

ETNICIDAD Y DIFERENCIA EN LOS FESTIVALES TRINITARIOS

[Índice](#) [home](#) [Autores deste número](#)

Edith Pérez Sisto

En Trinidad² el problema de la etnicidad está inevitablemente unido a manifestaciones de la religiosidad³ que se manifiestan en múltiples expresiones, como por ejemplo, los festivales y rituales. Con el propósito de responder a nuestra interrogante: ¿De qué manera contribuyen los festivales y rituales a consolidar la identidad étnica en una sociedad multicultural como la trinitaria?, hemos considerado necesario rastrear los orígenes de las religiones predominantes en la isla, y a partir de ellas, valiéndonos de los principios y las prácticas de la etnografía, brindar una interpretación “otra” de tipo socio-cultural sobre la cultura trinitaria, partiendo de la premisa de que los festivales, explican un orden y una subordinación social.

“La etnografía frecuentemente se constituye como una combinación de técnicas, lo que hace posible comprobar la validez de datos procedentes de diferentes técnicas a través del recurso a otra técnica, por ejemplo entre la observación participante, las entrevistas y los documentos” (Hammersley y Atkinson, 1994:217). Por lo tanto, este estudio se enmarca en la modalidad documental y el diseño es bibliográfico. Mientras que para la interpretación de los fenómenos se emplearon los principios y las prácticas de la metodología etnografía, aplicando la triangulación a fin de obtener la mayor cantidad de datos. La triangulación es el proceso a través del cual se obtienen tres visiones distintas del fenómeno estudiado con el objeto de tener un cuadro completo. “En la triangulación se comprueban las relaciones existentes (...)” (Hammersley y Atkinson, 1994:217). En tal sentido, centramos nuestra atención en los tres niveles de la narrativa (secuencia de eventos): la narrativa del texto, es decir, la historia o acción narrada (escrita, oral o gesticular), la narrativa comunal (cómo el grupo utiliza el texto para crear significado; esta puede ser interpretada a partir del espacio, el cuerpo, el sonido y la música, los objetos, y la acción que los participantes utilizan para proveer de significado al texto), y la narrativa extra-comunal (la manera en que la sociedad, en su conjunto, interpreta lo que sucede). Los datos sobre los cuales se basa este estudio abarcan entrevistas en el lugar, historias de vida de los devotos (Phillip,

1997:7). A partir de entrevistas personales realizadas a los miembros de las comunidades se obtuvo valiosa información acerca de las actitudes sociales hacia la religión católica e hindú, los festivales de La Divina Pastora, Santa Rosa, así como sus funciones, significaciones e impacto en la sociedad contemporánea de Trinidad.

Reconstrucción historicista

Frente a la sensación de aislamiento producida por la relación ambivalente del caribeño con su geografía insular y por la dispersión -históricamente condicionada – , sus habitantes han desarrollado una poderosa necesidad de remitir su existencia a un contexto que los vincule con el universo cultural. Los festivales y rituales son expresiones de una vibrante cultura caribeña donde el mito y el rito se fusionan en instante temporales cíclicos; prácticas expresivas destinadas a responder temas relacionados con la formación de la identidad étnica así como la subyacente importancia de las relaciones raciales en una sociedad multiétnica como la trinitaria. En Trinidad y Tobago durante el proceso de colonización, confluyeron diversos grupos étnicos con sus respectivas identidades, esto condujo al desarrollo de identidades étnicas centradas en las poblaciones predominantes (negros, indios, europeos). Sin embargo, estas identidades no han permanecido inalteradas desde la colonia, más bien han estado sujetas a transformaciones, transfiguraciones las cuales han ido interrelacionándose con la construcción de una identidad nacional.

La colonización prácticamente exterminó a la población autóctona⁴; esta fue rápidamente reemplazada desde el siglo XVI. Así, con la finalidad de garantizar la fuerza de trabajo, surge la trata negrera desde diversas regiones del África – primordialmente de la parte occidental. Posteriormente, para reemplazar a los negros, llegaron a la isla indios del norte de la India como mano laboral barata, entre ellos venían hindúes y musulmanes. El fenómeno de la transculturación en una sociedad sincrética como la trinitaria se refleja en ciertos festivales y rituales. Los elementos festivos con que se identifica la cultura trinitaria surgen de la fusión de elementos dinámicos que se recontextualizaron a partir de las exigencias de la Historia. Si bien hay cierta homogeneidad en el ámbito mitológico de ciertos dioses (africanos, indios, amerindios y europeos), precisamente, porque la mitología “sirve para la

autopresentación de la conciencia de identidad de las comunidades humanas” (Duch, 1998:88), existe una abismal diferencia en la representación que cada grupo realiza en sus festivales y rituales.

La presencia africana, amerindia, india (hindú), europea (católica romana) y musulmana en Trinidad ha dejado su huella en fascinantes e innumerables formas de creación cultural. Todas reflejan la riqueza artística y cultural de la isla, y son testimonio de la creatividad humana en su constante lucha contra la marginación y la explotación. Cada manifestación refleja la hibridación cultural y la multiplicidad de modelos que caracterizan a las culturas caribeñas y latinoamericanas.

Desafortunadamente, se han realizado pocas investigaciones sobre la variada naturaleza de las relaciones entre los hindúes y los cristianos contemporáneos en el Caribe. La mayoría de estas se han dedicado a la relaciones entre los presbiterianos y los hindúes durante el “*Indentureship*”⁵ (1838-1917). La tendencia a negar o a marginalizar a los hindúes en cualquier estudio sobre religión en el Caribe refleja las limitaciones, por parte de los investigadores, a ver características de la cultura creada en el Nuevo Mundo mas allá de la abolición de la esclavitud en 1833. “La tendencia a obscurecer la importancia del Hinduismo es solo otra forma de negar la multi-etnicidad del Caribe, reforzada a la vez por violentas y codiciosas fuerzas externas” (Hurbon, 1986:150 en Mahabir, 2007:4). Esperamos que este trabajo contribuya a llenar, aunque sea parcialmente, ese vacío.

Los nuevos pobladores debieron crear mecanismos de resistencia cultural y a la vez adelantar movimientos de defensa de sus derechos civiles. Entre las manifestaciones más importantes de su especificidad y resistencia cultural se encuentran la religión, la música y los movimientos negristas, los festivales, y, particularmente el carnaval el cual incorpora elementos musicales, coreográficos, rituales e incluso mítico-religiosos africanos. “El nacionalismo cultural tiene como premisa la existencia de un sentimiento de pertenencia al país y la asunción de la tradición como la auténtica nutricia cultural (...)” (Sanz, 1988:267). Sin embargo, en el Caribe de habla inglesa no se habían dado tales condiciones hasta principios del siglo XX. No sólo no se había producido ese “entendimiento de pertenencia al país” y ese reconocimiento de la tradición popular, sino que por lo regular se vivía de espaldas a ambos. Así, la idea nacional sólo comienza a resultar viable cuando se presenta amalgamada con la idea

étnico-racial. Es bajo el impacto de los discursos de reafirmación y revalorización de la comunidad afro-caribeña donde el discurso nacionalista comienza a ganar cuerpo entre las mayorías que son de origen africano. La interpretación étnico-racial se superpone a la nacionalidad. “Etnicidad significa identificación con, y sentirse parte de, un grupo étnico y exclusión de ciertos otros grupos debido a esta afiliación. El sentimiento étnico y el comportamiento con él asociado varía en intensidad dentro de diversos grupos étnicos y países, y a través del tiempo. Un cambio en el grado de importancia atribuida a una identidad étnica puede reflejar cambios políticos (...) o cambios en el ciclo de vida individual (...)" (Phillip, 1997:34). "La identidad cultural, o también identidad étnica, es la expresión abierta del ethos societario" (Lares, 1989: VII); "el ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja" (Geertz, 1997:118). Debido a las particularidades históricas del Caribe de habla inglesa, "la constitución de la identidad nacional en estos países inevitablemente vincula a la previa reconstitución de identidades étnico-raciales capaces de servir de base orgánica a las primeras" (Arribas, 1992:53). La colonización produjo tres sectores sociales: El latifundismo, el esclavo y el hombre libre. Entre los primeros, la relación era clara. Pero la multitud de los terceros, ni propietarios ni proletarios, dependían materialmente del favor de un poderoso. "A través de ese mecanismo se reproduce un amplio sector de hombres libres; además, el favor de prolongarse en otras áreas de la vida social e involucrar a los otros dos grupos en la administración y la política, el comercio y la industria" (García Canclini, 1990:73-74).

Las manifestaciones culturales (incluso las religiosas) son un espejo donde se reflejan tanto el Caribe como toda América Latina; donde etnicidad se lee como la constitución de la identidad nacional vinculada a la previa reconstitución de identidades étnico-raciales, e hibridación como el carácter multicultural de la sociedad trinitaria, la cual tiene plena conciencia de sus diferencias; manifestaciones que se recrean y transfiguran en la diversidad cultural. En Trinidad y Tobago los sectores sociales están claramente diferenciados. Los diferentes miembros representantes de las diversas etnias se disputan las esferas del poder, donde los negros y los indios son quienes tienen una trayectoria de liderazgo más marcada. "El colonialismo atribuye a las diversas culturas en contacto una posición diferenciada de poder. Hay una nítida jerarquización que

separa colonizadores, indígenas y negros (...)" (Ortiz, 2000:46). En tal sentido, la región está profundamente marcada "en su historia por las instituciones esclavistas y serviles (...)" (46). En Trinidad esta situación se complica aún más, debido a la incorporación de los indios (provenientes de la India), chinos y sirios.

Precisamente debido al proceso histórico de la región, el tema central ha sido disputar las funciones de ese sujeto - ya sea personal, social, nacional, histórico, político o cultural - en el discurso de la identidad, tan diverso que, como lo afirma, Ortega, incluye su propia refutación; es decir, la idea de que la identidad es un falso problema. Según Fanon (1972) las expresiones ideologizadas que determinan el desplazamiento de la responsabilidad colectiva e individual implican, para el dominado, asumir formas diversas de percepción negativa respecto a su propia situación y la de su contexto. Por ello siente borrar su imagen; su identidad se desplaza o se pierde. Este discurso nos convoca a explorar la autoidentificación en una sociedad multi-étnica.

Los festivales son mucho más que una fiesta o un espectáculo, estos son, en esencia rituales y por lo tanto tienen características mítico-religiosas. El mito se hace aprehensible al devenir el relato en las mitologías. Es allí donde narra la relación del hombre con sus límites o destino. Siempre y en todas partes, los mitos, mediante formas y formulas muy diversas, tienen relación con los aspectos más importantes de la vida del ser humano, pero, muy especialmente, con su "praxis de dominación de la contingencia" (Lübbe en Duch, 1995:27). Las interpretaciones de los mitos, por fantasiosas que puedan ser, nunca se encuentran completamente alejadas del espíritu del ser humano, porque el hombre es un animal imaginativo que nunca permanece completamente ajeno a sus propias creaciones. "Las sucesivas experiencias míticas que han hecho los hombres de todos los tiempos constituyen, en último término, una señal de la ininterrumpida búsqueda del sentido más profundo de la experiencia humana; una muestra, con frecuencia muy ambigua, de la experiencia de los valores que permanecen, a pesar de los cambios, y una prueba de la continuidad del mundo, pese a los estragos provocados por las variadísimas manifestaciones de la contingencia" (Kolakowski, 1999:13-19). Tanto en la religión como en el arte la conciencia simbólica del ser humano alcanza su máximo nivel de funcionamiento en la búsqueda de sentido. Las figuras y los mitos concretos que vehiculan todas estas realidades pueden ser retomados e ininterrumpidamente traducidos sin llegar a agotar la posibilidad de insinuar su

sentido. Los festivales y rituales interpretados son emblemáticos de la sociedad multicultural trinitaria, y manifiestan múltiples discursos sobre la cultura nacional, la raza, la identidad étnica, en cuyo centro gravitan el mito y el rito. Todos nos remiten a formas arcaicas marcadas por pautas arquetípicas donde gravita el mito.

El catolicismo en Trinidad

El descubrimiento del Nuevo Mundo conllevó la expansión de las fronteras del mundo occidental a ese territorio. Exploradores, descubridores, conquistadores y comerciantes buscaron abrir la región para la explotación económica, mientras que los misioneros y curas forzaban el catolicismo⁶.

España impulsó dos tipos de acciones en ese momento histórico: una militarista, la otra espiritual, ambas combativas y ansiosas de conquistar; en la primera el objetivo era conquistar territorios y riquezas, en la segunda el objetivo era ganar adhesión a la Cristiandad (de los Ríos en Bisnauth, 1996:12).

La conquista de las Indias se obtuvo a través de la religión. La justificación religiosa “entendida como la obligación de los reyes cristianos y sus vasallos de extender el imperio del cristianismo, y la necesidad en que viven los infieles de integrarse en la religión cristiana” (Pastor, 1983:37). Según esta autora,

La consecuencia necesaria de esta formulación fue la definición del papel del conquistador cristiano como elegido de Dios, con una obligación fundamental que sería la subordinación de las nuevas culturas a la cristiano-occidental, representada por los reyes de España, con todo lo que esa sujeción implicaba en términos económicos y políticos. Y la apropiación de los elementos materiales de cualquier cultura descubierta era, de acuerdo con el modelo ideológico dominante en la época, el botín legítimo de los esfuerzos que llevaba el proceso de propagación de la fe (Pastor, 1983:38).

Los reyes españoles sostenían “ya que la tarea de cristianizar a los nativos constituía un apostolado, era natural y necesario que el mismo se realizara bajo la autoridad y el patrocinio del Papa” (Bisnauth, 1996:14). Por lo tanto, en el Nuevo Mundo, “el movimiento de los curas y frailes estuvo sujeto a las directrices del Virrey o el gobernador. La corona determinaba los límites de las parroquias y diócesis; las cuales, invariablemente, coincidían con la política que gobernaba la división territorial”

(14).

El Festival de la Divina Pastora

El festival de La Divina Pastora recibe su nombre de la patrona de Trinidad y Tobago. Devoción católica de origen español⁷, realizada anualmente el segundo domingo después de la Pascua en la Iglesia Católica de Siparia⁸. Cubierta por un velo de misterio, la estatua de La Divina Pastora de Siparia no solo ha tenido un profundo impacto en la vida rural trinitaria, sino también en la sociedad; el mismo “se puede medir a través de las investigaciones que en torno a su figura se han realizado en las áreas de historia, teología y antropología” (Dhalai, 2007:1).

Un registro de la parroquia de Siparia de 1871 sostiene que la imagen de la Virgen María fue llevada desde Venezuela por un cura capuchino prosélito que públicamente declaró que la virgen había salvado su vida. Se cree que los misioneros capuchinos escogieron el lugar porque era un área tradicional de reunión los indios del Orinoco; pero el origen de la estatua de color bronce, de unos 100 cm., cuidadosamente ataviada y decorada con joyas de oro y plata, flores y rosarios está cubierta por el misterio, muchas leyendas han surgido en torno a cómo llegó al lugar.

En el imaginario del pueblo ronda la leyenda que vincula la llegada de la virgen con la de los españoles en el viaje de Cristóbal Colón, el 31 de julio de 1498. Se dice que los indios encontraron a la virgen en la maleza y ahí construyeron una pequeña capilla. Hubo varias tentativas de trasladarla a Oropenche, pero la virgen “manifestaba su deseo de continuar ahí”; en el lugar se construyó un santuario. Deseo humano proyectado...

Según consta en los archivos coloniales de Venezuela, al crearse el Virreinato de Santa Fe en 1739, se le asigna capitalidad de jurisdicción a Caracas como una de las tres Comandancias Generales que se diseñan en ese Virreinato. El Gobernador de Caracas sería “Comandante de Maracaibo, Cumaná, Guayana o Río Orinoco, Trinidad y Margarita; según la Cédula de 1739” (González, 2006:50). La jurisdicción eclesiástica de las provincias que hoy integran a Venezuela, estuvo asignada a tres diócesis diferentes⁹. La Misión de Guayana y Trinidad fue campo de acción de los capuchinos catalanes. Se cree que entre sus aportes a la región está la devoción hacia la imagen de la Divina Pastora (la Virgen María vestida de Pastora)¹⁰.

La narrativa del texto del Festival de La Divina Pastora estuvo unida a la estructura formal de un ritual católico romano. Para los devotos de la virgen la ceremonia tiene gran significancia, la cual entra en la esfera de la Fe. El texto que brindó sentido (la historia contada) se tomó de la Biblia. La misa se realizó según el rito católico romano. Al inicio se realizaron diversos ritos de entrada, seguidos por la Liturgia de la palabra, la liturgia de la Eucaristía, los ritos de despedida marcaron el final de la ceremonia.

La narrativa comunal estuvo marcada por los ritos de entrada¹¹; es decir, todos los pasos que introducen a los fieles (*asamblea*) en la celebración; su propósito, es hacer que los fieles, reunidos, constituyan una comunión y celebren la Eucaristía. Con los fieles de pie el sacerdote entró al recinto, realizando una genuflexión, besó el altar como signo de veneración. Por medio del saludo el sacerdote manifestó a los devotos la presencia del Señor. Con este saludo y con la respuesta de los devotos quedó de manifiesto, lo que para la religión, se denomina “el misterio de la Iglesia congregada”. Terminado el saludo se introdujo a los fieles en la Misa. Prosiguiendo con el ritual católico romano, el cura convocó a los fieles a rezar “la oración colecta”¹²; la misma consistió en una plegaria alegórica que sugería el carácter de la fiesta que se estaba celebrando en honor a La Divina Pastora. El sacerdote procedió a leer¹³ un extracto de la Biblia. La lectura seleccionada fue de gran significancia para el evento: “El evangelio del Buen Pastor”.

Para la “liturgia de la Eucaristía”¹⁴, se preparó el altar, colocando sobre él el corporal, el purificador, el misal y el cáliz. En la preparación de las ofrendas se llevó al altar el pan y el vino con el agua; las especies eucarísticas (pan y vino) fueron ofrecidas a Dios por el sacerdote, quién además se purificó mediante el lavado de manos. Se agradeció a Dios por toda la obra de la salvación y las ofrendas se convirtieron, simbólicamente, en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por la fracción del pan y por la comunión, los devotos recibieron de un solo pan el “Cuerpo” y de un solo cáliz la “Sangre” del Señor, del mismo modo que los Apóstoles lo recibieron de manos del mismo Cristo. Así, el ritual que perpetúa la tradición.

La Plegaria eucarística (plegaria de acción de gracias y de consagración)¹⁵, tenía como propósito que toda la congregación de los fieles se uniera con Cristo en el reconocimiento de las grandes de Dios y en la ofrenda del sacrificio. Los devotos

mostraban reverencia, reinaba absoluto silencio. Terminada la Comunión, el sacerdote y los devotos oraron un espacio de tiempo en silencio. Tras dar la Comunión a los fieles que se acercaron, el sacerdote terminó de consumir la Sangre y luego purificó todos los cálices y utensilios utilizados durante la Misa. El rito de despedida incluyó la bendición final, el sacerdote bendijo a los fieles pronunciando: “*in nomine Patris et Filii + et Spiritus Sancti*” (en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo). Luego se continuó con un canto final dedicado a la Virgen María. En este caso en particular, el canto tenía una significancia especial para los devotos de La Divina Pastora. El centro y cumbre de la celebración, lo constituyó la procesión en honor a la Virgen por las calles de Siparia. En los rostros de los fieles había devoción. La adoración a la virgen brida alimento al alma. Por su parte, los turistas contemplaban con admiración la pomposa celebración; para algunos, un acontecimiento religioso, para otros, un festival lleno de color y tradición.

La narrativa extra comunal tiene varias lecturas porque el festival articula diferentes mensajes desde lo social y lo moral. Para los católicos tiene una significancia que entra en la esfera de la Fe, mientras que los indios encuentran en él la posibilidad de articular el antiguo culto a Kali, de allí que asocien a la virgen negra de la iglesia católica de Siparia con la deidad hindú “*Siparee Kay Mai*”. Ambos grupos étnicos se sienten identificados con esta virgen; no obstante al evento asisten personas de otras religiones y etnias, incluyendo musulmanes, budistas e indios *guardaos*.

De acuerdo con Noel, los monjes capuchinos llevaron la tradición a Venezuela en 1715, y posteriormente, a Trinidad al ser establecida la misión en Siparia. El festival de La Divina Pastora tomó la forma de una misa, seguida por una procesión a través de las calles de Siparia (Noel, 2007:2). Con la llegada de los indios (East Indian indentured labourers) que trabajarían como mano de obra barata, se inició otra celebración con los hindúes realizando peregrinaje a la parroquia donde se halla la estatua que ellos llaman “*Soparee Mai*” o la madre de Siparia. Los hindúes creen que el peregrinaje hacia la diosa *Soparee Mai* confiere riqueza, honor, fertilidad y éxito en los estudios. Los infantes tienen su primer corte de pelo ese día. Los estudiantes acuden a la diosa para asegurar el éxito en los estudios. *Soparee Mai* es honrada con ofrendas (dinero, flores, arroz). Esta celebración se conoce como “*Soparee Mai Ke Mela*”¹⁶. Además, según Noel, los inmigrantes chinos también desarrollaron una devoción hacia

La Divina Pastora en 1850 y participaron activamente durante los días festivos al involucrarse en las actividades de San Chee y Mah Jong.

Los viernes santos, un mechón de cabello recién cortado de los niños, es colocado a los pies de la estatua (Vertovec, 1992:220 en Mahabir, 2007:8). La práctica en Siparia comenzó en 1871 cuando el cura de la parroquia reportó: “Llegan muchos “coolies¹⁷” que quieren cortar sus largos cabellos, para ofrécelos a la Virgen y se los prohíbo” (Nurse 1997:6 en Mahabir, 2007:4). “En la tradición hindú el cabello se corta durante *chatti* o *barahi* (luego del parto)” (Mahabir 1997:15), o durante el festival “*Shiv-ratri*” en febrero o marzo. El peregrinaje de los indios, a los lugares santos católicos¹⁸, comenzó al inicio del “*Indentureship*” (1845-1917), cuando se convirtió en un evento anual donde los indios conversos eran los protagonistas. Un artículo de la época colonial describe la procesión:

“Ciertamente provocaba una sensación enternecedora ver a todos aquellos niños, hasta entonces, paganos del oriente, vestidos con sus modestos y pintorescos trajes, detrás de la Cruz siendo llevada por uno de ellos. Durante el sagrado sacrificio se cantaba un himno en hindú: *Kewal Ishwar* (cantado frente el altar, los ángeles cubren sus rostros), *Jisu ka dil* (cantado al corazón de Jesús en llamas), *Din aur rat ko* (cantado diariamente el canto a María)” (Abbey, 1987:17 en Mahabir, 2007:4).

Durante el “*Indentureship*” (1845-1917), el peregrinaje anual por parte de los hindúes hasta Siparia, a partir del Jueves Santo, afectaba la rutina de trabajo durante la cosecha de caña de azúcar en algunos estados en Aranguez y Boissiere. Un francés dueño de una hacienda, con el propósito de disminuir las perdidas, mandó a erigir una estatua de la virgen en *East Dry River*, Puerto España, y lo llamó el “lugar de Siparia”. Este intento no tuvo éxito, parcialmente, porque la virgen era blanca (Friday, 1975 en Mahabir, 2007:4). Los dueños de las plantaciones finalmente lograron que el Viernes Santo fuese reconocido como día feriado para adorar a La Divina Pastora.

Los hindúes que viven al norte y en *East Dry River*, continúan realizando el largo viaje hacia el sur de Trinidad en buses cantando *bhajans* (himnos) acompañados de *dholak*, *dhantal* y *manjira* (instrumentos de percusión). Los jueves en la noche los hindúes acampan en las afueras de la iglesia con velas encendidas. El período de “*Indentureship*” fue uno de dolor y desesperanza para los inmigrantes indios “*indentured*” y encontraron, la mayoría de ellos, en La Divina Pastora, atributos de su

diosa Kali. Ambas eran vistas como intermediarias entre Dios y el hombre, un consuelo para sus sufrimientos en las plantaciones, algo que colmaba su nostalgia por aquel hogar dejado atrás en la lejana India.

En la actualidad los católicos romanos deben abrirles paso los viernes santos, para que hagan sus ofrendas a “*Sipari Mai*”, sea en la forma de suplicaciones o agradecimientos. Uno a uno van pasado al lado de la estatua y depositan su ofrenda; el ritual incluye una señal en la frente y otra (*tika sindhur*) en la frente de “*Mai*.”

La iglesia católica romana de Siparia es uno de los pocos lugares de veneración al sur de Trinidad que tiene el poder de atraer a miles de hindúes de toda la isla. Este peregrinaje es simbólico del realizado a las riberas del río *Blanchisseuse* en honor a *Ganga Dashara*. Evidentemente, el peregrinaje es significativo y una parte importante en la conducta ritual de los hindúes.

La participación hindú en el festival La Divina Pastora comenzó en 1870 y puede ser interpretado como un intento de los inmigrantes de adaptar su religión al Nuevo Mundo. Esta adaptación al sistema religioso dominante (el católico romano) fue espontánea, contrario a lo sucedido con el sincretismo Hindú/Presbiteriano, el cual fue impuesto por los misioneros cristianos, según su método de conversión (Samaroo, 1982 en Mahabir, 2007:6). La iglesia católica romana de Siparia es la única en el mundo donde los hindúes veneran a un santo católico, que curiosamente es “desconocida por los investigadores de la India” (Ocallaghan, 2001 en Mahabir, 2007:6). La práctica de los hindúes en Trinidad de honrar a la imagen de la santa católica en la iglesia de Siparia es mencionada por el Rev. Fr. Cornelius O’Hanlon en los archivos de la iglesia en 1871:

Para los indios (East Indians) la virgen negra es ‘Suparee,’ el nombre de una semilla usada en sus ceremonias religiosas, así como el nombre de una poderosa santa en la India. Cuando sus antepasados llegaron a Trinidad, los indios escucharon hablar de la santa en Siparia y descubrieron que ella tenía las mismas cualidades que su *Suparee-Mai* y se convencieron que era la misma.

Kali es la deidad negra que lleva a los niños hasta el dios invisible y que otorga deseos. La creencia más popular es que la virgen católica de piel oscura, vestida de blanco y cabello negro, fue y es identificada con la madre *Kali*. Sin embargo, los ancianos hindúes no recuerdan a ninguna diosa llamada Sipare; para ellos el nombre es

una corrupción del nombre de la villa. Los más ancianos la llaman “*Siparee Mai*” o “*Siparee Ke Mai*.” “La K representa a Kali, lo cual sugiere un sincretismo por parte de los hindúes” (Friday, 1975:8 en Mahabir, 2007:6). “Las facciones de la estatua reverenciada, por los hindúes como mártir (un ícono sagrado) se parecen mucho a las de una mujer india” (Vertovec, 1992:220 en Mahabir, 2007:8). Algunos ancianos argumentan que sus ancestros vieron la aparición de la virgen vestida de blanco, sentada sobre una roca bajo una palmera (*karat*) justo en el lugar donde está la iglesia. Además, sostienen que la aparición estaba dotada con poderes curativos, así como la Madre Kali.

Durante el “*Indentureship*” los hindúes sacrificaban gallos, cabras y cochinos en el patio de la iglesia. La práctica fue desalentada por los oficiales católicos. En 1880, un cura de la parroquia reportó: “Los indios, realmente adoran a la virgen como idolatras” (Nurse 1997 en Mahabir, 2007:8). En la actualidad, las mujeres que llevan velos (*orhanis*) sobre sus cabezas hacen ofrendas de flores, arroz, dinero, aceite de oliva y velas; joyas de oro y plata en la forma de cadenas, aretes, brazaletes, broches y collares son dispuestas sobre la estatua de la virgen o en sus brazos. En 1891 un oficial de la colonia reportó que los regalos de los trabajadores indios (*indentured*) eran tan abundantes que la estatua estaba, literalmente, cubierta por relojes, cadenas de oro, brazaletes. La práctica de las ofrendas continuó hasta 1960. “Los hindúes son muy generosos, por tal razón el número de mendigos ha aumentado con los años” (Friday, 1975 en Mahabir, 2007:8).

En el pasado una lámpara de aceite de oliva alumbraba perennemente la iglesia, los hindúes llevaban el aceite para tal propósito. El aceite quemado en la lámpara era utilizado tanto por católicos como por hindúes como medicamento; el mismo era untado sobre cualquier parte del cuerpo. La práctica hindú comenzó en 1871, tal acontecimiento ha quedado registrado en los archivos de la iglesia: “nadie se marcha sin antes untarse el aceite de la lámpara que está frente a la estatua” (Nurse 1997:6 en Mahabir, 2007:8). Aún hoy los hindúes traen el aceite, la cual es vertida en un recipiente; los devotos guardan un poco para sí. En la actualidad se observa la presencia de “*poojari*” (sacerdote) del culto de *Kali-Mai* en la iglesia. Llegan a recolectar donaciones, con el propósito de realizar ceremonias para la protección de la villa, alejar las enfermedades y los desastres naturales. La presencia de estos *poojari*, de piel oscura,

vestidos de blanco es reforzada por aquellos que buscan su bendición; reforzando, a la vez, la concepción hindú de percibir a la Divina Pastora como madre Kali.

Durante los días que anteceden al festival, la calle principal que conduce a la iglesia está repleta de puestos que venden dulces y típica comida hindú; fotos con la imagen de la santa sobre botellas, piedras, copas... Los miembros de la secta “*Hare Krishna*” venden incienso, imágenes y “*japa beads*” (rosarios). La práctica hindú ha sido criticada por muchos miembros de la iglesia católica romana quienes creen que la misma no está en consonancia con las enseñanzas de la iglesia.

A pesar de que hay una veneración de la misma estatua tanto por parte de los hindúes como de los cristianos, hay una división entre los dos grupos. A pesar de que a los hindúes se les permite el uso de las instalaciones de la iglesia para sus rituales, y a que muchos incluso, atienden a la misa católica durante el festival; sus rituales y aquellos de la comunidad católica permanecen esencialmente separados (Worrell, 1994:20 en Mahabir, 2007:8).

Después de casi 130 años, la iglesia Católica aún no ha aceptado los patrones de comportamiento religioso de los hindúes hacia la festividad de La Divina Pastora. De hecho en 1920 se realizaron ciertos intentos para impedir la entrada de los indios a la iglesia, según consta en los registros de la isla, se elaboró un decreto escrito en cinco idiomas impidiendo esta práctica. La policía trató que el mismo se cumpliera, pero los intentos fueron infructuosos, los indios amenazaron con amotinarse. En otra oportunidad, el cura trató de impedir la realización del festival cerrando la puerta de la iglesia el jueves santo por la noche. El cura recibió amenazas, clamaban que iban a quemar la iglesia; la decisión fue revocada. “En la actualidad muchos católicos romanos ven la práctica hindú como un acto de superstición. A los hindúes se les recuerda siempre durante la misa que no pueden recibir el sagrado sacramento de la comunión, y a pesar de que muchos católicos romanos, sienten curiosidad por las prácticas ritualística de los hindúes, jamás han participado en sus actividades” (20).

“Los hindúes tienen una noche para ellos, la cual, no es reconocida por la iglesia” (Niehoff y Niehoff, 1960:155 en Mahabir, 2007:8). Según ciertos hindúes “si no fuese por sus generosas ofrendas, no serían tolerados dentro de la iglesia. El padre John Harricharan (1981:8), uno de los pocos curas indios ha solicitado que la iglesia católica “vaya un poco mas allá de la cortesía de permitirles que usen las instalaciones

de la iglesia y adapte alguna forma de adoración que colme las necesidades religiosas de los indios. “Es muy probable que la relación entre estos dos grupos no mejore como resultado del festival; así como en las otras instancias del quehacer nacional, las relaciones en Siparia se mantienen o más bien podrían simplemente ser descritas como pacífica coexistencia” (Worrell, 1994:20 en Mahabir, 2007:8).

En el trasfondo mítico-religioso del Hinduismo, todas las diosas son agrupadas en la gran diosa Devi¹⁹. Kali es uno de los aspectos feroces de la Madre Divina. Se la representa de color negro con los ojos enrojecidos y una protuberante lengua roja. Alrededor del cuello lleva una guirnalda de cráneos humanos. Kali tiene un aspecto realmente terrible. La palabra Kali se origina de *kaala*, que significa negro y también tiempo. Los artistas la representan danzando sobre el pecho de Shiva, el *Mahakaala*, la eternidad.

María (Mariam) es el nombre que se usa en los evangelios para referirse a la madre de Jesús de Nazaret. Para los cristianos, católicos, ortodoxos, anglicanos y otros grupos cristianos orientales, las expresiones “Santísima Virgen María”, “Virgen María” y “Madre de Dios” son más usadas. En el Islam se usa el nombre árabe “*Maryam*”.

Para los católicos y ortodoxos María²⁰ es aquella mujer que tiene el privilegio de ser madre de Jesús, por lo que se le da el título de *Madre de Dios*, de éste privilegio nacen las demás prerrogativas de su culto. Así mismo, María fue redimida por Cristo en lo que se conoce como *redención preventiva*, impidiendo que el pecado original la afecte²¹. En la teología católica, la mediación de María nace de la mediación única y principal de Jesucristo (1 Tim 2,5-6). Para todo cristiano es indispensable un conocimiento cierto y profundo de Ella, por la íntima vinculación de su persona con Dios, por el papel preponderante que desempeñó en la vida, pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo, y por el que sigue desempeñando como Madre espiritual de los Cristianos, abogada ante Dios, así como ejemplar de las virtudes cristianas y, en fin, por las excelencias de su misma persona, que ejerce un atractivo verdaderamente fascinante sobre las almas.

En el Hinduismo, cuando Kali es adorada con amor, su aspecto terrible deja de causar miedo. Para sus más sinceros devotos, Ella aparece en una forma amorosa y protectora. El amor de la Madre Kali es tan grande como su furia, su amor es ilimitado y

eterno. Para los curiosos Kali es terrorífica y destructora, pero para el amante devoto, Kali trae la libertad, liberándolo de su negatividad. Kali concede gracias y disuelve el miedo. Ella destruye aquello que mantiene al ser humano separado de su divina fuente. Kali disuelve el miedo a la muerte, y nos recuerda que la Liberación no puede ser alcanzada mientras nos aten las limitaciones humanas. Kali destruye estas limitaciones y trae la libertad. Ella ataca todo obstáculo interno hacia la Iluminación, como la ignorancia y la falsedad, dirigiendo toda su furia contra la parte más hostil y negativa de sus devotos.

La narrativa extra-comunal une este festival de origen católico romano al ritual hindú donde se veneraba a la diosa negra Kali²². Kali es Kali ma, la madre Kali, la madre tiempo, la diosa obscura, el principio y fin de todo. Kali a veces aparece representada como Umá "Diosa de hermosura" o como Durma "perversa bebedora de sangre". Pero los hindúes no entienden la destrucción como la entienden los occidentales; para ellos estas diosas no representan deidades maléficas sino divinidades necesarias de un universo que necesita destruirse para regenerarse de nuevo.

Desde la dimensión mitológica, ambas vírgenes parecen tener los mismos atributos de la Gran Madre. “Gaia o Gea gozó de un culto bastante extendido en Grecia, pero con el tiempo otras divinidades de la tierra se sustituyeron a ella. La etimología parece mostrar en ella el elemento telúrico bajo su forma más inmediata (tierra, lugar, *zend*, *gava*, *godo*, *gawit*, aguja, “provincia”)” (Eliade, 1981:220). De la gran madre ha surgido todo. La adoración a ambas vírgenes, puede, además, ser considerada como Marianismo, en el sentido sociológico, comprendido éste, como un estereotipo derivado del culto católico a la Virgen María, que aparece en América Latina principalmente como “la contraposición al machismo”. Según Evelyn Stevens,

El Marianismo es el culto de la superioridad espiritual femenina, que considera las mujeres semidivinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres. Esta fuerza espiritual engendra la abnegación, es decir, la capacidad infinita de humildad y de sacrificio (Stevens, 1997 en Pescatelo, 1977:123).

Según varios sociólogos, el Marianismo consiste en una práctica secular de creencias relativas a la posición de las mujeres en la sociedad. El Marianismo es tan real como el machismo, pero éste es menos percibido por los propios latino-americanos y

caribeños, así como también es menos visible para los extranjeros.

El Festival de Santa Rosa

El Festival de Santa Rosa está enraizado en la historia de los amerindios caribes²³ de Trinidad. La ciudad de Arima emergió como una misión católica para los amerindios²⁴; en 1786 era la última misión que había sobrevivido. Allí se reunió a todos los amerindios de las otras misiones y fueron puestos bajo la supervisión del cura católico para que trabajaran cultivando cacao. La *Cédula de población* en 1783 propició el impulso para trasladar a los amerindios a la misión. El establecimiento de los colonos franceses y sus esclavos, provenientes de otras islas caribeñas, estaba supeditado a la previa condición de que fuesen católicos romanos; la intención era convertir a la isla en una colonia azucarera. En tal sentido, las misiones sirvieron en lo religioso, político y económico.

Los primeros amerindios de la misión de Arima provenían de la misiones de San Agustín, Tacarigua y Arouca, estos hablaban *Nepuyo*; según los etnolinguistas *Nepuyo* es una variedad de la familia de los caribes de tierra firme. Hay pocas referencias que indiquen su afiliación étnica. Con el devenir, todos fueron nombrados indio o caribes. Para el 1700 los amerindios de Arima habían sido, en su mayoría, convertidos a la iglesia católica romana. Los registros de bautismos muestran que todos los indios tenían nombres españoles, los segundos nombres tenían connotaciones religiosas (de la cruz, de la luz, de la asunción, de la resurrección, etc.,); entre los nombres propios destacaban: María, Rosa, Juan y José. Hoy día persiste la costumbre, la mayoría de las familias tienen apellidos españoles (Calderón, Torres, López y Hernández). La mayor cantidad de miembros registrados en la comunidad pertenecen a la familia Calderón.

A mediados de 1850 la misión fue relegada por la policía británica. La ley que prohibía a foráneos vivir en la misión comenzó a ser pasada por alto. Los registros bautismales muestran un gran flujo de nombres y designaciones raciales de origen no caribe; eventualmente, la mayoría no era ni siquiera española. Nuevos grupos llegaron a Arima a partir del 1840 tanto africanos como indios (East Indian) y unos cuantos chinos. Se comenzó a distribuir la tierra favoreciendo a ciertos grupos; los descendientes caribes perdieron en el proceso. La ciudad comenzó a ser modernizada.

En 1880 historiadores locales observaron que el festival de Santa Rosa había abandonado los aspectos culturales caribes, algunos hasta argumentaban que ya no había amerindios. Según un investigador local, para 1990 ya no existía ningún amerindio de pura sangre. No obstante, según el registro bautismal y las anotaciones realizadas por los curas, para 1870 había, por lo menos, siete amerindios entre los bautizados; sin embargo, según la costumbre, por mucho tiempo en Trinidad, la base para su observación pudo haber sido a partir de la pureza racial de los individuos que bautizaron.

El festival de Santa Rosa emergió de esta tradición para convertirse en la manifestación religiosa y cultural de la comunidad. En la memoria colectiva ronda la leyenda de cómo Santa Rosa de Lima apareció ante tres cazadores caribes y les pidió que se convirtieran al catolicismo. Este evento propició la creación de un número significativo de símbolos y reliquias. Otra leyenda dice que Santa Rosa nació en Arima; a pesar de no haber ninguna evidencia histórica, este mito inspira a los miembros de la comunidad. Otros arguyen que los “*Cocoa Panyols*” (unión de africano y amerindio español, trabajador de las plantaciones de cacao que inmigraron de Venezuela) fueron los responsables de traer a Santa Rosa a Arima; la leyenda a pasado a la inmortalidad inmersa en los himnos de la iglesia.

El texto del festival está unido al sentido simbólico del evento; el cual ha sido mantenido por la comunidad caribe en el devenir. En primer lugar, es un evento funerario ya que en el mismo se celebra la muerte de la santa y no su nacimiento. Procesión funeraria de gran solemnidad; el ataúd es llevado a su lugar de descanso, cubierto por un ramo de flores. Los participantes se ven sobrios (los hombres llevan pantalón negro con camisa blanca, las mujeres llevan vestidos rosados). Sus cuerpos proyectan recogimiento.

Los colores predominantes son aquellos que simbolizan a la virgen: el rojo, el blanco, el rosado y el amarillo. La rosa domina el escenario, ella simboliza a la virgen cuyo verdadero nombre es Rosa. Cuenta la leyenda que Rosa de Lima era muy hermosa y vendía rosas en las calles de Lima para mantener a su familia. Según la leyenda, cultivaba un bello jardín de rosas en su casa donde recibía a los pobres amerindios y niños africanos. La rosa, símbolo del Marianismo fue usada para elaborar rosarios. Se dice que durante algunas de las apariciones de la virgen, del cielo llueven pétalos de

rosas. El rojo simboliza la sangre de la gente, el amarillo el oro del sol, el blanco simboliza el agua y la pureza, mientras que el rosado, se dice, representa a la virgen misma (Forte, 2006:6).

Como preámbulo del festival se suceden una serie de rituales propios de la comunidad caribe, de la parroquia y de la comunidad de Arima. El evento inicial es el cañonazo desde Calvary Hill en Arima, a las seis de la mañana. Un nutrido grupo de representantes de la isla asiste a la inauguración. Posteriormente se da inicio a “la ceremonia del humo”, ritual destinado a agradecer a la tierra, los ancestros, la familia, los amigos y a Santa Rosa la patrona de Arima y de los caribes.

Según las entrevistas realizadas al azar, las dos primeras semanas de agosto son destinadas a una serie de eventos preparativos, los cuales incluyen la decoración del “Centro Caribe”, la incursión en el monte para cortar hojas de palmeras y bamboo; así como la preparación de banderas atadas a palos de bamboo que decoraran el parque y las calles por donde pasará la procesión. Hay un total de nueve procesiones, de las cuales dos salen de la parroquia guiadas por los caribes. El domingo veintitrés marca el inicio del festival con una sola procesión en las calles de Arima.

El día antes del festival todos marchan en procesión hacia la iglesia para decorarla con flores; arreglos florales en floreros de bamboo decoran las columnas de la iglesia. La estatua de la virgen de Santa Rosa es limpiada, su trono decorado con mil flores. Este día se realizan dos procesiones. La primera para llevar, en camión, el trono y las decoraciones florales; la segunda para depositar la estatua del Niño Jesús en los brazos de la virgen. El veintitrés de agosto se inicia con una misa y una procesión de los devotos, encabezada por los caribes; una vuelta alrededor del parque frente a la iglesia es el punto focal de la procesión.

El festival, propiamente dicho, inicia el domingo con una misa y una gran procesión por todas las calles de la ciudad, regresando a la iglesia. El sacerdote con una maraca en su mano, procede a realizar libaciones. La misa es parte indispensable del texto, ella otorga otra dimensión a la espiritualidad del festival; proporciona sentido a la festividad. Primero se leyó un extracto de la Biblia, posteriormente, se recitó la oración “*Lokono*” en la ancestral lengua caribe; luego se tradujo al inglés. Al concluir la misa, se realizó una celebración en el “Centro Caribe”, la cual incluía la ofrenda de típicos alimentos, almuerzo y bebidas. La música y baile continuaron hasta el amanecer. Según

la tradición, ocho días después del veintitrés, los caribes marchan nuevamente en procesión hacia la iglesia, con el propósito de retirar las decoraciones y devolver la estatua de la virgen a su lugar; el evento incluye rezos. Al concluir marchan en procesión de regreso al “Centro Caribe”.

La narrativa extra comunal sugiere que el Festival de Santa Rosa atrae a un gran número de personas; al mismo suelen asistir entre 3.000 y 10.000 personas. El *performance* del ritual ha contribuido a mantener viva y unida a esta comunidad. Ha ayudado a mantener a los familiares cerca unos de otros a pesar de que el mismo, no es, en esencia, amerindio. La música y los alimentos son elementos significativos que contribuyen a mantener los lazos identitarios que unen a la comunidad caribe. El mismo no es sincrético ya que la santa no representa a ninguna diosa amerindia; tampoco Santa Rosa fue la santa predominante a quien la comunidad caribe veneraba.

El festival está ineludiblemente unido a su surgimiento; punto focal de prosperidad religiosa-cultural, un emblema especial en una sociedad dominada por la competencia inter-étnica. El significado, mensaje y persona de Santa Rosa es disputado por todos los participantes, sea este el cura de la parroquia a quien le gusta enfatizar el hecho de que es miembro de la “Orden Dominica” y cuyos colores son el negro y el blanco, o la Comunidad Caribe de Santa Rosa que enfatiza su cercanía con los amerindios del Perú y cuyo color es el rosado. Oposición que se transforma en una yuxtaposición de imágenes de la misma Santa Rosa y que aparecen tanto en los alrededores como dentro de iglesia. La estatua caribe de la santa que reposa dentro de la iglesia, la muestra cubierta con una manta rosada y negra, con una corona de flores; la estatua que reposa en el pequeño jardín viste negro y blanco; el estandarte que cuelga en la iglesia, la representa con una corona de espinas, simbolizando el sacrificio, martirio y mortificación de la carne y semejante a Cristo. La comunidad caribe siempre la ha representado usando solo una corona de rosas (rosadas, amarillas, blancas y rojas). Los mismos símbolos lleva la estatua que cargan en la procesión principal en día del festival. A pesar de que reconocen que el festival es de origen católico, los líderes de la comunidad caribe, sienten que la misma es una tradición de gran significancia; desde sus inicios, los caribes siempre han preparado y participado en el festival. Tradición mantenida, al fungir como vehículo para la cohesión e identidad comunal²⁵.

"Monseñor Christian Perreira, párroco de la iglesia de Santa Rosa, admitió que se debía realizar algún tipo de reconocimiento a los primeros habitantes y a la Iglesia. "Esta relación debe sanar - argumentó. Las disculpas y la intención están allí, el deseo de realizar una verdadera expiación está allí, y a pesar de que esos primeros nativos han aceptado las disculpas, resta sanar las heridas del pasado. La fiesta más antigua del país, el festival de Santa Rosa, compartido por la iglesia y la comunidad caribe, ha tratado de tender un puente para eliminar la división de los últimos 220 años" (Sunday, October 15, 2006, *Newsday*, Trinidad and Tobago).

Evidentemente, el festival propicia la cura de las heridas del pasado, brutal aberración a la que fueron sometidos los amerindios. La Iglesia Católica debe formalmente y públicamente disculparse por la explotación y abuso de los nativos que mantuvo en sus misiones. Por muchos años los descendientes de aquellos primeros amerindios trataron de ser reconocidos como los amerindios de Trinidad y Tobago (indigenous Amerindians of Trinidad and Tobago) y que el gobierno los ayudara a preservar esta parte de su herencia; en 1990 lograron tal reconocimiento. La comunidad de Santa Rosa ha ganado reconocimiento a nivel nacional al ser reconocida públicamente por el gobierno como una "comunidad representativa de los amerindios de Trinidad y Tobago. Reciben una subvención de \$30,000 desde 1990. Existe un comité que informa al gobierno sobre los proyectos y sus alcances. Es el grupo étnico más antiguo de la sociedad en haber sido reconocido como multicultural a partir de sus necesidades específicas (culturales y económicas). Reconocidos como aquellos que sentaron las bases para la civilización del Caribe; los Caribs y los Awaraks [sic], las dos más grandes naciones de la temprana historia caribeña, así como las tribus más pequeñas (los *Tianos* [sic] y los *Lucayos* [sic]) que también habitaron esas tierras. Ancestros que les enseñaron a usar la hamaca, *boucanour* [sic] pesado y carne; a vivir en armonía con la naturaleza, transmitiendo las primeras lecciones de cómo preservar el ecosistema. En su dialecto resuenan "*Cumo Mucurabo*", palabra amerindia para designar un lugar con enormes árboles de algodón; "*Arima*", el lugar del agua; "*Naparima*", no hay agua; y "*Tacarigua*" el nombre de un jefe amerindio del valle de Caura

Conclusiones

Los festivales trinitarios son expresiones de una vibrante cultura caribeña donde el mito y el rito se fusionan en instante temporales cíclicos. Históricamente el mito es correlativo al ritual; es la historia que el ritual re-presenta. Sean sagrados o seculares, estos involucran un proceso creativo, estético y de espíritu comunitario. En la multiétnica Trinidad los festivales y rituales articulan múltiples discursos sobre la cultura nacional, la raza y la identidad étnica. En estos espacios re-creados, los diversos grupos que hacen vida en la isla, pueden articular aquello que diferencia al gran “otro” de los otros.

El impacto de La Divina Pastora en la sociedad no puede ser comprendido totalmente ya que la estatua es venerada no solo por católicos, sino también por hindúes quienes realizan un peregrinaje hasta la iglesia de Siparia el Jueves Santo. En su acontecer se articulan diversos discursos; por ejemplo, los políticos utilizan la festividad para hacer proselitismo político. “Unidad nacional, inclusión, y multiculturalismo” son los clichés usados por los políticos y oradores para camuflar las tensiones y divisiones en esta sociedad pluralmente étnica. Los grupos étnicos crean barreras y enclaves para que el “otro” permanezca separado del “gran otro” a través de un proceso de absorción, exclusión y subordinación. La celebración de La Divina Pastora por parte de los hindúes y los católicos romanos en la misma iglesia articula la marginalización y alineación constante hacia el grupo indio, a pesar de la retórica de integración, asimilación y creolización; no obstante, durante la festividad se respira un ambiente de tolerancia hacia la diversidad teológica, cultural y la aceptación de las identidades de ambos grupos étnicos. Pareciera que los peregrinos que van al templo de La Divina Pastora no se ven a si mismos como hindúes, católicos, africanos, indios sino como trinitarios que creen que la imagen de la virgen es para todos.

Los católicos reaccionan instintivamente para proteger la “auténticidad” de su fe de los otros grupos. Las prácticas cristianas son segregacionista porque en esencia, tienen que ver con lo que separa a los cristianos – sea cual fuere su etnicidad – de las otras religiones. Sin embargo, la iglesia católica en Siparia sirve una doble función y a dos congregaciones separadas; cada una refleja un temperamento étnico diferente. En la Semana Santa los cantantes, bailarines, músicos, *poojaris* y devotos son vistos en las

afuera del templo, mientras que los católicos atienden el sermón adentro del recinto. De esta manera, la catolicidad de la iglesia separa a los cristianos - para quienes el espacio es reservado; los no cristianos deben permanecer afuera. Así los hindúes son incluidos y separados.

La iglesia sirve como espacio cultural y físico en el cual los hindúes colectivamente establecen su identidad étnica como hindúes y su identidad racial como indios. Sus prácticas culturales fomentan la diferenciación étnica de otros indios que son católicos, y refuerza su solidaridad como indios hindúes. Suerte de *ghetto* donde sus tradiciones culturales se mantienen excluidas del sermón y del servicio católico-romano, el cual, evidentemente, no incorpora una visión que incluya a los grupos de origen étnico racial múltiple. La ausencia de un servicio multi-religioso estimula la construcción de identidades etno-raciales expresadas en prácticas separadas. Sin embargo, en la veneración de La Divina Pastora, los hindúes han podido sincretizar sus creencias religiosas tradicionales con prácticas y rituales católicos, de tal manera que, han reencarnado a la diosa Kali en la Virgen María, haciéndola mantener su identidad étnica; lo cual resulta revelador porque arquetípicamente, la virgen encarna a todas las diosas y ésta es la madre, aspecto corroborado por ambos grupos étnicos para quienes la virgen es la “madre”, simbólica figura mitológica primordial.

Es evidente que los indios se distinguen entre si como indios, y al resto de la sociedad como no-indios. La sociedad, en su conjunto, está fragmentada entre varios grupos raciales fácilmente identificables, ansiosos, en su mayoría, de preservar su identidad. En Trinidad, el grado de homogeneidad cultural se modeló sobre la base de valores sociales que incluían la educación en inglés y la adhesión a la iglesia católica, este fue y es el paradigma dominante religioso en la isla; los indios inmigrantes fueron asignados un lugar marginal en la sociedad, permaneciendo, de esta manera, invisibles para la mayoría.

Por su parte, el festival de Santa Rosa tiene tal trascendencia en la comunidad caribe hasta el punto de definir su identidad indígena (amerindia). Algunos opinan que Santa Rosa es la patrona del Nuevo Mundo, por lo tanto, está ligada, histórica y emocionalmente, con los amerindios y los africanos del Perú. Su amigo cercano fue San Martín De Porres, un peruano de origen africano. La figura de Santa Rosa está enraizada en lo autóctono amerindio trinitario; su simbólica figura significó una posibilidad de

trascender las atrocidades coloniales; en ella encontraron la fuente que sacia su sed, aquello que colma, aquello que entra en el ámbito de la Fe y escapa a toda posibilidad de raciocinio. Este grupo reconoce que el festival es de origen católico-romano, y sin embargo, lo siente como algo muy suyo, propio, algo que ha estado con ellos desde el principio del tiempo guardado en la memoria ancestral, recreado a partir de elementos nativos que en la celebración se distancian de una ceremonia tradicional católico-romana en cuanto que la misma incorpora una serie de eventos ritualisticos adaptados por los amerindios, como por ejemplo, las procesiones. Acto simbólico que en el devenir histórico, imbrica elementos católicos con amerindios donde predomina el uso de la naturaleza (plantas, flores, palmeras); la secuencia de eventos que anteceden y preceden al festival son de autentica raigambre animista. El ritual que han desarrollado para adorar a la virgen celebra la vida eterna sobre la muerte de la santa. En realidad esta victoria de la vida sobre la muerte es uno de los pilares fundamentales de la fe católica donde se guarda la promesa de la resurrección. Acto simbólico donde la virgen de Santa Rosa es revivida - al ser colocada en su trono en el recinto de la iglesia-, y posteriormente enterrada al ser llevada de vuelta a su morada de descanso donde permanecerá por todo un año, para luego resucitar. Celebración que los define como los auténticos *indigenous* de Trinidad.

Los diferentes miembros representantes de las diversas etnias se disputan las esferas del poder; siendo los negros y los indios quienes tienen una trayectoria de liderazgo más marcada. El nombramiento, por parte del Papa, del Obispo norteamericano blanco, Edward Gilbert, como el nuevo arzobispo de Puerto España en el 2001, provocó cierto malestar entre la mayoría negra dominante de la iglesia. El padre Clyde Harvey reaccionó públicamente anunciando su identidad, “Soy Negro y estoy feliz de ser Negro” (*The Indian Review* 2001:18). Tal proclamación nos ubica en el contexto de la confrontación, pero a la vez apunta hacia la especificidad y el orgullo racial. ¿Y a que costo han logrado retener los indios católicos-romanos algunos elementos de sus creencias y valores en una iglesia predominantemente dominada por negros? Los indios católicos-romanos parecen vivir en dos mundos aparentemente contradictorios, por una parte profesan la fe católica-romana, y por la otra, luchan por preservar su cultura india.

Los festivales trinitarios se han interrelacionado con la construcción de una identidad nacional. Cada grupo étnico se presenta como guardián de su legado, su identidad étnica. Las manifestaciones de la cultura popular se redefinen en tanto raíces nacionales, símbolo potencial de construcción de la identidad nacional; simbólica herramienta de contra-colonización de los otrora imperios. Por estas razones, frente a quienes plantean la vuelta a una identidad originaria, en esencia ya diluida en el devenir, en sí misma incompleta, parcial y falseada porque ha dejado de lado las influencias de la realidad social e histórica sobre la forma y contenidos de la identidad, es necesario reconocer la importancia del valor que tiene esa realidad social que representa la síntesis de los distintos factores -sociales, culturales y económicos- que caracterizan a Trinidad y que se expresa en sus festivales.

Bibliografía

Abbey, M. (1987). Comentarios del Rev. Brother Joseph, cura Benedictino en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Arribas, García, F. (1992). Claude McKay: en los albores de la literatura nacional-popular jamaicana en El Caribe y en su literatura, Asociación Venezolana de Estudios del Caribe, AVECA.

Bisnauth, D. (1996). *History of Religions in the Caribbean*, Kingston, Kingston Publishers Limited.

García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, S.A., de C.V., Miguel Hidalgo, México, D.F.

Dhalai, R. La Divina Pastora statue of Siparia shrouded in mystery, Monday, March 19 2007, T&T Newsday.

Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Empresa editorial Herder.

Eliade, M. (1981). Tratado de Historia de la Religiones, Ediciones Era, México.

Forte, M. (2006). The Caribs of Arima and the Festival of Santa Rosa de Lima, interview with

Revista Pandora Brasil

Revista Pandora Brasil Nº 25 – Dezembro de 2010
“Ciências sociais e religião na América Latina”

Ricardo Bharath Hernandez, President of the Santa Rosa Carib Community.

Frawley, D. (2008) *¿Quién es Devi? “Importancia de la Madre Divina desde “Hinduismo”*, (Pág. Web, members.tripod.com/xenakali/id17.htm - 14k).

Friday, 1975 en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Geert, C. (1973). *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial Barcelona, España.

González O,S.J. H. Los archivos coloniales de Venezuela en La población indígena y la Formación territorial de Venezuela, Fundación Histórica Tavera: Guía preliminar de fuentes documentales etnográficas para el estudio de los pueblos indígenas de Iberoamérica, Introducción Venezuela, Universidad Católica de Venezuela.

Hammersley M. y Paul Athinson. (1994). *Etnografía, Métodos de Investigación*, Ediciones Paidos, Barcelona.

Hubbor, (1986) en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Kolakowski, L. (1999). *Si Dios no existe...Sobre Dios, el Diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Editorial Tecnos, S.A.

Lares, A. (1989). *La Identidad y la deculturación de un pueblo*. Ediciones FACES/UCV.

Lubbe (1995) en Duch (1998). Mito, interpretación y cultura, Barcelona, Empresa editorial Herder.

Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

[Newsday, Trinidad and Tobago, Carib descendants ponder another holiday](#), Sunday, October 15, 2006.

Niehoff y Niehoff, (1960) en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Noel, T. “La Divina Pastora, Mother of all Peoples” ponencia presentada en la Iglesia de La Divina Pastora, jueves, 2007, T&T News.

Nurse, (1997) en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Ocallaghan, 2001, en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic

phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Ortiz, R. (2000). América Latina: de la modernidad incompleta a la modernidad-mundo, Nueva Sociedad, Vol. 166, Editorial Texto, Caracas, Venezuela.

Pastor, B. (1983). *Discurso narrativo de la conquista de América*, Ediciones Casa de las Américas, La Habana.

Phillip, C. (1997). *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*. McGraw-Hill, Madrid.

Premdas, R. (1996). *Ethnic Identity in the Caribbean: Decentering A Myth*, Working Paper 221, Notre Dame: Kellogg Institute of International Studies.

Rodríguez, P. (1989). *Diccionario de la Religiones*, Alianza Editorial, Madrid.

Samaroo, 1982 en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Stevens, E. "Marianismo: La otra cara del machismo en Latino-América"; en: Ann Pescatelo, *Hembra y Macho en Latino-América: Ensayos.*, Edición Diana, México 1977, p.123.

Suárez, M. y Bethancourt C., 148 años de tradición y fervor cristiano, La Divina Pastora, peregrina de Santa Rosa a Barquisimeto, Pandemonium total eclipse of the mind, No. 917, Full Spectrum Emancipación Praxis y Teoría y Mancipación Ciencia y Filosofía y Sabiduría Hacer y Pensar y Trascender.

[The Secretariat for The Implementation of Spanish, Government of the Republic of Trinidad and Tobago.](#)

Vertovec, M. (1992) en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.

Worrell, (1994) en Mahabir, K. Mother Kali as Virgin Mary: A Hindu-Catholic phenomenon in Trinidad, Caribbean Net News, Published on Tuesday, April 3, 2007.