, “aunque el cuerpo de tu niña sea irrecuperable, Dios nos ha dado los medios de salvar su alma” (García Márquez, 1994: p.37).

El dictamen de la iglesia, que se consideraba a sí misma infalible, única y verdadera, pretendía utilizar la rigurosidad de sus métodos de sometimiento como el exorcismo con fines piadosos y espirituales para “salvar un alma del infierno”. El dictamen que se profiere sobre la hija del Marqués de Casaldiero es el mismo que se hacía sobre los esclavos negros durante el proceso de evangelización en la ciudad de Cartagena. Como lo menciona Cyriaque-Simón Pierre Akomo-Zoghe, “los sufrimientos son poca cosa, si les permitían el acceso en el paraíso”. Pero ese poder incuestionable del cual gozaba la Iglesia como entidad omnisciente, no sólo era un medio eficaz de control contra la sublevación de los negros sino contra todas las personas (Akomo-Zoghe, 2008: pp. 212-223).

La doble moral de la Iglesia no sólo se apoyó en la Santa Inquisición para localizar, procesar y sentenciar a los negros considerados traidores y herejes. Dicho brazo armado también les fue útil para controlar, vigilar y regular el comportamiento de la comunidad, incluyendo a los españoles y sus hijos. En general, puso en duda cualquier otra opinión, aun tratándose de las de índole científica, con el fin de que no se cuestionara ninguna decisión que pudieran tomar las autoridades eclesiásticas establecidas en la época. El temor al desacato fue pieza fundamental para lograr dichos propósitos. Fue así como El Marqués fue atormentado por la incertidumbre. Carente de fe en Dios quedó a merced del temor. Se propuso recobrar ese fervor de creyente católico que había perdido. Rezaba en voz alta el toque del Ángelus como señal de necesitar la indulgencia divina. Sin más razones que las dadas por los religiosos, un Domingo de Ramos, sin razonar ni consultar con alguien más, decidió entregar su hija a la voluntad de la Iglesia. Quiso presentarle a Sierva María al dios que le debía obediencia y que ella desconocía. Impedido de mostrar un dios sobrenatural, le enseñó el único dios que él conocía, un dios estático, creado por hombres, hecho de un material corruptible. Señaló la edificación del convento donde sería internada la niña:

“¿Sabes quién es Dios?” La niña negó con la cabeza.

Había relámpagos y truenos remotos en el horizonte, el cielo estaba encapotado, y el mar áspero. A la vuelta de una esquina les salió al paso el convento de Santa Clara, blanco y solitario, con tres pisos de persianas azules sobre el muladar de una playa. El marqués lo señaló con el índice. “Ahí lo tienes”, dijo (García Márquez, 1994: 39)

COMO EL SOL Y LA LUNA: PARALELO O DUALIDAD SIMBÓLICA ENTRE LA FIGURA MESIÁNICA DE JESÚS EL CRISTO Y SIERVA MARÍA DE TODOS LOS ÁNGELES

Continuando con una mirada exploratoria de la presencia religiosa africana y católica en la novela *Del amor y otros demonios*, es posible plantear la existencia de un paralelo o dualidad simbólica entre la figura mesiánica de Jesucristo el hijo de Dios y la de Sierva María de Todos los Ángeles, la hija de Ygnacio de Alfaro y Dueñas, segundo Marqués de Casaldueiro y señor del Darién. Este paralelo arroja ciertas similitudes a la vez que importantes diferencias si los relacionamos con el eclipse solar que aparece en la novela como un símbolo presente en la tradición cristiana. Un eclipse solar es, sin duda, uno de los fenómenos más extraordinarios presenciados por la humanidad. Ocurre a medida que la luna se interpone entre el sol y la Tierra, bloqueando su luz y causando una oscuridad temporal. Aunque la luna es más pequeña que el sol, en un momento determinado de su traslación su proyección desde la superficie de la Tierra la hace parecer con un tamaño igual al gran astro. Supongamos que esa luna nueva es Sierva María y el gran sol es Jesucristo (en el libro de Malaquías Jesucristo representa el sol de justicia). Considerémoslo como un indicio de la lectura, pues en ella se dará una confrontación religiosa entre las creencias de la Santería y del Catolicismo.

Desde un punto de vista religioso, este evento pertenece a un plano espiritual donde el sol y la luna forman una especie de sincretismo del cual surge una “falsa noche”. Dicho fenómeno cobra una significativa simbología dentro del cristianismo en tanto esa “falsa noche” es la representación de las tinieblas del mundo espiritual, es decir, la lucha entre el

bien y el mal, en el cual este último vence y llena de oscuridad la tierra. En ese sentido, el eclipse solar puede ser entendido como un evento central en la novela pues alrededor de él giran los personajes y algunos hechos determinantes. Ocurre cuando Sierva María está recluida en el convento y sentenciada al exorcismo. Es importante recordar que para las culturas antiguas este fenómeno natural suele tener connotaciones de caos y oscuridad. En consecuencia, también podemos hacer un análisis que nos permite resaltar el carácter mítico y religioso del eclipse para ciertos cultos religiosos africanos y judíos. En algunas partes del continente africano las personas adoran al Dios sol llamado Lorun. Pero para los yorubas, éste está íntimamente ligado a Olodumare, por lo que tiene el calificativo de Olorun. Olorun es el sol, la acumulación perpetua y visible de la divinidad y la manifestación más sensible y material de Olofi y Oloddumare. Es la fuerza vital de la existencia, y, gracias a su calor y energía, crecen las cosechas, existen el día y la noche y pueden moverse las aguas y los vientos. El culto al sol, siempre extendido en todas las culturas, alcanza un valor esencial en el imaginario africano que lo reconoce como algo familiar, quizás de mayor trascendencia que la vegetación y los animales (París, 2004: p. 57-58).

Para las religiones de tradición africana como las del Congo o África central, la luna tiene un carácter sagrado y misterioso. Por ejemplo, en la concepción Bantú del tiempo, la luna, planeta satélite de la tierra, reviste gran importancia mientras el sol es considerado un astro básico. Con él se despiertan, pasan el día hasta acostarse del mismo modo que lo hace aquel astro cuando desaparece en el horizonte para volver a despertarse al día siguiente. El sol es el astro poderoso pero no necesariamente misterioso. Pero, contrariamente al sol, la luna nace, crece, muere y vuelve a nacer como si resucitara. Son esas etapas las que le

confieren a la luna su importancia, su carácter sagrado y referencial, pues su círculo o el conjunto de sus etapas se parecen al del Muntu —fuerza vital en la cosmogonía Bantú— (Pierre Akomo-Zoghe, 2008, pp.40-41). Esta percepción que tienen los pueblos afrodescendientes sobre las fases lunares que simbolizan el tiempo que transcurre, no es aislada de las ideas que tienen otras culturas sobre la importancia que tienen la luna y el sol, según se interpreta en el *Diccionario de los símbolos* (Gheerbrant, 1999: p. 24)

El simbolismo de la luna se manifiesta en correlación con el del sol. Sus dos características fundamentales se derivan, por una parte, de que la luna está privada de luz propia y no es más que un reflejo del sol, por otra parte, de que atraviesa fases diferentes y cambia de forma. Por eso simboliza la dependencia y el principio femenino (salvo excepciones), así como la periodicidad y la renovación. En este doble aspecto es símbolo de transformación y crecimiento. La luna es también símbolo de los ritmos biológicos:

Astro que crece, decrece y desaparece cuya vida está sometida a la Ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte. La luna tiene una historia patética lo mismo que la del hombre, pero su muerte no es jamás definitiva. Este perpetuo retorno a sus formas iniciales, esta periodicidad sin fin, hacen que la luna sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida que controla todos los planos cósmicos regidos por la Ley del devenir cíclico: agua, lluvia, vegetación, fertilidad (Eliade, 1972, p.50).

La luna también es el primer muerto. Durante tres noches, cada mes lunar, está como muerta, desaparece. Posteriormente aparece y va aumentando su brillo. De la misma forma se cree que los muertos adquieren una nueva modalidad de existencia. La luna, para el hombre, es el símbolo de este pasaje de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Con

la intención de desarrollar la anterior hipótesis, es necesario hacer algunas alusiones a elementos de la novela: A principios del mes de abril la niña se encontraba en la feria junto a su padre. “La ciudad se transformó. Padre e hija se solazaron con los títeres, con los tragadores de fuego, con las incontables novedades de feria que llegaron al puerto en aquel abril de buenos presagios” (García Márquez, 1994: p. 33).

Lo anterior nos permite inferir que Sierva María ingresó al convento de las clarisas durante la última semana de la cuaresma, tiempo comprendido desde el Domingo de Ramos¹² hasta el Domingo de Pascua o Resurrección¹³; y estuvo hasta el diecinueve de mayo, fecha en que murió. De acuerdo con lo anterior, se puede concluir que tuvo un tiempo aproximado de cuarenta días de reclusión, periodo durante el cual fue acusada, enjuiciada y sentenciada por la Iglesia. Durante su última semana fue sometida a diversas clases de torturas y exorcismos. Podemos ver que de alguna manera sus padecimientos y su abandono coinciden con el sufrimiento de Jesucristo bajo el yugo de los romanos.

Del mismo modo se hace necesario relacionar algunos elementos de la novela con la obra, la vida y muerte de Jesús. Según la Biblia, Jesús, considerado el Mesías prometido, entró un día en la ciudad sagrada de Jerusalén donde fue recibido como rey por una muchedumbre que extendía palmeras a su paso sobre el camino y lo proclamaba hijo de Dios. Esta tradición religiosa es conocida por los cristianos como el Domingo de Ramos, considerado el primer día de la liturgia. Sierva María fue recluida en el convento de las

¹² Marcos 11.1–2, 7–11; Éxodo 12.3, 5: Es la víctima de la Pascua de Jehová,

¹³ La pascua se regía por los ciclos de la luna. Partiendo de esto, el calendario de Semana Santa, se obtiene a partir del día de la Resurrección, que es el domingo siguiente a la luna llena del mes de Nissan (el mes de los judíos) que corresponde a los días entre el 22 de marzo y el 25 de abril.

clarisas un Domingo de Ramos, último domingo de cuaresma, antesala de la celebración religiosa de Semana Santa, tiempo que se conmemora la pasión y muerte de Jesucristo, la principal representación del cristianismo.

En términos de situar esta dualidad simbólica es preciso presentar algunos indicios que logren ratificar tal idea. En primer lugar, Jesús, Unigénito de Dios, era la imagen de su padre: “El que me ha visto, ha visto al Padre”. De igual manera Sierva María era la misma imagen de su padre, el marqués de Casaldueño en versión de mujer: “Eres idéntica a tu padre”, le dijo la madre: “un engendro” (García Márquez, 1994, p.18). Dios padre entregó a su único hijo por amor, el marqués entregó a su única hija por temor. Dios se sentía orgulloso y se complacía de su hijo porque representaba la verdad; el marqués se sentía orgulloso de su hija por la habilidad que ella tenía para mentir. Jesús fue tentado, pero nunca pecó mientras Sierva María cedió a la tentación de pecados como el odio (a la progenitora) (Ibíd., p.14), falta de perdón (al progenitor) (Ibíd., p.73) y lascivia con un sacerdote (Ibíd., p.79). Jesús se reveló a sus discípulos como el Yo soy, cuyo nombre es el mismo con el que Dios padre se dio a conocer al pueblo de Israel; Sierva María reveló su nombre africano, María Mandinga, a los esclavos, nombre adoptado para representar la tradición de los ancestros africanos (Ibíd., p.42). Jesús fue oprimido, afligido y azotado por los religiosos de su época, destacaba por su habilidad discursiva, pero de ningún modo abrió su boca para defenderse de las acusaciones; Sierva María también tenía cierta habilidad en el discurso, mentía por placer, se inventaba historias y supuestos diálogos con los demonios. Las clarisas del convento lo daban por cierto, pero también podemos ver que no empleaba ese talento imaginativo para decir algo en su defensa, por el contrario, guardó silencio ante las religiosas y los sacerdotes que la acusaban de ser hija del diablo:

Dos novicias que pasaron después se interesaron por sus collares y sus anillos, y le preguntaron quién era. Ella no contestó. Le preguntaron si sabía castellano, y fue como hablarle a un muerto. «Es sordomuda», dijo la novicia más joven. «O alemana», dijo la otra.

La más joven empezó a tratarla como si careciera de los cinco sentidos. [...]. «Tienes los ojos del diablo», le dijo. [...] La abadesa blandió el crucifijo como un arma de guerra contra Sierva María. «Vade retro», gritó. Los criados retrocedieron y dejaron a la niña sola en su espacio, con la vista fija y en guardia. «Engendro de Satanás», gritó la abadesa. «Te has hecho invisible para confundirnos». No lograron que dijera una palabra (García Márquez, 1994: p. 42-44).

Sin embargo, aquellas mismas religiosas que la incriminaban durante el día aprovechaban la oscuridad de la noche para deslizarse secretamente hacia su celda, pidiéndole servir de mediadora entre ellas y el diablo para que éste les concediera absurdos favores. La niña haciendo uso del placer que le producía mentir, y para controlar las continuas procesiones a su celda, inventaba con argumentos sustentados en sus falsos temores, acontecimientos que las religiosas creían ingenuamente y de los cuales dejaban constancia en las actas (Ibíd.: p. 46).

Podemos concluir que Sierva María, en gran medida, es presentada a la vez de manera opuesta y paralela a Jesús en la biblia; ambos fueron despojados de sus vestiduras por considerarlas ropas no correspondientes a las usadas por sus respectivas culturas y en sus respectivas épocas. Del mismo modo y a manera de burla, ambos fueron vestidos con ropas muy costosas, a la usanza de los reyes, para luego desnudarlos y ponerles nuevamente sus vestidos mientras se les condenaba a muerte. A Jesús lo vistieron con un manto de escarlata y a Sierva María con un hermoso vestido y cubierta de joyas legítimas (García

Márquez, 1994: p. 67). A él con una corona de espinas se le llamó “Rey de los judíos”, y su rostro quedó grabado en un velo usando como tinta su misma sangre. Sierva María fue retratada junto a una corte de demonios sumisos por un célebre retratista del séquito del virrey. Hombre y mujer fueron azotados y condenados a muerte siendo inocentes: a Jesús le arrancaron la barba, lo cual para el pueblo judío es símbolo de humillación porque tenerla genera respeto y dignifica al hombre (Isaías 50: 5-7); a Sierva María le arrancaron el cabello que nunca antes desde su nacimiento había sido cortado porque estaba dentro de la consagración al Orisha Olokun, pues representaba consagración, pureza y agradecimiento además de ser símbolo de belleza femenina:

[...] entraron a buscarla sin anuncio para iniciar los exorcismos. Fue el ritual de un condenado a muerte. La llevaron a rastras al abrevadero, la lavaron a baldazos, la despojaron a tirones de sus collares y le pusieron el camisón brutal de los herejes. Una monja de jardinería le cortó la cabellera hasta la altura de la nuca con cuatro mordiscos de unas cizallas de podar, y la arrojó a la hoguera encendida en el patio. [...] Por último le pusieron una camisa de fuerza, la taparon con un trapo fúnebre y dos esclavos la llevaron a la capilla en una parihuela de soldados. (García Márquez, 1994: 80).

Cabe subrayar entonces, que es mediante la muerte de Jesucristo y la de Sierva María como García Márquez se atreve a presentar una convergencia entre el catolicismo y la santería. Ambos personajes ceden sus cuerpos físicos ante la muerte; de forma dramática y al mismo tiempo pasional, acogen la muerte para luego vencerla con una resurrección. Jesucristo resucitó al tercer día; cuando fueron a ver su cuerpo hallaron la tumba vacía. Con Sierva María sucedió algo similar. La dejaron viva en una celda y la hallaron muerta pero, a pesar de ello «los troncos de los cabellos le brotaban como burbujas en el cráneo rapado, y

se les veía crecer» (García Márquez, 1994: 91). Como Jesús ella también resucita y la evidencia de esto son sus cabellos brotando a raudales de su cráneo muerto.

En la presentación de la novela García Márquez no sólo hace referencia a las motivaciones que tuvo para llegar al convento de Santa Clara ese 26 de octubre de 1949 —y lo que estaba ocurriendo allí, que dio origen a la obra literaria— sino que termina ese apartado refiriendo una leyenda que le contaba su abuela “de una marquesita de doce años [...] venerada en los pueblos del Caribe por sus muchos milagros”. En otras palabras, Sierva María no sólo resucitó como Jesús, sino que continuó sirviendo en la vida de la gente con sus milagros, tal como lo hizo el hombre de Nazaret. Lo anterior nos permite sustentar la idea de que el autor construye una dualidad simbólica entre ambos personajes, asignando además a la imagen de la mujer, en la persona de Sierva María, una resignificación en tanto lo femenino y lo afro se elevan a la categoría de la santidad en la ejecución de milagros.

Así como los católicos creen en la resurrección de los muertos, los milagros y la vida eterna, los pueblos descendientes de África también creen en la continuidad de la vida. La muerte es solo un viaje, no es la destrucción del ser humano sino una separación del aspecto corpóreo. Todos los que mueren llegan al país de los ancestros y siguen cumpliendo funciones entre la comunidad de los vivos como si aún estuvieran presentes. No hay una distancia antitética entre vivos y difuntos, dioses y humanos, mundo físico y espiritual. La armonía entre estas fuerzas que se interrelacionan en la concepción de mundo, según los bantús, es fundamental y dan respuesta a la forma como se practica la religiosidad en la tradición africana (Akomo-Zoghe, 2008).

La marquesita de doce años, rechazada por sus padres y acogida por afrodescendientes esclavizados, heredera de los saberes y las tradiciones de África, aun sin ser dueña de una piel negra, muere entre los fríos hierros de una prisión en donde fue confinada por la ignorancia y el desprecio de la jerarquía eclesiástica. Pero tal como lo creen los herederos de África, ella llegó al país de los ancestros y siguió cumpliendo con sus funciones entre la comunidad de los vivos, haciendo ahora milagros en los muchos pueblos del Caribe entre sus gentes bulliciosas y festivas, portadoras invaluable de las raíces africanas.

SEGUNDO CAPÍTULO

EL EMPODERAMIENTO DE LA MUJER EN LA NOVELA *DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS*

La cabellera de Sierva María se encrespó con vida propia como las serpientes de la Medusa, y de la boca salió una baba verde y un sartal de improperios en lenguas de idólatras. Delaura blandió su crucifijo, lo acercó a la cara de ella, y gritó aterrado:

«Sal de ahí, quienquiera que seas, bestia de los infiernos».

Sus gritos atizaron los de la niña, que estaba a punto de romper las hebillas de las correas.

(García Márquez, 1994: p. 73)

Empoderamiento es un concepto utilizado dentro de la dinámica de cambio social del feminismo en el que se demanda una sociedad más igualitaria. Su empleo señala acción, autonomía y dominio. Su uso en el español es relativamente nuevo, fue acuñado por primera vez en 1995 en la conferencia mundial de la mujer en Beijín (Pekín), China. Según lo señala Magdalena León en su libro *Poder y empoderamiento de las mujeres*, el término fue tomado del verbo inglés *empower* y del sustantivo *empowerment*; su traducción al español significa “dar poder” y “conceder a alguien el ejercicio del poder”.

Como lo señala León, dichos términos no son creaciones de los últimos años. Según el *Oxford English Dictionary*, la palabra *empowerment* aparece en textos de la segunda mitad del siglo XVII. El diccionario de María Moliner (1986) reconoce el registro antiguo

de la palabra *empoderamiento*. La clave para su interpretación adquiere sentido durante los años sesenta y setenta con el discurso radical del movimiento por los derechos civiles para la población afroamericana en los Estados Unidos que planteó la búsqueda por el “poder negro” como estrategia de reivindicación. (León, 1997: p. 5, 8)

El énfasis de este trabajo consiste en reflexionar sobre las acciones de empoderamiento con las que revistió García Márquez a los personajes femeninos involucrados en la novela *Del amor y otros demonios*. El empoderamiento y la emancipación muestran un panorama diferente que amenaza con romper ese orden que se había establecido, pues representa una proceso de confrontación abierta y directa que propugnaron las mujeres: esclavas, libres, negras, blancas o mestizas contra el régimen establecido dentro de la sociedad patriarcal dominante en la ciudad de Cartagena de Indias a finales del siglo XVIII.

Cuando la Mujer toma la decisión de no continuar confinada y sometida al aislamiento, y se rebela contra el sistema social que tiene por característica principal el patriarcado, decimos que la Mujer se ha empoderado, esto es, que ha tomado en sus manos las decisiones y las acciones que habrá de ejecutar en su vida porque se ha liberado de la opresión masculina que la sometió durante tantos siglos. En consecuencia, en este capítulo analizamos ese empoderamiento del género femenino, su lucha por la identidad y la independencia, entendiendo que ha sido sometida y encarcelada por un orden patriarcal. Así mismo, miramos la mujer que se insubordinó y se liberó del encierro durante la época colonial, tiempo en el que se desarrolla la ficción de la novela *Del amor y otros demonios*.

Debemos partir del reconocimiento de una naturaleza femenina desde la noción del

cuerpo, cuerpo que se revela ante el patriarcado colonial; mujeres subordinadas y sentenciadas al encierro por hombres quienes han visto en ellas una naturaleza anormal porque cuestiona y se opone a la sujeción. En su obra crítica y reflexiva *La loca del desván*, publicada en 1979, Sandra Gilbert y Susan Gubar sintetizan el tema de la mujer y su reclusión desde un enfoque de género. En consecuencia, dicho trabajo cobra absoluta pertinencia en términos de analizar las complejas situaciones que padecen las mujeres sometidas a la subordinación y condenadas al encierro presentes en la maravillosa prosa literaria que, con el artificio de las palabras, construye García Márquez.

Las raíces de la autoridad» nos dicen que si la mujer es propiedad del hombre, este ha de haberla escrito, del mismo modo que nos dicen que si la ha escrito, tiene que ser de su propiedad. Es más como una creación «escrita» por el hombre, la mujer ha sido «acorralada» o «encerrada». El hombre ha pronunciado una especie de «sentencia», ella ha sido «sentenciada»: predestinada, encarcelada, porque la ha «redactado» y «acusado». Como un pensamiento que él ha formulado, ella ha sido «enmarcada» (encerrada) en sus textos, glifos, gráficos e «incriminada» (declarada culpable, declarada deficiente) en sus cosmologías. (Gilbert y Gubar, 1998, p. 28).

Si consideramos este planteamiento propuesto por Gilbert y Gubar en cuanto a “la metáfora de la paternidad literaria”, es notable ver el legado patriarcal en la obra de García Márquez. El autor aprisiona y pronuncia duras sentencias contra las mujeres entre las que incluye la locura, el encierro y el destierro. Su pluma finaliza matando a su propia creación, la musa-angelical Sierva María, la energúmena lujuriosa, la monstruosa. No obstante, ella se erige como una figura que demuestra ser la heroína de sí misma al abandonar su celda hecha de un cuerpo mortal, haciendo del suicidio un acto final liberador.

A pesar de lo anterior, García Márquez logra hacer de la novela una obra subversiva mediante la construcción de personajes femeninos que no se adhieren a los valores cristianos de la época, mujeres que van contra ese «eterno femenino» (Gilbert y Gubar, 1984, p.36), contra ese ideal de mujer pasiva impuesto por la hegemonía masculina. De acuerdo con los conceptos de Gilbert y Gubar, los personajes femeninos se caracterizan por ser completos o monstruosos en tanto son mujeres de cuerpo e intelecto en quienes sobresale la insubordinación y el desacato a las normas, al mismo tiempo que buscan una igualdad de género que no niegue su naturaleza intelectual, erótica y sexual. A partir de dichos postulados vemos cómo se destacan elementos de gran importancia dentro de la novela de García Márquez que vinculan la sexualidad, la libertad y el encierro, vivencias y adversidades que afrontan los personajes femeninos. Ellas son mujeres reales que luchan, transgreden y se redimen. Logran abandonar una vida de claustro y todas sus restricciones mientras son observadas y señaladas desde la percepción de una sociedad patriarcal. Ellas asumen las consecuencias de alterar las normas y los condicionamientos sociales de la época que les había impuesto límites a su autonomía. Son observadas desde distintos puntos de vista por los patriarcas, la sociedad y por ellas mismas.

En *La loca del desván*, Sandra Gilbert y Susan Gubar hacen referencia a la manera como las sociedades patriarcales interpretan desde hace siglos la condición de la mujer, considerándola ángel si se somete a las normas y preceptos impuestos por los hombres y el medio social que ellos gobiernan o, por el contrario, considerándola demonio/monstruo si no encaja dentro de los patrones de comportamiento o no cumple con los códigos morales impuestos por la sociedad. Esta es la razón por la cual la novela de García Márquez resalta partes físicas y características corpóreas de los personajes femeninos como las miradas, la

longitud del cabello, las formas del cuello, los detalles de la dentadura, las piernas, la postura y algunos sentidos como el olfato y la general de su cuerpo. Así mismo destaca la no renuncia al placer como sinónimo de una conducta «anti femenina».

El autor construye la representación femenina de una naturaleza rebelde en tanto no pretende aceptar las normas sociales que se basan en reglas hechas por hombres, lo que equivale a una condena implícita de la imposición masculina si consideramos que fueron los hombres quienes determinaron lo que debía considerarse como “ser normal” en una mujer. Pero cuando la conducta femenina no correspondía a dichos preceptos, se acentuaba esa monstruosidad que convertía a las mujeres en marginadas, locas y anormales quienes, por su extraña condición sediciosa, debían ser confinadas en claustros y recintos como el hogar, el manicomio, las celdas y los conventos, para que su anormalidad no corrompiera a las mujeres sumisas, sanas, perfectas para la autoridad del hombre.

MATRIMONIO-MATERNIDAD ACEPTACIÓN Y REBELDÍA DE LAS SEÑORAS MARQUESAS

Del amor y otros demonios se caracteriza por tener una serie de posturas y pensamientos en donde el tema central gira en torno a la mujer y su lucha dentro de una sociedad fundada sobre el patriarcado. La interesante trama da cuenta de Sierva María, la protagonista, una adolescente hija de unos padres que se odian mutuamente y la odian a ella por tener genes del otro (García Márquez, 1994: p.14). Todo en Sierva María es subversivo, empezando por su familia. Bernarda, su madre, es una mujer ruda y ambiciosa que tomó por la fuerza a un hombre con signos de retraso mental, abusó de él y de esa unión nació su única hija. El hombre violentado, Don Ygnacio de Alfaro y Dueñas, ostenta el noble título

de Segundo marqués de Casaldiero y señor del Darién, el cual heredó de su padre, un noble patriarca criollo que militó en la Orden de Santiago y que se dedicó al comercio de esclavos a los que trataba sin la menor compasión:

Caballero de la Orden de Santiago, negrero de horca y cuchillo y maestre de campo sin corazón, a quien el rey su señor no escatimó honores y prebendas ni castigó injusticias. Ygnacio, el heredero único, no daba señales de nada. Creció con signos ciertos de retraso mental, fue analfabeto hasta la edad de merecer, y no quería a nadie. (García Márquez, 1994: p.25)

Sin duda, el padre de Ygnacio de Alfaro y Dueñas encarna el prototipo masculino vigente no sólo durante los tiempos de la Colonia sino desde muchísimos años atrás. En manos de hombres como él estuvieron, desde varios siglos antes, los preceptos de la sociedad. Sus víctimas, en primer término, siempre fueron las mujeres y los esclavos; después estaba el resto de la población, los que no pertenecían a los círculos de poder. Pero García Márquez rompe esa línea de permanente y agresiva hegemonía masculina con la construcción del personaje del segundo marqués de Casaldiero. Es este uno de los elementos de subversión que podemos encontrar en la novela que, incluso, apoyan la lucha de los personajes femeninos. El padre de Sierva María, no sólo es incapaz de asumir el legado patriarcal de su progenitor sino que su incapacidad mental le impide ejercer toda forma de autoridad, control y poder.

De alguna manera García Márquez derrumba el ícono de la autoridad masculina. Si el padre de Ygnacio representa la crueldad del patriarcado, del mismo modo la prolongación del legado ejercido por hombres se viene abajo con el nacimiento de su único

hijo, un inútil, analfabeta y con muestras de retraso mental, que además «solo mostró signos de estar vivo cuando en su juventud se enamoró de una mujer desequilibrada y varios años mayor que él». De hecho, Ygnacio fue un pusilánime, temeroso hasta de su propia sombra, que cedió todos sus bienes y propiedades a la Iglesia pues no veía en las riquezas alguna utilidad. Este retraso mental exhibido por el joven Ygnacio es la negación de un orden simbólico establecido por hombres en el que se da un embrutecimiento del sexo débil por el sexo fuerte (Lorite Mena, 1987, p.143). No obstante lo que considero necesario resaltar es la razón de la oposición de Ygnacio a las normas de la sociedad patriarcal de su época. Del mismo modo que la presentación de una ideología feminista en la vida diaria de la marquesa, la narración nos da indicios de que esta mujer, a pesar de haberse casado con un hombre que representa los más altos parámetros sociales —en lo que se consideraban las características que debía tener un patriarca—, poco le aportó para sentirse realizada.

En algún momento de su vida ella reflexiona sobre su naturaleza femenina negándose a ser parte de la concepción patriarcal. No crio a su hijo ni le transmitió el legado como tal vez lo hubiese hecho la señora Sarah Ellis (Gilbert y Gubar, 1984, p.38), labor que le ha sido asignada a la madre, considerando que la mujer es el vehículo en el que vienen y su vientre es la casa/cuerpo o primer refugio, fuente de alimento y seguridad del niño (Ibíd., p.101). Ellas, domesticadas, consideran que, si menguan ante sus esposos e hijos masculinos, crecerán socialmente, como lo señala Anne Finch en uno de sus poemas en el que a las mujeres se les consideraba «ceros» y su existencia consistía en incrementar los “números” masculinos (Ibíd., 23). A las mujeres que nacieran se les debía enseñar a negarse a sí mismas, vivir sólo para dedicarse al bien de los demás y retirar cualquier

fijación sobre sus propias necesidades personales, pues el hacerlo le acarrearía un mal (Ibíd., p.37).

Sin embargo, dentro de la novela, la figura de la marquesa, abuela de la protagonista, es la representación de una mujer sabia que instaura un método de lucha social y de defensa de la feminidad al interior de su propio hogar, manifestando un rechazo a las normas sociales que determinaban ciertas conductas que debían cumplir las damas para agradar al esposo, como ser una mujer-ángel. No sobra decir que desde mucho tiempo atrás, toda dama debía considerar que su existencia giraba en función de servir y agradar al hombre y a los demás miembros de la familia, es decir, a los hijos. Ella “no era nada”, como lo dije antes, era un “cero” y no podía detenerse a agradarse a sí misma porque estaba yendo contra las normas:

“Si la esposa debe su ser a la comodidad y provecho del hombre, es muy razonable que sea cuidadosa y diligente en contentarlo y agradarlo”. (...) “¿Qué haré para complacerme a mí misma o para ser admirada?” no es la pregunta que formula una dama al levantarse, (...) una mujer de sentido justo debe dedicarse al bien de los demás. (...) “Todo lo que tienda a apartar sus pensamientos de los otros y a fijarlos en sí misma debe ser evitado como un mal para ella” (Gilbert y Gubar, 1984, p.39).

Según los parámetros que se habían establecido socialmente, la mujer estaba obligada a vivir para satisfacer al marido en el hogar, lo que seguramente debió generar algún conflicto entre lo esperado por todos (socialmente) y lo realmente deseable en la identidad reprimida de la esposa. Con un énfasis muy diferente desde la teoría de género, la primera marquesa servirá de ejemplo como agente trasgresor —a pesar de los

padecimientos que debió soportar con su opresor-esposo—. Su trasgresión emerge ante nosotros, pero, asimismo, pasa inadvertida:

El esplendor de antaño seguía intacto bajo el polvo: la cama imperial que la servidumbre creía de oro por el brillo de sus cobres; el mosquitero de gasas de novia, las ricas vestiduras de pasamanería, el lavatorio de alabastro con numerosos pomos de perfumes y afeites alineados en un orden marcial sobre el tocador; el beque portátil, la escupidera y el vomitorio de porcelana, el mundo ilusorio que la anciana baldada por el reumatismo había soñado para la hija que no tuvo y la nieta que nunca vio (García Márquez, 1994, p.19).

La abuela marquesa atesoraba una descendencia y una ideología feminista en la que consideraba necesaria la emancipación de la mujer. Al mismo tiempo, y como consecuencia de este pensamiento, efectuó una rebelión aparentemente silenciosa e insignificante pero en realidad sumamente significativa como estrategia de resistir el dominio del esposo y la devoción que debería tenerle a su futuro hijo. Dentro de la narración, ella es la primera mujer que adopta una actitud reivindicadora y promotora de la emancipación femenina a pesar de ser la desposada de uno de los más crueles, sanguinarios e infames patriarcas. La marquesa entonces, encarna la primera figura femenina que lucha por la reivindicación de la mujer. Ella trata de afectar su destino ejerciendo su propia influencia en aquello que la aflige, como la creencia mal fundada por las sociedades patriarcales que consideraba que ninguna mujer, sin importar el motivo o lo breve del tiempo, no debía admirar, complacer o condescenderse a ella misma, ya que esto era ser egocéntrica y solo acarrearía un mal para sí (Gilbert y Gubar, 1984, pp.38-39).

En efecto, la actitud de la marquesa encabeza una iniciativa humanitaria donde la

mujer es un sujeto, no un signo. Su deseo de mujer es que otra mujer alcance una realidad distinta a partir de ella misma. Evidentemente, sus decisiones repercuten muchos años después en su nieta Sierva María, quien a su manera también contrarió las leyes impuestas por la cultura dominante de su época, donde se privilegiaban los discursos machista-religiosos. Su rebelión se desarrolla desde diversos aspectos como la representación del cuerpo, el lenguaje, las prácticas culturales y religiosas.

De una manera heroica, la primera marquesa contrarió el poder masculino que estaba representado en el hogar. Resistiéndose a ceñirse a las normas sociales y de una manera pacífica, inició una defensa de la condición femenina cuando ejerce el derecho al lavado diario del cuerpo y al uso de productos y perfumes para el cuidado personal. Su anhelo de esposa no era dar a su marido un hijo varón que prolongara el legado machista (dentro de la mujer hay una semilla con la que se producirá otro hombre que continúe con la tarea de subyugar a la mujer). Para ella su deseo insatisfecho fue el de dar a luz una hija a la cual pudiera enseñar el amor a sí misma. Este pensamiento subvierte el orden que ideológicamente se había establecido en la ciudad y en la cultura de la época, pues sus decisiones nacen del deseo que ella tiene por el cuidado y dedicación de su propio cuerpo, con la intención de preservar y complacerse a sí misma y no para agradar al esposo, lo cual estaba en contra del orden establecido.

En el mismo sentido, es importante destacar que la madre del joven marqués Ygnacio muy poco se ocupó de él. En ningún momento dedicó su esfuerzo en enseñarle a ser un patriarca sino que, por el contrario, su ausencia en el cuidado del hijo varón llevó a éste a ser y sentirse desamparado, desprotegido, al extremo que creció arrullado con los

cantos y gritos de las locas del manicomio vecino, sintiendo temor hasta de su propia sombra sin dejar de lado el desapego que sentía por la posición social, los bienes, la riqueza, su negativa ante el amor, el placer sexual o el hacer de su esposa su refugio sagrado (García Márquez, 1994, pp. 25, 26, 27).

La segunda marquesa, doña Olalla, primera esposa del marqués Ygnacio de Alfaro y Dueñas, a diferencia de la primera marquesa, sí consideraba el matrimonio-maternidad como una forma de alcanzar un mayor reconocimiento dentro de su sociedad. Ella representa «el eterno femenino más noble». Por sí misma doña Olalla no tiene ninguna historia propia; su formación fue dirigida desde siempre con miras al compromiso social de casarse con un noble como el joven marqués Ygnacio, heredero de un cúmulo de riquezas y dueño de un ilustre título de nobleza. Su casamiento no ocurrió por amor o por cubrir una falta sexual contra ella sino que fue un convenio social y económico entre los patriarcas, padres de la pareja de jóvenes:

... Le impuso la cláusula testamentaria de casarse con la heredera de un grande de España. Fue así como desposó en una boda de estruendo a doña Olalla de Mendoza, una mujer muy bella de grandes y varios talentos, a la que mantuvo virgen para no concederle ni la gracia de un hijo. [...] Doña Olalla de Mendoza lo puso en el mundo. Iban a misa mayor, más a mostrarse que a cumplir, ella con basquiñas de muchos vuelos y mantos de resplandor, y la toca de encajes almidonados de las blancas de Castilla, y con un séquito de esclavas vestidas de seda y cubiertas de oro. En vez de las chinelas de andar por la casa que usaban en la iglesia hasta las más remilgadas, llevaba botines altos de cordobán con adornos de perlas (García Márquez, 1994: 26).

Si observamos cuidadosamente la descripción del personaje de doña Olalla en

cuanto a sus características físicas, y cómo una vez ligada al joven marqués de Casaldueño se convirtió para él en un faro que lo sacó del encierro y el anonimato, vemos que ella es esa «dama» formada en la alta sociedad de acuerdo con unos parámetros de conducta precisos en cuanto a los deberes y los buenos modales, enfocados exclusivamente para enaltecer y proporcionar bienestar al esposo. Doña Olalla cumple con todos los requisitos para ser ese ideal de mujer-ángel pasivo o ángel del hogar mencionado por Gilbert y Gubar en cuanto a la conducta y demostraciones de urbanidad, discreción, modestia, pureza, dedicación y entrega, los cuales debían ser parte de los buenos modales y de una inocencia angelical. Además, aprender las buenas conductas femeninas y a dominar el arte musical, son aspectos indispensables para completar esas virtudes que la convierten en la musa que satisface e inspira a crear al marido:

Pero desde el día en que desembalaron los instrumentos se fijó en la tiorba italiana, por la rareza de su doble clavijero, el tamaño de su diapasón, el número de su encordadura y su voz nítida. Doña Olalla se empeñó en que la tocara tan bien como ella.

[...]

Pasaban las mañanas canceando ejercicios bajo los árboles del huerto, ella con paciencia y amor y él con una tozudez de picapedrero, hasta que el madrigal arrepentido se les entregó sin dolor.

[...]

La música mejoró tanto la armonía conyugal, que doña Olalla se atrevió a dar el paso que le faltaba. Una noche de tormenta, tal vez fingiendo un miedo que no sentía, se fue a la recámara del marido intacto. “Soy dueña de la mitad de esta cama”, le dijo, “y vengo por ella”.

[...]

Él se mantuvo en sus trece. Segura de convencerlo por la razón o por la fuerza, ella siguió en los suyos (García Márquez, 1994: 26,27).

Doña Olalla, la mujer ideal, la musa que sirvió de inspiración al señor marqués, fue asesinada por las fuerzas misteriosas de la naturaleza —el cuerpo de la esposa quedó carbonizado por un rayo—. En *La loca del desván* nos dicen que hay una tendencia en las mujeres de “matarse” en el arte para “atraer al hombre”. Doña Olalla encarna tal principio cuando enseña su música al esposo con el objetivo de despertar en él el deseo de procrear. La música mejoró tanto la armonía conyugal que reclamó sus derechos de esposa, “eterno femenino”, y con tales argumentos se metió en su cama para que en algún momento él se acercara a ella, buscando cumplir a cabalidad no sólo el ser musa sino también la esposa-progenitora. Pero antes de eso ella muere dramáticamente. El rayo desintegrador advierte que por su osadía fue condenada a la muerte. “Calcinada de la cabeza a los pies no se le permitió al marido poder vislumbrar su eterna belleza que lo inspiró” (Gilbert y Gubar S. M, 1984, p.40).

María Rosa Fiscal, en su obra *La imagen de la mujer en la narrativa femenina de Rosario Castellanos*, dice que “sólo mediante el matrimonio-maternidad puede la mujer alcanzar una cierta realización” (Fiscal, 1980, p.52). De acuerdo con lo anterior, es posible decir que en doña Olalla tal afirmación no se cumple porque aunque logra uno de los objetivos del matrimonio, que es el del reconocimiento social, al no haber intimidad sexual entre los esposos no se alcanza el requisito de la procreación. Bernarda Cabrera, la tercera marquesa, por su parte, plantea una realidad opuesta en tanto sus intereses transgreden la realización ante la sociedad y privilegian una realización personal. De manera fría y

calculadora planea, anhela y logra obtener ambas facetas (matrimonio-maternidad). Sin embargo, ninguna de esas dos facetas representa su verdadera realización; las busca y las obtiene porque son el único medio que le permite llegar a su plena realización como mujer-pensante y no como un objeto con capacidad reproductiva. El vínculo parental con el esposo y la hija le permite iniciar una dinámica de confrontación y competencia entre la mujer y el hombre, lo cual se constituye en una amenaza constante para los varones, pues a partir de ahí se proyecta a niveles más elevados en otros campos del quehacer humano, como el económico y el sexual.

En consecuencia, parecería entonces que la tesis de que la mujer alcanza una realización con el matrimonio-maternidad, no se cumple a plenitud en las marquesas de la novela. La abuela, Bernarda Cabrera y Sierva María, por el contrario, representan la trasgresión a la tesis en tanto la novela gira alrededor de una trama donde ser esposa o madre no representa ningún tipo de realización o interacción filial. Ni la primera marquesa ni la tercera demuestran algún tipo de afecto o dedicación hacia sus hijos. De alguna manera, el sometimiento generalizado que padece la mujer en una sociedad patriarcal, las ha inducido a situarse en el extremo opuesto, al punto de desentenderse de los hijos, dejándolos abandonados a su suerte, lo cual no es propiamente una sana decisión. De hecho, siguiendo a Lorite Mena, las mujeres de la novela “se han desligado de las ataduras y sentimientos de dependencia hacia sus hijos así como de la idea de inferioridad ante el marido” (Lorite Mena, 1987, p.163).

Desde esta perspectiva podemos enfocarnos en varios aspectos. En primer lugar, la primera marquesa, la madre de Ygnacio, no deseaba un primogénito varón que

condicionara su comportamiento con demostraciones de ternura y heredara las enseñanzas de su padre. Según el relato, este niño creció sin una figura materna que mantuviera un continuo contacto interactivo con él y dirigiera su enseñanza. No sabemos si la madre lo abandonó o murió, sólo sabemos que la narración ficcional no da cuenta de ningún tipo de contacto entre madre e hijo como el pilar del aprendizaje humano (Lorite Mena, 1987, p.160). A diferencia de muchas otras mujeres de su época, la marquesa busca su propia individualidad al desligarse del cuidado de su hijo varón y permitirse el derecho, inherente a su condición de mujer, de disfrutar de algo tan aparentemente trivial como la intimidad en el proceso del baño.

Vemos cómo se hace necesario atender con sumo cuidado el relato para discernir que, entre los propósitos de la primera marquesa, estaba el de transmitir a su posible descendencia femenina una ideología que transformara su realidad de mujer, para convertirla en una nueva realidad en la que su condición de mujer-persona primara sobre la de objeto-posesión privada del varón. El tiempo del baño es la representación del auto reconocimiento en el que la mujer puede permitirse una actitud de admiración, cuidado y complacencia de sí misma. Sin embargo, esta actitud no fue bien vista por la autoridad y la hegemonía masculina pues, como dicen Gilbert y Gubar, “todo lo que tienda a apartar sus pensamientos de los otros y a fijarlos en sí misma debe ser evitado como un mal para ella” (1984, p.38).

En segundo lugar, la segunda marquesa, Bernarda Cabrera, a pesar de haberse casado con el segundo marqués de Casaldiero, embarazarse, dar a luz a su hija Sierva María y vivir en la misma casa con ellos, nunca perdió su libertad. Logró mantener una

distancia definitiva que le permitió no tener ningún tipo de afecto que la encadenara al cónyuge y a la primogénita. Bernarda incluso se niega a disimular el aborrecimiento que ellos le producen como señal de su posición negativa frente a aceptar la lógica establecida en el imaginario colectivo de las sociedades patriarcales. Ella se niega a aceptar los ideales de perfección en los que la plenitud de la mujer se alcanza en la medida en que logre ser esposa-madre y se ajuste con sumisión a los parámetros de comportamiento diseñado por el varón. No obstante, en un momento dado esa rebeldía puede llegar a sacrificar a los hijos, como ocurre con Sierva María.

De acuerdo con los estudios antropológicos realizados por José Lorite Mena, dentro de la formación de la familia humana se establecen dos unidades vitales: unidad elemental, madre-hijos; y unidad reproductora, hombre-mujer (Lorita Mena, 1987, p.206). Esta representación de relación u orden establecido es reestructurada-reestablecida en la novela por Bernarda Cabrera. Dicha dicotomía se hace comprensible, de acuerdo con Lorite Mena, si comprendemos la cacería como un mecanismo de cooperación entre hombres. que permite se den las relaciones elemental y reproductora anteriormente citadas. En esta actividad tan antigua, el hombre y la mujer asumen ciertos roles de desempeño: el hombre se aleja para cazar grandes animales mientras diseña estrategias de rastreo, persecución, acosamiento, trampas y armas, con el objetivo único de dar muerte violenta a su presa, la cual servirá de sustento y prolongación de la vida de su familia.

Esta actividad vinculada de manera básica a la supervivencia, hará que el hombre, padre de familia, se aleje nuevamente del hogar y vaya en busca de la caza mientras la mujer se encarga del cuidado de los hijos y de la recolección de frutas y legumbres. Luego,

si el hijo es varón, el padre le enseña a cazar para que continúe el orden establecido de la ley del padre. Pero si es hembra, será como la madre, una posesión, un objeto de intercambio y placer, un individuo que no posee identidad salvo que el sujeto que representa su esposo le confiera una existencia con una actividad recolectora, y cuyos derechos, cuando adquiriera la edad de gestar, serán entregados a otro hombre (Ibíd., p. 45).

La obra de García Márquez subvierte este pensamiento en la medida en que se presenta una cooperación dinámica de paternidad donde se trasmite un saber-poder durante el periodo de caza simbólica en el que la presa ha sido sustituida por un hombre. Adicional a este elemento no se presenta una relación coherente con lo establecido por el sistema patriarcal –una relación dinamizada de hombres cazadores, padre e hijo—, sino que la transferencia del saber-poder (Ibíd., p.224) se da de hombre a mujer, padre a hija. Para comprender mejor esta idea y por qué la importancia de plantearla, precisaremos brevemente una situación en la que el joven Ygnacio cobra un significado de presa fácil antes de casarse con Bernarda Cabrera:

Antes de un año, sin embargo, se había casado a escondidas con Bernarda Cabrera, la hija de un antiguo capataz de su padre venido a más en el comercio de ultramarinos. Se habían conocido cuando éste la encargó de llevar a la casa los arenques en salmuera y las aceitunas negras que eran la debilidad de doña Olalla, y cuando ella murió siguió llevándoselas al marqués. Una tarde en que Bernarda lo encontró en la hamaca del huerto le leyó el destino escrito a flor de piel en su mano izquierda. El marqués se impresionó tanto con sus aciertos que siguió llamándola a la hora de la siesta aunque no tuviera nada que comprar, pero pasaron dos meses sin que él tomara la iniciativa de nada. Así que ella lo hizo por él. Lo acaballó en la hamaca por asalto y lo amordazó con las faldas de la chilaba que él llevaba

puesta, hasta dejarlo exhausto. Entonces lo revivió con un ardor y una sabiduría que él no habría imaginado en los placeres desmirriados de sus amores solitarios, y lo despojó sin gloria de su virginidad (García Márquez, 1994: p. 28).

Por último, Bernarda no es la carnada que permanece inmóvil a la espera de ser mordida. Al contrario, como una astuta y feroz perra de caza, olfatea, persigue, rodea al indefenso animal y se lanza sobre su cuello, le clava sus afilados colmillos y lo sostiene hasta que el cazador llega a reclamar su presa. Sólo entonces abre la boca, separa los dientes y arroja la víctima a sus pies. Esta representación expresa un sentido opuesto a la idea de cacería que se enuncia desde el patriarcado que sitúa a la mujer en una posición de inferioridad tanto física como intelectual, desconociendo sus capacidades de realizar el ejercicio del poder a través de la caza (Lorite Mena, 1987: p.143).

Por otro lado, podemos ver que en su fase inicial la novela deja ver cuerpos femeninos frágiles y expuestos a padecimientos como el de Sierva María en el momento de nacer, cuerpos saludables y bellos como el de la virreina o el de doña Olalla, mientras otros más llegan a alcanzar el superlativo de alarmante, temerario, perfecto e incontrolable, como el de la esclava abisinia o Bernarda Cabrera en sus años de juventud. A partir de esto último podemos afirmar que entre mayor sea la belleza femenina —sin desconocer nunca la subjetividad misma del concepto de belleza— menor podría ser el control que ejerza el varón sobre ella (por supuesto que no es una regla general). La visión de la belleza femenina, desde la percepción del hombre, parece impedirles “ver” el interior emocional y mental de la mujer. Y dado que es justo ese el lugar de sometimiento, es allí donde la mujer puede invertir el ordenamiento impuesto por el varón. Ahora es el hombre quien sucumbe ante ella, ante su apariencia física, una vez que ha perdido el control sobre su razonamiento

y se deja llevar por los sentidos que le estimula la figura femenina. Surge en él la perturbación, el temor y la lucha entre el rechazo y el deseo. En consecuencia, se configura una vez más el sometimiento pero desde otro ángulo: la mujer en tanto objeto de placer visual que satisface los más elementales y primitivos instintos del varón, lo cual en nada restituye a la mujer la degradación a la que ha sido sometida por la imposición de la hegemonía masculina.

Una cortina se abrió en el fondo de la sala, y apareció la esclava abisinia que el gobernador había comprado por su peso en oro. Estaba vestida con una túnica casi transparente que aumentaba el peligro de su desnudez. Después de mostrarse de cerca a la concurrencia ordinaria se detuvo frente al virrey, y la túnica resbaló por su cuerpo hasta los pies. Su perfección era alarmante. El hombro no había sido profanado por el hierro de plata del traficante, ni la espalda por la inicial del primer dueño, y toda ella exhalaba un hálito confidencial. El virrey palideció, tomó aliento, y con un gesto de la mano borró de su memoria la visión insoportable.

“Llévensela, por el amor de Nuestro Señor”, ordenó.

“No quiero verla más en el resto de mis días” (García Márquez, 1994: p. 62).

Ese legado cultural basado en el control y la dominación patriarcal, hace parte de una construcción cultural e ideológica establecida por Occidente durante el siglo XVIII en la que la mujer es victimizada a tal extremo que, siendo ella quien engendra y multiplica a los individuos, es utilizada para reproducir el modelo y crear a los nuevos individuos masculinos que someterán a otras mujeres. Podemos observar que la novela logra recrear un escenario en donde se le concede a la mujer el derecho de asumir múltiples funciones para rebelarse contra el patriarcado establecido.

El problema no es que lo femenino se represente en la narración literaria sino que, como se plantea en el ensayo de Sandra Gilbert y Susan Gubar, la mujer sea concebida por el escritor como un ser de dos personalidades independientes, ángel o monstruo, según sea su comportamiento. Tal construcción, aunque ficcional, no permite lugar para la convivencia simultánea de dos identidades. En consecuencia, al crear estas mujeres el autor replica la creencia mal fundada por la sociedad referente a lo femenino, y como es a través de la creación literaria como el escritor da vida a lo que nombra, él es el patriarca que engendra. “¿Es la pluma un pene metafórico?” (Sandra Gilbert y Susan Gubar, 1984, p.18). Esa creación tiene una autonomía que sobrepasa los límites del creador, es decir, aunque este la encierre o la condene, lo cual es típico de la escritura del varón escritor, su creación, la mujer, posee sentimientos los cuales asume, se apropia de ellos, adoptando una inconformidad que se opone a ser fijada o muerta por su autor/dueño: “Las mujeres tiene el poder de crearse a sí mismas como personajes, incluso quizás el poder de llegar hasta la muerte atrapada al otro lado del espejo/texto y ayudarle a saltar fuera” (Ibíd.: p. 31).

Las mujeres de *Del amor y otros demonios* logran traspasar las barreras del texto literario para afirmarse en la vida cotidiana actual. Poseen sentimientos pero no sucumben ante ellos, irrumpen en la imaginación del lector en el momento en que se cuestiona su inteligencia, y se ven las consecuencias que tienen que sufrir por atreverse a usar su capacidad intelectual y no someterse a los parámetros establecidos por el patriarcado. Dulce Olivia, por ejemplo, ejerció “un trabajo de hombre”: la talabartería. Ella fue el primer amor Ygnacio de Alfaro. Ella, acusada de loca por el patriarcado, habitaba el manicomio de La Divina Pastora que quedaba contiguo a la casa del marqués. A sus veinte años él, inútil y pusilánime, contra la voluntad de su padre pretendió casarse con ella, lo que le valió el

destierro. No obstante, con el pasar de los años y más allá de llevar encima la acusación de enferma mental, Dulce Olivia siempre hizo parte de la vida del marqués.

El oficio de la talabartería, que tradicionalmente habían desempeñado los antepasados masculinos de Dulce Olivia durante casi dos siglos, quedó huérfano de manos debido a que había ningún descendiente varonil que lo ejecutara. Ella tomó la iniciativa de ejercerlo para que no se perdiera el legado ancestral que había pasado de generación en generación por varios siglos. Según lo decían las malas lenguas, el haber trasgredido las normas sociales de intelectualidad le causó demencia: “A esa rara intromisión en un oficio de hombres se atribuyó el que hubiera perdido el juicio, y de tan mala manera, que costó trabajo enseñarla a que no se comiera sus propias miserias” (García Márquez, 1994: p. 25).

El comportamiento de Dulce Olivia durante el transcurso de la ficción es el de una mujer emancipadora, adelantada a su tiempo, más centrada y coherente que muchos hombres, con una claridad de pensamiento y determinación que incluso sorprende al lector: ella es la que, haciendo uso del código lingüístico gramatical, inscribe al marqués en el mundo real, en el mundo del razonar. Es por ella que él se interesa en aprender a escribir, por ella se enfrenta por primera vez a sus miedos, a la despótica autoridad que representa su padre. Dulce Olivia es el personaje femenino que, más allá de la intención de su creador, instaaura una imagen de rebeldía, lucha, esfuerzo y conquista para su época. Lamentablemente no logra salir indemne de tan valerosa posición: el mismo autor que la concibió libre y fuerte, dueña de sí misma y de su destino, la recluye en un manicomio donde, a pesar de su lucidez mental, debe permanecer por culpa de su afición a comerse sus propias miserias.

LA SENSUALIDAD DE LA MUJER COMO FORMA DE SUBVERSIÓN

Tener deseo sexual es una manera trasgresora de presentar a la mujer. Sierva María creció viendo en todos los rincones de su casa las prácticas de amor libre que tenían los esclavos. Cuando se hizo adolescente despertó en ella el natural deseo sexual, que quiso satisfacer en su debido momento con el padre Cayetano Delaura, quien se dejó guiar por ella en la forma de acariciar su cuerpo. Si es la mujer quien asume plenamente la exploración de su cuerpo a través de las manos del varón, podemos decir que su sexualidad, sentimientos y pasiones, son de ella; esta es la forma de encontrarse y revelarse tanto en el placer como en la restricción y reprensión impuestas por una sociedad patriarcal que privilegia el deseo masculino y niega, además de condenar, el de la mujer. Es entonces como al ceder al deseo sexual, sin tener sentimientos de temor, rechazo o condenación, Sierva María trasgrede las convenciones sociales, se hace dueña de su cuerpo, de su deseo y del libre y natural ejercicio de su sexualidad.

La victoria de encontrarse está en ella misma. A medida que se identifica con ese “yo” espejo de su “yo”, que en realidad es el reconocimiento de sí misma como mujer, es ella quien asume el deseo de explorar, sentir y reconocer su cuerpo desde otro cuerpo diferente al suyo. Esa misma otredad que la hace invisible socialmente y niega su dualidad, le da el conocimiento de su propia desnudez física, la cual ella aprende a amar en tanto es ella misma a la que ignoraba. Este encuentro no es sólo fisiológico y tiene una significación especial. Mientras ella se interioriza en sí misma reconoce su verdad, es plenamente consciente de ese interior perfecto donde habitan y señorean en equilibrio su yo-ángel y su yo-demonio, aquellos que si en un momento se oponen a ser desnudados le señalan después

los caminos de la piel que necesitan recorrerse:

Cayetano, entre broma y de veras, se atrevió a zafarle a Sierva María el cordón del corpiño.

Ella se protegió el pecho con las dos manos, y hubo un destello de furia en sus ojos y una ráfaga de rubor le encendió la frente.

Cayetano le agarró las manos con el pulgar y el índice, como si estuvieran a fuego vivo, y se las apartó del pecho. Ella trató de resistir, y él le opuso una fuerza tierna pero resuelta.

«Repíteme conmigo», le dijo: «En fin, a vuestras manos he venido». Ella obedeció. «Yo sé que he de morir», prosiguió él, mientras le abría el corpiño con sus dedos helados. Ella lo repitió casi sin voz, temblando de miedo: «Para que sólo en mí fuese probado cuánto corta una espada en un rendido». Entonces la besó en los labios por primera vez. El cuerpo de Sierva María se estremeció con un quejido, soltó una tenue brisa de mar y se abandonó a su suerte [...] Se dejó guiar por ella, tanteando en las tinieblas, pero se arrepintió en el último instante y se desbarrancó en un cataclismo moral (García Márquez, 1994: 79).

Sierva María experimenta un natural temor natural frente a los desconocidos y novedosos deseos de su cuerpo. Cuando Delaura quiso descubrirlo, ella se protegió instintivamente su pecho, negándose a permitirle a ese otro acceder a su espacio íntimo. En tanto ella ignora por completo las normas y los prejuicios del cristianismo, en ningún momento es víctima de sentimientos de pecado o de culpa. Su cultura y su concepción del mundo provienen de las tradiciones africanas en las que el reconocimiento del cuerpo, la aceptación del deseo sexual, las sensaciones eróticas y las pasiones físicas no son condenadas ni proscritas como en la doctrina cristiana sino, por el contrario, hacen parte de la vida y de la naturaleza humana al punto que se exaltan y se disfrutan a través de la música y la danza. Esta exaltación libre y festiva del goce del cuerpo, tan natural en algunas

culturas de África, está estrechamente ligada a la religión pues incluso en las relaciones entre los Orishas se presentan aspectos tan naturales como enamoramientos, celos, traiciones y venganzas.

Ese encuentro con el otro le permite a Sierva María el auto reconocimiento de su naturaleza sexual que le permite una resignificación de sí misma, pues la hace sentirse liberada. Ella experimentaba un proceso de cambio, producto de su tránsito de niña a mujer, que le significaba encontrarse con el ángel y con la bruja que la habitaban, con la María y con la Medusa, pero no podía encontrar allí una lucha de contrarios. Por el contrario, ambas personalidades formaban una sola mujer, un todo que no busca respuestas ni culpables, que ni siquiera tiene preguntas, que sólo pone fin a la ignominia en la medida en que frena los lineamientos impuestos por una sociedad vana, superficial y machista que prohíbe la libre y natural expresión sexual de la mujer y la condena a la separación, la soledad y el silencio, a sentir miedo por vivir a plenitud junto a su yo.

OPRESIÓN, SUBVERSIÓN Y REIVINDICACIÓN FEMENINA

Una tendencia común de los escritores es la de enfocar la apariencia física y el intelecto para la construcción de los personajes femeninos. Esto evidencia la dominación y el control por parte de los patriarcas y la posición del escritor ante estas relaciones de poder y desigualdad que afectan la condición de mujer al interior de la novela. García Márquez recrea una variedad de mujeres que se instalan en los distintos escalones que componen la cultura cartagenera de esa época. No obstante, también subvierte los valores que encarnan estas mujeres, como en el caso de la cautiva abisinia:

Habían rematado la carga sobreviviente, devaluada por su pésimo estado de salud, y estaban

tratando de compensar las pérdidas con una sola pieza que valía por todas. Era una cautiva abisinia con siete cuartas de estatura, embadurnada de melaza de caña en vez del aceite comercial de rigor, y de una hermosura tan perturbadora que parecía mentira.

Tenía la nariz afilada, el cráneo acalabazado, los ojos oblicuos, los dientes intactos y el porte equívoco de un gladiador romano. No la herraron en el corralón, ni cantaron su edad ni su estado de salud, sino que la pusieron en venta por su sola belleza. El precio que el gobernador pagó por ella, sin regateos y de contado, fue el de su peso en oro (García Márquez, 1994: 9).

Esta mujer había sido retenida por la fuerza para ser comerciada como esclava. El precio estipulado por ella fue mucho mayor que el de todo el cargamento de esclavos, que se había echado a perder por las pésimas condiciones en las que viajaban durante dos meses a través del Atlántico. La cautiva abisinia representa más que el poder económico de los mercaderes de seres humanos y que la misma idealización de la belleza femenina. El narrador no describe su cabello o el tono de su piel o lo suave de su voz, ni mucho menos su cultura, su origen, su familia o su lengua. Tampoco sus sentimientos ni sus habilidades. En sentido opuesto, describe su nariz afilada, cráneo acalabazado, sus ojos oblicuos y sus dientes perfectos. Ella no es la musa que inspira al hombre a crear. Ella no induce al desarrollo del intelecto masculino. Ella es demasiado perfecta y no está bajo los preceptos de ser una mujer-ángel. Ella no es mujer más allá del deseo terrenal que puede provocar en lo más primitivo del instinto masculino. No obstante, en este pasaje el autor se atreve, en cierta manera, a reivindicar el papel de la mujer poniendo a la esclava en el lugar de un ser excepcional, así sea sólo por su apariencia física, al extremo de alcanzar una cifra absurda para quien quisiera comprarla. Más allá de lo traumático que nos parezca este escenario,

dentro de la lógica histórica y ficcional de la novela esta mujer esclavizada es puesta en una posición nueva.

—«Si es tan bella como dicen puede ser abisinia», dijo Bernarda. Pero aunque fuera la reina de Saba no le parecía posible que alguien la comprara por su peso en oro.

—«Querrán decir en pesos oro», dijo.

—«No», le aclararon, «tanto oro cuánto pesa la negra».

—«Una esclava de siete cuartas no pesa menos de ciento veinte libras», dijo

Bernarda. «Y no hay mujer ni negra ni blanca que valga ciento veinte libras de oro, a no ser que cague diamantes».

Nadie había sido más astuto que ella en el comercio de esclavos, y sabía que si el gobernador había comprado a la abisinia no debía de ser para algo tan sublime como servir en su cocina (García Márquez, 1994: 10).

EL ESPEJO DE LA REINA, SU “YO” Y LA RIVALIDAD MADRE – HIJA

Durante muchas décadas la literatura infantil ha servido como medio de transmisión de la moral. Si recordamos a la inocente Blanca Nieves, a la abnegada Cenicienta, a Caperucita Roja y a muchas otras, todas tienen la marcada intención de enseñar buenos modales a las jóvenes. No es necesaria una mirada demasiado detallada para saber que muchos cuentos, desde la tradición oral hasta la literatura infantil, están dirigidos hacia las mujeres. Muy poca o ninguna enseñanza hay para los varones. Las normas y los preceptos implícitos en dichos relatos los sitúan dentro del sistema patriarcal. La autoridad masculina, que impone las normas de conducta correctas, se abroga el derecho a censurar la conducta femenina en todas sus facetas, y para ello ha recurrido a todas las herramientas, y entre ellas una de las más útiles ha sido la literatura. “El ejercicio de la censura se compone de dos

actores: el que la ejerce y el que la recibe. En cualquier caso, ambos actores habitan dentro de contextos sociales que van a influir en el sentido que le den al acto de ejercer la censura y a la experiencia de recibirla”. (Starke, 2012, pág. 1) y la que la recibe siempre ha sido la mujer. En el mismo sentido podemos decir que los sistemas patriarcales han ejercido una opresión tan arraigada contra la mujer, que logran que ella termine siendo verdugo y víctima de otras mujeres, como sucede con Blanca Nieves y su madrastra.

En su obra, *La loca del desván*, Sandra Gilbert y Susan Gubar hacen una breve pero incisiva reflexión sobre un cuento clásico de la literatura infantil llamado *Blanca Nieves y los siete enanitos*, de los hermanos Grimm. En su análisis exponen cómo un sistema patriarcal logra representar, a través de la creación de personajes femeninos que mantienen un permanente conflicto (protagonista y villana), la relación esencial pero equivocada entre lo que representa para el sistema la mujer-ángel y la mujer-monstruo. Gilbert y Gubar incluso sugieren que el título del cuento no debería ser “Blanca Nieves y los siete enanitos» sino «Blanca Nieves y su malvada madrastra”. Ellas afirman que la única acción central y real del cuento surge de la relación conflictiva de estas dos mujeres. El porqué y el cómo se origina el conflicto está basado en el juicio valorativo que hace el patriarca rey sobre lo que él considera la belleza en una mujer.

Dicha valoración conduce a las mujeres al uso de un arma de destrucción creada por el patriarcado con el fin de que las mujeres se autodestruyan. Dicha arma no es otra cosa que la aparente propuesta/posibilidad de convertirse en una creación artística y alcanzar el lugar de objeto de veneración masculina. Esta es la razón por la cual las dos mujeres tratan de matarse y convertirse en obras de arte. Madrastra y doncella son representadas con

diferentes características físicas. Una de las dos mujeres empieza siendo joven, bella y deslumbrante. La otra mujer no es joven ni adulta ni claramente bella, simplemente es una niña insignificante. Luego la bella, por obvias razones cronológicas, pasa a ser menos bella mientras la insignificante va tomando el lugar que la primera ya no puede ocupar. Finalmente sucede, como lo señalan las autoras, dos mujeres, una bella, joven, pálida, y otra, igual de bella pero mayor y más cruel, terminan enfrentadas a muerte. Una, hija, la otra, madre; una, dulce, ignorante, pasiva, la otra, artera y activa; una especie de ángel, la otra, una bruja innegable (Gilbert y Gubar, 1984, p.51).

La sociedad de la novela *Del amor y otros demonios* está fundada dentro de un sistema patriarcal así el marqués de Casaldueiro, más por incapacidad que por decisión, se sitúa en contra. La valoración que hacen los hombres de la belleza de las mujeres —como la que hace el rey y padre de Blanca Nieves cuando le dice a la reina «eres la más bellas de todas» —, según afirman Gilbert y Gubar, tales palabras son un recurso para que la reina logre asimilar el significado de su sexualidad y, en tanto mujer, interiorice las reglas del rey. En otras palabras, la voz en el espejo de la reina, esa que enfrenta y convierte en enemigas a madre e hija, es la voz del marido que impone y exige la belleza de su esposa. Su declamación a través del espejo hace que él continúe presente, aprobando y desaprobando a la reina del hogar. La valoración femenina se realiza con el fin de confinar a las mujeres en una determinada posición que deben mantener, aunque para lograrlo tengan que enfrentarse en una lucha edípica feminizada (madre e hija), complejo de Electra, si aspiran continuar en la complacencia del caballero (Gilbert y Gubar, 1984, p.52).

Sierva María representa mucho más que el ideal de renuncia del que hace parte

Blanca Nieves, de acuerdo con Gilbert y Gubar. Ella encarna mucho más que la renuncia al estereotipo. No queda enmarcada en una ventana como la primera reina o en un espejo como la segunda. Ella es libre. “En aquel mundo opresivo en el que nadie era libre, Sierva María lo era: sólo ella y sólo allí” (García Márquez, 1994: 11). Tenía tan arraigada su libertad que al final no dudó en liberarse de todo aquello que la aprisionaba, así eso fuera su propio cuerpo. Sierva María no tiene que renunciar a nada. Ella, gracias a su cercanía con los esclavos negros, simplemente no hace parte de ese mundo estereotipado de Occidente. En el mismo sentido, Bernarda no tiene una máscara, no aparenta una imagen. Ella simplemente odia y rechaza a su hija, sin importar que esto le cause molestia al patriarcado o la sociedad. Bernarda no conspira contra Sierva María ni utiliza las soterradas estrategias de la madrastra para eliminar a Blanca Nieves, no obstante, se niega a amamantarla, aunque una sola vez lo hizo y su cuerpo, en rechazo al deseo maternal, le provocó un odio profundo que salía desde sus entrañas: “La madre la odió desde que le dio de mamar por la única vez, y se negó a tenerla con ella por temor de matarla” (García Márquez, 1994, p.29).

Este acto de negarle el alimento natural a su hija significó la ruptura de ese lazo de amor dependiente que tienen las madres hacia sus descendientes. A Bernarda no le importa la muerte de su bebé por falta de alimento. Lo anterior también representa un decreto de muerte de la madre hacia la hija, solo que sin los mismos elementos de forma presentes en la malvada madrastra contra la pequeña Blanca Nieves. Del mismo modo, cuando el perro rabioso muerde a Sierva María, Bernarda no le da ninguna importancia al hecho, condenándola, tácitamente, a la muerte. Su preocupación sólo llegaba hasta el terreno de la apariencia social. Bernarda no deseaba ser vista como una mujer sometida bajo el yugo patriarcal a modo de esclava. En la ciudad se sabía que ni el marido la dominaba pues,

además, él se regodeaba en público diciendo: “en mi casa se hace lo que yo obedezco”. Bernarda no tiene una intención decidida de matar a su hija, pues no la siente rival y enemiga, aunque implícitamente la sentencie, en oposición a la orden directa de matarla por considerarla rival, como hace la madrastra de Blanca Nieves.

Bernarda tiene conocimiento de que Sierva María no es una niña angelical, pues ha visto sus manifestaciones como bruja, león, serpiente y medusa. Cada uno de esas características son representaciones de la libertad como una tendencia de lo animal asocial y violento del mundo terrenal. Sierva María, en contraste con Blanca Nieves, tiene sus propias historias producto de su rebeldía y de su vida inmersa en la cultura africana. Haciendo un paralelo entre la marquesa Sierva María y la princesa Blanca Nieves, ambas son muy blancas como señal de pureza y ambas están en la edad del florecimiento juvenil. Sin embargo, Sierva María no es dócil ni sumisa como lo es Blanca Nieves, pues mientras la primera simboliza la emancipación la segunda es la imposición del ideal femenino impuesto por el hombre. Así mismo, Bernarda y Sierva María tienen en común que son mujeres duales, ángeles y brujas. Sin embargo, a pesar de que el narrador afirma que “Sierva María no tenía nada de la madre”, a la luz de la obra de Gilbert y Gubar vemos que la marquesita cumple con las funciones de ser hija y enemiga de Bernarda, así como la madrastra ve en Blanca Nieves a su yo y a su opuesto.

Desde cuando Bernarda se casó con el marqués se negó a ser dominada por el esquema patriarcal pero, al mismo tiempo, pretendió cumplir con ciertas normas que le permitieran encajar socialmente. En ese doble juego de intereses, se ve obligada a seguir la voz de su padre que le indica las acciones para cazar al marqués. Luego participa de la

trampa de reclamar la deshonra, lo cual le permite hacer parte de la ley patriarcal del matrimonio-maternidad. Sin embargo, se resiste a la orden de envenenarlo. El matrimonio representa para Bernarda el estado de autodestrucción de la mujer, porque el vivir bajo una norma establecida por el varón para la mujer, el obedecerlo o desobedecerlo, sea esposo o padre, la condena a una muerte de su yo interior. Es esta la razón por la que la señora marquesa se hincha, adquiere un color cobrizo y emite putrefactas ventosidades, evidente señal de autodestrucción. Lo que Bernarda odia de Sierva María no es que ella sea su opuesto sino que encuentra en su hija a su propio yo liberado.

Sin normas ni preceptos patriarcales en obligación de obedecer, la niña no renuncia a sus convicciones por ningún hombre, aunque estos representen los más altos niveles de autoridad para una mujer: el progenitor como autoridad natural, el amante físico o el obispo como autoridad impuesta. Su determinación a defender su individualidad, autonomía y creencias obedecen a la libertad de quien no ha sido amaestrado para encajar en la sociedad, como lo dice su maestra: “No es que la niña sea negada para todo, es que no es de este mundo” (García Márquez, 1994, p.30). Bernarda es también la representación de la loca encerrada, la bruja, la monstruosa mujer que se rebela ante la voluntad patriarcal. Ella es el error innatural de esa naturaleza femenina que se estableció por las normas y parámetros patriarcales. ¿Cómo lo hizo? A través de su intelecto y cuerpo. Con él conquista y seduce al marqués hasta violarlo y dejarlo sin argumentos para defenderse. Sin embargo, encerrada por las leyes patriarcales de su sociedad, Bernarda se reserva el derecho de tomar decisiones de acuerdo con las circunstancias que se le presentan. En primer lugar, ante el plan concebido por su padre para cazar al marqués, ella pudo rebelarse, lo cual le habría permitido alcanzar la plenitud ángel-demonio, hermosa-autónoma, sin la carga de asumir

culpas ajenas. Al aceptar el plan de su padre, Bernarda desechó esa oportunidad. Del mismo modo, Bernarda podía rendirse a la autoridad del padre.

Ejecutar el plan de caza y alcanzar los objetivos materiales, como de hecho lo hizo, la convierte ante la sociedad en la hija-ángel que obedece las normas del padre y acepta la función para la cual nació: casarse y reproducir más hombres que puedan continuar con el legado de dominar y gobernar a las mujeres. No obstante, de este plan sólo cumple una parte, pues se resiste a quitarle la vida al marqués, su esposo. A pesar del dolor de tener que sufrirlo de por vida, ella sabe que al morir su cónyuge su libertad quedaría en manos del padre. Desde tal certeza asume su matrimonio, pues es preferible un esposo pusilánime y retardado a quien poder dominar, que un padre ambicioso a quien obedecer y venerar por obligación.

Más allá de la lógica ficcional de la obra literaria, Bernarda Cabrera encarna la mujer de su época que se ha empoderado, y que desde allí lucha con toda su fuerza por conquistar y defender sus derechos naturales de mujer y de ser humano. A pesar de que algunas de sus acciones no se ajusten del todo a la naturaleza humana, como odiar a la hija, su personalidad es una lanza que rompe las estructuras hegemónicas del varón. En el mismo sentido, en la novela encontramos otras formas de empoderamiento de la mujer, quizás más allá de la misma intención del escritor. Sierva María, la protagonista, la niña mujer, la víctima tanto del sistema patriarcal como del pensamiento aberrante de la Iglesia, defiende sus derechos y su cultura hasta con la vida misma, incluso cuando la degradación a la que es sometida por sus victimarios no obedece propiamente a su condición de mujer, sino a su natural rebeldía agravada en razón de su “africanización”.

Los personajes femeninos de *Del amor y otros demonios*, y el escenario ficcional de la obra en general, nos sirven de marco para una reflexión sobre el tema del empoderamiento de la mujer, en contraste, al mismo tiempo, con las conductas de los otros personajes —también femeninos en algunos casos— que no asumen ninguna forma de poder y, por el contrario, permanecen instaladas en la sumisión tanto hacia el varón como hacia el sistema patriarcal. La presencia de la mujer afrodescendiente podría pasar un poco desapercibida en una obra literaria como la que nos ocupa, pues el amor imposible y absurdo que padecen los protagonistas, parece atrapar con mayor ímpetu el transcurso de los acontecimientos relatados. No obstante, el hecho de ser negra y ser mujer, es el aspecto determinante de nuestro trabajo, en la necesidad de expresarnos, reflexionarnos a partir de los fenómenos que nos han antecedido en una sociedad que nos ha discriminado desde hace más de tres mil años.

CONCLUSIÓN

La literatura ha sido el más importante vehículo a través del cual los seres humanos hemos dado cuenta de nuestra historia. En ella nos reflejamos, nos cuestionamos, nos relatamos como especie y como las sociedades que hemos construido con el paso del tiempo. Sin la literatura no sería posible mirar nuestro pasado ni comprender nuestro presente. Sin embargo, durante varios cientos de años las obras literarias también nos han permitido apreciar el desprecio, la degradación y la discriminación de la que han sido víctima algunos grupos poblacionales, como los descendientes de africanos o las mujeres, creando escenarios ficcionales en los que la realidad se asoma con luz propia. De alguna manera la literatura, como faceta de la hegemonía masculina, ha pretendido validar ese legado y ese poder patriarcal que ha predominado en el mundo por tanto tiempo.

La época de la colonia en las Américas se caracterizó no sólo por la imposición forzosa de la cultura de los invasores sobre los invadidos, sino por la importación en grandes cantidades de hombres y mujeres provenientes de África, donde eran capturados como animales, con el objetivo de someterlos a esclavitud en las tierras invadidas. Ese traslado forzoso del que fueron víctimas los africanos, dio como resultado un gigantesco y particular proceso de mestizaje que determinó muchos aspectos de la tradición y la cultura en los territorios asolados por la ambición y la ignorancia de los españoles. Aún en los días actuales, muchos elementos que hacen parte del folklor, la gastronomía, el lenguaje, la música, la danza, el teatro, la escritura, el deporte y la religión, en muchas regiones de América, tienen su origen en las lejanas tierras africanas y han permanecido vivos a través del tiempo en la piel negra de sus descendientes. El maestro Darío Henao cita al gran

Manuel Zapata Olivella en el epígrafe del prólogo de *Changó el gran putas* (2010): “La presencia africana no puede reducirse a un fenómeno marginal de nuestra historia. Su fecundidad inunda todas las arterias y nervios del nuevo hombre americano”.

En el siglo XVIII, cuatrocientos años después del comienzo de la invasión, todavía los descendientes de los africanos continuaban viviendo en condiciones de esclavitud, segregados y apartados de las dinámicas sociales de la época y del lugar. Quizás más por esta disgregación social que por una legítima decisión, todavía había grupos de esclavos que aún podían continuar utilizando la lengua original de sus ancestros, practicando sus tradiciones religiosas así como celebrando sus ritos y ceremonias sagradas. Esta “oportunidad” que se les concedió, preservó —hasta cierto punto y hasta cierto momento de la historia de los afrodescendientes— el legado cultural originario de los pueblos caídos bajo el tenebroso yugo de la esclavitud.

Pero si ser esclavizado conlleva quizás la más oprobiosa, ignominiosa, denigrante forma de discriminación que se pueda cometer contra ser humano alguno, ser mujer sometida a esclavitud, bajo un régimen ideológico-esclavista masculino, significa el máximo extremo de la degradación. Una mujer arrebatada de su contexto natural, transportada entre cadenas sobre el mar durante varias semanas, y después sometida a toda forma de agresión e irrespeto tanto contra su dignidad como contra su cuerpo, es convertida finalmente en la más vil mercancía en manos de varones discriminadores y amos de sus ideologías. La mujer esclava, y además negra, entonces, es atropellada en toda la dimensión de las posibilidades. Pero si en razón de las características genéticas propias de su condición étnica, es señalada, vituperada, disminuida, discriminada y abusada, el

sufrimiento no puede ser mayor. Sobrevivir a tan espantosa tragedia y erigirse como mujer responsable de la conservación de su cultura, es uno de los más notables logros de todas las mujeres africanas y sus descendientes que hemos permanecido en América durante los últimos quinientos años.

Sin embargo, la tradición y la cultura —saberes inmateriales de los cuales las mujeres somos las principales portadoras y transmisoras en cualquier sociedad— de los pueblos esclavizados, se lograron preservar de alguna manera gracias a esa mirada despectiva que los “blancos” tuvieron para con los afrodescendientes, en particular hacia las mujeres. La mirada de la Iglesia Católica, religión de la hegemonía dominante, en cierta manera excluyó a la población esclava afrodescendiente de toda participación en su sistema de creencias, ignorando, incluso, sus prácticas religiosas a las que se limitaba a llamar “idolatría”. Esta pudo ser una de las razones por la cual en la gran casa de Ygnacio de Alfaro y Dueñas, segundo marqués de Casaldueiro y Señor del Darién, todavía la lengua yoruba era el medio de comunicación natural entre los esclavos, avanzado el siglo XVIII, y la Santería hacía parte de la cotidianidad en todas sus facetas.

En cierta medida, el férreo dominio ideológico que ejercía la Iglesia no llegaba con todo su ímpetu hasta el inframundo social al que pertenecían los esclavos. La Santería, práctica religiosa tradicional de algunas zonas de África, podía aun conservarse en Cartagena de Indias a pesar de la violenta y sangrienta imposición del cristianismo. Esa conservación de una práctica religiosa tan importante podría verse desde dos puntos distintos: o como un logro de la discriminada población afrodescendiente de preservar su cultura, o como la absoluta y total invisibilización de dicha población, al extremo de poder

conservar sus prácticas religiosas aún bajo el despiadado accionar de la Iglesia y de su horroroso Santo Oficio. Sea cual fuera la razón que lo permitió, lo cierto es que la regla de Osha sobrevivía más de trescientos años después —aún en los días actuales tiene plena vigencia— de la llegada de los primeros africanos secuestrados en su tierra natal con fines de esclavitud.

Con un escenario ficcional en el que se recrea la vida de las personas afrodescendientes en la Cartagena de Indias del siglo XVIII, Gabriel García Márquez construye una obra literaria que aporta suficientes luces para mirar con detenimiento la presencia de la Santería, o Regla de Osha-Ifá, práctica religiosa yoruba, en contraste con el imperio del cristianismo vigente para aquellos días en las colonias de España en América. Del mismo modo, el autor construye unos personajes femeninos que nos sirven de referencia en términos de hacer una mirada retrospectiva al empoderamiento de la mujer, en momentos de la historia en los que la discriminación y el sometimiento no conocían límites.

La condición humana de las personas de etnia negra provenientes de África, absolutamente degradada, la incapacidad de comprensión del Otro exhibida tanto por la sociedad como por la Iglesia, el desconocimiento total de la tradición y la cultura de los descendientes de los africanos, la condena a las lenguas africanas llamándolas “de idólatras”, la negación del derecho a la sexualidad femenina, la fuerza de la mujer negra que se mantiene firme en la lucha por no dejarse despojar de sus saberes ancestrales ni de su contacto con las divinidades, y la tenebrosa hegemonía masculina, soberbia y obtusa, dueña de un poder tan absoluto como poco despiadado. Todo este marco real sirve de escenario ficcional a García Márquez para recrear una novela en la que la realidad de

esclavo y mujer negros, en tiempos de la Colonia, no encuentra un límite preciso con los elementos recreados por la literatura.

En el mismo sentido, las mujeres que construye García Márquez en la novela *Del amor y otros demonios*, son una forma de enriquecer el acervo de imágenes que tienen los hombres como referencia del universo femenino. Para el siglo XVIII, tanto en España como en la ciudad de Cartagena de Indias, estaba inscrito en el imaginario social como una verdad absoluta que las mujeres fueran sumisas, torpes, analfabetas y con un mínimo de desarrollo intelectual que solo les fuera útil para incrementar el atractivo del cuerpo. Y ese cuerpo femenino no era otra cosa que una creación concebida como propiedad del marido y para su bienestar y placer. El mínimo desarrollo intelectual debía ser para poder sostener una mediana conversación con él y desempeñarse como madre; les estaba negada también la expresión libre y natural de la sexualidad. Frente a un panorama tan desolador, la imagen de la mujer que se empodera de su condición y asume una posición firme en la defensa de su protagonismo, alcanza una dimensión mayúscula, tal como ocurre en el escenario ficcional de la novela.

La historia de los afrodescendientes en América está escrita con toda la sangre y todo el dolor del que ha sido capaz la aberrante condición del ser humano. Las infamias contra nuestros antepasados, por parte no solo de los traficantes de esclavos sino de la sociedad en general y de la Iglesia, no tienen comparación con otros momentos del pasado. Sierva María, ese punto perdido entre lo blanco y lo negro, encarna todo el dolor de la africanidad —a pesar de ser adoptada— como un grito que denuncia tres siglos de muerte y discriminación en el que el cristianismo se levanta como uno de los más temibles tentáculos

de un mismo verdugo. Más allá de la despiadada hegemonía masculina, del sometimiento y la discriminación contra los negros y las mujeres presentes en el mundo real, el escenario ficcional de la literatura, en la genialidad de García Márquez, nos da cuenta de la histórica ignominia de la que hemos sido víctimas.

La historia debe servirnos entonces como el aprendizaje de los obstáculos que hemos de superar. La literatura nos ilumina el oscuro sendero que tenemos que recorrer. Ella nos lleva de la mano para comprender, analizar, observar y atender las incontables vicisitudes que ofrece el paso por la historia y el breve presente que nos compete. Pero a pesar de nuestra fugacidad, somos sujetos históricos que heredan de sus antepasados. Los descendientes de África, así como las mujeres, hemos superado en gran medida las condiciones en las que nos tenían sometidos en el siglo XVIII. Poco a poco nos hemos acercado en la búsqueda de esa equivalencia, respeto y fraternidad que nos daría más satisfacciones. Al fin y al cabo, como dijo el enorme Manuel Zapata Olivella “La historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos”.

BIBLIOGRAFÍA

Accorsi, S. (2003). *Terra Brasilis*. Cali: Universidad del Valle.

Akomo-Zoghe, C. (2008). *La religiosidad Bantú y el evangelio en África y América siglo XVI - XVIII*. Cartagena: Pluma de Mompo S.A.

Alpizar, R y París, D. (2004). *Santería cubana: mito y realidad*. Madrid: Ediciones Martínez Roca S.A.

Andrade C., G. (2002). *Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización*. En *Revista de Ciencias Sociales*, volumen VIII, N° 1, págs. 62-74. Recuperado el 25 de junio de 2016.

Asad, T. (1993). *The Construction of Religion as an Anthropological Category*. Baltimore, U.S.A.: Johns Hopkins University.

Awolalu, J. O. (1954) *What is African Traditional Religion?* En *Studies in comparative religion*. Vol 9. N°. 1. London, World Wisdom, Inc.

Bastide, R. (1967) *Las Américas Negras: las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Blackwell, C. W. (2003) *Mitología para Dummies*. Bogotá: Editorial Norma.

Blánquez, A. (1961) *Diccionario Latino Español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.

Bowker, J. (2006) *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Brunschwig, J y LLOYD, G. (1996) *Diccionario Akal de El saber griego*. Madrid: Ediciones Akal S.A.

Bueno, G. (1989). *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*. Madrid: Mondadori.

Campbell, J. (1972). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Carpentier, A. (2010). *¡Ecué-Yambá-Ó!* Madrid: Akal ediciones.
- Chevalier, J y Gheerbrant, A. (1999). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder Editorial.
- Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Clifford, G. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza editorial.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. y Couliano, I. P. (1992). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- Fiscal, M. R. (1980). *La imagen de la mujer en la narrativa femenina de Rosario Castellanos*. Ciudad de México: UNAM.
- Francisco, H. (2011). *Historia, Religión y Política en la Antigüedad tardía. La historiografía monofisita de los siglos V y VI*. Buenos Aires: Bergerac ediciones.
- Friedemann, N. S. de. (1997) «*Diálogos Atlánticos: Experiencias de investigación y reflexiones teóricas*». En *América Negra*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- García Márquez, G. (1994). *Del Amor y otros demonios*. Buenos Aires: Sudamericana S.A.
- Gilbert, S y Gubar, S. (1984). *La loca del desván*. Madrid: Cátedra.
- González-Wippler, M. (2002). *Santería la religión*. Estados Unidos: Llewellyn Worldwide. Ltd. Español
- Gutiérrez, I. (1980). *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Hume, D. (1966). *Historia natural de la religión*. Madrid: Tecnos.

Hume, D. (1966). *Historia natural de la religión*. Introducción de José Ángel Cappelletti. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

León, M. (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Editores Tercer mundo.

Levi-Strauss, C. (1999). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.

Lorite Mena, J. (1987). *El orden femenino origen de un simulacro cultural*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Martínez Montiel, L. (2005). *El exilio de los dioses, religiones afro hispanas*. Biblioteca Virtual de Polígrafos.

Pike, E. (1996). *Diccionario de religiones*. México D. F: Fondo de Cultura económica.

Poupard, P. (2009). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.

Ramos, M. A. (1998). *Nuevo Diccionario de Religiones, Denominaciones y Sectas*. Nashville, U.S.A.: Editorial Caribe

Shouler, K. (2010). *Everything World's Religions Book*. Massachusetts, U.S.A.: Editorial Everything Books.

(Starke, 2012)Starke, Ú. *La censura y el mediador de la literatura infantil*. <http://ursulastarke.blogspot.com.co/2012/03/la-censura-y-el-mediador-de-literatura.html>, recuperado en marzo 15 de 2017.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Edición del tricentenario.

Rodríguez Vergara, I.(1997). *Del amor y otros demonios: Incinerando la colonia*.En Kline C *Apuntes sobre literatura colombiana*.. Bogotá: Ceiba Editores.

Santa Biblia. (1960). Versión Reyna Valera. Sociedades bíblicas unidas.

Zapata Olivella, M. (1983). *Changó el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja negra.

Zapata Olivella, M. (2010). *Changó el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura

Zapata Olivella, M. (2011). *El árbol brujo de la libertad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.