



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO
HCS
DE INVESTIGACIÓN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias
Sociales

Iború, Iboya, Ibosheshé

**Hombres y mujeres en *Ifá*. Un estudio de las relaciones
de género en la Regla de *Ifá* cubana.**

Tesis

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN HUMANIDADES

Presenta

Lic. Adonis Sánchez Cervera

Director de tesis

Dr. Joan Vendrell Ferré

Cuernavaca, Morelos, México, agosto de 2017

Iború, Iboya, Ibosheshé

HOMBRES Y MUJERES EN IFÁ:
UN ESTUDIO DE LAS RELACIONES DE GÉNERO
EN LA REGLA DE IFÁ CUBANA

Adonis Sánchez Cervera



Los pueblos sin mitos son como los árboles sin raíces.

Miguel Barnet.

Ifá ni Otító

Otító ni agbará to ju gbògbó agbará lo

Ire ayérayè

Día fun Ile Aye

Won ni ki won maa s'otító

Sotito s'ododo

Eni ba s'otító ni mole ngbe.

Lo real es *Ifá*

Lo real es la palabra indestructible.

Lo real es el poder por encima de todos los poderes.

La bendición que dura para siempre.

Esta fue la declaración de *Ifá* a los habitantes de la Tierra.

Se les avisó siempre hacer lo correcto. Ser correctos y honestos.

Aquel que sea acorde con la realidad, será apoyado por las fuerzas.

Odu Òsá Alawó.

Agradecimientos

Mi eterno agradecimiento a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, a su otrora Facultad de Humanidades, hoy Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, por la oportunidad de investigar sobre mis raíces a través de este posgrado. Especialmente a la doctora Beatriz Alcubierre Moya por sus atenciones y cordialidad. Al doctor Joan Vendrell Ferré, mi director de tesis, por sus comentarios atinados, su aguda lectura y revisión del texto, las recomendaciones, lo cual me llevó a adentrarme en una temática compleja y muy atrayente: el género.

Agradezco a mi comité tutorial, los doctores Patricia Moctezuma Yano y Carlos Yuri Flores Arenales; y a mis lectores los doctores Tania Galaviz Armenta y Omar Cerrillo Garnica, por sus comentarios que redundaron en un mejor trabajo de tesis. Así como también resaltar el claustro de profesores que nos impartieron los seminarios de la línea de Cultura e identidades sociales, de la cual formé parte. Especialmente las doctoras Morna Macleod Howland y Lilián González Chévez, por sus consejos y aportaciones epistémicas durante el proceso de elaboración de mi tesis.

Especial mención a los entrevistados: los *babalawos* Águila de Ifá, Loren Cabrera y Ricardo Baruch, la *apetebí* Mara Castillo y la *iyanifá* Silvia Raquel, que aceptaron compartir sus conocimientos e historias de vida.

A mis compañeras y amigas de la maestría: Zyanya Salgado Ocaña, Luz Estefanía Ramírez López, Andrea Citlalli Marichal González y María del Carmen Bravo (Mara). A María del Rocío Castañeda Pineda, quien fuera mi ángel de la guarda en Cuernavaca. A México y su gente toda, mi segunda patria, un mundo maravilloso e interminable que me abrió sus brazos y para el que se necesitan “hartas” vidas para conocerlo. Muchas gracias.

Dedicatoria

A mis abuelos Caridad Castro López *iyalocha oló Ochún* y Germides Sánchez *babalocha oni Changó*, depositarios de la tradición religiosa por ósmosis, que desde el *Ará Orun* (el Cielo donde habitan los espíritus) acompañan mis pasos, *ibaé bayén tonú* (que en paz descansen).

A mis espíritus y mis *orichas*: *Maferefun bogbo eggun; maferefun bogbo ocha. Maferefun Orunmila, iboru iboya ibosheshe. Maferefun Changó babá mi, kabo kabiesi Changó. Maferefún Yemayá iyá mío.*

A los miles de africanos que durante el holocausto que significó la esclavitud colonial, alimentaron con su sangre el suelo de la Mayor de las Antillas y se multiplicaron en millones de cubanos reyoyos, insuflando en nuestras venas sangre negra fértil, musical, inacabable, imperecedera. Y que la Unesco conmemora en el Decenio Internacional de los Afrodescendientes, desde 2015 y hasta 2024, bajo el lema “Reconocimiento, justicia y desarrollo”.

Muy especialmente a mi madre Caridad Cervera Tamarit y a mi abuela Esther Tamarit Castro, que han sido siempre mis brazos, mis ojos, mis pasos, los latidos más fuertes de mi corazón, la síntesis de una patria que duele hondo desde la distancia. A Daniel Gutiérrez Velázquez y su familia toda, por el apoyo incondicional y la permanencia.

Índice general

Introducción	9
Diseño Metodológico.....	18
Capítulo I. (Okán): Òbe olójúméjì: cuchillo de doble filo. Hombres y mujeres en el Ifá cubano, desde una perspectiva de género (Marco teórico).	28
1.1. Conceptualizando la Regla de <i>Ifá</i> cubana.....	30
1.2. Género y relaciones de poder.	38
1.2.1. Violencia simbólica y relaciones de poder. La hembra, el macho y Lo femenino —o el poder ancestral femenino— resignificado en <i>Ifá</i>	43
1.2.1.1. La subordinación femenina.....	47
1.2.1.2. Macho, varón, masculino.....	47
1.2.2. El cuerpo como categoría de análisis desde el pensamiento simbólico. La matriz como símbolo de vida y la menstruación como tabú. La mujer contaminante.	50
1.2.2.1. La mujer contaminante.	53
1.3. Identidad.	54
1.4. Religión o Religiosidad popular. Transnacionalización religiosa.	58
1.4.1. Religión o Religiosidad popular.	58
1.4.2. Transnacionalización religiosa.	60
1.4.3. Tradición y oralidad.	63
1.4.4. Ritos de pasaje o transición.....	66
Capítulo II. (Meji)	70
<i>Layé laguá layé laa fisí. Las creencias yorubás y católicas españolas en la conformación de la Regla de Ocha/Ifá. Procesos de transnacionalización, mercantilización e interreligiosidad.</i>	70
2.1. En las antípodas de lo sagrado.....	71
2.1.1. Lo afrocubano.....	74
2.1.2. Relaciones de género y colonialidad.....	78

2.1.3. El culto a <i>Oricha</i> en el imperio <i>Yorubá</i> .	85
2.1.3.1. Relaciones de género entre los <i>yorubás</i> .	93
2.1.4. La religiosidad católica criolla en la Cuba colonial.	97
2.1.4.1. Inicios.	98
2.2. Regla de <i>Ocha</i> o Santería. La casa de santo o <i>ilé-ocha</i> . <i>Iyalochas</i> , <i>babalochas</i> y <i>oriatés</i> . La familia de santo. El <i>kari-ocha</i> , <i>asiento de santo</i> o <i>hacerse santo</i> .	105
2.2.1. El <i>oricha</i> o el santo, y sus caminos.	116
2.2.2. Género y orientación sexual en la Santería.	119
2.3. <i>Agba-lagba</i> . Los iniciadores del sistema <i>Ocha/Ifá</i> , un abordaje historiográfico.	127
2.3.1. Las primeras <i>oriatés</i> u <i>obasas</i> .	127
2.3.2. <i>Ifá</i> su historia en Cuba.	131
Capítulo III. (Meta): Àsé o <i>tutu rá</i> o El poder de la palabra que impulsa la visión mística.	138
3.1. <i>Orunmila</i> , <i>Ifá</i> , San Francisco de Asís. Los sistemas de adivinación en <i>Ifá</i> : el <i>ékuele</i> , el tablero o <i>até</i> . Iniciaciones preliminales.	139
3.1.2. Regla de <i>Ifá</i> : <i>awofaká</i> , <i>ikofafún</i> .	149
3.1.3. Los homosexuales no pueden ser <i>babalawos</i> : una perspectiva heteronormativa en <i>Ifá</i> .	150
3.4. <i>Dice Ifá</i> . Análisis del corpus religioso de <i>Ifá</i> desde una perspectiva de género: mitos y <i>odus</i> femeninos y masculinos.	155
3.4.1. El <i>Dice Ifá</i> para la diáspora cubana.	161
3.4.2. El <i>Odu</i> como principio regulador de las relaciones de género en <i>Ifá</i> .	162
3.4.3. <i>Odu</i> vinculados con la ética y la moral.	168
3.4.4. <i>Odu</i> vinculados con las relaciones sexo-genéricas.	170
3.4.4.1. Interpretación de <i>odus</i> y favores sexuales “consensuados”.	180
3.4.4.2. <i>Oche-tura</i> , donde <i>Ochún</i> salvó a la humanidad gracias a su hijo varón.	183

3.4.4.3. <i>Irete-Untelu</i> , donde nace que la mujer no debe ser iniciada en <i>Ifá</i> .	186
Capítulo IV (Merin): <i>Igbódù</i>: El útero del bosque.	191
4.1. <i>Olodumare</i> y <i>Odú (Igba Iwa)</i> , contradicciones y convergencias de una misma tradición.	192
4.1.1. <i>Olofi</i> para la tradición cubana.	196
4.1.2. <i>Odú (Igba Iwa)</i> , la madre ancestral.	200
4.1.3. <i>Àsé</i> : La menstruación.	206
4.2. <i>Babalawos</i> , <i>apetebís</i> e <i>iyanífás</i> .	212
4.2.1. <i>Babalawo</i> , padre de los secretos.	213
4.2.1.1. <i>Oluwo</i> Lorenzo Cabrera, <i>Ikayekun</i> , uno de los fundadores de <i>Ifá</i> en México.	217
4.2.1.2. Águila de <i>Ifá</i> .	220
4.2.1.3. Baruch, un <i>babalawo</i> mexicano.	225
4.2.2. <i>Apetebí</i> , la cuidadora de <i>Ifá</i> .	227
4.2.3. La <i>iyanífá</i> : fuente de caos en la diáspora religiosa.	232
4.2.3.1. Entrevista con la <i>iyanífá</i> Silvia Raquel, <i>Ifaronke</i> .	235
4.2.3.2. La génesis de una polémica religiosa transnacional.	239
<i>Ìparí</i> (conclusiones).	246
BIBLIOGRAFÍA	259
ANEXOS	274
MODELOS DE CUESTIONARIOS PARA ENTREVISTAS	293
CUESTIONARIO PARA BABALAWOS	293
CUESTIONARIO PARA APETEBÍS	295
CUESTIONARIO PARA IYANIFÁ	297
GLOSARIO.	299

Índice de ilustraciones

Ilustración 1 Construcción elemental de <i>Lo femenino</i>	46
Ilustración 2 Rutas del comercio esclavista. Imagen tomada de www.un.org ..	72
Ilustración 3 Mapa del reino de Oyó, Nigeria. Imagen tomada de <i>The Black Past: Remembered and Reclaimed</i>	88
Ilustración 4 <i>Yorubás</i> esclavizados. Imagen tomada de kingbabalawo-jimdo ..	93
Ilustración 5 Última salida del cabildo de Susana Cantero por las calles del barrio de Regla hasta la bahía.	101
Ilustración 6 Imagen de un altar en la celebración de cumpleaños de un sacerdote de la Santería en México..	117
Ilustración 7 Santera. Fotografía de Roberto Chile, tomada de www.cubadebate.cu	124
Ilustración 8 Aurora Lamar, iniciada en el culto a <i>Aggayú</i> , y Susana Cantero, iniciada en el culto a <i>Yemayá</i>	130
Ilustración 9 Adeshina, el primer babalawo de Cuba. Imagen tomada de Wikipedia.org	132
Ilustración 10 Miguel Febles Padrón Odì Ka. Foto del archivo personal del autor	134
Ilustración 11 Imagen de los atributos de Orunmila tomada de la portada del libro <i>Ifá su historia en Cuba</i> , de Natalia Bolívar.....	138
Ilustración 12 Representación de los odus de Ifá. Imagen tomada del sitio www.ecured.com	163
Ilustración 13 Receptáculo confeccionado del fruto seco de la calabaza o la güira, donde se guardan los atributos de culto de la <i>oricha Odú Igba Iwa</i> . Imagen tomada de Orunmila.shop.org	204

Introducción



Introducción

*Él fue avisado
que las puertas de la casa de Orunmila
están abiertas para sus hijos y sus hijas
y que ninguno está impedido de cruzar el umbral.
Último verso del odu Otura Irosum.*

Iború, Iboya, Ibosheshé es el saludo ritual que identifica a los sacerdotes de Ifá (*babalawos*). La expresión original es *Áboru Aboyè Abosísé* o *Àboru boyè bo sísé*, la cual significa “que el sacrificio sea bendecido y aceptado”. Pero es también una conmemoración a tres princesas adultas de la ciudad sagrada de Ifé en Nigeria —sus propios nombres instituyen el saludo—, que según la leyenda *yorubá*¹, ayudaron a *Orunmila*, la deidad u *oricha* intérprete del oráculo de *Ifá*, a resolver los acertijos impuestos por el rey y dios supremo *Olofi*. *Orunmila* debía adivinar: los nombres de las tres princesas si escogía casarse con una de ellas; el porqué las tres esposas de *Olofi* no daban a luz después de tanto tiempo; y revelar el misterio de los tres objetos encontrados por los cazadores del rey en su propio palacio. De esa forma salvaría a sus sacerdotes, quienes se encontraban encarcelados por no descifrar el acertijo debido al influjo de una vieja bruja que moraba a la entrada del castillo, y que encontró la muerte en manos de los soldados. La gloria y la astucia masculina no se hicieron esperar.

El culto a *Ifá* está reservado solo para hombres heterosexuales, quienes “deben poseer una integridad moral y sexual absoluta” (Ramírez, 2014, p.57). Sus sacerdotes son intérpretes del oráculo de *Ifá*; le rinden culto a la divinidad u *oricha* de la sabiduría, *Orunmila*; y en la antigüedad, según los propios *yorubás*, se les consideraba profetas, filósofos y médicos; ayudaban al monarca de su población en el establecimiento del orden y la armonía social y

¹ La leyenda se titula *Oggundá cura la infertilidad de las esposas de Olofin* y aparece recogida en el cuerpo literario del signo u *oddu Oggunda Meyi*.

a mantener una actitud disciplinada ante los numerosos problemas de la vida en la comunidad (Betancourt, 2013).

La Regla de *Ifá* cubana forma parte del complejo *Ocha²/Ifá*: una expresión barroca de la religión *yorubá* que enfatiza los ritos y exhibe un opulento ceremonial, según el *babalawo* y académico nigeriano Wände Abimbola (Miller, s.f.). Es una expresión de religiosidad popular derivada del culto a *Ifá* de Nigeria, que desde sus inicios “(...) fue usado indistintamente por creyentes de todas las religiones. Hay diversos testimonios de cómo musulmanes y cristianos usaron *Ifá* en su vida cotidiana” (De Diego, 2012, p.9).

Con gran aceptación desde su instauración en Cuba (diáspora religiosa *primaria*) y posterior diseminación por los flujos transnacionales hacia la religiosa *secundaria* (México, Estados Unidos, Puerto Rico, entre otros países), en ese contexto se desestabilizaron las relaciones de poder de la estructura religiosa local para dar lugar a confrontaciones inéditas entre modelos de tradiciones³ —primero la paulatina hibridación con el catolicismo; la interrelación de varios linajes e igual modalidades de culto; y en los noventa con la recuperación de lo que se denominó *ortodoxia ritual* (Menéndez, 2001)—, convirtiéndose a nivel global en un “espacio religioso conflictivo, construido alrededor de una tensión estructural entre homogenización y heterogeneidad de las prácticas culturales” (Capone y Frigerio, 2012, p.191). También en él operan redes de mercantilización de bienes y servicios simbólicos, y de parentesco ritual, que rebasan las barreras geográficas, ideológicas, políticas, culturales, etc.

² *Ocha* se refiere a la Regla de *Ocha* o Santería.

³ Las confrontaciones entre modelos de tradiciones oscilan no solo entre linajes religiosos, sino también entre las prácticas africanas contemporáneas denominadas tradicionalistas y la diáspora cubana, por lo que durante el texto, y debido a sus imbricaciones —especialmente en disposiciones filosóficas del cuerpo religiosos de *Ifá*—, se realizarán alusiones a una u otra indistintamente pero de modo comparativo. Sobre este retorno a la raíz, la investigadora Lázara Menéndez (2001) en su texto *¿Un cake para Obatalá?* refiere que África, en el imaginario popular cubano, no se manifiesta como tierra de promisión e identidad; tampoco ha existido históricamente una conciencia de retorno y, por último, la Santería mantiene como norma la reinterpretación de sus preceptos en aras de la reactualización del legado que se asume como tradicional.

Es una práctica no institucionalizada, y aunque cuente con varios organismos religiosos más bien de carácter sociocultural como la Asociación Yorubá de Cuba con filiales en México, Puerto Rico, Estados Unidos, Colombia, España, Francia, Venezuela y Ecuador, o los *egbé* —organizaciones sociorreligiosas donde se realizan cultos colectivos apegados a una “tradición ortodoxa” nigeriana—, el complejo *Ocha/Ifá* no ha perdido esa autonomía en su praxis al interior de las diferentes casas religiosas, ramas o linajes, y hasta con variaciones debido a su relocalización.

Ifá, amén del carácter polimorfo de sus prácticas, en esencia es —según el sacerdote de *Ifá* Nelson Álvarez—, una “herramienta de confrontación con las adversidades naturales, sociales y humanas” que puso *Olodumare* (Dios supremo) en manos de los *babalawos* para contribuir a corregir el destino de las personas y así vivan en prosperidad y larga vida (objetivo espiritual). No tiene misión proselitista, y la efectividad del sacerdocio, según el propio Álvarez, está en la capacidad de sus sacerdotes de lograr esos cambios positivos llamados a la *fertilidad de las mujeres*, a la felicidad y el equilibrio emocional *per se*. *Ifá* es un depositario de la Memoria del pueblo *yorubá* que compensa su ausencia de recuerdos con la ayuda del oráculo (De Souza, 2003).

El sistema de adivinación *Ifá* fue proclamado en el 2005 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, por representar un tesoro de conocimientos relativos a la historia, la filosofía, la medicina y la mitología *yorubá*. Frente a la intolerancia hacia los sistemas tradicionales de adivinación en general entre los habitantes de Nigeria, la Unesco llevó allí, de 2006 a 2010, un proyecto de salvaguarda para incentivar el interés especialmente en la juventud y la población en general, hacia la práctica y consulta de ese sistema de adivinación.

El proyecto tuvo por objeto asegurar la transmisión intergeneracional y dentro de la misma generación de *Ifá*, formalizando la transferencia de conocimientos de los sacerdotes mediante la creación de una escuela. Además de recopilar los versos de *Ifá* y las recetas medicinales para garantizar la calidad de la

formación y mejorar la documentación existente. La Unesco organizó actividades de sensibilización entre los *yorubás* para que se sintieran más orgullosos de su propia cultura, así como para informar a la población en general de la importancia de *Ifá* (Unesco, 2008).

Wände Abimbola, Awise Awo Agbaye (Portavoz de *Ifá* y Religión Yoruba en todo el mundo), profesor de Lengua y Literatura Yoruba, y ex rector de la Universidad de Ife (ahora Universidad Obafemi Awolowo), en una entrevista para el libro *Ifá recompondrá un mundo roto*, del investigador Dr. Ivor Miller (s.f.) expresaba su deseo de que la religión *yorubá* —tanto el culto a *Orixa* como *Ifá*—, fuera el instrumento que “cure todas las heridas”:

“Esta religión no debe ser parte de problemas raciales en América o el mundo. Esta religión debe usarse como puente, como algo que cure las heridas para que en el mundo no exista más el odio y podamos vivir unidos sin importar nacionalidad, color o creencia. Así es como vemos la religión; no como una forma de exclusión de cierto tipo de gente.

“Queremos que esta religión sea un buen ejemplo a seguir por cualquier persona, donde no exista la discriminación de cualquier tipo. *Ifá* promueve un mundo donde cualquier miembro de la creación, animal, planta, humanos, etc. son considerados como nuestros hermanos. No tenemos la premisa de ser mejores que cualquier miembro de la creación. Incluso, reverenciamos a los árboles, ríos, montañas, por lo que representan. Creemos que están habitados por espíritus importantes.

“Es una religión, donde el resto de la creación, es vista de esta forma, es una religión basada en un lenguaje en el cual no tiene sentido alguno de género o sexo. ¿Cómo se puede empezar a estrecharla y hacerla únicamente para cierto tipo de personas? No funcionará. La gente que quiera una religión separatista, deberá buscar en otra parte. Aquí, no encontrarán los ingredientes” (p.31).

La realidad, incluso explorada en el mismo contexto africano y su diáspora, es totalmente diferente. Instituida sobre la base de la jerarquización de género, la Regla de *Ifá* cubana inicia solo a hombres heterosexuales; proscribiendo a una posición subalterna a la mujer, propugnada en la conformación o adaptación de sus mitos (*patakines*) hasta sus prácticas. La no iniciación de homosexuales varones como sacerdotes está basada en creencias que reafirman su mirada heteronormativa, reprobatoria y escatológica hacia este segmento poblacional.

Todo ello es expresión de una estructura patriarcal en crisis que Adrián de Souza (2012) considera como resultado de la expansión internacional de esas prácticas por la diáspora religiosa primaria, el choque con contextos culturales

diferentes —cambios decisivos en cuanto a los derechos individuales y la implementación de regulaciones en contra de actos discriminatorios de cualquier índole—, permeándola de ejes axiológicos en los que el mencionado sacerdote de *Ifá* entiende no hay espacio para la discriminación por problemas de género u orientación sexual. Aseveración cuestionable, pero que encuentra su sustentación en el concepto *yorubá* de la verdad como energía creadora representada en *Olodumare* (De Souza, 2003), y recogida en el corpus religioso de *Ifá* como un conocimiento genuino, divino, tradicional e irreversible:

“Ifá viene a enseñarnos que la fuerza masculina es vital y engendradora, que la fuerza femenina es la matriz universal que gesta la vida y los procesos, que ambas potencialidades se necesitan mutuamente para crear, y que una no puede existir sin la otra porque así lo ha determinado Olorun”. (Muñoz, 2008, párr.46).

Contradicciones entre las diferentes modalidades tanto “tradicionalista” como de la diáspora, referentes a las divinidades *Odu Igba Iwa* (figura determinante en la práctica africana) y *Olofin* (también llamado en Cuba, *Olodumare*), o iniciaciones tan importantes como polémicas: la mujer en *Ifá*, fueron transversalizadas por la esclavitud, el proceso de deculturación y otros fenómenos que serán abordados en el estudio que presento en opción al Grado Científico de Maestro en Humanidades, y que denotan un acercamiento a la construcción social y religiosa del género. Estas distancias devinieron posiciones antagónicas, con la iniciación en la primera década del presente siglo, de mujeres sacerdotisas de *Ifá* (*iyaonifá* o *iyalawo*) en la tradición afrocubana tras intercambio con sacerdotes nigerianos, una práctica que no había llegado a la Isla con la introducción de *Ifá* en la década del treinta del siglo XIX.

Los estudios sobre género en la Regla de *Ocha/Ifá*, abordada esta de manera conjunta, han sido enunciados mayormente desde un enfoque sociológico, es decir a través del estudio de la forma en la que ciertos tipos de orden social tienden a producir, mediante la lógica de su funcionamiento, ciertos tipos de percepciones culturales sobre el género y la sexualidad (Ortner y Whitehead, 2013). Perspectiva de desigualdad y relaciones de poder asimétricas; modos y modelos de pensamiento mediante los cuales los sacerdotes hombres y mujeres dan sentido a sus comportamientos y con ello reproducen las

posiciones subalternas (Cedeño, 2014); la influencia que psicológica, sociológica e históricamente ejercieran a través del tiempo, los patrones socioculturales e históricos en la conformación de sus integrantes, las diferencias de sexo y los tabúes transmitidos a través de los mitos, así como las determinantes socioculturales que actúan simbólicamente como normas organizadoras de la vida de los/as creyentes concebidas como naturales (Rubiera y Argüelles, 1994).

También se ha abordado la estructuración de género desde el parentesco ritual; los procesos de subordinación y dominación que tienen lugar en la realización de los ritos, organización de las fiestas o ceremonias de consagración; las implicaciones en la identidad nacional y la vida espiritual de la sociedad; el cuerpo como reflejo de las fuerzas de la naturaleza, demostrándola mediante los rituales; la complementación de lo femenino y lo masculino en la cosmogonía *yorubá*; las formas de ser y sentir; los creyentes como imagen de sus divinidades (*orichas*) tutelares; las mujeres como imagen de lo femenino (invisibilizado, expresión de lo desconocido), en una postura pasiva, infantilizada o victimizada, protagonista de lo doméstico, como agentes de contaminación (menstruación); y la maternidad y el cónyuge como rol (Febles, 2011).

El investigador cubano Heriberto Feraudy (2009), en su texto *De la Africanía en Cuba*, reflexionó sobre la carencia de un pensamiento crítico en el *Ifá* cubano libre de prejuicios y tabúes; de la necesidad de una producción discursiva que profundice en la dimensión de su forma de pensamiento, y perfeccione, interprete y divulgue los saberes relocalizados y acomodados a las circunstancias actuales.

Entre sus exponentes más destacados, Daysi Rubiera (2004; 2011) ha discursado sobre la pertinencia de un análisis a partir de tres problemáticas: la tradición, los tabúes (considerando que detrás de cada uno hay un secreto) y el uso o interpretación de los *odu* o signos del oráculo de *Ifá*, como muestra de rezagos patriarcales:

“En esa acción, en la que se unificaría la interpretación del contenido del mensaje sagrado, es decir, someter a las aplicaciones prácticas la doble dirección de las

dos tendencias en que se basa y fundamenta la Regla *Ocha-Ifá* que se practica en Cuba, nacería una nueva mentalidad basada en la profunda convicción de la equidad entre el varón y la mujer”. (2004, p.10).

La investigadora cubana en su texto *La Iyán Ifa: un problema de género en la Regla Osha/Ifá* (2004), despliega aspectos reveladores de la entonces incipiente iniciación de mujeres en *Ifá* y sus consecuencias sociorreligiosas, lanzando cuestionamientos y derroteros para futuras investigaciones sobre género dentro de la Regla de *Ifá*.

La producción científica sobre identidad de género en la Regla de *Ifá* cubana y su diáspora es aún terreno poco explorado. En esta tesis de maestría, a partir del **planteamiento del problema**: ¿Cuáles son las incidencias de la Regla de *Ifá* cubana en la construcción de la identidad de género de sus iniciados?, se ha desarrollado una investigación descriptiva, que incluye entrevistas a cinco iniciados, entre hombres y mujeres, con características sociodemográficas diferenciadas (edad, grupo social de pertenencia, nacionalidad⁴) cuyo eje común es la práctica de la Regla de *Ifá*. También se empleó una etnografía virtual que enriquece sus resultados.

En medio del panorama de las relaciones de género, donde a nivel global ha cobrado fuerza el feminismo, y las nuevas masculinidades tratan de disimular o no su hegemonía, la religión se reafirma como espacio de anclaje de lo colonial, lo hegemónico y lo patriarcal. De ahí la importancia de adentrarnos hacia el mismo núcleo de la Regla de *Ifá* cubana, cada vez más dividido por conflictos en cuanto a identidad de género y relaciones de poder. *Ifá* y el culto a los *orichas*, son un fenómeno de religiosidad popular que gana adeptos a nivel mundial y ha sido denominado en varias ocasiones como la religión del siglo XXI; su difusión constituye “una especie de ‘reconquista espiritual’ al reintegrar un saber perdido y un *ethos* religioso fundador en la práctica ritual ‘diaspórica’” (Capone y Frigerio, 2012, p.186).

La pertinencia de estudiar las bases y dinámicas sobre las que construye y preserva sus prácticas estriba en que

⁴ Los entrevistados, de nacionalidad cubana, mexicana, venezolana y panameña, provienen de naciones pertenecientes a la diáspora religiosa primaria y secundaria en las que hoy existe una fuerte práctica de la Regla de *Ifá* cubana.

“La difusión del culto de *Ifá* puede entonces ser entendida en tanto que productora de un campo social transnacional, engendrado por cadenas de vínculos que cruzan las fronteras nacionales. En ese campo social transnacional se puede observar la puesta en escena de una confrontación entre universalismo y particularismo, entre una percepción del *corpus* de conocimientos de *Ifá* en tanto que sistema de creencia universal y guía espiritual para el conjunto de la humanidad y una multiplicidad de tradiciones nacionales que luchan por asentar su legitimidad y su preeminencia en un campo religioso muy conflictivo”. (Capone y Frigerio, 2012, p.189),

Para el desarrollo de la tesis de maestría, fueron diseñados los siguientes capítulos:

Capítulo I (*Okán*): (Marco teórico). *Òbe olójúméjì*: cuchillo de doble filo. Hombres y mujeres en el *Ifá* cubano, desde una perspectiva de género.

El primer capítulo hace referencia al basamento teórico-conceptual recogido en el problema planteado en la investigación acerca de la identidad religiosa, relaciones de género, de poder, masculinidades, religiones populares, cuerpo y tradición.

Capítulo II (*Mejì*): *Layé laguá layé laa fisí*. Las creencias *yorubás* y católicas españolas en la conformación de la Regla de *Ocha/Ifá*. Procesos de transnacionalización, mercantilización e interreligiosidad.

El segundo capítulo realiza una introducción a aspectos generales sobre la Regla de *Ocha* y la Regla de *Ifá*, desarrollo, caracterización, cosmogonía, influencia social y cultural; además de abordarla cronológicamente desde su surgimiento en Cuba.

Capítulo III (*Meta*): *Àsé o tutu rá*: El poder de la palabra que impulsa la visión mística.

El tercer capítulo presenta un acercamiento a los signos u *odu*, de los 256 que conforman la literatura de *Ifá* de la diáspora cubana, en los que se hace especial énfasis en el tratamiento de lo masculino y lo femenino. Además de abordar otros aspectos como el rol de la homosexualidad o las iniciaciones preliminales.

Capítulo IV (*Merín*): *Igbódù*: El útero del bosque.

El cuarto capítulo aborda la temática del hombre y la mujer en *Ifá*; realiza un análisis del simbolismo de las divinidades (*orichas*) *Odú* y *Olofi*, la menstruación, y se presentan los resultados de los cinco estudios de caso de sacerdotes hombres y mujeres de la Regla de *Ifá* cubana, y los de la etnografía virtual.

La visualidad plástica que distingue la tesis, es la obra del reconocido artista cubano contemporáneo Santiago Rodríguez Olazábal (La Habana, 1955). Olazábal es además, sacerdote de *Ifá* y sobre su obra ha escrito la artista, profesora, curadora y crítica de arte Hilda María Rodríguez (2014)⁵:

“Olazábal ‘viaja’ en el tiempo hacia la bondad de la ancestralidad. Tanto es el respeto y la veneración que, logra construir una ideografía que tiene como premisa la investigación de lo que le fue dado en forma incompleta a quienes han decidido ‘recibir’ todo aquello que, en verdad constituye, una tradición viva. Pero como conocemos la representación visual en el culto *Ifá*-*Orisá* fue prohibida, violentada, de ahí su equiparación con el imaginario católico y con otros elementos simbólicos provenientes de diferentes fuentes, los cuales resultaron pragmáticos para los negros africanos que portaron consigo sus sentimientos de devoción”. (párr.5).

“Este artista rescata de la memoria, sobre todo del reservoriopreciado de la oralidad, toda la riqueza de una narrativa que le permite imaginar, visionar y crear entonces, su universo iconográfico. De ahí la importancia de la palabra, que deviene sagrada porque es la prolongación de la sapiencia, la pertinencia de los títulos de las obras, textos, frases y la transcripción parcial o esencial de los ODU a los que se refieren las piezas, los cuales el espectador busca en su aspirada relación dialógica con ese universo. En ese sentido la entrega de Olazábal continúa siendo suscitativa, de manera que la recepción pasa ineludiblemente por las interrogantes, en el mismo nivel en que ocurre el impacto ante imágenes de vital fuerza, síntesis y enigma”. (párr.6).

Sus obras *Ìporí; S/T; Pescado fresco, cabeza fresca; S/T; Opon Ifá; S/T; El ave; Oro Babá y S/T*, ilustran la portada, la introducción, los cuatro capítulos, las conclusiones, la bibliografía y los anexos de la tesis respectivamente.

Los títulos de los capítulos y parte de los exergos, son fragmentos extraídos de *moyubas* rezadas o escritas, “invocaciones cantadas a *capella*, saludos, tributos, alabanza, solicitud de autorización al *oricha*” (Ramírez, 2014, p.211) en el *yorubá* que se habla en Cuba, apenas entendible por muchos de los que lo articulan —otros prefieren *hablarles a sus santos en español*—.

⁵ Rodríguez, Hilda M. (22 de diciembre de 2014) La sublime dimensión visual de la palabra (Entrada de blog). Recuperado de <http://artoncuba.com/blog-es/la-sublime-dimension-visual-de-la-palabra/>

Debido a las variaciones en los rituales, transmitidos de forma oral, en las diferentes casas-templos de la Regla de *Ocha* en la diáspora cubana, la grafía de las palabras provenientes del *yorubá* cambió, por lo que las que se escribían con /ʃ/ se transcribían en español con /ch/, que es la que utilizaremos en la tesis. El *yorubá* que se habla y se escribe en Cuba, según Mirta Fernández (2005), ha sido una transcripción en la que se utiliza el alfabeto español o inglés; y contrariamente a lo que muchos creen, en *yorubá* no existe la doble consonante, la geminación, por lo que su utilización en la pronunciación y escritura especialmente de los nombres de los *orichas*, es incorrecto. Otro tipo de variaciones, aparecidas en citas textuales, fueron respetadas.

Diseño Metodológico

El estudio en sentido general retoma algunos aspectos de la Metodología de la interpretación o “Hermenéutica profunda” de Jhon B. Thompson (2002) recogido en su texto *Ideología y cultura. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*, cuyo objetivo es la interpretación de una construcción simbólica significativa. Plantea que el proceso de interpretación puede ser mediado por una gama de métodos explicativos u “objetivantes”; y propone para ello el *análisis cultural* como estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas; y un *análisis de la ideología* que apunta a la interrelación entre las formas simbólicas y los contextos sociohistóricos.

El *método de la hermenéutica profunda* se apoya en fases o dimensiones analíticas distintas de un complejo sistema interpretativo que funcionan de manera secuencial: el *análisis sociohistórico*, el *análisis formal o discursivo*, y la *interpretación/reinterpretación*.

- 1) El *análisis sociohistórico* reconstruye las condiciones sociales e históricas de la producción, la circulación y la recepción de las formas simbólicas; para ello se basa en los escenarios espacio-temporales, los campos de interacción, las instituciones sociales, la estructura social y los medios técnicos de transmisión.

- 2) El *análisis formal o discursivo*, se relaciona con la organización interna de las formas simbólicas, rasgos, patrones y relaciones estructurales; es un análisis de los rasgos estructurales y de las relaciones del discurso, va más allá del análisis de la institución lingüística pues también se apropia de los ejemplos de comunicación. Aunque esta fase favorece la de interpretación, ella es analizada de manera independiente. Dentro del *análisis formal o discursivo* figuran:
- *Análisis semiótico*: identifica los elementos constitutivos y sus interrelaciones en las formas simbólicas; a partir de ello se construye y transmite el significado del mensaje.
 - *Análisis conversacional*: estudia ejemplos de interacción lingüística en el ámbito real en que ocurren y así destacar algunos rasgos sistémicos o “estructurales” de la interacción lingüística.
 - *Análisis sintáctico*: se ocupa de la sintaxis práctica o de la gramática práctica en el discurso cotidiano. Entre otros aspectos, estudia los indicadores asociados con diferencias de género, en el que el género gramatical transmite suposiciones en cuanto a los sexos y que contribuye a develar las maneras en que se construye el significado en las formas discursivas cotidianas. Dentro de este *análisis sintáctico*, se encuentra la *estructura narrativa*.
 - *Análisis argumentativo*: reconstruye y hace explícitos los patrones de inferencia que caracterizan el discurso, su manera de persuadir a un público a través de un enunciado o aseveración, asunto o tema, concatenados de forma más o menos coherente, y apoyados en adornos retóricos.

La tercera fase y final es la de la *interpretación/reinterpretación* y aunque está relacionada con las anteriores, el autor la ubica independiente. Mientras los métodos de análisis tienen como función examinar, separar, deconstruir, revelar los patrones y recursos que constituyen una forma simbólica o discursiva, y que operan en ella; la interpretación se construye a partir de ellos y de los resultados del *análisis sociohistórico*. Su procedimiento está en la construcción creativa de un significado posible. Tiene gran potencial crítico.

Thompson (2002) plantea que en un proceso de interpretación estamos reinterpretando un campo preinterpretado, proyectando un posible significado que puede diferir o no del hecho u objeto en sí, lo que traería como consecuencia un *conflicto de interpretación*.

Sobre la *interpretación de la ideología* —conectada con la crítica de la dominación—, es una interpretación de las formas simbólicas que busca esclarecer las interrelaciones de significado y poder, que busca demostrar cómo, en circunstancias específicas, el significado movilizado por las formas simbólicas sirve para nutrir y sostener la posesión y el ejercicio del poder. Aprovecha las fases del enfoque de la *hermenéutica profunda* para revelar el significado al servicio del poder, a través del análisis de las relaciones de dominación.

La *interpretación de la ideología* es también un proceso de síntesis creativa. El significado es determinado y redeterminado a través del proceso continuo de interpretación. Posee la doble tarea de la explicación creativa del significado, y la demostración sintética de cómo sirve este significado para establecer y sostener las relaciones de dominación.

Como el objeto de investigación es un campo preinterpretado, *la hermenéutica profunda* toma en cuenta las maneras en que las formas simbólicas son interpretadas por los sujetos que comprenden el campo sujeto-objeto. Realiza como una especie de estudio etnográfico; y a través de ella se puede reconstruir las maneras en que se reinterpretan y comprenden las formas simbólicas en los distintos contextos de la vida social, lo que denomina *interpretación de las doxas*. Se interpretan las opiniones, creencias y juicios que sostienen y comparten los individuos que conforman el mundo social.

La ventaja del *método de hermenéutica profunda* o *metodología de la interpretación*, es que en ella se interrelacionan otros métodos de análisis que no producen ruido, más bien enriquecen su propuesta.

Método de recuperación de la memoria

Método interpretativo:

La oralidad fue uno de los fenómenos comunicacionales cardinales en la transmisión de las prácticas y saberes durante la esclavitud, y en las religiones afroamericanas. El cuerpo literario de la Regla de *Ifá* cubana, *Dice Ifá*, constituye una oralidad escrita y reinterpretada en el contexto cubano y transnacional, lo que conllevó a reacomodos, resignificaciones e inserción de otros saberes, costumbres, culturas e ideologías, producto del proceso de transculturación cubano.

Fraser (1993) denomina la *historia oral* como un método de crear o reconstruir nuevas fuentes o hechos históricos para la recuperación de la memoria (tanto individual como colectiva), a través del contenido vivencial de las fuentes, los símbolos, estereotipos, y los mitos representados por el testimonio y la forma de su narración. La relación unidireccional de la *fuentes oral* —representación y autorrepresentación del individuo— con las fuentes escritas, hace que compartan semejanzas y diferencias, como la forma física que adquiere la narración mediante los documentos escritos y de suma importancia para procesos legales, de documentación histórica, etc.

En las diferencias, el autor las enmarca en la *subjetividad*, la *autorrepresentación*, la *forma narrativa* y “el hecho de haberse creado con la ayuda del investigador por sus propios intereses” (Fraser, 1993a, p.132). Dentro de la *subjetividad* entendida como “la investigación de las formas culturales y los procesos mediante los cuales los individuos expresan su sentido de sí mismos en la historia” (Portelli como se citó en Fraser, 1993b, p.132), citando a Passerini, resume tres puntos esenciales:

- Las representaciones colectivas
- La serie de elecciones que hacen los individuos o grupos, como la familia, para resolver los asuntos cruciales de la vida.
- El entramado de lo privado lo público, que crea y mantiene las relaciones sociales como redes, grupos y subgrupos que forman parte de entidades más grandes.

Mientras que la *autorrepresentación* se muestra explícita e implícitamente por estereotipos o mitos, devenidos fenómenos culturales vividos como naturales

en la subjetividad propia del individuo (mujer revoltosa, madre abnegada). Cuyo análisis debe estar enfocado, según Fraser, no a la representación en sí, sino al porqué de la necesidad de mantenerlas y a entender los fines socioculturales a que sirven.

La *narrativa* como forma discursiva, otra diferencia entre las fuentes orales y escritas, es otra pista a la subjetividad desde la cronología elegida para ser contada, los saltos y silencios, etc. Estas ofrecen varias pautas que “el narrador (fuente) utiliza en el intento de dramatizar su autorrepresentación e imponer una coherencia a sus experiencias vitales” (Fraser, 1993a, p.136). Chanfrault Duchet (como se citó en Fraser, 1993b) busca en las narraciones, para realizar su análisis, cuatro características: frases claves, pautas claves, modelo narrativo y la utilización de mitos.

Métodos biográficos

Relatos biográficos cruzados:

Como recurso metodológico complementario dentro de la investigación, los *relatos biográficos cruzados* contribuyen a construir una estructura polifónica que recoge puntos de vista de exponentes, de ambos sexos y de diversas generaciones, situados en disímiles y diversos contextos, para construir un discurso multicentrado. En esta investigación, el discurso multicentrado es reflejo social y cultural del análisis simbólico del género dentro de una práctica religiosa, y recoge no solo los testimonios de vida de sacerdotes hombres y mujeres de la Regla de *Ifá* cubana, sino también una orientación realista, contemporánea, de una comunidad de creyentes, translocal, autónoma y acéfala, en la que los géneros interactúan mediados por relaciones de poder construidos a partir del mito. Para ello se utilizó la técnica de la *entrevista en profundidad*: dirigidas, con un cuestionario preestablecido, semiestructuradas, de carácter referencial. La idea de esta composición biográfica compleja es:

“hacer converger los relatos de experiencias personales hacia un punto central de interés, tema común, del que todos los sujetos han sido a la vez protagonistas y observadores externos, (...) como la trayectoria individual y las motivaciones que han impedido o no a varios sujetos a hacerse miembros de una secta religiosa”. (Pujadas, 1992, pp.56-57).

Técnicas

Análisis de contenido: El procedimiento de *análisis de contenido* (Pujadas, 1992) me sirvió para establecer diálogos enriquecidos con métodos surgidos del análisis periodístico y de la propaganda ya sea en periódicos, revistas, videos, esencialmente los obtenidos a través de la etnografía virtual.

Métodos etnográficos: En la etnografía como método, utilicé las siguientes técnicas: *observación participante* y *entrevista etnográfica*, las *notas de campo* (etnografía como texto); además de incluir otros métodos como la *etnografía multilocal* y la *etnografía virtual*.

Observación participante y Entrevista etnográfica: Rosana Guber (2001) define la *observación participante* como la observación sistemática y controlada de todo lo que acontece en torno al investigador, y la participación en una o varias actividades de la población objeto de estudio. Lo que implica una inmersión subjetiva en la realidad del grupo estudiado, además de un involucramiento (participación) y una separación (observación) como partes de un mismo proceso.

Mi condición de investigador y practicante de la Regla de *Ifá* cubana, resulta una ventaja en tanto conocedor de varios rituales de carácter colectivo, de sus redes de intercambio y distribución, además de integrante de sus redes de parentesco ritual lo que me proporciona un mayor acercamiento y confiabilidad de sus practicantes de mayor rango, sin transgredir los secretos ni el acceso que puedo tener según mi nivel de iniciación religiosa. La doble condición investigador-practicante exige una imparcialidad —en cuanto a los diferentes saberes defendidos por los linajes religiosos— y objetividad a la hora de ejercer las funciones como investigador.

En este ámbito desarrollé las *notas de campo* (*etnografía como texto*) y la *entrevista etnográfica*, denominada también antropológica, informal, no directiva, encaminada a la obtención de conceptos experienciales en el trabajo de campo, desde la posición del supuesto “hombre invisible” que propicia un diálogo espontáneo, carente de cuestionario, que busca la obtención de

conceptos experienciales (Guber, 2001). Técnica que implementé en diálogos informales durante las celebraciones de carácter colectivo como fiestas y rituales de iniciación, en los que está permitida la presencia de iniciados o no de ambos sexos.

Etnografía multilocal: Su objeto de estudio es lo translocal y lo glocal, es decir, toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad relacionados con los sujetos situados, y construye etnográficamente aspectos del sistema (mundo) en sí mismo, a través de conexiones y asociaciones que aparecen en las localidades.

Marcus (2001) define sus modalidades de construcción en: *Seguir a las personas; Seguir los objetos; Seguir la metáfora; Seguir la trama, historia o alegoría; Seguir la vida o biografía y Seguir el conflicto*. De ellas retomo *Seguir la trama, historia o alegoría*, porque se basa en las lecturas de las narrativas y tramas que las personas narran como mitos, y que constituyen una rica fuente de conexiones, asociaciones y relaciones para conformar objetos de estudio multilocales. Esta modalidad me permite enriquecer el análisis simbólico del género en la Regla de *Ifá* cubana a través de los relatos de vida de los entrevistados, seleccionados no solo a partir de su experiencia en la práctica, sino también desde su contexto geográfico, histórico, cultural, social, relacionado con las naciones que conforman la diáspora religiosa primaria y secundaria de la Regla de *Ifá*.

Etnografía virtual: El internet es un espacio de interacciones sociales accesible a la investigación etnográfica aunque no esté basado en la comunicación cara a cara; desde él se puede estructurar el objeto etnográfico. La *etnografía virtual* funciona como un módulo que problematiza su uso y configura la relación entre lo virtual y lo real, a través del análisis del discurso en páginas web, revistas de páginas web, chats, dominios multiusuarios, grupos de noticias, etc., en los que otras categorías como lo global y lo local, o la brecha digital forman parte indispensable en su análisis.

La *etnografía virtual* es parcial (debido a los nuevos contextos de interacción y formulación del objeto de estudio, se pierde su visión holística), y adaptable (al

medio virtual y su objeto de estudio); rompe con la noción de espacialidad en las comunidades (grupos sociales), para concentrarse en los procesos culturales en vez de los lugares físicos y en “las interacciones mediadas y espacialmente dispersas que facilita la red” (Hine, 2004, p.58). Por ello, el estudio del espacio *online* no debe obviar el análisis de los contextos de las relaciones sociales (*offline*); deben complementarse.

Es multisituada, es decir, ofrece la posibilidad de diseñar estudios de los enlaces, para explorar los vínculos, cómo se construyen y qué transformaciones provocan en su dinámica; en un contexto intertextual (relación textos y contextos sociales) devenido espacio en el que se inserta el trabajo de “autores de páginas web” y por otra parte un entorno al cual esos autores dirigen esos productos (Hine, 2004). Según sus divisiones espaciales y temporales, se clasifica en etnografía *en lo virtual*, etnografía *de lo virtual* o etnografía *a través de lo virtual*.

En relación con el estudio de las comunidades religiosas, estas “tienen la capacidad de moldear la tecnología de acuerdo con creencias, valores y objetivos determinados” (Riezu, 2011a, p.1), que es lo que se denomina Teoría del Moldeado Social de la Tecnología: la forma culturalmente condicionada en la que organizaciones y comunidades hacen uso de los medios digitales⁶. Y a través del *branding* religioso —en el contexto mediatizado, la religión se produce y representa en torno a marcas competitivas, atractivas, distinguibles, identificables, etc. (Riezu, 2011b)—, en las redes sociales, los usuarios, devenidos buscadores individuales de sentido, van formando su identidad religiosa de manera autónoma; además de ser un espacio donde se (des)regula y comercializa el acceso al conocimiento, y se realizan cuestionamientos críticos a rituales y prácticas relacionados con la legitimidad (dicotomía entre tradicionalismo y afrocubanidad), la moral, lo sagrado y lo profano, o las relaciones de género.

⁶ En los estudios de comunicación tiene su par en la Teoría administrativa de la Hipótesis de los Usos y Gratificaciones, que se desarrollara durante la Segunda Guerra Mundial, como uno de los antecedentes de los estudios de recepción activa.

Páginas como la red social Facebook en la que se han creado disímiles grupos como *Dice Orula Dice Ifá*, *Salvemos a Ifá*, el sitio Cubayoruba o la página personal de Águila de *Ifá*, son espacios en los que me inserto para realizar la *etnografía virtual* ya sea participando de los debates, realizando un análisis del discurso o introduciendo temas afines a mi objeto de estudio.

Dice Orula Dice Ifá es un grupo público en la red social Facebook, cuenta con 46, 097 miembros, e invita a sacerdotes de las religiones de origen africano a participar en sus debates a modo de foro, comentando y orientando sobre dudas, a iniciados, etc. Es un espacio abierto de debate sobre Regla de *Ocha*, de *Ifá*, y de *Palo Mayombe*.

Salvemos a Ifá es un grupo público en la red social Facebook, administrado por el sacerdote de *Ifá* de origen venezolano Nelson Cabrera, cuenta con 14 464 miembros, y su objetivo es habilitar un espacio para discutir temas de relevancia y propios de la cultura *yorubá* de *Ifá*, aunque se bifurcan las dos tradiciones en sus publicaciones. Todo en beneficio de su rescate. Nelson Cabrera apunta sobre *Ifá*, que es una tradición ancestral que se ha ido tergiversando, y por consiguiente ha perdido su propósito; además de que se han modificado sus ritos y ceremonias, por lo que el sitio funge como una guía teológica de *Ifá*.

Águila de Ifá es una comunidad administrada por un sacerdote de *Ifá* que utiliza ese mismo nombre como seudónimo. De carácter prorreligiosa, fue constituida en julio del 2011. La siguen 36 147 personas en la red social Facebook, y cuenta con otras cuentas homónimas. Es también una organización sin fines de lucro, cuyo objetivo principal es que los practicantes de la Regla *Ocha/Ifá* tengan las mismas oportunidades educativas, además de denunciar estafas relacionadas con sacerdotes, ritos, ceremonias, divinidades, tradiciones, etc.

Cubayoruba está alojada en blogspot.mx.; su administrador es el sacerdote de *Ifá* Junior Michel Muñoz y tiene como objetivo principal la enseñanza de todo lo relacionado con la religión *yorubá* en varias secciones: Teología Yoruba, Historia de los Yorubas, Preceptos Yorubas, Los Orishas, Oráculos Yorubas, Historias o Patakies, Prohibiciones, Preguntas Frecuentes. Además, cuenta

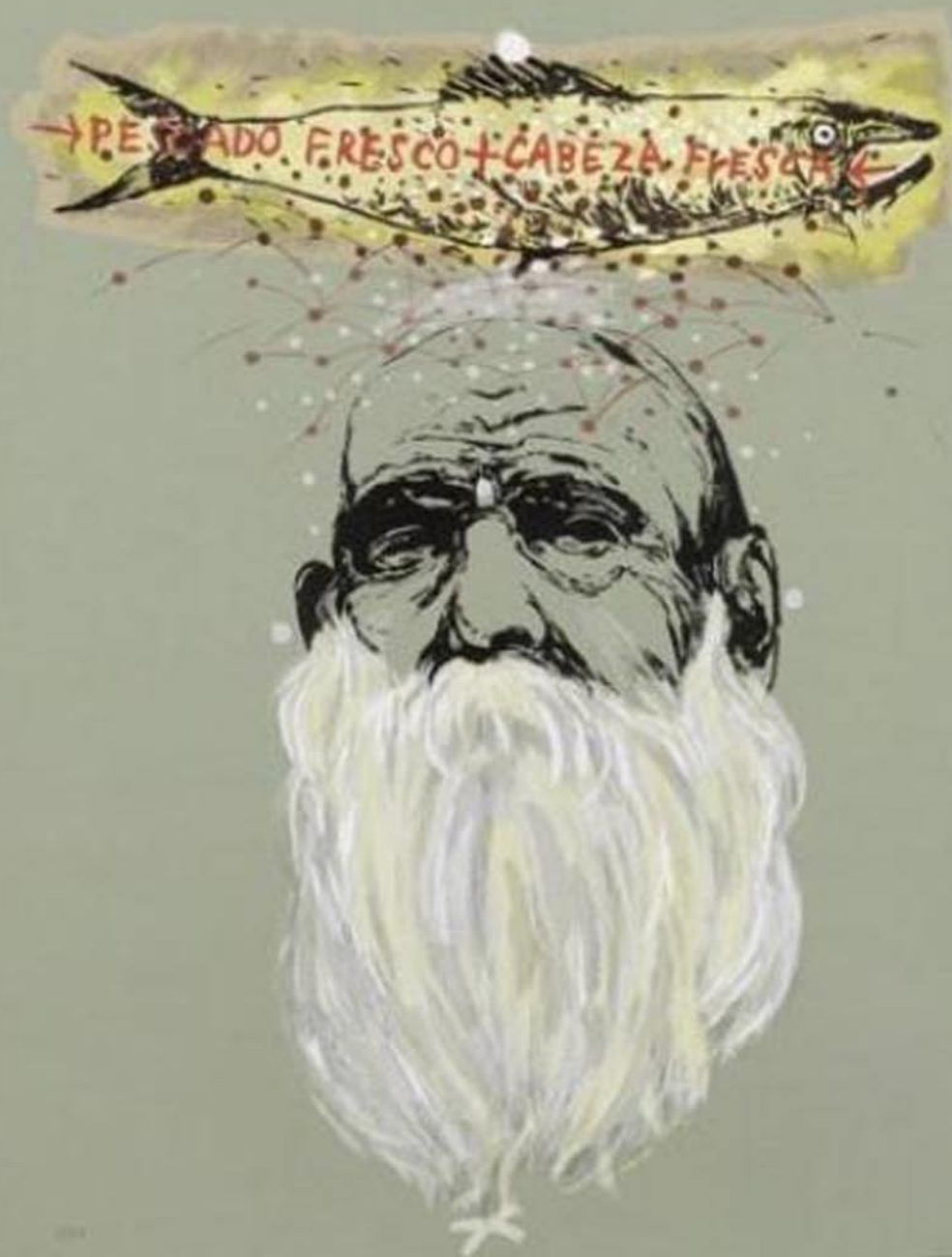
con una ficha biográfica completa de cada *oricha* y un foro interactivo, en el que los internautas debaten sobre temas mayormente enfocados hacia la praxis de la santería.

A modo de Epílogo personal

La oportunidad que me brindó la Maestría en Humanidades, en su línea de Cultura e identidades sociales, de investigar sobre la religión que practico, me abrió otras puertas hacia nuevos horizontes o perspectivas de análisis que contribuyeron a mi formación como investigador, mi enriquecimiento como practicante —mi lugar de enunciación— y también propiciaron desde lo personal y profesional a contribuir a los estudios sobre género en las religiones afroamericanas.

Es decir, producir un conocimiento situado que desde mi posicionamiento —una visión *emic*—, logre a través de una perspectiva participativa, la labor casi de traductor intercultural —evocando a Boaventura de Sousa— para entender “las articulaciones y formas de vida en la que se producen y transforman los significados y (...) relaciones” (Montenegro y Pujol, 2003, p.303) de una estructura religiosa determinada. Asumiendo, a su vez, riesgos como: la doble condición de investigador/practicante (entendida como la parcialidad a la hora de analizar el fenómeno religioso, o en su defecto, la intromisión en el ámbito religioso). Además del análisis a partir de una epistemología colonial —se impone ante una afroepistemología⁷ atacada y subordinada intelectualmente por Occidente, que busca ser al menos reconocida—, y el limitado acceso al conocimiento ritual, la mercantilización o el abordaje de ciertos tópicos, establecidos como “secreto” y a los que solo se tienen acceso luego de complejos y selectivos ritos de iniciación y consagración; o los entrevistados que prefieren callar por desconocimiento o complicidad de una práctica repetitiva sin lógica deductiva o razonadora. En resumen, es mi pequeño aporte a los estudios de género en las religiones afroamericanas. *To iban Eshu* (que así sea).

⁷ Surgió, según Mawere (como se citó en De Diego, 2012, p.6), para comprender con toda profundidad aquellas prácticas culturales africanas que no encajaban con los patrones impuestos desde la academia eurocéntrica u orientalista. Una manera de repensar África.



Capítulo I. (Okán):

Òbe olójúmèjì

cuchillo de doble filo. Hombres y mujeres en el Ifá
cubano, desde una perspectiva de género
(Marco teórico).

Capítulo I. (Okán⁸): Òbe olójúméjì⁹: cuchillo de doble filo. Hombres y mujeres en el Ifá cubano, desde una perspectiva de género (Marco teórico).

No hay mujer fértil que no pueda tener hijos que sean sacerdotes de Ifá, no hay mujer fértil que no pueda dar nacimiento a Orunmila. Nuestro Padre, el que nos da nacimiento, inevitablemente nosotros debemos darle nacimiento a Él en retorno. El oráculo de Ifá fue consultado para Orunmila, quien dijo que traería el Cielo a la Tierra. Y llevaría la Tierra al Cielo. Para completar su misión, se le fue requerido que ofreciera siempre en pares, uno macho y otro hembra, un carnero y una carnera, un chivo y una chiva, un gallo y una gallina, y así sucesivamente... Orunmila asimiló el consejo y sacrificó. Y así todos en la Tierra llegaron a ser fructíferos, prósperos y se multiplicaron enormemente.

Odu de Ifá Iwori Odi.

En el presente capítulo se dialoga con los autores y se muestran los conceptos, enfoques, que sustentan mi propuesta epistémica sobre las relaciones de género en la Regla de *Ifá* cubana. El símil que lo nomina, *Òbe olójúméjì*: cuchillo de doble filo, conjetura el riesgo de adentrarse en los territorios del género y la religiosidad popular —específicamente la Regla de *Ifá* cubana—; una experiencia semejante al vértigo y al peligro que figura transitar por el filo de cualquiera de las dos hojas de esa arma perforocortante.

Òbe es el cuchillo de metal y pertenece a *Ogún*, la deidad *yorubá* u *oricha* de la ingeniería metalúrgica, la guerra, los cazadores, los guerreros y los orfebres; el artista maestro; el encargado de las circuncisiones, marcas tribales, tatuajes y cualquier operación quirúrgica; el que ejecuta; el custodio de la verdad de *Ifá* (De Souza, 2015); el “fauno” díscolo que poseyó a la divinidad de la feminidad, *Ochún*, embrujado por la dulzura de la miel que exhalaba el cuerpo sudoroso de esa *Venus lucumí*.

⁸ *Okán*: vocablo *yorubá* que significa primero.

⁹ Vocablo *yorubá* que recogí en conversaciones con sacerdotes del sistema *Ocha-Ifá*.

“El sexo es el filo del cuchillo” (Fraenger como se citó en Castelli, 2007, p.206), alegoría del macho en el mundo bosquiano¹⁰ de las tentaciones y de la pena, a la luz de la doctrina religiosa. Es un arma que produce múltiples sentidos¹¹ y nos advierte aquí, de las ilaciones que puede acarrear la intromisión en un espacio heterotópico al que no pertenecemos, o ni tan siquiera hemos pagado el tributo que exige el rito de pasaje hacia ese territorio de otros (Calvette, s.f.).

Ifá es una estructura patriarcal en la que su oráculo, la divinidad que lo interpreta (*Orunmila*), la verticalidad de sus relaciones y la mayoría de sus sacerdotes son hombres —*Ifá* es fundamentalmente macho—, sociedad cerrada y abierta a la vez (Feraudy, 2009); fenómeno opuesto a la feminización de la Santería y el espiritismo cubanos (Dianteill como se citó en Fernández, 2005). Franquear la línea divisoria de sus predios (secretos) puede conducir a una muerte simbólica en una zona de hombres heterosexuales y de tabúes. *Ifá* lo prescribió en el octavo de los 16 mandamientos, recogidos en el *odu Iká Ofun*, de su código ético: *No rompa prohibiciones ni tabúes*.

En las creencias *yorubás*, el tabú además de ser el primer sacrificio que realiza la persona que va por la adivinación, tiene una significación en lo privado, lo público, y se identifica con la ofensa. Se indica con los vocablos *a-ki-se-e* o lo que no debe hacerse; *ewá*: relacionado con la violación de las leyes rituales; *j'êwó*: romper el tabú (De Souza, 2003). La transgresión de lo que Sigmund Freud (1994) denominó —además de alteridad—, castigos sociales, morales, de seres superiores demoníacos o divinos y propios del tabú (individuales) que

¹⁰ El cuchillo es un elemento importante en la obra pictórica *El Jardín de las delicias*, de El Bosco, y es también un símbolo de interpretaciones diversas, especialmente en el examen de las obras pictóricas que se ocupan de lo demoníaco (Castelli, 2007).

¹¹ No podía tocar el cuerpo del rey en la Corea de 1800; los sacerdotes sabinos y romanos siempre que utilizaban un cincel de hierro, debían ofrecer un sacrificio expiatorio de un cordero y un cerdo en el bosque sagrado de los hermanos Arvales; fue un elemento rechazado por muchas culturas debido su relación con algunos accidentes casuales, “pero este rechazo que los dioses y sus sacerdotes tienen al hierro presenta otro aspecto: su antipatía al metal provee a los hombres de un arma que pueden volver contra los espíritus cuando llegue la ocasión” (Frazer, 2008, p.379). En el caso específico, como las armas blancas, se prohíbe su utilización en muchas culturas porque se supone el espíritu del fallecido muy cercano, y existe el temor de herirlo.

acarrea la violación de su frontera, ha minado las relaciones de poder que lo propugnan.

El tabú preserva el estatus imperante; precave; determina el carácter sagrado o profano de personas u objetos, la naturaleza de la propia prohibición, y el carácter santo o impuro resultado de su violación; mediado por jerarquías sociales, grados subjetivos de vulnerabilidad, y procesos liminales en los que influyen, entre tantos, la corporalidad —su propia naturaleza— y las relaciones sociales, políticas y culturales que lo dotan de sentido. La creencia de la posibilidad de eludirlo mediante ritos de expiación, se debe a su carácter transmisor (Calvette, s.f.; Freud, 1994).

Independientemente de su gancho de lo primitivo, exótico o terrible, el tabú se establece sobre relaciones de poder, desligándose de manera progresiva de la deidad hasta alcanzar el estadio de prohibición impuesta por la tradición y la costumbre, las prescripciones morales y hasta de la propia legalidad (Freud, 1994).

Recorrer el ámbito de las relaciones de género en *Ifá*, según Daysi Rubiera y Aníbal Argüelles (2004) —de los pocos pero obligados referentes de estudios de género relacionados con los cultos afrocubanos—, desmontar sus mitos y tabúes, constituye un reto.

1.1. Conceptualizando la Regla de *Ifá* cubana.

La Regla de *Ifá* cubana¹² o *Ifá* criollo, es una expresión de religiosidad popular de matriz africana, y forma parte del complejo o sistema *Ocha/Ifá*, compuesto

¹² Generalmente se nombra como Regla de *Ifá* afrocubana pero prefiero llamarle cubana, porque el afrocubanismo fue un proceso cultural de transición que derivó en la cubanidad, uno de sus componentes fundamentales junto al eurocubanismo. No se trata aquí de un chovinismo, el componente africano no es necesario distinguirlo de lo cubano cuando formó parte de su sedimentación. Sobre ambos componentes amplío en el siguiente capítulo. Al respecto, la investigadora Lázara Menéndez apuntó en su texto *¿Un cake para Obatalá?*, que la cosmovisión santera no depende en la actualidad —como no dependió en la época en que Fernando Ortiz y Lydia Cabrera publicaron obras cumbres como *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* y *El Monte*, respectivamente— solo del núcleo africano, sino que esta peculiar cosmovisión participa —por legítimo derecho— en la órbita de lo cubano. No se trata de negar o menoscabar el antecedente yoruba, pero sí de insistir en el hecho de que “un negro cubano típico se parece más a un blanco cubano típico que a un negro de África”. Otra visión aporta el escritor Alberto Abreu en su alegato *Por qué me defino afrocubano*. Además de

también por la Regla de *Ocha*¹³ y pertenecientes al amplio mosaico de las religiones afrocubanas (Regla *Mayombe* o de Palo Monte, Regla *Arará* y Sociedad *Abakuá*¹⁴).

Jorge e Isabel Castellanos (1992, p.16) han tipificado varias ideas y prácticas comunes en las distintas religiones afrocubanas —en las que el sistema *Ocha/Ifá* ocupa un lugar preponderante—, constituyentes de un patrón local y translocal de rito e ideología, para caracterizarlas y entender sus dinámicas:

1. Una síntesis peculiar de monoteísmo y politeísmo que, debido al peso específico del segundo elemento, pudiera recibir el nombre de *monoteísmo implícito o subyacente*.
2. Creencia en un poder misterioso y activo de carácter sobrenatural que puede comunicarle a los objetos naturales (minerales, vegetales, animales, humanos) un dinamismo, una potencia o energía que de otro modo no poseerían. En el sistema *Ocha/Ifá* se refiere al *aché*.
3. Creencia en la idea de que los objetos y fenómenos naturales pueden estar habitados por almas o potencias espirituales. Es lo que en algunos casos se ha llamado “animismo”, o más elaborado aún: *hierofanías*, es

centrarse en lo afro como etnicidad, Abreu lo relaciona con los discursos contemporáneos de la racialidad, y plantea que el prefijo afro, no sólo alude a la herida colonial, sino que inscribe un activismo político que apuesta por el reconocimiento de las afroepistemologías, de los saberes vernáculos como contradiscursos que la colonialidad del saber desterró al territorio de lo iletrado, lo bárbaro, lo ilógico. Abreu, Alberto (3 de junio de 2016) Por qué me defino afrocubano (Entrada en un blog). Recuperado de www.negracubanateniaqueser.wordpress.com.

¹³ *Ocha*: Dícese de algunas deidades que se asientan en la cabeza. Denominación genérica de lo relativo al subsistema oracular del *dilogún* (Valdés, 2008, p.34).

¹⁴ Existe una tesis, no probada aún, que plantea la influencia de los *abakuá* en la conformación de la Regla de *Ifá* cubana en dos aspectos fundamentales: el secretismo y el machismo. Ambas religiones aunque diferentes, fundamentan los requisitos para su sacerdocio (*Ifá*) o su membresía (*Abakuá*), en una perspectiva de género heteronormativa y hegemónica, expresión de las relaciones de poder dentro de las expresiones de religiosidad popular de origen africano. No obstante, *Ifá* ha logrado la supremacía debido a su estructura y a la efectividad de su oráculo; mientras los *Abakuá*, su mismo aislamiento y prácticas la ha marginado, construyendo un imaginario social reprobatorio que dista entre lo real y lo mágico. La Sociedad Secreta *Abakuá* es una institución de carácter fraternal, ayuda mutua y socorro, con características organizativas como las de cualquier otra similar europea, aunque marcada por ritos religiosos y mágicos. Sus agrupaciones reciben los nombres de potencia, juego o tierra (Ramírez, 2012). La integran solo hombres heterosexuales de probadas condiciones según sus reglas iniciáticas. En el imaginario popular ha sido asociada a la criminalidad. Desde la colonia se les conoce despectivamente como “*ñáñigos*” (Fernández, 2005).

decir, las apariciones (formas visibles, si se quiere) de lo santo o numinoso¹⁵ mediante un objeto (cosa, piedra, animal, árbol, etc.) que no es adorado como tal y manifiesta lo sagrado, se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo (Renato Prada como se citó en Lloga, 2015).

4. Presencia de un ritual complejísimo, que se desprende de la especial relación existente entre los practicantes y los *orichas* y demás seres espirituales (antepasados, familiares y amigos muertos, etc.). La interrelación ocurre mediante cuatro rituales fundamentales: la adivinación, el sacrificio¹⁶, el trance y la iniciación, para conocer las advertencias, emociones y deseos, y las ofrendas para ganar sus favores en busca de la activación y enriquecimiento del *aché* (Menéndez, 2012).
5. Presencia de varios sistemas de prácticas adivinatorias y oráculos orientados a la pre-visión de la vida futura. En la Santería se encuentra el oráculo de *Biagué* o lectura de cuatro pedazos de coco, además del oráculo del *dilogun*¹⁷ o lectura de los caracoles. En la Regla de *Ifá*, además del *ékuele* (la cadena de *Ifá*), se encuentra el tablero (*ate*) y también utilizan la lectura del coco. En las prácticas espiritistas —comunes en el sistema *Ocha/Ifá* aunque no pertenezcan al conjunto de las religiones afrocubanas sino más bien funjan como especializaciones—, la comunicación es a través del coco, y en el caso específico dentro de la Santería, mediante la lectura de las cartas, del tarot, ambas con influencia de la numerología, además de la visualización en vasos de agua o las tradicionales sesiones espirituales (misas) con la participación de médiums, en las que se establece un flujo horizontal de comunicación con la entidad espiritual mediante el trance.

¹⁵ Según la Real Academia Española (RAE): adj. Perteneciente o relativo al numen como manifestación de poderes religiosos o mágicos. RAE (2017) Numinoso. *Real Academia Española* (versión electrónica). Madrid, www.rae.es

¹⁶ Es a través del sacrificio que los *yorubás* desvían las perspectivas de peligro, desgracia, infortunio y muerte prematura, de ahí que sea considerado el elemento más importante dentro del culto de *Ifá*, porque permite establecer una relación directa entre el hombre y el mundo suprasensible, que puede ser de gran ayuda para quienes respetan los tabúes familiares y la ética de la comunidad de una manera especial y privilegiada, pues esta intercomunicación nunca falla (De Souza, 1988).

¹⁷ Sistema adivinatorio que se realiza con 21 caracoles o cauris (Ver más en Glosario).

6. Presencia de la magia, así como de una medicina popular o etnomedicina de naturaleza sagrada, pero tenida por los creyentes como perfectamente “natural” y compatible, en muchos casos, con la medicina científica.
7. Importancia capital de la música y la danza en la liturgia de todas las reglas.
8. Ausencia de una base estructural que integre a todos los creyentes en una comunidad homogénea. Las reglas afrocubanas son *religiones* pero no *iglesias*; su práctica se realiza por parte de grupos autónomos dirigidos por sacerdotes autónomos con un grado visible de reconocimiento dentro del grupo; ocurre en ellas una “des-institucionalización de los agentes y las nuevas modalidades de especialización” (De la Torre y Gutiérrez, 2005, p.67). Estos grupos están unificados tan solo por la similitud (nunca la identidad) de las creencias, ritos, prácticas adivinatorias y manipulaciones mágicas. Esa heterogeneidad y esa ausencia de autoridad jerárquica suprema explica por qué estas reglas se intercomunican, se sincretizan, se interpenetran o se “cruzan” tan fácilmente.
9. Mantienen sus propios criterios sobre los linderos que separan lo sagrado de lo profano, límites que no siempre coinciden con los de la orientación “positiva”, cientificista o secularista que prima en el mundo occidental contemporáneo.

La Regla de *Ocha* o Santería —ampliamente abordada en el segundo capítulo de esta tesis—, es una práctica más inclusiva en cuanto a los ritos de iniciación o pasaje y de vital importancia para el iniciado en la Regla de *Ifá*, en tanto condición primaria para este ejercer su sacerdocio en ambas “tierras” o modalidades dentro de las lógicas mercantiles y de intercambio de bienes simbólicos; mientras la de *Ifá* es más selectiva, fenómeno autónomo, independiente (Feraudy, 2009), con requisito de iniciación solo a hombres heterosexuales en tanto estructura patriarcal, amén de los reacomodos contemporáneos signados por el género. Ambas con características y objetivos propios —códigos de interpretación y representación—, distintos, no divergentes —aunque la subjetividad de la práctica demuestre lo contrario—, y

limitadas por una intermitente línea fronteriza a veces vulnerada para complementarse. La palabra Regla (Castellanos y Castellanos, 1992; Cabrera, 2014) es empleada en el sentido de culto o religión y comprende, fundamentalmente, los ritos y prácticas religiosas y mágicas de los grandes sistemas culturales afrocubanos: el *lucumí*, el *arará* y el congo de origen *bantú*.

La Regla de *Ifá* cubana, también denominada *Ifá* de la diáspora¹⁸ o *Ifá* tradicionalista¹⁹ cubano (Capone et al., 2012), es un complejo proceso cultural en el que hay toda una integración hombre-naturaleza (Feraudy, 2009), lo que Nelson Aboy denominó sistema bio-psico-social, una densa red simbólica formada por la relación materia-vida, seres humanos-dioses y con implicaciones en la cohesión social como comunidad de adscripción, con cualidades identificativas cultural-psico-sociológicas de autoadscripción y heteroadscripción (Mercado y Hernández, 2010).

Es una identidad religiosa portadora de un saber global: el *corpus* de conocimientos vinculados con la adivinación por *Ifá*, e identificada como diáspora religiosa primaria²⁰. Es un campo social transnacional, híbrido, con “actores eje” o “puntos focales” (sus sacerdotes) (Argyriadis, 2012) que difunden, intercambian y comercializan saberes y bienes simbólicos a través de múltiples redes; con una manera propia de articular la moral y lo sagrado; y una amplia difusión y aceptación popular surgida especialmente en la creencia en su oráculo como vía alternativa de solución a problemáticas existenciales, al

¹⁸ Gabriel Izard (2009) plantea que este término (diáspora) hace referencia a los grupos étnicos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio, etc., y se reubican en otro territorio. La diáspora es inherente a la memoria y la tradición oral de su cultura de origen. Estas permanecerán vivas en su epicentro como parte de esa conexión con el territorio primigenio, pero también como resistencia cultural, étnica y hasta religiosa.

¹⁹ Retomo de Stefania Capone y Alejandro Frigerio (2012) su concepción de lo tradicional, específicamente de la tradición yoruba como la base común de la mayoría de las variantes diaspóricas presentes en las Américas; reformulada “apunta no a un contenido común para las culturas de la diáspora, sino a las características difícilmente definibles que hacen posibles las conversaciones entre las diásporas interculturales y transnacionales” (Frigerio, 1999, p.175).

²⁰ Retomo de Frigerio (2004) los términos *diáspora religiosa primaria*, que se refiere a las religiones afroamericanas que se desarrollaron en diferentes ciudades o regiones, pero suficientemente similares en sus contextos, a la originaria; y *diáspora religiosa secundaria* como variantes de las primarias.

otorgar “a cada individuo una idea más clara de su destino y de su identidad” (Augé, 1998, p.14).

Sus sacerdotes, llamados *babalawos* en el caso de los hombres, o *apetebí* o *iyanifá* las mujeres, fungen como *compensadores físicos* —prometen una recompensa específica y única, como la solución a un problema urgente, si el cliente sigue ciertas reglas rituales—, y *compensadores generales* —relacionados con promesas de vida feliz, cuestiones más generales— indistintamente, por lo que, según Alejandro Frigerio²¹ (1999a), los coloca en los linderos entre la magia y la religión. Estos, en las lógicas de la demanda y la oferta religiosa, interactúan con sus clientes en *etapas de acercamiento y permanencia* variables durante el proceso de relacionamiento con el grupo: de *diagnóstico*, a partir de un análisis de la situación actual del individuo que se acerca al sacerdote o a la casa de santo; de *soluciones* para la problemática que trae —mayormente existencial—; y de *vocabularios de motivos*, que justifican la presencia en el grupo y las circunstancias cotidianas por las que atraviesa (Frigerio, 1999b).

Tras los procesos transculturales —en los que el imaginario blanco y su construcción de la otredad negra, ejerció una influencia considerable—, los deculturativos de desarraigo cultural mediante la trata negrera (Moreno Fraginals como se citó en Pérez y Lueiros, 2009), la concepción cubana de *Ifá* fue trasmutando en espacio de reconstrucción conceptual, con una episteme contextualizada, situada, pero carente de sólidos basamentos teológicos y filosóficos sistematizados en un corpus (Rabaza, s.f.).

La Regla de *Ifá* cubana fue transversalizada por procesos sincréticos, de memoria y olvido; inscrita en una realidad ritual, compleja y polisémica donde

²¹ Frigerio (1999) retoma de Stark y Bainbridge de su teoría de la religión recogida en siete axiomas generales sobre la conducta humana, que “la principal noción es que ‘los hombres buscan lo que perciben que son recompensas, y evitan lo que perciben son costos’. Algunas de estas recompensas deseadas son limitadas (no todos tienen acceso a ellas) y otras simplemente no pueden ser conseguidas. Por lo tanto, en su búsqueda de recompensas, los hombres pueden aceptar, en vez, *compensadores*: ‘la creencia de que una recompensa será obtenida en el futuro o en otro contexto que no puede ser inmediatamente verificado’. Así, un individuo que no puede obtener una recompensa aquí y ahora, acepta un compensador que afirma que ésta será efectivamente recibida en un futuro más o menos lejano —según la naturaleza del compensador”. (p.54).

aún predominan luchas de poder y prácticas de dominación; y readaptada o reacomodada en un nuevo contexto geográfico, cultural, económico, étnico, religioso y sociopolítico aún conectado a una “comunidad imaginada africana”²² que reivindica su origen *yorubá*. Reacomodo que fue posible debido al carácter portátil de su práctica, lo transponible de su mensaje —con premisas entendibles y aceptables— y la permisible relocalización de sus rituales; por lo que podríamos aseverar que estas nuevas prácticas constituyeron un método propio de resignificación o rearticulación de la tradición²³, ajustado al contexto y las características cubanas, y en una invariable evolución y transformación (Feraudy, 2009)²⁴.

La expansión de la Regla de *Ifá* cubana a través de las redes transnacionales hacia la diáspora religiosa secundaria (México, Estados Unidos, Puerto Rico, España, Holanda, Suecia, Noruega, Venezuela, Suiza e Italia) —en las que el debate se arraigó con énfasis en la cuestión del género (Capone et al. 2012) superando el discurso de la negritud—, llegó a ubicarla como eje principal en la estructura religiosa local de algunas de las naciones que la integran. Esta difusión productora de un campo social transnacional²⁵ múltiple, llevada a cabo desde Cuba en la década de los noventa y posteriormente por otras variantes africanas tras su revitalización en el continente primigenio —ambas

²² “(...) A partir del auge del panafricanismo, que preconizaba la unificación del continente africano y su alianza con la ‘diáspora’, África se convirtió en una ‘comunidad imaginada’ para las vanguardias culturales y políticas afroamericanas. Pero en el seno de esa ‘comunidad imaginada africana’ se perfilan otras ‘comunidades imaginadas’ que remiten históricamente a la fundación de diferentes religiones afroamericanas y ponen en primer plano ‘identidades étnicas’ (la yoruba, la kongo, etcétera), que en realidad designan especificidades rituales (Capone et al. 2012, p.176).

²³ “Las religiones que hacen énfasis en su arraigo en culturas ‘tradicionales’ (africanas y latinoamericanas) se reactualizan y obtienen nueva legitimidad por medio de la reconquista de paisajes étnicos y nacionales alejados (cultural y geográficamente) de sus lugares de origen” (Argyriadis y De la Torre, 2012, p.23).

²⁴ El propio Feraudy (2009) no se atreve a afirmar que exista un ifaísmo cubano propiamente como lo es la Regla de *Ocha* o Santería, pero sí reconoce las transformaciones y el alcance que ha tenido esta variante cubana en la difusión de la esencia de lo que es el culto a *Ifá*.

²⁵ “El campo social transnacional de la religión de los *orisha* no es homogéneo, sino múltiple. Está permeado por los conflictos y por las diferentes maneras de pensar ‘lo global’: a saber, lo que debe estar presente en las diferentes modalidades regionales o locales, el ‘núcleo duro’ que debe ser reproducido en todo proceso de transnacionalización” (Capone y Frigerio, 2012, p.190).

modalidades divergentes y en ocasiones beligerantes, en tanto espacio conflictivo influenciado por identidades nacionales, regionales o locales—, ha constituido una “reconquista espiritual”, además de convertirse en

“un lugar de producción de sentido y de articulación de los saberes religiosos que da a luz nuevos imaginarios transnacionales. Pero esos imaginarios transnacionales también movilizan (...) las relaciones entre géneros en la división del trabajo religioso, en tanto que auténtico terreno de negociación entre ‘culturas locales’ y ‘cultura global’” (Capone y Frigerio, 2012, p.187).

La Regla de *Ifá* “tradicional cubana transculturada” hoy va por un proceso de transición, tendiente al cambio, en el que es mayoritaria la presencia de iniciados más jóvenes e instruidos; además de la trascendencia y el impacto de la consagración de más de 70 mujeres como sacerdotisas (*iyaonifá*) por sacerdotes nigerianos y cubanos en la Isla, provocando la escisión de los ifaístas en tradicionalistas y africanistas²⁶ (Rabaza, s.f.a). Interactúa en suelo cubano junto a otras tres concepciones, según Manuel de Jesús Rabaza (s.f.b):

- La *nigeriana contemporánea*, a la cual el propio autor cuestiona la pureza de sus presupuestos. Esta modalidad llega a Cuba en la década de los noventa, con el boom religioso, fenómeno que coadyuvó al ingreso de adeptos profesionales a la práctica de *Ifá*, aportando una visión renovadora en la que confluyó el enfoque académico y los conocimientos avalados por la práctica patrimonial (desde una visión *emic*); la realización de congresos de la tradición *yorubá* y la visita de sus principales líderes religiosos. Ello estampó una impronta en la vida social, cultural y espiritual de la nación.
- La *africanista* como réplica descontextualizada de la anterior. Esta modalidad, según refiere Rabaza (s.f.c) es posible se diluya en un “espacio de convergencia holística de diferentes concepciones” (p.2), debido a la interacción múltiple entre las variantes de *Ifá* introducidas en la Isla y los procesos transculturales, y a la evolución histórica de la

²⁶ “‘Africanista’ —término tomado de sus seguidores— a la concepción asumida por un sector de los practicantes del culto a *Ifá* en Cuba; que inconforme con la concepción transculturada del culto, difundida y consumida tradicionalmente en la isla (*sic*), pretende restaurar y restablecer —según ellos— los fundamentos, conocimientos y procederes ancestrales del culto a *Ifá* en ‘África’”. (Rabaza, s.f., p.1).

identidad cultural, lo que dará lugar a una concepción cubana contemporánea del culto a *Ifá*.

- La *holística* como una correlación de lo mejor de las anteriores, para obtener un *Ifá* cubano actualizado y eficaz.

Amenazada por tendencias y manifestaciones de carácter mercantilista y deformadora (Feraudy, 2009), la Regla de *Ifá* cubana además de método, es también un dispositivo (Foucault como se citó en Agamben, 2011) en tanto conjunto heterogéneo en el que se inscriben varias instituciones como los discursos y los no discursos, y que resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber al que quedan atajados los sujetos que él mismo produce. En este conjunto se producen textos (semióticos) y discursos generadores de sentido que son determinados por el propio sistema según las condiciones de “producción, circulación y recepción que marca el contexto” (Braga, 2005, p.6).

La Regla de *Ifá* cubana es una *estructura* que reconstituye códigos y relaciones entre códigos de significación (Gómez, 1988), identificables en sus interrelaciones, funcionamiento y disposiciones sociorreligiosas; como *estructura* presenta un carácter de sistema, y está constituida por elementos que actúan de manera holística, por lo que la modificación de algunos de ellos provocaría una reacción fácilmente identificable (Lévi-Strauss, 1968).

Por ello, realizaremos un análisis estructural que consiste en la distinción de los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a este fenómeno religioso, social, cultural, complejo, y mostraremos las formas en que ese fenómeno es, al unísono, expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas (Lamas, 2013).

1.2. Género y relaciones de poder.

El género es una estrategia y una estructura simbólica de poder hegemónico en resistencia, en la que los mecanismos históricos son responsables de la deshistoricización y de la eternización relativas de las estructuras de la división sexual, y de los principios de división correspondientes (Bourdieu, 2000). Es una categoría amenazante para el pensamiento religioso fundamentalista, al

cuestionar la idea de “lo natural” —estrechamente ligada con “lo divino”— y establecer las prescripciones culturales relativas de cada sexo (Lamas, 2013).

La normatividad heterosexual del género prescribe lo sexual, una estructura binaria discriminante, fálica (Baudrillard, 1981); que fundamenta biológicamente lo que es ser macho o hembra (Laqueur, 1994); establece y controla el cuerpo y los códigos de placer (Foucault, 1979); lo performatiza mediante el lenguaje (Butler, 2006), a través de prácticas, ideas y discursos que producen imaginarios.

Estos imaginarios construyen y delimitan comportamientos que coadyuvan a producir y reproducir esas relaciones de poder, corporizadas en *estructuras de dominación* (Bourdieu, 2000) ya sea a través de la violencia física o simbólica, o de instituciones como la familia, la Iglesia (religión), la escuela y el Estado en una sociedad histórica y políticamente determinada (Foucault, 1979; Lamas, 2013; Cedeño, 2014). En el ámbito religioso, según el sacerdote de *Ifá* Nelson Álvarez, implica riesgos al envilecer el sentido espiritual con el sentido del poder.

Como estructura simbólica —constructos significativos estructurados de maneras diversas (Thompson, 2002) —, el género crea distinciones además de ser un factor de identificación y unificación (Augé, 1998). Provoca efectos en la producción de sentido —significados sexuales (Ortner y Whitehead, 2013) —, en el imaginario sobre el género (Joan Scott como se citó en Lamas, 2013): los símbolos y los mitos que evocan representaciones múltiples; los conceptos normativos²⁷ que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos; y la identidad, con especial cuidado en la identidad subjetiva y la de género no siempre lineales.

Elementos que en lo social se advierte en las *conminaciones tácitas* (Bourdieu, 2000) al segmentar las rutinas de los rituales colectivos o privados de ambos sexos mediante la exclusión, pautados por reglas de división y heterosexualidad obligatoria que suprimen las semejanzas naturales a través

²⁷ Judith Butler (2006) plantea que “las normas parecen indicar la función reguladora y normalizadora del poder, pero, desde otra perspectiva, las normas son precisamente lo que une a los individuos y lo que forma la base de sus exigencias éticas y políticas”. (p.310).

de mecanismos represivos contra toda ambigüedad (Rubin, 2013). Además de supeditar a la mujer mediante el trabajo, el sistema de parentesco (tanto familiar como ritual o religioso), el matrimonio y la esfera doméstica.

Analizar el género desde una perspectiva simbólica, mediante el método *Enfoque culturalista*, nos permite comprender en términos sociales el sentido de las prácticas individuales (y viceversa) en un contexto amplio de significados (culturales, sexuales, de género) interrelacionados, y explorar los procesos culturales y sociales al tiempo que se desentrañan los significados de las prácticas y creencias de una cultura determinada (Lamas, 2013; Ortner y Whitehead, 2013).

El alto grado de variabilidad temática de las ideas formales y elaboradas en torno al género, la reproducción y la sexualidad en las diferentes culturas, determinan lo polisémico de las *ideologías de género* (Ortner y Whitehead, 2013). Y ello se pone de manifiesto en las determinaciones o no del *dualismo asimétrico* en las ideas de masculinidad y feminidad; y en algunas oposiciones como: naturaleza (femenino) /cultura (masculino); contraste entre el *interés particular* (femenino, ligado a lo doméstico y lo biológico) y el *bien social*, el ámbito público (masculino) (Strathern como se citó en Ortner y Whitehead, 2013), o la tendencia de definir a los varones en términos de su estatus o de su papel (guerrero, cazador, jefe, etc.), mientras que a las mujeres se les denomina en términos de parentesco o androcéntricos —por su relación con los hombres—: esposa de, hija de, hermana de, etc. (Lamas, 2013).

Sherrie Ortner (como se citó en Moore, 2009) en su ensayo *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*, plantea la diferencia universal entre sociedad humana y mundo natural; y cómo la cultura aspira a controlar y dominar la naturaleza, por lo que se considera *natural* que las mujeres, en virtud de su proximidad a la *naturaleza*, experimenten el mismo control y dominio.

Las *Estructuras de prestigio* evidencian cómo la construcción del sexo y el género, se establecen en torno a las consideraciones de los actores masculinos socialmente dominantes. El modo en que el prestigio es asignado,

regulado y expresado, es también el reflejo de cómo se perciben culturalmente los sexos y sus relaciones sociales. Hacia el interior del mismo grupo sexogenérico, la distinción y la aptitud para ciertas actividades forma parte de estas estructuras de prestigio; por ejemplo, hoy varios sacerdotes de *Ifá* de muchos años aseguran que la práctica adolece de una “selección rigurosa” que se realizaba hace varias décadas e implicaba un seguimiento a la imagen social y humana del varón candidato a iniciarse. Los factores importantes en la estructuración de las situaciones de prestigio son: el parentesco y el matrimonio; la distribución de los medios para el ejercicio de la violencia; y las relaciones de producción. Estos influyen en las concepciones culturales de la masculinidad, la feminidad, el sexo y la reproducción. La parte o dimensión del prestigio tiene consecuencias más directas e inteligibles en la producción de ideas en torno al género (Ortner y Whitehead, 2013).

Los *sistemas de prestigio*, instauran arquetipos simbólicos sobre el deber ser, ligados al éxito y segmentados según la ideología de género y el contexto social. Depende de las evaluaciones que otros hagan del individuo, o de su posición social dentro de un grupo donde comparten la misma posición. Estos grupos manifiestan su singularidad siguiendo un estilo de vida particular e imponiendo restricciones a la manera en la que los demás pueden interactuar con ellos (Giddens como se citó en Ortner y Whitehead, 2013).

Entre los diversos ámbitos de la estructura social, la organización social del prestigio es la que afecta más directamente a las ideas del género y la sexualidad. Esto contempla varios factores que se interrelacionan (Ortner y Whitehead, 2013):

- a) Un sistema de género es una estructura de prestigio.
- b) Todas las estructuras de prestigio existentes en cualquier sociedad, tienden a establecer una coherencia simbólica entre ellas (integración lógico-significativa ligada, es decir la jerarquía de género se amalgama con otras estructuras de prestigio).
- c) Las elaboraciones en torno al género dependen en parte de los modos en los que la acción masculina orientada al prestigio, se articule

estructural y funcionalmente con las estructuras de relación entre los sexos.

En este último inciso, se refiere a la manera en cómo las relaciones sociales entre los sexos en todas sus manifestaciones —la división sexual del trabajo, el matrimonio, la consanguinidad—, inciden en el prestigio masculino desde el punto de vista del actor masculino y cómo se interpretan sus influencias. En ámbitos o espacios de mayor envergadura controlados por hombres, en los que estos compiten por un estatus de hombre grande, relevante, las mujeres conforman una “masa social relativamente homogénea” (Ortner y Whitehead, 2013, p.163) desde el punto de vista oficial de la cultura, con un rango social dependiente como reflejo de la exclusión del mundo de prestigio masculino, independientemente de los vínculos. Ejemplo, la desigualdad público (hombres) / doméstico (mujeres).

Las categorías relacionadas con la feminidad, no se producen de acuerdo a ninguna clase de simetría abstracta, de autonomía, respecto a la masculinidad, sino en una dinámica relacional de subordinación de ellas hacia ellos relevante para el prestigio masculino (Ortner y Whitehead, 2013). En los casos en que las relaciones de prestigio estén separadas de las relaciones masculino-femeninas, permite el desarrollo de fuentes autónomas de prestigio para las mujeres y de organizaciones sociales femeninas independientes, como la sociedad Geledé en Nigeria.

Y ello depende del grado de relaciones entre los sexos en la estructura de prestigio y la incidencia en la acción masculina que busca legitimar el éxito, la supremacía. Es recurrente su manifestación en las relaciones intersexuales en el ámbito religioso, a partir de la apropiación simbólica de componentes corporales ligados a la reproducción, el control y la segregación hacia las mujeres desde la participación en rituales hasta la obtención de conocimiento o la idea de éxito y prestigio femenino, relacionados con actividades domésticas o de subordinación. Como el tema universal y polisémico de la impureza

femenina (menstruación)²⁸ frente a la cual los hombres a través de prácticas determinadas, están destinados a defenderse de su carácter contaminante, además de consolidar cierta autosuficiencia.

1.2.1. Violencia simbólica y relaciones de poder. La hembra, el macho y Lo femenino —o el poder ancestral femenino— resignificado en *Ifá*.

La mujer no nace, se hace.

Simone de Beauvoir. *Segundo Sexo* (1949).

Tanto el género como la religiosidad están transversalizados por el poder y el conocimiento. Ambos se correlacionan, producen discursos, son formas discursivas; a la vez que el lenguaje y el discurso se convierten en realidad social (Bakare-Yusuf, 2011). El conocimiento vinculado al poder no sólo asume la autoridad de *la verdad*, sino que tiene el poder de *hacerse él mismo verdadero*. El conocimiento opera mediante prácticas discursivas (rituales meticulosos según Foucault), en contextos institucionales específicos para regular la conducta de los otros. El poder opera dentro de un aparato institucional y sus tecnologías (técnicas), constituido por estrategias de relaciones de fuerza que dan soporte y están soportadas por tipos de conocimiento. La relación entre ambos legitiman y a la vez jerarquizan (Foucault como se citó en Hall, 1997).

En la sociedad androcéntrica, la *violencia simbólica* es consecuencia de la dominación masculina (Bourdieu, 2000); amortiguada, insensible, invisible para sus propias víctimas. Implanta el orden sexual como alternativa normativa, a través de estructuras cognitivas y estructuras objetivas, de vías puramente simbólicas de la comunicación y el conocimiento, o más exactamente del desconocimiento, del reconocimiento o del sentimiento. Es una relación social muy común que ofrece entender una lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, ya sea un idioma, un estilo de vida o una característica

²⁸ La impureza de la mujer ligada a la menstruación, es mayormente abordada en el capítulo 1.2.2.1. La mujer contaminante.

distintiva, emblema o estigma cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal.

Bourdieu (2000) establece como *líneas de demarcación mística* de estas diferencias: la transfiguración mágica y la conversión simbólica que produce la consagración ritual, principio de un nuevo nacimiento; el principio androcéntrico; el género como hábitos sexuados y el orden masculino ratificado y legitimado por el orden social a través de la división sexual del trabajo.

La relación entre dominantes y dominados se establece mediante las estructuras de dominación, en las que sus víctimas ceden a los pensamientos y percepciones a través de actos de conocimiento, reconocimiento y hasta de sumisión; aunque Bourdieu (2000) reconoce que queda un espacio para una *lucha cognitiva*. La legitimación del empoderamiento de la dominación masculina a través de los actos anteriormente mencionados, reproducen la violencia simbólica al hacerlas parecer como naturales, en un proceso de autodepreciación o autodenigración. Un factor importante aquí es la cultura: tradiciones, hábitos, costumbres, etc.

En los cultos africanos solo se pasa de un sistema y/o práctica simbólica a un sistema y/o práctica social, mediante la intervención de los dioses (Augé, 1988). Los ritos de iniciación, como *líneas de demarcación mística*, implican un proceso de afirmación de la identidad de género que confirma los códigos que rigen el ser hombre o ser mujer, y de reafirmación de la segregación sexual (en ámbitos como la división sexual del trabajo, donde existe predominio masculino) en todos los aspectos materiales y simbólicos. A través de su cosmogonía basan su creencia de cierta expropiación básica de poderes a las mujeres (poder ancestral femenino), añadidos a los hombres, es decir, disminuye la importancia del rol de mujer en la reproducción al resignificarse su cuerpo y función reproductiva dentro de la práctica; y establecen la diferencia de sexo como un fundamento cósmico de la subordinación, a través de una significación de lo anatómico y lo reproductivo (Maurice Godelier como se citó en Lamas, 2013). Prácticas de apropiación simbólicas que también muestran, según Bruno Bettelheim (como se citó en Moore, 2009) “el deseo del hombre por manifestar los aspectos femeninos de su personalidad” (p.45).

Ello empodera a los varones, al construir un imaginario (concepciones sociales y culturales) sobre la masculinidad y feminidad. “El sujeto social es producido por las representaciones simbólicas” y el “orden representacional constituye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad” (Lamas, 2013, pp.343-344).

En la Regla de *Ifá* cubana, el sacerdote con más años de estudios y práctica de *Ifá* recibe el nombre de *Oluwo*, lo cual lo enviste de un prestigio mayor pues ha celebrado su ceremonia masculina de *Itelodu* —ha estado en presencia del *oricha Odu* u *Olofin-Olodumare* (según el *Ifá* cubano) —, trabaja y/o posee el receptáculo (cuerpo-objeto) de esta divinidad, y recibe la facultad de iniciar otros hombres en *Ifá*. Condición vedada a la mujer debido fundamentalmente a su período menstrual, y a la determinación de las propias divinidades *Olofi* y *Odu* de prohibir ante ellas la presencia femenina. La dicotomía que gira alrededor de las divinidades *Odu Igba Iwa* y *Olofin-Olodumare* y su interacción con *Orunmila*, la presencia o no o la fusión de ambas en el *Ifá* cubano, es el eje de la dinámica de la polaridad varón/hembra, constituida en la preeminencia masculina sobre la femenina en una relación natural de subordinación establecida por limitaciones ancestrales incuestionables (hacia la mujer debido a su condición natural de menstruar) y un empoderamiento del sacerdote varón al devenir —la posesión y/o presentación ante las divinidades *Olofi* u *Odu*— herramienta mística, ligada a lo astral, para la correcta proyección del signo u *odu* e interpretación durante la práctica adivinatoria —y aquí podríamos relacionarlo con la cualidad intuitiva, el sexto sentido del sexo femenino—, o como adquisición de un poder ancestral femenino que le permite la entrega y preservación de la divinidad e iniciación de nuevos adeptos, además de sus funciones en las ceremonias iniciáticas.

Sobre los mitos de la concepción de los sexos y sus papeles en la vida de comunidades primitivas, William Blake Tyrrell (1989) atribuye su surgimiento a un proceso que se sustentó a partir de algunos datos tomados de la fisiología humana para catalogar la cultura varonil y la femenil, lo cual considera simplista e introduce como categoría mediadora a *lo femenino*.

En el caso de los mitos griegos, la polarización ubica al macho ligado a la cultura, todo lo que es apreciado en cualquier terreno del interés humano, y por tanto, varonil, superior y normal, “el orden de las cosas” (Blake, 1989a, p.16). Mientras que la hembra está relacionada con la naturaleza, debido a la dedicación de su cuerpo a la reproducción de la especie (embarazo, cuidado materno o la menstruación), y con la polaridad interior/exterior, en la que el interior estaba asociado al dominio del útero y del hogar (Blake, 1989b).

La maternidad responde a la normatividad heterosexual del género, porque mantiene el orden social-heterosexual y legitima la “esencia” femenina que completa a las mujeres. Es una construcción cultural multideterminada que se organiza a través de normas, establecidas de acuerdo a las necesidades de los grupos sociales y enmarcadas en una época definida de su historia (Molina, 2015).



Ilustración 1 Construcción elemental de *Lo femenino*.

En *lo femenino* cohabitan las similitudes entre dos polos antagónicos y con un enfoque predominantemente patriarcal, que denota aspectos del polo femenino similares al varonil y apreciados por los hombres (Blake, 1989a), para demostrar “el poder que un sexo ejerce sobre el otro” (Godelier como se citó en Lamas, 2013, p.344). A partir de esta concepción “la Mujer es dividida en elementos positivos y negativos en un plano físico y mental” (Blake, 1989b, p.18), la hembra se vuelve fuente de caos —lo negativo es asociado a la gratificación de lo sexual, al atrevimiento y al arrojo—, y *lo femenino* —su capacidad de procrear y la protección del hogar de su marido—, un medio para

restaurar el orden; además de instituir el matrimonio una estructura del orden varonil.

1.2.1.1. La subordinación femenina.

La subordinación femenina es la contribución convencida de las mujeres a la dominación masculina. Posee como fundamento la diferencia sexual, la acción simbólica colectiva que define al género a partir de imaginarios que nutren al proceso de reproducción de la vida, como una de las tantas relaciones que sustentan la simbolización de la diferencia sexual traducida en desigualdad de poder y que es aceptada, legitimada y reproducida por el dominado (Lamas, 2013).

Es impresionante y fácilmente identificable entre las mujeres practicantes de la Regla de *Ifá* cubana, la aceptación apacible de sus limitantes dentro de la práctica religiosa desde la resignación impuesta por el dogma religioso, la concientización de ser *merecedoras* de una estigmatización de su cuerpo, y una subalternidad impuesta desde la hegemonía masculina que las limita a acceder a ciertos conocimientos rituales, a las ceremonias de menor envergadura dentro de la práctica y por ende a percibir menor remuneración según la división sexual del trabajo religioso.

1.2.1.2. Macho, varón, masculino.

La dimensión performática de las masculinidades la han llevado a trasmutar a nuevos estadios —*onvre, humanisto, macho progre, hombre feminista*—, en los que la figura del macho hegemónico permanece en el núcleo de la problemática. El machismo, es apenas la punta del iceberg de un fenómeno tan complejo como lo es el patriarcado: estructura social, jerárquica, basada en un conjunto de ideas, prejuicios, símbolos, costumbres e incluso leyes respecto de las mujeres, por lo que el género masculino domina y oprime al femenino (Montero y Nieto, 2002). Pero el patriarcado no opera solo desde este antagonismo clásico, también pone a mujeres contra mujeres, lo que socava cualquier posibilidad de protesta de las mujeres contra su posición, asegura la

psicoanalista y feminista Juliet Mitchell en una entrevista titulada *Mujeres contra mujeres, la trampa del patriarcado*.²⁹

El macho desde su posición de poder, sufre las exigencias que este mismo le impone, además de ser el poder un rasgo común de las formas dominantes de la masculinidad contemporánea (Kaufman, 1997); como una especie de panóptico foucaultiano en el ámbito social y un tanto más exigente en el religioso. Machismo, hombría, masculinidad y virilidad son términos que desde el siglo XIX se estamparon en la construcción social de lo cubano (González, 2002).

El varón es un producto social al cual desde pequeño se trata de fomentar comportamientos, reprimir otros y transmitir ciertas convicciones sobre lo que significa ser varón; encarna un Modelo-Imagen que empodera su ego, y a su vez cumple dos funciones contradictorias: mientras se siente a gusto se empodera (Refugio) o entra en contradicción con los paradigmas y deriva en una angustia (Impugnación y angustia). El varón es ubicado en un colectivo con una posición superior a las mujeres, lo que alimentará su práctica con la perspectiva y pautas propias del grupo. Su proceso de construcción social por un lado los homogeniza (entre varones) en torno a un modelo de sujeto masculino, lo que agudiza la diferenciación respecto a las mujeres, las cuales son sometidas a un proceso de reducción de diferencias individuales y homogenización en torno a un modelo de sujeto femenino. El patriarcado se hace cargo de ello (Marqués, 1997).

La identidad de género del varón es un espíritu de su cuerpo. Se les reprime la afectividad y el interés por lo íntimo y lo doméstico, y se les fomenta todo aquello que sirva para convertirse en sujeto pleno y exitoso en la vida social a través de procesos como el rol de padre en el grupo doméstico, refuerzo sexual positivo de todo lo que realiza, percepción del orgullo materno de haber dado a luz a un varón, percepción de una eventual estructura sobrenatural en la que la

²⁹ Michelson, Constanza (14 de junio de 2016). Juliet Mitchell, psicoanalista y feminista británica: Mujeres contra mujeres, la trampa del patriarcado. *The Clinic*. Recuperado de <http://www.theclinic.cl/2016/06/14/mujeres-contra-mujeres-la-trampa-del-patriarcado/>

jerarquía máxima, aunque oficialmente definido como espíritu, aparece como un personaje masculino (Dios) (Marqués, 1997).

En cuanto a la masculinidad, es un sistema de diferencia simbólica en el que contrasta con lo femenino, es la *no-femineidad* (Connell, 1997); nace de ello, de la renuncia a lo femenino y no de su afirmación directa (Kimmel, 1997). Son las prácticas por las que hombres y mujeres se comprometen, y también los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura.

Son muchas las masculinidades reconocidas: la *hegemónica* (machismo); la *subordinada*, en la que prevalece la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales; la *cómplice* del proyecto hegemónico del patriarcado; y la *marginada*, como las relaciones entre las masculinidades en las clases dominante y subordinada o en los grupos étnicos (Connell, 1997). Retomo de Mariana Badillo Bárcenas y María del Pilar Alberti Manzanares (2013), los conceptos de *masculinidad religiosa* y *masculinidad sacerdotal*, relacionadas con la *marginada* y la *hegemónica*, respectivamente, en un marco de relaciones donde también entra en juego la organización del prestigio en la relación sacerdote-comunidad de creyentes, y entre los varones escogidos y los no escogidos para ejercer el sacerdocio:

“aquella masculinidad (religiosa) fuertemente comprometida con la religión que valora las características del varón no patriarcal y más cercano al ‘varón femenino’. La masculinidad religiosa contiene, modera y limita los comportamientos tradicionalmente masculinos, que no tiene poder económico, político, social u otro pero que a través de seguir el modelo de masculinidad sacerdotal (masculinidad hegemónica en el sentido de que tal poder se sobrepone al poder de otros varones, pues es el representante de Dios) consigue poder”. (Badillo y Alberti, 2013, p.61).

Dentro de las religiones populares, este arquetipo de masculinidades, ligadas a iniciaciones religiosas, circunscriben ciertos atributos legitimados a través de la jerarquía religiosa, de manera que muchos hombres reconocen en la iniciación en la Regla de *Ifá* no solo un nivel superior en la práctica, de alcance del conocimiento, de reconocimiento social, sino también de incuestionable heterosexualidad.

1.2.2. El cuerpo como categoría de análisis desde el pensamiento simbólico. La matriz como símbolo de vida y la menstruación como tabú. La mujer contaminante.

La construcción del cuerpo como realidad sexuada —cuerpos masculinos y femeninos: cuerpos en relación— y depositario de principios de visión y división sexuales, ocurre a partir de la visión mítica del mundo entre dominantes y dominados en el orden social (Bourdieu, 2000). Es una entidad biológica y cultural, desde la cual se estudian las maneras de estar en el mundo (Thomas Csordas como se citó en De la Torre, 2008). El cuerpo está en el centro de las luchas entre diferentes formaciones del poder/conocimiento. Las diferentes formaciones y aparatos discursivos —como el género o las creencias religiosas—, dividen, clasifican e inscriben el cuerpo de manera diferente en sus respectivos regímenes de poder y de verdad (Foucault como se citó en Hall, 1997).

El cuerpo en el pensamiento simbólico de las comunidades africanas —como materia prima del simbolismo—, es él mismo símbolo y a su vez una fuente de múltiples imágenes que sustentan el imaginario, una realidad significada. Apreciado por las mismas divinidades, el cuerpo humano puede ser también objeto de una triple interrogación referente a su ser (¿qué es?), su identidad (¿quién es?) y su relación con los demás (¿de dónde viene?, ¿de quién depende?, ¿a quién influye?, ¿con quién se acopla?). O en otras palabras: ¿por quién, por qué otro y sin duda por qué otro cuerpo se define? Posee una dimensión significante-significado, interior-exterior; es límite, frontera y umbral; y es una exterioridad de la intimidad orgánica e interiorización por el cuerpo-objeto de las fronteras que le asignan espacios circundantes (Augé, 1998).

La danza es una de las manifestaciones a través de la cual se expresa la sexualidad en los dioses africanos y sus adeptos e iniciados, además de canal de comunicación mediante el trance. Al mismo tiempo de ser una vivencia de lo sagrado, el cuerpo es

“el medio en el que se experimentan conexiones entre el cuerpo del danzante y una identidad cósmica, cuya memoria, que permanecía dormida, es reactivada por

el movimiento de la danza, que fue codificado por uno de los máximos exponentes New Age, José Argüelles, como 'resonancia vibracional'.

“El cuerpo es hoy el último reducto de la cultura. Es la unidad mínima de la locación cultural. Es también lo que permite la relocalización de las culturas en movimiento, es a la vez lo que posibilita que lo universalizante sea particular, propio, exclusivo. Es el lugar donde se experimenta de manera emocional la unidad de lo secular y lo religioso, de lo sagrado y lo profano, de la estética y la ética, del espíritu y la carne”. (De la Torre, 2008, pp.58-68).

La danza posee especial notabilidad en la Santería; en la Regla de *Ifá* no adquiere relevancia —el propio *oricha Orúnmila* no posee bailes específicos aunque se le dediquen cantos durante los toques sagrados de tambor—, pero el cuerpo no se desprende de tabúes y de espacios sagrados (como la lengua, las extremidades, etc.), que son reverenciados en múltiples ceremonias³⁰. Los *orichas* actúan o están presentes directamente dentro del cuerpo de la persona iniciada o devota, a diferencia de otras creencias en las que esta relación se ejerce desde cierta distancia propiciada no solo por la individualidad, sino también por la sumisión.

También es parte de estas culturas, y de cierta forma de su diáspora, la simbolización, divinización y socialización de diferentes fragmentos del cuerpo. Algunos órganos son concebidos como autónomos y dotados de una vida propia más que como objetos. La interpretación se realiza en su conjunto, es decir el dios como objeto-sujeto. Divinidades como *Ochun* es identificada con el vientre, *Yemayá* con las grandes mamas, *Obatalá* con la cabeza, el pensamiento, y *Odu Igba Iwa* con la matriz y por consiguiente el menstuo en *Ifá*. El ofrecimiento de frutos y plantas sagrados o el sacrificio de animales específicos (pargo, palomas blancas, babosas, etc.) a la cabeza (*eledá*) mediante un ritual denominado *rogación de cabeza* o *kaworí eledá*, es un acto de veneración, fortalecimiento, atemperación y equilibrio o alineación de la cabeza: repositorio del *oricha* consagrado —en caso de las personas iniciadas—, de *Orí* u *oricha* personal y centro de poder del cuerpo, e interconexión con otros puntos de la cartografía corporal también reverenciados en él.

³⁰ La divinidad *Eshu Bakuó* habita en la nuca, mientras que *Orí* es la divinidad personal que reside en la cabeza y es la encargada, según la mitología *yorubá*, de escoger el destino antes de que la persona realice el viaje mágico desde el Cielo hasta la Tierra.

Dentro del complejo *Ocha-Ifá* el cuerpo y la sexualidad son manifestaciones vitales de gran importancia; la sexualidad está asociada a la vida, las cosas vivas —divinidades como *Ochun*, *Yemayá* y *Oyá*—, mientras que la virginidad, la infertilidad y la frigidez se identifican con la muerte —divinidades como *Obba* y *Yewá*— (Ajo, 2008).

Para los *yorubás* es muy importante el aliento y la saliva, esta última contenedora del *aché* —en el *odu Baba Ejiogbe*, según el sacerdote de *Ifá* Ifalenu, habla de los tres líquidos sagrados: la saliva, el semen y la sangre—. En *Ifá* se considera la boca el lugar más limpio del cuerpo, por lo que si cae al piso uno de los objetos sagrados, como las semillas de palma o *ikines* que contiene el recipiente donde se adora al *oricha Orunmila*, estas deben recogerse con la boca. La boca, según el sacerdote de *Ifá* Nelson Cabrera, es considerada un *oricha* al que se le realizan sacrificios identificados como *Olubobo Tiribo* (el padre de todos los sacrificios).

La hembra, según Laqueur (1994a), contribuye al principio primario dentro de lo que él llama “jerarquía terrenal y los prodigios de la creación”, precisamente por su función reproductora, dadora de vida. En este sentido la matriz es dotada de un alto valor simbólico, proporcionándole explicación y justificación naturalista al estatus social de las mujeres, para así abandonar su condición de falo negativo adjudicado en el siglo XVIII o su condición de hombre menor, como sostenía Aristóteles (Laqueur, 1994b). Pero ello no resolvió la diferencia, la mujer pasó de mujer-naturaleza a mujer anclada a su cuerpo.

Sobre la matriz, apunta Laqueur (1994) en su texto *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*:

“El trabajo callado de un órgano minúsculo, que pesaba una media de siete gramos en los seres humanos y media de dos a cuatro centímetros de longitud, y el crecimiento y posterior ruptura de los folículos en su interior, venían a representar lo que era una mujer”. (p.364).

La reducción del valor de la mujer al significado de un órgano, marcó una diferencia entre los sexos además de proporcionar supuestamente un comportamiento no encontrado en el hombre. Esto trajo consigo el traslado del

sexo al género, del cuerpo a la conducta, de la menstruación a la moralidad (Laqueur, 1994).

1.2.2.1. La mujer contaminante.

La contaminación y la higiene, junto a la inspiración al temor, fueron dos peculiaridades que en el siglo XIX los investigadores observaron en las denominadas religiones primitivas que las distinguían de las grandes religiones del mundo. Estas peculiaridades, tienen su origen en horribles desastres que recaen en alguna línea prohibida o fomentan alguna condición impura (tabúes). De tal manera, los ritos de pureza e impureza son contribuciones positivas a la fundamentación del fenómeno religioso, además de favorecer la elaboración y exposición de algunas configuraciones simbólicas en las que los elementos dispares se relacionan y a la vez reciben sentido (Douglas, 1973).

Las ideas de contaminación se dan en dos niveles: instrumental y expresivo. En el instrumental, se caracteriza por las maneras de influenciar el comportamiento de unas personas con respecto a otras; es donde las creencias refuerzan presiones sociales y en este nivel se introducen las leyes naturales para dar sanción al código moral. Algunas de las contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social; y las configuraciones del peligro sexual y corporal son expresiones de simetría y jerarquización (Douglas, 1973).

Tanto la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones cumplen la función principal de imponer un sistema a la experiencia; mediante la exageración de la diferencia —adentro-afuera; encima y debajo; hembra y macho, etc.— se crea la apariencia de un orden, una estructura rígida, restringidora, que en el fenómeno religioso, a través de las reglas sagradas, pone coto a la divinidad y la impureza es un peligro de doble sentido que implica el contacto humano con la divinidad, lo cual se reduce a un problema lingüístico (semiótico). Lenguaje que puede ser corporal, como el de la contaminación y el fenómeno de la menstruación que tiene un carácter intencional, mediante el cual se expresa una posición inferior, ofrece una visión dual de la vida, transformando la existencia femenina en una dicotomía

constante. El doble sentido en la relación con la divinidad, se establece a través de la profanación-consagración, en sutiles grados de diferenciación, lo que denota también diversas maneras de conformar lo sagrado y de la construcción antagónica del otro (Douglas, 1973).

La mujer es considerada contaminante debido a las funciones naturales de su cuerpo, que a su vez la vinculan al mundo natural (Moore, 2009). Laqueur (1994) denomina a la menstruación como un prisma a través del cual puede comprenderse históricamente la entonces moderna diferencia sexual. Entre los siglos XVIII al XIX, se ubicaba en posiciones dicotómicas sobre las creencias en que era una patología contingente de la civilización por un lado, mientras otros defendían que mostraba el poder del útero sobre la vida de las mujeres y por tanto la base natural de la diferencia de género.

La sangre derramada durante la menstruación, simboliza una reforma que en muchas culturas, según Frazer (2008), son reprochadas las mujeres por ser

“impuras, manchadas o sucias, (...). Mientras estuviera en ese estado atemorizante, (la mujer) debía abstenerse de tocar nada perteneciente a un hombre (...) por temor a corromperlo”. (p.349).

La menstruación en la Regla de *Ifá* cubana es considerada nociva para la energía de sus divinidades tanto masculinas como femeninas, tal aseveración es legitimada a través de diversos mitos recogidos en los *odus* de su cuerpo religioso literario. Tiene un efecto debilitador y contaminador de impurezas, lo que le impone un estatus inferior a la mujer y la priva de estar, pertenecer, ejercer o participar en casi todas las actividades de tipo ritual; no escapa a esa condición, tanto la hembra como la mujer en sí constituyen un caos durante su proceso menstrual.

1.3. Identidad.

La correlación inherente del hombre sacerdote y del dios objeto de culto, se enmarca en relaciones dialógicas, dependientes, de incertidumbre y poder, e influye en su identidad individual y colectiva. En la trayectoria evolutiva del dios mítico, aunque forme parte del dispositivo en el que están inscritos los demás dioses —el ámbito sagrado—, también es un elemento constitutivo de la

identidad humana individual, lo que le confiere mayor veracidad, un aspecto más tangible. A la vez que influye o modifica la personalidad del sacerdote —en la que el género juega un papel importante— mediante una relación filial, de parentesco, por otro lado aumenta su eficacia o veracidad en tanto su sacerdote sea más fuerte que los de otras divinidades en términos mágicos, o posea mayor conocimiento y reconocimiento social (sistema de prestigio) (Augé, 1998).

La identidad es un proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Aunque las identidades pueden originarse en las instituciones dominantes, sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido en torno a esta interiorización (Castells, 1999).

Cultura e identidad van de la mano pero no son lo mismo. La identidad es una construcción que los miembros de la comunidad realizan, a partir de la cultura que poseen, en un contexto social determinado. Es efecto y condición necesaria para que exista, se reproduzca y transforme la cultura, a partir de las representaciones, normas, valores, creencias y símbolos que los individuos van interiorizando a lo largo de su vida (Mercado y Hernández, 2010).

Son fuentes de sentido más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización que suponen. Las identidades organizan el sentido, mientras los roles las funciones³¹. En la sociedad red, el sentido se organiza en torno a una identidad primaria que prevalece y enmarca al resto. Para su construcción, utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Elementos que son reordenados por los individuos, grupos sociales y sociedades, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal (Castells, 1999).

³¹ Castells (1999) define sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción.

Las identidades se clasifican secuencialmente en *legitimadoras*: cuando es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales, estas generan una sociedad civil; *de proyecto*: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social; y *de resistencia*: generada por actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad (Castells, 1999).

Las identidades son reacciones defensivas contra tres amenazas fundamentales: contra la globalización, la interconexión y la flexibilidad y contra la crisis de la familia patriarcal. Esta última es la raíz de la transformación de los mecanismos de construcción de la seguridad, la socialización, la sexualidad y, por lo tanto, de los sistemas de la personalidad (Castells, 1999).

La identidad colectiva es una construcción sociocultural. Su edificación del sentido de pertenencia está estrechamente relacionada con las interacciones sociales, la cultura y el contexto social macro y micro. Hoy la adscripción a un grupo no es suficiente para que los sujetos se identifiquen con él, requiere de la participación activa en las prácticas colectivas del grupo. Más allá de conocer los símbolos, practicar las costumbres y tradiciones, a nivel de repetición, deben encontrar vasos comunicantes que les sirvan para definirse a sí mismos, explicar la realidad y guiar sus acciones (Mercado y Hernández, 2010).

La selección que llevan a cabo los sujetos sobre los atributos culturales está mediada por factores como: el conocimiento que tienen sobre su cultura, cómo se transmite la cultura, quién y para qué se transmite, el estatus y el rol que desempeñan los sujetos en el grupo al que pertenecen, sus necesidades, intereses y aspiraciones, la diversidad de grupos de los que forman parte y el contexto social en el cual se inscriben estos grupos. Los atributos o rasgos culturales son los referentes identitarios que constituyen especificaciones del

grupo pero también con los que el individuo construye su identidad cultural: etnohistoria (acontecimientos, hechos históricos interiorizados por los miembros de un grupo como relevantes porque les permite entenderse y los guía en la configuración de su futuro), creencias (cosmovisión de la comunidad), normas, prácticas colectivas, valores sociales, lengua (rituales, símbolos, comunicación) y productos materiales (objetos a los que se les atribuye un valor simbólico y muestran la pertenencia a la comunidad, y así promueve su identidad) (Mercado y Hernández, 2010).

Desde que aparece el concepto de etnicidad (Fredrick Barth como se citó en Mercado y Hernández, 2010a), la territorialidad no es condición *sine qua non* para la existencia o construcción de una comunidad. La determinan los elementos culturales significativos enunciados por sus integrantes, es decir la cualidad de identificación cultural-psico-sociológica, la construcción de su identidad (autoadscripción) y cómo es percibida desde fuera (heteroadscripción). Además, el individuo pertenece a varios grupos, adquiere varias culturas asimétricas y mutantes en un proceso de selección y socialización de carácter cognitivo y racional —incluye sentimientos de lealtad, de compartir el complejo simbólico-cultural que la define, la interiorización de algunos rasgos o elementos en grados de mayor o menor involucramiento— mediante la comunicación, ya no la tradición, por lo que las identidades se definen en términos de pertenencia socio-territorial que trasciende los límites geográficos (Giménez, 2007; Mercado y Hernández, 2010b).

En el contexto actual, multicultural, signado por la globalización neoliberal, las movi­lidades y los procesos de hibridación cultural, la identidad religiosa se construye tanto por pertenencia como por referencia a marcos de producción y distribución simbólica global (comunidades místicas o imaginarias, nuevas tribus urbanas, estilos de vida influenciados por modelos de consumo, comunidades emotivas, religiosidades a la carta, o redes virtuales de distinta índole, etc.) (De la Torre, 2008). Las *identidades religiosas* están sometidas a procesos de decantación, de antítesis o de sincretismo, pudiendo identificarse el sujeto a una diversidad de denominaciones religiosas (Galván, 2010). Es lo que ocurre con los cultos afrocubanos, que un mismo individuo está iniciado en

varias denominaciones religiosas a la vez, como un proceso de interculturalidad en las que todas cohabitan en el mundo religioso de la persona, y las coloca o utiliza según su jerarquía o nivel de utilidad.

Renée De la Torre (2008) considera un nuevo reto el estudio de las identidades contemporáneas, especialmente las identificaciones religiosas, porque conlleva una atención simultánea e interactiva de “los marcos de identidades de pertenencia con los registros referenciales de las nuevas identificaciones, y las nuevas identidades que dicha interacción produce” (p.52). Por lo que es necesaria una mirada transversal hacia las asociaciones humanas y la trama de adscripciones de los individuos en las colectividades, en un contexto glocal que interactúa constantemente, lo cual produce efectos de identidad religiosa diversos y contrastantes en complejos procesos de hibridación.

1.4. Religión o Religiosidad popular. Transnacionalización religiosa.

1.4.1. Religión o Religiosidad popular.

Varios investigadores del tema de lo afrocubano o afroamericano, utilizan términos como religión, religiosidad, prácticas o modalidades religiosas, formas o expresiones de religiosidad popular. Religión, entendida como sistema unificado de creencias, valores y prácticas rituales relativas a las cosas sagradas, anclado en un marco institucional o una sola comunidad moral, es decir a un grupo social (Durkheim como se citó en Mair, 1998; Argyriadis y De la Torre, 2012a). De manera general, un sistema de “representaciones ideológicas” (Marc Augé como se citó en Argyriadis y De la Torre, 2012b, p.5), con elementos principales como un texto oral o escrito, una iconografía, rituales y una cosmogonía o visión propia del mundo (Miller, 2002).

Este concepto resulta más homogéneo, y las creencias o prácticas se encuentran sujetas a una institución, centralizada, que dirige, traza, dispone, las dinámicas de los rituales o ceremonias, es decir de todo su funcionamiento holístico. Es cierto que las casas de santo o *ilé-ocha* del sistema *Ocha-Ifá* y sus predecesores los cabildos, poseen ese carácter estructurador, pero considero que el concepto de religiosidad ilustra de una manera más precisa la relación

hombre-creencia y el uso que le da a esta, la manera en que la asume e interpreta según sus vivencias, en medio de una interacción entre lo público y lo privado, entre su individualidad y la colectividad a la que pertenece, y cómo esta también influye en él.

En cuanto a Religiosidad, llamada también: fe popular, piedad popular, religión del pueblo, religión popular o religiosidad del pueblo, se originó en los sectores poblaciones más pobres y olvidadas. Es la manera en que interpretan o recrean las propuestas de los sistemas religiosos, e incluyen formas organizadas, tanto estas creencias extendidas en la población y otras de relativa autonomía respecto a sistemas religiosos. Por ello las de origen africano, en ocasiones, aparecen como expresiones de religiosidad popular. Debido a la existencia de diversas religiones populares o popularizadas en América Latina y el Caribe, es conveniente identificar la diferenciación entre “formas sistematizadas en ortodoxias doctrinales y litúrgicas, y en estructuras organizativas y las que no disponen de esos elementos”. (Borge, Platero, Ramírez y Triana, 2008, p.30).

Existen tres temas básicos en los estudios sobre religiosidad popular: salud, curaciones y protección; así como varias manifestaciones del fenómeno que son comunes, independientemente de las diferencias locales, culturales y condiciones sociales, como las devociones a los santos, vírgenes, cristos; peregrinaciones y procesiones; ausencia de prácticas culturales sistemáticas; preferencia por rituales de bautizo y funerarios; cultos a personas fallecidas que han constituido un mito por sus capacidades milagrosas y una fuerte y abundante presencia de danzas, rezos, cánticos, promesas, etc. (Borge et al., 2008).

La religiosidad,

“hace referencia a las formas de la experiencia religiosa, a las relaciones de los sujetos con las cosas religiosas (símbolos, creencias, rituales) y a las disposiciones psicológicas y éticas solidarias de las formas de socialización religiosa (iniciáticas, proféticas, crismáticas [sic.], conversionistas). Esta dimensión del enfoque de las adhesiones y los compromisos religiosos permea todas las religiones y el término religiosidad no puede reducirse a ciertas formas de piedad que hacen énfasis en el sentimiento religioso, ni confundirse con el uso actual del término ‘espiritualidades’, que hace referencia a religiones transversales que se inscriben al margen de las formas de organización y de las matrices de sentido de

las que surgieron, a veces bajo la forma de comunidades electivas o incluso de redes informales que movilizan referentes doctrinales flexibles y a menudo eclécticos o ecuménicos que reivindican una dinámica de recomposición permanente, al estilo del *new age*". (De la Torre, 2012, p.15).

Es una cosmovisión estructurada, que sustenta imaginarios propios y por lo tanto una cultura genuina con prácticas, ritos, visiones fuera del cristianismo oficial, autóctona, autónoma de la religión institucional, que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida (Gómez-Arzapalo, 2007a). En ese proceso involucra elementos identitarios, como la figura de los santos patronos de los barrios y que en la Regla de *Ifá* gira alrededor de la deidad *Orunmila* en el ámbito de la casa de santo reunida alrededor de la figura del *babalawo* o padrino, quien, apoyado en los preceptos fundamentales del culto, dicta las leyes de comportamiento social y educa o comunica a través de las prácticas adivinatorias, las de tipo personal. Esos elementos (prácticas, ritos, etc.) crean un referente común dentro de la comunidad que influye en la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, con un alcance translocal hacia otros territorios con similares historias, cosmovisiones y formas de organización, en legítimo proceso de asimilación y de síntesis de aportes e influencias (Gómez-Arzapalo, 2007b; Borge et al., 2008).

Retomo de Mircea Eliades (2000) el concepto de *mito*: expresión de una historia sagrada vinculada a los comienzos, a la creación y las hazañas de los seres sobrenaturales traídas a la existencia, lo tangible, a través de una realidad total (el Cosmos) o un fragmento (un comportamiento humano, la aparición de una especie, etc.). El mito además de revelar la actividad creadora, devela la sacralidad (o simplemente la "sobre-naturalidad") de sus obras. Describe las diversas irrupciones de lo sagrado en el Mundo, de las cuales el propio Mundo se fundamenta; y debido al mito: "El hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales". (p.61).

1.4.2. Transnacionalización religiosa.

La globalización impactó fuertemente en el campo religioso a través de la expansión de las religiones universales o los movimientos religiosos como

“verdaderos paradigmas de la transnacionalización” (Capone y Mary, 2012, p.27), y de las migraciones y los procesos de hibridación. Ello produjo que las fronteras físicas se desvanecieran ante lo político, geográfico o económico, y ante la oferta de creencias, con la circulación de bienes simbólicos que se reconfiguraron y relocalizaron en otros espacios, o los de procesos de homogeneidad y heterogeneidad. Por lo cual se puede hablar de una “religión transnacional” o “de la globalización”, o de un “campo religioso transnacional”, con una inevitable conexión con su territorio de origen.

Karen McCarthy (como se citó en Capone y Mary, 2012) propone para el análisis de la transnacionalización religiosa, la relación con el espacio y la posición que la práctica transnacionalizada ocupa en un conjunto ritual en cuestiones de antigüedad, afirmación y reproducción del poder religioso.

En el caso de las religiones afroamericanas, la relación con África más como imaginario que territorio, etnicidad, ocurre a través de los viajes iniciáticos en busca del *conocimiento puro* a los territorios fundadores, como Ilé Ifé la cuna de *Ifá* y ciudad sagrada para los *yorubás*. Otras de sus características es que sus dioses y espíritus viajan junto a los iniciados, porque habitan en elementos de la naturaleza constituidos como reliquias, y los lugares sagrados se desplazan hacia diversas latitudes, hemisferios y contextos. Su mayor alcance y límite residen en la transportabilidad práctica de sus dispositivos rituales (Frigerio y Oro como se citó en Capone y Mary, 2012). La preservación de su organización ritual y espacial radica en la forma de reproducir su linaje religioso.

Maïa Guillot y Nahayelli Juárez (2012) proponen, debido a los complejos procesos de desterritorialización y reterritorialización de la transnacionalización religiosa contemporánea de las religiones afroamericanas (experiencia social interconectada)³², retomar la noción del *paradigma del campo social transnacional*: se refiere a la experiencia social interconectada de los migrantes y “a la diversidad de actores (y por lo tanto de sentidos dados) que comparten un vínculo o una identificación común de una modalidad o tendencia religiosa”

³² Impactada fuertemente por los medios de comunicación masiva.

(Argyriadis, 2012a, p.49); pero también a vínculos entre modalidades religiosas de diverso origen, entre practicantes de diversas nacionalidades y circuitos de mercados de bienes simbólicos. Este paradigma,

“permite conceptualizar no sólo lo concerniente a la práctica religiosa transnacionalizada en sí y a la variedad de los particularismos que ésta engendra, sino también al conjunto de conexiones y de relaciones que ésta comporta y cruza (...). Éstos incluyen espacios de circulación y de distribución que implican una relación social particular entre los abastecedores de mercancías (objetos, imágenes, saberes y servicios) y consumidores culturales: su campo de acción, lejos de constituirse al margen de los campos sociales transnacionales observados, puede por el contrario ser más amplio y dinámico que el campo religioso estricto (...). El paradigma del campo social transnacional presenta pues la ventaja de no excluir nada y de plantear el contexto global en el que se inserta el movimiento observado, pero no nos informa sobre los soportes organizativos ni los modos de circulación concretos de la transnacionalización”. (Argyriadis, 2012b, p.50).

Estas relaciones sociales están constituidas en un solo campo donde circulan y/u operan: redes de parentesco (ritual, artístico o mercantil) transversales, multidireccionales y policentradas; valores, creencias, prácticas y productos culturales. En las prácticas afroamericanas, van acompañadas también de adaptaciones y procesos de indigenización que buscan legitimar a los defensores de la tradición (Guillot y Juárez, 2012).

Durante los procesos de relocalización de lo global y translocalización de lo local³³ (De la Torre, 2008), se entrecruzan según los contextos locales, espacios, actores en juego y sus intenciones, y una diversidad de lógicas que determinan el sentido de las interacciones de los actores en dichos espacios. Entre ellas se encuentran la *lógica religiosa* en la que prima el valor de lo sagrado o trascendental de los bienes; la *lógica mercantil* relacionada con la búsqueda de un provecho o intercambio por un bien religioso o una mercancía;

³³ Renée De la Torre (2008) plantea que “La relocalización transversaliza las prácticas locales y las conecta con circuitos y redes globales, resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y conforman nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las culturas populares y las culturas de la sobre modernidad. También de manera opuesta, son capaces de inventar rescates puristas de las tradiciones valoradas como las más antiguas y auténticas”. (p.50).

“La translocalización de las culturas desenraíza los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, raciales o étnicos ya sea porque los pone en circulación a través de redes que los extraen más allá de sus contextos locales y nacionales; o porque los transplanta en otros lugares”. (p.51).

la *lógica cultural/artística/estética* con un sentido de lo patrimonial o lo exótico y la *lógica política*, en la que se ponen en juego relaciones de poder (Guillot y Juárez, 2012).

El campo social transnacional del complejo *Ocha/Ifá*

“no es homogéneo, sino múltiple. Está permeado por los conflictos y por las diferentes maneras de pensar ‘lo global’: a saber, lo que debe estar presente en las diferentes modalidades regionales o locales, el ‘núcleo duro’ que debe ser reproducido en todo proceso de transnacionalización”. (Capone y Frigerio, 2012, p.190).

Entre los conflictos y diferentes maneras de pensar *Ifá* como fenómeno global o translocal, se encuentra la inserción de *nuevas* prácticas iniciáticas transversalizadas por el género en los rituales de la diáspora por parte de sacerdotes iniciados en el propio continente africano. Ello ha generado tensiones, al poner sobre la mesa un tema tan universal como sensible: la discriminación hacia la mujer, y las maneras en que desde *Ifá* se estructuraron y reconfiguraron las relaciones de género.

1.4.3. Tradición y oralidad.

Lo tradicional, específicamente de la tradición *yorubá* como la base común de la mayoría de las variantes diaspóricas presentes en las Américas, reformulada, “apunta no a un contenido común para las culturas de la diáspora, sino a las características difícilmente definibles que hacen posibles las conversaciones entre las diásporas interculturales y transnacionales” (Capone y Frigerio, 2012, p.175).

Este diálogo entre modelos de tradiciones, ha desestabilizado las relaciones de poder al interior de la estructura religiosa debido a los procesos de transnacionalización religiosa. Más que un encuentro fraterno para unificar y respetar la multiplicidad y heterogeneidad de prácticas religiosas alrededor de un mismo fenómeno —rasgo vigente en las diferentes naciones que practican el *Ifá* en la región *yorubá*—, ha devenido espacio de resistencia y legitimización y deslegitimación entre la diáspora y el movimiento religioso africano, defensores de una dimensión totémica de la tradición.

Sobre el concepto mismo de tradición, Eric Hobsbawm (2002) advierte de la necesidad de distinguir entre las costumbres —predominante en las denominadas sociedades tradicionales— y las tradiciones. Mientras las costumbres sirven de engranaje y no descartan cambios o variaciones, con limitaciones sustanciales, para preservar esa práctica heredada; las tradiciones son invariables, lo que no significa que sean inadaptables. Incluso en las *tradiciones inventadas*, entendidas como un grupo de prácticas regidas por reglas aceptadas abierta o tácitamente, de naturaleza simbólicas o ritual, cuyo objetivo es inculcar valores o normas de comportamiento por medio de su repetición e implica una continuidad con el pasado.

La funcionalidad de la tradición posee como determinantes, la constante renovación en un ciclo que comienza por la creación, recreación, invención y destrucción; “contiene en sí misma los gérmenes de la estabilidad y del cambio. Y el cambio, en términos de adaptación sociocultural, es consustancial a toda sociedad; continuamente se crean nuevas formas de expresión cultural”. (Arévalo, s.f., p.926).

La tradición actualiza y renueva el pasado desde el presente; implica una cierta selección de la realidad social; como categoría está unida mecánicamente a la innovación; es entendida también como un conjunto de respuestas culturales que sirven para resolver problemas existenciales y no está asociada a lo rural —agrícola, iletrado, antiguo, supersticioso, exótico, marginal...—, ni a la idea romántica —lo puro, lo no contaminado, lo elemental y simple, lo “natural”—; tampoco refiere a la falsedad del esquema dualista de la sociedad: sociedad tradicional (popular)/sociedad moderna (culto) (Arévalo, s.f.).

La irrupción de la continuidad de las tradiciones y su posterior recuperación,

“se hace visible incluso en los movimientos que se describen deliberadamente a sí mismos como ‘tradicionalistas’, y que apelan a grupos que, por sentido común, están considerados como los depositarios de la continuidad histórica y la tradición (...). De hecho, la aparición de movimientos para la defensa de las tradiciones, ya sean ‘tradicionalistas’ o de otro tipo, indica esta interrupción. Estos movimientos, comunes entre los intelectuales desde el movimiento romántico, no pudieron desarrollar o incluso preservar un pasado vivo (excepto construyendo santuarios humanos naturales para rincones aislados de vida arcaica), pero tenían que convertirse en ‘tradición inventada’. Por otro lado, no hay que confundir la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas con la ‘invención de la tradición’.

Donde los modos de vida antiguos aún existían, las tradiciones no tenían por qué ser revividas o inventadas”. (Hobsbawm, 2002, p.14).

Este concepto de *tradición inventada* (Hobsbawm, 2002), circunscribe la introducción en la diáspora —en un contexto de desarrollo fuerte de la mercantilización— de varios rituales, dioses y especializaciones religiosas de origen *yorubá* que no habían llegado más de un siglo antes con la esclavitud; y por lo tanto no han sido del todo reconocidas. También apunta hacia esos grupos denominados “tradicionalistas”, defensores de una tradición y continuidad histórica legítima —grado que alcanza debido a su condición de territorio primigenio—, *pura*, y que a todas luces ha sido también objeto de procesos de hibridación, y de creación, recreación, invención y destrucción de la misma tradición. Desde lo social, lo político, lo histórico, el impacto de esta *tradición inventada* sobre las relaciones de género y su recontextualización, más que un conflicto por la verdadera equidad en el acceso al conocimiento y la práctica de *Ifá* y su necesaria transformación —dialéctica— y continuidad, se ha permeado básicamente de un sentido mercantil.

En cuanto a la relación entre la tradición y expresiones orales —el origen del complejo *Ocha/Ifá* es ágrafo—, la oralidad o tradición oral es fundamental para mantener vivas las culturas y transmitir una memoria colectiva, valores sociales y culturales y conocimientos, en los que rige el idioma como vehículo de dicho patrimonio. Por su heterogeneidad y distingo según las culturas, se expresan en variedad de formas habladas como cuentos, canciones infantiles, leyendas, mitos, adivinanzas, proverbios, plegarias, sortilegios, poemas épicos, canciones, representaciones dramáticas, etc.; y pueden ser de uso corriente, utilizadas por comunidades enteras o circunscribirse a algunos grupos sociales, determinados por el sexo, el género, la etariedad, o ser concebidas como ocupaciones profesionales propias de castas portadoras o guardianas de la memoria colectiva. Un ejemplo de ello son los griots, los juglares, en África. Según la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial

(2003)³⁴, la oralidad, como una de las manifestaciones del patrimonio inmaterial,

“juega un papel preponderante, pues interconecta y transmite esas tradiciones (...) incluyendo las directrices para desarrollar un adecuado ritual o ceremonia. En la ritualidad tradicional rige un sistema de comunicación que se apoya precisamente en la voz viva, la música, la danza, diversos lenguajes plásticos, la gestualidad, la escenografía y la participación colectiva”.

El folclorista cubano Rogelio Martínez Furé (2005) define a la oralidad como

“cultura vivida a través de los sentidos y de la razón; palabra histórica o cotidiana que brota de los labios e invade al corazón, que nos hace del pasado, presente vivo y cambiante. (...) La palabra hablada ha sido siempre, y sigue siendo, un arma de las culturas subordinadas históricamente a la hegemonía de la escritura y sus mitos trascendentalistas. (...) la oralidad ha desarrollado extraordinarios mecanismos de difusión, recursos mnemotécnicos y expresivos excepcionales, que han permitido que la *memoria* y el *olvido* sobrevivan de generación en generación, y que nos lleguen mensajes y códigos de nuestros antepasados que siguen normando muchos aspectos de nuestra vida contemporánea”. (p.28).

Tanto las tradiciones como la oralidad misma, tienen una fuerte presencia en la Regla de *Ifá* cubana, ya sea en la práctica como en su conformación y adaptación.

1.4.4. Ritos de pasaje o transición.

Los ritos son

“artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social —a veces como comunidad, otras veces como fraternidad o hermandad—, y permiten que la corporación o consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia. En ese sentido, está claro que el ritual consagra, sacraliza un territorio como tal. (...) Para esto, es importante que se entienda que hablo de ritual en un sentido muy amplio, que abarca tanto fórmulas rígidas como patrones de conducta de una vida religiosa que impone sus etiquetas y protocolos formales, incluyendo la manipulación de sus utensilios y símbolos propios, tipos de edificación y arte decorativo particular”. (Segato, 2005, p.48).

“El rito consolida identidades de grupo y de género entre los creyentes, la autoconciencia de pertenecer a una misma comunidad religiosa unida por lazos históricos y sociales, y por tradiciones que los reafirman en su singularidad colectiva”. (Rogelio Martínez Furé como se citó en Ramos, s.f., pp.118-119).

³⁴ Oficina Regional de Educación de la Unesco para América Latina y el Caribe. (2003). *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/santiago/culture/intangible-heritage/convention-intangible-cultural-heritage/>

Mientras que el *ritual* es un “medio prescrito de ejecutar actos religiosos, es decir, de orar, cantar canciones sagradas, danzar a los dioses, hacer sacrificios o preparar ofrendas” (Beals y Hoijer, 2000, p.26). Lo que reproduce los linajes religiosos; y es en el ámbito sociorreligioso donde se traza el diformismo sexual orientados por la división de los roles rituales por género (Segato, 2003).

La iniciación constituye un acto performático, una noción de identidad que, parafraseando a Lacan, ocurre con la transformación producida en un sujeto cuando este asume una imagen (Lacan como se citó en Segato, 2003). Jorge e Isabel Castellanos (1992) identificaron una serie de símbolos liminales en la ceremonia de iniciación o Asiento en la Regla de *Ocha* y concernientes también a la de *Ifá*. El término liminal (del latín *limen, umbra*) —empleado por Arnold Van Gennep y Victor Turner— está relacionado con los ritos de pasaje o transición, que señalan un cambio de estado o posición dentro de un grupo social, supeditado no solo a personas sino también a condiciones, estados, portadores de atributos ambiguos e indeterminados que se expresan en una rica variedad de símbolos.

Existen tres etapas en la celebración de dichos ritos: a) una fase pre-liminal de *separación*, en la que el individuo o el grupo es simbólicamente desprendido de un estado previo en la estructura social; b) un período de *transición*, que es uno de ambigüedad, en el que los sujetos comparten pocos o ninguno de los atributos asociados a los estados anteriores y futuros; y c) una etapa post-liminal de *incorporación*, en la que concluye el tránsito y el neófito en adelante participa de los atributos de su nueva condición (Arnold Gennep y Victor Turner como se citó en Castellanos y Castellanos, 1992).

Las características de los períodos y las personas liminales son ambiguas, y se expresan en una multiplicidad de símbolos —muerte, gestación, nacimiento, desnudez o vestuario uniformado, pobreza, silencio, sumisión, humildad, blancura, homogeneidad, anonimato, obediencia absoluta, ausencia de rango, despreocupación por la apariencia personal, pequeñez e infantilismo, pasividad y muchos otros— que afirman su indeterminación. Las entidades liminales están determinadas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial; sus atributos ambiguos e indeterminados son expresados en una

extensa variedad de símbolos en las sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales (Turner como se citó en Castellanos y Castellanos, 1992).

A modo de conclusión

La Regla de *Ifá* cubana es una expresión de religiosidad popular de matriz africana poseedora de un sistema filosófico y adivinatorio (*Ifá*) orientado a la pre-visión de la vida futura, con requisito de iniciación solo a hombres heterosexuales en tanto estructura religiosa patriarcal. En su práctica ocurre una integración hombre-naturaleza (materia-vida, seres humanos-dioses), relación denominada sistema bio-psico-social, mediante el flujo de relaciones horizontales y verticales con implicaciones en la cohesión social como comunidad de adscripción. Su expansión a través de las redes transnacionales hacia la diáspora religiosa secundaria, ha estado amenazada por tendencias y manifestaciones de carácter mercantilista. También la posesionó en los países pertenecientes a esa diáspora, como eje principal de la estructura religiosa local; ámbito en el que el debate sobre la bipolaridad del género después de la década de los noventa del siglo XX, superó el discurso racial con rezago colonial esclavista.

La Regla de *Ifá* cubana es un dispositivo que produce discursos de poder y de saber, semióticos, y generadores de sentido (identidad, imaginarios), a los cuales quedan supeditados los sujetos (sacerdotes hombres y mujeres, creyentes no iniciados), en relaciones binarias de subalternidad, jerárquicas. Y en los que los ritos adivinatorios, de pasaje, y su corpus religioso, tienen una definitoria impronta de la heteronormatividad del género, garantes de una violencia simbólica propia de una estructura de dominación (masculina). Ámbito en el que cohabitan ideologías de género, estructuras de prestigio, y la hembra es sometida por el macho y apropiado su poder reproductivo de manera simbólica, mágica, a través de la iniciación en *Ifá* del hombre como *babalawo*. Condición aceptada por las practicantes (subordinación femenina), como parte de la propia dominación simbólica que instituye un discurso de poder que se apropia de su cuerpo, delimita la matriz como símbolo de vida y el proceso menstrual como efecto contaminador y tabú; restringiendo su acceso al conocimiento (poder) y sus posibilidades de controlar el destino (*Ifá*).

La evolución de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres dentro de la Regla de *Ifá* cubana como parte del complejo *Ocha/Ifá*, su genealogía, es objeto de análisis en el segundo capítulo a través del discurso historiográfico y los procesos de transculturación, transnacionalización, mercantilización e interreligiosidad.

Capítulo II. (Meji):

Layé laguá layé laa fisí.

Las creencias yorubás y católicas españolas en la conformación de la Regla de Ocha/Ifá. Procesos de transnacionalización, mercantilización e interreligiosidad.



Capítulo II. (*Meji*³⁵)

***Layé laguá layé laa fisí.* Las creencias yorubás y católicas españolas en la conformación de la Regla de *Ocha/Ifá*. Procesos de transnacionalización, mercantilización e interreligiosidad.**

*Omí tuto, ana tuto, tuto Laroye...*³⁶

El objetivo de este capítulo introductorio es exponer diversos conceptos o términos comentados, a modo de vademécum, referentes al sistema o Regla de *Ocha/Ifá*, mediante un breve repaso a su historiografía y mediados por la categoría género. Esta exposición de términos puede parecer muy tecnicista, pero otra pretensión más noble nos estimula: rendir *moforibale* (homenaje), conmemorar a través de la palabra escrita la memoria de las culturas foráneas que enraizaron su savia en la Mayor de las Antillas y su diáspora. Deshebrar en las porciones más elementales, los ingredientes etnoculturales que Fernando Ortiz complementó para entregarnos esa receta híbrida, transcultural: el ajiaco de lo criollo, de lo cubano. Razón por la cual titulamos el capítulo con el apotegma *lucumí Layé laguá layé laa fisí*: Todo lo que sabemos se queda aquí³⁷.

Para ello, revisaremos los antecedentes del proceso de sincretismo³⁸, del nacimiento de lo afrocubano, entre los cultos de las diferentes naciones

³⁵ *Meji*: Segundo en *yorubá*.

³⁶ Rezo en lengua *yorubá* para comenzar toda ceremonia o práctica adivinatoria con cualquiera de los oráculos con que cuenta la Santería. Se derraman tres sorbos de agua en el piso y se reza *Omí tuto* (agua fresca), *ana tuto* (recíbela fresca), *tuto Laroye* (refresca a *Laroye*, uno de los nombres del *oricha* o divinidad *Eshu* o *Eleguá*).

³⁷ Este rezo con este significado, es recogido por Argeliers León en su artículo *Un caso de tradición oral escrita* (copia digital). En conversación con sacerdotes de la Santería y mediante una consulta bibliográfica, el fragmento escogido forma parte también de un rezo para el ritual de darle de comer a la tierra, con fines de alejar la muerte de la persona que se le marca a través de la adivinación.

³⁸ Debido a la prevalencia en el contexto cubano de un anclaje cultural, más que territorial, en el que convergieron diferentes culturas que se imbricaron para gestar una, Fernando Ortiz lo denominó "transculturación" en el caso específico de Cuba. Otros autores en otros contextos la denominan hibridación, y también sincretismo, llevando a una polémica sobre la pertinencia o no del uso de este término. Considero acertado el término sincrético, y retomo la conceptualización que hiciera el jesuita peruano Manuel Marzal (como se citó en Podjajcer y

yorubás y el catolicismo español en dos subtítulos: **En las antípodas de lo sagrado** (resumen introductorio que realiza un bosquejo del surgimiento y desarrollo de la trata negrera³⁹ en Cuba): **el culto a Oricha en el imperio Yorubá** para ilustrar la conformación de los cultos a las deidades en las diferentes naciones yorubás, y **La religiosidad católica criolla en la Cuba colonial**, caracterización y evolución del catolicismo institucionalizado en Cuba hasta el siglo XIX, signado por la devoción mariana y una preferencia por la religiosidad católica vernácula.

2.1. En las antípodas de lo sagrado.

Vuestra bella sociedad habanera vale bajo todos los aspectos tanto como la brillante sociedad parisina, y lo que más impresiona al extranjero es la monstruosa relación entre la esclavitud y esta deliciosa civilización.

Fragmento de carta del intelectual francés H. Despierres al primer crítico profesional cubano, expatriado, Domingo del Monte, sobre su visita a La Habana en 1845.

Egun Awole: La maldición del emperador de la ciudad nigeriana de Oyó⁴⁰, *Awole*, atravesó el océano, repartida sobre las puntas de sus tres flechas

Mennelli, 2009) “el sincretismo religioso puede definirse como el resultado de la interacción dialéctica de elementos —creencias, ritos, formas de organización y normas éticas— de las dos religiones originales comprobable en la persistencia de dichos elementos comprometidos en la interacción en una nueva religión, su desaparición, la síntesis de los similares entre ambas o su reinterpretación y cambio de significado”. (p.73).

³⁹ Retomo de las autoras María de los Ángeles Meriño y Aisnara Perera (2014), el término negreros, que guarda relación con el sistema de relaciones esclavista desarrollado hasta el siglo XIX entre España y el entonces Nuevo Mundo. Para ellas, negreros “se ha de entender (...) a un conjunto heterogéneo de individuos, los cuales no tenían sólo como objeto de su comercio a los bozales, pues el esclavo era visto como un género más con el cual obtener beneficios” (p.65). Por lo que negrero, es un término que no determina especificidad geopolítica o cultural, sino que globaliza en sí, refiriéndose en un tono racista y despectivo, a la coloración epitelial de hombres y mujeres esclavizados en el continente africano como mano de obra barata, a la labor en sí, y a los que se dedicaban a ella como negocio lucrativo.

⁴⁰ Conocido como *Egun Awole*, está recogida en el *odu Ogbe Tumako* del oráculo de *Ifá*. El mito plantea que si el monarca era contradicho en mayoría por su ejército, se debía ordenar su ejecución; otros autores plantean que *Awole* practicó suicidio. Abimbola, en entrevista con Ivor Miller (2002), además de afirmar el suicidio de *Awole*, describió la destrucción de una vasija también como parte de la imprecación: “El tráfico de esclavos florecía y *Awole* había protegido a los yorubas. (...) reventó contra la tierra una pieza de porcelana conteniendo medicina. Así como nadie repara porcelana, nadie deshará mi maldición al pueblo yoruba. Es lo que

burlando la distancia, las culturas y el tiempo. Antes de ser ejecutado por el propio ejército que se negó a tomar otra ciudad, ordenado por *Awole* hacia finales del siglo XVIII, el monarca lanzó una oración profética fatídica: “Que mi maldición caiga sobre ustedes por su deslealtad y desobediencia, por ello deseo que sus hijos los desobedezcan y que sean todos llevados como esclavos hacia las distintas direcciones en que he disparado mis flechas”.

La ruta marcó la travesía de la esclavitud africana, uno de los más grandes holocaustos. No han faltado quienes han estimado que la maldición contribuyó a la esclavización y a la división que persiste entre grupos y fracciones, entre practicantes de las religiones de matriz africana y, al sino de hostilidad, condena y tragicidad del que los hombres y mujeres de piel negra consideran ha sido marcados (Feraudy, 2009).

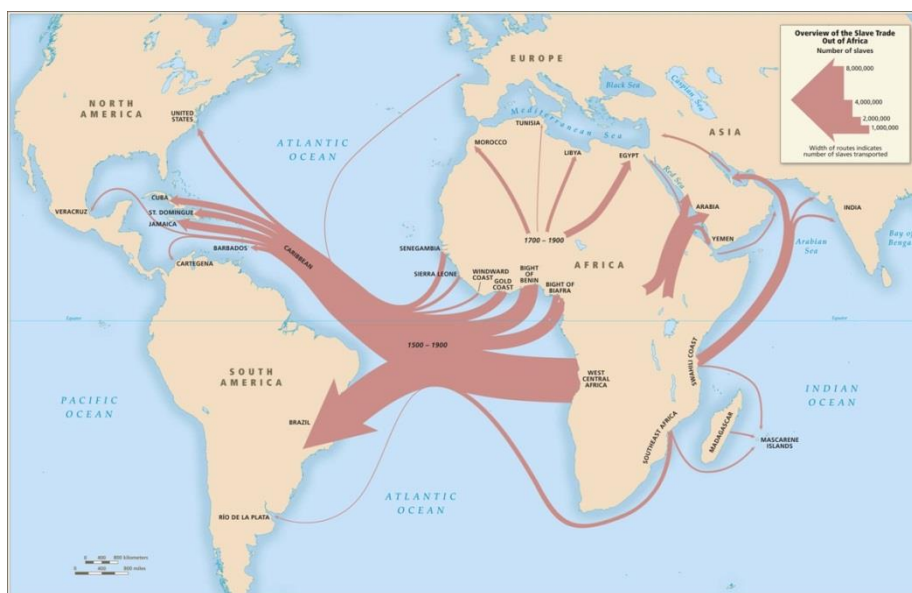


Ilustración 2 Rutas del comercio esclavista. Imagen tomada de www.un.org

Desde el siglo XVI el negro⁴¹ forma parte de la sociedad cubana. Manuel Moreno Fraginals (2009) ubica el año 1518 como la referencia documental más

llamamos ‘*Egun Awole*’. *Egun* es una maldición irreversible”. (p.37). La historia aquí expuesta fue recogida por Heriberto Feraudy (2009) en su texto *De la Africanía en Cuba (parte 1)*.

⁴¹ Retomo de Ricardo Solís (2014) una de las acepciones del vocablo negro, relativo a “las llamadas ‘culturas negras’ o ‘sociedades negras’, aquellas donde los hombres y mujeres con algún origen africano han logrado (re) producir su vida social en un medio ambiente distinto al africano y en condiciones económicas, sociales y políticas francamente adversas han podido establecer rasgos de continuidad histórico-cultural respecto a las sociedades propiamente

antigua de un cargamento de negros africanos, aunque él mismo refiere que la presencia individual se remonta más atrás en el tiempo. Las sucesivas migraciones provinieron primero de más de 100 pueblos diferentes: Ghana, Mali, Congo, las etnias *kongo*, *ngola*, *luanda*, *mandinga*, *bambará*; hasta el siglo XVIII que se incrementó el tráfico, con predominio de *yorubás* (Oyó, Ilé Ifé, Nigeria, Benin...), *calabaríes* (puerto del Calabar) y *ararás* (Dahomey). Durante la vigesimosexta centuria la Isla mutaba en rito de pasaje a su plena definición etnológica, a través de un intenso proceso: la transculturación, que generó —por más de tres siglos—, según plantea el *babalawo* Nelson Álvarez *Ogundabede*⁴², “intercambios, pérdidas, ganancias, adaptaciones y experiencias espirituales importantes pero igualmente diversas”⁴³. La transculturación, neologismo de Fernando Ortiz, alude a la amalgama de culturas diversas (africana subsahariana, española, china, haitiana, gitana, judía, árabe) que se encontraron en equivalentes contexto y espacio geográfico, para concretarse en una: la cubana. Cultura entendida como organización social del sentido, interiorizada de modo relativamente estable por los sujetos en formas de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2007).

Lo *afrocubano* y lo *eurocubano* (elemento europeo + insular = criollo), son los polos en interacción e interpenetración que forman el continuo de la cultura cubana (Castellanos y Castellanos, 1988a). Lo afrocubano posee una base fundamental hispánica, permeada por afluencias africanas, y como etnicidad ha sido el eje de luchas culturales contra lógicas de dominación, lo que lo ha resignificado en identidad de resistencia desde su génesis hasta la contemporaneidad (Castellanos y Castellanos, 1988b; Castell, 1999). Lo

africanas, pero sin soslayar que estas ‘sociedades negras’ en América son dinámicas y, por ende, suscitan transformaciones y novedades socioculturales”. (p.37).

⁴² En este caso, *Ogundabede* es el nombre del *odu* o signo recibido tras la iniciación en la Regla de *Ifá* del *babalawo* aunque también asume, tras ceremonia bautismal, un nombre característico dentro del culto, en este caso Nelson Álvarez es *Ifabiyí*. Este procedimiento se realiza también en la Regla de *Ocha*.

⁴³ Notas tomadas durante la exposición de la ponencia *Algunas claves para el sano desarrollo de la religión yorubá entre los hispanoparlantes*, del *babalawo* Nelson Álvarez *Ogundabede*, durante la Conferencia de *Orisa Ifá* celebrada en La Habana en 2015.

afrocubano nació en medio de un proceso aculturativo donde el esclavo africano aprendió forzosamente la cultura del amo, sustituyendo parte de la suya; adquirió elementos de otras culturas africanas a través de su convivencia con esclavos de regiones distintas y además, realizó un traspaso de parte de su acervo cultural a la cultura de los amos (Castellanos y Castellanos, 1990). Su desarrollo en el seno de la sociedad esclavista ocurre dentro de tres instituciones típicas: el cabildo de nación en las zonas urbanas, los ingenios azucareros con sus barracones⁴⁴ y los palenques en las zonas rurales en donde se reunían cuando escapaban de sus amos (situados en cuevas o montes intrincados), convirtiéndose en cimarrones⁴⁵ = fugitivos, para incorporarse años más tarde a las luchas independentistas.

2.1.1. Lo afrocubano.

El polo afrocubano cargó en sus hombros el horror de la esclavitud, introducida por España en Cuba bajo las disposiciones del conquistador Diego Velázquez —con su objetivo deculturizador, como proceso inherente a toda forma de explotación colonial o neolocolonial—, sufrió “la agonía de la travesía a bordo de negreros infectados, insalubres, sobrecargados y otras condiciones lacerantes” (João José Reis como se citó en Meriño y Perera, 2014, p.8).

El comercio de esclavos africanos fue el eje de las contradicciones entre españoles, ingleses y franceses. Actividad sustanciosa de contrabando de mano de obra y mercancías; a la vez que autorizada por Reales Cédulas como sustituto de una mano de obra aborigen, fluctúa en la inconstancia de la

⁴⁴ Edificaciones de madera sin labrar y cubierta de guano donde vivían los esclavos; uno de los sitios más insalubres, pestilentes y peligrosos de la ciudad, verdaderos focos de propagación de enfermedades (Meriño y Perera, 2014).

⁴⁵ Sobre el cimarronaje, plantea Argeliers León (2001), que “por su estructura, más que conservación de patrones culturales africanos, tiene que haber propiciado una sincretización de elementos afroides —intraculturación o endoculturación siguiendo los criterios orticianos—; reunió tanto al africano como al criollo, y, en el continente, incluyó buena porción de indígenas. Por otra parte, (...) en muchos casos tempranos se trata más de alzamientos que de una organización cerrada, un *palenque*, un *quilombo*. (...) el negro *apalencado* era el que huía de la plantación, no el recién llegado de África, y llevaba consigo elementos ya apropiados de la vida en el *barracón*, hasta la población; y por las mismas razones de intercambio de productos tenían que estar en contacto con las formas de vida del colonizador, aun las más modestas y hasta semirurales”. (pp.96-97).

economía de plantaciones: café, tabaco y azúcar⁴⁶. A la par del desarrollo de los complejos económicos-sociales regionales con zonas de especialización productiva en pueblos, villas, ciudades y ciudades-puertos mayormente en Occidente (donde destacan provincias como La Habana y Matanzas); la inauguración del ferrocarril y la división de la sociedad en blancos, “libres de color” (negros y mulatos) y esclavos, se enriqueció el mosaico étnico-cubano, amplió su horizonte cultural y se creó una estructura social bipolar establecida desde la diferenciación y discriminación racial con contradicciones clasistas simples: una enorme masa desposeída obligada a entregar su trabajo de por vida, y un mínimo grupo dominante con poderes omnímodos (Moreno, 2009).

Fernando Ortiz aseveró que la esclavitud africana fue la base de la estructura económica social de la colonia en Cuba. Junto a los esclavos africanos, formaron parte de las escalas variables del desarrollo económico: trabajadores chinos, yucatecos, españoles contratados, y jornaleros (africanos libertos, criollos, canarios, entre otros).

Sacar negros de África era apartarlos de la idolatría y acercarlos a la Iglesia de Dios, falso principio ético para justificar la renovación continua del comercio de esclavos. Esta intensificación del contacto con África trajo aparejado una “africanización” de la Isla entre los siglos XVIII y XIX, cuyas consecuencias recayeron en la subversión de la composición social y etnocultural de la sociedad criolla (Solís, 2014). La codicia del mercado de brazos, de fuerza de trabajo, pasó su cuenta en las vidas de aquellos nativos introducidos como bozales⁴⁷: unos perecieron en la travesía; otros llegaron encadenados y

⁴⁶ Fernando Ortiz (1983) en su importante obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* señala al tabaco como un “tesoro legado por el indio, apreciado y recogido enseguida por el negro, pero cultivado y explotado por el blanco”; mientras el azúcar “fue mulata desde su origen, pues en su producción fundiéronse siempre las energías de blancos y negros. Aun cuando fue Colón quien trajo a las Antillas las primeras cañas de azúcar desde Canarias, el azúcar no era un fruto español, ni siquiera de Europa sino oriundo de Asia, de donde la fueron extendiendo por el Mediterráneo los árabes y los moros”. (pp.48-49).

⁴⁷ María de los Ángeles Meriño y Aisnara Perera (2014), en su texto *Del tráfico a la libertad: el caso de los africanos de la fragata Dos Hermanos en Cuba (1795-1837)* apuntan sobre bozal: “término que, (...) a la vez que indicaba la procedencia africana del individuo y su desconocimiento del idioma dominante, insinuaba carencia de instrucción religiosa y, por supuesto, desde la perspectiva del vendedor-comprador, con falta de habilidad y entrenamiento para ejecutar los trabajos para los cuales se les había importado. Calificar, por tanto, de bozal a los hombres y mujeres vendidos en el mercado era, no solo una operación discriminatoria entre

murieron en un lugar desconocido: Cuba. Al respecto Manuel Moreno Fraginalls (2009) apunta:

“El esclavo perdió toda significación humana. Estaba desprovisto de personalidad. Aunque por razones de identificación llevaron nombres diferentes, eran por igual *hombres-máquinas*, equipos de trabajo tipificados, adquiridos en el mercado, y se les atribuía una determinada productividad y durabilidad, siempre que fueran sometidos a un esfuerzo normado y se les diera el mantenimiento adecuado. Se intentó convertirlos en mecanismos eficientes al máximo: hacer de ellos una masa sin iniciativa propia, pero con respuesta automática a los estímulos laborales”. (p.42).

Hubo quienes formaron parte de la categoría de “africanos libres” o emancipados, luego del tratado comercial de 1817 de escrutinio de la esclavitud entre España e Inglaterra, una falacia que los mantenía subyugados pues las leyes de la época dictaminaban, dentro del mantenimiento del orden social existente en la colonia, la permanencia en el lugar y la subordinación de los esclavos y sus hijos (Meriño y Perera, 2014). En resumen, la mayoría fue vendida en mercados cuyo fin era el trabajo en la agricultura o como domésticos, o intercambiada por varas de tela⁴⁸.

Uno de los mecanismos hegemónicos que determinaron el conflicto esclavo-esclavista y a su vez influyeron en las antípodas del proceso de transculturación que se iba sucediendo, fue la *deculturación* llevada a cabo por los esclavistas. Moreno Fraginalls (2009) la conceptualiza como un proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como

rutinaria y deliberada, sino también otra manera de marcar una diferencia entre el que ejercía el dominio y el dominado, en la más pura relación asimétrica en la cual el que marcaba lo hacía para devaluar y descalificar al otro” (pp.106-107). Es sinónimo de ladino.

⁴⁸ Según Jorge e Isabel Castellanos (1990) el precio de los hombres equivalía entre 25 y 35 pesos o varas de tela, y las mujeres 10 pesos o menos; los niños, 20 o menos. Los datos aparecieron por primera vez en la autobiografía del esclavo Juan Francisco Manzano, traducida al inglés en 1840 por el abolicionista inglés Richard Madden e impresa en La Habana un siglo después. Hacia 1825, un esclavo adulto y aclimatado valía de 450 a 500 pesos (López, 1985). La escasa introducción de mujeres esclavas como esclavas, respondió inicialmente a un “prejuicio de género” (Meriño y Perera, 2014, p.76) en los criterios de rendimiento de trabajo, pues no podían realizar las mismas labores que los hombres. Aspecto que fue atenuándose debido a las facultades en la provisión de mano de obra y la necesidad de que ellas se incorporaran a las labores “masculinas” en el campo.

fuerza de trabajo barata, no calificada. Identifica como sus herramientas o factores de la deculturación:

- *La diversidad de etnias* entendido como la convergencia de africanos provenientes de diferentes latitudes en un mismo espacio, algunas en pugnas entre sí e instigados por los propios esclavistas, lo que constituyó grupos excluyentes y beligerantes.
- *La edad y la cultura*, la primera como un factor productivo debido a la exigencia del sistema de trabajo que demandaba hombres jóvenes, sanos y fuertes. La juventud garantizaba un tiempo de vida útil mayor del esclavo y por ello el rango de edad que se importaba oscilaba entre los 15 y los 20 años, dato que obtenían los comerciantes mediante estimación visual. Este tipo de población también le garantizaba al esclavista una menor transmisión de tradiciones por vía oral, pues el conocimiento en África era privilegio de los más ancianos y estos por excepción lograron llegar a América. Para la juventud, según los esclavistas, “es más fácil borrar (...) los elementos culturales originarios y fijar los patrones impuestos por la plantación” (Moreno, 2009, p.29).
- *Sexo, producción y cultura* destaca la desigual proporción de importación de esclavos de distintos sexos, lo que trajo consigo traumas en una población afectada por el horror de la migración forzosa y confinada a una vida precaria, sin nexos sociales ni familiares, signada por el trabajo obligado y condiciones infrahumanas de convivencia. La plantación⁴⁹ aquí es un elemento semiótico que se resignifica y se dota de un sentido destructor de la continuidad de las tradiciones africanas, cimentador del desgarramiento de todo nexo o unión —la noción de familia para el esclavo surge, según Moreno Fragonal, del hecho incontrolable de procreación, lo cual deja una honda sensación de inestabilidad y discontinuidad—, conveniente para el sostén de la relación esclavista y en contraposición a lo que exige la era moderna: el

⁴⁹ Moreno Fragonal (2009) aclara en su texto que, “aunque el sistema esclavista de la plantación es el más destacado de la economía, no es el único que conforma la sociedad esclavista cubana ni concentra el total de la mano de obra esclavizada, porque toda la sociedad estaba implicada en la institución esclavista”. (p.94).

trabajador asalariado industrial. Necesidades básicas como alimentación, vestido y vivienda también fueron impactados por este fenómeno deculturativo.

La relocalización de las prácticas, la reconstrucción y adecuación de tradiciones, le obligaron al esclavo a reelaborar sus relaciones temporales, sociales y biológicas, como tabla de salvación espiritual para una conciencia social de las masas fuertemente impactada. Para ello apeló a la memoria colectiva a manera de *mampara* (Argüelles, s.f.) como resguardo y construcción grupal de un pasado reciente, que tuvo en expresiones de la memoria colectiva, al decir de Maurice Halbwachs, el intercambio del recuerdo vital entre los que lo vivieron y sus descendientes (*memoria familiar*) —ora todos unidos contra el opresor hegemónico—; y como herramienta para construir un saber colectivo sobre un pasado lejano (geográficamente) y su transmisión y preservación mediante la formación —junto a nuevos saberes— de la tradición (*memoria topográfica religiosa*) (Erll, 2012).

Con el progreso económico general del país a partir del siglo XVIII, debido al florecimiento del comercio naval en la Carrera de Indias (Cádiz), el comercio intercolonial español en la cuenca del Caribe y el Golfo de México y el contrabando con las colonias extranjeras del área (López, 1999), paralelamente se produjo un mejoramiento en las condiciones de vida de los negros y mulatos que habían logrado comprar su libertad, principalmente los concentrados en las ciudades. A mediados del siglo XIX ocurre una “transformación” del régimen del trabajo mediante la “supresión de la trata negrera”, el fin del patronato en 1886 (López, 1985) y después, por la abolición de la esclavitud y su sustitución por el salariado.

2.1.2. Relaciones de género y colonialidad.

María Lugones (2011) en su texto *Hacia un feminismo descolonial*, centra la dicotomía de la modernidad colonial entre *lo humano* y *lo no humano*, jerárquica, sobre los colonizados a partir del genocidio de la colonización de las Américas y el Caribe. Otras categorías como hombres y mujeres, refiere la autora, eran marcas distintivas de lo humano y la civilización. Solo los

colonizadores eran hombres y mujeres, humanos, y por lo tanto, civilizados; mientras que las poblaciones indígenas y esclavos africanos eran clasificados como *no humanos en su especie*, y el imaginario les endilgó caracteres de salvajismo e incontrolablemente sexuales. Especialmente a los negros africanos esclavizados.

Los colonizadores hombres modernos, europeos, burgueses, se convirtieron en sujeto/agente, civilizados, heterosexuales, cristianos, aptos para la gobernación y la vida pública, seres de mente y razón; las mujeres cumplían una función reproductiva para mantener el linaje y la raza a través de su pureza sexual y pasividad, confinada al contexto de lo privado, del interior del hogar, era más un servicio que el complemento de su marido. Todo ello, según Lugones (2011) acompañaba latente la historicidad de las relaciones, especialmente las íntimas.

La misión civilizadora también formaba parte de la evangelización y de la concepción ideológica de la conquista y colonización. La distinción entre lo humano y no humano, sentó las bases para juzgar a los colonizados a partir de “sus deficiencias” y así justificar las crueldades perpetradas por los civilizados. Lugones (2011a) propone interpretar los varones colonizados no-humanos desde la perspectiva civilizante como juzgados a partir de la comprensión normativa hegemónica occidental colonial de “hombre”; mientras que las hembras eran la inversión humana de los hombres, desde la perspectiva normativa hegemónica y colonial de “mujeres”. Desde este punto, los colonizados se convirtieron en varones y hembras no humanos por no ser ni hombres ni mujeres, según la categoría colonial occidental; las mujeres fueron convertidas en viragos, es decir con características que se consideran propias de un hombre. Ello trajo como consecuencia que los hombres colonizados no fueran considerados en falta por no ser como las mujeres, y ocurriera un proceso de feminización de estos varones colonizados como un gesto de humillación, atribuyéndoles pasividad sexual bajo amenaza de violación. La autora atribuye uno de los dominios de la sujeción masculina de los colonizados, a la tensión entre la hipersexualidad y la pasividad sexual (Lugones, 2011b). En Cuba se introdujeron más esclavos hombres que

mujeres; el proceso de feminización puede atribuírsele a las prácticas homosexuales entre esos varones; y la hipersexualidad que sustentó el imaginario de los hombres negros, nació a partir de sus costumbres originarias del poligínico y de la plantación, como el locus de lascivia y de hiperbolización del eros y del sexo.

La esencia *per se* de la

“‘misión civilizadora’ colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo). La misión civilizadora usaba la dicotomía jerárquica de género como juicio, aunque lograr la generización dicotómica de los colonizados no era el objetivo del juicio normativo. No era una meta colonial el convertir a los colonizados en seres humanos” (Lugones, 2011, p.108).

Pero sí sentó las bases de la conformación de la identidad étnica e influyó en la construcción de los imaginarios, hasta penetrar al contexto religioso no solo desde el púlpito sagrado, sino también hacia el interior de las casas templos donde se reconfiguraba una estructura semiótica, aparentemente solo entre santos católicos y divinidades africanas.

Fue en los siglos XVIII y XIX, según Abel Sierra (2006), en que comienza a definirse la sexualidad en Cuba a la par de la cristalización del proyecto de nación. Se crean a nivel individual y luego circulan y se reproducen a nivel macro —a través de los procesos de socialización y sociabilidad—, modelos de sujetos con determinados valores y paradigmas de comportamientos socio-sexual acordes a las bases y presupuestos de la sociedad que se intenta crear, o sea:

“(…) la nación-sexualidad, imaginada, construida y subyacente en la concepción de la Nación misma, que garantice a través de un conjunto de relaciones y representaciones simbólicas su estabilidad y su reproducción social”. (Sierra, 2006, p.17).

Mientras la cantidad de habitantes por cada región se tornaba un problema económico y político en las naciones del mundo con la llegada de la

modernidad⁵⁰, la conducta sexual era tomada como objeto de análisis, se regulaban las actividades reproductivas y se definían reglas y códigos morales; en los barracones cubanos, a los esclavos africanos —ahora *disidentes* por no suscribir ese “contrato social que presupone la modernidad” (Sierra, 2006a, p.17)—, se les “estimuló” con la introducción de mujeres africanas esclavas pues debido a la inadaptabilidad al régimen de vida impuesto, perecían, “se acortaba considerablemente el término de vida o recurrían al suicidio” (León, 1987, p.36). Al respecto, datos aportados por Manuel Moreno Fraginals y Miguel Barnet (como se citó en Sierra, 2006b), dan luces sobre la sexualidad hacia el interior de las dotaciones de esclavos:

“Luego de que los ingleses declararan abolido el comercio de esclavos africanos en 1807, comenzó a aumentar el número de mujeres negras, aunque mientras duró la esclavitud se mantuvo el predominio numérico masculino. La carencia de mujeres en las dotaciones de esclavos, sin lugar a duda, hizo que afloraran las violaciones, la masturbación y relaciones sexuales entre varones”. (pp.27-28).

Moreno Fraginals (2009) hace énfasis en su texto *Aportes culturales y deculturación*, sobre el bajo porcentaje de importación de mujeres según la norma esclavista hasta principios del siglo XIX, en contraste con el alto índice de masculinidad debido a la alta productividad de estos. Las mujeres eran juzgadas como *semovientes de baja productividad*, la única ventaja que tenían era la posibilidad de incremento del capital invertido mediante la procreación; pero a su vez constituía un problema coexistencial con los hombres dentro de los barracones, eran víctimas de un alto índice de mortalidad materna y además expositoras de una baja fecundidad. El autor recoge:

“(…) la mortalidad infantil es tan alta en las plantaciones que solo un 10 % aproximadamente de las crías llegaban a la edad adulta. Es en la etapa final de la esclavitud, sobre todo en el siglo XIX, cuando estas condiciones varían”. (p.30).

⁵⁰ Abel Sierra (2006) enfatiza en esta etapa, el surgimiento del concepto de población y el surgimiento de La razón, para establecer el orden, ubicando al ser humano en objeto de análisis. “Son analizadas las tasas de natalidad y mortalidad, edad de casamientos legítimos e ilegítimos, la precocidad de las relaciones sexuales y la frecuencia, su fecundidad y esterilidad. Es decir, la conducta sexual de las personas es tomada como objeto de análisis, y hay una preocupación por saber cómo cada cual manifiesta su sexualidad. Comienzan a regularse las actividades reproductivas de los adultos sexualmente maduros, y se definen reglas y códigos morales que establecen las condiciones en que las relaciones sexuales deben llevarse a cabo, y cuándo el embarazo y el nacimiento de los hijos son permisibles. La modernidad presupone un contrato social, y los que no estén dispuestos a suscribirlo son disidentes, a los que hay que controlar”. (p.18).

El autor ubica la *liquidación de la vida sexual* como uno de los aspectos más traumáticos de la existencia de los esclavos en las plantaciones. Fue en ese espacio heterotópico donde se creó un imaginario del desbordamiento lascivo de los esclavos africanos, en contra de los intentos por parte de los españoles, de institucionalizar a la usanza blanca-burguesa una familia bajo los patrones morales y culturales occidentales. El intento, llevado a cabo a través de las prácticas religiosas, fue un fracaso; todo el ceremonial, “el ritual *in face ecclesiae*” (Moreno, 2009a, p.32), era una fachada de un posible núcleo familiar que las mismas dinámicas de comercialización destruían al separar a madres e hijos, para ser vendidos al mejor postor. Al interior de los cañaverales se decía ocurrían otras cosas:

“La grave desproporción de hombres y mujeres creó un tenso clímax de represión y una obsesión sexual que se expresó en mil formas: cuentos, juegos, cantos, bailes... En cualquier estudio sobre la herencia cultural africana en el mundo de las relaciones sexuales, debe tenerse en cuenta que más fuerte que la propia tradición cultural es el mundo obsesivo de la plantación. Determinados bailes y cantos de origen africano, que no tenían connotación sexual o la tenían sublimada, adquirieron un sentido casi lascivo bajo la esclavitud. Por ello no es casual que buena parte del léxico sexual cubano-brasileño se origine en los ingenios azucareros. En resumen: la patológica obsesión que tiñe al mundo negro americano no se originó en las condiciones fisiológicas o culturales del africano, sino en el infrahumano sistema de vida de la plantación. En las zonas donde el equilibrio porcentual de sexos proporcionó una vida normal no se plantearon esos patrones de conducta. Pero el equilibrio fue lo excepcional. La esclavitud distorsionó la vida sexual del esclavo, y los racistas justificaron esas distorsiones inventando el mito de la sexualidad sádica del negro, la inmoralidad de la negra y la lujuria de la mulata. Todo ello independientemente de que en los núcleos urbanos, y en la casa solariega, la vida sexual fue el vínculo en que se apoyaron las mujeres para mejorar sus condiciones económicas”. (Moreno, 2009b, p.32).

La Iglesia construyó, y logró perpetuar, símbolos sólidos en ese imaginario de lo sexual atribuido a la otredad étnica y racial:

“en tiempos coloniales el simbolismo cristiano contribuyó a asociar lo negro con el mal y lo blanco con el bien y en la iconografía cristiana el diablo fue representado con piel negra y asociado a la virilidad, la maldad y la sexualidad, como estereotipos productores de masculinidad, mientras que los santos, las vírgenes y los ángeles fueron representados con piel blanca y asociados a la pureza, el sacrificio y la marianidad, de forma que en la realidad contemporánea, a los varones negros se les considera como virilmente superiores a los blancos y se les ha atribuido características que aluden a la supremacía masculina, tales como el baile, la sensualidad, la violencia, el poder sexual, la virilidad, entre otras” (Mara Viveros Vigoya como se citó en Saldívar, 2010, párr. 15).

Sobre las relaciones homoeróticas, del texto *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet, Sierra (2006) destaca:

“(…) Otros hacían el sexo entre ellos y no querían saber nada de las mujeres. Esa era su vida: la sodomía. Lavaban la ropa y si tenían algún marido también le cocinaban. Eran buenos trabajadores y se ocupaban de sembrar conucos. Les daban los frutos a sus maridos para que los vendieran a los guajiros [...] Para mí que no vino de África; a los viejos no les gustaba nada. Se llevaban de fuera a fuera con ellos”. (p.28).

El siglo XIX construyó en el seno de la sociedad criolla, un discurso nacionalista discriminatorio y esclavista, en el que la medicina propuso a la heterosexualidad como un modelo de normalidad sexual, protagonizado por una masculinidad hegemónica como estrategia de autorrepresentación positiva que visualiza negativamente a la otredad. Imaginario que es reproducido incluso fuera de los círculos de poder, en la construcción del mito del mambí⁵¹, el héroe-hombre-heterosexual de la incipiente nación. El “protagonista de la subversión, de la ruptura, del cambio social” es investido de “atributos considerados como ‘masculinos’: fuerza, valentía, decisión” (Sierra, 2006, p.55).

La otredad asociada a la afeminación es conceptualizada como modo de crítica y caracterización de varones “que asumen roles y atributos considerados desde la cultura como femeninos” (Sierra, 2006a, p.25). Por lo que lo femenino se construye desde una subalternidad, “ser mujer no representa más que un valor de uso en los intercambios familiares y el parentesco; (...) criterios acerca del diformismo sexual traspolados a toda la red social” (Sierra, 2006b, p.26)⁵².

⁵¹ En mayor número fueron hombres pero también se destacaron las mujeres con participación directa o no en el campo de batalla, mayormente en los hospitales, en la atención a los heridos, es decir de manera colateral. La historiografía cubana, especialmente en los diarios de campaña, las recoge de manera despersonalizada y mediante el uso de unidades léxicas sexistas, designadas como “las hijas de”, “mujeres de”, “queridas”, “mulaticas”; pensadas para el cuidado y diversión del hombre (Sierra, 2006). Una de las mujeres mambisas más renombrada es Mariana Grajales, “la madre de los Maceo” y que recibiera el epíteto de Madre de la Patria (cubana), aunque este último se ha tratado de reivindicar pues no ha sido del todo reconocido por cuestiones sexistas y raciales. De ella se ha ponderado su función de hembra fértil que dio hijos mambises valientes y fieros a la Patria como Antonio Maceo “El Titán de Bronce”, José Maceo, entre otros. Son los mambises los protagonistas de las guerras independentistas —iniciadas en 1868 en el oriente cubano—, alentados por un profundo sentimiento nacionalista, para desterrar el régimen español.

⁵² En el capítulo *Los parias de la nación: sodomitas y pederastas en el discurso nacionalista durante el siglo XIX*, Abel Sierra (2006a) realiza una deconstrucción del texto fundacional *Carta crítica del hombre muger* —escrito por el presbítero José Agustín Caballero, y publicado en el *Papel Periódico de La Havana*, el 10 de abril de 1791—, del que manifiesta los argumentos citados. Sierra (2006b) plantea que “este, quizás, sea el primero en esbozar nociones de nacionalidad a través de un ordenamiento de las costumbres sociales y prácticas sexuales” (p.23).

Discernimientos que penetraron en los sistemas religiosos entonces en plena formación y trascendieron hasta la contemporaneidad, modificando prácticas y concepciones en cómplices de la tendencia discriminatoria.

En Cuba entraron no menos de 850.000 africanos desde la llegada de Diego Velázquez hasta la abolición de la esclavitud, la mayor parte de ellos (alrededor de un 85 por ciento) después de 1800 (Castellanos y Castellanos, 1988). Durante la colonia, se le prestó muy poca atención a la riqueza cultural material e inmaterial de los africanos. Ya entrado el siglo XX, autores como Fernando Ortiz —considerado el Tercer Descubridor de Cuba, creador de la Sociedad de Estudios Afrocubanos—, Lydia Cabrerías, Rómulo Lachateñeré⁵³, entre los pioneros de la etnografía cubana, dignificaron sus aportes con una importante producción literaria que visibilizó los antecedentes africanos en la cultura cubana, mediada por rezagos racistas o desde una perspectiva ontológica “superior”, occidental, colonial; todos a título personal, hasta los años veinte, en que comienza a abrirse un reconocimiento al peso de la raza y la cultura negras en la identidad nacional a través de estudios históricos y antropológicos, la poesía negrista y la música popular (Guanche, 2002).

Entre los que voltearon su mirada al continente negro estuvo José Luciano Franco, quien retomó aportes de estudiosos alemanes, franceses e ingleses, para demostrar en su ensayo *Esquema africano*, publicado en 1961, que en

“África se había desarrollado una cultura elevada en sumo grado durante el período prehistórico y que, muy posiblemente, la cuna de la humanidad y también de la civilización, hubiera sido no Asia, sino África” (como se citó en Meriño y Perera, 2014, p.108).

Los esclavos procedentes del imperio *yorubá* construyeron representaciones místicas y se basaban en ellas para la vida social; mientras los católicos estereotiparon imaginarios religiosos y así edificaron modelos que aludían a la representación de un hombre (Jesucristo) que guiara al pueblo cristiano. La unión de ambos (sistema *Ocha-Ifá*) fomentó una caracterización religiosa fundamentada en la práctica “pagana” de lo religioso (Saldívar, 2010).

⁵³ Ortiz y Lachateñeré eran del criterio de que “con la cultura y la educación todos los negros de las capas marginales progresarían y los valores asociados a la ‘marginalidad’ adquirirían una importancia solo histórica, folclórica, pero no un valor realmente social” (Tomás Fernández Robaina como se citó en Guanche, 2002, p.76). Nada más alejado de la realidad.

2.1.3. El culto a *Oricha* en el imperio *Yorubá*.

Wande Abimbola es *awise awo ni agbaye*: vocero de los *babalawos* del mundo, y presidente de la Asociación Internacional *Yorubá*. En una entrevista concedida a Ivor Miller (2002), a una pregunta de este sobre las razones para practicar la tradición *oricha*, mientras la mayoría de las religiones promete a sus fieles una vida mejor después de la muerte —estamos en presencia de prácticas existencialistas, más relacionadas con el ciclo vital de sus miembros que con la preparación para otra forma mundana de existencia (Guanche s.f.)—, Abimbola le respondió:

“La religión *Oricha* trata que sus fieles tengan una vida satisfactoria y feliz que los conduzca a buenas relaciones con sus semejantes y con el resto de la creación. Parte de la importancia de esta religión es que no se basa en la arrogancia del ser humano. (...) Algunos aspectos de la creación pueden ser superiores al Hombre, en cuyo caso la humanidad le debe respeto, veneración y obediencia. En tal sentido puede decirse que la religión *Oricha* trata de afinar al ser humano individual con el resto de la creación. No es una religión materialista aunque hay tres cosas según el *Ifá* que la gente procura en la vida: Buscamos tres bendiciones, la bendición del dinero, buscamos descendencia, buscamos un buen final para nuestras vidas. (párr. 7).

“La bendición de objetos materiales es la menos importante. Luego viene la bendición de los hijos. La más importante es una larga vida saludable y morir en buenas condiciones. Al morir la persona se procura también condiciones para ser feliz posteriormente. Carecemos del concepto de infierno. Pero hay un concepto de juicio y castigo. Dice el *Ifá*: No hagas cosas perversas en la tierra, ya que iréis al cielo. Al llegar al portal (entre cielo y tierra), tendrás un juicio pendiente. (párr. 8).

“La clave para llegar a una edad madura y una buena recompensa ulterior es el buen carácter (*iwá pelé*). *Ifá* dice que la clave para la longevidad es un carácter gentil. Entonces al morir irá al buen cielo, donde están los ancestros y viven los *orichas*. Por eso adorar a los *Orichas* e imitar sus buenas cualidades es favorable”. (párr. 10).

La civilización *yorubá* (Segato, 2003) dominó el panorama cultural africano en el Nuevo Mundo debido a la introducción masiva de esclavos provenientes de esa zona del continente africano (mayormente de las beligerantes etnias *Oyó* y *Egbadó*), a finales del siglo XIX después de abolida la esclavitud; y a la solidez de las instituciones de poder del imperio *yorubá* en África.

El origen del gentilicio *yorubá*⁵⁴ es árabe, y se aplicaba solo a los que vivían en la ciudad-Estado de Oyó, al sudoeste de Nigeria. Este término es adoptado, a mediados del siglo XIX, por la Sociedad para las Misiones a África y el Oriente (en inglés, *Society for Missions to Africa and the East*) —formaba parte de un grupo de sociedades británicas anglicanas y protestantes fundado en 1799—, para aglutinar etimológicamente a algunos pueblos del África subsahariana que se proponían evangelizar.

Su expansión comenzó por los grupos ljebu, ljesha, Egba, y otros que compartían costumbres lingüísticas y culturales, nombrándolos a todos bajo un nombre común y que el profesor John David Yeadon Peel (2005) argumenta que por ello, en las diásporas del Caribe y Suramérica se les nombrara indistintamente *yorubá*.

Durante el tráfico de esclavos por los españoles, la información colectada sobre la procedencia tribal o geográfica (Lachateñeré, 2001), fue tomada de modo superficial debido a la profusión de regiones distantes y desconocidas de donde los hacían esclavos; la nomenclatura etnológica se guiaba por el rendimiento, carácter belicoso, sumisión de los atrapados, por lo que iba diseñando ciertas características atribuidas distintamente a cada etnia; además de los testimonios desacertados de los traficantes, las inexactitudes geográficas de la época y el carácter irregular de las extracciones de africanos luego del inicio de la persecución inglesa, todo ello influyó en la no documentación de una designación etnográfica clara en la introducción de los esclavos africanos a la Isla, por lo que se les llamó según la región: *nagó* (en Brasil, vocablo que significa extranjero), *lucumí*⁵⁵ (en Cuba), *ayois* en las Antillas francesas.

Peel (2005) distingue tres círculos o encarnaciones sobre la comunidad transnacional *yorubá* a partir del último siglo, con el auge de movimientos de

⁵⁴ Ver más en Glosario.

⁵⁵ El origen de esta palabra, según William Bascom, es el vocablo yorubá *oluku mi*, que significa “mi amigo”, y era el saludo entre los negros esclavos, por lo que se le atribuye que los españoles comenzaron a llamarlos *lucumí*. Ver más en Glosario.

re-etnización, de transnacionalización, al incorporarse a circuitos mercantiles globales que ofrecían segmentos de esta cultura como objetos de consumo artísticos, terapéuticos, mágicos y turísticos (Argyriadis y De la Torre, 2012).

Estas conexiones, según Peel (2005a), están vinculadas por las experiencias históricas de los *yorubás* en los siglos recientes y en las trayectorias de las diversas religiones implicadas en ella. Fenómeno denominado paradigma del campo social transnacional. Peel (2005b, párr.2) especifica dichas conexiones o círculos en:

1. La religión *yorubá* que practicaban los *yorubá* en su país, a la que se suele dar el nombre de “religión tradicional *yorubá*”, y en la cual era central el culto a los *orichas* (deidades).
2. La religión que practica en la actualidad una inmensa mayoría de los *yorubás*, que no es de origen *yorubá*, sino que consiste en diversas formas de islamismo y cristianismo.
3. La religión de origen *yorubá* que se practica hoy en el mundo, sobre todo fuera de África y por personas que no son *yorubá*: las denominadas religiones afroamericanas, las que al ser relocalizadas en nuevos contextos locales, son impactadas por adaptaciones y procesos de “indigenización” que les resta legitimidad ante los defensores de la tradición genuina, de la ortopraxis (Guillot y Juárez, 2012).

El primer círculo hace alusión a los asentamientos *yorubás* que ocupaban la esquina sur occidental de Nigeria, por todo el borde de Dahomey, y su territorio se extiende hasta el mismo Dahomey. Al este y al norte, la cultura *yorubá* llega a sus límites en el río Níger. Su territorio estaba dividido por ciudades-Estado que formaban parte de los más de 25 reinos centralizados, entre los que se encuentran Ijesha y Ekiti al nordeste; el Shabe, Ketu, Egbado, Ijebu y Awori en el sudoeste y Ondo, Owo e Itsekiri en el sudeste, entre otras.



Ilustración 3 Mapa del reino de Oyó, Nigeria. Imagen tomada de *The Black Past: Remembered and Reclaimed*.

De ellas, la ciudad-Estado Ilé-Ifé⁵⁶ ha sido reconocida universalmente como la más importante al ser fundada, según la teología de *Ifá*, por *Oduduwa*⁵⁷. Fue habitada desde el siglo IV antes de Cristo y era el hogar de las arboledas sagradas localizadas en la selva de la ciudad. Además de la presencia de dieciséis ríos dedicados a sus deidades en los cuales se les rendía y aún se les rinde culto, quince de estos desembocan en el afluente que lleva por nombre *Sango* o *Changó*, el mítico rey de la ciudad de Oyó deificado, lo que denota un culto fluvial. Exponentes de una “comunidad con marcada visión esencialista del territorio” (Segato, 2005, p.48), en el que dotaban de un sentido mágico-religioso a estos determinados puntos del paisaje y la topografía.

Antes de la llegada de los británicos, los *yorubás* eran famosos por sus trabajos en cuero, esculturas, fundición de minerales, manufactura de herramientas de acero hilado y otras artes. Eran agricultores entusiastas y también se dedicaron al mercado de esclavos. La cultura *yorubá*, según Carlos Guillén (2013), se sostiene sobre cuatro bases fundamentales: una **filosofía sagrada**, que alcanza su máxima expresión en el sistema adivinatorio de *Ifá*; una **iconografía**

⁵⁶ Ver más en Glosario.

⁵⁷ *Oduduwa* u *Oddúa* fue un “rey histórico vinculado a la fundación de Ifé y de quien todos los gobernantes yorubas se consideran descendientes” (Bolívar, 2014, p.27).

que muestra al Hombre como ser imperfecto y su cuerpo como recipiente contenedor de la pureza de *Òrí* o la conciencia espiritual en constante retorno a la vida material, como migraciones circulatorias entre el *aye* y el *ara orun*; **la celebración de rituales** (rezos, cantos, ofrecimientos, sacrificios, etc.) mediante los cuales se obtiene una vibración hombre-naturaleza en busca del equilibrio entre ambos para la obtención de beneficios mutuos; y la **idea de un Dios supremo** en la figura de *Olodumare*, creador omnipotente y omnipresente.

Un conjunto de dioses individuales cumple la función de servir a diferentes necesidades espirituales, reflejo de una sociedad multi e intercultural, politeísta, tanto en sus estructuras sociales como en sus creencias. Aunque se considere que, a pesar de la multiplicidad de dioses, no se trate de politeísmos sino de *monoteísmos múltiples yuxtapuestos* (Menéndez, 2001a), donde cada creyente está consagrado a un solo *oricha* y no reverencia más que a este, “guardando vis a vis para las divinidades vecinas sentimientos que no van más allá del simple respeto” (Pierre *Fatumbi Verger* como se citó en Menéndez, 2001b).

Las divinidades son consideradas manifestaciones de *Olodumare*, quien no posee un culto específico (Guillén, 2013). En esta fe básica es donde descansa toda la superestructura de la creencia indígena *yorubá*.

Para los *yorubás* existe el *Orun* (el otro mundo) habitado por los *orichas*, *orun ara* (antepasados) y otros espíritus como los *Ajogun* o guerreros del mal⁵⁸, y el *Aye* (el mundo de los vivos, la tierra). Ambos están permanentemente conectados. El cosmos *yorubá* se divide en dos partes: en la derecha se encuentran los poderes sobrenaturales y benévolos; mientras que en la izquierda los malignos, los *ajogun*. El punto focal de veneración es la naturaleza, manifiesto en la multiplicidad de prácticas: los cultos femeninos a las madres ancestrales o *Iyà mí Oshorongá* a través de la Sociedad Geledé⁵⁹, a

⁵⁸ Los *ajogun* son las denominadas fuerzas malignas u *osogbos*. Ver más en Glosario.

⁵⁹ La Sociedad *Gelede*, rinde culto a las *Iya-agba*, también llamadas *Iyami*, que simbolizan aspectos del poder ancestral femenino. Este tema será ampliamente abordado en el capítulo cuatro, y también puede encontrarse referencia en el Glosario.

los ancestros en la figura del *Egungun* (espíritus de los mayores), entre otras prácticas con cierto nivel de especialización tras iniciación consagratoria, los linajes de *Ifá* (Odugbemi, Ogboni, Ifátombé, Ifáyemí, Ifáwolé, entre otros) o los de cada *oricha* depositarios de las tradiciones vernáculas, y los festivales nacionales dedicados a cada deidad. Sin obviar los cuestionados sacrificios —práctica establecida en el principio de dar para recibir, en la búsqueda del equilibrio y la bendición de las divinidades— de animales y la alimentación de sus reliquias con la sangre de estos, siendo acusados de fetichistas o primitivos.

La religión tradicional *yorubá*, el culto a *Oricha*, varía significativamente de una región a otra; la misma deidad puede ser masculina en un pueblo y hembra en el próximo, o las características de dos dioses pueden ser incluidas en una sola deidad en una región vecina; en la ciudad de Ile-Ifé solo el dios *Echu*, se adora bajo tres nombres diferentes (De Souza, 2003). En estas variaciones de las características de cada *oricha*, transmitidas oralmente, se aprecian también las influencias de otras religiones, especialmente cristianas y musulmanas (Peel, 2010).

Las características tanto locales como regionales de los cultos a algunos *orichas*, es un ejemplo de lo que Gilberto Giménez (2007) denominó geosímbolo, debido a la multidimensionalidad de la relación de la cultura con el territorio, y en el que la cultura etnográfica —como parte de esa multidimensionalidad—, resignifica al espacio en el que están distribuidas instituciones y prácticas culturales especialmente localizadas aunque no intrínsecamente ligadas al lugar. Esto lo podemos ver en el siguiente fragmento de un texto de Peel (2010) en el que ubica los diferentes cultos a *Orisha* en el paisaje *yorubá*:

“(…) importantes *orichas yorubá* (*Ifá, Ogun, Esu-Elegba*) aparecían con frecuencia entre pueblos vecinos no *yorubá*, (...) los cultos variaban mucho entre los diferentes pueblos *yorubá*. Por ejemplo, a fines del siglo XIX, los festivales públicos más importantes de Ibadán eran *Orisa Oko, Ogiyan* y *Oke’badan*, mientras que en Ondo eran *Ogun, Esu* y *Oramfe*, y los ancestros reales. *Sango*, que tiene una presencia tan fuerte en la religión de los *orichas* en el Nuevo Mundo era una deidad de Oyo considerada ajena en el este de los territorios *yorubá* (Ondo, Ijesha, Ekiti). *Oduduwa*, considerado un gobernante ancestral de Ifé en el centro este, era tenido por la consorte (esposa) del dios creador en el sudoeste. En lo relativo a las deidades de los ríos, *Yemoja* pertenecía al oeste y *Osun* al

centro este. En la práctica, lo que existía no era una única religión yorubá, sino un espectro de complejos culturales locales que variaban de pueblo en pueblo y de este a oeste. El este, con muchas más áreas de bosque, estaba lejos del control de Oyo y de las influencias islámicas que provenían de él” (párr.8).

Los ritos de iniciación eran locales, por lo que el carácter del territorio era totalizante y la influencia en las identidades socio-territoriales de sus pobladores marcaba un horizonte de orientación unívoca en sus vidas (Giménez, 2007). Así, varios territorios tenían ceremonias en las que bautizaban a los iniciados por el mismo etnónimo de las localidades: Akposo, Yelwa, Oshún, Koso, Ogun, etc. Por ello era una tradición cultural, con un tipo de ceremonial no necesariamente religioso, sino costumbre popular (Aboy, 2016), en el que no se determinaba el *oricha* rector de la persona mediante adivinación sino que se consagraban todos los nativos al personaje que fuera líder y creador legendario de la localidad:

“En Nigeria el culto a los dioses (*oricha*) está ligado a la vez con los linajes y con las cofradías; el *oricha* es considerado como el fundador de la estirpe y su culto es oficiado por el jefe del linaje más anciano, transmitiéndose de generación en generación pero sin trance místico; por otra parte ciertos miembros del linaje, más también otras personas ajenas a él, pero que han sido reclamados por la divinidad (por ejemplo, después de una enfermedad o de un sueño) constituyen cofradías cuyos miembros bailan en honor del *oricha* y son poseídos por él. Se dice de los primeros que son ‘hijos de los *oricha*’ y de los segundos que ‘han nacido’ de ellos” (Roger Bastide como se citó en Barreal, 2001, p.85).

En África, a partir del siglo XVII, las iniciaciones se van perdiendo debido a un fenómeno que Nelson Aboy (2016) define como la *transculturación del tradicionalismo*, sumado a las guerras tribales, tráfico de esclavos, la penetración musulmana y los procesos civilizatorios eurocéntricos que asestaron duros golpes discriminatorios. Estas iniciaciones sufrirán transformaciones trascendentales con la migración forzosa a Cuba y la confluencia interétnica, la desterritorialización, reterritorialización y la colonialidad.

Los africanos, al ser llevados como esclavos a otras tierras, se enfrentaron a lo que Karen McCarthy Brown (como se citó en Capone y Mary, 2012) denomina *el problema cosmogóstico*, es decir, ¿cómo practicar una religión en otro contexto local cuando está intrínsecamente orientada hacia el territorio que se dejó al migrar? Abelardo Larduet (2014) lo nombra “espacio en blanco”, “pérdida parcial de la espiritualidad y sus ancestros” (p.93). De las 400

divinidades —nombrados *irunmoles*⁶⁰ u *orichas*— que les rendían culto los *yorubás* en su tierra natal, solo 21, aproximadamente, lograron instaurarse en Cuba debido no solo a la relocalización de estas prácticas; sino también a la fusión con divinidades de otros pueblos como estrategia de supervivencia o adaptación, por lo que algunas pasaron a ser lo que explicaremos más adelante como *los caminos que tiene cada oricha*; la no presencia de sacerdotes de ese culto en Cuba —existen divinidades como el oricha *Olofi* que había perdido su culto en África, sin embargo su fundamento se conserva en la diáspora y es uno de los principales en los procesos consagatorios de los *babalawos*—; y otros ocuparon posiciones subalternas, como acompañantes de otros *orichas* o asumiendo una función meramente objetual.

La filosofía *yorubá*

“es realista y reconoce que todas las fuerzas —incluso las divinas— tienen posibilidades destructivas y constructivas. Por tanto, el secreto de la vida y del sentido de la veneración a los *orichas* está en establecer una relación constructiva entre esas fuerzas” (De Souza, 2005, p.9).

Conceptos de vital importancia son el *iwa pelé* o buen carácter y el *aché*⁶¹, que goza de popularidad en la diáspora africana por su interrelación con el concepto *iré* de bienestar.

Sobre la oralidad⁶² descansa mayormente la transmisión e interconexión del conocimiento, de las tradiciones *yorubás*. Portadora de mecanismos de difusión que han garantizado la subsistencia de la memoria y el olvido en mensajes y códigos ancestrales, cardinales en muchos aspectos de la modernidad pero aparentemente no relacionales. Estas tradiciones orales en los *yorubás* aún cumplen funciones religiosas, litúrgicas, didácticas, estéticas, éticas, lúdicas, e

⁶⁰ *Irunmole* puede ser sinónimo de *oricha*, pero específicamente de los que no pasaron por la vida terrenal y representan los elementos de la naturaleza y fuerza espiritual: agua, tierra, fuego y aire.

⁶¹ Sobre estas tres virtudes *yorubás*, se profundiza en el Glosario.

⁶² Argeliers León hace referencia a una oralidad escrita, entendida como la manera prístina en que se recogían los testimonios de los entrevistados —en su gran mayoría negros libertos o iniciados en los cultos sincréticos que surgían en la Isla— sin perder la esencia misma, con sus “irregularidades discursivas”, propias de una comunidad diaspórica que asumió el castellano bajo el látigo colonial de los españoles.

incluso jurídicas, y les permitieron durante la trata negrera, conocerse y reconocerse al transmitir el legado de conocimientos acumulados, el mensaje de los antepasados (Fernández, 2005), creando y recreando nuevos diálogos interculturales en la diáspora.

2.1.3.1. Relaciones de género entre los *yorubás*.

Los discursos occidentales, coloniales, sobre África, que promueven el análisis de género —principio de organización intercultural— como indispensable para su desarrollo económico y político, e incluso en las investigaciones sobre sus costumbres y tradiciones, no han tenido en cuenta la no pertinencia y aplicabilidad al contexto africano, según los defensores de la afroepistemología, del conocimiento situado africano (Segato, 2003; Lugones, 2008; Oyewumi Oyeronke como se citó en Bakare-Yusuf, 2011; De Diego, 2012).

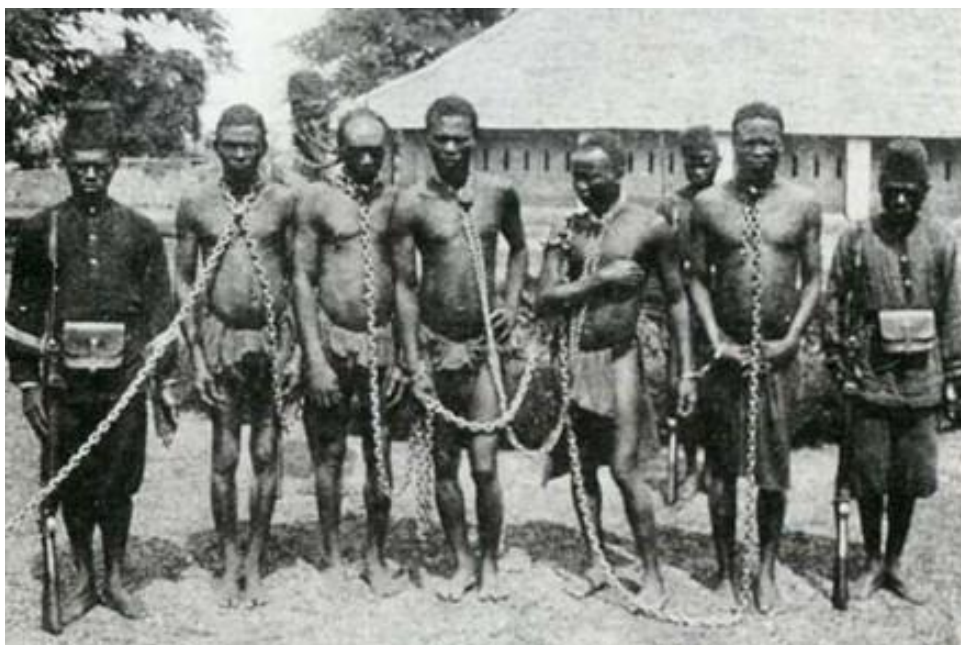


Ilustración 4 *Yorubás* esclavizados. Imagen tomada de kingbabalawo-jimdo.

El desanclaje de paradigmas occidentales —por parte de los defensores de la afroepistemología—, cuestiona, debido a su raíz colonial, la recontextualización de categorías y apotegmas como género, cuerpo, patriarcado, matriarcado, las relaciones sociales organizadas en torno a la diferencia sexual biológica, el cuerpo masculino como normativa y canal para el ejercicio del poder, la mujer

subordinada, la jerarquización y categorización a partir de modos visuales y distinciones binarias (blanco y negro, homosexual y heterosexual); marcadores visibles de la diferencia en los que el cuerpo físico queda anclado al cuerpo social, y establece la subordinación de la hembra en todos los aspectos de la vida (Lugones, 2008; Bakare-Yusuf, 2011).

Pero las asimetrías no escapan de la concepción *yorubá*. La brecha discursiva con Occidente se desdibuja tras: los análisis semióticos de sus ideologías; la identificación de las influencias musulmanas y cristianas; el diseño antropomórfico de sus dioses, ambivalentes sexuales en algunos territorios pertenecientes al imperio *yorubá*; sus costumbres y tradiciones; la dinámica de otras relaciones en la puesta en escena social —linajes, clanes, estructuras de parentesco, la antigüedad referida a la adultez, la evolución etérea⁶³— en las que se privilegian posiciones dispares, binarias, opuestas, y prevalece un orden heteronormativo. No habrá marca de género dispuesto a partir del esencialismo biológico, pero el lenguaje es un categorizador esencial que influye en la construcción de la identidad social, el estatus, en ese sistema de prestigio (Bakare-Yusuf, 2011).

El género como concepto colonial no fue un asunto de primer orden entre los *yorubás* —especialmente los procedentes del territorio Oyó en Nigeria, llevados a Cuba en mayor número e instauradores principales de la ritualística del complejo *Ocha/Ifá*—; ni la biología se empleaba para definir relaciones sociales, subjetividad, posicionamiento y jerarquía. Pero el género, independizado del cuerpo biológico, articula relaciones sociales y organiza algunos aspectos de la interacción social (Segato, 2003; Bakare-Yusuf, 2011).

Mientras el cuerpo se erige como espacio irracional, pasional y de corrupción moral; la mente es el locus de la razón y la moderación. Dualismo que asoció a ciertos grupos con el cuerpo y sus funciones —y a la vez marcados por la esclavitud, la opresión y la manipulación cultural—, y a otros con la razón y el espíritu (Bakare-Yusuf, 2011). Uno de los ejemplos más terribles es la

⁶³ La veneración y el respeto hacia los mayores, los longevos, es una de las prácticas que, a través de ética religiosa, llegó y se instauró con fuerza en la diáspora africana.

ablación⁶⁴, mutilación del clítoris o “circuncisión femenina”, práctica en la que se lleva a cabo un control y significación de la corporalidad femenina ligada al género.

Entre los *yorubás* no existen términos androcéntricos ni equivalentes lingüísticos a mujer y hombre; sus categorías *obinrin* y *okunrin*⁶⁵ solo especifican una variación anatómica no opuesta. Lo femenino no está subordinado a lo masculino, únicas distinciones disponibles. Sin embargo, las mujeres *yorubás* tienen asignados roles domésticos de educadoras y proveedoras económicas; se privilegia la maternidad y las relaciones de subordinación se evidencian con el matrimonio, cuando las *aya/esposas* deben generalmente integrarse a otro linaje, convirtiéndose en subordinadas de sus esposos (Lugones, 2008; Bakare-Yusuf, 2011). Entre los *yorubás* pre-coloniales, los machos anatómicos estaban conectados a una condición de estatus y prestigio que distaba del papel social de esposa (*iyabó*), excepto bajo el comando de las divinidades. El género era el idioma de las relaciones entre dioses y sacerdotes, caballeros y caballos, padres e hijos, viejos y jóvenes, reyes y plebeyos (Segato, 2003).

Jorge e Isabel Castellanos (1988) le atribuyen a la peculiar forma de parentesco entre los africanos incluso sin compartir lazos consanguíneos, el sentirse ligados a sus semejantes, a su sentido de la solidaridad. Aunque es un tanto contradictorio cuando revisamos la historiografía y vemos que debido a las guerras intestinas en ese continente, entre otros factores, muchos africanos vendieron a sus coterráneos durante la esclavitud.

Pero concentrémonos en los que, siendo atrapados como bárbaros y convertidos en esclavos, llegaron al Nuevo Mundo. Esos que mantuvieron sus

⁶⁴ Como ritual liminal de iniciación, la niña alcanza su condición de mujer y la prepara mágicamente para el matrimonio mediante canje; a su vez, implica la eliminación parcial o total del clítoris, labios menores y mayores, sin medidas de higiene, lo que ha cobrado la vida de muchas mujeres debido a los riesgos que implica esta mutilación.

⁶⁵ *Obinrin* en su deformación lingüística en la diáspora como *obiní*, y *okunrin* como *okuní*, son traducidos por Oyewumi Oyeronke en su texto “La invención de la Mujer” como *anamacho* y *anahembra* respectivamente, para diferenciarlos de las categorías coloniales de género.

tradiciones: organizados en *clanes* que priorizaban los lazos consanguíneos más que los de vecindad, y que veremos relocalizados en los cabildos.

La organización en *clanes* se componía de dos o más familias extensas, conformadas por tres o cuatro generaciones bajo una jefatura común. Al interior de estas existían unidades menores en las que se podía encontrar *poligínico* (un hombre con dos o más esposas), práctica que aseguraba a los hombres la tenencia de un gran número de hijos, además de constituir —junto al desarrollo de la familia— un símbolo de prestigio y prosperidad. Las relaciones matrimoniales aún hoy son uniones de familias, en las que a las mujeres las relaciones polígamas le dan la posibilidad de casarse con un hombre rico y acceder a mayores herencias para sus hijos, además de compartir la crianza y crear futuros lazos de amistad con las demás concubinas para garantizar su permanencia. La mujer tiene la potestad de abandonar a su esposo si no la embaraza. A ambos cónyuges se les exige lealtad a pesar de ser una comunidad polígama, pues la sociedad *yorubá* condena la seducción (De Souza, 2003).

El patriarcado predominaba en la sabana como forma alternativa de la descendencia unilineal; mientras el matriarcado, con muchas excepciones, imperaba en la selva. El territorio influía en la estructura de la jefatura de los *clanes*. El *clan* gobernaba gran parte de la vida de los africanos en general (Castellanos y Castellanos, 1988).

La dominación colonial europea en el contexto africano, y su notable influencia en la diáspora con la imposición de un Estado colonial patriarcal, fue un proceso dual de inferiorización racial y categorización de las féminas (*anahembras*), a las que redujo de hembras a mujeres, objetivándolas como servidoras sexuales, descalificándolas para roles de liderazgo y el desempeño de las labores agrícolas durante el auge de la economía de plantaciones —de ahí el mayor número de importación de esclavos machos, y el aumento de las hembras a finales del siglo XIX para estimular a una población viril que decrecía progresivamente entre las fuertes condiciones de trabajo, las

enfermedades y los suicidios⁶⁶—. Subjetivación aceptada por los *anamachos yorubás* en complicidad con los colonizadores occidentales (Lugones, 2008a), una reafirmación patriarcal que considero impactó en la recontextualización de las prácticas religiosas —virilización de *Ifá*, mayormente— tanto de africanos como de los propios europeos (Segato, 2003; Lugones, 2008b; Bakare-Yusuf, 2011).

2.1.4. La religiosidad católica criolla en la Cuba colonial.

Los métodos hegemónicos que históricamente había empleado la Iglesia católica para la expansión y afianzamiento del cristianismo sobre otros credos y naciones, nuevamente demostrarían su validez en el Nuevo Mundo. La estrategia consistía en “superponer lugares de veneración cristianos a sitios paganos, suplantando fechas religiosas de otros cultos por conmemoraciones caras a la cristiandad, reemplazar prodigios de otros dioses por los portentos de Cristo” (Patricia Grau-Dieckmann como se citó en Porras, 2015, p.46). Cuba tuvo sus particularidades.

El primer arribo de sacerdotes y monjes católicos a Cuba data de 1493, durante el segundo viaje del almirante Cristóbal Colón. El interés evangelizador de los primeros así como de la hornada que les seguiría sucesivamente nunca estuvo en primer plano, según Jorge Ortega (s.f.). En Cuba no se practicaba un catolicismo de orientación romana consecuente, debido a:

- Una herencia inter y multicultural de comunidades árabe, judía, etc., pertenecientes a la parte meridional ibérica bajo el dominio moruno y donde había una tradición de tolerancia.

⁶⁶ Aspectos abordados por Manuel Moreno Fragnals en su planteamiento sobre la deculturación como mecanismo de poder hegemónico colonial cultural y económico.

- América era un paraíso para vivir y oportunidad de hacer fortuna, para los rechazados política y religiosamente, oriundos del sur de España, que huían del hostigamiento de la Corona e Iglesia españolas⁶⁷.

La evolución de las creencias católicas ortodoxas en Cuba —tanto la doctrina católica como la instauración de su institución burocrática—, estuvo atravesada por lo económico, político, social, espiritual y cultural, “con las mentalidades —ese trascendente imaginario colectivo—”, como apuntaran Eduardo Torres-Cuevas y Edelberto Leiva Lajara (2008a, p.24) en su texto *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1789)*. Algunos autores (Borge et al., 2008) plantean que era un catolicismo español influido por una ola de misticismo, que proponía la meditación y el rezo personal, como el del rosario, con atributos vinculados a la magia, el milagro, promesas, mortificaciones; y estaba dividido en dos vertientes: la idea de un Dios terrible que utilizaba el castigo y la piedad popular, y la experiencia religiosa individual en un contexto histórico en que se libraba una batalla campal contra el protestantismo. Lo que derivó durante la etapa republicana en Latinoamérica —en Cuba a partir de 1902 y hasta 1959—, a que promoviera un proceso de adaptación y reactivación ante su debilitamiento. Entonces se fortalece el espiritismo, las religiones indígenas y se consolidan las de origen africano, alcanzando estas creencias un “nivel de madurez dentro de una identidad nacional ya surgida” (Torres-Cuevas y Leiva, 2008b, p.18).

2.1.4.1. Inicios.

Era un catolicismo con una doctrina y liturgia de contenido muy emocional, que favoreció los singulares procesos de sincretismo con las religiones nativas africanas debido a que estas también alcanzaron un carácter existencialista.

La Iglesia tuvo un comienzo instaurador con alto grado de desorganización; luego en el siglo XVII aparece en el esplendor del criollismo, poderosa económicamente y con amplia presencia social; aunque después se replantea

⁶⁷ El Tribunal del Santo Oficio actuante en Cuba tenía su sede en Santo Domingo, por lo que sus posibilidades jurídico-represivas estaban menguadas por la distancia, dadas las dificultades de transporte y comunicación entre Cuba y la isla de La Española (Ortega, s.f.).

su actividad en los siglos XVIII y XIX con el surgimiento de la sociedad esclavista y los sucesivos acontecimientos que transcurrirán: la secularización organizada por los gobiernos liberales españoles, la crisis de la esclavitud y el desarrollo de una cultura nacional y de su expresión política: el independentismo, expresión de una conciencia patriótica que aún debía trabajar en la integración nacional para desterrar viejos rezagos culturales, económicos y políticos como el regionalismo y el racismo⁶⁸ (Torres-Cuevas y Leiva, 2008).

La propagación e imposición de la doctrina religiosa católica tuvo en las órdenes religiosas los protagonistas de la evangelización. Entre los franciscanos, mercedarios, dominicos, jesuitas, agustinos, en su labor misionera, unos exigían el trato humanitario hacia los indígenas, mientras otros demandaban la fuerza como sometimiento debido a la creencia de inferioridad de los nativos. Entre ellos aún se conmemora la figura de fray Bartolomé de Las Casas como defensor de los indios, símbolo de la evolución del pensamiento cristiano al fomentar un debate moral y ético que aún conserva su plena vigencia, perteneciente a esa

“vertiente piadosa de la evangelización —aquella que trató dignamente a los indígenas, buscando su conversión sin el oprobio de la servidumbre, sino como un derecho a que se respetase su dignidad humana—. (Torres-Cuevas y Leiva, 2008, pp.10-11).

Sobre esta invasión hegemónica de aculturación, el historiador Eusebio Leal insiste en recordar el lado piadoso de la Iglesia en la labor de asistencia humanitaria con la creación de hospitales, lazaretos, asilos, orfanatos, casas de recogidas, cementerios, y la fomentación de las manifestaciones artísticas en la evangelización, lo que contribuyó a que el catolicismo cobrara vida en el imaginario popular.

⁶⁸ Para mayor ampliación, consultar el texto del propio Eduardo Torres-Cuevas *En busca de la cubanidad*, tomo 1.

En la conformación de la religiosidad del criollo⁶⁹, de su propia identidad, determinó el amplio desarrollo de un mundo de representaciones religiosas que se movían entre las importadas y las surgidas con anterioridad; la identificación del concepto de patria chica o patria región como expresión de una conciencia nacional, autóctona; la escasa producción de conocimiento contextualizado debido a la implantación y el ejercicio de una Escolástica basada en un sistema de ideas de supremacía universal, colonial, y por ende la “ausencia de un espacio teórico para la discusión o problematización de las realidades particulares” (Torres-Cuevas y Leiva, 2008a, p.191) y la influencia de elementos que originariamente no estaban ligados al catolicismo pero formaban parte de la religiosidad popular ibérica:

“(…) moros, judíos y, sobre todo, una población castellana-andaluza⁷⁰ con un bajo conocimiento de los dogmas de la fe católica a la cual le integran expresiones asumidas de la brujería, el misticismo, la astrología, la cartomancia, el cabalismo y otras influencias de la Edad Media tardía, le dará al sistema de creencias del criollo en Cuba particulares formas de manifestarse. Por último, el hecho de que la población aborigen haya sido prácticamente extinguida no explica que no exista una transferencia de sus representaciones religiosas a la sociedad criolla y, en consecuencia, a la cubana posterior. Ello se explica más por la debilidad de estas creencias ante la fuerza mística —no racional ni lógica— de la mezcla que exporta el catolicismo hispano. La forma en que el indio es obligado a perder su cultura y, a la vez, la forma en que asume la impuesta, que en nuestro caso no es la de las culturas de ciertas zonas del continente americano, revela que su descendencia, por lo general ya mestizada culturalmente, asume la proposición religiosa de los colonizadores con un componente psicológico diferenciado del peninsular.

“(…) el mundo del criollo tiene, en un clero mal preparado y sugestionable, un aliado inconsciente para la creación de un imaginario colectivo de particulares expresiones. Toda la simbolización religiosa provendrá del catolicismo; toda la concepción del mundo del criollo es expresada en él, pero no siempre vinculada con sus postulados y sus dogmas, sino, más bien, con su imaginario colectivo. Un español temeroso, influenciado desde su propio mundo por los espíritus, la brujería, los hechizos y la muerte, conforma parte del legado religioso de la conquista y colonización —y del propio siglo XVII hispano— e influye más que el propio africano en la superstición y en la fantasía que acompaña a la creación del universo del criollo” (Torres-Cuevas y Leiva, 2008b, p.193).

Un singular número de expresiones religiosas van conformando la identidad del criollo. En primer lugar las devociones marianas, el culto a la imagen de María bajo la advocación de múltiples virtudes, gozaban de gran auge en Europa y llegan a la Mayor de las Antillas como protectoras de las expediciones al Nuevo

⁶⁹ Se refiere a los hijos de los europeos nacidos en la Isla; también existía el término de negros criollos para los hijos de esclavos nacidos allí. En el siglo XIX el término se asocia a la conformación de la *cubanidad*.

⁷⁰ Se les denominó *creyentes vacilantes*, según Jorge Ortega (s.f.).

Mundo a través de las cofradías de gente de mar: predecesoras de los hospitales navales e iglesias para marinos tanto en España como en América. Se instauraron paulatinamente en la Isla, mediante estas cofradías, devociones religiosas a la Caridad, la Candelaria, la de Regla, la de las Nieves, la de Loreto, y la del Buen Viaje.

Las cofradías, cabildos de nación y hermandades, como organización social del trabajo, fueron instituidos bajo la protección de la devoción mariana y otras expresiones religiosas, y contribuyeron a ampliar las tareas de solidaridad humana entre sus integrantes, a la creación y celebración de tradiciones festivas según el calendario católico —fachada en muchos casos para la realización de acciones conspirativas contra el régimen colonial—. Es en el seno de los cabildos donde se desacralizan esas celebraciones con la posterior creación de los carnavales: las comparsas, los diablitos, “despojados de su original sentido religioso y con marcado carácter laico y popular” (Torres-Cuevas y Leiva, 2008, p.196), tomaban las plazas en la celebración de la Epifanía del Cristo o Día de Reyes, y exhibían en el espacio público varios elementos de las culturas africanas que pertenecían a los espacios privados de las casas cabildo (Barcia, Rodríguez y Niebla, 2012).



Ilustración 5 Última salida del cabildo de Susana Cantero por las calles del barrio de Regla hasta la bahía, La Habana, Cuba, en 1961. Foto tomada por Osvaldo Salas.

Los cabildos de nación (León, 1987a; Castellanos y Castellanos, 1988) fueron organizaciones espontáneas de negros y mulatos, reservorio de tradiciones culturales africanas, además de constituirse como instituciones de socorro, protección y ayuda mutua, a imagen y semejanza de los cabildos de negros de Sevilla, que datan de antes del hallazgo del Nuevo Mundo. Los primeros cabildos provienen del siglo XVI en La Habana y Santiago de Cuba (Barcia et al., 2012). Cabildo era su nombre profano, Cofradía respondía a las costumbres católicas. A su interior se articularon los primeros diálogos interculturales entre los esclavos provenientes de las diferentes etnias africanas, de por sí ya sincréticas, pues “contenía en su seno, además del grupo predominante y reconocido, otros de menor peso numérico, pero con suficiente conciencia de su especificidad como para conservar su denominación étnica” (Gloria García como se citó en Meriño y Perera, 2014, p.272). A su nómina se integraron los descendientes de africanos, los llamados negros criollos, y los mestizos; se unían en uniones conyugales y/o religiosas, adoptando indistintamente las diversas creencias en un complicado sistema de padrinos y ahijados, como antesala de la Regla de *Ocha* o Santería. Allí, en sus altares, los santos católicos compartían devoción con las divinidades africanas (León, 1987b).

Para su preservación debieron asumir las imposiciones de los cleros en cuanto a la instrucción religiosa, por lo que los cabildos de nación fueron *centros de resistencia cultural* (preservación de danzas, músicas, oralidad, credos, etc.) pero también de notable *proceso aculturativo*. Legitimaron su presencia ante las instancias gubernamentales españolas con la inscripción en un registro de sociedades; se proveyeron de un estandarte y una o más banderas con colores y decorados simbólicos. También imitaron a la corona española, estableciendo un rey y una reina del cabildo, tesorero, mayordomo y toda una corte formada por ahijados de ambos monarcas. Dentro de estas instituciones, las mujeres ocupaban cargos de reina, madrina o *mayordoma*, según su jerarquía religiosa, avanzada edad, y su solvencia económica dentro de la comunidad africana; les confería prestigio social al interior del grupo (Rubiera, 2011). Entre las más conocidas estuvieron Inés Flores, del cabildo Nuestra Señora del Rosario y las Ánimas; Ña Caridad (más conocida como *Iguoro*), del Changó Terdum o

Teddún; María Josefa Cárdenas, de Los Congos Reales y María de Jesús Soto, del cabildo Carabalí⁷¹ Isuama de Santiago de Cuba.

Los cabildos tienen mayor auge a fines del siglo XVIII en La Habana, etapa en que varios religiosos católicos como el monseñor Pedro Morell de Santa Cruz manifestaron su postura antiesclavista, apoyando estas organizaciones a cambio de una “negociación religiosa” que consistía en la instrucción en el Evangelio y bautizo con advocaciones marianas: La Natividad, La Presentación, La Anunciación, La Concepción, La Asunción, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de las Nieves, Nuestra Señora de la Caridad, Nuestra Señora de los Remedios, Nuestra Señora de los Desamparados, Nuestra Señora del Socorro, Nuestra Señora de Altagracia, Nuestra Señora del Pilar y Nuestra Señora de los Reyes.

Entre los cabildos más renombrados se encuentra el Changó Teddún⁷² o Changó Terdum, cuna y escenario de una sonada conspiración contra el gobierno colonial español que en 1812 alcanzara el oriente cubano. Otro de renombre fue el Cabildo Alakisa, cuyo surgimiento recoge Fernando Ortiz en 1830, en la calle Egido, en La Habana, escenario donde por primera vez se

⁷¹ Resulta interesante ver una mujer ocupando un rango alto en un cabildo de denominación carabalí, pues a las mujeres se les está prohibido la participación en las ceremonias *abakuás*. Existió, según me contó un informante, una *plaza* (especialización ritual) que desempeñaba una mujer dentro de las sociedades *abakuás* del siglo pasado, pero con el tiempo desapareció, ocupándolo una figura masculina. Al respecto, conversé con el Dr. Ramón Torres Zayas, investigador sobre los *abakuás* en Cuba, y compartió conmigo que “en África existen mujeres con autoridad para la adivinación a través del oráculo; sin embargo, a la máxima jerarquía del culto de *Ifá* solo llegan los hombres. Algo similar ocurre en el Calabar con las mujeres, quienes tienen un alto protagonismo en las sociedades *ndem* o *egbo*, cuya actividad ritual precede a la de *ekpe*. Al terminar ellas su parte, entonces, y solo después, comienza el accionar masculino. Desde luego, estaban esas comunidades todavía muy cercanas a la relación matriarcal o al menos matrilineal, lo que les permite a las mujeres desarrollar rituales de marcada importancia. A la postre, se impuso el patriarcado que, sin desestimar el papel femenino, las relegó a un segundo plano. En el caso *abakuá* es más notorio, al constituirse en una sociedad eminentemente masculina, a diferencia de sus congéneres en el Calabar, donde puedes encontrarlas exclusivas de hombres, de mujeres e incluso mixtas, según las diversas fuentes que he consultado. Los *abakuás* no sienten aversión por el sexo femenino. ¡Al contrario! El culto *abakuá* es el culto a la mujer, a *Sikán*, la descubridora del secreto, solo que en la reconstrucción sociohistórica se copió la organización masculina”. En la Sociedad Secreta *Abakuá*, la más mínima sospecha o comentario de duda sobre la masculinidad del aspirante a integrarla, impide su incorporación (Fernández, 2005).

⁷² Este cabildo también se le conoció como San José 80, y en él se conformó la estructura de lo que sería posteriormente la Regla de *Ocha* o Santería.

escuchara los sagrados tambores *batá*. De estos cabildos, llegaron a nuestros días: Iyessá Modú San Juan Bautista, Arará Espíritu Santo y el Lucumí Takua Santa Teresa (Barcia et al., 2012).

Manuel Moreno Friginals (como se citó en Duharte y Santos, 1999), apunta como degradación del proceso de evangelización y tendencia al laicismo —a finales del siglo XVIII en los ingenios donde se desarrollaba con éxito la industria azucarera—, el abandono del adoctrinamiento religioso y la paulatina desaparición de las capillas y de los capellanes, vacío que intentan ocupar —sin éxito alguno— en la figura de los capataces, los mayores, ajenos a estudios teológicos, lo que derivó en el desarrollo de un catolicismo heterodoxo y al aprovechamiento, por parte de los esclavos, para mixturar a sus dioses.

Con el desarrollo de la agricultura, aparecieron otras devociones católicas ligadas a esta actividad. Se heredan los santos relacionados con los oficios, además de instaurarse el patronato en cada ciudad y villa creada. La inmigración importa sus creencias y ocurre un contrapunteo entre la religiosidad del criollo y la importada de España (Torres-Cuevas y Leiva, 2008). Resulta interesante la permanencia y preeminencia de las devociones marianas y los cultos a las santas en la religiosidad popular, fenómeno que trascendió esta etapa colonial y signa las expresiones religiosas contemporáneas. Otros santos, masculinos, no gozan de tanta popularidad como las vírgenes anteriormente mencionadas.

No ocurre lo mismo con el culto a San Lázaro mendigo, de mayor convocatoria de fieles que el de San Lázaro obispo canonizado por la Iglesia. Así lo afirma Sergio Cabrera, párroco del santuario El Rincón:

“Las muletas se lo puso la tradición popular. La Biblia no habla de muletas. La parábola del pobre Lázaro habla de los perros y ciertamente existió en Cuba un culto al Lázaro de la parábola, al Lázaro pobre. A inicios del siglo XX, el Obispo de La Habana decidió evitar digamos esa devoción, porque empezó el tema del sincretismo con mucha fuerza y entonces de alguna manera se intentó poner con más fuerza la imagen del Lázaro obispo, pero *Dios también habla a través del pueblo*. Por eso, aun cuando se intentó poner por parte de la iglesia, una imagen del Lázaro obispo, el pueblo siguió diciendo que su fe estaba vinculada al Lázaro pobre” (Zepeda, J y Saiz, M, s.f.).

Otros ejemplos son la Virgen de Regla, imagen africana de María creada por San Agustín, protectora de los marinos, convertida en la patrona del pueblo ultramarino de Regla, en La Habana y de la villa de Chipiona en la comunidad autónoma de Andalucía, sincretizada con la *oricha yorubá* del mar: *Yemayá*; y el culto a la patrona de Cuba, la morena Virgen de la Caridad del Cobre, elemento unificador de los sectores sociales en el siglo XVII, entre los negros e indios que trabajaban en las minas, y como reafirmación de la devoción mariana, ilustran la fuerza del imaginario popular en la conformación de la identidad del criollo en franca contradicción con los postulados de la Iglesia.

Con el hallazgo e instauración del culto a la Virgen de la Caridad del Cobre, en Santiago de Cuba, se produce la primera sincretización religiosa entre negros, indios y españoles, y la primera imagen de una tradición nacida años anteriores a la conquista de la Mayor de las Antillas y llegada a través de la travesía marina, en el imaginario católico de los conquistadores. A diferencia de otros cultos, la Virgen de la Caridad del Cobre “fue impuesta y recreada por los sectores marginados o de base de esa sociedad como signo de identificación y protección” (Torres-Cuevas y Leiva, 2008, p.209).

2.2. Regla de *Ocha* o Santería. La casa de santo o *ilé-ocha*. *Iyalochas*, *babalochas* y *oriatés*. La familia de santo. El *kari-ocha*, *asiento de santo* o *hacerse santo*.

En Cuba, la memoria de África llegó desgarrada y separada violentamente de su medio, llegó sometida, no vencida.

Mirta Fernández

Es importante aclarar que en África no existe la Regla de *Ocha* o Santería⁷³ o sistema *Ocha/Ifá* sino el culto a *Oricha* [llega a Cuba, según Nelson Aboy

⁷³ Nelson Aboy (2008) refiere que debido a la sistematicidad y cotidianeidad de denominar a los *orichas* “Los Santos” y a sus formas de culto “La Santería”; a los que se inician “Los Santeros”, y al proceso iniciático “Hacerse Santo”; fue en principio un prejuicio judeocristiano equiparativo e ignorante del colono español, posteriormente de los criollos con respecto a los variadísimos elementos etnoculturales de la complejísima y diversa cultura negra inmigrada, que enfrentaron, no entendieron y equiparativamente la sinonimizaron con su religión (la Católica). El

(2008), entre 1650 y 1700 aproximadamente], como antecedente de la anterior. Algunos autores (Duharte y Santos, 1999; Powell, 2010), ubican su surgimiento como Santería a fines del siglo XIX en la parte occidental de Cuba, básicamente La Habana y Matanzas, territorios donde hubo una presencia significativa de esclavos *lucumíes*; y se configuró con rasgos diferenciales referente a la zona oriental del país, a la que se extiende, a partir de la tercera década del siglo XX. Lo cual llevó a conflictos regionales, propios de la dispersión y falta de unidad existentes hacia el interior de las ramas o linajes, de las casas-templos y de los practicantes en general.

La Regla de *Ocha* en Cuba surge al entrecruzarse el culto a *Oricha yorubá*, con las prácticas de religiosidad popular católica —además de la influencia del espiritismo y de los cultos aborígenes (Duharte & Santos, 1999)—, como mecanismo de preservación de las creencias autóctonas africanas. La hibridación de raíz *yorubá* se gestó mayormente de las matrices provenientes de las controversiales regiones Oyó y Egbadó —también está presente la región de Dahomey en el culto a los *orichas Babalú Ayé, Nana Burukú, Nanú, Afrá*, etc.—, en un contexto de luchas de poder, y descansó sobre los hombros de sus iniciadores, instauradores de una tradición de carácter matrilocal que se perdió tras la muerte de las sacerdotisas fundadoras —las *oriatés* u “*obasas*”, maestras de ceremonia de los rituales de la Santería— y la ascensión definitiva y preeminencia de los hombres a esta categoría —algunos, discípulos de aquellas—; hecho que será reforzado con el auge de *Ifá*. Inicialmente eran considerados cultos paganos, herejes, por el catolicismo hegemónico, hasta el año 1870 en que son legalmente reconocidas como prácticas religiosas africanas (Bolívar, 2014). Edicto que no las despojó del lastre discriminatorio ni gozaron de aceptación total, ni aún después del triunfo de la Revolución en 1959; solo años más tarde se les reconoce parte de la identidad nacional⁷⁴.

propio autor insiste en el carácter peyorativo del término *Santería* y el desuso en algunos círculos donde se estudia o practica la Regla de *Ocha*.

⁷⁴ Kali Argyriadis (2005) en su artículo *El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo*, realiza un agudo análisis de la proliferación del mercantilismo en la Santería y aborda los acontecimientos discriminatorios que acompañaron su desarrollo y alcance, signado por un contexto económico hostil en el ámbito cubano.

En la Regla de *Ocha* la imagen de África se reduce a un lugar de origen remoto (Menéndez, 2001). A su interior, se fijaron elementos sincréticos tomados del catolicismo: la obligatoriedad del bautizo católico previo a la iniciación *santera*, la visita a la Iglesia como parte del proceso de iniciación, la inclusión de la misa de difuntos en el templo católico dentro del complejo ritual cuando fallece un *santero* (Barreal, 2001), las imágenes de bulto de los santos, los inciensos, velas, flores, las oraciones del catecismo, el empleo de barajas para la adivinación. Entre los de origen *yorubá* (Guanche, 1983) constan: la conversión de la casa del creyente en casa-templo (*ilé ocha*); la reclusión en la casa-templo durante varios días tras la iniciación; el vestir con ropas blancas para el rito; conservar determinados tabúes durante un año, tales como dejarse llevar solo por el padrino o madrina rituales, no darle la mano a extraños, no realizar el coito ante las imágenes de los *orichas*, no comer los animales consagrados a su deidad protectora, y otros; el lenguaje que se emplea durante el rito como remanente lingüístico del *yorubá* y que es característico en los rezos, fórmulas rituales, cantos, saludos y otras formas del lenguaje religioso; la incorporación de la deidad mediante un ritual —que establece un pacto (*imule*) entre el hombre y la divinidad— a un recipiente que contiene una o varias piedras (*otanes*) las cuales representan a los *orichas*; la noción de que las deidades comen, por lo que se realizan sacrificios de distintos animales, según el *oricha* de que se trate; las ofrendas a base de comidas, frutas y dulces, y los atributos que posee cada deidad, consistentes en determinados colores, número, materiales, animales, yerbas y árboles, todo lo cual hay que tener en cuenta para confeccionar el objeto del culto.

La Regla de *Ocha* (Castellanos y Castellanos, 1992; Febles, 2011; Guillot y Juárez, 2012) es un sistema ritual que incluye jerarquías sacerdotales, lugares sagrados, invocaciones privadas, celebraciones públicas, actividades mágicas y ritos de pasaje o transición, fundamentalmente de iniciación y funerarios. Es una experiencia social interconectada constituida en un solo campo de relaciones sociales, entendido como campo social transnacional donde maniobran redes de parentesco ritual, artístico o mercantil transversales, multidireccionales y policentradas, mediante las cuales circulan valores, creencias, prácticas y productos culturales. En ese ámbito los individuos son

portadores de una identidad en la que la multiplicidad de prácticas religiosas interrelacionadas en sí mismo establecen paralelismos (además de la Regla de *Ocha* y la Regla de *Ifá*, un mismo individuo practica el espiritismo, palo *mayombe*⁷⁵, sociedad secreta *abakuá*, masonería, Regla *Arará*⁷⁶), coexisten de forma dialógica, cuasi coherente, y tienen en común la obtención de un propósito deseado relacionado con la solución de los problemas de la vida cotidiana. La multiplicidad de prácticas abre un mismo canal de comunicación con lo sobrenatural, y con lo divino, resaltando una dimensión espiritual totalmente inclusiva al enriquecer ese tipo de religiosidad con la apropiación de dogmas, liturgias y atributos; lo que le ha posibilitado su adaptación y resistencia cultural tanto en la sociedad cubana como en su alcance translocal.

Impera en ella, como en la expansión de las religiones afroamericanas en general, una “lógica mercantil” (Argyriadis, 2005) fundamentada en relaciones de intercambio de dones, promesas, afectos, dinero y mercancías, que vinculan a los individuos entre sí de múltiples maneras y categorías —creyente, iniciado, neófito o *aleyo*, comerciante, cliente, padrino, madrina, ahijado, hermano de *santo*, y las especializaciones que pueden ser ejecutadas por practicantes o no: *yerbero* o vendedor de plantas mágicas, *animalero* o vendedor de animales para el sacrificio a los *orichas*, etc.; algunos llegan a ser actores eje en la red transnacional— y con los *orichas* y los espíritus, en un contexto de reciprocidad. En esa lógica mercantil, el dinero, entendido como el pago del *derecho*, es un elemento constitutivo de las relaciones y del *aché* (la energía vital y el poder místico); por lo que su empleo sin miramientos, según Capone

⁷⁵ Según Luis Ramírez (2012), una de las reglas de culto de origen africano, con mayor exactitud de origen congoleño y angolano (etnia *bantú*). En ella se adora la vegetación y al espíritu o *nfumbi* de una persona muerta, cuyo poder radica en la *nganga*. *Nganga* (También *ganga*, *prenda*, *inkiso*). Cazuela de barro o hierro que contiene el fundamento de su actividad mágica donde se guardan las fuerzas sobrenaturales que le sirven al palero o iniciado en la Regla *Mayombe*.

⁷⁶ Regla *Arará*. “Prácticas religiosas de los descendientes de esclavos cuyo origen étnico es del antiguo Dahomey (hoy Benin). Aunque muy similares a las de la Regla de *Ocha* en lo general, los nombres de sus deidades, su lengua, los cantos, instrumentos musicales, etc., poseen características propias. Sus deidades reciben el nombre genérico de *vodú* o *fodún*. Actualmente existen grupos arará solamente en La Habana (en forma muy reducida) y Matanzas, con algunas reminiscencias en el municipio de Abreus, en la provincia de Cienfuegos” (Ramírez, 2012, p.303).

(2012), en esas ceremonias alimenta el *aché* de los *orichas* y el propio, además de ponerlo en circulación, base del sistema religioso y requisito para su preservación.

Amén de la mercantilización que ha resquebrajado su ortopraxis, llegando a niveles altos de supercherías, estafas, que Rogelio Martínez Furé ha denominado “pseudofolclorismo” y “jineterismo pseudorreligioso”, la Regla de *Ocha* es refugio espiritual, mítico y místico de mujeres y hombres de los más disímiles niveles culturales y educacionales (Martínez, 2005). Depositaria de una “estructura más individualista y horizontal” (Guillot y Juárez, 2012, p.65), es una práctica portátil, portadora de un mensaje transponible —lo evidencia su carácter translocal—, con “premisas entendibles y aceptables en entornos lingüísticos y culturales distintos” (Thomas Csordas como se citó en Capone y Mary, 2012, p.36), lo que le ha permitido relocalizarse con fuerza en Estados Unidos, Puerto Rico, México, Venezuela y algunos países del Viejo Continente debido a la fomentación del turismo religioso en Cuba a partir de los noventa, y a las migraciones que se sucedieron a partir de los sesenta con el triunfo de la Revolución cubana.

Su ceremonia de iniciación, *kariocha* o *hacer santo*, es un rito liminal o de pasaje, que eleva al neófito a una categoría sacerdotal. En este rito de iniciación que comparten indistintamente hombres y mujeres, reciben, en ceremonia mística en su cabeza y hombros, las energías de diferentes *orichas* a los cuales le rendirá tributo durante su vida religiosa, e incluso algunos “lo acompañarán” después de la muerte. Entre ellos, su *oricha principal* o *ángel de la guarda* “lo recibe en su cabeza”, acompañado de otro *oricha* del género contrario, representados en pareja, tal y como el orden binario del mundo lo dispone. El procedimiento consagradorio inicia por siete días (¿una analogía al tiempo en que Dios concluyó la creación del mundo?), luego se incorpora a la sociedad, siempre vestido de blanco —con sus excepciones—, responderá al nombre de *iyawó*⁷⁷ y deberá cumplir una serie de exigencias propias de esta *etapa de depuración* en la que metafóricamente nace y da sus primeros pasos

⁷⁷ El neófito iniciado recibe el nombre de *iyawó* o *iyabó* (por corrupción fonética, *yabó*). Ver en Glosario.

hasta llegar a la mayoría de edad, al cumplir el año. Le corresponderá seguir un comportamiento austero en cuanto a las limitaciones a los nuevos consagrados, así como las de tipo personal que han sido comunicadas mediante la lectura del porvenir o *itá*, ceremonia que Nelson Aboy (s.f.) reconoce como código ético e identitario personal que no existe hasta tanto el individuo no se inicie al culto y mediante el cual las deidades expresan su mensaje o consejo en registro trascendente, tangible en la *libreta de santo*: documento que recoge por escrito toda la dinámica litúrgica de la iniciación.

Las causas iniciáticas (*hacer santo*) en la Regla de *Ocha* son predominantemente de carácter terrenal, existencial, específicas de las problemáticas sin otras alternativas recurrentes en el contexto social como padecimientos patológicos sin respuesta científica lo que se puede deducir la creencia en un rito terapéutico; relacionadas con la existencia de lazos consanguíneos en los precedentes familiares u otra forma de influencia o nexo de sus ancestros con el sistema de creencias; y muy pocas por motivación o vocación religiosa (Aboy, 2013).

Hacer santo es uno de los rituales más importantes y a la vez más encarecido en la Regla de *Ocha*. Como rito de pasaje, es también asunto social y por lo tanto no puede ser barato (Argyriadis, 2005). El iniciado recibe la categoría de sacerdote o sacerdotisa, *babalocha* o *iyalocha*, y marcará el camino hacia otras especializaciones según las determinaciones que haya marcado el *itá* y participará en otras ceremonias de contingencia (Hodge, 2016) y ofrecimientos no menos importantes como: *adimú* u ofrendas sencillas de frutas, flores, dulces y viandas a los *orichas*; el *ebó* o rituales de limpias, despojo con yerbas, baños lustrales, ofrendas, con el fin de conjurar un mal o propiciar un beneficio según los intereses de la persona, sea iniciada o no; la *rogación de cabeza* o *kobo lerí* como purificación del *Orí*; o rituales más complejos como la ceremonia de *itutu* u honras fúnebres; *recibir cuchillo* o *pinaldo*, rito mediante el cual el sacerdote o la sacerdotisa reciben la potestad “sagrada” de realizar sacrificios de animales utilizando el cuchillo, entre otras.

La Regla de *Ocha* implica también una “noción de persona múltiple y en constante evolución” (Argyriadis, 2005, p.36), por lo que la dedicación exclusiva

hacia los *orichas* puede ser personal o mediante la intervención de especialistas con distintos niveles de iniciación y, por consiguiente, de categorías sacerdotales⁷⁸. La más común es la de los *babalochas* e *iyalochas*. Luis Ramírez (2014) en su *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba* define al *babalocha* (*baba*=padre, *ocha*=santo; también se conoce como *babalorisa*), como padre de santo, título destinado a los hombres con mayor grado iniciático dentro del sistema *ocha*, capacitados para realizar ceremoniales de entrega y asentamiento de *orichas*, rogaciones de cabeza, entrega de collares y la adivinación mediante los cocos y los caracoles (*dilogun*) hasta la letra 12. Esta palabra por extensión puede ser sinónimo de padrino, santero, y su equivalente femenino —aunque con mayores limitaciones debido a su condición de mujer—, es la *iyalocha* (*iya*=madre, *ocha*=santo; también se conoce como *iyalorisa*) o madre de santo, madrina, santera.

Las funciones principales de los *babalochas* e *iyalochas* (Castellanos y Castellanos, 1992) son: 1) rendir culto a las divinidades recibidas en la iniciación y, principalmente, al *oricha* tutelar o ángel de la guarda; 2) dirigir los ritos que se efectúen en su casa-templo; 3) servir de curanderos o consejeros en lo que se refiere a problemas de salud y dificultades en las relaciones personales; y 4) adivinar por medio de los oráculos del coco y del caracol. Ambos, durante los ritos iniciáticos, pueden realizar las funciones de *yubbon*, *ayibona* o *ayubbona*, segundo padrino o madrina encargado de los tratos pormenorizados de la persona iniciada. Junto a los demás integrantes de la casa-templo conforman un sistema de parentesco ritual⁷⁹.

Parentesco ritual que es el núcleo de la familia en la Regla de *Ocha* como estructura transmisora de cánones, comportamientos, valores, deberes y haceres para con sus familiares humanos y divinos (Expósito, 2016); utiliza los mismos rangos de parentesco que la familia social pero con una significación

⁷⁸ Ver en *Anexos*: Tabla de sistema de iniciaciones en *Ocha-Ifá*.

⁷⁹ “Los linajes religiosos y las redes de familias rituales constituyen (...) fronteras sociales y simbólicas que contribuyen de manera importante a la construcción de nuevas identidades transnacionales” (Capone y Frigerio, 2012, p.188).

simbólica, análoga a la consanguínea, de la que retoma solamente las categorías de padres (padrinos/madrinas), hijos (ahijados), abuelos, nietos, bisnietos y hermanos; y también el compadrazgo. La familia en la Regla de *Ocha* está concebida según el canon occidental: los padrinos/madrinas son los iniciadores de sus ahijados y responsables de ponerlos en contacto espiritual y simbólico con su divinidad tutelar, conocida y/u obtenida mediante ceremonia de adivinación y/o iniciación. Estos “cabezas de familia” son los creadores de las ramas: émulos cubanos de los linajes africanos; entre las que se encuentran *Echubi*, *Ara Matanzas*, *Ochabi*, *Talabire*, *Obadimeyi*, *Ile Fuche*, *Omo Funque*, *Culos Verdes*, entre otras.

Un elemento importante es la *edad de iniciación*, directa o indirectamente proporcional a la edad cronológica; se habla entre los iniciados, de mayores y menores tanto hombres como mujeres, y guarda relación con el principio de respeto a la ancianidad en la cultura indígena *yorubá*. La *edad de iniciación* es beneficiaria de un valor subjetivo que dota de reconocimiento jerárquico a los *babalochas* e *iyalochas* hacia el interior del sistema de relaciones y actividades rituales, de grupo, tanto de la Regla de *Ocha* como la de *Ifá*, concretado en una serie de prerrogativas que reciben por derecho, y entre las cuales se encuentran: ser los primeros en ser servidos a la mesa en las comidas ceremoniales, y recibidores de un respeto más connotado (López, 1985).

En Cuba, además de los *olochas*⁸⁰, *babalochas* e *iyalochas*, se crea un especialista de mayor jerarquía al que se le denomina *oriaté* (el maestro de ceremonias y gran especialista en la lectura de los caracoles o *dilogún*), quien no solo debe poseer un mayor nivel de conocimientos del sistema oracular, sino que además es quien dirige las ceremonias y hace el *Itá*. El *oriaté* (Valdés, 1997) debe poseer conocimientos sobre herbología; cánticos y rezos de las plantas; rezos para llamar a los *orichas* en el ritual conocido como *oro*⁸¹ *ibodú*; manipulación e interpretación del oráculo en la consulta de iniciación; jerarquía

⁸⁰ *Olocha* u *olorisa* es un término genérico para referirse tanto a hombres como a mujeres iniciados en la Regla de Ocha. Se les llama también *santeros*.

⁸¹ *Oru*. (Y) (También *oro*). Ver en Glosario.

de los rezos para hacer el *ebó*⁸² después de la lectura del oráculo en el *Itá*, entre otros muchos.

Otras especializaciones dentro del culto son los tamboreros u *olubatá* que percuten los tres sagrados tambores *batá* y son iniciados (se les nombra *omo Añá*) en los misterios del *oricha* del tambor nombrado *Añá*; el *akpwón* o encargado de dirigir y levantar los cantos rituales mediante el toque de los tambores; los *osainistas* o sacerdotes de la divinidad de la farmacopea, *Osain*, los “conocedores del amplio herbolario presente en casi todas las ceremonias de la Regla de *Ocha*” (López, 1985, p.84).

Todos convergen en el *ilé ocha* o la casa-templo: ese espacio real-simbólico, donde la Regla de *Ocha/Ifá* se proyecta como una expresión sincrética y se reconocen la imbricación de formas musicales, coreográficas, cantos, recitativos y la creación de artefactos que cualifican el universo visual; y en la que los linajes religiosos y las redes de familias rituales de la religión de los *orichas*, núcleo duro de estabilidad y continuidad, instituyen fronteras sociales y simbólicas, pero también abren una gama de juego de identidades segmentadas y alternadas que contribuyen de modo importante a la construcción de nuevas identidades transnacionales (Menéndez, 2001; Guanche s.f.; Mary, 2012).

Es en este espacio identitario compartido de la casa-templo donde también se articulan discursos de género y de relaciones de poder, a partir de la delimitación de roles de los que participan en los rituales: hasta dónde las mujeres iniciadas pueden participar o no y a qué habitación pueden entrar los no consagrados, creando una frontera, una delimitación mística imaginaria, representada por una sábana blanca. Microterritorios mágicos que determinan la no entrada o limitada circulación en los mismos, según el nivel de consagración de los participantes: el altar a los muertos o ancestros ocupa siempre el espacio del patio o el baño y la cocina; el cuarto sagrado de las iniciaciones o *igbodú*, etc.

⁸² *Ebo*: (Y) Trabajo de santería, limpieza, purificación. Ver en Glosario.

El *igbodú* o cuarto de santo durante el ritual de iniciación, constituye un espacio heterotópico —como sistema de apertura y cierre— al que solo tienen acceso los que posean un determinado nivel de consagración. No se puede acceder sin una determinada autorización y una vez que se han cumplido un determinado número de actos, entendidos como la cantidad de iniciaciones importantes que otorgan jerarquía al sacerdote principal o a los participantes en la ceremonia (Foucault, 1997).

La interacción con la naturaleza (el paisaje), práctica relocalizada durante la esclavitud, debido a la alteridad del culto a *Oricha* y el desafío que constituyó instaurarla en un espacio otro: la colocación de ofrendas en espacios públicos, tanto urbanos como rurales, otorgándoles un sentido místico como hábitat de divinidades; los contenes de la calle, las esquinas de cualquier vecindad, los ríos, el mar, y el monte por excelencia, los cementerios, los mercados, adquieren un simbolismo constante e interaccionan con los practicantes de la Regla de *Ocha/Ifá*. Fenómeno que Lázara Ménéndez (2005) denomina *multiplicidad de capas en diferentes horizontes*.

Luego de la apertura de las prácticas religiosas en Cuba⁸³, en los noventa, con el “desanclaje de los espacios de culto tradicional y el reanclaje en espacios

⁸³ Después de la ascensión de la Revolución cubana al poder en la figura de Fidel Castro, en un contexto de educación laica y marxista en el que las relaciones Religión católica-Estado-nación estuvieron muy tensas debido a posiciones francamente en contra del proceso revolucionario, se construyó un halo fatídico alrededor de las religiones en Cuba. A las religiones de procedencia africana se sumaron criterios racistas que le endilgaron el título de brujería de negros, símbolo de atraso y marginación social. Existía entonces “el artículo 171 inciso 14 del Código de Defensa Civil que sancionaba a multa o arresto hasta de 30 días a los practicantes de esta religión por entenderse que *eran cultos o creencias contrarias a la civilización y las buenas costumbres* y el artículo 40 inciso e que consideraba la pertenencia a este tipo de expresiones religiosas como *circunstancias agravantes de mayor peligrosidad*; (Torrado como se citó en Calzadilla, 2003, p.198) fue completamente suprimido en 1971 (Castañeda como se citó en González, 2003, p.216). Hay más, la oralidad —fuente inagotable de sorpresas— del creyente recuerda firmemente como las autoridades de la época exigían determinados “requerimientos” para todo tipo de ceremonias entre 1964 y 1977: había que pedir permisos a la Policía Nacional Revolucionaria, no se podían iniciar a menores de 21 años, nadie podía trasladarse a las nuevas zonas suburbanas —Habana del Este, Alamar, etc.— con santos, orishas, y etcétera, etcétera. Ello no impidió para nada que se realizaran actividades religiosas de todo tipo” (Robaina et al., s.f., p.14).

Las relaciones del Estado cubano con los religiosos comienzan a dar sus pasos de deshielo en los setenta, mediante diálogos y la publicación de textos sobre el tema vinculados a los máximos dirigentes: *Fidel y la religión*, de Frei Betto, entre otros. En la celebración del IV Congreso del Partido Comunista de Cuba, en 1991, se aprobó la presencia de religiosos en sus filas que reunieran los requisitos de la membresía. Los acuerdos del IV Congreso del Partido

seculares” (De la Torre y Gutiérrez, 2005, p.68) de las religiones afrocubanas, reflejado en la introducción y desarrollo de un turismo religioso interesado en ellas (mayormente en el sistema *Ocha-Ifá*) y que les llega, además de la experiencia primaria con los practicantes, mediante talleres, festivales, encuentros y conferencias; junto a la expansión de la familia ritual hacia los contextos diaspóricos y el encuentro e intercambio con el conocimiento y la praxis “tradicional” nigeriana, entre otros factores, se realizan reacomodos nacionales e internacionales (Hodge, 2016a) desde diferentes realidades y en medio del flujo y reflujo de personas consagradas a través de las redes transnacionales. Ileana Hodge (2016b) señala, entre tantos:

- Los cambios en el ejercicio de la práctica ritual en algunas casas de santo, acorde a la dinámica social actual, como la reducción del tiempo de duración del proceso de iniciación trajo aparejado una refuncionalización de las actividades rituales y por tanto, aumento en el valor de los “derechos” a los ejecutores consagrados.
- A la par de la preservación de la transmisión oral, ha proliferado la comercialización y préstamos de libros y manuales, distribución de revistas, folletos, carteles, plegables y sueltos, almanaques, literaturas y audiovisuales sobre rituales africanos en CD y DVD, utilizados como materiales de consultas entre los nuevos iniciados y otros consagrados.

(Pérez, 2016), modificaron sus Estatutos de modo que no cupieran interpretaciones que impidieran el ingreso de creyentes por el hecho simple de ser tales, y las propuestas de cambios en la Constitución en función de fortalecer la libertad de religión y el carácter laico del Estado, junto con las referidas concepciones acerca de la religión sobre bases dialécticas, permitieron eliminar prejuicios, sobre todo conflictos innecesarios para creyentes revolucionarios, y una declaración de creencias y el ejercicio abierto de prácticas de culto. Con el derrumbe del campo socialista en los noventa y el desarrollo del turismo en la Isla, ocurre un boom religioso con la “legalización” de la libertad de credos. Por parte del gobierno se pretende institucionalizar el sistema *Ocha/Ifá* en la Asociación Yoruba de Cuba, y de tomar el poder religioso como coordinadora de esta sociedad civil [imponer su ritual de Letra del año, en controversia con otra casa que mantenía esa tradición, además de contribuir a la logística (para la realización de las prácticas) a la comunidad creyente, la realización de actividades didácticas, propiciar el intercambio con practicantes de diversas partes del mundo, especialmente con los del culto a *Oricha* de África, etc.], pero no ha alcanzado la aceptación de la mayoría de los practicantes, que prefieren mantener una estructura amorfa, en la que cada casa-templo es un espacio autónomo. En los noventa hubo mayor visibilidad de estas prácticas, con la aceptación de ellas como parte de la identidad nacional, incluyéndose también en los productos culturales y turísticos internacionales que comenzaron a ofrecerse como paliativo a la crisis económica del socialismo que entonces asestaba con fuerza, y que fuera bautizada con el eufemismo de Periodo Especial.

La producción, por parte de iniciados, de libros y manuales didácticos de contenido religioso; el aumento de la comercialización personal de *libretas de santo*. La multiplicidad de espacios y la polifonía de los discursos religiosos presentes en internet, a los que acceden mayormente los practicantes de la diáspora de la Regla de *Ocha/Ifá*.

2.2.1. El *oricha* o el santo, y sus caminos.

Del mismo modo que el negro, en trasatlántico viaje devino inesperada y sorpresivamente en esclavo; un oricha personal, en súbito y trasmutado ascenso subjetivo a la Bóveda Celestial, prejuiciadamente nos deviene metamorfoseado en el Ángel de la Guarda.

Nelson Aboy.

El *oricha* es la deidad equivalente a los santos en la religión católica y rige la vida de sus hijos, tanto de quienes le adoran como de los que han sido iniciados en su culto, al cual llaman con el préstamo católico de: ángel de la guarda, pero en *yorubá* es *oricha alagbatori*:

“Ángel de la Guarda: es el santo protector del creyente, principal responsable de una persona de la cual se le considera madre o padre según sea el sexo de la deidad; generalmente es el *oricha* que se manifiesta por la persona en el fenómeno de la posesión, del trance. En la Regla de *Ocha*, toda persona tiene su Ángel de la Guarda, al cual debe consultar previamente todos sus actos, imponiéndole aquel hábitos, comidas y bebidas, normando sus relaciones; influyen en los colores y géneros de los vestidos y adornos que usa, tanto personales como hogareños. Si la persona tiene en su casa imágenes católicas, el lugar preferente lo ocupará el santo católico que se sincretice con su Ángel de la Guarda”. (Huguet, 1968, p.53).

El *oricha* es identidad individual, única, particular, propia e irrepetible. Es especificidad que opera como disciplina reguladora del modo de vida post consagratorio (Aboy, 2009). Una entidad extrahumana y personalizada (Gobin, s.f.) mediante el proceso de iniciación. El neófito establece una relación padre o madre e hijo con su *oricha* tutelar, al que conoce mediante dos ceremonias origen de contradicciones entre *babalawos* y santeros: o a través del tablero de *Ifá* o por la adivinación mediante el *dilogún* (caracol) de *Eleguá*.

Los *orichas* (Castellanos y Castellanos, 1992; Ramírez, 2014) son seres inmortales, poderosos (aunque no omnipotentes), benéficos casi todos pero peligrosos, personales, con motivaciones y comportamientos similares a los de los seres humanos, en cuya vida cotidiana intervienen constantemente por iniciativa propia o respondiendo a plegarias, sacrificios o ritos. Como sus hijos terrenales, tienen historias y los detalles de sus relaciones familiares, amoríos, sus descendencias, se han transmitido oralmente o por escrito en las *libretas de santo* —depositarias de la sabiduría de los más antiguos practicantes— y hasta de manera online se puede tener acceso a ella.

Los distingue un color emblemático y piedra sagrada propia (*otán*) que varía según su número, forma, y representan cada fenómeno de la naturaleza del cual se convierten individualmente en dueños por designación de *Olodumare*. En África son 400+1; a Cuba apenas llegaron 21 y se multiplicaron, mezclaron, en caminos o avatares, cada uno con sus características peculiares, pero sin despojarse de sus elementos esenciales. Los *orichas* pueden ser mayores o menores.



Ilustración 6 Imagen de un altar en la celebración de cumpleaños de un sacerdote de la Santería en México. Además de las ofrendas, se pueden observar los receptáculos de los *orichas* colocados según su nivel de identificación con el sacerdote. La foto es mía.

Carlos Lloga (2015) los define como conceptualizaciones que cubren un amplio diapasón de nuestra comprensión del mundo; y de ellos ofrece cuatro posibles significados: 1) los *orichas* fueron personas que existieron realmente (se dice que *Changó* fue el cuarto Alafin de la ciudad estado de Oyó); otros *orichas* son conceptos como *Eshu*; 2) también prefiguran la naturaleza; 3) otro emblema muy recurrido es el de las instituciones humanas (*Ochosi* se encargará, por ejemplo, de aquello que está relacionado con la Ley); y, 4) los *orichas* constituyen patrones de comportamiento humano, arquetipos para sus hijos, iniciados o no.

Los denominados *avatares*, *advocaciones* o *caminos*⁸⁴, son formas o representaciones en que se revelan los *orichas* y aunque en cada uno de ellos mantiene su identidad, manifiesta una característica particular en su forma de ser, actuar o influir en el mundo de los hombres, distinto nombre, residencia, facultades, atributos, colores, vestimenta, adornos, predilecciones, según el sentido de las historias o *patakines* que aparecen en los sistemas adivinatorios de *dilogún* y de *Ifá* (Huguet, 1968; Ramírez, 2014); “labilidad que le permitió (...) una vez en Cuba, diversos dioses —nigerianos o no— se fundiesen en una entidad con múltiples personalidades” (Castellanos y Castellanos, 1992, p.23). Aunque, según Natalia Bolívar (2014) al referirse a la multiplicidad de *caminos* de la *oricha* *Yemayá*, “para mejorar la comprensión, el lector deberá recordar siempre que ‘no hay más que una sola *Yemayá*. Una sola con siete caminos” (p.194). Este es apenas el ejemplo más discreto; *Eshu-Elegua* cuenta con 101 caminos:

“A *Echu Agba* se le conoce también como *Echu Yangri* (arcilla roja) porque según cuentan algunos mitos la multiplicación de *Echu* se debe a que esta roca se rompe en numerosos fragmentos que caen como lluvia de piedras rojas por todo el mundo” (De Souza, 1988, p.34).

Según el antropólogo cubano Nelson Aboy (2009) en su texto *Definición Antropológica de Orisha*, la voz *Orisha* de la lengua *anagó*, se formó de dos voces y conceptos:

⁸⁴ Además de las acepciones expuestas, Camino, según Lydia Huguet (1968) también se denomina al lugar al que hay que llevar una limpieza (*ebó* o *awán*), una ofrenda (restos de animales sacrificados, alguna otra comida, animales vivos, flores o adornos) y, en algunos casos, los atributos y los *orichas* de un santero fallecido. Se utiliza mucho la frase: *coger camino*.

“La voz *ORI*: Que significa cabeza (cráneo, bóveda cerebral); sustantivo empleado para denominar la cabeza como parte del cuerpo humano⁸⁵. Adicionalmente quiere decir; relevante, cimero, lo supremo o superior.

“Junto con la voz *OSHA*: Sustantivo común utilizado, para nombrar la esencia misma donde radica la inteligencia humana; en tanto es la esencialidad en la individualidad específica, que rige y condiciona al ente propio o al ser superior interno, particular e irrepetible. Que pretende cualificar en su más sublime y altruista condición, la mejor y más compleja ponderación, de lo más rector y sutil del género humano. Que en su mitificada metáfora, quiere decir: Lo más Divino que poseen los humanos, el Ser Superior Interno que constituye al hombre.

“De este modo, *Oricha* es un concepto de símbolos binario trascendente, que se refiere genéricamente a la esencia del humano, en tanto objeto y sujeto, con definición de sus múltiples cualidades objetivas y subjetivas. De carácter unipersonal, cuando se trata del específico, por ser intransferible” (Aboy, 2009, párr.10).

El autor se refiere a esa relación psicológica entre muchos iniciados y sus *orichas*, como código de función cultural de algo con existencia real dentro de la cabeza de los humanos y de cualidades innatas, humanas, pero todo ello, subjetivamente mistificado (Aboy, 2009).

2.2.2. Género y orientación sexual en la Santería.

Dentro del sistema *Ocha-Ifá*, existe una subordinación del género femenino al masculino en casi todos los niveles de la vida ritual y por ende relaciones de poder asimétricas (Martínez, 2005; Fernández, 2005; Saldívar, 2010; Rubiera, 2011; Cedeño, 2014). Aunque, según Rogelio Martínez Furé (2005a), se ha convertido en un refugio espiritual, mítico y místico de mujeres y hombres, y es transversalizada por todos los niveles: políticos, económicos, educacionales y culturales; su estructura de género no permite la igualdad de funciones entre hombres y mujeres,

“consecuencia del resultado de una socialización ideológica asimilada a través de la tradición oral (mitos, leyendas, tabúes, cantos, rezos, etc.), reforzada en la actividad religiosa con numerosas actitudes y prácticas justificantes de la misma. Esto se materializa en limitaciones y prohibiciones que tiene la subordinación como algo innato e ineludible” (Rubiera, 2011b, p.113).

⁸⁵ Normalmente *Orí* es la denominación de cabeza; pero como, además, es un término que cualifica la relevancia inteligente, solo es aplicable a la cabeza humana. Quedando entonces la voz *Erí*, como sustantivo común, para referirse a la frente, a la cabeza de animales de escala inferior a los humanos, o a la cabeza de otros objetos; como cabezas de muñecos, cabezas de empuñadura de bastones, etc. (Aboy, 2009).

Restricciones sexuales que se legitiman desde su cosmovisión:

“Según las creencias, durante el tiempo en que los/as *orichas* estuvieron en la tierra cumplieron determinados roles, los que debían desempeñar de acuerdo con el sexo. Prescribiéndose de esa forma el comportamiento de las deidades masculinas y femeninas.

“La creación del ser humano, el conocimiento de los secretos del hombre y de la mujer, conocer el trabajo de los/as *orichas*, el poder de la vida y la muerte. Además, de abrir y cerrar los caminos, dominar los secretos del monte y las propiedades curativas de las plantas, sustituir la mala suerte por la buena y viceversa, provocar la guerra y la destrucción, fueron funciones donde se reflejaban las características tradicionales de la masculinidad, asociadas a la fortaleza física tanto en el ámbito material como espiritual. Por tanto, buen desempeño, rudeza, violencia, eficacia, competencia y ejercicio del poder.

“A las *orichas* se les encomendaron los roles de: mensajeras de *Olofi* tejer jamos y cestas para los pescadores, fabricar jarras de barro, enseñar, repartir limosnas, comercializar, conceder hijos/as a las mujeres estériles y, fundamentalmente, la coquetería, la sexualidad y la maternidad. Roles que representaban las características de la feminidad en aquel contexto. Las diferencias entre las funciones que realizaban las deidades femeninas y las masculinas, generaban relaciones de poder entre ambos sexos, constituidas como relaciones sociales” (Rubiera y Argüelles, 2004, p.3).

En la Santería, las identidades sexo/genéricas también son permeadas por ciertos procesos de construcción y apropiación de conductas sobrenaturales ligadas específicamente a los *orichas*, como productores de performance primigenios que condicionan la realidad socio-religiosa de hombres y mujeres (Saldívar, 2010), mayormente visible en los arquetipos de conducta de cada *oricha* y que son, en la mayoría de los casos, reproducidos por sus hijos iniciados o no. A lo que también contribuyó la estereotipación de imaginarios religiosos construidos desde la hegemonía católica.

Aunque existen otros elementos: la música en tanto factor indispensable de comunicación entre *orichas* y mortales mediante la cual se materializan los primeros en el *trance*, como performances que exaltan la masculinidad y feminidad desde una perspectiva simbólica y en los que “el cuerpo se visibiliza en tanto vehículo emocional y de comunicación” (Cedeño, 2010, p.137); la realización de rituales como formas de expresión, interacción y reconocimiento con los otros, especialmente los de iniciación, a los cuales todos tienen acceso; no existe una justa equidad dentro de sus prácticas y ello lo vemos en las especializaciones demarcadas según el género o la orientación sexual.

En la Santería se redefinen los géneros a partir de su organización cultural, identificado en la estricta diferenciación de los roles, con base en la interacción de creencias, objetos, elementos que manifiestan una religiosidad y una construcción social en específico del género (Saldívar, 2010). Funcionan como normativas religiosas tributarias a la organización de la familia religiosa, los hábitos alimenticios, matrimonios, relaciones de género y otras. Es en el tabú donde los estudios antropológicos sobre género y religión enfatizan las desigualdades (Cedeño, 2014).

El hombre iniciado en la Santería está ligado principalmente a ser un varón, mantener una hegemonía sobre las mujeres y conservar el conocimiento ritual (Saldívar, 2010). Cumplen las funciones más importantes: son los tamboreros u *olú batá* u *omó Añá*⁸⁶, percusionistas heterosexuales encargados de percutir esta batería instrumental sagrada mediante la cual se establece un diálogo con los *orichas*; los únicos capacitados para realizar sacrificios de cuadrúpedos a los *orichas* (*ashogún*); y únicos iniciados en el culto a la divinidad de la farmacopea, *Osain*, especialización que también le está vedada a las mujeres y los homosexuales. Junto a estos últimos comparten la categoría de santeros o *babalochas*, padrinos de santo y maestros de ceremonia u *obá oriaté*.

Erwan Dianteill (como se citó en Fernández, 2005) reflexiona sobre una “feminización de la Santería y el espiritismo cubanos, como resultado de la compleja estructura religiosa afrocubana”(p.34), y la gran visualización de homosexuales en ella como espacio de reconocimiento social y personal —que les proporciona prestigio y respeto— al ocupar puestos notables inimaginados en otros ámbitos sociales; y su exclusión de ámbitos de heterosexualidad exclusiva como la Regla de *Ifá* y el Palo Monte, ambas ampliamente cuestionables. En la Santería es menos agudo el cuestionamiento de estas identidades généricas no heteronormativas, sin males mayores referentes a la

⁸⁶ *Oricha* menor de los tambores *batá*. Ver en Glosario.

transmasculinidad o transgénero en el varón⁸⁷, ni al *varón afeminado* y el problema ontológico entre el *varón de verdad* y el *varón de mentira*.

Los varones homosexuales hoy gozan de mayores espacios y reconocimiento que las lesbianas dentro de la Santería, lo cual no los ha eximido históricamente de la carga escatológica. Lo que significó el siglo XIX para la nación sexuada cubana dibujó un panorama gris intenso, con matices. Lydia Cabrerías (2014) en *El Monte*, recoge con un importante trabajo etnográfico por su valor histórico-social, en la voz de los descendientes de esclavos africanos, una narrativa construida desde la exclusión y la negación hacia la otredad —en este caso el varón homosexual—, pródiga en elementos peyorativos (*pecado nefando, vicio, pederastas, merengüeteo, maricas, mitad hombres, desgraciado, amujerado*).

El denominador común de las historias recogidas por Lydia Cabrerías (2014a), apunta hacia la mofa del homosexual por su afeminación y por ende personaje caricaturizado, transgresor del canon por lo que debe recibir un castigo implacable, devastador, por parte de las divinidades masculinas mayormente pues las femeninas en estas historias rozan cierta flexibilidad:

Desde muy atrás se registra el pecado nefando como algo muy frecuente en la regla *lucumí*. Sin embargo, muchos *babalochas, omó-Changó*, murieron castigados por un *orisha* tan varonil y mujeriego como *Changó*, que repudia este vicio. Actualmente, la proporción de pederastas en *Ocha* —no así en las sectas que se reclaman de congos, en las que se les desprecia profundamente y de las que se les expulsa—, parece ser tan numerosa, que es motivo continuo de indignación para los viejos santeros y devotos. «¡A cada paso se tropieza uno un partido con su merengüeteo!».

«En esto de los *Addodis* hay misterio —dice Sandoval—, porque *Yemayá* tuvo que ver con uno... Se enamoró, y vivió con uno de ellos. Fue en un país, *Laddó*, donde todos los habitantes eran así, maricas, mitad hombres, que dicen “nafroditos”, y *Yemayá* los protegía». «*Oddo* es tierra de *Yemayá*. ¡Cuántos hijos de *Yemayá* son maricas!» —y de *Oshún!*—. Sin embargo, los santos hombres: *Changó, Oggún, Elegguá, Ochosi, Orula*, y no digamos *Obatalá*, no ven con buenos ojos a los pederastas. No hace muchos años, Tíyo asistió a la escena que costó la vida a un afeminado que llamaban por mofa María Luisa, y que era hijo de *Changó Terddún*: «La pena era que a aquel desgraciado le bajaba un *Changó* magnífico. Cuando para sacar a cualquiera de un aprieto, lo mandaba a que se jugase el dinero de la comida o del alquiler del cuarto al número que le decía, nunca lo engañaba. Ese

⁸⁷ Que “corresponde a los pasos de la trayectoria de un sujeto varón para transitar, transgredir o irrumpir de la masculinidad dominante que deja de ser dominante para ser más o menos tendiente a ser dominante” (García, s.f., p.17).

número que daba *Changó Terddún* salía seguro. ¡Ah!, pero *Changó* no lo quería amujerado, y ya había declarado en público que su hijo lo tenía avergonzado. Fue en una fiesta de la virgen de Regla; María Luisa estaba allí, y todos nosotros bromeando con él, ridiculizándolo. En eso, cuando a María Luisa le estaba subiendo el santo, llegó otro negrito, un cojo, Biyikén, y le dio un pellizco en salva sea la parte. Ahí mismo *Changó* se viró como un toro furioso y gritó: “¡Ya está bueno!”. Mandó a traer una palangana grande con un poco de agua y nos ordenó que todos escupiésemos dentro, y que el que no escupiese, recibiría el mismo castigo que le iba a dar a su hijo. María Luisa estaba sano. Era bonito el negrito, y simpático... ¡Una lástima! Cuando se llenó de escupitajos la palangana, se la vació en la cabeza. Al otro día, María Luisa amaneció con fiebre. A los dieciséis días lo llevamos al cementerio. *Changó Terddún* lo dejó como un higuito» (Cabreras, 2014b, pp.69-70).

La hembra, como género sometido dentro del sistema *Ocha-Ifá*, deberá asumir posturas feministas y no admitir complaciente la hegemonía basada en una tradición que ella misma se ha encargado de perpetuar y que en sus inicios la visualizó como un ente no confiable (Alfredo O’Farrill como se citó en Vila y Pérez, 2009). En el caso de su participación limitada en la Santería y la no equidad de género, Daysi Rubiera (2011) propone, para el estudio de este fenómeno, desenmascarar de esa mitología los papeles de género que sirven de base a la discriminación de las mujeres; una mitología que pertenece a un conjunto de prescripciones ético-morales transmitidas por la oralidad —sin un Texto Sagrado único en la Regla de *Ocha* pero en la Regla de *Ifá* con un corpus religioso literario totalmente masculinizado—, admitidos como común por la totalidad, lo que da lugar a múltiples interpretaciones:

“cualquier inadecuada interpretación de esos textos perjudicará a las mujeres en sus derechos religiosos; por cuanto el mensaje ideológico que entrafía marca muchos aspectos de la actividad de la mujer, haciéndoles aparecer como ‘naturales’ e ‘inevitables’⁸⁸”. (p.108).

Dentro del universo de mujeres practicantes de la Regla de *Ocha* —las *aleyas* o no iniciadas, las espiritistas, las *iyawós*, las *iyalochas*—, la figura de la *iyalocha* madrina de santo, iniciadora de fieles en la práctica, está llamada a ser un símbolo de su familia ritual:

“Su autoridad y poder debe estar en función del beneficio de sus ahijados, debido a la responsabilidad contraída con ellos, no solo en el reforzamiento de la fe a través de los valores y paradigmas que debe transmitir, sino también como ser

⁸⁸ Según Águila de Ifá (2011), las Bóvedas Espirituales fueron la alternativa que se encontró para que las mujeres pudieran rendir culto a los ancestros, ya que el culto a *Eggun* (Ancestros masculinos) como tal, es una práctica exclusivamente de hombres (motivo por el cual las mujeres deben dar la espalda cuando le tiramos coco).

soporte del saber tradicional y custodia principal, en su casa-templo, del legado africano heredado” (Rubiera, 2011, p.121).

Además del reto que entraña enfrentar esos prejuicios sexistas y machistas presentes en las mismas creyentes, en relación con su identidad genérica y su autoimagen religiosa, estatus incuestionables —según las propias mujeres— apoyadas en criterios conformistas: “es lo predestinado para mi sexo”, “como siempre fue así, pues así debe ser”, “en las religiones de hombres no deben estar las mujeres, deben respetarlas, así como hay religiones de mujeres”, “es el pago de la deuda de lo que sucedió con Eva que se comió la manzana en el paraíso”, sin visos de cambio o cuestionamiento que aspire una transformación.



Ilustración 7 Santera. Fotografía de Roberto Chile, tomada de www.cubadebate.cu

Estas limitaciones inciden en el desempeño de sus funciones dentro de la práctica religiosa, debido a la sugestión y coacción con fines lucrativos; la poca profundidad en su rol como oficiante y en algunos aspectos del ritual debido a los tabúes asumidos como parte de sus conocimientos y de los integrantes de su familia religiosa —lo que crea contradicciones en su actitud y conducta en el ámbito social— (Rubiera, 2011).

Otro factor determinante es el cuerpo. El cuerpo y la necesidad de controlarlo y disciplinarlo desde la religión por la hegemonía masculina, símbolo de

purificación o no de lo sagrado según su estado: saludable o enfermo, por ejemplo, a lo que se disponen restricciones sexuales (Rubiera, 2011; Cedeño, 2014). Y del cuerpo, sus fluidos: el ciclo menstrual la restringe de atender a sus santos, pasar por debajo del fundamento de *Osain* —que en una de sus representaciones, cuelga de una cuerda amarrada en el techo—, no debe participar en actividades religiosas ligadas al espiritismo (misas, etc.), no debe confeccionar la comida de los tamboreros en un *Añá* ni acercarse a él⁸⁹, no puede sacrificar codornices, entre otras.

Tato Quiñones en su documental *Añá, la magia del tambor* (1994) realiza varias entrevistas a iniciados en la Santería hombres y mujeres, para tratar temas como el trance y la limitación de la mujer en su proceso de menstruación para acometer diversas actividades antes explicadas. Entre los testimoniantes, resulta interesante la historia de vida de la *iyalocha* hija de *Ochún*, Isabel Lastra, quien ejerce el sacerdocio hace 38 años y el motivo de su iniciación fue precisamente una alteración del proceso menstrual cuando tenía diez años de edad. Según cuenta Isabel, el médico le había proscrito una demencia debido a la interrupción de su menstruación, por lo que la madre consultó con los *orichas* —como segunda alternativa de solución— mediante el caracol y la *oricha Ochún* —relacionada con el vientre, la fertilidad y el embarazo— determinó la consagración en su culto como total cura (rito terapéutico). Luego de 38 años, Isabel Lastra, aunque no se considera marginada en la Santería y asiente que la menstruación es una dificultad (limitante) justificada dentro del desempeño religioso, en su caso, que no es usual, “y que cada persona es un mundo”, su proceso menstrual no le ha impedido “tocar” a sus santos cuando ha tenido necesidad de hacerlo (Roldán y Quiñones, 1994).

Existen otras condicionantes de justificación de predominio masculino, relacionadas con la división sexual del trabajo dentro del ámbito religioso, que acentúan la no equidad de género. En la práctica de la Santería, la *iyalocha* es

⁸⁹ Por ende la mujer no puede ejercer como tamborera y en ocasiones tiene problemas para la ceremonia de presentación a los tambores sagrados, de los ahijados iniciados por ella misma. Solo desde el arte ha sido transgredido el tabú: la agrupación músico-danzaria *Obinibatá* es la única compañía conformada exclusivamente por mujeres en asumir el toque de los tambores *batá* como una institución folclórica. Empeño al que tuvieron que enfrentar varios prejuicios. La compañía se ha presentado con gran aceptación en varios países del orbe, especialmente en el África subsahariana.

confinada a labores domésticas (Rubiera, 2011) como la preparación del cuarto donde se realizan las actividades rituales, además de mantener su limpieza; la preparación de las aves sacrificadas para su degustación; el servir las vísceras de los cuadrúpedos sacrificados a los *orichas*; y mantener limpios todos los recipientes utilizados en las ceremonias y servir la comida a los oficiantes mayores. Anteriormente las mujeres podían ejercer como *oriatases* dentro de la Santería, pero hoy no abundan y ni tan siquiera las que reciben el cuchillo o *Pinaldo* se les autoriza a sacrificar a los animales cuadrúpedos durante las ceremonias de iniciación.

Dentro de este universo considero más afectadas a las lesbianas, doblemente discriminadas por su orientación sexual en una estructura religiosa heteronormativa; más fuerte aún los transgéneros, especialmente cuando se inician y pasan su período de un año (*iyaworaje*) para el cual existen disposiciones muy estrictas en cuanto a la imagen que se proyecta. Lydia Cabrerías (2014a) le dedica a las lesbianas algunos párrafos en su emblemático y clásico *El Monte*, de los cuales el hecho que narra, comenta Tomás Fernández (2005) no haber encontrado referencias pero de haber existido la organización a la que la autora se refiere, marca una visibilidad lésbica en la Santería a un nivel alto, que tendrían entre ellas la necesidad de organizarse:

Abundan también las lesbianas en *Ocha —alacuattá—*, que antaño tenía por patrón a *Inlé*⁹⁰, el médico *Kukufago*, San Rafael, «santo muy fuerte y misterioso», y a cuya fiesta tradicional en la Loma del Ángel, en los días de la colonia, al decir de los viejos, todas acudían. Invertidos *Addóddis*, *Obini-Toyo*, *Obini-Naña* o *Erón Kibá*, *Wassicúndi* o *Diánkune*, como les llaman los *abakuás* o *ñáñigos—*, y *alacuattás* y *oremi*, se daban cita en el Barrio del Ángel el 24 de octubre.

Los balcones de las casas se engalanaban con cortinajes la víspera de San Rafael. Por la noche se quemaba un pez de paja relleno con pólvora y con cohetes en la cola; la procesión y los fuegos artificiales resultaban espléndidos. Allí estaba, en el año 1887, «su capataza la Zumbáo», que vivía en la misma loma. Armaba una mesa en la calle y vendía las famosas tortillas de San Rafael — las del negro Papá Upa, su contemporáneo, fueron también muy célebres, y aún las recuerda algún viejo glotón—.

De la Zumbáo, santera de *Inlé*, me han hablado, en efecto, varios viejos. Era costurera con buena clientela, muy presumida y rumbosa. Otros me hablan de una supuesta sociedad religiosa de *alacuattás*. Lo curioso es que *Inlé* es un santo tan casto y exigente en lo que se refiere a la moral de sus hijos y devotos, como *Yewá*. Es tan poco mentado como esta, como *Abokú* —Santiago Apóstol— y

⁹⁰ *Inle*. (Y) *Oricha* mayor. Se identifica con san Rafael Arcángel (Ramírez, 2014). Ver más en Glosario.

Naná, pues se le teme, y nadie se arriesga a servir a divinidades tan severas e imperiosas (Cabrerías, 2014b, p.71).

2.3. *Agba-lagba*. Los iniciadores del sistema *Ocha/Ifá*, un abordaje historiográfico.

Agba-lagba es un vocablo de raíz *yorubá* que nombra a los ancianos; dentro del sistema *Ocha/Ifá* son *agba-lagba* o *alawalawa* los que tienen más años de iniciación. Y también se les denomina así a los instauradores y continuadores de los cultos de matriz africana que aquí conmemoraremos. Construir sucinta la genealogía de la Regla de *Ocha* o Santería nos develará una práctica liderada por mujeres, las que ejercieron su poder durante los primeros años como maestras de ceremonia hasta que fueron iniciando a hombres, y con ello arribó el fin de la línea matrilocal; a la par *Ifá* inicia en Cuba otras maneras de culto debido a diversas causas ligadas al contexto y la situación sociopolítica, fortaleciendo un patriarcado que también se alimenta del arquetipo étnico que se estaba cristalizando.

2.3.1. Las primeras *oriatés* u *obasas*.

La mayoría de los iniciadores de la Regla de *Ocha* fueron mujeres. Una pléyade de maestras de ceremonia (*oriaté* u *obasas*) diseñaron el entramado de la Santería, importaron no solo la liturgia sino también los conflictos intestinos que le precedían de su tierra natal, acrecentados en una lucha de poder, jerárquico, que estalló al interior de las prácticas entroncadas entre La Habana, Matanzas y el oriente cubano.

Alrededor de 1880, luego de la prohibición de creación de nuevos cabildos, los que ya existían pasan a ser casas de fundamento o de santo (*ilé ocha*), en las que se adoraba a una deidad masculina o femenina en específico, se conservaban estereotipos individuales y colectivos mediante los sistemas de conocimiento pertenecientes a las culturas originarias de sus miembros (Rubiera, 2011). Aunque los rituales hacia una deidad en específico no necesariamente se asemejaban con los practicados en África, se le rendía culto a una deidad vinculada al santo católico que daba nombre al cabildo y a toda la

corte que se fue edificando o jerarquizando tras los procesos de intercambio y sincretización entre los mismos africanos procedentes de diversos territorios.

Fueron esos espacios de principios del siglo XIX, donde muchas mujeres lideraron ceremoniales de ciertas deidades que hoy son privativas del ejercicio religioso de los *babalawos*: instauraron varios cultos de *orichas* importantes como *Olokun*, *Ochosi*, *Yewá* y *Odúa* (Rubiera, 2011). De las sacerdotisas que se mantuvieron a inicios del siglo XIX se encuentran Malaké la grande, Malaké la chiquita y *Dadá*⁹¹.

Entre las pioneras ya de principios del XX, estuvieron las *iyalochas* Ña Caridad (cuyo nombre religioso o *de santo* fue *Igoro*), Ña Rosalía (*Efuche*), Ña Teresita Ariosa (*Ochun Bumy*), Ña Merced (*Ordoro sumi*), Ña Belen (*Apoto*), Calixta Morales (*Odedei*), Timotea Albear (*Ayailleu Latuán*), Ma Monserrate Oviedo (*Obatero*), Africana (*Ogun fumito*) y el *babalocha* Octavio Samá (*Obadimelli* u *Obadimeji*). Ellos fueron los iniciadores de otros sacerdotes importantes como Ferminita Gómez (*Ochabi*) y Nicolás Angarica (*Oba tolá*). Natalia Bolívar (2014) destaca el asentamiento de varios *yorubás* y descendientes de estos, hacia el año 1880, en una finca ubicada en El Palenque, municipio habanero de Marianao, donde todos eran ahijados de unos santeros jimaguas muy populares que celebraban cada año a los *orichas* *Ogún*, *Oricha Oko*⁹² y los *Ibeyis*.

Los conflictos entre *iyalochas* y *babalochas* de diferente rama o linaje, y los *babalawos*, tenían un carácter regionalista, como remanentes de la dicotomía entre las etnias Oyó y Egbadó —de mayor presencia en la Isla— importados por los esclavos provenientes de ambos territorios, además de las posiciones *antibabalawos* de algunos *olorichas* producto de las disputas por el poder, lo que provocó una desestabilización y falta de unidad:

⁹¹ Es también el nombre de un *oricha*. *Dadá*. (Ramírez, 2014). Ver más en el Glosario.

⁹² *Oricha Oko* es la divinidad de las lomas y montañas, de la lluvia y la agricultura, de la fecundidad. Es hermafrodita. El mito recoge que durante el día trabaja en los sembrados, y por la noche, convertido en la Muerte (*Ikú*), devora los cadáveres que le trae *Oyá Yansá*. Se sincretiza con San Isidro Labrador (Ramírez, 2014).

“(…) fueron los *Olorishas* consagrados bajo los ritos *Oyó*, los que discriminaron a otros *Olorishas* consagrados por los procesos de otras etnias radicadas en la Isla. (...) La historia religiosa de la Isla está llena de estos ejemplos, donde en La Habana (mayoría *Oyó*) no aceptaba las consagraciones hechas en Matanzas (mayoría *Egbadó*) y volvían a consagrar a la persona. De hecho, Ma Monserrate González no aceptó la consagración en *Ochún* de Ferminita Gómez y *le viró el Oro* a *Yemayá*. *Obadimeji* no fue aceptado en La Habana y hubo que volver a consagrarlo. *Cuca Odúa*, no era aceptada en cuarto de Santo en La Habana y hubo que consagrarla nuevamente y así otros tantos que tuvieron que volver a ser consagrados según el ritual *Oyó* de La Habana o *Egbadó* de Matanzas. La discriminación venía de los propios *Olorichas* y no de los *Babalawos*” (Águila de Ifá, Conde y Gámez, s.f., p.22).

Al centro de las disputas por el poder y el prestigio, estaba la discrepancia entre las santeras y maestras de ceremonia (*oriaté*) de origen africano: Timotea Albear (*Latuán*) y Ma Monserrate (*Obatero*), que llevó a establecer maneras propias de ejercer la Santería bajo la mirada aprobatoria o no, de las dos grandes jerarcas. Cualquier contradicción tanto en la praxis como personal, era considerada una amenaza que podía ser enfrentada con la hechicería (*ogú*) y la calumnia. El fin de la guerra alzó fronteras estáticas entre La Habana y Matanzas, las dos provincias en las que se instalaron por separado las dos *olorichas*.

A la par, crecía en la capital la presencia de esclavos importados de *Oyó*, lo que contribuyó a la hegemonía cultural y política en los patrones consagratorios y de adoración de los *orichas*. Hasta entonces, en los alrededores de la ciudad capital cubana los ritos *lucumíes* eran de orientación familiar, similares a los practicados en las comunidades rurales africanas, es decir, de base fundamentalmente territorial y adaptados aquí al linaje. Este tipo de adoración en Cuba fue llamado *Santo Parado* o *Santo de Dotación*, precursor de otra modalidad denominada *Pie y cabeza*.

En las zonas urbanas de La Habana primaron los ritos que habían sido utilizados en las cortes y los palacios reales de *Oyó*, más complejos y de alto nivel debido a su relación con la realeza, y que habían influenciado otras áreas del antiguo Yorubaland. En el centro estaba la adoración al oricha *Changó*, el cual pasa en la diáspora cubana a ser el rey de la Santería o Regla de *Ocha*, y la ceremonia iniciática recibía el nombre de *kariocha* que significa coronación. Adaptaciones que se instituyeron en el célebre cabildo San José 80, conocido también como *Changó Terdún*, el principal de la rama o linaje *lucumí* en Cuba.

Obadimeji, quien fuera iniciado por segunda vez en La Habana por *Latuán*, en la Regla de *Ocha* y luego *Obá Oriaté*, fue el que estandarizó los ceremoniales junto a la *iyalocha* Ña Rosalía (*Efunshe*). Único discípulo masculino de *Latuán* más reconocido:

“(…) trabajando a su lado y sirviendo como sus brazos y ojos después que ella llegó a ser demasiado anciana para realizar rituales ella misma. Interesante es el hecho que después de la muerte de *Latuán*, la posición de *Obá Oriaté* fue dominada por hombres, que desplazaron gradualmente a las mujeres que hasta ese tiempo habían ejercido el cargo. Para el momento de la muerte de *Obadimejí* en octubre de 1944, la posición de *Obá Oriaté* fue casi exclusivamente una función masculina. *Obadimejí* entrenó a dos discípulos conocidos, Tomás Romero (*Ewín Letí*) y Nicolás Valentín Angarica (*Obá Tolá*). A pesar de ser enseñado por una de las *iyalorishas* más grandes de la religión *Lucumí*, él nunca entrenó ni enseñó a una mujer (Águila de Ifá et al., s.f., p.28).

Con la desaparición de las primeras mujeres *oriatés*, murió una tradición que fue usurpada después por el poderío masculino. En ninguno de los sistemas oraculares del complejo *Ocha/Ifá* aparece alguna contravención para el no ejercicio de la mujer como *Obá Oriaté*, excepto las relacionadas al período menstrual o cuando la iniciada, sacerdotisa o la neófita se encuentra en estado de gravidez.



Ilustración 8 Aurora Lamar, iniciada en el culto a *Aggayú*, y Susana Cantero, iniciada en el culto a *Yemayá*, dos de las *iyalochas* que revolucionaron las prácticas de la Santería. Imágenes tomadas de volcanala.blogspot.com

El 15 de febrero de 2003 se fundó en La Habana, el Consejo de Mayores Obateros de la República de Cuba, con personalidad jurídica, como dispositivo de preservación de la tradición y reconocimiento de esta especialización dentro de las prácticas de la Regla de *Ocha*, además de conmemorar a sus fundadores y seguidores. Varios acuerdos desde entonces fueron divulgados, estableciendo los principios morales y éticos del ejercicio, y la delimitación de roles y no intromisión, además de trabajar con las nuevas generaciones. En ninguno de ellos hace alusión a exhortar y retomar la presencia de la mujer con mayor fuerza, pues aunque algunas realizan la adivinación mediante el *dilogun*, generalmente son de avanzada edad. La nómina de este consejo está integrada por 20 sacerdotes, solo una es mujer.

2.3.2. *Ifá* su historia en Cuba.

Nelson Aboy (2015) afirma que Cuba fue la primera tierra que recibe a *Ifá* directamente de África, durante los años ochenta del siglo XVII con la llegada del *babalawo* esclavizado Joaquín Cádiz, *Ifá Omí*, *Ogunda-teturá*. Natalia Bolívar (1996) en su texto *Ifá su historia en Cuba*, conforma la genealogía de *Ifá* en Cuba desde su llegada en 1836. Aparecen como fundadores de la historia mitológica de *Ifá* los *babalawos* *Lugwere*, *Ifabí*, *Anaí* y *Acaide* (que trajeron a *Olokun*), Pancho Carrabá (*Oddé Oba*) y Bonifacio Valdés (llamado *Cheché*), iniciadores de los primeros linajes y portadores de importantes consagraciones de divinidades como *Olofi*, *Odudúa*, *Olokun*, *Ochaoko*, *Osain*, *Ibuañá* (camino de *Ochún*)⁹³, *Bromú* y *Brocia* (guardieros o *Elegguás* de *Odudúa*) (ver referencias de estos *orichas* en el Glosario).

De los primeros *babalawos*, la autora (Bolívar, 1996) intenta reconstruir con algunos elementos, la genealogía del linaje de Remigio Herrera (*Addé Shiná* o *Adechina*, su nombre significa corona abre camino): de origen africano pero no esclavizado; fundador de una de las casas-templo formadoras de la liturgia santera en la provincia de Matanzas y en La Habana, zonas geográficas devenidas puertos y plazas para la entrada y posterior comercialización de la mano de obra esclava; poseedor de un fundamento religioso del oricha *Osain*

⁹³ En este camino, la *oricha* *Ochun* es tamborera y aparece en el *odu* de *Ifá* *Otrupon Ogbe*. Se le dedican como atributo, tres tambores *batá* en miniatura.

del que le comunicaron sus informantes que hablaba; con alta distinción dentro del culto a *Ifá: Omo-Koloba-Olofi*. De su rama o genealogía, derivaron otras como la de Tata Gaitán (*Oggundá Ofún*) y de esta la de José Isabel de las Mercedes (Regla).

Sobre *Adechina* otros autores (Robaina et al., s.f.a; Moliner, 2002, como se citó en Robaina et. al., s.f.b) relatan su regreso a África donde es reconocido como rey y el retorno, años más tarde, para comprar el ingenio donde había sido esclavizado y liberar a todos los esclavos que aún estaban sometidos bajo esa condición. Dirigió entre 1872 y 1890 el importante Cabildo *Lucumí* Santa Bárbara de la ciudad de Matanzas, espacio en el que construyeron los primeros sagrados tambores *Batá*; además de realizar las primeras iniciaciones en *Ifá* a criollos. La historiografía policial de la época recoge el 4 de diciembre de 1872, en ese Cabildo y bajo la regencia de *Addé Shiná*, el primer repique de los sagrados tambores.

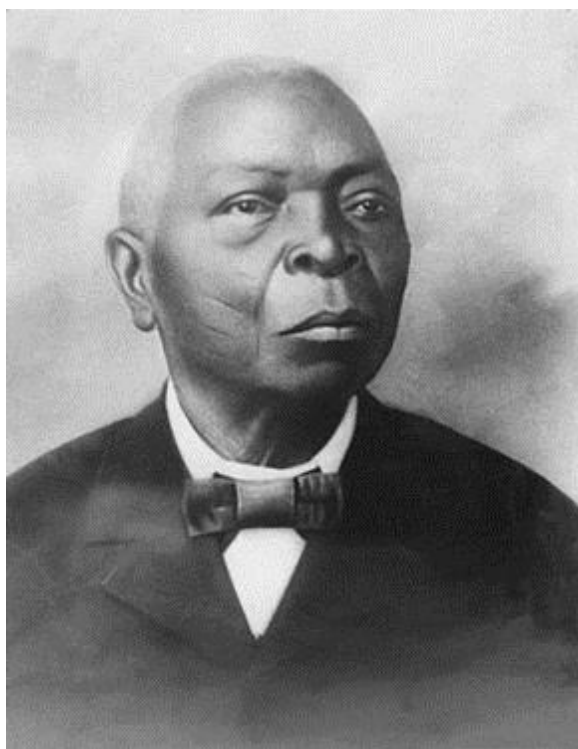


Ilustración 9 Adeshina, el primer babalawo de Cuba. Imagen tomada de Wikipedia.org

Tata Gaitán es iniciado en *Ifá* por *Addé Shiná*, y recibe el fundamento de *Olofi*, además de guardar en su casa, reliquias religiosas muy valiosas como las caretas de *Olokun* que hasta los años cincuenta eran bailadas por ancianos

babalawos y fue Taita Gaitán —el primer *babalawo* criollo iniciado en Cuba— el último que le hizo sacrificios a *Olokun* en el medio del mar, debido a que solo él poseía los conocimientos para la realización de este ritual y que no acarrearía la muerte de ninguno de los asistentes. Tata le hizo *Ifá* a Bernabé Menocal (*Babá Eyiogbe*), quien junto a *Addé Shiná* forman una tríada de iniciadores de las familias religiosas de *Ifá* más extendidas en todo el territorio cubano y allende los mares.

Otros *babalawos* reconocidos son: Bernardo Rojas Iglesias, *lucumí*, ahijado de Menocal (*Babá Eyiogbe*), fundador de una de las ramas más grandes y extendidas. *Addé Kolá*; *Ifá Omí* (Adolfo Fresneda); Asunción Villalonga; Jacinto Ezquerrá, en San Juan de los Remedios. Y las casas-templo de Sagua la Grande, Cienfuegos, Trinidad, Placetas, Rodas, Palmira, Sancti Spíritus y Matanzas (Bolívar, 1996).

Lioba Rossbach (2014a) en *Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto*, realiza una investigación exhaustiva de la genealogía de *Ifá* no solamente de sus iniciadores, sino también se asoma a los reacomodos contemporáneos —de entonces—, que signaron este sistema religioso. Son traídas de vuelta, figuras como Miguel Febles Padrón al que considera uno de los más grandes *babalawos* de la segunda generación criolla, arquitecto de la expresión cubana de *Ifá*, artífice de su expansión y del culto a *Olofi* con la realización de renovaciones, nuevas adaptaciones⁹⁴ y una comercialización desmedida de este fundamento religioso. Creador del controvertido manual *Tratado del Ebó del Tablero* e iniciador en la vertiente

⁹⁴ “Una lección de sincretismo parece la elevación de los tres Reyes Magos Melchor, Gaspar y Baltasar a la categoría de *orichas*. Se cuenta que Miguel Febles entregó a algunos clientes interesados estas deidades, las que garantizaron el bienestar económico de su receptor. Algunos contemporáneos comentaron que se trataba de tres distintos *eleguas*. Presentándolos como los Reyes Magos, Miguel Febles no solamente logró integrarlos en el imaginario religioso popular de la isla, pues evocaba de inmediato la famosa fiesta del Día de Reyes (Ortiz, 1992) en que se permitía a la población negra realizar un gran desfile por las calles de la ciudad. También logró una importante identificación de santos católicos con *orichas* del panteón yoruba. Febles nunca transmitió a uno de sus discípulos la manera, o sea el ‘secreto’, de cómo fabricar los Reyes Magos, y estos con el tiempo desaparecieron del escenario religioso” (Rossbach, 2014, p.65).

cubana o criolla del culto a *Albita*⁹⁵. Hijo de Ramón Febles, de los sacerdotes de *Ifá* de la primera generación, y un “ejemplo clásico de la estrecha relación que existe en el *ifá* cubano entre conocimientos, secretos y poder” (Rossbach, 2014b, p.65). Contribuyó notablemente al establecimiento de un *Ifá* criollo, cubano. Su nombre fue retomado para nombrar a la Comisión Organizadora de la Letra del Año.



Ilustración 10 Miguel Febles Padrón Odi Ka. Foto del archivo personal del autor

⁹⁵ *Albita* es considerado una de las manifestaciones del *oricha Echu* en su aspecto más terrible y tenebroso. Es un fundamento religioso de respeto dentro de las prácticas del sistema *Ocha/Ifá* y muchos lo relacionan con el Diablo.

La introducción en Cuba del fundamento de *Olofi* se le adjudica a otro *babalawo*: Joaquín Cádiz, según apunta Lioba Rossbach (2014):

“El hecho más importante registrado en torno a Joaquín Cádiz es que fue él quien regresó a África a traer *Olofi* a Cuba, o sea, él trajo la representación de la deidad imprescindible para cualquier consagración de un *babalawo*. Pero no solamente a Joaquín Cádiz se le atribuye esta acción. Mientras algunos científicos estiman que los secretos religiosos llegaron a Cuba con los mismos esclavos, la historia oral consigna que un miembro de la generación de los fundadores africanos regresó a su tierra natal para traer de allí los secretos de *Olofi* a Cuba. Algunas fuentes orales mencionan a un ‘Salvador Montalvo’ que Brown considera un nombre ficticio del mismo Remigio Herrera *Adechina*. De *Olugueré Kó Kó*, o sea, de otro *babalawo* consagrado en África y fundador de *ifá* en Cuba, también se dice lo mismo. Es interesante constatar que la historia oral atribuye tanto a Joaquín Cádiz como a *Olugueré Kó Kó* el haberse ido a México para nunca más regresar a Cuba”. (p.86).

Los nombres de estos *babalawos* fundadores aparecen en las *moyubas*, los rezos que construyen los sacerdotes para conjurar las fuerzas naturales y sobrenaturales, y en los que —recitados de una manera rápida y entonada—, construye e invoca en cada ritual la genealogía de su linaje religioso.

A modo de conclusión

La esclavitud colonial, la importación de esclavos africanos como mano de obra por los españoles a Cuba, fue un fenómeno que derivó en el choque intra e intercultural, y con ello otros procesos identitarios, culturales y socioreligiosos como la transculturación, lo afrocubano, el sincretismo; o de desarraigo cultural y explotación económica como la deculturación. Ello acarreó traumas en una población afectada por la migración forzosa, y la hiperbolización de las relaciones sexuales heteronormativas que alimentaron el imaginario sobre el negro esclavo, y encontraron en la plantación un elemento semiótico ilustrativo. La Iglesia construyó, y logró perpetuar símbolos sólidos en ese imaginario de lo sexual atribuido a la otredad étnica y racial. Aunque las relaciones entre españoles y africanos distaban entre lo humano (civilizados), y lo no humano (salvajes), compartían similares ideologías en cuanto a los roles de género, la prescripción heteronormativa como modelo de normalidad sexual, y la visualización negativa sobre la homosexualidad.

Los *yorubás* sus relaciones de género son binarias y se centran en la dicotomía cultura/naturaleza. Su cultura se sostiene sobre una filosofía sagrada (*Ifá*), una

iconografía, la celebración de rituales con los que se obtiene la vibración hombre-naturaleza, y la idea de un Dios supremo que delega su responsabilidad en otras divinidades u *orichas* que representan los elementos de la naturaleza. Los *orichas* son eje de cultos orientados al territorio y varían significativamente de nombre o género de una región a otra, o se funden en uno solo, debido también a la influencia de otras religiones (musulmanas y cristianas). Estos mantienen una relación horizontal con sus devotos, presentando igual número de virtudes y defectos humanos.

Al analizar la obra evangelizadora española para los territorios conquistados, en el caso de la Mayor de las Antillas, aunque la estrategia consistía en superponer espacios de veneración cristianos a sitios paganos, reemplazar dioses por la figura de Cristo, entre otros, para el español no había mayor interés en la población negra —que se encontraba por debajo de la aborígen, ya casi extinguida—. A partir del siglo XIX, en que aumenta la importación de esclavos africanos *yorubás* y se está sedimentando lo cubano, la influencia ibérica determinó el amplio desarrollo de representaciones religiosas católicas —tuvo gran auge las devociones marianas, como protectoras de las expediciones al Nuevo Mundo—; la identificación del concepto de patria chica o patria región como expresión de una conciencia nacional; la escasa producción de conocimiento situado y la influencia de elementos que formaban parte de la religiosidad popular ibérica (la brujería, el misticismo, la astrología, la cartomancia, el cabalismo, etc.).

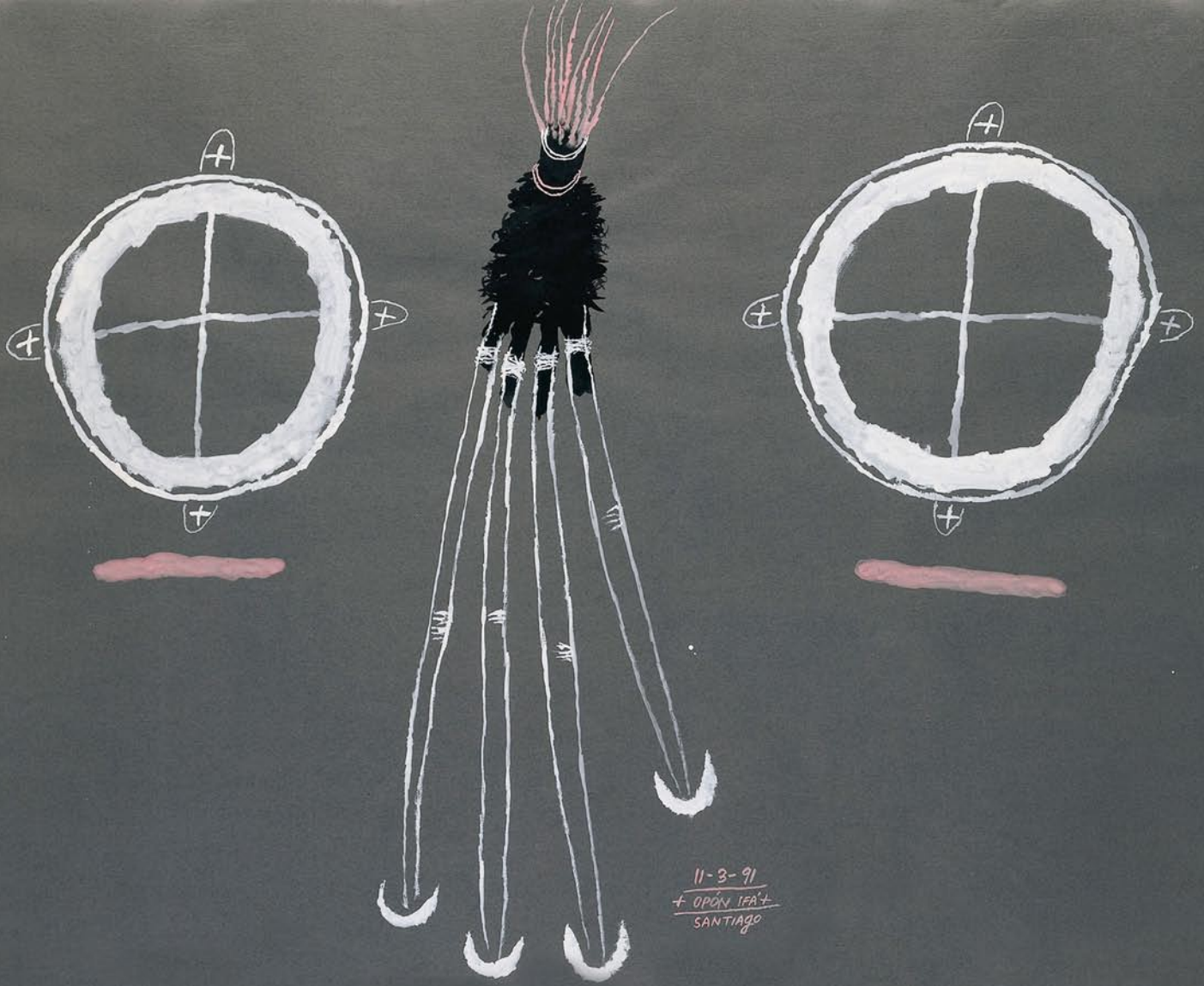
La creación de instituciones como las cofradías, cabildos de nación y hermandades, contribuyeron al intercambio entre esclavos provenientes de diferentes etnias, y a la preservación de tradiciones como centros de resistencia cultural. Fue el cabildo, la plataforma para la conformación primero de la Santería y posteriormente de *Ifá* en la primera mitad del siglo XIX.

Las relaciones de género en la Regla de *Ocha* o Santería son binarias, heteronormativas y patriarcales, legitimadas por su cosmovisión y acatadas como estrictas normativas religiosas; a pesar de que la mujer y los homosexuales gozan de mayor reconocimiento, la inequidad se hace tangible en las limitaciones y prohibiciones (tabúes), en la estricta diferenciación de los

roles, en el control y disciplinamiento del cuerpo como símbolo de purificación o no de lo sagrado (menstruación, procreación, orientación sexual), y en la subordinación como algo innato e ineludible. Muchos creyentes de la Santería, iniciados o no, se apropian de los arquetipos de los *orichas* que adoran, influyendo en su comportamiento y proyección social.

Para el *babalocha* aunque no sea requisito ser heterosexual para su iniciación —existe una feminización de la Santería debido a la gran presencia de mujeres y hombres homosexuales—, algunas especializaciones (tamboreros, osainistas, sacerdotes de *Orun*) exigen ser varón heterosexual y así mantener una hegemonía sobre las mujeres. La *iyalocha* —fundadora de la Santería— es confinada a labores domésticas a pesar de ser un símbolo de su familia ritual. La *iyalocha* ha sido “empoderada” al tener acceso a la mayor parte del conocimiento ritual santero; goza de autoridad en rituales de envergadura como las iniciaciones, y participa activa en el reforzamiento de la fe mediante la transmisión de valores y paradigmas establecidos desde una óptica patriarcal tácitamente asumida.

Es mayoritaria para los hombres heterosexuales, la condición de haber sido iniciados en la Santería para luego pasar a *Ifá*. La aparente dicotomía entre las dos modalidades, llegan a un nivel de complementariedad al analizar sus ritos adivinatorios, ceremoniales, divinidades, leyendas, y relaciones de género. Un abordaje más profundo de la Regla de *Ifá* cubana en el tercer capítulo, nos permitirá establecer similitudes y definir mejor las relaciones de género dentro de la tradición ifísta.



Capítulo III. (Meta):

Àsé o tutu rá

El poder de la palabra
que impulsa la visión mística.

Capítulo III. (*Meta*⁹⁶): *Àsé o tutu rá* o El poder de la palabra que impulsa la visión mística.

*Si no está escrito en Ifá no existe...*⁹⁷

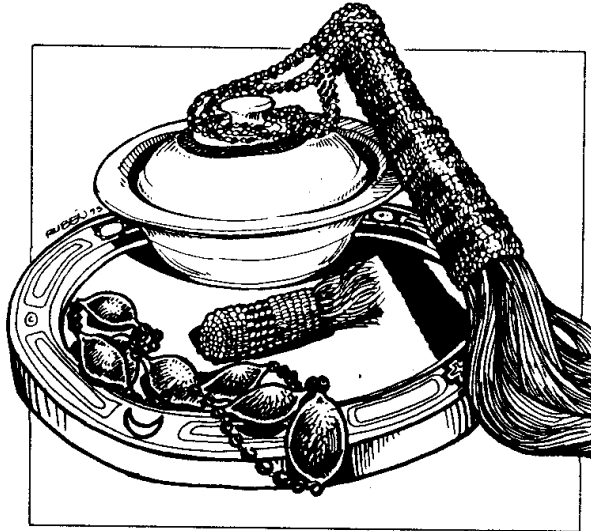


Ilustración 11 Imagen de los atributos de Orunmila tomada de la portada del libro *Ifá su historia en Cuba*, de Natalia Bolívar.

El objetivo de este capítulo es un abordaje de la Regla de *Ifá* cubana, con énfasis en la caracterización de *Orunmila*, la divinidad que la rige, y su sistema de adivinación principal, desde una perspectiva de género. También propone una caracterización de la construcción simbólica de la otredad vista a través de la homosexualidad en *Ifá*; y el acercamiento a su corpus religioso-literario básico nombrado *Dice Ifá*, para analizar algunos signos u *odu* importantes en la construcción del género como categoría, según el criterio de los sacerdotes hombres y mujeres entrevistados, además de su estructura y su código de ética religiosa.

⁹⁶ *Meta*: tercero en *yorubá*.

⁹⁷ Ramón Cuevas (15 de agosto de 2009) *El pasado astrológico de Ifá*. Recuperado de <http://inocentearaye.blogspot.mx/2009/08/el-pasado-astrologico-de-ifa.html>.

3.1. *Orunmila, Ifá, San Francisco de Asís. Los sistemas de adivinación en Ifá: el ékuele, el tablero o até. Iniciaciones preliminales.*

El *oricha Orunmila* es llamado indistintamente por *Orula, Orumbila, Orunla, e Ifá*, aunque esta última acepción es controvertible pues varios autores (Miller, 2002; Odeyemi y Ekundayo, citados por Madan, 2005; Ferrer, 2014; Bolívar, 2014; Ramírez, 2014) y algunos de sus sacerdotes, consideran a *Ifá* como la palabra de *Olodumare* interpretada por *Orula*:

¿Ki ni wa nje Ifa papa? Ifa ni akojopo oro Olorun to fi ran Orunmila si awon eda aye: ¿Y qué es Ifá en sí mismo? Ifá es la totalidad del mensaje de Olodumare para la humanidad enviado a la Tierra a través de Orunmila (Jefe Fagbemi Ajanaku, Araba, Sacerdote Jefe de Ifá de Lagos como se citó en Egbe, s.f., párr.18).

Natalia Bolívar (1996) en su texto *Ifá su historia en Cuba* plantea como resultado de su pesquisa por varias ramas o linajes prestigiosos en la Isla, que *Ifá* y *Orunla* se refieren a la misma divinidad, lo que *Ifá* es el contenedor de los secretos a través de los sistemas adivinatorios, y *Orunla* es “el *oricha* parlante” de todo lo que se “marca” o dispone a través de los sistemas adivinatorios.

Ifá es el “depositario de la tradición” (Capone y Frigerio, 2012, p.191); la base para comprender el principio y fin de todas las cosas y explica la vida del hombre desde que nace hasta que muere (Madan, 2005). Como sistema de adivinación es un “efectivo factor unificador” (Barreal, 2001, p.79) a través de los distintos cultos a *Oricha* en territorio *yorubá*; donde también se emplea para responsabilizar a los padres al trazar las pautas preliminares del conocimiento y la educación de sus hijos (Betancourt, 2013). En Cuba significa “Lo que marca el tiempo para usted” (Bolívar, 2014, p.279); mientras en *yorubá* expresa “aquello que se está raspando” (De Diego, 2012, p.114), en el sentido de desvelar o limpiar el camino del ser humano. Su ciudad sagrada es Ilé Ifé (Nigeria), pero se extiende hacia Igbo, Nupe, Wari, Junkun, Togo —los *ewe* lo conocen como *Afa*— y Dahomey —los *fon* lo llaman *Fa*— (Bolívar, 1996); además de tener su cuna en la diáspora religiosa primaria: Cuba y Brasil, y extenderse como diáspora religiosa secundaria hacia México, Venezuela, Estados Unidos, Puerto Rico, Panamá y Colombia.

El profesor Idowu Odeyemi (como se citó en Madan, 2005) resalta ocho esencias en *Ifá*: Espiritual, Religiosa, Divina, del Sacrificio y la Adoración, Médica, Histórica, Científica y Cultural; y atribuye la sinonimia de *Ifá* y *Orunmila* a una cercana asociación a través de los siglos que llega a la actualidad, con el intercambio de ambos nombres en los versos sagrados, pero no es así:

“*Ifá* es el último nivel de conciencia esotérica solo alcanzado por *Òrúnmílá*. *Ifá* es el mensaje divino de *Olodumare* para toda la humanidad, para todo aquel que lo busca. La importancia universal de *Ifá* se basa en que cuando un individuo de cualquier raza, color o credo se acerca a un sacerdote de *Ifá*, esta persona podría recibir un mensaje de importancia nacional, continental o mundial” (como se citó en Madan, 2005, p.398).

Antonio de Diego González (2012) define a *Ifá* como conjunto heterogéneo que comprende los *odus* (o signos) de *Ifá*, el ritual, el *babalawo*, los *ebo* (sacrificios), las *suyeres* (rogaciones), el acto de interpretar lo que aparece, etc., que además da acceso a una nueva construcción de la realidad que respondió a la urgencia de elaborar un sistema para orientar la vida de los habitantes de *Oyó*, en Nigeria, y luego se expandió con la trata negrera y los flujos transnacionales de la diáspora. *Ifá* construye con su dispositivo una poderosa herramienta de control de la sociedad, de las conductas y de percepción de la realidad. *Ifá* es tan importante que sirve de puente entre el consultante, la naturaleza y la fuerza primigenia:

“*Ifá* ha sido construido a través de un proceso performativo en el que se ponen en juego, experiencias, interpretaciones, datos y decisiones durante los procesos del ritual. El sacerdote oficiante o *babalawo* juega un papel fundamental porque cada vez que participa debe tener comprensión profunda (*uché omimi*) para que se revele la cuestión que solicita el consultante que participa. Aporta el componente psicológico y personal además del biológico que comparte con el medio natural” (pp.119-120).

Ifá (Madan, 2005a y Ade Ekundayo como se citó en Madan, 2005b; Ferrer, 2014; De Diego, 2012) es la palabra esotérica de *Olodumare*, la cual es utilizada para crear el universo en toda su extensión, constituida por el sagrado elemento de la verdad. *Ifá* es mucho más que geomancia⁹⁸, por lo cual no solo se limita a la adivinación; también comprende las creencias, la religión, historia, sociología y ecología de la gente. Por lo tanto diagnostica, traza, juzga, arbitra, guía, aconseja, instruye, enseña, explica, así como también intenta develar el

⁹⁸ La Geomancia es la adivinación mediante el uso de tierra o ciencia de la arena. Ver en Glosario.

secreto de la existencia en este mundo. En líneas generales engloba el sistema físico y biológico. *Ifá* estudia someramente la ciencia química, para luego ahondar en lo psicológico, lo religioso y lo espiritual. Desde sus inicios, la palabra de *Olodumare* se convirtió en un compendio de conocimientos y base de datos en la cual a su vez, todo el saber de la vida es codificado, para que los seres humanos puedan hacer uso de ella a través del oráculo.

Ifá es un culto originario al Sol (*Olorun*) palpable en algunos ritos practicados en su diáspora que denotan su basamento en el recorrido diario, anual y de precesión del astro rey; refleja el movimiento de los planetas del cielo real y no del poético —creado por una determinada casta sacerdotal y que luego se convirtió en razón para generar un linaje en la sociedad *yorubá*—. (Cuevas, 2009).

Ifá es, para los *yorubás* y sus descendientes, “una filosofía aplicable a todos los seres humanos sin importar el lugar de donde provengan” (De Diego, 2012a, p.116); un complejo sistema psico-bio-social (Nelson Aboy como se citó en De Diego, 2012b) que interrelaciona, de manera holística, aspectos psicológicos (energías y actitudes) con los ecológicos o naturales (desde los instrumentos que utiliza para realizar los rituales, hasta la celebración de los rituales en entornos naturales) y desde el punto de vista social, da prescripciones (recomendaciones, regulación del carácter, jerarquización, etc., eminentemente ético y moral [Holbraad, 2014]) mediante uno de los actos más importantes dentro de la liturgia: la adivinación. Toda esa sabiduría —“enseñanzas y principios que trascienden al tiempo y contienen además todo aquello que se promete hacer en la Tierra” (De Diego, 2012c, p.116)— está contenida en su cuerpo literario.

Ifá en su cuerpo literario codifica los conocimientos en 16 figuras básicas (*mellis*). Los signos se conforman cuando el *babalawo* manipula los *ikines* o semillas de nueces de *kola*, y realiza según vayan indicando las semillas, ocho marcas sobre el polvo sagrado de *ñame*⁹⁹ que se encuentra esparcido sobre el

⁹⁹ *Ñame*. Ver en Glosario.

tablero debidamente consagrado o mediante el *ékuele* o cadena de adivinación.

Sobre el origen de *Ifá*, Armando Ferrer (2014) argumenta que:

“El hecho confirmado por la historia es que *Ifá* fue introducido por mercaderes *yorubás* en el Dahomey (actual República de Benin) a principios del siglo XVIII durante el reinado de Agaja, quien lo reconoció oficialmente dentro del cuerpo religioso de ese país. En cada nación, *Ifá* se ha adaptado a las creencias politeístas del lugar, por lo que cada grupo que ha adoptado este oráculo y lo ha hecho suyo, le ha dado una interpretación con arreglo a sus propios dioses y a la realidad circundante en la región o país del que se trate”. (p.7).

El comienzo del procedimiento de *Ifá* está localizado en el mundo árabe preislámico —especialmente relacionados con ciertos ritos de los hombres *dogón* que utilizaban tablas de adivinación y otros dispositivos análogos al *Ifá*— (Ferrer, 2014), de donde se expande hacia el África subsahariana, sufriendo modificaciones y adecuaciones en su desarrollo y peregrinar por las diferentes naciones hasta su evolución actual. Por su parte, Nelson Aboy en su texto *25 siglos de la Santería cubana* aporta una tesis interesante del origen de *Ifá*, a partir de la conexión de la escritura de los signos de *Ifá* con los trigramas del oráculo del I Chin proveniente de la milenaria cultura china.

El intérprete de *Ifá* es *Orunmila*, portavoz de los otros *orichas*; mediante él se conoce el deseo de las otras divinidades. La traducción literal de *Orun-mi-la*, según el *babalawo* nigeriano *Olumide*, es “El cielo sabe los que serán salvados” y se deriva de “*Horu-m-la*”, una de las combinaciones de nombres de dioses egipcios (comparar con *Hor-m-Khuti*); *La* es el nombre del dios-león egipcio. Su nombre también significa “El-Salvado-por-el-Cielo” (Martínez, 2015, p.79). Entre los *yorubás* le conmemoran con los epítetos: *Aké-ré-f’ inú-sogbón* (el pequeño hombre con la mente repleta de sabiduría), *eléri-ipín* (testigo de la elección del destino del hombre) y *Akóni-lóràn-bí-íyekan-eni* (el que da un consejo juicioso concerniente a uno) (Egbe s.f.); o dios de las nueces de palma. También es conocido como *araye rorun* (aquel que ve el cielo y la tierra) y *Oba ataye se* (el reparador del mundo). Sus sacerdotes le atribuyen el conocimiento del destino de todo lo que existe y que revela a través del oráculo de *Ifá*:

“*Olodumare* fue responsable del envío de otras especies además de la gallina y el camaleón. 880 especies de animales, de plantas y de aves precedieron la llegada

del hombre (a la Tierra). Estos actos de creación fueron vistos por *Ifá*, también llamado *Orumila*, deidad yoruba responsable del desarrollo adivinatorio e intelectual.

“*Orumila* nombró una a una todas las especies otorgándoles su identidad actual. Por esto se le conoce como *eleru ipin a je-juoogun* (testigo del destino más efectivo para la medicina)”. (Miller, 2002, pp.9-10).

Es el *oricha* de la adivinación y está considerado el gran benefactor de la humanidad y su principal consejero. Fue el primer profeta de la religión *yorubá* y su labor mística consiste en fiscalizar los nacimientos, los decesos y el desarrollo de los seres humanos y otras especies. Debido a su participación como testigo de la creación del mundo, *Obatalá* le otorgó la cualidad de ser quien defina el *oricha* tutelar al cual será consagrado el neófito que va a iniciarse en la Regla de *Ocha*. Se le saluda: *Orula Iború, Orula Iboya, Orula Ibosheshe*.

Su cualidad de hombre astuto ligado a la experiencia y la sabiduría —quizás por ello la construcción imaginaria de su figura es asociada a la de un anciano— ha estado relacionada con sus dotes adivinatorias, recogidas en varios mitos y transmitidos por tradición oral, que justifican la singular posición de este respecto a los demás dioses (Gobin, s.f.). En un controvertido *patakín* el “viejo” *Orunmila* negocia con *Changó* la tenencia del tablero de la adivinación¹⁰⁰:

“Todos los santeros cuentan que *Changó* le cedió a *Orula* el privilegio de adivinar con *okwelé* a cambio del donaire que, no obstante ser *Orula* un viejo, caracterizaba su baile, y despertaba en las gentes una admiración que *Changó*, joven y muy gallardo, no era capaz, bailando, de inspirar” (Cabrera, 2014, p.85).

Emma Gobin (s.f.), en su texto sobre la noción de jerarquía en *Ocha-Ifá*, recupera algunos *patakines* en los que *Orunmila* recibe el poder del conocimiento luego de haber curado a *Olofi* o haberlo salvado del encarcelamiento, “en los que es recompensado por el don de la sabiduría

¹⁰⁰ En otro *patakí* *Orula* es el hijo de *Obatalá* que nació después de que este lanzara la maldición de no tener más hijos varones debido al incesto cometido por su hijo *Ogun* con su madre. Al nacer *Orula*, *Obatalá* lo enterró hasta la mitad del cuerpo en una ceiba para que muriera y desde entonces el *oricha* fue perdiendo la memoria. *Orula* fue alimentado por *Eleguá* y luego, cuando nace *Changó*, por ambos. Finalmente *Obatalá* es curado, va a rescatar a *Orula* y de la misma ceiba donde lo había enterrado, le hace un tablero de adivinación y se lo entrega.

otorgado por *Olofin*” (p.5). Cualidad por la que, según Gobin, los *babalawos* justifican su posición preeminente en el sistema *Ocha/Ifá* y que es muy debatida por la autora, defendiendo la premisa de complementariedad de las relaciones dentro de ese sistema religioso, su multidimensionalidad y la necesidad de entender la jerarquización dentro del sistema a partir de las especializaciones múltiples. En la liturgia de *Ifá* existe un precepto¹⁰¹ *lucumí* en el *odu Ogbedí*¹⁰², en ocasiones defendido a ultranza: *Ogbedí kaka, Ogbedí lele* que significa “el saber está repartido”, por lo que el conocimiento no es constitutivo de una sola categoría sacerdotal o especialización y está demostrado, entre otros, en la intervención “ecuménica” durante la celebración de *ritos de pasaje* importantes como las iniciaciones o adivinatorios como el *itá*.

Retomando la figura de *Orunmila*, el *babalawo* Víctor Betancourt, presidente del templo cubano *Ifá Ìranlòwó*, afirma que:

“toda persona que hable con sabiduría para con su prójimo y sepa guiarlo por el camino de la predestinación y la perfección, representa a *Òrúnmilà* en la tierra. *Òrúnmilà* es la máxima expresión del diálogo con la Naturaleza. Sus seguidores y ministros son los *Bàbálawos*, que ejercen la función de orientadores y guías del destino individual de cada persona y son los guías del complejo ritual *yoruba*”.

Las ceremonias litúrgicas fundamentales para el sacerdocio de *Ifá* son la consagratoria o de iniciación —que le otorga prestigio al iniciado frente a una colectividad que lo legitima, además de la reafirmación de la facultad de los poderes—, y la de *itutu* o fúnebre. Ambas constituyen procesos liminales conformados por varios ritos purificadores (baños, sacrificios, rasgado de ropaje, afeitado de la cabeza, etc.), que tienen como objetivo la separación progresiva del mundo de lo profano, para pasar a un estado sagrado (López, 1978). Y aquí vemos cómo lo profano y lo sagrado se suceden en espacios o contextos de intermitencia, son estados que constantemente se encuentran interactuando en la vida de la persona iniciada. Las ceremonias de iniciación en el *Ifá* cubano son diferentes a las de la Regla de *Ocha*; y solamente *Orunmila*

¹⁰¹ El *odu Ogbesa* plantea que la sabiduría de dos es mejor.

¹⁰² El conocimiento es el eje de las historias en el *odu Ogbedí*. Uno de sus *patakines*: “*Ifá* conoce todas las cosas del mundo”, plantea que *Ifá* conoce todas las historias del mundo, del Cielo y de la Tierra; domina los sacrificios, abre las puertas del Cielo para que se vea la verdad; que cada cosa que es feliz en la Tierra, lo es feliz primero en el Cielo, gracias a *Elegba* y a *Ifá*.

se comunica a través de sus oráculos: el tablero y la cadena de adivinación, los cuales poseen una vasta aceptación popular, además del coco.

Aunque los iniciados como *babalochas* adoren a su *oricha* o ángel de la guarda, pueden ser escogidos mediante el oráculo para iniciarse en la Regla de *Ifá* cubana y adoración a este *oricha* que exige, al menos en la práctica ortodoxa cubana y su diáspora, que sean iniciados generalmente solo hombres heterosexuales. No es un *oricha* de posesión, de hecho es una exigencia para sus sacerdotes no haber experimentado ningún trance: “*Ifá* es el único *oricha* que no posee a sus devotos abiertamente, más bien los inspira” (Miller, 2002, p.14). No tiene baile específico; en las fiestas ceremoniales como el toque de tambor se danza en su honor, aunque posee cantos propios.

La genealogía afrocubana de *Orunmila* está compuesta por sus padres *Obatalá* y *Yembó* o *Yemú* (*oricha* perteneciente al linaje de *Obatalá*, ligada a la espuma del mar y a la muerte), sus hermanos *Eleguá*, *Ogún*, *Ochosi*, *Osun*, *Dadá Baldone* (“*oricha* de los recién nacidos, especialmente los que nacen con el pelo rizo” [Bolívar, 2014, p.203]) y *Changó*; y esposo de *Yemayá* y *Ochún* —con la que tuvo una hija—.

Sus colores simbólicos son el verde y amarillo alternos, que representan la vida y la muerte de la vegetación: la hoja viva es de color verde, pero cuando muere adquiere un tono amarillo o marrón (conocimiento recogido en el *odu Oshefun*). Los mencionados colores no solo aparecen como distingo en los collares y pulseras (*idefá*) que utilizan los iniciados en su culto, sino también en las telas que adornan los altares cuando se festeja su día, 4 de octubre, por su sincretización con San Francisco de Asís. Identificación que Armando Ferrer Castro (2008) supone sea por “la legendaria modestia del santo católico y por su amor a la naturaleza, características que están presentes en la deidad africana” (p.5).

En cuanto al recipiente que contiene los atributos del *oricha*, inicialmente fueron dos mitades de un güiro que representaban el cielo y la tierra. Hoy “morán” dentro de una batea de madera o, con la introducción de la vajilla occidental en la Isla, en lujosas soperas —uno de los signos exteriores de riqueza tan

comunes en la mercantilización de estas prácticas (Argyriadis, 2005)—llegando a un proceso de sofisticación de belleza estética, que ha devenido en moda ampliamente difundida por las redes transnacionales. Muestra de una lógica mercantil, que “crea necesidades” entre los practicantes y evidencia o realza el alcance del estatus económico de quien las consume y las exhiba¹⁰³.

Todo en *Ifá* tiene un valor esotérico, hasta los *ofos* o encantamientos que provienen de las palabras sincronizadas y moduladas por los *babalawos* durante sus rituales. Dentro del receptáculo se depositan: dos manos¹⁰⁴ de *ikines* o “frutas de la palma aceitera —*Elaeis guineensis*—” (López, 1985, p.89) que representan el misterio de la creación; una piedra lisa llamada *otá* es la representación material del *oricha*, contenedora de la energía de la deidad; una tablilla de cedro con el diagrama y el nombre del *odu* de quien lo posee y la fecha de iniciación o recibimiento grabados. Acompaña al receptáculo el tablero (*Opón Ifá* o *Até Ifá*) que simboliza el globo terráqueo, el universo total, pasado y futuro, cielo y tierra, *Orun* y *Aiye*, vida y muerte, manufacturado con madera dura —generalmente ácana u otras— al cual se le tallan figuras que simbolizan los cuatro puntos cardinales y en estas posiciones el Sol (*Olorun*), la Luna (*Ochukuá*), el rostro de *Echu* y la cruz que representa principio y fin de todas las cosas. De Souza (1998) agrega que además de su forma circular tradicional, puede ser semicircular o rectangular y con uno de los bordes más alto que el resto de la superficie, “lo que deja una sección central que se cubre con polvo sagrado para marcar el *odu* que revela el oráculo” (p.155) y el diámetro varía entre veintisiete a cincuenta centímetros.

También adornan todo el complejo simbólico: una cola de caballo llamada *iruke*, es símbolo de realeza y los *babalawos* lo utilizan para alejar el mal, es el

¹⁰³ El origen del uso en el sistema *Ocha/Ifá* de las telas de encaje, cuentas de coral y azabache en los collares, y las soperas de cerámica china, se remonta inicios del siglo XX en el linaje creado por la *iyalocha* Susana Cantero (*Omí Toké*), fundadora de “La Rama del Coral”, “debido a que tenía un gran número de ahijadas mulatas muy hermosas y presumidas, que según cuentan eran de vida alegre (prostitutas), a las cuales les gustaban las prendas costosas y con corales; (...) cuenta la oralidad habanera que Susana se relacionaba con senadores, ministros y gente importante de la época”. La Rama de Joaquín Salazar (2 de octubre de 2016). *Susana Cantero*. (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de: www.LaRamaDeJoaquinSalazar.facebook.com. (3 de enero de 2017).

¹⁰⁴ Mano de *ikines*. Ver en el Glosario.

resultado final, la perpetuidad; el *irofá*¹⁰⁵, que es un cuerno tallado, es la corona, el reinado, la fuerza, el poder; el *iroké*, un pedazo de tarro de venado; el *ékuele*¹⁰⁶ u *Opelé*, la cadena con la que se realiza la adivinación, es una de las esposas de *Orunmila*, su intérprete menor —se considera una parte femenina dentro de *Ifá*, a través del cual realizan también adivinación las *iyanífá*—; el *yefá* o *iyerosun*¹⁰⁷, denominado polvo de *Orula*, es confeccionado con compuestos orgánicos e inorgánicos, esparcido en el tablero y sobre el que se dibujan los *odus* mediante la adivinación; una brocha para reordenar el *yefá* en el tablero; un *idé* o pulsera que varía el grosor y cantidad de cuentas si es para un *babalawo* o para los que reciben la mano de *Orula* o el *cofá*; y el *iyanfá*, hermoso collar de mazo, confeccionado con varios hilos unidos de trecho en trecho con cuentas más grandes —es usual adicionarle elementos como caracoles o cauris, colmillos, azabaches, etc.—, y “no son de uso personal, solo en momento de officiar en las ceremonias (adivinatorias, entre otras) y luego se colocan en los altares” (Domínguez, s.f., p.24).

Las ofrendas que se le dedican siempre son pares, ejemplo: dos velas, dos dulces, dos tipos de frutas, etc.; y son ricos manjares elaborados según las exigencias de cada receta¹⁰⁸, que deben ser probados inicialmente por la persona que los ofrece. Son usuales en sus altares la presencia del ñame y el coco, como frutos benditos. Y le son sacrificados animales como chiva, gallinas negras, paloma y venado. Posee sus plantas específicas como el aceitunillo, aguinaldo morado, albahaca, arabo, altea, artemisilla, colonia, copey, galán de noche, paraíso, ceiba, etc. Es un *oricha* de respeto, y para atenderlo la persona debe haberse bañado “para estar limpio” o no haber tenido relaciones sexuales tres días previos a sus ceremonias o la limpieza y atención de sus atributos.

¹⁰⁵ Conocida también como percutor de *Ifá*; en *yorubá*: *irofá*. Ver en Glosario.

¹⁰⁶ *Ékuele*: cadena de adivinación. Ver en Glosario.

¹⁰⁷ “En *yorubá* *iyerosún*. Polvo que se utiliza en la adivinación. Ver en Glosario.

¹⁰⁸ Algunos *babalawos* aseguran que a *Ifá* se le ofrecen comidas muy especiales, finas, como guiso de langosta, camarones, etc., elaboradas para el más exigente consumidor. No como ocurre con las comidas de *egun*, que deben cocinarse sin sal y que fundamentalmente se basa en el *ajjaco* o caldo de carnes y viandas.

Águila de Ifá (2005) considera que quizás sea una de las divinidades más esotéricas debido a que no haya reflexiones acerca de su persona. Todas las referencias que se hacen de él, se desprenden del análisis de los instrumentos adivinatorios utilizados por sus sacerdotes, quienes están supuestos a dedicarse a sus enseñanzas. No obstante, la propia tradición oral establece que *Orunmila* existió realmente.

Este autor recoge otros datos interesantes sobre el *oricha*. Ubica su origen humilde en la región de Nupe; estuvo dotado de poderes extraordinarios y sorprendentes que le ganaron reconocimiento y respeto, aunque era pobre y lisiado, demostró una gran sabiduría. Llegó a ser conocido como el pequeño con la cabeza grande. También apunta que debido a la gran fama, los musulmanes lo odiaron y expulsaron de su pueblo. Otras historias de la tradición oral, recogidas por Águila de Ifá (2005), lo describen como un hombre *yorubá* que llegó a Ifé con el objetivo de enseñar un sistema de ética, creencias religiosas y la visión mística de *Ifá*.

En el texto *Olumide* (s.f.) aparecen otras posibles tesis no demostradas:

“Era nativo de Itase, cerca del país de Ifé y de procedencia pobre. No le gustaba trabajar. Mendigaba. Gracias a un hombre sabio, se instruye en el arte de la adivinación y la medicina. Luego se hizo muy popular. Es deificado después que muere, y no se le reconoce parentesco porque sus padres eran pobres (Mr. Oyesile Keribo, del panfleto publicado por el Gobierno Egba en Abeokuta, 1906).

“(…) nació en Ifé, la cuna del pueblo yoruba. Médico hábil y adivino hábil. Luego de su fama fundó la ciudad de Ipetu y se convirtió en rey allí. Sus aprendices llevaban los nombres de los 16 *Odus* (Mr. Feyisara Sopein, *Crónica Nigeriana* del 13 de marzo de 1909)”. (p.46).

Águila de Ifá (2005) ubica la existencia de este *oricha* en el año 1300 DC, además de la evidencia de que muchas historias recogidas en su cuerpo literario, no solo indican ese origen oriental sino también la pertenencia primera al “Hombre Blanco”. Sobre la posición que ocupa en el sistema *Ocha/Ifá*, apunta que *Orunmila* cumple una función evaluativa y entrega un sistema de evolución consciente por medio del estudio, los rituales y las creencias espirituales. Aunque el personaje histórico no es visto como creador de la religión *yorubá per se*, *Orunmila* es su originador estructural. Es el punto focal que une como práctica religiosa a la Regla de *Ocha/Ifá*.

3.1.2. Regla de *Ifá*: *awofaká*, *ikofafún*.

La Regla de *Ifá* es oficiada por los *babalawos*. En cierta forma es una extensión o grado superior de la Regla de *Ocha*, aunque constituye un cuerpo independiente conformado por una estructura organizada en relaciones verticales y horizontales efectivamente manipulada, consciente o inconscientemente, en las lógicas individuales de los religiosos, lo que genera tensiones en el mundo religioso (Gobin s.f.). Al centro se encuentra el *oricha Orunmila*, eje de un complejo entramado de ceremonias, ritos y prácticas adivinatorias de gran arraigo popular, y de *orichas*, que conforman un sistema religioso cuasi diferente a la Santería. El mayor rango al que puede acceder la mujer en el *Ifá* cubano es siendo su *Apetebí* o ayudante, aunque la aparición de iniciadas (denominadas *Iyanifá*), ha suscitado la polémica entre los sacerdotes.

En el *Ifá* cubano, el creyente generalmente buscando una guía en su recién incursión en la Santería y para conocer también qué divinidad lo ha escogido como su *hijo*, recibe, en el caso de los hombres el *awofaká* o *mano de Orula* y en el caso de las mujeres el denominado *cofá* o *ikofafún*. Esta ceremonia también será la antesala —a los hombres heterosexuales— para determinar mediante el oráculo si debe seguir al sacerdocio dentro de *Ifá*, luego de iniciarse en la Santería y en muchos casos en otros credos como la Regla de Palo o la Sociedad Secreta *Abacuá*. Ejemplo de la multiplicidad de prácticas existente, ubicadas según la importancia jerárquica de las mismas, ocupando el nivel más alto la Regla de *Ifá* y como punto común y generalmente de obligatorio cumplimiento la iniciación en la Regla de *Ocha*, debido a criterios netamente comerciales: el *babalawo* que no haya sido antes iniciado como santero, *no podrá trabajar en ningún santo* —como sacerdote que realiza el sacrificio de los animales, una de las actividades dentro de los ritos de iniciación mejor remunerada, o ni tan siquiera estar presente, pues es requisito para su permanencia, que la persona antes haya sido partícipe durante su rito iniciático—.

El *awofaka* (significa una mano del adivino, de *Orula*) o *abofacá* consiste en la ceremonia primaria de los hombres —sin distinción— en la Regla de *Ifá* cubana, el creyente recibe un receptáculo —generalmente un recipiente de

madera o de barro decorado de amarillo y verde— que contiene 19 *ikines*, de ellos 16 representan los *odus mellis* y los restantes, los *odus* principal y dos testigos de su iniciación, a partir de los cuales se hará la lectura del *itá* en una conversación concerniente al pasado, presente o futuro de la persona; además de una piedra (*otá*) y una tablilla con el diagrama del *odu*. La ceremonia se realiza en tres días, e incluye otros ritos de igual complejidad como sacrificio de animales, etc., y culmina con una cena, en genuino acto familiar en la que comparten padrinos y ahijados. En el caso de la mujer, solo se modifica en cuanto a su nombre: *ikofá*, también *cofá* o *ikofafún* y al número de *ikines* según la rama o linaje; los otros elementos se mantienen. Al respecto apunta Natalia Bolívar (2014):

“El *Cofá* convierte a la mujer en *apetebí* o ayudante, cuidadora de *Ifá*. Pero existe otra categoría, *Apetebí Yefá*, otorgada en ceremonia secreta y por el *oddun* que ‘le venga’ al *babalawo* que está ‘haciendo *Ifá*’; se casa con él y le ‘levanta’ su *Orula*, el cual los une de por vida, pues ella será dueña y señora de ese *Ifá*”. (p.336).

3.1.3. Los homosexuales no pueden ser *babalawos*: una perspectiva heteronormativa en *Ifá*.

Oddíká EbóinLaiyé (s.f.a) afirma que la condición de homosexualidad en todo varón está vetada en el sacerdocio de *Ifá*, debido a la virtud de configuración de sus tratados ancestrales y no en dos mitos que sustentan las creencias y tendencias de la condición de limitación, los cuales EbóinLaiyé (s.f.b) no considera “verdaderas razones”. Los mitos son: que la homosexualidad representa un comportamiento contra natura, y una condición de impureza o de anormalidad. Ahora, ¿por qué estos dos mitos no son considerados “verdaderas razones”? Porque son susceptibles —según el autor—, a ser rebatidos con una actitud transgresora ante el planteamiento de la supuesta contra natura que sustenta la condición limitante de los homosexuales; y el otro mito, relacionado con la discriminación por orientación sexual, EbóinLaiyé (s.f.c) advierte primero de la construcción social, terrenal, del término, y argumenta con algunos ejemplos de divinidades viriles que se “manifiestan” mediante el trance, en el cuerpo de sus hijos homosexuales, sin ser ello un impedimento sino más bien parte del performance ritual. El autor se enfoca en

presupuestos místicos de *Ifá*, no discutibles, que transigen una “verdad absoluta”:

“En los tratados ancestrales de *Ifá* intervienen elementos o factores esenciales, y elementos o factores no esenciales.

“Son elementos o factores no esenciales, los que pueden ser modificados sin que se altere sustancialmente el resultado del tratado, sin que este deje de ser efectivo para los propósitos que fue concebido. Es el caso de alguna planta, por ejemplo. Si no hay algunas de las plantas originales, hay otras. Solo hay que encontrarlas, y re-pactar.

“Otros elementos de los tratados son esenciales, o sea, no modificables. Es el caso de la sexualidad en el sacerdocio de *Ifá* para el varón. Porque la orientación sexual de tipo heterosexual, fue un elemento que se hizo intervenir en la configuración de los tratados originales de *Ifá*. De manera que no es posible introducir variaciones en ese aspecto, porque no se lograría la configuración que se estableció originalmente, y que exige el Tratado de *Ifá* para su cumplimiento, en todas las iniciaciones posteriores en su sacerdocio”. (párr. 9).

En su artículo *Homosexualidad y la orden de Órunmilá*, EbóinLaiyé (s.f.a) ofrece otros planteamientos que sustentan las ideas patriarcales y heteronormativas: la homosexualidad es sostenida desde el astral por una espiritualidad generadora de esa resonancia que no pertenece a la Esfera de los Espíritus de *Ifá*, porque estos deben manifestar polaridades únicas de acuerdo al principio del género: femenino y masculino —más pertinente: macho y hembra—. Estos polos opuestos, sin posición alternativa, reproducen, según EbóinLaiyé (s.f.b), las polaridades individualizadas del Padre de la Creación y de la Madre de la Creación. Los mencionados Espíritus de *Ifá* rigen los Principios Sagrados de la creación; entre ellos se encuentra *Órunmilá*, denominado Espíritu masculino, que no manifiesta jamás una orientación sexual alternativa ni ningún varón heterosexual se vuelve homosexual luego de consagrarse en su culto. EbóinLaiyé (s.f.c) asevera: “De hecho, y si se permite la expresión, todo hombre se hace más hombre junto a *Órunmilá*”; y cierra con una serie de puntos en los que analiza la conducta homosexual que se revela luego de la consagración al sacerdocio de *Ifá*: revela deficiente trabajo preliminar con *Éggun*, es decir en las ceremonias con los ancestros —misas, etc.—; deficiente espiritualidad y una cuota de negligencia de la parte consagradora, en tanto no pudieron advertir a través del oráculo o en la convivencia, la orientación sexual del iniciado, es decir una insuficiente investigación preliminar mediante consultas a *Ifá* y la existencia de una

personalidad homosexual antes de... y que no era conocida; y revela deficiente estudio de *Itá* de *Ocha*, en caso de que se haya consagrado en la Santería previamente y el *itá* no haya hablado al respecto de su sexualidad o lo haya recomendado iniciarse en *Ifá*.

El *babalawo* Fa'lokun Fatumbi (como se citó en De Souza, 2012), apunta que *Ifá* enseña la creencia en la reencarnación, pero antes de la misma, el individuo elige su destino. La tarea de *Ifá* es ayudar a quienes vienen a la adivinación a recordar las elecciones hechas en el cielo. *Ifá* se basa en la idea de que alinear a la persona con su destino propio, le traerá buena fortuna. Existen algunas fuertes evidencias que sugieren que la atracción hacia el mismo sexo, puede ser hereditaria. Está enraizada en configuraciones genéticas específicas y se debiera considerar la posibilidad de que esas manifestaciones genéticas del destino, son elecciones personales antes de venir (del Cielo a la Tierra).

El blog *Ifá de las Américas*, en un texto nombrado: *...estos no debieron ser consagrados como Babalawos*, considera una dislocación la selección del sexo y la preferencia homosexual, debido a la desviación de un destino original; claramente una persona que contradiga lo que dictamina su propio *Ori*¹⁰⁹, no puede orientar y guiar correctamente a otras personas; además de construir una analogía con los que delinquen. El *babalawo* Leonel Gámez Osheniwó (como se citó en Águila de Ifá, 2008) suscribe la idea de un carácter no divino de la homosexualidad, es decir no es una opción —según el mito— para la persona que escoge su destino antes de descender del Cielo a la Tierra porque *Olodumare* creó a los *Irunmole*s (varones y hembras) y estos lo ayudaron a crear a los humanos (varones y hembras), a imagen y semejanza de *Olodumare* y de los *orichas* y es dentro de ese parámetro que se elige el destino.

Tomás Fernández Robaina (2005a) en su ensayo *Género y orientación sexual en la santería*, dedica parte de su análisis al varón homosexual en la Regla de

¹⁰⁹ *Ori*: Etimológicamente significa cabeza, pero filosóficamente tiene una mayor connotación. Ver en Glosario.

Ocha y también en *Ifá*. De los *odduns* de *Ifá*, destaca Fernández (2005b) el que explica el origen de la homosexualidad: *Offun Obbe*, en el que la *oricha* de las tempestades *Oyá* maldice a una mujer pronosticándole que su hijo nacerá *addodi*; en *Oddi Meyi* surgen “todos los aspectos que pueden apartar de una vida correcta a hombres y mujeres” (Fernández, 2005c, p.34), por lo que decreta a las personas que tengan registrada esta letra en su *itá*, el no contacto con manifestaciones y vicios que puedan dominarlos, y son enumerados: el alcoholismo, la drogadicción, el robo, junto a los homosexuales, por ser fuertes influyentes en ocasionar una conducta o práctica homosexual, “sobre todo a aquellos propensos a la homosexualidad, conscientes o no” (Fernández, 2005d).

Otro *oddun* que menciona Fernández (2005) es *Ogundaketé*, y lo interesante aquí radica en que este signo ofrece las obras u ofrendas para que el homosexual abandone sus prácticas sexuales mediante el sellamiento del ano¹¹⁰; además de tipificar negativamente a través de sus conductas, al personaje femenino (comete adulterio, traiciona) y al varón no masculino (engaña, deformación de lo masculino en femenino, lo que deviene en transgresión de la institución patriarcal). También se advierte el “error” cometido por el adivino, al no identificar ya sea visual o mediante las prácticas adivinatorias, la orientación sexual del novicio, circunstancias que impactaron en su prestigio y además ubica a la otredad como un fenómeno social y naturalmente no aceptado al decretarlo parte de los *arayés*, los *osogbos*, es decir los males.

El mito que recoge este *oddun* narra la historia del adulterio cometido por *Yemayá*¹¹¹, esposa de *Orunmila*, con un homosexual al que ella insiste que su esposo inicie en *Ifá*. Luego de haber alcanzado su objetivo, el homosexual rechaza a *Yemayá* y ello desencadenó la furia de la diosa de los mares:

¹¹⁰ Tomás Fernández (2005) llama la atención sobre la no utilización de esa práctica por parte de los padres santeros con hijos homosexuales ni tampoco haya sido recomendado por ningún *babalawo*.

¹¹¹ En el texto la *oricha* *Yemayá* es llamada indistintamente como *Yemoja* (*Iyá* —madre—, *omó* —hijo—, *eyá* —peces—), nombre original por el que se le conoce en África. En los ritos del *candomblé* es llamada como *lemanyá*.

“Despechada, *Yemoja* fue a la plaza y gritó a los cuatro vientos, que *Òrúnmilà* había hecho *Ifá* a un invertido, lo cual llenó de bochorno al Profeta, que tuvo que buscar una solución. No podía quitarle la consagración que él mismo había realizado, pero necesitaba tomar medidas.

“En compañía de *Ògúndàkètè* y sus demás ahijados, ejecutó un procedimiento para retirarlo del mundo de la homosexualidad y dictaminó nunca más consagrar a ‘nadie de sus congéneres’, pues todos serán ‘*aráyé*’. Lo llevaron ante *Èṣù-ya-lu*, cuando le ‘sellaron el *odidi*’ (palabras textuales, aunque no exactas, pues *odidi* es ‘partes enteras’ y debería ser *dí’di*)”. (Oduafumi, 2014, párr. 11)¹¹².

Abúlekó, la revista *yorùbá*¹¹³ publicó un editorial titulado *¿Le avergüenza que se hable de homosexualidad dentro de la religión Yorùbá?*, en el que defiende la existencia de una tradición que no necesariamente es homofóbica —pero sí heteronormativa—, y menciona otros *oddu*s dentro del cuerpo religioso y filosófico de *Ifá* relacionados con la homosexualidad: *Okana Turale*: El *Awó* —se refiere al *babalawo*— no anda con afeminados para que no lo confundan, le está prohibido dormir junto a un homosexual; *Baba Ogundá Mejí*: *Òrúnmilà* selecciona a los sacerdotes de *Ifá* y no sean homosexuales por culto y no por discriminación de sexualidad; *Ogbè Roso*: Por mucho que el *Awó òrìsà* e *Ifá Yorùbá* tape sus cosas siempre se sabrá, porque *Òrúnmilà* y los *Òrìsà* ven a todo el mundo y nadie lo ve a él. *Ogbè Tumako*: El *Awó Yorùbá* respeta lo que hace cada cual.

Adrián de Souza (2012) aseguró que en Cuba hay sacerdotes de *Ifá* homosexuales, pero es una información sensible que no es del dominio público. Como resultado de su trabajo de campo, determinó que esas iniciaciones —que fueron realizadas por *babalawos* reconocidos—, están justificadas en el *oddu Ogbè Eturukpón* donde marca cada diez años la iniciación de un homosexual como sacerdote de *Ifá*. Otra hipótesis es que después de iniciado en *Ifá*, el homosexual se volverá heterosexual. Este autor, ya fallecido, ha sido el único de los estudiados, que abogó por un verdadero cambio e inclusión plena de los homosexuales en el sacerdocio de *Ifá*.

¹¹² Oduafumi (3 de abril de 2014). La larga historia del homosexualismo e *Ifá* (Entrada de un blog). Recuperado de: <https://oduafunmi.wordpress.com/2014/.../la-larga-historia-del-homosexualismo-e-ifa/>

¹¹³ *Abúlekó* (15 de enero de 2010) *¿Le avergüenza que se hable de homosexualidad dentro de la religión Yorùbá?* (Entrada de un blog) Recuperado de: <http://abulekol.blogspot.mx/2010/01/abulekoeditorial-especial-le-averguenza.html>

La religión es hoy una herramienta de la estructura patriarcal, en tanto institución hegemónica, reguladora y normativa. La emancipación de los homosexuales en Ifá, será un proceso que muy lentamente irá ocupando posiciones o enfoques menos discriminatorios con la relocalización y reacomodos producto de su propio desarrollo y expansión. Quizás halle una solución salomónica así como existen sacerdotes que desde sus experiencias y sus casas templos abogan por el no sacrificio de animales, u ofrecen un producto religioso holístico engarzado a otras creencias de experiencias comunes.

3.4. Dice Ifá. Análisis del corpus religioso de Ifá desde una perspectiva de género: mitos y odus femeninos y masculinos.

Solamente las formas rituales de los agüeros de Ifá son millares. Un sabio que recogiera tan solo la inmensa variedad de esos cantos sagrados y que estudiara su sentido, sus simbolismos, su rítmica, su oralidad, su ortografía y también su musicalidad y hasta su correspondencia con la mimesis danzaria que siempre los acompaña, podría escribir sin duda una obra fundamental de la poética, sobre la génesis de la poesía y del verso y su profunda socialidad.

Fernando Ortiz.

“Ifá es la palabra cierta del Cielo; eso está fuera de discusión” defiende el sacerdote Rubén Cuevas, *awó Ojuani ni Shiddí*, en su artículo *El pasado astrológico de Ifá*¹¹⁴. Adrián de Souza (1988) argumenta en *Ifá* el carácter de continuador inmutable de la tradición y de sus concepciones —psicológicas, filosóficas, sociales—, hereditario, identitario; fuente y depositario insustituible de los principios morales a través de su código de ética recogido en el *odu Iká Fun*:

“Las doctrinas de Ifá enseñan a la humanidad el respeto a la ancianidad y que la mejor herencia que un hombre le puede legar a sus hijos, es la de sus principios y

¹¹⁴ Cuevas, Rubén (27 de agosto de 2009) El pasado astrológico de Ifá (Entrada de un blog). Recuperado de inocentearaye.blogspot.com/2009/08/el-pasado-astrologico-de-ifa.html

*su identidad*¹¹⁵, pues estos estarán orgullosos de su buen nombre, pero no de su riqueza mal adquirida". (p.155).

Otros valores que proclama son el buen carácter, la amabilidad, la paciencia, la esperanza; y la idea de prosperidad está relacionada con un sentido humanista más que materialista. Ve en la resistencia, la entereza necesaria para enfrentar la vida (De Souza, 2003).

Su cuerpo de conocimientos vinculados con la adivinación —una de las prácticas si no la más importante—, representa un “núcleo vital” en el sistema *Ifá-oricha* por ser, entre otros, un espacio de producción de sentido; y dispositivo que empodera a sus sacerdotes con un “capital religioso” que los conecta o los enviste poseedores de un saber ritual profundo que fundamenta, orienta y regula las prácticas de la religión de los *orichas* (Capone y Frigerio, 2012).

Martin Holbraad (2014) en su ponencia *Moralidad y obligación en los sistemas de adivinación del Ifá cubano*, recalca que la tarea del *babalawo* es, primero, usar los mitos para identificar preocupaciones particulares que pueden ser relevantes para las circunstancias de sus clientes (enfermedad, perspectivas amorosas, hechicería, problemas de dinero etc.); y segundo, y de la mayor importancia, recomendarles soluciones apropiadas: curas mágicas, ofrendas o sacrificios a divinidades específicas, u otras ceremonias, incluidos los pasos hacia la iniciación del cliente. Ignorar un consejo dado en una sesión, o elegir no seguirlo, es, según los propios practicantes, “caer en desobediencia” bajo su propia responsabilidad. Violar el tabú.

Contenedor de un carácter regulador de la realidad al indicar lo que se debe hacer o no, en *Ifá*

“la composición y el ordenamiento cultural fue pensado en atención a un paradigma social y político. Por eso se obvió el orden cronológico del suceso cultural en la noticia que informa cada *odú*, prestando más interés a la posición triunfalista y sus formas de lograrlo con independencia a veces de su legitimidad. Existe pues, un alto contenido pragmático más que místico, un interés por ordenar la sociedad” (De Diego, 2012, p.118).

¹¹⁵ El destaque es mío.

La adivinación posee un carácter diagnosticador y solucionador. *Ifá* es el conocimiento¹¹⁶ y aunque su origen es ágrafo —en África se les exige a los sacerdotes el uso exclusivo de la memoria para su interpretación—, con la publicación en Cuba constituyó un fortalecimiento de la tradición oral debido a la pérdida de la lengua original *yorubá* y por ende de muchos conocimientos de la tradición africana —en la pérdida de la lengua ritual influyó la edad de los africanos esclavizados, el proceso de deculturación, entre otros aspectos—. Todo ello propició la inserción de un conocimiento colonial:

“Sobre la base de la información conservada se idearon historias, ahora carentes del rigor estilístico de los poemas originales, pero portadoras de una gran riqueza imaginativa. Resulta evidente que la influencia de las literaturas europeas sirvió para salvar lagunas, insertando cuentos y relatos allí donde se había perdido la composición original o solo quedaba una pequeña referencia de ella. Sin embargo, en lo que se refiere a las historias de los orishas, estas fueron conservadas con gran celo, por lo que las narraciones recogidas en Cuba difieren muy poco de las de tierra yoruba” (Ferrer, 2014, p.12).

Las fábulas en el cuerpo literario de *Ifá*, son formas a través de las cuales se realiza una sátira de la cultura, la moral, los valores y aspiraciones humanas (Febles, 2011). Jorge e Isabel Castellanos (1992) refieren que la historia de *Orunmila* al igual que otros relatos afrocubanos, están enmarcados dentro de los temas mitológicos universales.

Para la investigadora Natalia Bolívar (s.f.)¹¹⁷:

“(…) Estos mitos orales, ricos en símbolos, en parábolas, y en desplazamientos metonímicos, se encuentran divididos entre una estructura esotérica, altamente hierática y una narración ingenua y concreta; o sea, podemos decir que un mismo relato da lugar a tres lecturas: la de profano, la del iniciado y la del estadio superior, reservado a los sabios poseedores y guardianes del saber ancestral, profundo y místico.

“Según nuestros ancestros, la diversidad de versiones de un mismo mito oral, denota variaciones de espacio y tiempo, con una intención estratégica: mantener un secreto, según la edad, el sexo y el estatus social, así como limitar el acceso y la comprensión al mito”. (párr.7).

¹¹⁶ El *odu Ogbedí* insiste en el apotegma de que el conocimiento fue repartido, por lo que no es privativo ni de etnia, tradición, linaje o persona.

¹¹⁷ Apuntes de la conferencia *Lydia Cabrera: su influencia en las artes cubanas*, dictada por la antropóloga Natalia Bolívar.

Ifá posee hoy una extensa bibliografía que comprende textos de sacerdotes mayormente nigerianos como *El gran libro de Ifá*, el *Afolabi*, entre otros; los llamados Tratados de cada *odu*, el del *Ebó* del tablero de Miguel Febles Padrón, entre otros, y el *Dice Ifá* que tomaremos como referencia para el análisis de algunos signos u *odus* muy específicos relacionados con la temática género, escogidos a partir del análisis de la bibliografía y del resultado de las entrevistas.

La existencia de versiones de los *odu* de *Ifá*, en varios idiomas incluso, relocalizados y recontextualizados, y en lo que también incide la multiplicidad de rituales que posee *Ifá* incluso en el mismo continente africano debido a su expansión territorial, ha dado lugar a lo que Junior Muñoz (2008a) denomina *zonas oscuras* en los *odus*, es decir la contaminación de sus contenidos y posterior reinterpretación y quehacer religioso, actividad en la que el propio autor cuestiona sus intenciones. Dentro de esos *odus* que gravitan en el agujero negro se encuentran los universalmente menos conocidos, relacionados específicamente con las iniciaciones y el género —como veremos con el *odu Irete Untelu* o *Irete Ogbe*—. ¿Cómo probar su legitimidad?, Muñoz (2008b) propone verificar la procedencia, coherencia y racionalidad del mensaje que transmite a través de la “regla del análisis estructural” estipulada por los sacerdotes de *Ifá* e investigadores Idowu, Abosedede, William Bascom y Wande Abímbola. La regla exige que el mensaje de un *ese* (historia, leyenda, cuento o mito) de un *odu*, debe ser coherente desde el principio hasta el final sin presentar contradicciones en su argumento principal; el método es cuestionable por el carácter subjetivo, al no existir un libro único, matriz de *Ifá* así como tampoco una práctica unificada, sino transfronteriza, híbrida que ha creado diversas matrices de sentido en sus diásporas. La legitimidad cuestionada de la procedencia de los *odus*, es otro de los debates que centra la polémica entre las diversas tradiciones.

La aparición de la mujer como esposa de *Orúnmila* en los tratados enciclopédicos de *Ifá*, no implica una interpretación unívoca ni inequívoca de su papel al interior de esta práctica (Machado, 2014). Raúl Febles (2011) en su ensayo *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente*

africano, afirma que dentro del cuerpo literario de *Ifá* a la mujer se le confieren igualmente características negativas como positivas y aparece asumiendo muchos de los roles característicos de los hombres. Lo que no la despoja, considero, de situaciones discriminatorias ni de categorías androcéntricas; todo lo contrario, denota la construcción de un discurso de la otredad y de un imaginario, a partir de la desigualdad, dentro de lo litúrgico, lo cosmogónico, pero traspalado a lo social —la interpretación de los *pattakíes* y en la socialización religiosa cuya máxima expresión es la realización de los rituales—. El autor los denomina estereotipos¹¹⁸ de género, es decir, representaciones sociales constituidas por imágenes simplificadas y deformadas de la realidad que se suelen generalizar en relación con su difusión por parte de grupos hegemónicos. Portavoz de una definición de la *otredad*, el estereotipo es el enunciado de un saber colectivo que se cree válido en todo momento histórico.

Febles (2011) enuncia como estereotipos: las formas de ser y sentir; las mujeres como imagen de lo femenino, es decir los rasgos de personalidad y emociones estereotipados de agrado, alegría, ternura, relegada al ámbito de lo doméstico y lo privado, pero en las antípodas de la hembra, propiciadora del caos, soltera, transgresora, que necesita ser domada mediante el matrimonio. Añade otros estereotipos como las mujeres en actitud pasiva, infantilizada o presentada como víctima; como agentes de contaminación —el recurrente tema de la menstruación cuenta con varias historias en las que la mujer es culpabilizada, dotada de impureza—. Lo femenino invisibilizado. Funciones, tareas y roles de género. El cónyuge como rol. La importancia de la maternidad como rol (el tema de la fecundidad en África), expresión de lo femenino, regulado, aceptado, pero interpretado a nivel social en la práctica ritual —con una fuerte presencia de lo mercantil— y no en la gestación natural *per se*, debido fundamentalmente a la situación económica; es decir, no es que tenga más hijos naturales, sino más ahijados y a su vez mayor prestigio.

¹¹⁸ El estereotipo es una estrategia del discurso colonial para la construcción de la otredad, y una de sus características es la fijeza como signo de la diferencia (Febles, 2011).

Sobre las determinaciones directas referidas a la limitación o no de la mujer para los trabajos ceremoniales de *Ifá*, Alexander Machado (2014a) en su texto *Sacerdotisas de Ifá: ¿un sacrilegio?*, trabajó con la categoría “esposas de *Orunmila*”, para abordar la presencia de las mujeres —de disímiles estatus, localidades, razas, credos— representadas en el cuerpo de *Ifá* y que expresan su relación más cercana con esta creencia y sus poderes. Machado (2014b) determinó que: la mujer en *Ifá* posee diversas identidades, roles y atribuciones funcionales que, por tanto, se resiste a una conceptualización uniforme, literal, de mujer casada con un *babalawo* y que debe iniciarse o no en *Ifá*; que dichas relaciones ocurren desde la subordinación y la asistencia al hombre, nunca desde el protagonismo; sin importar la historia narrada o el rol que en ella desempeñe, no percibió tratamiento que establezca que la condición de esposa de *Orunmila* contenga *per se* poder mínimo o máximo de ascendencia de manera directa, expresa, sobre toda la parafernalia que el propio oráculo demanda. Lo que no significa que no se deriven a partir de la presencia de la esposa, su rol o del mismo matrimonio, otras lecturas y otros significados relativos al género. Las posibles lecturas en cuanto a los desempeños rituales de la mujer en *Ifá* como iniciada en sus secretos —la polémica de la *iyaniifá*—, quedan, en un por ciento, a expensas de la interpretación y la subjetividad de sus sacerdotes, linajes y tradiciones.

El *babalocha* Orlando Romero Quintero (2009) se refirió, a raíz de una publicación sobre la mujer en *Ifá*, acerca de los “ocho *odus* perdidos” en los que sustenta una hipótesis de suplantación de poder de los varones hacia las hembras, y la esencia femenina de *Ifá*. Romero plantea que no están perdidos, sino más bien han sido reinterpretados

“(…) donde se especula que en ellos está contenido el secreto y verdades de todo lo creado y que fue a partir de un concepto femenino que todo nació... verdades donde se conoce que la mujer era la rectora de todo por mandato de Oloddumare (gran creador y arquitecto, y lo masculinizamos, pues es lo que nos han enseñado, pues siempre que nos referimos a Él, lo hacemos pensando en concepto masculino, cuando en realidad es la energía única que hace y controla todo, y por ello no podemos mediatizarle (sic.) con conceptos de sexo, color, raza, etc., pues en Él o Ella, se funde el TODO)... Siendo la mujer La Rectora de lo heredado en

este plano, se confió de su antítesis (el hombre) y fue desplazada por fuerza y temor por ser inocente y confiada y luego lo demás fue fácil...”. (párr 4).¹¹⁹

En comunicación personal con el *babalocha* Orlando Romero, planteó que supo del tema en una reunión en Puerto Rico hace algunos años, y es muy reservado y del dominio de un número reducido de sacerdotes tanto de *Ocha* como de *Ifá*. Afirmó que solo puede y debe decir que los “*odus perdidos*” contienen el arquetipo espiritual, psíquico y físico implantado por *Oloddumare* en la época en que la mujer ocupaba la total rectoría de la Tierra hace más de 300 mil años antes de nuestra era. La diáspora de África hacia América y el mundo dictaminó los 16 *odus meyi* y sus *omolúos*, además de sus implicaciones en el oráculo del *dilogun*. Romero considera que la divulgación de estos ocho *odus perdidos* ocasionaría una guerra dentro del marco de lo religioso, y cito:

“*Ocha-Ifá* han funcionado hasta ahora... y si de la mujer se trata todo volverá a su raíz inicial... ya la mujer entró en *Ifá* y ya conozco a dos *iyalawos* o *iyaonifa* que son unas leonas *atefando* (practicando la adivinación), y quién sabe si esos ocho *odus* ‘perdidos’ deberán salir a la luz, pero aún no es el momento”¹²⁰.

3.4.1. El *Dice Ifá* para la diáspora cubana.

Dice Ifá es el texto base para los nuevos iniciados. Preserva la estructura y organización de los *oduns* de *Ifá* aportados por varios *babalawos* y *olúos* contenidos en sus libretas de *itá* —considerados los primeros documentos conocidos de la tradición afrocubana de *Ifá*—. Y que el *balogún*¹²¹ Pedro Arango recogiera en dos textos homólogos, en los que dividió los 256 *oduns* en dos capítulos: uno con los 16 *oduns meyi* y el otro con los 240 *omolúos*. El aporte de Arango, no fue solo la preservación de la memoria de *Ifá* contextualizada, transculturada, sino también la disposición de los componentes de estos signos, constituida por: el ideograma del *odu*, nombre, refranes —son tendencias sobre la conducta moral (De Souza, 2003)—, las

¹¹⁹ Romero, Orlando (16 de febrero de 2009). Es cierto esto que dicen... (Entrada de un blog). Recuperado de: <https://groups.google.com/forum/#!msg/cubayoruba/mCFKYlx-IgQ/dxUqwHEuxDoJ>

¹²⁰ Comunicación personal vía correo electrónico.

¹²¹ *Balogún*. Persona que es hija o está iniciada en el culto al *oricha Ogún* (Ramírez, 2014, p.61).

divinidades que “hablan” en ese *odu*, hierbas, prohibiciones, rezos y *súyeres*¹²², la charla explicativa o Dice *Ifá* sobre las prescripciones del *odu*, los *ebó*, el cuerpo mitológico contenido por pequeñas historias, fábulas, leyendas y las notas. Son documentos que también preservan las peculiaridades de los linajes religiosos, vinculados con su origen y procedencia étnica y cultural africana (Valdés, 2010).

Junior Muñoz (2008) en su texto *La mujer en Ifá*, destaca el aporte a gran parte de la narrativa de *Ocha e Ifá* de las *iyalochas* y *oriatés* Latuán, Fermina Gómez, Ma Monserrate, “mujeres adivinas”, y el prestigio que gozaron entre los propios *babalawos* por su liderazgo en rituales de gran envergadura y que hoy son potestad única de los sacerdotes de *Ifá*. Aunque nunca utilizaron el denominativo que las caracterizaba como adivina e iniciada en *Itèfá*, el autor supone que muchas de ellas sí estaban iniciadas en *Ifá*.

Dice Ifá es un texto en el que en sus *odus* y a través de su protagonista *Orunmila*, como ideal del compromiso social del sacerdote, se prescribe un ordenamiento religioso a partir de los principios del género basados en una masculinidad social y culturalmente aceptable¹²³. Por lo que se podría fundamentar un modelo de masculinidad de *Ifá* debido a su carácter normativo; propuesta que denotaría nuevos epistemes, situados, sobre la construcción del género hacia el interior de esta creencia.

3.4.2. El *Odu* como principio regulador de las relaciones de género en *Ifá*.

Un *Odu* —también llamado *oddun*, *oddú*, *ordú*— es una letra o signo que conforma el sistema adivinatorio de *Ifá*, aunque también así se le denomina a los determinados en sistema de adivinación por los caracoles (*dilogún*). Los

¹²² *Suyere*. (Y). Canto. Ver en Glosario.

¹²³ Se podría establecer una analogía con el concepto bíblico de “varón perfecto” —(2. Timoteo 3:17) un hombre perfecto enteramente preparado para toda buena obra— como ideal. Aunque en los mitos recogidos en el *Dice Ifá*, *Orunmila* es caracterizado como terrenal debido a sus vicisitudes y errores cometidos, a través de ellos también se propone el camino hacia lo correcto, el triunfo, la correcta alineación con el destino escogido por cada hombre antes de nacer, el equilibrio, que es la fuente de éxito y plenitud para sus sacerdotes.

principales son los *odus mellis* o figuras básicas que representan los primeros 16 sacerdotes discípulos de *Ifá*.

Combinados en pareja, ascienden a 256 *odus* o signos en sistema de código binario —cada elemento equivalente a uno es representado por una raya vertical y si equivale a cero se representa por dos rayas verticales paralelas—, y presentado en forma de parábolas. Cada *odu* —se leen de derecha a izquierda como en la escritura árabe— representa una suerte de casilleros esotéricos divisibles en 256 casillas, que asimismo contiene 1,680 versos sagrados y 430,080 mensajes para la humanidad.

Forma de representar los Odun Meyi de Ifá cuando se obtiene con Ikinés			
I I II II II II I I Odi Meyi 4	II II I I I I II II Iwori Meyi 3	II II II II II II II II Oyekun Meyi 2	I I I I I I I I Baba Eyiogbe 1
II II II II II II I I Okana Meyi 8	I I II II II II II II Obara Meyi 7	II II II II I I I I Ojuani Meyi 6	I I I I II II II II Iroso Meyi 5
II II II II I I II II Otrupon Meyi 12	II II I I II II II II Ika Meyi 11	II II I I I I I I Osa Meyi 10	I I I I I I II II Ogunda Meyi 9
II II I I II II I I Ofun Meyi 16	I I II II I I II II Oshe Meyi 15	I I I I II II I I Irete Meyi 14	I I II II I I I I Otura Meyi 13

Ilustración 12 Representación de los odus de Ifá. Imagen tomada del sitio www.ecured.com

Cada figura o signo es nombrado e interpretado en término de sus dos partes o mitades en el cual la derecha (*Otun*) es considerada masculina y más fuerte; el de la izquierda (*Os*) es femenino. Por esta razón el nombre de la “Pata” derecha del signo precede al de la izquierda (*Ifá Oyu*, s.f.). Lo que expresa la polaridad del *odu*, según Águila de Ifá, lo positivo y lo negativo, luz y oscuridad

o sea, algo así como el Yin y Yang. En *Ifá* Eyiogbe es masculino y de allí de forma intercalada, serán femeninos y masculinos; por ejemplo, *Eyiogbe* Masculino, *Oyekun* Femenino, *Iwori* Masculino, *Oddi* Femenino, *Iroso* Masculino, *Ojuani* Femenino, y así sucesivamente. Ello influye a la hora de la realización de la consulta, y la respuesta obtenida a través de algunos materiales que debe frotar el consultado y separar entre sus manos, para determinar la aceptación o no del signo u *odu* marcado por el sacerdote a través del *ékuele*, para así construir el discurso final de adivinación. Sobre pedir la mano derecha o izquierda en la consulta, que guarda relación con el principio de polaridad, Roger Callois (como se citó en López, 1978) asevera:

“Se comprenden ahora los diferentes sentidos de la palabra ‘derecho’, designando la habilidad manual, la rectitud de un razonamiento, la norma jurídica, la franqueza de carácter, la pureza de las intenciones, el buen fundamento de una acción, en una palabra, todo lo que física o místicamente hace que una fuerza vaya derecha a su fin.

“Inversamente la zurdería es signo de mala conciencia y presagio de derrota; es a la vez la torpeza su causa y sus efectos, toda fuerza tortuosa, curva, oblicua, todo falso cálculo o toda falsa maniobra, lo que no es seguro y no alcanza el fin, y por ende aquello de lo que no se está seguro y que suscita sospecha o temor, pues todo lo fallido revela y desarrolla una disposición al maleficio. El derecho y la destreza manifiestan la pureza y la gracia; lo izquierdo y lo zurdo, la mancha y el pecado”. (p.14).

Un *Odu* también es un texto divino, inalterable, literal escrito en piedra (William Bascom como se citó en Neimark, 1995). Categoría teológica y filosófica, la forma en que *Oloddumare* codificó la información en forma de leyes durante la construcción del mundo, para transmitirla a la Humanidad; se centra no solo en objetos cósmicos sino que alcanza la personalidad de cada ser humano —como ley que rige *per se* y en su circunstancia; la energía que predomina en cada organismo—. Varía en preponderancia ya sea a través de un *itá* de ceremonia iniciática en la que se define el *odu* que prevalecerá en la vida del sacerdote hasta su fin; o en la conversación tras recibir un fundamento religioso como un *oricha*; o a través de registros irregulares durante la vida del religioso que alertan sobre situaciones particulares. Todo en dependencia del nivel en el que se coloque, ya sea la situación o la persona (De Lahaye, 2011). Lo cual justifica la importancia que le otorgan a este en la correcta alineación de cada persona con su *Orí* que funge como el destino trazado desde antes de nacer, y que evidentemente tiene implicaciones definitorias en la perspectiva de género

como individuo y ser social ya que en estos *odus* se determinan o conforman las relaciones sociales. Además, el individuo iniciado no solamente es velado por la divinidad que lo rige y las personas que lo iniciaron —durante y a veces hasta después de su proceso de iniciación—, sino también vela porque sus actos sean acordes con el destino designado por *Ifá*. Y aquí es recurrente el concepto del panóptico de Foucault, el placer de vigilar y ser vigilado.

Sobre el proceso adivinatorio, y las funciones de los tres *odus* que se determinan para la interpretación, el sacerdote de *Ifá* Alberto Ibarra (2016)¹²⁴ apunta:

“En el momento en el que *Orunmila* nos da esta oportunidad, está en nosotros poner el empeño necesario para acatar todos los consejos que *Orunmila* nos ofrece, muchas veces el problema radica en una mala interpretación y no en una falla del sistema. Una vez que aparece el *odufa* que *Orunmila* nos destina de manos de *Olodumare*, entonces estamos listos para la interpretación. Hay varias formas de leer *Ifá*. Hay un conjunto en el corpus literario de *Ifá*, que consta de tres *odufa*: (párr. 10).

“1.-Cómo nos ven: esto explica cómo la gente que nos ama, nos quiere y a quien nos debemos, nos mira, nos siente, nos percibe, esto significa que en base a todo lo que vivimos día a día se ve reflejado en nuestro comportamiento, en nuestro proceder. Es algo curioso que al ser el primer *odufa* hable de esa manera, como si fuera en un pasado presencial o existencial que se dirige hacia el futuro, sin embargo hasta este momento, nosotros no sabemos qué es lo que vivimos, solo dejamos de ignorar porque estamos sintiendo el arrebató de la vida y la gracia de *Olodumare*. En un ejemplo sencillo, aun desconociendo el segundo *odufa* (la vivencia) ya sabemos que es verdad estamos sufriendo, estamos en enfermedad, a punto de terminar una relación o de iniciar un negocio. Esta parte es exclusiva sobre el resultado aun siendo un copretérito que se expresa de una manera vivencial, aun no siendo esto nuestro actual entorno, sino el resultado del día a día. (párr. 11).

“2.-El que vivimos: esta parte siendo el 2do. signo viene como respuesta a nuestro reflejo de los atributos de nuestros *ebbos* o la ausencia de los mismos, siendo la esencia de nuestra vida, el porqué del primer signo. En este momento sabemos lo que nos impulsó a realizar tal o cual acción; este *odufa* siendo el relleno y el primero sería la cubierta. Aquí es donde se manejan los tabús de nuestra esencia, todo es gradual dependiendo del grado en el *adifa*, no es lo mismo una consulta con *okpele* o con *ikin*. Nosotros marcamos metas a largo o corto plazo. Dependiendo del motivo de la consulta, el sistema en este momento establece las posibilidades de venir en *iré* o en la ausencia de este (*ibi*) en esta parte radica el sentimiento que surge de lo que somos y de lo que tenemos hecho, como ceremonias, evolución. (párr. 12).

“3.-El desenlace: esta última parte siendo el tercer *odufa* se bifurca en dos polaridades expresadas tangibles. Ya de por sí un signo maneja dos facetas, la negativa y la positiva, pero bajo el orden inalterable de *Orunmila* este reafirma el

¹²⁴ Betito de Vela (24 de febrero de 2016) *Odufa Otura Niko* (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de: www.betitodevela.facebook.com. (15 de enero de 2017).

porqué de este bien o mal. Sin embargo, no termina ahí pues este *odu* se vuelve a bifurcar pues conforme a nuestra libertad individual, que requiere reflexión y elección consciente o mejor conocido como libre albedrío, resurge dos posibilidades de destino final. Quiero decir que aun estando este *odu* en la última posición, da la posibilidad y muestra el resultado, si hacemos *ebbo* o no, de cómo van a terminar las cosas. Cabe mencionar que en un *adifa*, el *ebbo* más importante es el interior, que es el cambio radical de conducta y proceder, después de este es cuando es permitido realizar el *ebbo*. Al final el trabajo del *awo ni Orunmila* radica en la capacidad que tiene en discernir, fusionar, y crear una mezcla homogénea de los tres signos y hacer en base a esto una conversación”. (párr. 13).

Cada signo de *Ifá* contiene su propia naturaleza intemporal y en ellos se hace referencia a los acontecimientos de la vida cotidiana, y el camino para resolver satisfactoriamente los nudos que obstruyen el fluido positivo del crecimiento personal. El tiempo del *odu* es el que afecta a los personajes, es intra-textual; pero el *odu* como relato es la medida de su auditorio, es interpretado desde la circunstancia actual. En ellos está contenido el gran acervo de experiencias y aprendizaje vital acumulado por el pueblo *yorubá*, tanto las positivas como las negativas. Por lo que puede afirmarse que no existe *odu* verdadero o falso, bueno ni malo, sino que en la adecuada interpretación del oráculo, en el sacrificio, en la abstinencia del tabú y en la actitud del consultado están las posibilidades de crecer ante las dificultades e interpretar la realidad. Aun cuando el resultado de los acontecimientos podría considerarse como predeterminado, los actos individuales en sí mismo no lo están. El *odu* no es un texto muerto que permanece ahí, sino que cada *babalawo* lo enriquece con exégesis, teorías de lectura o interpretación como forma de llegar al *ashé* que es incapaz de distinguir entre lo verdadero o lo falso, lo bueno o lo malo en términos absolutos (De Souza, 2003; De Diego, 2012; Lloga, 2015).

Carlos Lloga (2015) afirma que son los *orichas*, la tradición, el saber mítico, los que modelan, organizan y proponen mediante las leyendas que conforman los *odus*. Conforman una totalidad narrativa, “pensamiento único”, ajustado por parámetros (circunstancias) de las vivencias diarias del receptor-persona, a través de personajes (dioses, animales, objetos animados, plantas) que asumen roles estereotipados —campesino, esposa, esposo, marido engañado, mujer bruja, etc., llenos de matices, más allá de “los buenos” y “los malos”—, y lo traen a su tiempo real a través de la interpretación del símbolo. De la organización de los eventos, de lo que sucede en las historias, el *babalawo*

toma el método, la moraleja, la “regla”, para interpretar la realidad desde el símbolo.

De ahí la importancia de una correcta interpretación del *odu* en su conjunto para el acto de adivinación, haciendo especial énfasis en los refranes y en las historias o *patakíes*. La interpretación es un método de decodificación de formas simbólicas inherentes al texto, ya sea en el análisis de la interrelación de los *odu* según su ordenamiento en la práctica adivinatoria o *dafá*, la explicación de los refranes contenidos en cada *odu*, y en la adecuada selección de la historia o *patakí* que refuerce el discurso adivinatorio. Este método está transversalizado por diversos aspectos sociohistóricos, de relaciones de poder y de género, intersubjetividad, de producción de sentido y de significados adquiridos que son compartidos en una interacción dialógica entre el sacerdote y la persona a la cual se le realiza la adivinación.

Una interpretación adecuada, según los sacerdotes de *Ifá*, garantiza el éxito de la propia adivinación, la recepción correcta del mensaje divino que traerá implicaciones directas para el consultado y en algunas ocasiones para el consultante. Es un proceso en el que actúan la memoria, el conocimiento, el sentido de religiosidad entendido como el compromiso de buen hacer del sacerdote. Además de su carácter “inherentemente” moral, en el sentido de que esta le resulta constitutiva. Es decir, para que las palabras del adivino sean genuinamente adivinatorias tienen que ser moralmente convincentes (Holbraad, 2014).

Y está dotado también de significados místicos, debido a la invocación de fuerzas externas no tangibles que lo influirán. La posesión del oricha *Odu Igba Iwa*, según algunos sacerdotes de *Ifá* de la tradición africanista, está relacionada directamente con recibir la virtud de realizar una correcta interpretación del *odu* durante la adivinación, tan importante para el destino y el alineamiento con el *Orí* del consultado.

Para la presente investigación, luego de una revisión bibliográfica, de las entrevistas a profundidad y la etnografía digital, se pudo constatar que la categoría género es una constante y de las más importantes dentro del *Dice*

Ifá, en las que se advierte como denominador común un texto que gira alrededor del varón *Orunmila* intérprete del oráculo de *Ifá* como centro, y en el que las relaciones con el entorno son establecidas sobre matrices patriarcales instituidas como reglas para el correcto funcionamiento del mundo.

Debido a su extensión, se realizó una selección de algunos *odus* y *patakíes* relacionados con la temática de género dentro de la Regla de *Ifá* cubana; responden en la mayoría de los casos a determinaciones vinculadas a la relación sexo-genérica o la constitución de lo moral. La información compilada no está considerada secreta; los rezos y demás aspectos de carácter sagrado han sido respetados aunque se difundan indiscriminadamente por la red de redes.

3.4.3. *Odus* vinculados con la ética y la moral.

El sacerdote de *Ifá* *Ogbe Ate*, publicó en la comunidad virtual www.iworos.com¹²⁵ un conjunto de parámetros que, a través de las denominadas “sagradas escrituras de *Ifá*”, condicionan la conducta del *babalawo*; disposiciones que “nacen” o tienen su origen en *Ika Fun*, *odu* donde se establece la ética y el carácter moral de la adivinación de *Ifá* (Holbraad, 2014). De la lista de *odus* se seleccionaron:

Babá Ogundá: *Orunmila* selecciona a los sacerdotes de *Ifá*. ***Babá Osá:*** Todos los seres humanos son iguales. ***Babá Otrupon:*** La confianza del *awo* es la mujer de su casa. ***Babá Irete:*** Las mujeres hacen más por *Orunmila* que los mismos hombres, por eso el *awo* no las maltrata. ***Babá Oshé:*** La discreción es el arte principal del *awo*. ***Ogbe Weñe:*** El *awo* respeta a las mujeres ajenas. ***Ogbe Ojuani:*** El *awo* cuida su casa antes que la ajena. ***Ogbe Ate:*** *Orunmila* siempre hace algo por las mujeres. ***Iwori Boka:*** El *awo* se cuida de la mujer de su amigo, para que no le levanten falsos testimonios. ***Oddi Tauro:*** El *awo* debe tener cuidado, no sea que el desenfreno sexual lo lleve a vivir con su ahijada.

¹²⁵ *Ogbe Ate* (10 de marzo de 2017). *Orunmila* deja claro a sus hijos cómo deben proceder en el código ético de *Ifá* (Entrada de un blog). Recuperado de: <http://www.iworos.com/comunidad/2017/03/10523/orunmila-deja-claro-a-sus-hijos-como-deben-proceder-en-el-codigo-etico-de-ifa/>

Oddi She: El *awo* vive con mujeres religiosas. **Iroso Ojuani:** El *awo* nunca discute por mujeres. **Iroso Ka:** El *awo* siempre cuidará de *Ochún*. **Iroso Batrupon:** El *awo* no le levanta la mano a las mujeres, solo tranquilidad y seguridad para sus cosas. **Ojuani Alakentu:** Mantenga sus principios para que tenga buen fin. **Okana She:** La mujer lujuriosa, al final termina amarrando el semen del hombre que ella ama. **Ogunda Yekun:** El *awo* debe cuidar su ética. **Ogunda Ka:** Es preferible perder la vida y no la honra, porque quien pierde la honra, vive abochornado el resto de su vida. **Ogunda She:** El *awo* debe recibir *Olofin* a cualquier edad o cuando haga sus dos primeros *Ifases*. **Otrupon Koso:** El *awo* debe tener moral y respeto en la religión. **Otrupon Fun:** El *awo* no trabaja profano. **Otura She:** El *awo* evita las cuestiones de envergadura (vergüenza) y las aberraciones sexuales. **Irete Oba:** El *awo* no trata mal a su *obini* (mujer) porque se atrasa. **Ofun Sa:** El *awo* no enseña sus secretos a las mujeres.

El sacerdote de *Ifá Baba Ninu Awo Osa Ure* publicó en el grupo de Facebook *Dice Orula Dice Ifá*, una importante y escueta recopilación de *odus* vinculados con el vientre, el útero, la fertilidad y ritos mágicos y terapéuticos:

“Rogación de vientre: En todos los signos *Oshe* se recomienda para regular procesos de menstruación, para mejorar el parto de una mujer en estado, para atraer la fertilidad. Hay otros signos que lo refieren como el caso de *Ofun Melli*, *Eyogbe* y *Ogbe She*. Este último para evitar formación de cáncer en el útero que incluso puede llevarla a la muerte. No solo la mujer se hace rogación de vientre, se le puede recomendar a un hombre para armonizar y mejorar el funcionamiento de los órganos ahí ubicados (...). Con granada y tela azul a los pies de *Yemayá* para la fertilidad, por *Ika Dí* y *Oddí Melli* también se recomienda para evitar infertilidad, por *Oddi She* el *Ifá* de las cochinillas, (...) por *Osa Melli* para evitar ser vaciada la mujer, se puede hacer dibujando en el ombligo o marcando algunos *odus* de *Ifá* según sea el caso¹²⁶”. (párr. 3).

Del *odu Iká Fun* relativo a los 16 Mandamientos de *Ifá*¹²⁷ para el complejo *Ocha/Ifá*, los apartados 13, 14 y 16 se refieren a la regulación de las relaciones sexuales, el adulterio y el respeto a la pareja:

¹²⁶ Baba Ninu Awo Osa Ure (23 de marzo de 2016) Rogación de vientre: En todos los signos *Oshe* se recomienda para regular procesos de menstruación, para mejorar el parto de una mujer en estado (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://es-la.facebook.com/diceoruladiceifa/> (15 de diciembre de 2016).

¹²⁷ El texto completo de los Mandamientos aparece en los Anexos.

13. Ellos avisaron que no te acuestes con la esposa de un *ogboni* (consejero de la corte del rey).

14. Ellos avisaron que nunca te acuestes con la esposa de un amigo (no traicionar a un amigo).

16. Ellos avisaron que no faltes el respeto o que te acuestes con la esposa de un *babalawo*.

Estos tres apartados enfatizan la subalternidad de la mujer en términos androcéntricos, en los que el acto de infidelidad trasciende los lindes de lo moral para impactar en los del prestigio.

3.4.4. *Odus* vinculados con las relaciones sexo-genéricas.

La siguiente relación de *odus* vinculados con las relaciones sexo-genéricas, extraídos del *Dice Ifá* y otros de la página en Facebook del *babalawo* Nelson Cabrera, son expresión de la ideología de género de la Regla de *Ifá* cubana. Las diversas creencias, imaginarios y expresiones sociales que convergieron durante el choque multicultural que significó la esclavitud colonial —mediados por factores históricos, políticos, económicos y religiosos—, la manera en que se fue estructurando la sexualidad insular, está latente en el cuerpo de estos *odus*. Su función de herramienta para la regulación moral, fue estructurando la concepción binaria del *Ifá* cubano —con énfasis en la asignación de roles asimétricos; la naturalización del cuerpo femenino y su limitación al conocimiento y confinación al hogar; la institución del matrimonio — entonces en pleno desarrollo y recontextualización.

Babá Eyiogbe Meyi: Representa el conocimiento de la vida.

Es el rey de los *odus*, los apóstoles, de *Ifá*; se le llama El Mesías. Es un *odu* masculino. Se refiere a las relaciones interraciales, la importancia del matrimonio. Se condena el adulterio. Y también habla de mujer que tiene sus costumbres reprimidas y se puede volver loca o se puede morir porque *Ikú* (La Muerte) la persigue.

Cuando *Eyioḡbe* sale para una mujer que está pensando abandonar a su esposo, se le deberá aconsejar que no lo haga pues las consecuencias la conducirán a la muerte, especialmente si es esposa de un sacerdote de *Ifá*. Si sale para un hombre cuya esposa más antigua haya abandonado la casa, se le aconseja a este que vaya y le ruegue que se reconcilien, no sea que vuelvan a vivir en la penuria. Cuando sale para una mujer que está ansiosa por tener un hijo, se le debe aconsejar que haga el sacrificio marcado en uno de sus *patakíes* y tendrá abundantes hijos. Si sale en adivinación para una mujer casada, se le deberá decir que prepare una comida mencionada en uno de sus *patakíes* en múltiplo de cinco, porque ella ha ofendido a su esposo y las divinidades destructoras están influidas por la cólera.

Patakí: Eyioḡbe, el poder de su naturaleza

Aquí fue donde una vez *Oribebe* era un hijo de *Eyioḡbe*, y él se puso a vivir con una mujer que recibió el nombre de *Boyurina* (adoradores de los ojos del fuego). Esta le hizo un amarre de su *oko* (pene), para que no pudiera *adasile* (fornicar) con más nadie que con ella. Él un día se sintió flojo y se vio su *Ifá*, se hizo *ebbó*, y tenía que ponerlo al pie de su *igi*, resultando que era una mata (planta) de Arida, donde se encontró con *Oduode* el cazador negro, el cual le dijo que la flojedad la curaba *Osain* con esa mata.

Le mandó a darle *adie meyi dun dun* (par de gallinas negras) a su *Ifá* y después coger 16 semillas de Arida y en conjunto con un *inshe* (amuleto) del largo de su *oko* (pene). Con esos y otros ingredientes secretos, el hijo de *Eyioḡbe* logró de nuevo el poder de su naturaleza.

Babá Oyekun Meyi: Representa el conocimiento de la muerte.

Si *Oyekun Meyi* sale en adivinación para un hombre, el cual está ansioso de que la esposa tenga un hijo, se le deberá decir que ella no está tan deseosa como él de tener un hijo. Con el fin de que la mujer tenga el hijo, él deberá realizar sacrificio a su *Ifá*, si lo tiene, o hacer los preparativos para tener su propio *Ifá* y contener los poderes diabólicos superiores de su esposa.

Si salen en adivinación de *ikin* (semillas) para un hombre, se le deberá decir que ofrezca sacrificio a *Ifá* antes de ser servido por este. Es una ofrenda especial, debido a que *Orunmila* desea hacer revelaciones secretas al hombre.

Si sale para una mujer, tiene muchas posibilidades de estar embarazada o de estar teniendo la menstruación. Si las dos posibilidades no son aplicables, a ella se le deberá aconsejar que ofrezca sacrificio al *oricha Ogún* para prevenir cualquier incidente que probablemente la conduzca a derramamiento de sangre en próximos días. También se le debe decir que hay una mujer vieja que le está creando problemas con brujerías, por tanto deberá ofrecer sacrificio y ofrendas de comida a la noche para neutralizar las acciones malvadas.

En *Oyekun Meyi* nace el sentido del pudor, por lo que los seres humanos comenzaron a taparse sus genitales con yerbas, después con hojas, pieles, etc., hasta la ropa actual. Es el más viejo de todos los signos, pues nació antes que ellos. Es el superviviente del desastre de la civilización anterior. Es un *odu* femenino, hija de dos mujeres: *Oyantaro* y *Omiloshe*, pero se desconoce de qué forma ellas lo concibieron. Fue el que introdujo a *Ikú* (La Muerte) en este mundo, y de él dependen las almas con la muerte y la resurrección. En él nace que los secretos no se les pueden contar a las mujeres porque ellas rompen los juramentos. Es *Ifá* de tinieblas y de conceptos de poder y de destrucción.

Babá Idí (Odí) Meyi: Representa el dominio de la materia sobre el espíritu.

Este *odu* es el que sella o pone fin a todo lo creado, intervienen en él las divinidades del rango de *Orichanlá (Obatalá)*. Invita a cerrar lo viejo y a abrir una nueva fase, un nuevo ciclo de vida. También evoca el paso del hombre por la Tierra; habla de trabajos, de sacrificios, bochorno, de comentarios y de ideas mal intencionadas que generan las guerras entre los hombres; evoca la honestidad (De Souza, 2015).

En este signo nace: Los órganos femeninos y el género humano; el color negro; los colores abigarrados para las mujeres, el amarillo y el rojo; el vicio del sexo oral. *Odi Meyi* significa Nalgas. Es un *odu* femenino, hija de *Orunmila* y *Oloboro*. Representa la vagina de la mujer. Se estableció el principio de la

monarquía, la formación del género humano. En *Odi Meyi* las mujeres aprendieron a lavarse las nalgas con agua. Las hijas de este *odu* realizan el sexo anal, son por naturaleza de temperamento caliente o excitantes, llenas de maldad y de morbosidad, por lo general infieles; y por *osobo* (parte negativa del *odu*) practican la sodomía. El hombre lo mismo es hombre que afeminado, pudiendo llegar a ser acusados por ello. *Odu* de tentación y sexualidad, marca la traición de las mujeres hacia los hombres.

Babá Obara Meyi: El poder de la realización de los deseos y los anhelos del ser humano.

Representa el descanso después de haber transitado por infructuosos caminos. Evoca la traición; el desconcierto, la inseguridad, el descrédito, el desgobierno, la sabiduría, las premoniciones, las bifurcaciones, la ruptura, el vínculo con la familia, las sociedades, las reuniones, la lealtad, la oratoria, la charlatanería, las revelaciones. Este *odu* explica las buenas costumbres y el buen vestir (De Souza, 2015).

En este *odu* fue la madre quien salva a *Obara Meyi* de las frías manos de la muerte. Es un signo masculino, hijo de *Olofi* y de *Anashe*; *Obara Meyi* significa dos reyes. *Obara Meyi* es la cabeza de la tierra, es sabiduría. En este *odu* es donde la mujer le gusta hacer sexo oral al pene. Expresa la fuerza y la rudeza masculina. En este signo se castiga con la muerte a la *Apetebí* que sea infiel. La mujer cuando está con el marido, sueña con otro; es demasiado fogosa y se hace la que no siente con el marido. Si es hombre, se hace el frío con la mujer, y al final se separan y él decide irse para evitar un golpe o matarla. Es un *odu* de llantos y de penas, de grandes tragedias.

Babá Ogundá Meyi: Representa los perjuicios de la corrupción y la decadencia en el ser humano.

En este *odu* se combinan la inteligencia y la fuerza. Aparece el hierro como mineral y con él, el adelanto de la tecnología. Evoca la evolución hacia grandes niveles de complejidad, el despeje de los caminos. Dice sobre el juramento, el pacto, el matrimonio, la unión que da la fuerza, el trabajo mancomunado, la

paciencia, la mujer que se prostituye para lograr cosas materiales (De Souza, 2015).

En *Ogunda Meyi* cuando aparece en la adivinación a una mujer soltera, se le debe indicar que haga sacrificio para que no se case dos veces antes de que logre asentarse en un tercer matrimonio. Si ya está casada, se le debe explicar que está en la casa del tercer esposo o se prepara para partir hacia allí, pero antes debe hacer sacrificio.

En este *odu* nace: la castración; la erección del pene; las enfermedades venéreas; el espionaje en la mujer. Se creó el ombligo, el pene, los testículos, los espermatozoides, las enfermedades desde el cuello hacia arriba. Marca impotencia en el hombre o pene muy desarrollado que lesiona el interior de la mujer, enfermedades vaginales en la mujer. Es un *odu* donde *Ifá* prescribe tener un camino recto para no fracasar, ya que marca vida confusa, suciedad, y aquí se produce la analogía con los vicios. Marca esclavitud en la mujer, puede comerciar hasta con su cuerpo y ese será su perdición (*osobo*), porque puede destruirla físicamente.

Ogunda Meyi llama a la superación moral y material para el progreso en la mujer, para que sea considerada y respetada por los demás, ya que el *odu* marca ausencia de esas cualidades y la razón por la que la sociedad no le da su lugar. Habla sobre la desconsideración; de doncella que necesita hacer ofrendas para casarse. Es un *odu* donde habla *Ochún* con sus hijas, como ella fue la que salvó a *Ogunda Meyi* de detención y de muerte, se aconseja tener cuidado con las mujeres hijas de *Ochún* pues lo pueden dejar impotente.

Babá Osa Meyi: Representa el poder del fuego y la influencia de los astros en el ser humano.

En este signo nacen los glóbulos rojos en la sangre, los muslos, las aberturas de los ojos, los intestinos, los órganos internos, los saludos entre las personas, las amígdalas, los pólipos en el útero, la artritis, nació el olor de la vulva de la mujer y con él la tentación sobre el hombre que se deleita con ese olor y bajan a lavarla (sexo oral),

Osa Meyi es un *odu* femenino, hija de *Euje* y de *Ogue*. Rige las relaciones existentes entre la Tierra y el Sol, y entre la Tierra y la Luna. Representa el dominio femenino sobre el hombre, por esto en todos los trabajos para amarrar hombres hay que trabajar a través de este *odu* de *Ifá*. Rezarlo y ponerlo en las Atenas que se hagan para dar de comer a animales.

Osa Meyi habla de magia negra. La mujer que tenga este *odu* en su *ikofa*, se muere por prostituta. Aquí la madre para salvar a su hijo y no pase los trabajos que ella está pasando, se lo tiene que entregar a otra persona para que lo crie. La mujer tiene un parásito vaginal que se come los espermatozoides, por lo que no puede quedar en estado de gestación. Si lo está, puede perder la barriga. Debe hacer *ebó*.

Osalofogbeyo

En este signo nacen los pezones, la tentación y todo lo que no es legal, el camino de los alacranes. Camino de pederastia activa y pasiva. Es donde las mujeres perdieron la supremacía en la religión; a ellas les nacieron los pezones en sus senos. En *Osalofogbeyo* no se puede tener ningún tipo de negocios ni relaciones con afeminados ni con *alakuatas* (lesbianas). En cambio las puede tener con *panshágaras* (prostitutas); la felicidad de *Osalofogbeyo* es vivir con una mujer que haya *puteado* bastante. En este signo se trata de mujeres lesbianas. La mujer hace sacrificios por su hombre y este no se los agradece. *Ifá* de malagradecidos.

Patakín Osalofogbeyo: Los senos. El camino donde se mamaron por primera vez los pezones.

Por este camino, en la tierra Emu ile vivía *Iya ile* la cual era una bella mujer que tenía unos senos que parecían joyas. Todos los hombres deseaban tener la dicha de casarse con ella, pero era frígida y no tenía sensaciones, por lo tanto no le interesaba ninguno de los hombres que la pretendían, aunque entre ellos había grandes guerreros y reyes. Ella dirigía su reino con la misma fuerza que un hombre y todo el mundo lloraba por esta situación, al ver que aquella gran belleza era dura y fría como una roca.

En aquellos tiempos, atraído por la noticia de una reina de tan singular belleza y carácter, llegó un día un personaje que era *oluo Ozain* hijo de *Obakoso (Changó)*, el cual se llamaba *Osa shewere (Orunmila)*. Este cuando llegó a esa tierra y vio la infinita belleza de aquella mujer de la cual no se había hablado lo suficiente, y que tenía los senos más perfectos que pudieran verse en la tierra, *Osa shewere* sintió deseos de casarse con ella, pero al ver que no hacía caso a nadie decidió llamar a su padre *Ozain* para que lo ayudara. Hizo una obra que dejó asombrado a todo el mundo, y su fama de adivino llegó a oídos de *Iya ile*. Ella preparaba una expedición para ir a otra tierra a conquistarla, entonces llamó a aquel individuo para ver si su expedición tenía éxito. Cuando ella miró le salió *Osalofogbeyo* y le dijo que para triunfar tenía que hacerle homenaje a *Changó, Elegba y Ozain*, y la reina que no era adicta a los *orichas* sino a *eggun*, que era su único acompañante, no hizo el *ebbo* y preparó su ejército para salir a la conquista. Ella acostumbraba a combatir con el pecho desnudo y cuando iba a la salir, por virtud de *Ozain* llegó un insecto y le picó los senos. Entonces, ante el estado de gravedad en que se encontraba a consecuencias de la picada, decidió hacer todo lo orientado por *Orunmila*. *Shewere* se echó en el *emu* (pezón) *ashe* se paró frente a *emu meyi* (ambos pezones) y le rezó a *Osalofogbeyo*. Cuando comenzó a *mamu* (lamer) *emu meyi* de *Iya ile* por *ashe* de *Olofin* y de *Ozain*, aquellos manchones se sanaron y se convirtieron en lo que son hoy en día los pezones. *Iya ile* sintió entonces una sensación de placer que nunca antes había experimentado y quedó su frigidez rota por aquel hechizo de *Ozain*. Después de aquello realizaron *ofikale trupon* (coito), *Shewere* con *Iya ile*, se casaron y compartieron su reino, la gran sensación amorosa y a la vez materna para lograr el comienzo del amor.

Babá Otrupon Meyi: Representa los secretos de la creación de la Tierra.

Otrupon Meyi es conocido como *Ologbon Meyi*, revela cómo la facultad de la inteligencia vino al mundo. En este signo nacen: el útero y el estómago; las hernias, tumores, diarreas, el flujo blanco, los fibromas. Es un *odu* femenino, hija de *Olokban* y de *Tolokban*. En este *odu* *Ochún* se rogó el vientre con la *eleguede* (calabaza); donde los hombres, por muchas vueltas que den las queridas, van a parar a manos de la mujer legítima. *Otrupon Meyi* evoca el

dolor localizado en los órganos genitales. Habla de la hidrocelis (líquido en los testículos) y la canchila o hernia escrotal; de mujer que desea engañar a su esposo porque está descontenta con él, lo que le traerá a ella que se perjudique y a su familia, porque aunque su esposo es viejo, se ocupa de ella y su familia.

Patakies de *Otrupon Meyi*

Él hizo adivinación para el cazador con una esposa testaruda:

Una vez vivió un cazador que tenía un pacto secreto con los Ancianos de la Noche para que estos lo ayudaran en sus expediciones de caza. Ellos le proveían las piezas con la condición de que siempre les permitiera extraer la sangre de todos los animales que matara. Por otro lado, su esposa estaba ansiosa por conocer porqué generalmente él volvía a su hogar con animales descabezados. Ella decidió seguirlo al bosque para descubrir qué estaba ocurriendo con las cabezas y la sangre de los animales que cazaba su esposo. Él no sabía que la esposa usualmente lo acompañaba al bosque.

En esa ocasión, los Ancianos de la Noche le dijeron que advirtiera a quien quiera que lo estuviera siguiendo al bosque, para que desistiera de hacerlo. Al llegar a la casa, él le contó a su esposa acerca de la advertencia y ella fingió que nada tenía que ver con eso.

En su próxima expedición de caza, la esposa lo siguió al bosque a escondidas. Al llegar, él comenzó a cazar. Cuando terminó, se fue a conferenciar con los Ancianos de la Noche, y estos les extrajeron toda la sangre a los animales, vertiéndola en una olla de barro. En ese punto, los Ancianos de la Noche le preguntaron si en desafío a sus instrucciones, él había venido con algún espía. Él negó haber ido con alguien. Ellos le insistieron en que alguien había venido con él. Le dijeron que observara y entonces apartaron las hojas con las que su esposa se había cubierto y le ordenaron que saliera de su escondite. Cuando el cazador descubrió que se trataba de su esposa, le rogó a los Ancianos de la Noche que no la mataran y que la perdonaran. Ellos le dijeron que no había perdón en el mundo de la hechicería.

Los Ancianos de la Noche se dirigieron a la mujer, y le dijeron que si tenía tanta curiosidad por descubrir lo que ellos estaban haciendo con la sangre de los animales a los que su esposo daba muerte, ella tendría que pagar el precio de su falta. Recolectaron toda la sangre drenada de los animales cazados y se la hicieron beber. Luego de haberla bebido, ella comenzó a sufrir de parálisis, o pérdida de sangre. Se puso tan enferma que el esposo no tenía tiempo para dedicarlo a sus cacerías. Los seres de la Noche le habían vuelto las espaldas a causa de la acción de su esposa.

Luego de pagar la multa estipulada por los Ancianos de la Noche, ellos accedieron a modificar el castigo de la mujer, proclamando que a partir de entonces esta solo vería sangre una vez al mes, que es la menstruación que todas las mujeres tienen hasta hoy.

En una adivinación a un hombre, debe decirse que tiene una mujer que es más fuerte que él y que está planeando hacer daño a su actividad. Si él hace el sacrificio con un macho cabrío a *Echu*, los malvados planes de la mujer quedarán expuestos o ella se alejará de su lado antes de ejecutarlos.

La voluntad del Tigre

El Tigre vencía a todo el mundo pero tenía una falta de voluntad con su mujer la Tigresa. Un día *Orunmila* le hizo *osodé* (adivinación) y le vio este *Ifá* y le dijo: Usted tiene una debilidad con la Tigresa, pues ella le domina la voluntad ya que lo muerde antes de *ofikale trupon* (hacer el coito).

Es por esta razón que el *awo* no debe dejarse morder por la *obiní* (mujer), porque le hacer perder la voluntad, cuando es él quien debe dominarla siempre. *Ifá* de esclavitud en la mujer.

Nelson Cabrera, *babalawo*, en su página de Facebook *Salvemos a Ifá*, recoge otros *patakines*:

Ogunda She: La palabra sagrada de *Olofin*. Habla el monstruo de la mujer. La mujer se perdió o la maldijeron por curiosa.

Patakí: en este camino, era el tiempo en que la mujer se rebeló, porque quería ser igual que el hombre en todo, y aun valer más que él y por eso siempre estaban en

guerra y debido a esa guerra, no tenían contacto sexual y no había reproducción. Entonces acordaron ir en presencia de *Olofin* para que él sentenciara, *Olofin* los oyó a los dos, y cogió dos cajitas que se llevó a la boca y les soplo su *ashe*, y tapó las mismas y les dijo: guárdenlas sin abrirlas hasta que yo les indique, y cuando yo los cite ustedes vendrán con sus cajitas y yo las abriré en su presencia, y cada uno tendrá lo suyo. Así pasaron los días y el hombre mantenía su cajita guardada, pero en cambio la mujer siempre deseaba saber lo que contenía la suya y la manoseaba, un día no resistió más y quitó el amarre y levantó la tapa y sintió una corriente de aire que invadió su cuerpo haciéndola sentir mal. Ante eso fue a ver al hombre y le dijo que ya era hora de ir a ver a *Olofin*, pero el hombre le contestó, tenemos que esperar que nos cite, pero fue tanta la insistencia de la mujer que cada uno cogió su cajita y fueron a presencia de *Olofin*. Este al verlos le dijo: yo todavía no los he citado, pero ya que están aquí les voy a revisar sus cajitas, el hombre enseguida la entregó, su cajita completamente cerrada y la mujer se la entregó abierta, y le explicó lo que le sucedía y cómo se sentía. *Olofin* dijo: lo que sucede es que una de las cajitas tenía la inteligencia y el talento y la otra tenía la curiosidad, la envidia, la enfermedad y todo lo malo, y como tu mujer la abriste, esto último es lo que te ha tocado a ti. Ella dijo: ahora estoy enferma, a lo que *Olofin* dijo: sube a mi diestra que mi ego te curará, ella subió y al subir los peldaños empezó a sangrar por sus partes y al llegar a los pies de *Olofin* se le quitó. Y *Olofin* dijo: tú, hombre, por tu comportamiento, serás el jefe de la familia, te volverás a vivir con ella y tendrás muchos hijos, pero siempre que las veas con sangre, respetarás el contacto con ella. *To iban eshu*. Nota: *Olofin* le dijo a la mujer, cada vez que la luna nueva anuncie su luz sobre el mundo, mi palabra será sagrada, ley para ti y toda la simiente hembra en la tierra, empezará a sangrar. Por eso el periodo normal de la menstruación de la mujer es cada 28 días.¹²⁸

Odi Trupon: Las hijas viciosas de *Obatala*.

Patakí: *Oshun* y *Obatala* tenían dos hijas llamadas *Obanala* y *Abashele* que eran muy hermosas pero ambas eran viciosas (...) y por último querían vivir con su padre pero tenían temor que este se diera cuenta. Un día ellas aprovecharon que *Oshun* había salido para otra tierra y le dieron vino de palma a su padre y lograron emborracharlo, y entonces una detrás de otra tuvo relaciones sexuales con su padre. *Obatala* no se dio cuenta de esto porque estaba borracho. A ellas cuando fue pasando el tiempo les fue creciendo la barriga por lo que su padre *Obatala* las llamó y les preguntó, quién era el autor de aquella ofensa para salir en busca del bribón y hacerlo pagar caro el atrevimiento. Ellas callaron y entonces *Obatala* fue junto con *Oshun* a casa de *Orunmila*, donde este al hacerles *osode* (adivinación) les vio este *Ifá* que marcaba vicio y corrupción donde les dijo que sus hijas habían vivido (tenido sexo) con su padre. *Obatala* horrorizado lloró de rabia y sacó su implemento para matar a sus hijas. *Orunmila* lo detuvo y le dijo: tú no tienes la culpa, lo hecho, hecho está. Ahora tienes que tratar que esas criaturas vivan. Entonces les marco *ebbo* y *Obatala* repudio a sus hijas condenándolas a vivir separadas de todos sus semejantes. *Oshun*, su madre, se compadeció de ellas y les rogó la *Ierí* (cabeza) con *akuro meyi* (dos codornices), pero aun viviendo solas no les faltó la comida, alejándose con sus hijos de sus semejantes y con la maldición de *Obatala* y el perdón de su madre en sus cabezas. Nota: Aquí nació el

¹²⁸ Nelson Cabrera (26 de octubre de 2016) Ogunda She: La palabra sagrada de Olofin (actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/Salvemos-a-IFÀ-1599661886928885/> (30 de octubre de 2016).

desenfreno sexual que es la profanación, el desagravio familiar y la reproducción de los hijos por los padres.¹²⁹

Iwori Meyi: El obo (vagina) en la frente.

Patakí: Antiguamente las mujeres tenían sus partes en la frente por lo que siempre tenían muy mal olor. Ellas se lo querían quitar de ese lugar, porque era una cosa muy desagradable y además no les inspiraban amor a los hombres. Ellas fueron a ver a *Olofin* y este se lo puso debajo de los brazos pero siguieron con la misma dificultad. Un día fueron a casa de *Orunmila* y le explicaron su problema, debido al mal olor que despedían sus cuerpos. *Orunmila* les hizo *osode* (adivinación) donde les vio este *Ifá* y le marco *ebbo* con carne y se los cambió para dentro de las piernas. Nota: Habla de mujer que tenga este *oddun* tiene problemas vaginales y dificultades para tener hombre y retenerlo, y por algo es desagradable a los mismos el mal olor del obo.¹³⁰

3.4.3.1. Interpretación de *odus* y favores sexuales “consensuados”.

La conveniente interpretación de un *odu* para obtener favores sexuales de las personas, es uno de los hechos de violencia simbólica que sucede con regularidad entre algunos varones sacerdotes de *Ifá* legítimos o los suplantadores que timan, además, para ganar dinero. Independientemente del hecho en sí, la historia reinterpretada en beneficio propio y utilizada como pretexto para lograr violentar sexual y “consensuadamente” a la mujer —ya sea ahijada, cliente, hermana de religión, etc.—, propone también el sexo y el matrimonio como ritos terapéuticos para controlar la sexualidad de la hembra.

Águila de *Ifá* compartió en su página homónima, un artículo titulado *Ebbó Sexual: ¿Una Práctica Común?*, en el que aborda los abusos sexuales de algunos sacerdotes de *Ifá* hacia mujeres a través de la proposición o imposición de intercambio de favores sexuales, como si fueran ritos de depuración, para la salvación o solución a la problemática que presenta el cliente:

“No voy a mentirte. Es cierto que existe un *Odu* de *Ifá* que dice que el *Babalawo* debe tener relación sexual con la mujer, pero hay dos condiciones para ello: 1) La mujer padece de hipersexualidad, conocida antiguamente como “fuego uterino” (ninfomanía) 2) Cuando *Orunmila* hizo este *Ebbó*, se casó con la mujer. (...) Aún si en el remoto caso de que a pesar de mi consejo, quieras seguir lo que te prescribe *Ifá*, debes ser consciente de que debes tener la ENFERMEDAD REAL y la certeza

¹²⁹ Nelson Cabrera (6 de septiembre de 2016) Odi trupon: las hijas viciosas de Obatala. (actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/Salvemos-a-IFÁ-1599661886928885/> (10 de septiembre de 2016).

¹³⁰ Nelson Cabrera (6 de agosto de 2016) Dice Ifá: Iwori meyi El obo (vagina) en la frente (actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/Salvemos-a-IFÁ-1599661886928885/> (10 de agosto de 2016).

que ese *Babalawo* se casará contigo. Es solo bajo esta ÚNICA condición”.¹³¹ (párr. 20).

El *patakí* ha sido extraído de *Ika Otrupon*, del *Dice Ifá*, un *odu* donde nace el fuego uterino, al igual que los problemas en el vientre:

De los amores de *Yemayá Asesú* y *Oggún Ayifo*, nació una mujer muy hermosa que siempre andaba desnuda con un collar de glorias rojas, azules y blancas en el cuello, la cual llamaba la atención por su hermoso busto y su pubis velludo. Esta recibió el nombre de *Iya Olo Obo Ina Oruba Ina* (la mujer que tenía fuego uterino).

Aquella hermosa, pero bestialmente fuerte mujer, era toda sensación y siempre deseaba estar realizando el coito y con el primero que lo hizo, fue con su propio padre, al que redujo a un guiñapo. Luego continuó con *Elegba* y así con todos los *Orishas* varones, que por causa del deseo insaciable de aquella mujer, iban dejando sus deberes, para caer ante la pasión bestial, por lo que el mundo iba de mal en peor.

Obbatalá, al percatarse de esto, fue a ver a *Orunmila* que en aquella época se llamaba *Ika Trupon*, para que se arreglara la situación. *Ika Trupon* le dijo a *Obbatalá* que se fuera tranquilo, que él iba a resolver el problema.

Orunmila se fue a la orilla del mar donde vivía *Iya Olo Obo Ina Oruba Ina* (la mujer que tenía fuego uterino) y al encontrarse con ella, esta lo convidó al coito. *Orunmila* le dijo que él era *Orisha Eleripin* y que primero debían hacer ceremonias.

Orunmila examinó a la mujer y le vio su propio *Ifá* y le hizo una obra a *Iya Olo Obo Ina Oruba Ina* (la mujer que tenía fuego uterino) con tres tinajas cada una con diferentes contenidos y otras cosas para el *Ebbó*.

En las tres tinajas sembró uno de los ingredientes del *ebbó*, a la mujer le untó unos polvos por todo el cuerpo, después le echó encima arena y luego le rogó la cabeza con un pez grande, al cual no le cortó la cabeza. Después le cortó unos vellos y también los sembró en las tinajas, las amarró y las llevó a la orilla del mar. Después hizo el amor con ella. Mientras le echaba por encima los ingredientes de las tinajas y le cantaba.

Desde entonces, a aquella mujer que por poco acaba con el mundo por su fuego uterino, perdió su ímpetu por realizar el coito y se convirtió en una persona normal y gracias a *Orunmila* dejó de llamarse *Iya Olo Obo Ina Oruba Ina* (la mujer que tenía fuego uterino).¹³²

En los comentarios de los internautas, encontramos: percepciones de lo que es ser hombre o mujer, la total impunidad de estos infractores al no existir un aparato legislativo que desde lo religioso condene esas prácticas, la

¹³¹ Águila de Ifá (26 de noviembre de 2016) Vista preliminar de un capítulo del libro Santería “102” for Dunkies. Ebbó sexual: ¿Una Práctica Común? (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://es-la.facebook.com/public/Aguila-de-lfa> (29 de noviembre de 2016).

¹³² *Ibidem*.

hegemonía masculina y la vulnerabilidad de los creyentes al asistir a estos lugares tanto por su desconocimiento así como la ausencia de un mecanismo identificativo que legitime el ejercicio del sacerdocio —una de las características de la estructura—:

Diana Rivas: así es, hace tiempo una persona me contactó por inbox, preguntándome que si era regla que un sacerdote tuviera relaciones sexuales con las mujeres que acudían a registrarse (en busca de adivinación) para resolver sus problemas, esto en México Distrito Federal, obviamente le dije a esta persona que eso era una bajeza y podría constituirse como delito dependiendo de las circunstancias, desafortunadamente mi indignación e impotencia fue mayor cuando le dije que se podía levantar una denuncia, que por el momento no litigaba, sin embargo tenía colegas que podían ayudarla sin costo alguno y su respuesta fue “ok, te paso los datos más tarde” eso pasó hace un año (29 de noviembre de 2016).

Sobre la negativa de denuncia, plantea **Águila de Ifá:** Porque estos sinvergüenzas aplican la psicología del miedo hija. La mujer sale victimizada, tanto física como mentalmente. Pero además hija, ¿cómo te paras frente a un juez a decirle que fuiste a hacer “brujerías” y saliste abusada del depravado ese? ¿Crees que un juez entendería nuestra religión como para no predisponerse con lo que hizo la mujer? ¿Sabes lo que dirá uno de esos tipos? Ella se metió en su problema por andar de Bruja. ¿Qué mujer querría eso? Es una prisión para la mujer abusada hija, por donde lo queramos ver.

Colmillo Cedres: Desafortunadamente llega a pasar y lo peor es que se dicen ser nuestros guías y llegan a decir como en otras religiones que es en nombre de *Ifá* y hacen que mucha gente desconfíe de tan hermosa religión. Y esto pasa en cualquier ámbito de la vida, hacen algún favor o por dar algún ascenso y hacen esto de poco hombre y falta de ética y se ve que no tienen ni valores.

Águila de Ifá le responde: Es falta de todo COLMILLO, inclusive falta de hombría y cuando lo ve haciéndose los hombrecitos, porque son “malosos”, “guapos”, como si eso es lo que determina la hombría de una persona. Pero son incapaces de ganar una mujer en buena lid. Entonces ¿de qué hombría hablan? (...) Les falta mucho para ser hombres.

Erika Camarano Torres: Yo hace años iba con un *babalawo* que mejor no digo nombre, una compañera de trabajo me llevó. Luego de un tiempo mi compañera de trabajo me pregunta si es verdad que hay una obra que para que los hombres te vean más bonita y además consigas que quien te gusta te haga caso, hay que tener sexo con el *babalawo* al cual íbamos le dije eso... yo obvio le dije que solo había que tener dos dedos de frente para saber que eso era mentira y además que si lo fuera yo jamás haría eso porque ese *oluwo* estaba bien feo y ella solo se rió y no me dijo más nada... pa’ mí que sí cayó, pobre, si eso a simple vista es basura, cómo se la creen!!!???

Leiddymar de Rivas: A veces me pregunto, ¿cómo esta clase de personas viven o respiran? ¿Cómo atropellan la honra de una mujer sin piedad? (...) cuando recibí *Orula* fue en uno de mis peores momentos, buscando desesperadamente un cambio, una luz, (...) el día que lo recibí lo cuento como uno de los logros que me ha hecho más feliz en mi vida, pero caí en manos de gente inescrupulosa. El día que comenzó todo, me sentía un churrasco de carne bien jugoso en la brasa en medio de una manada de perros hambrientos, y yo solo podía mantener un monólogo y darme valor para no irme corriendo. Se peleaban porque ninguno quería ser mi *yuwona* (*yubona*, *oyubona*, segundo padrino) y el padrino a los días

me dijo: No me pidas más la bendición que tú sabes cuáles son mis intenciones contigo!!! Quéééééé? Fue un acoso sexual que duró largo tiempo, salí huyendo, y hoy, pues soy la mujer más malagradecida que he podido conocer porque no le permití a él ni a su grupo, dejarme querer como ellos querían quererme ja! (...) yo le pondría como título “Lo que callan las mujeres”.

Franco Borelli: Tener un poder conlleva una responsabilidad. *Ifá* dice que aquel que tenga un martillo en la mano todo le parecerá un clavo... La sabiduría es un poder muy peligroso. No dejarte poseer por un mal pensamiento es el deber de un religioso. *Ashé*.

Alex Claro Calderon: *Okana Ika* establece que quien toque arriba (*Ierí*=cabeza) no puede tocar abajo, y *Ofun Biroso* establece que *Orula* dejará impotente al *babalawo* que tenga relaciones con la *obiní* (mujer) que consulte. Puede estar el caso contrario de *Irete Oyekun* donde la *obiní* se enamora de *Orula*, su padrino, pero él no cae en eso porque las ahijadas son hijas de su padrino. Entonces el *awo* no debe caer en esas bajas pasiones pues representaría un bochorno para con él mismo.

Awo Iroso Kalu: También ahora por cualquier *ebó* quieren desnudar a las mujeres... No sé qué coño tienen en la cabeza estos seudoreligiosos!!!!

Mireya Cabello Amaría: (...) Cuando *Orunmila* hizo este *ebbó*, se casó con la mujer. “La mujer” representa simbólicamente “lo positivo, el bien, la justicia, la bondad, la fertilidad, la belleza, el amor, es la diestra”, todo religioso debe casarse con “la mujer”, es decir, con el bien. “El que no quiera entender en esta vida, entenderá en la otra”. *Ashé*.¹³³

3.4.3.2. *Oche-tura*, donde *Ochún* salvó a la humanidad gracias a su hijo varón.

Otros *odu* advierten la devastación del poder femenino, como *Oche Tura*, en el que la *oricha Ochun* pide a las otras divinidades, en pago debido al olvido de haberla llevado en el primer viaje a la Tierra, que se le concediera el sexo masculino a la criatura que traía en su vientre —recalcando la importancia del hijo primogénito varón—, pues si nacía hembra, la diosa de la fertilidad vaticinaba ciertos estragos entre los que se encontraba su negativa a permanecer en la Tierra. En esta historia, se trata de *Ochún Olari Iya ni Aye*, la jefa de las madres ancestrales, mujeres pájaro, que posee el poder mágico, el elemento femenino y el *aché* de los *odus*, los dieciséis *orichas irunmole*, el elemento masculino.

Orunmila fue el intermediario entre *Olodumare* y *Ochun* para una feliz concreción de lo deseado por la diosa del río y la fertilidad, la encargada de la

¹³³ *Ibidem*.

formación del embrión, la que rige en el vientre femenino. Este *odu* es uno de los que ratifican, para la tradición ifista de la diáspora, la no iniciación de mujeres en *Ifá* y es el *odu isalaye*: el signo que marcó la llegada de la *oricha Ochun* al planeta Tierra.

La leyenda, recogida por Adrián de Souza (2015a) en su libro *Echu-Elegguá: Equilibrio dinámico de la existencia*, apunta a dos aspectos importantes. En las palabras dichas por la *oricha Ochún*¹³⁴: “Si nace una hembra tendrán que buscar otro mundo para fundar, porque este desaparecerá” (De Souza, 2015b, p.59), el sacerdote refiere que al nacer varón no conocería el poder del misterio de la menstruación —el secreto de la vida— otorgado por *Olodumare* a la mujer, que pasaría solamente de madre a hija a través del “ADN mitocondrial que permite recorrer, en sentido inverso, el camino hasta ella: la madre originaria” (p.89). Y también revela, el hecho de que el hijo de *Ochún* naciera por la invocación de las deidades masculinas, el porqué es a través del semen que se determina el sexo del niño por nacer.

La invocación de este *odu* luego de los *meyis*, simboliza según Fa’lokun Fatumbi (como se citó en De Souza, 2015), la fecundación en el Universo o la idea de que las Fuerzas de la Naturaleza crean formas nuevas; lo que permitió la “copulación” de los dieciséis *odus* mayores que dio “nacimiento” a los restantes *odus* menores denominados los hijos de los principios creativos primordiales.

De la versión recogida por De Souza (2015) quiero subrayar algunos fragmentos relacionados con la perspectiva de género, el rol asignado a la mujer en el ámbito privado (casa-cocina), la eliminación de las tareas de creación del mundo, la mujer como fuente del caos y, aun cuando parece producirse un desagravio, la determinación de la salvación con el nacimiento del hijo varón:

Oloddumare envió a los diecisiete primeros *orichas* al mundo para crear y establecer la vida en la Tierra y les explicó los pilares fundamentales; así como la

¹³⁴ Dentro del sistema planetario *Ochún* es conocida como: “La mujer que mide el camino y hace que los hombres corran lejos, gracias a que desempeñó un papel importante convirtiéndose en un pilar para mantener el equilibrio en la Tierra y que no se convirtiera en un lugar inhóspito” (De Souza, 2015, p.58).

solución a los problemas que se les podían presentar. En ese grupo vino una sola mujer: *Ochún*, quien quedó relegada por sus compañeros desde el comienzo de la gran tarea.

Ochún utilizó entonces el poder de las madres ancestrales y lo dispersó sobre lo que había cocinado. Las ofrendas fueron llevadas al bosque pero de nada sirvieron.

Oloddumare le aclaró a *Orúnmila* que no tenía nada que agregar a los consejos dados anteriormente, lo único que podían hacer era reconocer su error ante *Ochún*, pues según su mandato ella era la única capaz de mantener el equilibrio entre los humanos recordándoles el amor que debe existir entre todas las criaturas del Universo.

Por mucho que lo intentaron después del regreso de *Orúnmila*, *Ochún* no aceptó el desagravio, ella los maltrató sin excepción, pero después de siete días les propuso una solución: si el hijo de *Orúnmila* que estaba esperando nacía varón ella permitiría que la sustituyese y los acompañara por siempre. El niño aprendería de las deidades masculinas y alcanzaría su *aché* a través de la iniciación. Los convocó a usar sus medios para lograr tal objetivo y si resultaba, reconocería de manera absoluta que *Oloddumare* los había ayudado.

Todos acordaron usar sus poderes espirituales y día a día pedían sobre la cabeza de *Ochún* que naciera un varón y así fue. Nueve días después del alumbramiento, la madre permitió que vieran al niño y celebraron la ceremonia de nombramiento. Debido a que había sido bendecido cada día en el vientre de su madre, *Orichanlá* lo llamó *À sé tù ú wá*: “El poder nos lo trajo”.

Desde ese día *Oché Eturá*, nacido varón, restableció la armonía entre *Ochún* y el resto de las divinidades (elementos masculinos y femeninos), al ocupar el lugar que le habían arrebatado a su madre.

Siendo adulto, *Oché Eturá* se consolidó como “Aquel que hace eficaces nuestros sacrificios” gracias a *Echu*, quien, por su parte, se ratifica como *Elekbó*: *el portador de ofrendas en la Tierra y en el Cielo, una de sus principales funciones en el sistema planetario*. Todas las ofrendas que se realizan en la Tierra o en el Cielo están supervisadas por *Echu*, es él quien permite que las necesidades que inducen a los hombres a sacrificar se realicen sin dificultades. (pp.58-59).

El *Dice Ifá* plantea también sobre el *odu Oshe Tura*:

En este signo nace: *Adami Oricha*; El arte de matar y de salvarse (sacrificio); La aguja; Que *Oduduwa* dé el espíritu a los seres humanos.

Descripción del Odu:

Por su nacimiento como hijo varón *Oshe Tura* restaura la armonía entre *Ochun* y los dieciséis *Agba Odu*, salvando a la Tierra del caos. *Oshe Tura* nació del vientre de *Ochun Olari Iya ni Aye* (*Ochun*, jefa de las madres Ancestrales), que posee el poder mágico, el elemento femenino y el *ashe* de los *Agba Odu*, los dieciséis *orichas Irunmole*, el elemento masculino. *Oshe Tura* es el resultado de esa interacción, repitiendo el patrón a los mitos tempranos acerca del nacimiento de *Eshu*. En todos ellos *Eshu* representa el elemento procreado, el tercer principio *Igba Keta* del sistema. En este sentido está asociado con el número tres y constituye el principio fundamental de la sociedad *Ogboni*.

Oshe Tura es el recadero de todos los signos, se le llama el *Ebbo Ada*, o sea el que hace el *ebbó* eficaz. *Oshe Tura* es un *odu* de mucha riqueza espiritual y material. Hablan los *orichas Iroko, Ibeyis, Oduduwa, Olofin, Elegbara, Nana Burukú, Ochun, Changó, Azowano*. Es el encargado de llevar las ofrendas: *Ojishe-ebo-fun-Eshu*. En *Oshe Tura* hablan las aftas bucales, las boqueras, las enfermedades faríngeas y laríngeas. Es donde baja el plasma espiritual al espermatozoide del hombre. Es el espíritu vital que se recibe con el soplo de la vida y que se pierde con la muerte.

3.4.4.3. Irete-Untelu, donde nace que la mujer no debe ser iniciada en Ifá.

Aunque en el *Dice Ifá* no se recoge en *Irete Untelu* la historia de *Odu* y su llegada a la Tierra, ha sido transmitida entre los sacerdotes de *Ifá* tanto de la diáspora como de la tradición africanista y es eje de las polémicas sobre la iniciación de las mujeres en *Ifá*. No obstante, es un *odu* que recoge prescripciones muy puntuales sobre la actuación de la mujer especialmente en el adulterio, como lo vemos en este *patakí* recogido del *Dice Ifá*

La mujer de *Olofin* se llamaba *Bekere* y ella vestía de *fun fun* (blanco), llevando dos manos de caracoles en una cazuela y no llevaba otá (piedra). Esta mujer como *Olofin* era viejo, se enamoró de *Elegba* y comenzó a vivir con él. *Olofin* al enterarse la maldijo como mujer y dijo además que jamás tendría mujer a su abrigo.

Olofin comenzó a caminar por el aire y cuando lo llamaron a la Tierra, después de muchas súplicas y ruegos, decidió venir y sucedió que cuando llegó, cayó en un río y se enterró.

Bekere se enteró y fue a verlo, y entonces este al verla la volvió a maldecir y desde entonces, las mujeres tienen *shepe* (maldición) de *Olofin* en la religión.

La polémica de Odu en Irete Untelu

Junior Muñoz (2008a) considera al *odu Irete Untelu* o *Irete Ogbe*, la única versión de *odu* de *Ifá* en el mundo occidental, que dedica mayor atención a la iniciación de la mujer en *Ifá*. Su veracidad ha sido muy cuestionada, se encuentra entre los “universalmente indefinidos”, por lo que su existencia no es válida para la comunidad practicante de *Ifá* en general. La multiplicidad de interpretaciones de este *odu* y sus antagonismos, deriva, según Muñoz (2008b) en tres tendencias específicas fundamentales:

1. Los que se oponen totalmente al *Ifá* en las mujeres. Aquí figuran mayormente los que defienden la no presencia del culto a *Odu* en la tradición de *Ifá* cubana, relegada en funciones por el dios supremo *Olofi*.

2. Los que aceptan el *Ifá* en las mujeres, pero no las presentan a *Odú (Igba Iwa)*. Tanto esta categoría como la siguiente, están permeadas o forman parte de la corriente tradicionalista de culto, es decir los que retoman la práctica nigeriana contemporánea como legítima, aunque muchos de ellos o son iniciados en la cubana, o se mantienen e hibridan sus prácticas con la nigeriana, o los que fueron iniciados directamente bajo el método tradicionalista nigeriano.
3. Los que aceptan el *Ifá* en las mujeres y las presentan a *Odú (Igba Iwa)*.

El *awo Fa'lokun Fatumbi*, de Nigeria (como se citó en Muñoz, 2008) plantea que *Irete Ogbe* determina que *Odu* es una *Iyami*¹³⁵ y que esta le dio el fundamento de *Odu* a *Orunmila* para apoyar su trabajo. Que los versos que hablan de este tabú sobre la mujer en *Ifá* parecen haber sido adulterados, debido a influencias de conceptos no tradicionales que no honran el concepto de *Ifá* sobre el equilibrio de poder entre el *asé* del varón y el *asé* de la hembra.

En el *patakí* del *odu Irete Untelu* —en el que *Odù (igba iwa)* se convirtió en la esposa de *Orunmila*—, a la diosa antes de partir del cielo a la Tierra le fue entregado, por parte de *Olodumare* su padre, a *Aramago*, un ave sagrada, para que la acompañara en el viaje y luego durante toda su vida, tal como lo habían pronosticado los adivinos. *Aramago* era el secreto de *Odù (igba iwa)*. La *oricha*, al parecer algo celosa con sus pertenencias, castigaría a sus enemigos y a todo aquel que mirara a *Aramago* con el estallido de sus ojos seguido de una inevitable ceguera:

La casa de *Orunmila* era el final del itinerario. *Odù (igba iwa)* había llegado al recinto del *oricha* de la adivinación, que estaba en otra casa consultando el oráculo a sus discípulos los *babalawos*; estos hicieron adivinación para saber el día en que *Orunmila* debía tomar a *Odù (igba iwa)* como esposa y las atenciones que debía brindarle. *Ifá* le advertía cuidados por el inmenso poder que traía ella en sus manos; la solución estaba en hacerle sacrificio a la Tierra para bienestar del pueblo de *Orunmila*. Si no hacía *ebó*, *Orunmila* podía morir por el poder de *Odù (igba iwa)* y luego ser devorado por ella.

El astuto adivino hizo *ebó* y lo colocó en el camino por donde pasaría *Odù (igba iwa)*, quien al verlo abrió su cofre para que *Aramago* y todas las cosas malas que cargaba tras de sí comieran del sacrificio a la vez que se preguntó ¿quién lo habría colocado allí? A lo que le respondió *Echu*: “Fue *Orunmila*; quiere casarse contigo”.

¹³⁵ Se refiere a las madres ancestrales, mujeres pájaros, hechiceras, muy temibles.

Ocurrido el encuentro, *Odù (igba iwa)* le dijo a *Orunmila*: “He llegado a tu casa. Yo poseo numerosos poderes los cuales no quiero que peleen en tu contra; tampoco quiero pelear en tu contra y si alguien me lo pidiera, no lo haré porque no quiero que sufras. A aquel que quiera que tú sufras *Orunmila*, con mis poderes y con el de mi pájaro *Aramago* pelearemos en su contra”.

El día de la boda, *Odù (igba iwa)* le mostró a *Orunmila* su secreto y le dijo: “Yo no quiero que tus otras esposas me vean la cara, quiero que le digas a ellas que nunca deberán mirar mi cara. He de pelear contra aquel que ose mirarme a la cara, contra todo aquel que mire mi apariencia”. *Orunmila* le respondió: “Está bien *Odù (igba iwa)*”, y llamó a sus otras esposas y les explicó todo.

Odù (igba iwa) también le expresó a *Orunmila* que todas sus cargas se iban a convertir en buenas; que sanaría todas las cosas. Pero si él causaba que algo anduviera mal, ella no habría de reparar ese daño. “Si tú respetas mi tabú, yo completaré todas tus cosas para que estas sean buenas” sentenció la divinidad de la Tierra *Odù (igba iwa)*, quien juró poder, incondicionalidad y fidelidad eterna en todos los avatares de la vida. A lo que *Orunmila* determinó: “*Odù (igba iwa)* sé que eres muy importante para mí, también sé que eres superior a todas las mujeres del mundo, nunca estaré descontento contigo”.

A todos los *babalawos*, *Orunmila* les ordenó que nunca se atreviesen a burlarse de *Odù (igba iwa)*, por ser el poder del *babalawo*. “El *babalawo* que posee a *Ifá*, posee el poder de *Ogun*, pero deberá poseer a *Odù (igba iwa)*. Tú has de completar el poder de mis hijos, pero ninguna de sus esposas podrá observarte y ninguna podrá verte”, sentenció *Orunmila*.¹³⁶

Desde ese día, según el *odu Irete Untelu*, el sacerdote de *Ifá* que no posea a *Odù (igba iwa)* está incompleto y no podrá consultar al oráculo de una forma apropiada hasta que la reciba. “Entonces —determinó *Orunmila*—, se convertirá en un hombre protegido por el gran poder de *Odù (igba iwa)* y ella no permitirá que sufra nunca”. *Odù (igba iwa)* es quien provee de vitalidad a los *ikines* de *Ifá* para que puedan bajar los *odu* de *Ifá* y ser interpretados por el *babalawo*.

Águila de *Ifá* (2014) registra otro fragmento de la historia de *Odù (igba iwa)* —recogida en el *odu Ofun Meyi*— en la que aparece con el nombre de *Oro Modi Modi* y en la que se demuestra su carácter destructor, y la consecuencia que tuvo la curiosidad de una de las mujeres de *Orunmila*:

Entonces *Orunmila* llamó a todas sus esposas y les advirtió que no podían abrir las puertas donde *Oro Modi* estaba viviendo. Que nadie podía llevar luz al cuarto. Cuando ellas preparaban su comida, tenían que poner la comida en el piso delante de la puerta de su cuarto. *Oro Modi* entonces tomaría la comida y la entraría al cuarto. Un día, una de las esposas de *Orunmila* decidió abrir la puerta

¹³⁶ Copia digital de un texto religioso.

para ver a la desconocida, ya que ella se preguntaba por qué se le prohibía y no podía poner su vista en los ojos de la invitada, si ella le llevaba la comida todos los días. Cuando anocheció y *Orunmila* no estaba en la casa. Ella llevó una lámpara (*fitila*) para ver a los ojos de *Oro Modi Modi*. La invitada estaba más que enojada cuando vio la luz. Ella se puso furiosa y le puso un polvo encima a la esposa de *Orunmila*, la que murió instantáneamente. *Orunmila* estaba inquieto y se dio cuenta a través de la adivinación, que algo estaba pasando en casa. Al llegar, encontró el cadáver de su esposa en el piso y vio que *Oro Modi Modi* había desaparecido. *Orunmila* recitó el poema de *IBGE* para llamarla (Se omite el verso, pero este poema revela como *Odù* delató a la esposa atrevida).

Ahora había quedado claro para *Orunmila*, que una de sus esposas había roto el tabú y esa fue la razón de su muerte. *Odù Oro Modi Modi* rehusó regresar a casa y vivir con *Orunmila*. Ella prefirió permanecer en espíritu y guiar y proteger a *Orunmila* y enseñar la luz de su oscuridad en la vida de *Orunmila*.

Ella prometió bendecirlo y le advirtió que cuando fuese un sacerdote de *Ifá*, al recibir a *Odù*, **no tendría que haber ninguna mujer alrededor y que la comida para *Odù* no podría ser preparada por ninguna mujer**, que todos los sacerdotes de *Ifá* que recibieran *Odù* fueran supremos y poderosos sacerdotes de *Ifá*.

Hasta este día esa es la razón por la que ninguna mujer debe de ver a *Odù*. También se explica parte de la ceremonia que se debe realizar para que el sacerdote de *Ifá* pueda ver a *Odù*.¹³⁷

Esa es la razón por la que ninguna mujer debe de ver a *Odù*, lo que, apelando a la lógica, le impediría proyectar un *odu* en la práctica adivinatoria.

En esta historia podemos vislumbrar aspectos comunes con otras historias, la transgresión del tabú y el castigo que recibe: la muerte como una metáfora de la no existencia de ellas dentro del culto, las limitaciones impuestas a las mujeres a través de la propia mujer colocándolas en posiciones antagónicas —un aspecto a analizar en el capítulo 4—, y el rol de servidora del hombre.

A modo de conclusión

La Regla de *Ifá* cubana es un complejo sistema mágico-religioso, independiente, cuyo eje fundamental se encuentra en su oráculo y el sistema adivinatorio para su lectura o interpretación, y en el culto al *oricha Orunmila*. Es defensora y exponente de un discurso de poder binario, legitimado tanto por su cosmovisión, así como por la multiplicidad de relaciones sociales, interreligiosas, y los rituales que conforman su estructura, lo que incide de

¹³⁷ Águila de *Ifá* (4 de septiembre de 2014) La segunda EXCUSA y que por algunos años estuvo y aún sigue estando... (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://es-la.facebook.com/public/Aguila-de-lfa> (29 de noviembre de 2016).

manera directa —en el espacio tanto inter como intrarreligioso— en la determinación de los roles y las identidades de sus sacerdotes y creyentes como comunidad de adscripción, su jerarquización; y como sistema de prestigio, legitima la heterosexualidad de sus iniciados varones.

El discurso heteronormativo, patriarcal, de la que es exponente, ya sea a través de su cuerpo religioso literario enriquecido con numerosas leyendas, fábulas, o de la interpretación de todo ese caudal mitológico recogido en sus signos u *odus*, hace énfasis en la importancia de la procreación y las relaciones binarias, por lo que legitima este tipo de relaciones sexogenéricas en las antípodas de la otras sexualidades consideradas antinaturales; características comunes en este tipo de prácticas de supremacía masculina. La disparidad de los géneros, abordado en el próximo capítulo, presente en todo su cuerpo religioso literario, rituales, e interacciones sociales, se enfatiza mayormente en el control del cuerpo de la hembra a través de la dicotomía: rechazo (menstruación)/apropiación mágicorreligiosa (procreación) de sus funciones naturales.



Capítulo IV. (Merin):

Igbódù

El útero del bosque.

Alfonsín delgado delgado
Mendoza 10 y 20 de Mayo

Capítulo IV (*Merin*¹³⁸): *Igbódù*: El útero del bosque.

Ifá viene a enseñarnos que la fuerza masculina es vital y engendradora, que la fuerza femenina es la matriz universal que gesta la vida y los procesos, que ambas potencialidades se necesitan mutuamente para crear, y que una no puede existir sin la otra porque así lo ha determinado Olorun.

Sacerdote de *Ifá* Junior Muñoz, director del sitio *Cubayoruba*

El objetivo de este capítulo es realizar un análisis estructural, translocal y de género desde una perspectiva constructivista, de la Regla de *Ifá* cubana, con especial énfasis en dos divinidades pilares (*Odú* y *Olofi*) y sus funciones en la ceremonia de iniciación; y la significación simbólica (contradicciones entre elementos de un mismo sistema ideológico), las implicaciones en la conformación de tabúes sexistas, la reconstrucción de la identidad genérica y la autoimagen religiosa de los iniciados hombres y mujeres (autosuficiencia masculina versus subordinación femenina), a partir de las propias determinaciones de la estructura (relaciones sistémicas entre la masculinidad, la feminidad, el sexo y la reproducción con otros símbolos o lógicas sociales). Lo que vislumbraría otra perspectiva de análisis que identifica las lógicas de conducta entre hombres y mujeres dentro de esa práctica, las razones por las que se establecen ciertos códigos religiosos que aluden a la hegemonía masculina, y la contextualización social de ciertos significados masculinos legitimados en la práctica religiosa.

En la iniciación en *Ifá* en África, una de las ceremonias más importantes es el adentramiento al bosque sagrado, el *igbodú* —relocalizado en la diáspora hacia el interior de las casas-templo como una reconfiguración del ámbito de lo público y lo privado, de lo sagrado y lo profano—, en el cual se gestará el nuevo sacerdote de *Ifá*. El *igbodú* es también una metáfora del espacio que limita, divide, jerarquiza, entre lo sagrado y lo profano y entre los roles que juegan los hombres y las mujeres dentro del culto a *Ifá*.

¹³⁸ Vocablo *yorubá* que significa cuarto.

El *igbodú*¹³⁹ es, según Crowther, “el bosquecillo dedicado a *Ifá*” (Castellanos y Castellanos, 1992, p.104), la arboleda sagrada que se encuentra cercada y adornada con rafia¹⁴⁰ o *mariwó*, el *locus* contenedor de la magia y las fuerzas simbólicas pero también de las representaciones tangibles de la divinidad, el altar natural, y al que no pueden acceder —durante algunas ceremonias iniciáticas— las *apetebí* porque son mujeres ni tampoco accederían los homosexuales (*adódì*).

4.1. *Olodumare* y *Odú (Igba Iwa)*, contradicciones y convergencias de una misma tradición.

Los enfoques sobre los roles sexogénicos en *Ifá* en sus dos vertientes —criolla versus tradicional—, son transversalizados por una multiplicidad de discursos, que no se desmarcan del principio binario. Por muy transgresores o “pro-hembras” que pretendan figurar, sus enunciados —a veces fruto de una interpretación muy básica de la cosmovisión *yorubá* recogida en los *odus*—, son una reafirmación de lo divino y hegemónico y una restricción de lo femenino en cuerpos de varones y hembras.

La retórica sobre lo femenino desde el control masculino —deliberada tanto por hombres como mujeres—, directa o indirectamente, en la tradición *Ocha/Ifá* inscribe un falso protagonismo de lo femenino en el “drama del juego de *Olódumaré*”; que la energía (*aché*) es femenina y desempeña todos los papeles; que la mujer es divinizada por ser la productora del bienestar —un calificativo a definir, por su carácter ambiguo, aunque en resumen se refiere a su condición de servidora— en el hogar y los demás ámbitos terrenales y espirituales, en peregrinación hacia el Dios supremo y a la autorrealización como regidoras del ámbito doméstico, junto a otros enunciados:

¹³⁹ En Cuba, debido al proceso de adaptación de estas creencias durante la esclavitud, y a las limitaciones para ejercer su práctica, pasaron de tener un sentido público a privado, resignificándose hacia las mismas habitaciones de las casas templo o en la de los propios iniciados ya entrado el siglo XX.

¹⁴⁰ La rafia es una fibra muy resistente y flexible que se saca de las hojas de un tipo de palmera procedente de África y América. The freedictionary (2016) Rafia. *Thefreedictionary* (versión electrónica). Huntingdon Valley, USA: Farlex Inc., www.es.thefreedictionary.com

Si las mujeres de un país son felices, sanas y santas, los hombres de ese país serán fuertes, honrados y felices. ¿Pueden las mujeres alcanzar Sabiduría divina llevando la vida del hogar? (...) Es sencillamente absurdo negar a las mujeres el derecho por ley, de alcanzar la sabiduría Divina ([...] dentro de la práctica tradicional ifa/Orisá en el mundo entero). ¿Aquellas han sido establecidas únicamente en interés de la rectitud y para bienestar de la moral y de la salud social en el mundo, las mujeres tienen que estar sujetas a ellas.(sic.) Son demasiado débiles para mantener ciertas normas de vida y disciplinas; tienen algunos impedimentos naturales; esa es la razón de estas limitaciones? (...) Señores esto no indica ninguna inferioridad fundamental. Aun los filósofos y conocedores adquieren su conocimiento Divino mediante el reverente homenaje que le dedican a una deidad femenina, (...) patronas de la sabiduría suprema como la de la riqueza y la del Conocimiento Divino. (...) No hay ninguna razón para declarar que las mujeres no tienen derecho al conocimiento divino y a emplear las diversas funciones dentro de filosofía, práctica religiosa o culto alguno.¹⁴¹(párr. 5).

El *babalawo* Ori Orión en su página de Facebook asevera que el punto más importante del porqué a la mujer no se le puede adentrar en los secretos de *Ifá*, es porque no se le puede dar más poder del que ya tiene —dadora de vida, posee la matriz: su cuerpo— y eso conllevaría a un total desequilibrio y no habría equidad. Demasiado poder, recalca el sacerdote de *Ifá* en uno de los comentarios que sucedieron su posteo, del que reproduzco algunas intervenciones de *iyalochas* y *apetebís*:

Lisxa García: La primera explicación no machista que leo. Hermoso mensaje.

Diley Cabrera: *Oluwo* ¿desequilibrio? Aunque le digo algo, yo estoy muy feliz y conforme de ser mujer y tener nuestra religión hasta donde me toca. Pienso que las mujeres no deberíamos saber secretos de *Ifá* porque algo debe ocultársenos para hacer al hombre más importante. ¿Pues qué no puede hacer una mujer? Pues todo. Pero muy bien, me encanta ser mujer, *apetebí*, santera y tener y llevar mi religión como me toca, hasta lo más alto.

Sonrisa Contagiosa: *Ase ooo* somos poseedoras del *ashé*. Damos vida.

Madeleine Plaza: *Iboru*, esto lo que interpreta es que la mujer realmente es *Ifá*.¹⁴²

La asociación única y absoluta de la mujer —incluso desde su propia visión de cuerpo dominado— con el principio natural de la gestación como empoderamiento, la objetiviza y circunscribe sus posibilidades intelectuales y

¹⁴¹ Las referencias fueron tomadas de Agbakiyegun (21 de mayo de 2007) El rol de la mujer en *Ifá* (Entrada de un blog). Recuperado de <http://www.ashe.com.ve/foro/viewtopic.php?t=228>

¹⁴² Ori Orión (15 de agosto de 2017). El punto más importante del porq a la mujer no se le puede adentrar en los secretos de *Ifá*... (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/public/Ori-Orion> (15 de agosto de 2017).

mágico-religiosas dentro de la práctica del *Ifá* cubano. Esta analogía tuvo en su contexto de origen, un carácter histórico, político y económico.

En el contexto *yorubá* existen tres momentos “históricos” dentro de su cosmovisión, concernientes a las relaciones de género, según el *babalawo* Eduardo Conde Oluwo Ogboni Ifabilawo (s.f.a). El primero es un tipo de patriarcado cuando los hombres, primeros en dominar el sistema étnico, descendieron del Cielo a Ife, la ciudad sagrada. Posteriormente otra etapa, en que las mujeres toman el mando por sus capacidades reproductivas y son responsables de las labores fundamentales en la sociedad de esa época. Por último, los hombres recuperan el poder político, económico, social, pero a su vez las mujeres aún mantienen cierto poder al controlar la procreación. Y ello se pone de manifiesto, según Conde (s.f.b) en el “desfase” o mutación o hibridez sexual de sus divinidades.

El principio binario de *Ifá* no solo está presente en la estructura de sus *odus* para realizar la lectura e interpretación, sino también en las relaciones que instituye a través de sus mitos, y de sus dioses. Aunque están bien establecidos en sus rituales los roles de género, y algunos autores lo enfatizan en sus mitologías y en los propios tabúes, considero que la ceremonia de iniciación (*Itelodu*) y presentación solo de los hombres ante la divinidad *Olofi* —para la tradición cubana—, o ante *Odú* —para la tradición nigeriana—, lo que representan dichas divinidades y la importancia que poseen en la obtención de prestigio y poder para el sacerdote iniciado, nos advierten de la presencia de la estructura simbólica que realmente determina y traza la asimetría sexogenérica dentro de *Ifá*: la apropiación o asignación del poder femenino —cuestionado por algunos sacerdotes— como principio del oráculo, independientemente que este sea el único canal de comunicación directo e infalible con la divinidad suprema. La finalidad de ambas divinidades es presenciar y/o participar en las ceremonias consagratorias de los *babalawos*.

El antropólogo cubano Nelson Aboy (2015) en un texto publicado en el boletín de la Asociación Yoruba de Cuba, bajo el título *El Tradicionalismo Culturalll Realidad, Falacia y Peligros*, cuestiona algunos aspectos rituales y ontológicos, relacionados con las divinidades *Olofi/Olodumare* y *Odú (Igba Iwa)* al vapor de

la divergencia afrocubanismo versus tradicionalismo africano. Primero, lo que él denomina la pérdida de *Olofin* en las ceremonias tradicionalistas africanas, hace varias centurias, y que fuera preservada por tradición oral de los africanos de nación y debidamente documentada en Cuba.

Del mismo modo, realiza un fuerte cuestionamiento a lo que algunos *babalawos* y estudiosos interpretan y sustentan en el carácter binario de la estructura oracular relacionado con la equidad de género: la creencia de las “acciones copulativas” entre las divinidades *Odú (Igba Iwa)* y *Orunmila*, en la tradición nigeriana y algunos afrocubanos, para la iniciación de un sacerdote de *Ifá*. Aboy (2015) lo denomina relaciones sexuales místicas con un fin reproductivo, terrenal y humano relacionado con la liturgia sagrada, y señala que: “Olvidaron la infertilidad, el ciclo de ovulación, la menstruación o el simple placer sin fecundidad. Todo esto no puede ser una liturgia religiosa sagrada, esto es una aberración de la mente humana luego de perdidas las reales tradiciones”. (p.12).

A partir de ello, Nelson Aboy (2015a) se plantea varias interrogantes: ¿Qué es realmente la actual *Igba-Iwa* que emplean, en lugar de *Olofin*?, ¿Cómo explicar la supremacía de una deidad femenina, creada en un escenario nigeriano patriarcal, fundamentalista, islámico y contemporáneo?, ¿Cómo explicarnos esta importante contradicción entre la realidad social (Patriarcado fundamentalista) y la adoración cultural (a un útero)?, ¿Qué falsedad antagónica se esconde?, ¿Qué falso culto nos introducen?, ¿Qué contradicción crean en el seno de la identidad cultural cubana?

“Los *babalawos* no somos hijos paridos, —aspectos ceremoniales ampliamente documentados— somos sacerdotes de consagración. Somos consagrados Padres de los Secretos de *Ifá*, que solo contiene y concede *Olofin*. Deidad de contexto patriarcal y jamás femenina; menos todavía haciendo sexo dos deidades. Los *babalawos* (Siguiendo orientaciones de sacerdotes mayores) realizamos nosotros mismos las acciones y nos auto-consagramos, con nuestras propias acciones delante de una sola deidad suprema consagratória que es *Olofin*. Inmediatamente después y el mismo día, nosotros mismos revelamos en oráculo con nuestras propias manos, el *odu* que nos fue dado por mandato y participación única de *Olofin*, como una espiritualidad esotérica de *Ifá*, que físicamente queda dentro de nuestro cuerpo consagrado” (Aboy, 2015b, párr. 20).

4.1.1. *Olofi* para la tradición cubana.

El *babalawo* Nelson Cabrera, en su grupo *Salvemos a Ifá*, en Facebook, publicó sobre *Olofi*:

Dice *Ifá*: *Olofin* considera que el único varón en el universo es él; ¿HABEMOS MACHOS Y HEMBRAS ante él ?... (Es una concepción espiritual de *Oloddumare* como único principio y fin positivo y creativo, cuya creación no es más que algo pasivo).¹⁴³

Lo que se podría interpretar que ante el *oricha* principal de la cosmovisión *yorubá*, el único varón, nosotros, su creación, feminizada —en actitud pasiva y por tanto sometida—, homogenizada, no poseemos otra identidad que ser objetos obra del gran sujeto. El axioma legitimado en *Ifá* también ofrece una visión de la verticalidad de las relaciones divinas; de lo infalible del mensaje que indica el oráculo, canal transmisor del mensaje del Creador sin posibilidad de retroalimentarse, solo decodificar esa verdad irrefutable convertida en destino que Él mismo ha dispuesto.

Olofi es el Ser supremo y es el *oricha* que preside los ritos iniciáticos de la Regla de *Ifá* cubana; también se le nombra, según el etnógrafo Rogelio Martínez Furé, como el *Àjàlàyé*: la Voluntad de la Tierra, y *Olófin Àiyé*, el Regidor o Dueño de la Ley Terrenal. Otros nombres son *Alamú*, el dador de la gloria; *Alewileche*, el único que puede mandar a ejecutar; *Atoosin*, el que es digno de ser adorado; *Olubukún*, el bendito; *Olugbala*, el que da el sentimiento; *Olare*, el que da la compasión; *Olupinú*, el que decide, entre otros (Ramírez, 2014).

Adrián de Souza (2015) apunta sobre *Olofi*:

“*Olofin* (*Olofi*, *Olofen* o *Alaafin*): Se refiere a un título honorífico con que se distingue al rey de un territorio, ‘el señor que reina en el castillo’ y con el cual también se refieren a *Oduduwa*, quien fue, según el mito, el primer rey de la sociedad *yorubá* (*Olofin Akokó*). En Cuba y Latinoamérica, se ha generalizado el uso de esta palabra para identificar a *Oloddumare*, quizás por su naturaleza de Rey Primero y Supremo”. (p.90).

¹⁴³ Nelson Cabrera (26 de diciembre de 2016) Dice *Ifá*: *Olofin* considera que el único varón en el universo es él; ¿HABEMOS MACHOS Y HEMBRAS ante él ?... (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/Salvemos-a-IFÀ-1599661886928885/> (27 de diciembre de 2016).

Su nombre también significa “Dador de leyes” y “Gobernante”, por lo que algunos sacerdotes lo consideren solo un título que otorga jerarquía a quien lo ostente, y además “lo hace rey de su pueblo” religioso.

Creador del mundo, *Olofi* repartió a cada *oricha* —sus ministros— los dominios sobre los que estos rigen y por cuyo intermedio se ejerce el influjo sobre hombres, animales y plantas. No recibe ofrendas —solamente dentro de la práctica de *Ifá*— ni posee colores o collares, plantas, cantos o rezos, porque él lo representa todo, es infinito. *Olofi* conforma junto a *Olorun* y *Olodumare*, una trinidad. *Olorun* —*Olófin* *Òrun*: Regidor del Cielo— es el Sol, manifestación más sensible y material de *Olofi*, pues es la fuerza vital de la existencia. *Olodumare* aparece en ocasiones como una de las formas de *Olofi* para la tradición de *Ifá* cubana, lo acompaña, la fusión de las dos divinidades representa la idea de cielo-tierra; rige las leyes de la naturaleza y se le considera ella misma; se simboliza con 16 rayos solares (*orun*) que formaron a *Olorun* y a *Oddúa*, y tres círculos (Bolívar, 1995; Ramírez, 2014).

Olofin le permitió bajar a la Tierra a *Orunmila* como profeta, puede utilizar a todos los *orichas*, pero para prevenir la muerte usa a *Osun*¹⁴⁴. Se recibe en *Ifá*. Su *aché* y contacto directo con los hombres está reservado a muy pocos sacerdotes.

Olofi no posee representación antropomórfica y está alejado de la comunicación con los hombres, rasgo característico de los dioses supremos de los pueblos del África occidental y que Hans Witte considera como ejemplos típicos de *deus remotus* (Solís, 2014a). No obstante, ese aparente abandono del Dios supremo a los hombres, es retomado a través del oráculo de *Ifá*; todos los rezos —*moyuba*— hacen referencia al Creador que se relaciona con los creyentes terrenales mediante la fuerza vital que los seres humanos recibieron de él (Solís, 2014b). Aunque muchos sacerdotes de *Ifá* alegan que *Olodumare* no tiene género ni sexo, siempre se hace alusión desde lo masculino.

El carácter hermafrodita en algunas divinidades, es algo común en los distintos territorios que conforman el imperio Yorubá, condición que en la diáspora se

¹⁴⁴ Uno de los *orichas* fundamentales dentro de la Regla de *Ifá*. Ver más en Glosario.

resolvió a través de los denominados *avatares* o *caminos*. Águila de Ifá hace alusión a *Olofi* independiente de *Olodumare* y su representación femenina en algunos territorios *yorubás*, en los que es identificado con *Odu*. Construidos a imagen y semejanza de quienes les rinden culto, las divinidades u *orichas* son seres sexuados, aun cuando su carácter divino se expresa a veces por la ambivalencia que manifiesta en el interior de cada una de ellas, las oposiciones simbolizadas en otros momentos por la pareja divina padre/madre o viceversa (Augé, 1998).

Sobre *Olofin* nos refiere Águila de Ifá:

Lo cierto es que si no se trae a *Olofin* a Cuba, nunca hubiese existido forma de que el culto a *Ifá* se expandiera, ya que no hay otra forma de consagrar a un *Babalawo*, sin la presencia de *Olofin*..., pero ese es solo mi criterio, no es que sea palabra escrita en piedra. Otros podrán tener otra opinión.

En África sí hay *Olofin*, lo que ahora los africanos usan *Igba Odù*, de hecho, no solo (William) Bascom, sino muchos otros *Ese* (versos) *Ifá* nigerianos, recogen a *Olofin* y lo reconocen como el propio *Olodumare*. Lo que no muchos conocen es que dentro de nuestro *Olofin* se encuentra *Odù* y de hecho, lo ratifica el propio nombre *Olo-Odu-Ma-re* (el Dueño de *Odù* al que hacemos votos). De hecho, aun cuando en el cuarto de *Ifá* se encuentra *Olofin*, ni un solo canto es dirigido a él. Nosotros le cantamos a *Odù*. En nuestros libros viejos de *Ifá*, vemos que muchas veces se le llama indistintamente *Olofin/Odun* u *Olofin/Odu*.¹⁴⁵

Para la tradición de *Ifá* cubana, algunos consideran que *Olofi* posee un género híbrido¹⁴⁶:

“Las variantes de *Orishas* y otros atributos en África son muchas y *Odu*, realmente no es la excepción. Es conocido que hay regiones en Nigeria en que se conoce como *Olofin*. En la zona de *Ijesa*, en su frontera con Ode Remo, a *Odu* también se le llama *Olofin*. También se sabe que es una deidad llamada así por los *Egbadó*. El problema es la desinformación que existe hoy en día y al parecer se muerde ese anzuelo que tiran en río revuelto los Neo tradicionalistas. Muchos son los *Babalawos* que analizamos y vemos que *Odu* está contenida dentro de *Olofin*, que fue quien le dio el *Ashé* que ella tiene. Esto salta a la vista, ya que cuando se prepara el *Folofin* [lugar secreto dentro del Cuarto (*Igbodu*)] se utilizan los materiales que lleva *Odu*.

“Según nuestras creencias, cuando vamos a nacer, nosotros vamos donde *Orunmila* (...) para adivinación ante él en el cielo. Luego de haber hecho todo lo indicado por *Orunmila* o haberlo desobedecido, nos presentamos ante *Olodumare* nos arrodillamos y le presentamos nuestros deseos terrenales. *Olodumare* nos escucha atentamente, pero no niega lo que pidamos, simplemente nos da un consejo y nos libera para nuestro viaje a la Tierra. Estos deseos terrenales, simplemente no los recordamos y quien nos dice todo con respecto a nuestros

¹⁴⁵ Conversación con Águila de Ifá vía correo electrónico, a raíz de la publicación en su página de Facebook, del ensayo *Olofin (Odu)*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

destinos y lo que pedimos en el cielo, es *Orunmila* y nuestro Ángel de la Guarda, que fueron nuestros testigos en el cielo. Es de allí que cuando recibimos nuestra Mano de *Orula*, nuestro destino es revelado, sea hombre o mujer.

“Ahora bien, las cosas cambian cuando en nuestro destino terrenal, se encuentra que debemos ser sacerdotes de *Ifá*. Para saber ese destino, como sacerdotes de *Ifá*, es entonces que debemos ir nuevamente al cielo y encontrar cuál es nuestra misión y que es lo que se espera de nosotros, dentro de ese sacerdocio. Para ello, se hace la ceremonia de consagración de *Ifá*, ya que como no conocemos cuál es ese sacerdocio, en teoría debemos ‘volver’ al cielo, para que nos sea revelado.

“Una vez que esotéricamente estamos en el cielo donde se encuentra *Olofin*, comenzamos a hacer la ceremonia para dar nacimiento al *Babalawo* y rescatar lo que la persona pidió como sacerdote de *Ifá* antes de venir a la Tierra, es allí cuando sacamos nuestro *Odu* (Signo) de *Ifá*, el cual fue nuestro deseo celestial. *Olofin* nos ‘entrega’ a *Odu* que está embarazada (la cual es preparada por los *Babalawos* con muchas ceremonias donde también se le canta a *Odu* y no a *Olofin*) y la persona se arrodilla (emulando la posición fetal), por lo que esotéricamente nacerá de ella (sus ingredientes). En todo este proceso, cantamos a *Odu*. Todos los cantos van dirigidos a ella y esto lo hacemos en un segmento específico del cuarto, mientras que *Olofin* se mantiene en una posición específica, pero ‘alejado’ del ‘proceso de nacimiento’ del nuevo *Babalawo*. De hecho, el nuevo *Awó* sale de esta ceremonia, impregnado y alimentado de la esencia de *Odu*. Como se puede ver, hasta este momento, *Olofin* no ha hecho nada y solo nos entrega a *Odu* y con ella es que trabajamos.

“Lo cierto es que en el proceso de nuestro nacimiento como sacerdotes, emulamos lo que es nuestra creencia de cómo nacemos y comenzamos a vivir en la tierra. Si los Tradicionalistas, ‘vienen’ a la Tierra, solo con *Odu* y no con el consejo de *Olofin*, eso es respetable, pero lo cierto es que ninguno de nosotros nace como *Babalawo* Afrocubano, si *Olofin* no está presente, tanto para entregarnos a *Odu* y podamos nacer, como para darnos el consejo que nos ayudará a vivir en la Tierra.

“En resumen, *Olofin* dentro de un cuarto de consagración de *Ifá*, cumple con tres aspectos importantes dentro de la liturgia contenida en los *Odus* de *Ifá* y dentro de la mentalidad *Yoruba* que explica los conceptos de vida y muerte: 1) Como dueño de *Odu*, es quien nos la entrega para dar nacimiento a un *Babalawo*, 2) Al presentarnos con nuestro *Odu* (nuestros votos), está presente para escuchar nuestros deseos y 3) Realizando las ceremonias pertinentes, nos da un *Odu* de *Ifá* que es el equivalente al importante consejo, antes de emprender nuestra vida como Sacerdotes de *Ifá*”.

El acto de pedir ante la divinidad *Olofin*, se denomina *Àkúnlèyàn*. La traducción literal sería “Nos arrodillamos en el piso para elegir o escoger”. Se define como el aspecto electivo de cada *àtúnwá* (encarnación).

Uno de los administradores del foro Cubayoruba, sacerdote de *Ifá*, en medio de una polémica en la que se deslegitimaba la figura de *Olofi* ante las prácticas tradicionalistas, refiere que —a diferencia de la Regla de *Ifá* en la que *Olofin* como género híbrido contiene en sí mismo a *Odú*—, las religiones monoteístas no incluyen el poder femenino en la creación, no constituyen estructuras

híbridas espiritualizadas ni poseen una mezcla de lo masculino y lo femenino, sino la prevalencia de lo masculino. Dios es una entidad puramente masculina. Apoya la tesis de Águila de Ifá, de *Olofi* como locus contenedor de *Odú*, debido al sincretismo religioso con el catolicismo y la representación análoga de *Olofi-Olorun-Olodumare* con la trinidad Padre-Hijo-Espíritu Santo:

“Darle el nombre de *Olofi* e incluir el poder de *Odu* en ella, está dado sin duda en hacer entender a una población predominantemente católica que el concepto de la Creación (*Oloddumare*) en su singularidad terrenal *Olofi* (Dios vivo) se conformó como unión de los dos géneros, así producto del sincretismo, se conformó al Dios vivo (*Olofi*) como una unión de las energías masculinas y femeninas. (párr. 17).

“Sin embargo, muestra de que el fundamento de *Olofi* es predominantemente femenino es que en las libretas antiguas se le llama *Odu* y no *Olofi*, y que los rezos a *Olofi* son realmente a *Odu*, es decir en el híbrido se le canta y se le rinde homenaje siempre a lo femenino, porque aunque contenga lo masculino, este predomina en *Orunmila* que está aparte del fundamento. (párr. 18).

“Por ello, más que afirmar que estamos tratando de fundamentar a *Oloddumare* que nunca será fundamentado porque es la singularidad de Dios incluida en conceptos alejados del plano terrenal, se debe entender generalmente al *Olofi* cubano como la representación del género femenino (predominante) y masculino en un único fundamento, a *Oddu* y *Orunmila*, energías necesarias para la creación de algo, en este caso la iniciación y nacimiento de alguien en *Ifá*”.¹⁴⁷ (párr. 19).

Lo interesante de *Olofi* —cuyo recipiente es metálico; se le ofrendan azucenas en número de 16, además de pargo asado en salsa verde y frutas arenosas—, es que el varón contenga dentro de sí a la hembra, la divinidad *Odú (Igba Iwa)* que simboliza la esencia femenina. Lo que equivale a la significación de la iniciación del *babalawo* y su presentación ante el binomio *Olofi-Odú (Igba Iwa)*. Estas presentaciones en pareja —varón y hembra— en todo el complejo *Ocha-Ifá*, por muy complementarios que ambos sean, cada uno de sus elementos adquiere sentido por el hecho de poder oponerse al otro; especialmente en *Ifá* donde este, ligado a la individualidad de cada hombre, remite la búsqueda de la identidad individual a la filiación ancestral (Augé, 1998).

4.1.2. *Odú (Igba Iwa)*, la madre ancestral.

Odú (Igba Iwa) (también se le llama *Òdu*, *Oro Modi Modi*, *Iyá Nla* e *Igba Òdu*) es una divinidad atrayente por su simbolismo. La mitología la recoge como la

¹⁴⁷ Director Cubayoruba (8 de marzo de 2012) *Odu*, la esposa de *Orunmila* (Entrada de un blog). Recuperado de: <https://groups.google.com/forum/#!topic/cubayoruba/r0mkVvYAgdAs>.

provocadora de la menstruación en todas las mujeres del mundo; celadora de la sangre femenina y de *Orunmila*, a quien pidió la no presencia de otra mujer en donde ella estuviese —sentencia recogida en el cuestionado signo u *odu Irete Untelú*—, lo que ha sido interpretado como la no participación o consagración de mujeres (*iyanífá*) en presencia de esta *oricha* —ni tan siquiera tocar o heredar sus símbolos—, punto focal de las contradicciones entre las prácticas del *Ifá* tradicional o neotradicional versus las del *Ifá* cubano.

El *babalawo* Eduardo Conde Oluwo Ogboni Ifabilawo (s.f.) considera a *Ódu* la gran madre que tiene en su calabaza todas las esencias de la creación. Su recipiente contenedor o *igba* (calabaza, metáfora del vientre) místicamente está cortado en dos porciones, una superior y la otra inferior. Juntas componen el mundo, dividiéndolo en dos submundos: el invisible y el visible.

Para el sacerdote *Ifá* Ameso, *Ódu*, denominada *Iyá Nla* (la gran Madre), es

“la anulación de cualquier restricción de quien o quien no puede trabajar con esta deidad/energía. (párr. 20).

“Ella es nuestra madre primordial, el primer principio femenino, símbolo del origen, sabiduría, integración, evolución y resolución. Ella creó el balance basado en la paridad complementaria, femenino-masculino, positivo-negativo, lo cual significa la alternativa que simboliza la creatividad y la multiplicación, el crecimiento espiritual representado en la vida en un lado y por el otro en la destrucción/muerte. Ella es la primera sabiduría que representa el poder femenino y el útero eterno, el poder de *Iya Nla (Odu)* es muy respetado pero también muy terrorífico. La energía de sabiduría en cualquier campo de *Iya Nla (Awon Iya wa)* es tan poderosa que los nombres de ella en cualquier aspecto deben ser dichos con mucho respeto y humildad. Las místicas enseñanzas de *Iya Nla* a través del oráculo de *Ifá* es acerca del entendimiento del balance, acción y autodeterminación entre las fuerzas de la naturaleza y la canalización de la energía de la persona; este misticismo enseña que las fuerzas de la naturaleza pueden ser de doble filo, que puede exponer los comportamientos que la persona trate de esconder como también los buenos comportamientos que la persona guarde. Así como también tiene la alternativa de que una vez que la persona acepte su propia ignorancia y se permitan ellos mismos a entender el conocimiento que traen estas fuerzas naturales, y a través del oráculo, *Iya Nla* le pueda revelar la sabiduría a la persona”.¹⁴⁸ (párr. 21).

Es la hembra contenida dentro del cuerpo del varón *Olofi* según el *Ifá* cubano, la dadora de vida y la que constantemente drena las impurezas. Simboliza las entrañas de la mujer y menstrúa eternamente, condición que solo a ella le es

¹⁴⁸ *Ifá* Ameso (11 de marzo de 2014) *Iya N'la* (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/ifaameso.oturairere/posts/599988136744935> (27 de mayo de 2016).

permitida por ser una divinidad clave en los ritos iniciáticos. He ahí una de las razones por la que los sacerdotes de *Ifá* argumentan que las mujeres deberían alejarse de su fundamento, para evitar ser víctimas de períodos menstruales muy prolongados.

Para Daysi Rubiera (2011), *Odú* es un modelo de contraidentificación para la mujer, interpretado desde una lectura masculina, como claro ejemplo del modo en que se resolvió el problema de la equidad de género en esta práctica religiosa.

Odú contiene dentro de sí los 256 *odù* de *Ifá*. Su importancia y preponderancia dentro del panteón *yorubá*, se debe a que ella le otorga el don de la palabra a *Ifá*. Le permite a los consagrados en *Ifá* decodificar los mensajes de *Olodumare*, y es quien provee de vitalidad a los *ikines* de *Ifá* para que puedan “bajar” los *odù* de *Ifá*¹⁴⁹. Según Águila de *Ifá*:

“*Odú* sería ese poder femenino, pero sí he de hablar claro, nosotros no adquirimos ningún poder femenino de nada. El poder femenino que se utiliza es el de *Odú* y aun cuando ese poder es ‘introducido’ dentro de nosotros, no es específicamente para que podamos consagrar, sino para poder proyectar un *Odu* de *Ifá* y sea correcto de acuerdo a la situación. La mala interpretación parte del hecho que cuando vamos a consagrar a alguien decimos que *Babalawo*, solo pare *Babalawo*. Nosotros no parimos nada, quien lo pare, sigue siendo *Odú*.”

“Nosotros como afrocubanos no recibimos el atributo que representa a *Odú*. Esto es típico de la tradición nigeriana y no se da en la afrocubana. Sin embargo, todos los *Babalawos* somos presentados ante *Odú*, la cual preparamos en el cuarto de *Ifá* con la presencia de *Olofin*, ya que ella es la que da a luz al nuevo *Babalawo*.”

“Para un practicante de tradición nigeriana, *Odú* es lo que le da el poder de interpretación y capacidad de retención de los *Odus* de *Ifá* y por ello consideran que les otorga el poder de ser ‘Supremos’ y ‘Poderosos’. Para nosotros, *Odú* es la que nos da nacimiento. Tal como lo mencioné inicialmente, *Ifá* es la palabra de *Olodumare/Olofin*, bien dicha y el que nos da el poder de poder transmitir su palabra, es él. Sin intermediarios”.¹⁵⁰

Odù (igba iwa) es una de las divinidades más controversiales y su función en el *itefa* de los varones y hembras es:

¹⁴⁹ Para obtener más información relacionada con las festividades anuales públicas a la deidad, visitar <http://www.edibere.com.ve/articulo/festival-de-igba-odu-2010>

¹⁵⁰ Conversación con Águila de *Ifá* vía correo electrónico, a raíz de la publicación en su página de Facebook, del ensayo *Olofin (Odu)*.

“empoderar únicamente a los varones de las energías femeninas necesarias para poder llamarse completamente *babalawo* (sagrado *ódu* de *Ifá Irete Ógbe*) y sobre todo para consagrar a nuevos *awoses* de *Ifá* e *iyánifas*. Las mujeres no reciben *Ódu*, porque ellas ya poseen biológicamente dichas energías, pero en ambas consagraciones de *itefa*¹⁵¹ se ahí a *Orisa Ódu* y nunca queda a la vista del consagrado el Fundamento de *Igba Iwa Ódu*” (Aragba Ajegunle, 2016)¹⁵². (párr. 25).

La tesis de que la mujer contiene dentro de sí las energías de *Odú*, es controvertible entre los sacerdotes de *Ifá* que defienden o no la consagración de mujeres y su presentación ante esta divinidad. Así como también ha sido cuestionada su identificación con el útero.

El *oluwo* Pedro Lemus *Otura Niko* en conversación en el canal *Ifá de las Américas* (2012) enfatiza:

“*Odù* es la tierra que todo lo que pare, se lo come. Muchos *babalawos* cuando hacen un *Ifá* ponen a *Olofi* en el cuarto de *Igbodú*. *Olofi* es macho; los machos no paren, eso lo dice el *odu Otura Meyi*. Cuando se hace un *Ifá* o un *santo* dicen: está pariendo, porque está procreando. Lo que pare es la Madre Tierra, eso lo dice el *odu Irete Kután*” (Molina y Molina, 2015).

Odú Igba Iwa es para la tradición africanista, la parte femenina que recibe el sacerdote de *Ifá* para su complemento (femenino/masculino), es la Matriz y la femineidad universal (Muñoz, 2008); es la Mujer, la divinidad única seleccionada entre todas para estar presente en las ceremonias secretas de iniciación en *Ifá*.

¹⁵¹ *itefa* se denomina a la ceremonia iniciática dentro de la Regla de *Ifá*.

¹⁵² Aragba Ajegunle Offaland Enrique de la Torre (14 de agosto de 2016) Este posteo trata sobre información de cultura religiosa y espiritualidad... (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de www.enriquedelatorre.facebook.com. (17 de agosto de 2016).



Ilustración 13 Receptáculo confeccionado del fruto seco de la calabaza o la güira, donde se guardan los atributos de culto de la *oricha Odú Igba Iwa*. Imagen tomada de Orunmila.shop.org

Odu Igba Iwa, ya sea como entidad independiente, o viviendo dentro del cuerpo (recipiente) masculino de *Olofi-Olodumare*, dota de significado de género al cuerpo femenino —como locus cultural— para dejar claros qué aspectos de este son naturales o cuáles carecen de impronta cultural (Butler, 2013). Y lo vemos en el desmembramiento de su cuerpo: el útero de *Odú* es apropiado, resignificado, en los rituales de iniciación de *Ifá* —en su vientre se forma “místicamente” el nuevo sacerdote—, lo cual resulta paradójico pues *Odú* rige la menstruación de la mujer, condición biológica limitante e impura para participar en la mayoría de los rituales que se realizan. La respuesta a esta taxativa de la menstruación, señala Augé (1998), se encuentra en la mecánica de los fluidos y de los flujos, operante en todas las concepciones de la persona y de la relación entre el cuerpo biológico y la naturaleza. Este cuerpo que debido a la impureza de la sangre, no debe acercarse al objeto de culto debido al debilitamiento que le insufla a la divinidad, tiene un carácter limitante.¹⁵³

¹⁵³ Otras restricciones dentro de las religiones de origen africano en cuanto a la impureza del cuerpo biológico están dadas con el acto sexual. Se dispone de una cantidad de días específicos previos en absoluta “pureza”, es decir sin tener relaciones sexuales, antes de manipular objetos sagrados o en la realización de rituales o para el trance. “Es en el cuerpo humano donde se descifra el juego de los signos (síntomas morbosos) que graban en plena carne el rastro de una agresión en la hechicería, o la consecuencia de haberse transgredido una prohibición, o el llamamiento de un dios o de un antepasado o su reivindicación” (Augé, 1998, p.78).

Odù también es considerada la *Ìyáàmi Òṣòròngá Nlá*, la más Grande y Poderosa de todas las 17 *Ìyáàmi Òṣòròngá* (gran madre bruja), *eleye* (dueña de los pájaros), *iyami* (madre mía), *aje*, son los nombres con que se conoce a esta entidad, que en realidad son varias deidades —entre ellas los temibles los *Ajonjún* o Ancianos de la Noche¹⁵⁴— agrupadas bajo un mismo término. Según Adrián de Souza (2015) la mayoría de sus seguidores son mujeres llamadas *Geledé*¹⁵⁵—considerada una época de matriarcado, previa a *Ifá* (patriarcado)—, por ello se les llama *Ajé àwon Ìyàmí* “mis madres ancestrales con grandes poderes mágicos” o *Áwon eni toni aiye* “aquellas que desde una calabaza gobiernan el mundo”. La literatura religiosa *yorubá* confiere en alto grado la participación de *Orunmila* como controlador de las actividades de las *eleye* (Conde, s.f.).

Es un culto que no llegó a Cuba con la esclavitud, sin embargo a partir de la década de los noventa con el acercamiento al conocimiento originario *yorubá*, algunos sacerdotes de *Ifá* comienzan a adentrarse en él; no obstante no está integrada a la tradición cubana de *Ifá*.

Iyamí es la encargada de establecer el control y el equilibrio de la naturaleza instaurando la armonía y el orden de toda la creación, mediante el caos, los llamados *osobo*: *iku* (muerte), *arun* (enfermedad), *ofo* (pérdida), *eyo* (tragedia), etc., y con la ayuda de *Echu*. Según el *babalawo* Eduardo Conde Oluwo Ogboni Ifabilawo en su artículo *Iyami Oshorongá*¹⁵⁶, la *Iyamí* es amante del aceite de palma, del polvo de *osun* (pintura) con el cual se pinta; es dueña de todos los pájaros que son sus hijos y hechiceros, es sorda y ciega lo que justifica su falta de misericordia, actitud eternamente agresiva, desafiante, y al igual que el *oricha Echu*, no se obtiene nada de ellas si no se le ofrecen sacrificios bajo rituales rigurosos y dirigidos por los *babalawos*.

¹⁵⁴ Ver más en Glosario.

¹⁵⁵ La Sociedad *Geledé* fue inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en el 2008, aunque fue proclamada en el 2001. Ver en Glosario.

¹⁵⁶ Eduardo Conde Oluwo Ogboni Ifabilawo (s.f.) *Iyami Oshorongá* (Entrada de un blog). Recuperado de <http://ogbonifa.tripod.com/iyami.html>

Odú fue una *Iyamí*, una bruja, un ícono que nos remite, en el pensamiento colonial, a la lucha del control masculino del conocimiento, de la ciencia, en el Renacimiento, sobre aquellas hembras que se encontraran en las antípodas de la mujer o lo femenino como rol, prescritos en el orden social patriarcal. Perseguidas y ejecutadas por disímiles motivos cuyo eje común era la independencia, la transgresión de la norma, en su interior también se advierte el culto prepatriarcal a la Diosa Madre que evoca la presencia de la mujer fuerte, sabia e independiente en la sociedad y que se intentó destruir en la Europa renacentista con el desmembramiento de la Diosa (Pérez, 2008).

Iyami Osorongá es una entidad misteriosa y como divina representación exacta de la energía femenina, aquí se exigen todas las características de la feminidad. Las mujeres exhiben sus características únicas en un nivel humano como lo sentencia el *Odu Ofun Meji* y estas características humanas cohabitan con el concepto de *Iyami* divino (Águila de Ifá, 2011). *Ódu* es contenedora de un poder devastador como *Iyamí* (convertida en mujer pájaro, la *femme fatal*, el poder del matriarcado), descrito en el *patakí* del *odu Irete Untelú*; pero, lo que podría interpretarse como una penetración femenina en *Ifá* es resuelto cuando la propia divinidad dispone que solo una mujer, ella, podría estar presente en la habitación (analogía del *igbodú*) con *Orunmila*; tabú que sería castigado con la muerte súbita.

4.1.3. Àsé: La menstruación.

El tabú de la menstruación —categorizado como temporal, al regular estados y actividades naturales como el parto—, adquiere un carácter común a la oposición de lo sagrado y lo impuro, en el temor objetivado a su contacto. En las religiones de origen africano, el tabú pierde el poder demoníaco contenido en el cuerpo de la hembra, para desdoblarse en fases avanzadas de veneración y execración, de demoníacas a prescripciones divinas (Freud, 1994).

A la menstruación los *yorubás* la llamaron *Àsé*, vocablo que no es usual escucharlo en la parafernalia de los rezos a los *orichas* en la diáspora. Es la pérdida de sangre que se presenta mensualmente a partir de la menarca (el

primer sangrado de la mujer). Cada 28 o 32 días se desprende el recubrimiento del útero, llamado endometrio, lo que conllevará a que el tejido salga en forma de sangre y coágulos. Es un ciclo en el que intervienen el cerebro, la glándula pituitaria llamada hipófisis, el útero y el cuello uterino, los ovarios, las trompas de Falopio, la vagina y las hormonas que suben y bajan su nivel durante el mes. Y este ciclo ocurre en cuatro fases:

1. **Menstrual (menstruación):** inicio del ciclo, desprendimiento del endometrio, generalmente dura entre tres y siete días.
2. **Folicular:** preparación del cuerpo para el embarazo.
3. **De ovulación:** ocurre cuando uno de los ovarios libera un óvulo maduro. Se desliza hasta llegar al útero. La fecundación debe ocurrir dentro de las 24 horas siguientes a la ovulación, de lo contrario el óvulo se descompone.
4. **Lútea:** el cuerpo se prepara para un óvulo fertilizado. Si la mujer no queda embarazada, comienza e inicia un nuevo ciclo menstrual.¹⁵⁷

La multiplicidad de leyendas existentes sobre la menstruación —en la fase de desprendimiento del endometrio o primer periodo—, ya sea como agente contaminante o no, y sus prescripciones, increpan a la mujer. “No es que el *Orisha* pueda arruinar a la mujer, es que la mujer con su período menstrual puede arruinar lo que pueda hacer el *Orisha* por ella; son dos cosas muy diferentes” afirma Águila de Ifá¹⁵⁸. Estas interpretaciones son un reflejo primero de cómo la religión dotó de sentido a un proceso natural inherente a la mujer; también refleja el desconocimiento del fenómeno natural por parte de muchos sacerdotes de *Ifá*, por lo que incurren en una mala interpretación; y del control sobre el cuerpo y la subjetividad de las mujeres dentro de *Ifá* como sistema patriarcal, lo que no ocurre con otros fluidos como el semen (Molina, 2015).

Si en el *odu Otrupon Meyi* encontramos a la mujer sentenciada a la menstruación como castigo a su curiosidad y testarudez, además de presenciar la ceremonia de alimentación de los Ancianos de la Noche —que forman parte

¹⁵⁷ Portal Educativo (2009) El ciclo menstrual. *Portal Educativo* (versión electrónica). Las Condes, Santiago de Chile, www.portaleducativo.net.

¹⁵⁸ Conversación con Águila de Ifá vía correo electrónico, a raíz de la publicación en su página de Facebook, del ensayo *Olofin (Odu)*.

de las *Iyamí*; en otra versión del *patakí* aparece *Olofi* como el *oricha* que en el bosque desangra a los animales cazados—, en el siguiente *patakí* recogido en el *odu Oyekun Ogbe* y publicado en la página personal del sacerdote de *Ifá* Emilio José Reyes Bautista, las mujeres poseen un nivel espiritual más alto que los hombres:

Mucho se ha hablado sobre la menstruación y su papel místico dentro de las religiones, algunas tradiciones indígenas declaran el tema como la gran bendición de los Dioses, y en otras religiones o tradiciones es tratado completamente como una desgracia, castigo o maldición a la mujer. Algunas repuestas desde nuestra tradición *Yorubá* las encontramos en el siguiente *Odu* de *Ifá*.

Òyèkú-Logbè (Òyèkú-Ogbè)

“Un trapo viejo se rasga enseguida”/ “Una hoja bananera frescamente crecida no se rasga/ Como un trozo de tela/ Éste era el lanzamiento de *Ifá* para *Olódumarè Agótún* / Cuando Él estaba trayendo *Ninibinini* a la tierra/ Le aconsejaron que ofreciera sacrificio/ Él cumplió.

Ifá explica que el primer ser humano creado por *Olódumarè* (Dios) fue una mujer, en contrariedad a lo que otras religiones plantean. Y se llamó: “*Ninibinini*”. “*Eni-bí-ẹ̀ni*” que significa: “Un ser semejante a *Ẹ̀niyàn* (ser humano). *Odùduwà* era *Ẹ̀niyàn* que quiere decir ‘*Ẹ̀ni-tí-mo-yàn*’ (A quien he escogido especialmente). *Òyèkú-Ogbè* explica cómo *Ninibinini* fue creada por *Olódumarè* y cómo ella viaja de *Ìkòlé Òrun* (el cielo) a *Ìkòlé Ayé* (la tierra) pasando a través de *Odò Aró* (Río Biscozo) y *Odò Ẹ̀jè* (Río de Sangre) antes de que ella se volviera un completo ser humano. Cuando *Olódumarè* creó a *Ninibinini*, la creó como una mujer madura con todas las dotaciones biológicas estando lista para el embarazo y parto. Al ser “*Ninibinini*”, con todos sus dones, una creación propia de *Olódumarè* podemos entender entonces que la menstruación lejos de una carga o maldición es un atributo que Dios le dio a la mujer para llevar a cabo la misión de la procreación ya que fue dotada con todos los óvulos que va a usar tras el curso de su vida; cuando un óvulo no entra en contacto con *Àtò* (esperma). El Río de sangre es derramado para luego preparar el cuerpo nuevamente para la misión encomendada por *Olódumarè*: La Procreación.¹⁵⁹

Otra historia y reflexiones publicadas por el *babalawo* Nelson Cabrera, en su grupo *Salvemos a Ifá*, sobre la menstruación, poseen como denominador común el efecto contaminante:

¹⁵⁹ Emilio José Reyes Bautista (14 de octubre de 2016). Historias de *Ifá* (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de www.facebook.com/emiliojosereyesbautista (16 de octubre de 2016).

Dice Ifá: Iwori Yekún.

Pataki: El camino de la mujer y la prenda¹⁶⁰.

Un hombre que tenía una prenda y él decía que era muy buena y que con ella resolvía todos los problemas. Él vivía con su mujer, pero cuando él salía, ella se ponía a hablar con la prenda, pues tenía celos de su marido y además miedo. Un día el muerto que habitaba en la prenda se le apareció y le dijo que si ella le daba sangre de su menstruación, él la obedecía. Ella pactó con el muerto; eso conllevó (...) que quedó destrozada por dentro, de donde se le enfermaron sus partes genitales. Todo esto sucedió porque la mujer no creyó en *Orunmila*.

Comentario de Tibaide Suárez, mujer: *Ashe*. La desobediencia siempre nos lleva al error. Una enseñanza más de *Orula*.

¿Porque a la mujer se le pone el *opele*¹⁶¹ cruzado sobre el paño y las piernas?

Las mujeres con la menstruación no deben entrar al cuarto de *Ifá* ni de *osha*, ni a *osode* o hacerles *ebbo* no puede tocar nada. En casos de emergencias, así como en casos de mujeres que menstrúan (no confundir con ciertos desarreglos típicos de algunas mujeres) en el preciso momento de un *íta* se proceda con cierto ceremonial poco conocido, el cual me limito a no decir aquí en este foro y por supuesto no es ningún método de los supuestamente conocidos y hago referencia a esto también pues muchos creen que a la mujer cuando está recibiendo su *ekofa* durante el *íta* se le pone el *opele* cruzado sobre sus piernas por esta razón, pero no es cierto. La mujer se le pone el *opele* cruzado porque es la *apetebi ayafa* quien le trae al *awo* el *opele* y los *ikines* cargados en su saya, es por eso que es obligatorio usar saya y no se les debe dar *ibo* en las manos ni tocarla.

¿La menstruación femenina, un tabú?

En la religión *yorubá* la menstruación de la mujer es considerada un tabú. Muchos desconocen las verdaderas causas de esta prohibición pues se sobrentiende que esta condición aparece cada 28 días (ciclo lunar), es una función regular del organismo femenino.

(...) Todas las mujeres son las hijas de las *Iyamí*, las madres ancestrales, por tanto ver esta sangre constituye la señal segura de que esa mujer no ha sido fecundada, ella ha defraudado la ley de las madres ancestrales, está en ese momento y durante los próximos 18 días en estado infértil. La mujer tiene al mes solamente diez días de fertilidad. El hombre es fértil hasta la muerte.

Esto hace que las madres ancestrales se enojen con ellas y le sea prohibido estar cerca de los *orichas* y tocar toda la parafernalia, e incluso la sangre de la menstruación nunca debe caer al suelo y mucho menos en la tierra. Sería una gran ofensa. Todo lo que prohíba la maternidad es tabú. Todo lo que vaya contra la naturaleza de quedar embarazada (abortos, anticonceptivos, homosexualismo), es una ofensa para las *Iyamí* que son el símbolo espiritual de la fecundidad y la proliferación de todas las criaturas. De esto se deduce dos cosas: las mujeres no hacen sacrificios pues son las hijas de *Iyamí*. La sangre del sacrificio podría ser tomada como la propia, así como la mujer es la base de la creación y como tal no

¹⁶⁰ Prenda. Fundamento, cazuela. Ver en Glosario.

¹⁶¹ Se refiere al *ékuele*, la cadena de adivinación que utiliza el *babalawo*.

debe matar, esto corresponde al hombre. Esta condición natural de la mujer es un punto negativo contra la gran estafa de estar consagrando mujeres (en *Ifá*).¹⁶²

Águila de Ifá publicó en su página de Facebook un artículo titulado *No Toques a los Orishas porque te Matan*, perteneciente a su libro inédito *Mitos Urbanos*, en el que cuestiona la interpretación de algunos *odus* relacionados con la menstruación específicamente, otra manera de interpretar el mismo tópico. En busca de su reivindicación, el autor se centra en la sangre *per se*, y obvia otros aspectos importantes en el análisis: la mujer es castigada por intentar transgredir el espacio masculino, va en busca del conocimiento, por querer saber qué hace su esposo, la condena que supone no tener esposo —lo cual la convertiría en una hembra en los linderos de ser mujer—, además de contravenir su rol en el ámbito privado/hogar; y culmina con un axioma netamente patriarcal: el ser madre como una bendición del Dios varón. Del texto extraemos algunos fragmentos importantes, además de los comentarios de algunos lectores. Sobre el *patakí* de *Ogunda She*, Águila de Ifá plantea:

(...) si lees esta historia podrías decir que la mujer fue “Maldita a desangrarse todos los meses”..., pero técnicamente si una mujer menstrúa, significa que puede obtener la mayor bendición que le ha dado Dios a la mujer: ser Madre, lo cual es un hecho en la percepción yorubá. Lejos puede entonces ser la menstruación una maldición. Pero, ¿qué es lo que realmente nos enseña ese *patakí*? (...) que no era que se le condenaba (a la mujer) a sangrar por sangrar, sino que este sangrado le traería enfermedades y la condenaría a no tener esposo. (...) por esto comienzan los desarreglos menstruales tales como las amenorreas, dismenorreas, leucorreas, etc. No es el sangrado la “condena”, son las “enfermedades” que le acarrearán este sangrado a la mujer por ese *odu*, o si se quiere interpretar un poco más radical, pudiera decirse que Nacen los Desarreglos Menstruales.

De hecho la menstruación es casi siempre asociada a la capacidad de tener hijos y hasta como una bendición. Si lees un *patakí* de *Eyiogbe*, verás que la menstruación es una bendición recibida por un *ebó* y salva a la mujer de otro tipo de derramamiento de sangre:

Al comienzo del mundo se les mandó al hombre y a la mujer que hicieran *ebó*, para evitar que con la multiplicación del mundo, surgiera la guerra por la ambición y la codicia. La mujer hizo su *ebó*, por eso todos los meses tienen la menstruación; el hombre no lo hizo y por eso tiene que dar la sangre en la guerra.

Más son las versiones que dan fe que la menstruación es una bendición, que una “maldición” o condena de Dios. La menstruación indica, bajo la percepción *yorubá*,

¹⁶² Nelson Cabrera (6 de junio de 2016) *Dice Ifá: Iwori Yekún. Patakí: El camino de la mujer y la prenda*. (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/Salvemos-a-IFÁ-1599661886928885/> (8 de junio de 2016).

que la mujer es capaz de generar vida y perpetuar la especie, o sea a nosotros. Por consiguiente, es tratada con veneración y respeto. Si miramos la cultura *yorubá* y hasta los *Ese Ifá* nigerianos, te darás cuenta que la menstruación es venerada, precisamente, por una cuestión de vida.

(...) Si estás menstruando, no puedes tocar ningún objeto religioso, ya que sencillamente ese mes no diste hijos. Ese mes fuiste infértil, estéril, no produjiste vida y por esa razón, no debes tocar objetos religiosos, porque sería el equivalente a poner infertilidad en las cosas, o como bien dijera el prestigioso *babalawo* Leonel Gámez *Osheniwo*, sería como poner un “*Ashé* Negativo”, para que nada se pueda dar, porque no fuiste generadora de nada durante ese mes y en la percepción *yorubá* de esta bendición, eso es malo.

Debemos tener presente que en la mentalidad *yorubá*, los ideales como la paciencia, el control y la reverencia son personificados en las mujeres, las mismas mujeres a las que se les rinde tributo. “Las Madres” que están unidas con todas las mujeres por el “flujo de sangre” (Menstruación), encierran el concepto de balance, una cualidad femenina que el hombre debe entender —emular, de hecho— para poder sobrevivir. Una mujer anciana, de la cual sus años implican un conocimiento secreto y poder, puede ser llamada bruja. (...) La edad avanzada implica un crecimiento espiritual desde el final de la menstruación. Por consiguiente, la menopausia juega un papel en la comunidad que, contrario a la civilización occidental, es muy reverenciada.

(...) se dice que a las mujeres ancianas les crece el vientre, porque su *igba* (que en este caso es la matriz) sale a relucir y eso es lo que les da autoridad. En el concepto *yorubá*, ellas están más cerca de los *orisha*. (...) la infertilidad por menopausia es una bendición, porque ese vientre dio frutos y cumplió su función y por consiguiente la mujer pasó al estado de bendecida por las enseñanzas que ella encierra en su ancianidad.

(...) a las mujeres jóvenes que son estériles, se les permite acercarse, por la gracia que le dan los *orisha* para poder ayudarla a ser fértil. Muchos *Ése Ifá* de tradición nigeriana, hablan de cómo las mujeres estériles se acercan a *Ifá*, con el objeto de que las cure, de este estado. Tienen un problema, que no tiene que ver con su *Ashé*, sino con una “enfermedad”. El vientre o mejor dicho, el Útero de la mujer, se considera la Güira de la vida.

Comentarios:

Sandra Africano de Rossini: ¡Excelente!, es así. Científicamente significa depurar esos óvulos que no fueron fecundados (...). También he escuchado a muchos decir que cuando menstruamos estamos sucias y siempre me ha molestado recibir tanta discriminación hacia nosotras.

Fabiola Castillo: muy buena la explicación, siempre tuve dudas en cuanto a eso...

Gopi Mazadiego: Nunca me he sentido “sucias” y me parecía una aberración decir que la estuviera maldita.

Francy Pacheco: Caramba Águila. Al fin alguien dice algo coherente con respecto a la mujer en *Ifá*. Yo me he preguntado en muchas ocasiones, si *Olofi* creó a la mujer con todo lo que eso implica, para luego MALDECIRLA, pues en casi todos los *patakies* somos maldecidas, vejadas, humilladas y pare de contar. Y el hombre es un techo de virtudes tanto que es fértil todo el año y pare *babalawos* con una matriz antinatural. Ya que esa matriz se la dio una mujer para que pudiera cumplir su misión en este mundo como sacerdote de *Ifá*. Y ni por eso son agradecidos. La

mujer en *Ifá* debe ser reverenciada y respetada por todo lo que aportamos. Sin nuestra facultad de reproducción de la especie, nada existiría en este mundo. Además si bien la menstruación es una señal de un mes infértil, también es el comienzo de la etapa más fértil de la mujer.

Ibu Oshun: ¿Y *Ozain*? Porque mi esposo no me deja entrar al cuarto de *Ozain* aunque esté tapado si tengo el período.

Jorge Serrano: Eso es invento, para santificar a la mujer, todos saben lo que significa realmente la regla (menstruación) en la mujer.¹⁶³

4.2. Babalawos, apetebís e iyanifás.

Al no existir una estructura legislativa en el complejo *Ocha/Ifá* que regule los precios, llamados derecho, de los rituales que se realizan —adivinations, *ebo*s, ceremonias de iniciación, etc.—, estos fluctúan transversalizados por factores geográficos, de aseguramiento logístico, jerárquico e incluso según la tradición religiosa. También ocurre una división sexual del trabajo, y con ello una brecha salarial y una devaluación económica de las funciones, expresión de una economía machista.

Las mayores diferencias se encuentran en el precio de la ceremonia consagratoria, y la distribución de este entre las personas que trabajan en ella durante una semana, cumpliendo disímiles funciones según su nivel sacerdotal: padrinos o iniciadores, maestro de ceremonia, demás sacerdotes, además del personal que se encarga de otras labores como la cocción de los alimentos, etc.

En Cuba, comenta una *apetebí*: la iniciación de un *babalawo* cuesta de 3 500 a 4 000 dólares, pero hay quien lo pone en 5 000 y solo debe traer en la mano sus zapatos y la ropa de ir a la plaza (ceremonia de consagración). El pago de la cocinera es de 150 dólares si es de 3 500, o 200 si es de 4 000. Si ella lleva una ayudante le paga 25 o 50 dólares depende de lo que se cobre de derecho. Solo participan dos mujeres, y de ocho en adelante de *babalawos*. La mano de

¹⁶³ Águila de Ifá (12 de noviembre de 2015) La Menstruación: No toques a los *Oricha* porque te matan (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://es-la.facebook.com/public/Aguila-de-lfa> (29 de noviembre de 2015).

Orula cuesta 300 dólares y le ponen todo lo que lleva el cuarto. La *apetebí* que trabaja es la mujer del *babalawo* y él le da lo que quiere, además de coger dinero de la palangana que puede ser máximo 50 dólares. Se estila que luego su esposo *babalawo* la complazca en sus antojos materiales. No hay una cifra determinante con la *apetebí*. En México, según un *babalawo*: cuando se invita a un plante o ceremonia de Mano de *Orula*, los *babalawos* cobran 2 000 pesos mexicanos y mil las *apetebís*. El *babalawo* realiza más labores: lavatorio, matanza, *itá*. Mientras las mujeres confeccionan la comida y asisten a los *babalawos* en todo lo que requieran, y lo limpian todo. En una ceremonia de iniciación en *Ifá*, los hombres reciben de 2500 a 3000 pesos y las mujeres de 500 a 1000 pesos.

4.2.1. Babalawo, padre de los secretos.

El principal sacerdote en la Regla de *Ifá* es el *babalawo*, en su sentido etimológico se deriva de las palabras *yorubás*: *babá* (padre), *li* (tener) y *awó* (secreto), el “padre de los secretos” (Madan, 2005); su período de entrenamiento según la tradición nigeriana puede llegar aproximadamente a siete años por lo que comienzan desde pequeños y luego son iniciados, pero en la diáspora es al revés. Es una categoría reservada solo para hombres. Su sexualidad es obligatoriamente de orientación heterosexual, limitada a algunos modos y costumbres en su manifestación —disposiciones recogidas en varios *odus*—, como los tabúes sobre la práctica del cunnilingus, la felación, sexo oral ni la promiscuidad o los actos sexuales en colectivo (Valdés y Valdés, 2011).

Lo que determina que un hombre sea *Babalawo*, asevera Águila de *Ifá* (2006), desde lo litúrgico (esencialmente ante la deidad y no ante la sociedad), es su condición de varón, apto para asimilar y transitar por la ceremonia que le permite, no solo su acercamiento a *Odu*, sino además ponerse en la condición que ello requiere y llevar a cabo las acciones para asumir a *Ifá*, portarlo en sí mismo y proyectarlo por sí mismo en las liturgias.

Para Fernando Ortiz, los *babalawos* deben desarrollar en alto grado el sentido común, el ojo psicológico, la fácil habla, la atención concentrada, el conocimiento de la botánica y farmacopea *yorubá*, pero no basta, tienen que tener el poder, *Ashe*, don psicológico para relacionar significado, cabe mencionar que entre los que tienen la mentalidad de *Olosha* el pensamiento parabólico es dominante quizás porque ese sea el lenguaje de los Dioses.

Según el texto *Olumide* (s.f.), el sacerdocio *Ifá* es también atractivo porque es lucrativo. Hay un popular proverbio entre los *yorubás* que dice que un sacerdote *Ifá* no puede nunca pasar hambre (*Ebi ko le pa babalawo*). El *babalawo* es una de las consagraciones más importantes dentro del sistema *Ocha/Ifá* y su figura, en el imaginario, está asociada a la idea de ascensión social, económica y de jerarquía, acentuada con la preeminencia y defensa de su militancia masculina y la idea de un Dios supremo (*Orunmila*) y ser poseedores de una verdad absoluta obtenida a través de *Ifá*, por lo que algunos suelen ser o parecer ególatras.

Son intérpretes del oráculo de *Ifá* y:

“se distinguen por el respectivo *oricha* en el que han sido iniciados, por las capacidades y fuerzas espirituales que han adquirido en el transcurso de su sacerdocio, por la tradición del linaje en el cual se iniciaron y ante todo por el correspondiente signo de *ifá* en la iniciación, (...). Ese signo atribuye al *babalawo* ciertas competencias y capacidades” (Rossbach, 2014, p.79).

En ceremonia consagratória, el *babalawo* recibe un signo u *ódu* mediante el sistema adivinatorio, que regirá su vida como código ético de obligado cumplimiento. Antes o después de la ceremonia de *Kuanaldo* o de *recibir cuchillo* —según el linaje al que pertenece—, en la que el *babalawo* es empoderado ritualmente para sacrificar animales y además marca la mayoría de edad del sacerdote al asumir su autonomía y separarse del padrino, el *babalawo* en el tiempo que transcurre entre su iniciación y el *Kuanaldo*, adquiere una nueva identificación, un nombre religioso que será una expresión exacta y coherente con el signo ritual adquirido en ceremonia iniciática en tanto transcurra hacia una fase de adaptación anterior en la que se integra a su *odu* o signo ritual (Rossbach, 2014):

“Los *babalawos* son considerados muertos-vivos por las ceremonias a las que están sometidos durante su iniciación. Sin embargo, la espiritualidad del *babalawo* difunto puede regresar con ciertos intervalos al mundo de los vivos, acompañando a veces a un *babalawo* que se está dedicando a las mismas actividades a las que se dedicaba en vida el *babalawo* difunto y no pudo concluir. A nivel de la imaginación puede suponerse que la espiritualidad de un *babalawo* difunto puede estar cerca de un *babalawo* vivo, guiándole en acciones que él mismo no pudo terminar. Se puede suponer además que estas acciones fueron y siguen siendo importantes para los sacerdotes involucrados y, en cierta manera, para *ifá* en general” (p.82).

Dentro de las categorías que conforman lo que un informante *babalawo* de la destacada etnógrafa cubana Lydia Cabrerías denominara “la logia de *Ifá*” (Castellanos y Castellanos, 1992, p.85) se encuentran: el *Omofá*, paso previo a ser *babalawo*, no debe adivinar; el *Awó* cuando ha sido iniciado en la Santería antes de recibir a *Ifá*, por lo que puede entrar al cuarto sagrado o *igbodu* en las ceremonias iniciáticas de la *Ocha*; el *Olúo*: título de gran jerarquía; *Adofín* cuando es el próximo en rango al *Olúo* y lo sustituye en su ausencia; *Aró* es tercero en rango al *Olúo* y puede sustituirlo en su ausencia; *Asaré Pawó* es el “mensajero”, encargado de llamar a la asamblea y preparar el sitio de culto y *Asawó*, el diputado y ayudante del *Asaré Pawó*. Otras categorías, según “sus poderes, antigüedad y conocimiento en el sacerdocio” (Ramírez, 2014, p.57) son: *Alawó* y *Omó colabá*. Cada una de estas categorías implica, para su iniciación, la celebración de ritos particulares. Ellas pueden constituir “reflejo del prestigio que se disfruta, pero no existe una correlación directa entre prestigio y categoría” (López, 1985, p.220). La jerarquía reside en los años de iniciación, en la cantidad de ahijados que posea, esta actúa sobre el mantenimiento de la tradición como mecanismo regulador, represivo y orientador.

Son funciones específicas del *babalawo* (Castellanos y Castellanos, 1992, pp.83-84): 1) rendir culto a *Ifá* cada cinco o cada nueve días, según las costumbres de la casa o *ilé* al que se pertenezca; 2) interpretar las cuatro últimas “letras” del *dilogún* u oráculo de los caracoles; 3) adivinar utilizando el *ékuele* o el tablero de *Ifá*; 4) dar la última palabra en aquellos casos en que los vaticinios sean difíciles de interpretar; 5) efectuar las rogaciones “más decisivas”, sobre todo en las ocasiones serias y delicadas; 6) aclarar, en conjunción con otros *babalawos*, quién es el *oricha* tutelar de algún fiel; 7) preparar y entregar los “guerreros”; 8) determinar, junto a otros *babalawos*, la

“letra¹⁶⁴” o vaticinio que regirá durante el año que comienza; 9) sacrificar los animales en las iniciaciones y otras ocasiones litúrgicas; 10) presidir en las ceremonias iniciáticas conocidas como *Abo-Facá* (la mano de *Orula*) que reciben los hombres y el *Ico-Fá* o “*Cofá de Orula*” que reciben las mujeres. El realizar ceremonias de iniciación en *Ifá* se conoce popularmente como plantar. También las iniciaciones de los nuevos *babalawos*.

Referente a las relaciones sexuales y el *babalawo*, Nelson Cabrera, *Ifá Yemí*, en su página *Salvemos a Ifá* aborda las relaciones sexo-eróticas desde un concepto romántico de lo que debe ser el amor para los sacerdotes de *Ifá*. También emerge cómo la estructura contribuye a construir un imaginario de masculinidad religiosa hegemónica:

Un *awo ni Orunmila* tiene que hacer las cosas con amor, no puede tampoco hacer el sexo por abusar y aprovecharse de la otra persona, eso es otra cosa que castiga *Orunmila* e *Íyá Odu*. El *awo Ifá* tiene que tener cuidado con su sexualidad, porque detrás del *awo Ifá* o *babalawos* viene *Íyá Odu*, que es la esposa de *Orunmila* (...). Si *Íyá Odu* no consiente la presencia de las mujeres, tampoco permite que el hombre esté con una y otra mujer teniendo relaciones (sexuales) sin amor. Estas son cosas que son de castigo por parte de estas potencias espirituales, en especial *Odu*, que es muy severa. Un *awo de Ifá* (...) debe ser muy respetuoso, muy recto, muy reservado, debe de ser una persona pulcra (...). (...) Hay muchos *babalawos* que se aprovechan de su posición para acostarse o tener sexo con las hermanas de religión, ahijadas, etc.

Intervenciones de los internautas:

Milagros García: Con respeto, voy a opinar, ya que soy *apetervi ayafa*. Mi matrimonio se disolvió, hace 15 años. Del desencanto que sufrí, no me volví a casar, después de haber levantado un *Ifá* y haber compartido económicamente con ese *Ifá*, ya que éramos pareja. Tengo *cofá* desde los cuatro años; hoy tengo 40 de *ocha* y 52 de edad, soy *omo* (hija) *Obatalá*. Es tanto lo que puedo escribir, que no hay suficiente Facebook para cubrir este tema. El amor es algo espectacular, de *Olodumare* y *Olofi*. Todo tiene su principio y su final, hasta la vida. El *babalawo* tiene un don de atraer mujeres; algunos más, otros menos... la clave es: ¿qué tal sabiduría tiene ese *babalawo* para lidiar con ese don? ¿Está en nuestras manos saber cómo lidiar con el ajeno y tener la sabiduría de que a *Orula* no se le escapa una? Él sabe quién es cada uno de sus hijos, y de lo que son capaces de hacer y deshacer. (...) Nadie se escapa de lo que debe y no debe hacer correctamente, porque el ojo de *Olodumare* lo ve todo. El ser humano es el que escoge pensar que están por arriba del corpus cristo de *Ifá*, pensar que está por arriba de Dios mismo (...). Cuando el balance de *Olodumare* llegue a ajustar cuentas, todos bajarán sus cabezas si en algún momento utilizaron cochinemente a una mujer. Recuerden que *Igba Odu* es una entidad femenina, y (...) todos nacemos de una mujer.

¹⁶⁴ La letra del año es un ritual adivinatorio que realizaban los *babalawos* para conocer los vaticinios del nuevo año. Ver en Glosario.

Rosa Cañizales: Lo que sucede es que hay *Babalawos* tan buenos que tienen un gran corazón para albergar a todas las que se les antoje. Muy pocos son los religiosos respetables, muy pocos...

Haydée Olo Obatala: Para la bola que le paran algunos *oluos* a eso; entre más mujeres tengan, más hombres se sienten ellos...¹⁶⁵

Ifá adquiere una significación especial en cada uno de sus sacerdotes. Los siguientes relatos biográficos ofrecen vivencias, interpretaciones y criterios personales de tres *babalawos*, una *apetebí* y una *iyanífá*, en cuanto a la significación de *Ifá* y las relaciones de género que en él se producen.

4.2.1.1. Oluwo Lorenzo Cabrera, *Ikayekun*, uno de los fundadores de *Ifá* en México.

El *oluwo* José Lorenzo Cabrera Rodríguez, *Ikayekun*, es uno de los fundadores de *Ifá* en México junto al *babalawo* ya fallecido Leonel Gámez, *Osheniwo*. De origen cubano, hace 28 años ejerce el sacerdocio, desde que se iniciara el 23 de junio de 1989 en La Timba, municipio de Plaza de la Revolución, en La Habana, por su padrino Joaquín Inerarte Solís, *Otura Irá*, y su *yubona kan* Frank Cabrera Suárez, *Ogbeche*. Está iniciado en la santería en el *oricha Obatalá*. Actualmente radica en la Ciudad de México.

Sobre lo que significa *Ifá* en su vida, Lorenzo Cabrera afirma: Fue lo mejor que me sucedió después de haber nacido hombre. Es la carrera más larga porque va al unísono con la de la hombría. La gente decía que *Ifá* era lo más grande. *Ifá* es educativo, intransigente; es como si entrara y penetrara en tu ser algo que no es de este mundo. Cuando te hacen santo, esa espiritualidad se desplaza y se reincorpora en el shakra número siete la espiritualidad del *oricha* correspondiente al camino que la persona sacó por sus propias manos en *ikofa* o *awofakan*. Siempre va a haber una deidad, un regente. Siempre se dijo *Odu*, habla de la calabaza de la fortuna, de la suerte, la calabaza nace en un lugar y pare en otro. Nace una palma y muere un *babalawo*, y viceversa. Cada 256 años aproximadamente, en el momento y la hora que tú pasas al *igbodú* de *Ifá*

¹⁶⁵ Nelson Cabrera (13 de marzo de 2017) Un *awo ni Orunmila* tiene que hacer las cosas con amor, no puede tampoco hacer el sexo por abusar y aprovecharse de la otra persona... (Actualización de estado de Facebook). Recuperado de <https://www.facebook.com/Salvemos-a-IFÁ-1599661886928885/> (27 de marzo de 2017).

y te sientas a *atefar*¹⁶⁶, reencarna un *odu* que corresponde a la espiritualidad que estuvo preparada para venir a reencarnar. Es como el proceso de la ovulación, el contacto sexual, el engendramiento, y eso está en *Ifá*.

La situación actual de la religión ha estado en una gran metamorfosis. Todos estos cambios, adecuaciones, instrumentaciones, modificaciones, alteraciones, y hasta depresiones se han dado producto del lanzamiento al exterior por parte de los antepasados comunes. Hemos ganado en extensión pero se está perdiendo profundidad. *Ifá* es uno solo, *Orunmila* que es el 16 *awo*, el pequeño sol que habla, tiene muchos caminos por la diversificación de los *odus*. *Orunmila* siempre tuvo dificultades en su camino pero nunca se apartó de él. Es perseverancia y la solución de los problemas, basándonos en las dificultades, de acuerdo a la profecía.

Sobre *Odu* y *Olofi* y la iniciación de mujeres en *Ifá* planteó: Siempre se manifestó *Odu* y no *Olofi*. El tema es que *Odu* es la hija de *Olodumare* que copula con *Orunmila* para que creciera el pueblo de *Orunmila* que son los sacerdotes de *Ifá*. Nosotros tenemos el concepto de que *Ifá* es *meyi*, doble. *Olofi* se utilizó ese nombre para salvar el secreto, para evitar que se filtrara la información.

El concepto de *iyanífá* para nosotros es un absurdo. La hija de *Olodumare*, los africanos saben que *Odu* no acepta la presencia femenina. No estoy en contra del matriarcado, del feminismo. Yo no podría aceptar la existencia real de una consagración de *iyanífá*, porque *Odu* no acepta ninguna presencia femenina ni siquiera de *oricha*. ¿Cómo puede ser que entre una *obiní* (mujer) al cuarto de *Ifá*? Le dan un *ikofafun*, 16 *ikines*, y le están rajando el billete. Yo no entro al cuarto (se refiere al *igbodú*) porque sé que ahí no puede estar *Olofi*. ¿Cómo iniciar una mujer? Están estafando a la gente.

Esto se puede ver como una actitud machista porque la mujer menstrúa. Es cierto que la mujer después del término de su menstruación, no puede *atefar*. ¿Pero cómo va a *atefar*, quién la respalda?, si un hombre solo no puede parir.

¹⁶⁶ *Atefar*, según Águila de *Ifá* es la acción que hacen los *Babalawos* de manipular las semillas de palma (*Ikines*), para la obtención de un Signo (*Odu*) de *Ifá*.

Para que se engendre, haya gestación, tiene que ser la copulación de un macho con una hembra. ¿Hay alguna deidad que sea andrógina y tenga la capacidad de engendrar ella sola, vida, un sacerdote? No existe. Vámonos más abajo, a *awofakan* e *ikofafun*, existe una presencia femenina aunque todos seamos hombres —los sacerdotes que trabajan en los rituales—, *oluo siwayu*, *oyubona kan*.

¿Entonces qué rol juega la mujer en Ifá?: ¿El sexo femenino? Allá en Cuba nuestros antepasados y mayores adoraban a sus mujeres. Ellas andaban hermosas con sus aretes, de corales, cadenas, vestidos, todos sus atavíos. La esposa del *babalawo*. Todo el mundo tenía un territorio y todo se compartía y no había tanta intriga ni tantos conceptos de discriminación. El *babalawo* no codiciaba la mujer de su ahijado ni de su hermano, ni a su ahijada. El sexo femenino, *iyá*, es madre, la madre no discrimina a sus hijos, siempre va a amparar, a justificar, aconsejar. *Ifá* representa al padre. El padre discrimina, reprime, exige, y por eso es que siempre nos echan las culpas a los hombres, a los padres, a los *babalawos*, aunque dentro de *Ifá* existan *iyanifas*. La imagen paterna siempre ha sido manchada, y justificada la imagen materna.

Dentro de nuestro proceso cultural religioso, la *apetebí*, la mujer, tenía su lugar, su culto respecto a la *iyalorisa*. *Iyá* es madre, *ocha* es madre, *Ifá* es padre. Por eso no se le hacía *Ifá* a los *maricones*, a los gays. La mujer es básica, es constante, es aire, si no está la representación femenina la cosa no está completa. Lo que pasa es que cuando llega el asunto de la *ocha*, desde el *awofakan* tiene un *odu* de *Ifá*. Tal cantidad de *adele* (*ikin* o semilla de *Ifá*) para los hombres y tal cantidad para las mujeres¹⁶⁷. Un *adele* representa un espermatozoide. Fíjate si la presencia de la mujer en *Ifá* es importante, tan profunda, tan cimera, que en ella se respeta. Se necesitan muchos espermatozoides para realizar un proceso selectivo y fecundar un óvulo, que es producido por los ovarios; la presencia de la mujer está implícita en la palabra de *Ifá* desde el cielo a la tierra. Ahora, que haya corrientes que se dedicaron a ultrajar estos conocimientos, es otra cosa.

¹⁶⁷ La cantidad de semillas de *Ifá* entregada distintamente a hombres (19 semillas) y mujeres (una semilla), podría interpretarse con la existencia de un óvulo en la mujer y la cantidad de espermatozoides reproducido por el hombre.

4.2.1.2. Águila de Ifá.

El sacerdote Águila de Ifá es de origen panameño y tiene 56 años de edad. Fue consagrado al *oricha Changó* en la rama Culos Verdes, Regla de *Ocha*, y en *Ifá* en la rama de Adeshina, ambos rituales en La Habana, Cuba. Nunca ha develado su verdadera identidad, y es uno de los importantes líderes de opinión sobre las religiones de procedencia africana, la diáspora religiosa primaria, por lo polémicas que resultan sus publicaciones en su página personal en la red social Facebook.

Soy médico —nos cuenta, al indagar sobre su formación y encuentro con la religión como práctica y objeto de investigación—, tengo diversas especialidades, entre ellas farmacología médica. Investigo los remedios usados por diferentes culturas y sus posibles usos en la confección de medicamentos..., y para ello se investiga cómo interactúa el componente activo de diferentes plantas. Me di cuenta que *Ifá* era básicamente un sistema médico, por lo que comencé a entablar diálogos con religiosos. Así fui investigando, pero está el halo de secreto... Por un golpe de suerte, tuve que ir a prestar un intercambio en Cuba y bueno, ya me fue interesando mucho, pero la medicina no estaba separada de la religión (como en casi todas las culturas). Lo que hacía interesante y diferente a *Ifá*, es que había sido traído por los esclavos y adaptó su sistema médico a la nueva situación que vivía... Comencé a estudiarlo a profundidad y luego otro golpe de suerte me lleva a Nigeria... donde de *Ifá* casi ni se hablaba. Había que ir a las universidades para encontrar documentación, pero eso no fue problema..., desde entonces, estudio cada documento que caiga en mis manos y así fui “ganando Fe”, ya que como médico, *Ifá* no está muy alejado de mi percepción en lo que debe ser la medicina, su sistema curativo y cómo el sistema era efectivo si era manejado con competencia; de esta forma me hice sacerdote, porque simplemente era afín con mi creencia. La verdad no fue una transición difícil.

¿Qué es Ifá?: Es la palabra de *Olodumare*, bien dicha y que se conforma en un cuerpo literario compuesto de 256 *Odus* o signos que son capaces de darnos solución a nuestros problemas mundanos inmediatos y brindarnos los consejos para tener una vida apacible y próspera. Y *Orunmila* es la divinidad

que representa la sabiduría contenida en el Corpus literario de *Ifá*, siendo la divinidad que fue testigo de la creación y por ello, conocedor del destino de toda persona, por lo que tiene la capacidad de reparar los daños hechos al destino de una persona.

¿Qué significa ser *babalawo*? Bueno. Ser *Babalawo* tiene muchas connotaciones dentro de nuestra cultura. Lo primero que debe significar, es ser una persona ética y moral, para poder tener la altura suficiente para poder guiar y aconsejar a las personas. Un *Babalawo* debería ser una persona culta y mesurada y no tomar las cosas apasionadamente y de esta forma, ofrecer efectivamente el consejo y la guía que requieren las personas que acuden a consultarlo. Los principales requisitos es que el *Babalawo* no debe ser un delincuente, ni patrocinarlo, debe ser honesto, debe ser ético, debe ser moral, no puede ser homosexual, no puede ser un perverso, ni puede tener enfermedades mentales. Tampoco puede tener enfermedades que lo discapaciten para el ejercicio de *Ifá*.

En cuanto a los nuevos iniciados: Un nuevo prospecto, debe ser una persona ética y moral, honrada, disciplinada, no tener vicios, no ser un delincuente, no ser homosexual, ni degenerado, ni depravado, todo lo cual está contemplado en nuestro Corpus de *Ifá*. Antes, hasta se estudiaban los antecedentes familiares de la persona y se veía si era buen hijo, buen padre, buen hermano y buen amigo. Estos son valores que se buscan en el nuevo iniciado, pero lo cierto es que puede que una persona cumpla con todos ellos y no pueda ser sacerdote de *Ifá*, ya que este proceso selectivo, es potestad del ángel de la guarda y de *Orunmila*, quienes deben consentir que la persona pueda servir a *Ifá*.

¿Cuáles son sus funciones, obligaciones y responsabilidades tanto dentro de la práctica como en el ámbito social?: Las funciones de un *Babalawo* no son muy diferentes a las de los sacerdotes de otras religiones, que presupone que son la conexión entre lo divino y lo terrenal. A la vez, debe ser el guía de las personas que acuden a su consulta y está muy relacionado a la sanación holista, lo que indica que tienen que ver con la salud física, mental, emocional y espiritual de las personas. Esto se hace en base a la consulta con

el oráculo y de acuerdo a ello se actuará con las medicinas que prescriba el oráculo. Entiéndase que medicina, es todo aquello que prepara el *Babalawo*, incluyendo los sacrificios prescritos por el Oráculo.

¿Fue presentado o posee *Olofin*?: No, no se me ha adjudicado *Olofin*, por lo que todas las consagraciones en *Ifá*, se viaja a Cuba, para los nuevos iniciados. Debe notarse el hecho, que hablo de que no se me ha adjudicado un *Olofin*, porque es la forma correcta en que este debe recibirse. Hoy en día, cualquiera va y compra un *Olofin* y se hace llamar “Olofista”, cuando lo cierto es que uno no debe recibir *Olofin*, este debe ser adjudicado, cuando el mayor de nuestra casa fallece. Por una cuestión de principios, es que me he negado a recibir *Olofin*.

¿Cuáles son las funciones que realizan las mujeres en la casa religiosa de un *babalawo*?: Esto depende del cargo que ejerza la mujer dentro de la casa. Tenemos a la *Alashe*, que es la encargada de hacer todas las comidas rituales de los *orishas*, un cargo que requiere de mucho conocimiento y responsabilidad, ya que un error de su parte, podría hacernos violar un tabú alimentario de los *orishas*. Lo mismo, tiene claro cuáles son los ángeles de la guarda de los asistentes a la fiesta y tener en cuenta lo que puede o no puede servir a estas personas y no violen sus tabúes personales.

También está la *Ayafá*, que se encarga de organizar todas las ceremonias que se disponga a hacer el *Babalawo*, así como los cuidados de *Orunmila* y sus atributos, dentro del cuarto de *Ifá*. Lo único que no pueden hacer es utilizar los atributos de *Orunmila* para ninguna ceremonia, ni registro (adivinación) a las personas. Dentro de la *Ocha*, no tienen limitaciones, solo las que les pueda estar con su período menstrual, lo cual las limita en todos los casos, hasta que este pase.

¿Cómo y por qué son seleccionadas como *apetebí*?: Ser *Apetebí*, no conlleva un proceso de selección. Cualquier mujer puede acercarse a *Ifá*, ya que *Ifá* nos enseña que siempre hace algo por las mujeres. Dentro del *Ifá* afrocubano, tenemos dos categorías de *Apetebí*. La *Apetebí Agbeyegbe*, a

quien en su consagración como *Apetebí* se le entrega un *ikin* cuando su *Ikofa* sea un *Odu* compuesto, o dos *ikines* cuando su *Odu* es *Meyi*.

Por su parte, la *Apetebí Ayafá* tiene lo que llamamos *Adelewanifa Tolu* que es un *Ifá* de 16 *ikines*. Este fundamento solo se puede entregar a la esposa de un *Awó* y lleva ceremonias diferentes a las que realiza una *Apetebi* o *Agbeyegbe* (no es esposa del *Awó*). La *Ayafá* debe adicionalmente aprender *Ifá*, que es lo que realmente significa *Iko Fa* o estudiar *Ifá* y ayudar a su esposo en la organización de las ceremonias y en la atención a *Orunmila*.

Ellas, sin importar el grado que tengan, no podrán participar en ninguna ceremonia de consagración de *Ifá*, ni de *Ozaín*, ni *Orun*, ni de ninguna deidad entregada por *Ifá*, pero sí puede organizarlas. Por lo demás y como dije, no tienen limitaciones dentro de la *Ocha*, aun cuando han querido irlas relegando cada vez más, a papeles secundarios.

¿Qué *odus* principalmente determinan las funciones de la mujer, del cuerpo de la mujer y del matrimonio en *Ifá*?: Solo hay *Odus* que como le comenté, prohíben lo que no puede hacer una mujer, ya que es claro que en todo lo demás, no están vedadas. En cuanto al matrimonio dentro de *Ifá*, siendo una religión polígama, prevalecen las normas establecidas por nuestra sociedad, pero también habla del respeto que se debe tener por la esposa y los hijos. Si la pregunta se orienta a una especie de matrimonio *Yoruba*, nada de eso está contemplado en nuestro *Ifá*, ya que el matrimonio va de acuerdo a la cultura y es claro que se adoptaron las mismas costumbres matrimoniales de Cuba y no de África.

En cuanto al cuerpo de la mujer, su función más importante, es la que se le da en todas las culturas conocidas: Su capacidad de llevar un hijo en el vientre. De allí en adelante, no existe ninguna otra función como tal.

¿Qué *odus* determinan principalmente las funciones del hombre, relacionados con el cuerpo del hombre en *Ifá*?: Muchos *Odus* nos hablan, de las funciones de procreación del hombre y de hasta cómo el pene llegó a penetrar la vulva y esto se convirtió en poder engendrar del hombre y de

concebir de la mujer. Muchos de estos *Odus* lo presentan de forma alegórica o inclusive sugestiva, pero no específica. *Oyekun Irete* nos habla por ejemplo de las funciones de la vulva y el pene y cómo la unión de los dos, dio como producto el poder tener hijos. De esto mismo nos habla *Oyekun Oshe*, así como *Oddi Meyi*, *Oddi Iwori*, *Oddi Otrupon*, *Oddi Irete* y muchos más, todos ellos relacionados con la procreación.

¿Qué opinión tiene sobre la iniciación de la *iyanifá* en el *Ifá* afrocubano?:

Dentro del *Ifá* afrocubano, no existe la iniciación como *Iyanifá*. Esto viene dado por la mezcolanza e inventos de un solo personaje cubano lleno de complejos y delirios de grandeza, pero lo cierto es que la consagración como *Iyanifá*, es tan solo un invento de elementos que comercian con la religión. Esto no es afrocubano. Que uno de los que hace esta atrocidad sea cubano y que fuera calificada como abominación por parte de aquellos mismos que hoy la defienden, no lo hace afrocubano. Una golondrina no hace verano.

No hay forma en que una mujer pueda ser consagrada como sacerdotisa de *Ifá* y lo que hacen hoy en día, no es más que una burla cruel a la que someten a la mujer, haciéndola creer que es algo que nunca podrá ser. El mismo *Odu Ofun Meyi* de tradición nigeriana, indica que para que un Sacerdote de *Ifá* sea supremo y poderoso, debe tener a *Odu* y la mujer no la puede tener, lo que infiere entonces que una mujer en el sacerdocio de *Ifá*, solo sería mediocre y débil. Pregunto entonces ¿Qué objeto tiene ser un sacerdote mediocre y débil y para qué sirve en *Ifá*?

La mujer no puede ser presentada ni ante *Olofin* ni ante *Odu*, por tanto no puede existir dicha consagración y se han inventado tantas cosas que ya rayan en lo fantasioso, solo para justificar una vulgar estafa comercial, que iniciara con el *Araba* de Nigeria y su estafa a una mujer judía con cuestionable salud mental. La historia y la antropología demuestran que las mujeres NUNCA participaron de dicho sacerdocio, pero además esto afecta negativamente a un Patrimonio de la Humanidad, al incluirle algo que no se ajusta a la verdad del mismo, por lo que no deja de ser un crimen de lesa humanidad, el haber alterado un patrimonio que le pertenece a esta.

¿Considera que el culto a Ifá es machista? ¿Por qué?: No es un culto machista, ni mucho menos patriarcal. Se ha hecho machista en nuestra cultura afrocubana, pero realmente no lo es. De hecho, podemos ver claramente que la mujer es participativa en todo lo concerniente a la parte de *Ocha*, pero que la han querido relegar a papeles muy secundarios e inclusive insignificantes. *Ifá*, simplemente es una cofradía o sociedad secreta compuesta por miembros masculinos.

Por su parte el culto a *Iya Nla* y cuya parte más dramática desemboca en las *Gelede*, es netamente femenino y los que deben servir son los hombres. El culto incluye altos y respetados cargos que recaen sobre mujeres con sus respectivas jerarquías y en ningún caso, pueden ser ocupados por hombres. Esto no hace al culto FEMINISTA o matriarcal, sino que cada sexo ocupa sus respectivos lugares y tienen sus propios cultos y sociedades secretas o cofradías, en las que tienen sus propias jerarquías. Vale la pena destacar que las mujeres que ocupan estos cargos, van a la altura de grandes jefes hombres y son respetadas tanto o más que estos.

El problema con el *Ifá* afrocubano, es que la parte femenina y matriarcal, no nos llegó, pero sí es mencionada en muchos de nuestros *Odus* del Corpus de *Ifá*. Se sabe que estas fiestas eran llevadas a cabo por respetables *Babalawos* de la talla de Tata Gaitán, que aun siendo *Oba* (Rey) de nuestra religión, bailaba a la gran madre *Olokun* cuya reina fue doña Fermina Gómez, *Ocha Bi*, quien era hasta reina de los *Abakuá* y celebrada por estos.

4.2.1.3. Baruch, un *babalawo* mexicano.

El *babalawo* Ricardo Baruch de la Garza López tiene 38 años, nació en la Ciudad de México. Se consagró en Cuba, en el *oricha Eleguá*, hace ya diez años, y luego en *Ifá*, en la Ciudad de México, hace siete años, de la mano de su padrino Frank Domínguez en la tradición cubana. Tiene 20 ahijados de *awofaka*. Hoy vive en Temixco, Morelos. *Ifá* para Ricardo Baruch es un sistema adivinatorio y al mismo tiempo un conjunto de creencias que conforman la filosofía *yorubá*, mientras que *Orunmila* es una de las deidades principales del panteón de la religión *yorubá*. En la ceremonia de *ikofafun* y de *awofaka* se

adquieren responsabilidades para sacar las cosas negativas de nuestras vidas, y es el primer paso importante dentro de la Regla de *Ifá*. El *babalawo* es un título *yorubá* que empodera a los sacerdotes de *Orunmila*, tiene que tener sus cosas religiosas —se refiere a haberse consagrado mediante ceremonias, poseer atributos religiosos, etc.—; sus funciones, obligaciones y responsabilidades son el respeto, la humildad y ayudar al prójimo. Antes de entrar a *Ifá*, su percepción del mismo era como un rito para volver a nacer, y ser mejor persona. Su casa religiosa es muy unida, las relaciones entre sus ahijados son abiertas, buenas; en ella en los plantos o ceremonias de entrega de *awofaka* e *ikofafun*, las *apetebí* hacen la comida y ayudan en otras cosas. Ricardo Baruch fue presentado ante *Olofi* en su ceremonia de consagración en *Ifá*, *oricha* que considera supervisor de las labores dentro de *Ifá*, “nada se puede conseguir sin su mediación”. En cuanto a *Odú* considera que es muy importante para no sufrir, la deidad no lo permite; para él la presentación ante *Odú* “estaría completo como todo un hombre”, dice. Considera que las mujeres no se consagran en *Ifá* porque no pueden ver a *Odú* porque es una deidad muy fuerte.

Las funciones de las mujeres en la casa religiosa de un *babalawo*, según Ricardo Baruch, es atenderlo y tener conocimiento de ello; debe preparar el *igbodú* con todo lo necesario, y además cuando tiene las facultades para “levantar a *Orula*”, siempre debe pedir permiso, aunque puede atenderlo cuando el *babalawo* esté indispuesto. En cuanto a la menstruación, este sacerdote de *Ifá* considera que es una falta de respeto que las mujeres estén en presencia de los *orichas* durante ese proceso, porque es un desecho y muchas casas religiosas lo ven así. En cuanto a la iniciación de las *iyanifá*, considera es un tema bastante complejo porque la mujer lleva a *Odú* dentro, por lo que esas consagraciones son más bien mercantilistas. Cuando le preguntamos si consideraba que el culto a *Ifá* era machista, acertó y argumentó que en ello influyen también los diferentes conceptos que los *babalawos* tienen de la vida.

Baruch trabaja junto a su esposa y *apetebí*. Ambos me compartieron varias historias en el ejercicio conjunto de la adivinación, en las que se advierten los

imaginarios contruidos alrededor de los practicantes de estas creencias. En cierta ocasión, llega una señora a su casa para que le realice adivinación; luego de que su esposa prepara el cuarto, hacen pasar a la señora quien sola en la habitación se desnuda. Al llegar Baruch llama a gritos a su esposa. Ambos sorprendidos interpelan a la señora, quien les dice: ¿acaso no va a consultarme? Su esposa le responde: sí hija, pero no de esa manera.

El hecho ilustra el desconocimiento y también quizás alguna experiencia sexista en la vida de la señora que iba a “consultarse” con Baruch, debido a hechos de violencia simbólica que pudieron sucederle tras práctica adivinatoria condicionada por favores sexuales del sacerdote de *Ifá* o de otra práctica de origen africano¹⁶⁸ a la que acudió. A su vez, es importante señalar el pudor que se mantiene delante de *Orunmila*, y las muy contadas ocasiones en que se realizan ceremonias donde es requerido el desnudo tanto de los sacerdotes como de los consultados en su presencia.

4.2.2. *Apetebí*, la cuidadora de *Ifá*.

Iroso Obara: Quien falte a las mujeres se convierte en enemigo de *Orúnmila*
(De Souza, 2015, p.216).

Entre las *iyalochas* preferidas para realizar la función de *Apetebí*, dentro de la tradición cubana de *Ifá*, están las hijas de *Ochún* debido a que esta *oricha* acató los requerimientos de *Orunmila* en cuanto al respeto y la no intromisión en su sistema de adivinación. No así su esposa anterior, *Yemayá*, que había estudiado el método de adivinar y ocupó su posición ante el tablero, en una ocasión en que el adivino viajó. Al ser expulsada de la casa, *Yemayá* se quedó adivinando con el *dilogun*. El *patakí* denota las limitaciones de la mujer en la práctica del sistema adivinatorio de *Ifá*, su posición subalterna como servidora de su esposo y la imposibilidad del ejercicio “profesional” en actividades importantes, de alta jerarquía y reconocimiento social destinadas solo para los hombres consagrados.

¹⁶⁸ Aspecto que vimos en el acápite **Interpretación de odus y favores sexuales “consensuados”**, del tercer capítulo de la tesis.

Aunque muchos religiosos consideren que las únicas u legítimas *apetebí* son las hijas de *Ochún*, la *iyalocha oló Obatalá* Mara Castillo Sánchez, *Areti*, lo ejerce como tal y levanta y atiende el *Ifá* de su esposo el *babalawo* Ricardo Baruch como toda una *Apetebí Ayafá*. Oriunda de Ciudad Juárez, fue iniciada en la Ciudad de México hace diez años en la tradición afrocubana por sus padrinos Israel García y Hugo Cárdenas, en busca de la estabilidad y la salud. También hace diez años recibió su *ikofá* de manos de su padrino Frank Domínguez y ha participado en 20 ceremonias de *awofaka*, *ikofafun* e *Ifá*. Para Mara Castillo, *Orunmila* es la divinidad de la adivinación y la sabiduría, el testigo de *Olodumare* cuando este ideó y construyó el universo. El *ikofafún* y el *awofaka* son los fundamentos más importantes dentro de la Regla de *Ifá*, para la vida de una persona y se realizan con cuatro *babalawos*. Ser *apetebí* es la máxima jerarquía a la que puede llegar una mujer en *Ifá*, para lo cual ya debe tener su *kofá* de *Orula*, y así poder “levantar” el *Orula* de su esposo y el de su hijo; además de atender en caso de enfermedad y tener a la mano todo lo que necesite el *babalawo*. Antes de entrar a *Ifá*, ya Mara tenía claro que sería una guía en su vida a través de la figura del padrino, y además era un compromiso, una disciplina que exigía obediencia hacia el *itá* o lectura del porvenir en ceremonia consagratoria. La casa religiosa que dirige junto a su esposo, y en interacción con sus ahijados, trabaja en equipo y ella está pendiente a lo que se necesite, en un ambiente de armonía, comunicación y respeto. Consiente de sus limitaciones como mujer, a las que les nombra reglas, no está presente en el *igbodú* cuando está *Olofi* —el que manda las cosas a *Olodumare*, la máxima autoridad—, mucho menos *Odú* porque es un poder en *Ifá* que la mujer no puede tenerlo, es exclusivamente del *awó*; ni tan siquiera consagrarse debido al rango que posee y que les limita pasar a *Ifá* porque es un poder muy fuerte. Luego de recibir su *kofá* y determinarse ser *apetebí*, atiende al *babalawo* durante algunas ceremonias o levantar el *Orula*, siempre con el permiso de su esposo para entrar al *igbodú* pero sin saber los secretos. Puede trabajar en los plantes (ceremonias de *Orula*) con la misión de estar al pendiente de lo que necesite el *babalawo*, lo cual le ha dado mucha sabiduría dentro de sus limitaciones: “sé dónde llegar”, dice. Sobre la iniciación de la *Iyanifá*, desde su condición de mujer Mara afirma que no existe. También considera que el culto a *Ifá* es machista y patriarcal porque dentro de él existe mucha jerarquía; que la

menstruación no la considera limitante, sino más bien debe existir un respeto por parte de la propia mujer y sus responsabilidades religiosas.

De su ceremonia de “matrimonio” con el *Ifá* de su esposo el *babalawo* Ricardo Baruch, Mara recuerda que se hizo un plante muy grande en casa de su padrino. “La esposa de mi padrino era la que movía todo el teje y maneje de la ceremonia —nos cuenta con orgullo—; solo se oía ¡Lupe, café!, ¡Lupe, agua!; y corría de aquí para allá. Yo le pregunto si necesitaba ayuda y ella me dijo que no. Al salir los *babalawos* del *igbodú*, se sientan en la mesa y empiezan a mandarnos. Cuando se escucha *Apetebí*, ella, Lupe, voltea y responde. Los *oluwos* le dicen: no, tú no, ella —refiriéndose a Mara— porque es la única que puede pasar al cuarto de *Ifá*. Me quedé sorprendida como me dieron mi lugar. Porque dentro de las *apetebís* hay jerarquías. Yo levanté el *Orula* de mi esposo. Estuve ahí, me casé con *Orula*. Más compromiso”.

La tradición africana tiene en la *Apetebí*, según refiere Marcelo Madan (2005a), a una mujer bajo el cuidado especial y protección de *Ifá* debido a circunstancias natales, coyunturales o desafíos personales, lo que denota su carácter selectivo; una mujer que “vive bajo todos los códigos de conducta y ética de *Orunmila*, el cual metafóricamente es considerado su cónyuge” (Madan, 2005b, p.474); cuya función se circunscribe a la asistencia a su esposo o a un grupo de sacerdotes en determinadas ceremonias (Machado, 2014). Se le conoce como la esposa de *Ifá* y la encargada de velar y formar a los futuros *babalawos* o *iyaniifás*. Tiene un equivalente masculino, *Akápó*, que significa “aquel que es portador de los bolsos de *Ifá*” (donde los *babalawos* guardan los instrumentos de adivinación), pero esta especialización no llegó a la diáspora. Un rango superior dentro de esta especialización es la *Apetebí Ayafá*:

“El nivel más alto que puede alcanzar una mujer en *Ifá*, es ser *Apetebí Ayafá*. Para ello, la mujer debe tener amplia experiencia en *Ocha* y haber levantado un tablero de *Ifá* durante la ceremonia consagratória de un *Babalawo*. Una vez que la mujer ha cumplido estos requisitos, entonces se le hace una ceremonia que le completa la mano de *Ikines* a 16 y se saca el *Ikin* Testigo conocido como *Olorí* en su consagración como *Apetebí*. A esta mano de 16 Semillas de Palma (*Ikines*) se le llama *Adelewanifá Tolú*, la cual está sustentada por el Signo (*Odu*) *Oddí Meyí*” (Madan, 2005c, p.477).

Águila de Ifá (2014) en su texto *Apetebí. La iniciación de la Mujer en Ifá*, hace referencia a un pequeño rito de unión religiosa —en la que no es requisito concuerden lazos maritales—, entre la *apetebí* y el *babalawo*:

“En el caso Afrocubano, la celebración de esta ‘Boda’, se hace durante la ceremonia de Iniciación en *Ikofá* y es por ello que en la misma, solo se ven partes donde solamente participan las mujeres. De hecho, esto hasta se celebra con un baile y a partir de ese momento y cuando termina el baile, les llamamos **APETEBI**, porque aparte de haberles hecho su ceremonia de iniciación en *Ifá* o sea su *Ikofá* donde le entregamos los atributos de *Orunmila*, también la casamos con *Orunmila*. Este hecho y aun cuando es una pequeña ceremonia dentro del cuarto, es tan importante, que ni un solo *Awofakan* (mano de *Orunmila* en hombres) puede nacer, si no está naciendo por lo menos un *Ikofá* (mano de *Orunmila* en Mujeres). Ni un solo *Awofaka* nace, si no hay *Ikofá*, así de simple. (párr. 24).

“(…) es tan importante como iniciación en la mujer, que es capaz de interferir en las iniciaciones de hombres, si no se está iniciando por lo menos a una mujer. Esta iniciación en *Ifá* de la mujer es tan importante dentro de nuestra tradición, que ni siquiera pudiesen existir *Babalawos*, ya que la única persona que debe levantar el tablero del *Babalawo* recién iniciado, es la mujer que esté **INICIADA** en *Ifá* como *Apetebí*, ya que ella también tiene a *Orunmila* y puede levantarlo. Una mujer sin esta iniciación, aun cuando sea *Olorisha*, no puede levantar el Tablero del *Alawó* (Nuevo *Awó*)”. (párr. 25).

La *Apetebí Ayafá* tiene múltiples funciones que son¹⁶⁹:

- Es la responsable junto con el *Awó* de limpiar a *Ifá*, pues esta tarea es entre los dos para unir los factores macho-hembra.
- Es la responsable de tener a *Òrúnmilà* es su lugar según la ceremonia que se haga, ella es la que trae a *Òrúnmilà* ante el *Babaláwo*.
- Es la encargada de dirigir a los *Iworos* (santeros) que estén trabajando en un plante de *Orula*.
- Debe saber el uso del *érindínlógún* (caracol), así como *los ofò, orin, àdúra, oríkis* (elementos para la adivinación).
- Debe tener conocimiento total de su trabajo y de los ceremoniales que le corresponden en los plantes.
- Se encarga de la iniciación en *Òrisà* de los ahijados de su esposo el *Awó*.
- Es la secretaria absoluta del *Babaláwo*.

¹⁶⁹ Centro de Estudios Afrocubanos (5 de febrero de 2010) Duda sobre *apetebí ayafá!!!* (Entrada de un blog). Recuperado de www.centrodeestudiosafrocubano.com/foro/index.php?topic=3014.0

- Ofrendar el *omi tutu y obi agbon* (agua fresca y coco) a *Òrúnmilà* conjuntamente con su *Babalawo*, en ausencia de otros *Awoses*.
- Es la que atiende personalmente los *adimuses* (ofrendas), limpieza de la parafernalia de *Ifá*, etc.
- Gozará de todos los beneficios del *Babaláwo*, pues la mujer es la creación, la mujer da vida.

Ifá nos enseña que el matrimonio es muy importante en nuestra tradición, de ahí su bendición. Así que por cada *Babalawo*, habrá una *Apetebí Ayafá*, y solo una. *Ifá* en el Oddú *Òyèkú Méjì* dice: Una esposa es suficiente. Cuando aumentan: La casa se desbarata y las mujeres se ríen de ellas mismas.

Èjèèjì ni mo gbè./ N ò gbènikan soso mó.

Bendeciré y apoyaré a aquellos que estén en pareja./ No apoyaré más a quien permanezca en solitario.

Prohibiciones de la *Apetebí Ayafá*

- No podrá usar ninguno de los oráculos de adivinación de *Òrúnmilà* (*opèlé* o *Ikin*). Asimismo como el *awó*, tiene como tabú usar el *érindínlógún*.
- No podrá nunca mirar a *Odù* u *Olófin*, ni tan siquiera entrar al recinto donde el *babalawo* lo guarda.

Con su consagración religiosa, la *Apetebí Ayafá* asume el rol de esposa de la divinidad y de su cónyuge, definida en términos de parentesco o androcéntrico. En el sistema de relaciones sociales, binarias, donde también se establecen las conexiones religiosas, la *Apetebí Ayafá* contiene las similitudes entre los polos antagónicos del macho y la hembra —*Lo femenino*— como preservadora, instructora y cuidadora del hogar-templo, sus ahijados, y de la propia tradición hasta donde su corporalidad se lo permite; y a su vez asume roles de restauradora o preservadora del orden patriarcal hacia dentro de la práctica de *Ifá*. En la estructura de prestigio, es el nivel más alto al que puede aspirar una mujer iniciada en la Santería, en las antípodas de lo sagrado con la *iyanífá*.

4.2.3. La *Iyanifá*: fuente de caos en la diáspora religiosa.

La *Iyanifá* —también se le denomina *iyalawo*— es una iniciación fuertemente cuestionada en *Ifá* a nivel internacional, lo ha suscitado la polémica entre los practicantes de diversas denominaciones, ramas y linajes religiosos. No forma parte de la tradición cubana, aunque muchas de estas mujeres han sido primero consagradas en la Regla de *Ocha* o han pasado a *Ifá* por sacerdotes cubanos. Desde la perspectiva de género, es un hecho que no debe obviarse por lo que representa, las implicaciones en lo político, social, económico, y sus influencias en la transformación o adecuación de tradiciones religiosas de una fuerte línea patriarcal.

Iyanifá, según su sentido etimológico y religioso, significa la madre que posee los secretos de *Ifá*; en *yorubá*: *iya* – madre, *ni* – posee, *Ifá* – elementos sacros del culto (Hodge, 2016). Víctor Betancourt (como se citó en Rubiera, 2011) afirma que la *iyakonifá*:

“Es la propia madre de *Ifá* que puede encarnar en cualquier mujer que haya parido (...) Una *iyakonifá*, como cualquier mujer que ha concebido a un hijo, puede ayudar al cuidado de otras mujeres, y mediante su experiencia, contribuir a la proliferación materna del resto de la comunidad y del *Egbé*¹⁷⁰, o lo que es lo mismo, que todas las mujeres que están bajo los servicios religiosos y recomendaciones de una *iyakonifá* pueden ver el fruto de la vida” (p.125).

En la tradición africana se le considera un miembro activo femenino de la comunidad de *Ifá*; dedicada completamente a la difusión y/o práctica de *Ifá* como credo o doctrina; su equivalente varón es el *babalawo*; vive regida por los códigos de conducta y éticos de *Orunmila*; es una *apetebí* de rango mayor, “pero todas las *apetebí* no pueden ser *iyanifá*” (Madan, 2005a, p.474). El *babalawo* nigeriano Dr. Abiodun Agbolá (como se citó en Madan, 2005b), aseguró que por ser la madre de *Ifá*, puede hacer lo que hacen los demás *babalawos*, menos tener a *Odù*. Cuando se traslada a *Odù* de una casa a otra, es necesario que todas las mujeres que estén en los contornos pasen a habitaciones cerradas para evitar entrar en contacto con esta deidad superior.

¹⁷⁰ *Egbé* quiere decir sociedad, el concepto está basado en el doble espiritual o astral que todo humano tiene en el cielo según las creencias *yorubás*.

La doctora norteamericana Patricia D'Haifa fue la primera *iyanonifá* con visibilidad internacional, lo cual generó polémicas en el mismo continente africano que cuenta con una pluralidad de prácticas sobre *Ifá* de carácter territorial pero con fuerte incidencia política y social. A la doctora D'Haifa, quien se jactaba de poseer *Odú* y denominarse *oluwo*, el Consejo Internacional de *Ifá* en Nigeria le retiró su título de *Yeye Araba*¹⁷¹.

En Cuba se ha extendido¹⁷², a pesar de no contar con la aprobación de la Asociación Yorubá y con una negativa explícita en varios *odus* del *Ifá* cubano (*Ofun Meyi, Irete Osa, Irete Ofun y Otrupon Irete*). La *iyanonifá* le está permitida la adivinación, aunque no puede estar en presencia de *Olofi* u *Odù (igba iwa)*, lo que suele ser contradictorio pues es un requisito indispensable, legitimario, para el completamiento de la iniciación del sacerdote en *Ifá*. En algunos casos son iniciadas como *Elegan*, procedimiento por el cual les está vedado el fungir como iniciadores ni de hombres y mucho menos de mujeres, ya que en esta condición no son presentados ante la oricha *Odù*.

Para su iniciación, según Luis Ramírez (2014) la *iyanonifá* “debe ser ya anciana, ser esposa de un *babalawo* y tener un hijo que se haya consagrado al *Ifá* con no menos de ocho años de edad cronológica” (p.171). La *iyalawo* es una *iyanonifá* que tiene conocimientos más profundos de los *odu* de *Ifá* (Hodge, 2016). Estas iniciaciones han sido el centro de posiciones dicotómicas aún vigentes: algunos como Víctor Betancourt, iniciador de la *iyanonifá* en Cuba, quien considera la conmoción que trajo la consagración de la mujer en *Ifá* a principios de este siglo —en medio de una época posnoventa de desconcierto y manipulación religiosa—, como un rezago de prejuicios y machismo impregnado en la sociedad cubana (Montesinos, s.f.); otros, como Águila de *Ifá* (2014) y algunos *babalawos* iniciados en el *Ifá* cubano argumentan que la iniciación de la *iyanonifá* no llegó a Cuba durante la trata negrera ni con el primer *Ifá*, y aseguran a ultranza su carácter estafador, y origen no confiable en el tradicionalismo nigeriano contemporáneo:

¹⁷¹ *Yeye Araba*, título femenino de jefatura y nobleza dentro del contexto africano de *Ifá*. Es la esposa del *Araba*.

¹⁷² En Cuba ya existen más de 70 mujeres iniciadas, tanto cubanas como extranjeras consagradas por sacerdotes cubanos y nigerianos respectivamente (Hodge, 2016).

“En muchos *Ese Ifá*, la mujer es brutalmente discriminada, es maltratada, sometida a la ablación, puede ser abofeteada y repudiada y echada de la casa, con solo decirle que se le repudia, esta última costumbre adquirida de los árabes, quienes a la vez la tomaron de los judíos, pero además con la benevolencia de *Ifá*. (párr. 18).

“(En Nigeria) la *Iyanifá* era un cargo, no una iniciación de nada. Este cargo se les otorgaba a mujeres mayores que hubiesen pasado a su estado menopáusico y que hubiesen dedicado su vida a *Orunmila*”.¹⁷³ (párr. 19).

En ambas tradiciones, tanto la llamada tradicionalista como la cubana, la mujer tiene limitaciones ancestrales dentro de la práctica religiosa de *Ifá*. La mujer fundamentalmente entra en *Ifá* por medio del *itefa* (iniciación) para engrandecer su *Iwa Pelé* (concepto del buen carácter), según el *oluwo* Dr. Afolabi Epega, líder religioso nigeriano fallecido. Las *iyaonifá* en Nigeria practican asiduamente la adivinación por *Ifá*. Realizan por sí solas todo tipo de *ebós*, sacrificios, trabajan dentro del *Igobdú* en las consagraciones con la única limitación que no pueden ver ni poseer *Odú*, por lo que son auxiliadas por los *oluwos* cuando requieren de ceremonias de consagración para sus ahijados (Muñoz, 2008).

La *iyanifá* no es un “*babalawo* mujer”, o una “*babalá*” o “*babalawa*”, como algunos han interpretado y manifestado, pero tampoco es la *Apetebí ayafa*. Tiene facultades que en Cuba se le han adjudicado solo a los varones. Aunque se han constituido como una identidad de resistencia dentro del marco patriarcal y frente a la oposición que se les ha presentado. Según Alexander Machado (2014) en su texto *Sacerdotisas de Ifá: ¿un sacrilegio?*, posee en el estrecho ámbito donde se han establecido, una jerarquía provechosa y de éxito en las prácticas religiosas reconocida desde sus inicios a la fecha con una mayor tolerancia por parte de algunos líderes religiosos y creyentes pertenecientes o no a esa tradición. Aunque estadísticamente su porcentaje de iniciaciones es mucho menor que el de los hombres.

La iniciación de *iyanifás*, según Machado (2014a), responde a un proceso de búsqueda de tradiciones perdidas por disímiles causas. En las que se oponen, no ofrecen una lógica de análisis religioso convincente que sustente su discurso, sino más bien opiniones caprichosas y descalificaciones groseras. Sobre la iniciación de las mujeres en los secretos de *Ifá*, Machado (2014b)

¹⁷³ Conversación vía correo electrónico con Águila de *Ifá*.

realizó búsquedas en los tratados enciclopédicos de *Ifá*, tanto “criollos” como nigerianos, y no encontró negaciones explícitas, ni siquiera sugeridas.

4.2.3.1. Entrevista con la *iyanifá* Silvia Raquel, *Ifaronke*.

Silvia Raquel Ruiz Ortega tiene 49 años y vive en la ciudad de Barcelona, Estado Anzoátegui, Venezuela. Es Técnico Superior en Recursos Físicos y Financieros; nació en Maturín, Estado Monagas y se consagró al culto afrocubano de los *orichas* en Caracas hace once años, “coronó” *Ochun* de las manos de Maritza Cancio (madrina) y *ojugbona* María Rodríguez. Su nombre de *iyalorisa* es *Oshunwere*.

La primera foto que vi de ella y lo que me hizo contactarla, fue su segunda iniciación. Silvia es *iyanifá* hace diez años por la tradición africanista, su nombre ritual es *Ifaronke*; su *odu*, *Iwori Meji*; fue iniciada por el *oluwo* Baba Fayemi Bogumbe del Templo *Ogunda Meji* de Ibadan, África, y el *oluwo* José Hidalgo *Edibere* del *Egbe Orisaoko* de Venezuela.

Silvia me comparte sus experiencias trabajando *Ifá*: Te puedo decir que como *iyanifá* comencé a trabajar bajo la guía de José Hidalgo *Edibere* en su *Egbe* donde se realizó mi ceremonia de *Ifá*, y que luego apoyé en las ceremonias que se realizaron allí, como llevar a *Esu* en la cabeza para dirigir la procesión hasta el bosque sagrado donde se hacen las iniciaciones. Luego en el día del *itá* participa la *iyanifá* dando los consejos del *odu* que trae el *omo awó* cuando llegó a la Tierra, y los *ebó* pertinentes que se marcan para que su recorrido por ella sea más llevadero. También en la preparación de los *ikines* de *Ifá* para los y las nuevos(as) iniciados(as), de las ofrendas para *Esu* (siembra) y en cuanto a todo lo concerniente a la preparación de la ceremonia de *Ifá*, la cual dirige el *oluwo* del *Egbe*. Luego de esas gratas experiencias de mi inicio como *iyanifá*, comencé a estudiar en el ITI (Instituto Tradicional de *Ifá*) con la guía de Solagbade Poopola, no he terminado aún. En el Templo Sekunderin estuve apoyando en algunas cosas, pero muy pocas ya que tienen más organización y cada *omo awó* y cada *iyanifá* tiene su función y es autorizada por Baba Poopola. Él hace entrega de nuestros cargos como por ejemplo, un templo debe funcionar con: un *oluwo*, un *ojugbona*, *Erinmi* y una

iyalaje que son los encargados y responsables de que funcione a la perfección y se lleve un orden. Cuando hay ceremonias, viene Babá Poopola que es quien está autorizado para entregar cualquier *orisa* y supervisar que todo se haga muy bien. Ahora, en cuanto a las consultas y *ebos* se pueden hacer en cada templo, pero bien ordenado y organizado como te expliqué anteriormente.

Esta religión *yorubá* es muy extensa, profunda y muy seria. Solo con el estudio podremos llegar al entendimiento de *Ifá* porque cada día se aprende algo nuevo que va más allá de la parafernalia y los adornos, o mejor dicho de lo externo o material. *Ifá* nos enseña que todo lo material queda aquí en la Madre Tierra a la cual debemos agradecer cada día por todas sus bondades; y en *Osetura* nos lo deja bien claro que ella nos escucha, y cuando nos vamos de este plano solo nos llevamos todas las cosas buenas aprendidas y el amor de nuestros seres queridos. Más nada.

Ifá viene a nuestras vidas para recordarnos el destino que ya elegimos en el cielo —es su filosofía, la interpretación sobre lo que es *Ifá* y *Orunmila* para Silvia Raquel— y que cuando bajamos a la Tierra olvidamos por andar apurados en conseguir cosas materiales que no son primordiales para nuestra felicidad, (...) todo lo dejamos al irnos a nuestra verdadera casa que es el cielo. *Ifá* es el verbo con carácter esotérico que *Olodumare* utilizó para crear el universo (el todo) en el principio, y aún se encuentra vigente porque es la verdad. Esta misma palabra se convirtió en el cuerpo y base de datos en la cual todo el conocimiento de la vida se codifica para que la raza humana lo utilice, este se encuentra en los 256 *odu-ifá*. En el *odu Osa alawo (Osa Otura)* dice que *Ifá* es la verdad. La verdad es la palabra incorruptible de *Olodumare*.

Òrúnmilà, de quien su verdadero nombre es *Èlà*, es la Deidad de la Sabiduría. Él es, indudablemente, el más sabio e influyente entre todos los *Irúnmolè*. *Òrúnmilà* trajo el *Ifá* a nuestro mundo, y los mensajes codificados de *Òlódùmaré* a este mundo, los cuales se manifiestan al utilizar los *Ikines* de cuatro ojos (lo certifica el *Odu Iwori Meji*) en los cuales se traducen los códigos de *Ifá*. *Òrúnmilà* es también el testigo donde los seres humanos eligen su destino, en términos generales *Orunmila* es la deidad del destino.

¿Qué funciones cumplen el *awofaka* y el *ikofa fun*?: Es el segundo paso que nos lleva a la orientación para continuar nuestro camino al destino escogido en el cielo, cuando recibimos *Ikofafun* o *Awofaka* o *Isefa* como se dice en lengua *yoruba*, ese *odu* solo nos sirve para ir formándonos y prepararnos para recibir nuestro destino (*Ifá* o *Iyanifá*).

¿Qué significa ser *iyaniifá*?: Se trata de una mujer que ha sido iniciada en *Ifá* y ha completado un mínimo de cinco años de aprendizaje, y con el tiempo se gana el título de *Iyanifá*. Durante el período de aprendizaje, todos los novicios de *Ifá* son conocidos como *Omó Awó*.

Cabe resaltar que hay muchas diferencias regionales en el mundo, alrededor de las iniciaciones de las mujeres en *Ifá*. Algunas casas religiosas de otras regiones de Occidente, no permiten que las mujeres sean plenamente iniciadas en *Ifá*, y las mujeres sólo pasan por una ceremonia llamada *Isefa* que es la ceremonia de *awofakan* (Una mano de *Ifá*) u otra ceremonia llamada *isode* (Cuando la mujer recibe el *Ide* —pulsera— de *Orunmila* y debe casarse con un *Babalawo* y luego se convierte en una *Apetebi*). En otras áreas, las mujeres puedan ser iniciadas en *Ifá* (*Itefa*) y se le permite que sea *Iyanifá* pero solo para trabajar *Opele*. En otras regiones se inician a las mujeres en *Ifá* (*Itefa*) y le permiten el uso tanto con *ikin ifá* y *opele*. Sin embargo, no hay en existencia de un *odu* que prohíbe a la mujer ser iniciada en *Ifá* y de hacer uso del *ikin* u *opele*.

¿Cuáles son sus funciones, obligaciones y responsabilidades tanto dentro de la práctica como en el ámbito social?: Una vez cumplido el lapso de estudio de cinco años como mínimo, la *iyaniifá* pasa a ser la práctica de *Ifá*, las obligaciones y responsabilidades son las mismas que un *babalawo* experimentado y honesto.

Antes de entrar a *Ifá*, ¿qué percepción o conocimiento tenías sobre ello?: En realidad muy poco conocimiento, ya que en el tiempo en que conocí la religión como tal era un tabú para las mujeres que hablaran, preguntaran investigaran sobre *Ifá*. Fue solo después de unos cuantos años, cuatro

exactamente, que tuve la oportunidad y la bendición de ser iniciada en *Ocha* y luego en *Ifá* donde comencé a estudiarlo.

¿Cuáles fueron los motivos por los que se inició en *Ocha* e *Ifá*?: Me inicié para conocer mi destino, mejorar mi vida, aumentar mis conocimientos como ser humano, tener sabiduría, y poder ayudar a otras personas a mejorar la calidad de vida guiándolos con los principios fundamentales de *Ifá* que son: honestidad, verdad, paciencia y buen carácter.

¿Fue presentada o posee *Olofi*? ¿Qué poder le otorga la presentación o posesión de esta deidad?: Ninguno. *Olofi* en la cultura *yorubá* es el título dado a un rey.

¿Qué función cumple dentro de *Ifá*? ¿Qué puede hacer y qué no?: Todo el apoyo que se amerite. Mi función es hacer *dafa* (adivinación) con *ikin Ifá* y *opele* (adivinación) *ebo riru* —ritual de depuración que se realiza con el tablero de *Ifá*— e incluso marcar los tabús, *ipese* —ofrendas a las *Iyami*—, *etutu* —una ofrenda dispuesta para colocar al individuo en alineación con los ancestros y con el orden de la Naturaleza—, etc. Siempre que la *iyanifá* tenga la experiencia y el conocimiento adecuado puede hacer todo lo concerniente a *Ifá*, solo que no podemos hacer ceremonias ni iniciaciones sin la presencia y el apoyo de un *oluwo* que autorice dichas ceremonias. Participamos en todas las ceremonias, menos a las de *Oro* y *Egungun*.

¿Fue presentada o posee *Odú*?: No, ya que como mujer *iyanifá* lo poseemos naturalmente.

¿Qué poder le otorga la posesión o presentación de *Odú*?: *Odú* representa la justicia, el equilibrio, la igualdad y para los *babalawos* es el complemento para poder hacer iniciaciones ya que solo *Odú* debe dar la aprobación para las ceremonias, de lo contrario no tendrían validez.

¿Qué requisitos tanto religiosos, personales y sociales debe cumplir una futura iniciada en *Ifá*?: En *Ifá* no se selecciona a nadie para integrar su sacerdocio, ya que todos tenemos derecho a recibir nuestro destino. Aun si se recibe para adorarlo o para practicarlo, pero sí hay tabús que se deben

respetar como lo certifican algunos *odus* de *Ifá* donde la homosexualidad o el lesbianismo son conductas no permitidas en *Ifá*.

¿Qué *odus* determinan principalmente las funciones de la mujer, del cuerpo de la mujer y del matrimonio en *Ifá*?: En el *odu Ogbe Irete* habla de la iniciación en *Ifá* sin distinción de sexo, raza o ideología política, y también certifica la responsabilidad de ella como esposa y el respeto que le debe a su esposo, en los *odu Oyeku meji* y en *Ireteogbe, Ejiogbe*, donde se habla del matrimonio en *Ifá*.

¿Qué implicaciones, limitantes y significado tiene el período menstrual en *Ifá*?: Se debe tener en cuenta que en este lapso del ciclo menstrual no se debe hacer prácticas de *Ifá*, solo cuando haya alcanzado la etapa de la menopausia ya que nuestro organismo ha llegado a la etapa de madurez y equilibrio hormonal.

¿Considera que el culto a *Ifá* sea machista o patriarcal? ¿Por qué?: Existen algunas vertientes de otros países o regiones occidentales donde se le prohíbe a la mujer todo lo relacionado con la práctica de *Ifá*, eso es una conducta machista y no le agrada a *Ifá* ya que la posición de la mujer es respetada en el *Ifá* tradicional de tierras *yorubás* donde existen muchas *iyanifás* respetadas y de prestigio.

¿Cómo es acogida la *iyanifá* en la comunidad religiosa?: Hoy día sigue siendo un tema muy polémico, pero sé que muy pronto llegará el momento en que nos respeten y entiendan la posición otorgada por el mismo *Olodumare* a través de *Ifá*.

4.2.3.2. La génesis de una polémica religiosa transnacional.

A partir de la década de los noventa del siglo pasado —época denominada como el *boom* religioso por la aceptación de creyentes dentro de las filas del Partido Comunista de Cuba, el desarrollo del turismo religioso, y por toda una serie de cambios económicos y sociales—, se fueron introduciendo prácticas originarias del culto a *Oricha* y a *Ifá* en Cuba, lo que trajo consigo el desarrollo de varias vertientes religiosas cuyo objetivo fue revisar o modificar costumbres

y tradiciones, liturgias, que no llegaron con la esclavitud. Una de ellas fue denominada Tradicionalismo. Dos hechos importantes marcaron su surgimiento: la llegada de nigerianos a estudiar carreras de Medicina e Ingeniería en La Habana, y la creación de la Asociación Yorubá de Cuba cuyo objetivo fue la institucionalización de esas prácticas. Esta asociación organizó congresos sobre religión *yorubá* en Cuba que propició el intercambio no solo con practicantes sino también con líderes religiosos a nivel internacional; etapa que también marcó un auge del proceso de transnacionalización de la santería, la cual ya se había expandido desde antes hacia Estados Unidos, Puerto Rico y México.

Los intercambios tanto a nivel de eventos, como de sacerdotes y casas religiosas, suscitaron modificaciones o reacomodos que originaron conflictos y divisiones dentro de los seguidores de *Ifá* en la Isla, y desde los cuales se dinamitaron tópicos tan importantes como la existencia o no de divinidades y la consagración de las *iyánifá*. Al respecto, Víctor Betancourt (citado por Montesino, s.f.) planteó:

“La historia constata que, posterior al éxodo yoruba, llegaron a Cuba otras formas de adoración que, poco a poco, se fueron aglutinando en las prácticas de los afrodescendientes, como los cultos a *Òrò, Ebita, Ìyámi Òsòróngá, los Ògbòní, las Gèlèdè, Igba Odù* y a las *Ìyáonifá*. Lo más paradójico es que sólo el culto de las *Ìyáonifá* ha conmocionado a la población religiosa. Creo que detrás de todo esto, a pesar de lo reciente del evento, están los prejuicios contra la mujer y el machismo impregnado en nuestra sociedad, del que no escapan los afrodescendientes y practicantes de nuestra religión. Lo que afectó grandemente el evento fue que decidimos incorporar a la mujer dentro del sacerdocio en una época de desconcierto y de manipulación religiosa, en la cual los intereses predominan más que el sentimiento y conocimiento” (p.58).

El conflicto estuvo latente en una práctica con una estructura aparentemente desorganizada, en la que los acontecimientos religiosos solo se transmiten de boca a oreja. La consagración de la *iyánifá* se llevó a cabo por el templo *Ifá Iranlowo* dirigido por el sacerdote de *Ifá* Víctor Betancourt, lo que generó declaraciones oficiales tanto de practicantes como de la propia Asociación Yoruba de Cuba¹⁷⁴ en contra del grupo de sacerdotes cubanos que llevaron a cabo lo que fue considerado una profanación al *Ifá* cubano y una posible instauración de una contrapartida de la tradición afrocubana de *Ifá*. Sin

¹⁷⁴ Ver en Anexos la declaración íntegra de la Asociación Yoruba de Cuba.

embargo, su visibilidad e intensidad aumentó, años más tarde, con la publicación en la revista cultural El Caimán Barbudo, en su edición No. 345, del artículo *Las mujeres penetran en Ifá* de la profesora, escritora e investigadora, especialista en literatura africana y caribeña, Mirta Fernández Martínez. El texto escaló el conflicto, es decir elevó el nivel de confrontación entre las partes y la propia Asociación publicó una declaración oficial en las páginas de la referida revista¹⁷⁵.

Entrevista realizada por Mirta Fernández en El Caimán Barbudo, a la joven mujer cubana y madre María Cuesta, *Ifachina*, quien fuera iniciada como *iyáonifá* en marzo del año 2000:

¿Es el equivalente del *babalawo*, función hasta ahora desempeñada en Cuba únicamente por hombres?: Sí.

¿Tienen las mismas funciones las *iyáonifá*, las mismas jerarquías?: Las mismas.

¿Cómo nace en usted la idea de iniciarse en *Ifá*, siendo mujer?: En mí no nació la idea, sino en los estudios de Víctor Betancourt, *Awó Orúnmilá, Omolofáoró*.

¿Existe un "camino" en el cuerpo del oráculo de *Ifá* que permite a la mujer acceder a esta jerarquía?: De hecho sí. La misma posibilidad que tiene el hombre de interpretar el destino, la tiene la mujer. No tiene que haber un signo regente que "diga" que la mujer puede hacerlo.

Sin embargo, por parte de los que se oponen a que la mujer realice esta función, se argumenta que por el hecho mismo de menstruar y ser madre, no son iguales al hombre, que por lo tanto no pueden acceder al conocimiento tan profundo del hombre, su naturaleza y destino que representa *Ifá*. Pienso que eso es una equivocación. Gracias a la menstruación y a que la mujer puede parir, tenemos el don de la creación. Sin las mujeres no hay creación.

¿Usted es la única mujer iniciada en *Ifá*?: No, en Cuba hay dieciséis, más una venezolana que también se inició aquí. En África, en Brasil y en Estados Unidos también las hay.

Según información de algunos africanos se dice que en el caso de África, las iniciadas en *Ifá* son mujeres de avanzada edad, que han pasado la edad fértil. Considero que no es así. He conocido a africanas iniciadas como *iyáonifá* y son mujeres jóvenes igual que yo.

¿Han estado en Cuba?: Sí, conocí a una nigeriana iniciada hace años, quien compartió con nosotras y nos enseñó muchísimo.

¿Por qué motivo entonces la iniciación de las mujeres en *Ifá* provocó la protesta de una parte de los *babalawos* cubanos?: No le veo lógica a tal

¹⁷⁵ Ver declaración oficial íntegra en Anexos.

actitud. Puede ser por falta de conocimientos. Un *babalawo* nigeriano, *yoruba*, como Wande Abímbola, en una entrevista habló de la iniciación femenina. O Popola, otro *babalawo yoruba*, que en una conferencia con antropólogos y *babalawos* habló muy bien al respecto y les rectificó dudas, hasta les relató un *patakí* sobre por qué razón las mujeres sí tienen el derecho a iniciarse.

¿Ustedes cuentan con el apoyo de algún grupo de *babalawos* cubanos?: Tenemos el apoyo de la gran mayoría, incluso aquellos que no nos aceptaban, están pensando en hacerlo.

La mujer cubana ha logrado liberarse de muchos prejuicios, de muchos tabúes, y ganar su lugar en la sociedad y también dentro de las religiones. ¿Qué piensa usted al respecto?: Toda la vida han existido mujeres santeras relevantes. Recordemos a Ma Monserrat, Ma Joaquina, Fermina Lucumí. No entiendo por qué ahora se asombran de las *iyáonifá*. Creo que a mucha gente lo que más le preocupó fue cuánto pagamos y ni siquiera el ceremonial seguido. Ahora, además de en La Habana, hay *iyáonifá* en Morón, Matanzas, Cárdenas... Las *iyáonifá* tenemos nuestro espacio, trabajamos mucho y nos hemos ganado el lugar que ocupamos.

La bomba explotó cuando se inició la venezolana Alba Marina Portales. Ahora en Venezuela ya pasan de cien las *iyáonifá*. Ellas lo que pretenden es luchar por los derechos de la mujer. En Brasil, las *mãe de santo* dirigen los terreiros de Candomblé, integrados por miles de creyentes. ¿Usted cree que el rol de las *iyáonifá* pueda compararse con el de las *mãe de santo* de Brasil?: Puede ser. Ahora tenemos una asociación¹⁷⁶ de las *iyáonifá* y también existe otra, la *Eleda*, de las consagradas a *égun*, es decir a los muertos, por ello nos consideran brujas.

¿Cuál es la composición social y por edad de las *iyáonifá*?: Somos mujeres jóvenes, pero también hay dos niñas estudiantes ya iniciadas. Hay una abogada, una enfermera, otras son técnicas, también una economista matancera que pertenece al partido comunista.

¿Son mujeres transgresoras?: En todas nosotras prima el espíritu de imponernos en nuestra función religiosa y social.

El Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá de la República de Cuba, hizo pública su declaración a través de la misma publicación; y también se difundió la copia del documento original *Informe sobre la queja de iniciación de la*

¹⁷⁶ El primer Encuentro de Mujeres *Iyaonifá* en Cuba se celebró los días 8 y 9 de marzo de 2011 en la ciudad de Holguín, cuyos objetivos fueron: reconquistar la posición que le corresponde al género femenino dentro del contexto afroreligioso y coadyuvar, con su ejemplo, a la disminución del distanciamiento entre las diferentes familias e instituciones de *babalawos* que existen en Cuba. En el evento se constituyó la asociación "Hermanas Universales", primera organización de ese tipo cubana. En el Encuentro, de carácter universal, participaron de forma directa 31 delegadas de La Habana, Matanzas, Morón, Holguín y Santiago de Cuba, y de forma virtual, delegadas de Venezuela, México, Panamá y España. La noticia fue publicada en El blog de Dimas con el título: Reunión de mujeres *babalawos* en Holguín. En la noticia no aparecen los organizadores, pero se hace referencia destacada a la presencia de Víctor Betancourt y miembros del templo *Ifá Iranlowo*.

*Iyanifa Sra. D'Haifa*¹⁷⁷, emitido por el Consejo Internacional de Ifá en Nigeria.

De ella, hemos seleccionado algunos fragmentos importantes:

Para todos es un hecho que Cuba ha sido el único país que verdaderamente ha llevado a otras partes del mundo la fe y el amor de esta digna religión, con la sabiduría de su Culto a *Ifá* y la Regla de *Ocha*, por lo que nos asiste el derecho de no permitir que nada ni nadie manche esta religión que nos fuera legada por nuestros ancestros (los esclavos), los hombres más humildes de la historia de Cuba.

Todos sabemos que en la concepción que tenemos de *Ifá* en Cuba, la única consagración que recibe la mujer en este culto es el *IKOFA*. *Orunmila* premió a la mujer para ser la servidora de *Ifá*, y cuando decimos servidora, lo hacemos teniendo en cuenta el buen sentido de la palabra porque la mujer cuenta con toda nuestra consideración y respeto, no sólo dentro de la religión sino como trabajadora, esposa, madre y principal educadora de los hijos.

Han violado así, según los mandamientos de nuestra religión, cuatro de los capítulos fundamentales que se recogen en el *Odun Ika Fun*, y que son los siguientes:

No. 2 No haga ritos de los que no tenga conocimientos básicos.

No. 3 No desorientar jamás a las personas ni llevarlas por falsos caminos.

No. 5 No pretendas ser sabio cuando no lo eres.

No. 8 No se deben romper tabúes o prohibiciones.

Llamamiento a todas nuestras religiosas

No se deben dejar engañar, el protagonismo en *Ifá* no está concedido a las mujeres, les alertamos que con éstas iniciaciones le estafarán su dinero y lejos de estar cerca de nuestro culto religioso, esto las hará alejarse.

Hay razones por las que la mujer no puede trabajar con *Ifá* o llamarse adivina de *Ifá*. No queremos que esto se entienda como un problema de discriminación o de machismo, sino que se mantiene el cumplimiento de las reglas ancestrales, lo que nos fue legado y explicado a través de historias o *patakies*, que ilustran el porqué de esta negativa para la mujer y que la limita en este sentido.

El Consejo de Sacerdotes Mayores de *Ifá* de la República de Cuba, ha expresado, determinado y exigido:

1. Que no aceptamos ni aceptaremos jamás la Iniciación de mujeres dentro del culto de *Ifá*, que no sea la ceremonia del *Ikofa* de *Orunmila*.
2. Que no aceptaremos en ninguna de nuestras casas, haciendo este llamamiento extensivo a todo el culto de la Regla *Ocha/Ifá*, la presencia de éstas mujeres que dicen ser *Iyanifa* o *Oluwas* y menos la de aquellos *Babalawos* que se hayan prestado para esta farsa.
3. Que en consecuencia publicaremos en nuestros medios tanto planos como digitales los nombres de las personas que han incurrido en esta falta.

¹⁷⁷ Ver declaración íntegra en Anexos.

Las declaraciones revelan la postura inalterable de la institución religiosa Asociación Yoruba de Cuba y de sus asociados, en cuanto a la iniciación de la mujer en *Ifá*. Un tema que no vislumbra una solución equitativa, desde una perspectiva de género. La aceptación o no de la *iyanifá* en cualquiera de las tradiciones, no viene a solucionar la inequidad de género sino a reforzar el orden sexual dentro de la estructura, con esta alternativa normativa de aparente equidad en la que también podríamos señalar los mecanismos de una nueva masculinidad de esencia hegemónica y religiosa. Mucho menos hablar de un feminismo. La dicotomía es paradójica, y en la punta de las armas está la hembra ya convertida/sometida en mujer, no solamente por ser blanco sino además por permitir ser usadas en contra de otras mujeres.

A modo de conclusión

En los ritos liminales de la Regla de *Ifá* cubana el género es una categoría muy importante por su función de segmentar, dividir, y de dotar de poder. Desde la primera ceremonia de *awofaka* e *ikofafun*, como vimos en el capítulo anterior, están dispuestas las diferencias entre hombres y mujeres, hasta llegar a la iniciación que en la vertiente criolla solo es permitida a los hombres. De esta ceremonia nombrada *Itelodu*, consideré la dicotomía entre *Odu (Igba iwa)* y *Olofin*, la presentación de los iniciados ante esas divinidades, uno de los hechos más controvertidos por las interpretaciones y adecuaciones que ha sufrido debido a factores como la relocalización, posterior introducción en Cuba del culto a *Odu (Igba iwa)*, y las funciones de ambas divinidades en la madurez del *babalawo*. Con mayor énfasis en cómo ha sido inoculada en los practicantes de la Regla de *Ifá* cubana —especialmente las mujeres— la subalternidad legitimada, la subordinación femenina, a través de la figura de una diosa hembra, hechicera, desposada por *Orunmila*.

Consecuencias que redundaron en las creencias sobre la menstruación, no solo como fenómeno considerado impuro, sino también la vía para coaptarla de la posibilidad de acceder al conocimiento profundo de *Ifá*. Mediado por factores históricos, políticos y económicos, que en su conjunto se vuelven tangibles a través de las vivencias de los entrevistados.

Mientras los roles de género permanecen intactos entre *babalawos* y *apetebís*; la introducción de la *iyanifá*, una especialización en pugna por su aceptación dentro del *Ifá* criollo que permanece en los linderos entre lo afrocubano y “lo tradicional”, ilustra el caos que acarreó la iniciación femenina en su sacerdocio —lo que supuestamente impactaría en los cimientos de la estructura masculina, desde una lectura epitelial— y nos conduce al hallazgo y al análisis de otra estrategia de dominación masculina.

Ìparí

(conclusiones)



Ìparí (conclusiones).

¡Agó! Permiso.

Determinar y valorar las relaciones de género en la Regla de *Ifá* cubana, entre sus sacerdotes hombres y mujeres de manera específica, ha sido un tanto complicado, debido a su interacción constante con la Regla de *Ocha* o Santería como parte del complejo *Ocha/Ifá*. Sus sacerdotes suelen primero iniciarse en la Santería y luego en *Ifá*. Distingo que permitió centrarnos más en nuestro público objetivo a través de las entrevistas en profundidad, multilocales, y la etnografía virtual, para analizar la construcción de sus identidades religiosas. Reacciones defensivas contra amenazas como la crisis de la familia patriarcal y que constituyen mecanismos de construcción de la sexualidad —en un contexto marcado por las relaciones de poder—, y por tanto de la personalidad; las identidades según Castells son más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización.

En tanto diáspora religiosa primaria, lo que podríamos denominar el *Ifá* cubano es una práctica transnacional, transversalizada por una fuerte mercantilización de sus servicios y bienes simbólicos, autónoma. Reconoce a África —continente cultural— y a la comunidad imaginada transnacional *yorubá*, como génesis del conocimiento primario y respuesta a algunas interrogantes o insuficiencias epistemológicas referentes a la ritualización, divinidades a las que no se les rendía culto en Cuba, categorías filosóficas, como consecuencia de la esclavitud colonial y la deculturación, y los procesos de relocalización, sincretismo e interculturalidad. Este retorno a la raíz en los noventa del siglo XX, si bien propició un intercambio religioso entre ambas modalidades, derivó también en una rivalidad dialógica sobre legitimidad, memoria y tradición —para ser justos: invención de la tradición— con trascendencia política, social y cultural.

El ejercicio necesario de descontextualización de *Ifá* del complejo *Ocha/Ifá*, nos abrió otras puertas para realizar una exégesis desde una perspectiva de género: sus relaciones se fundamentan sobre bases sexistas; hay poca

percepción entre sus practicantes sobre las ideologías de género, al ser asumidos cabalmente los presupuestos religiosos que dotaron de sentido al varón y la hembra en una relación binaria de inequidad; no existe transgresión del canon, aun con la polémica alrededor de la iniciación de mujeres dentro de *Ifá*, ello no la empodera sino más bien se agudiza su subalternidad con el doble proceso de discriminación y transgenerización; y otra agravante es el desconocimiento sobre algunos aspectos litúrgicos, por lo que muchos sacerdotes se convierten en reproductores de lo establecido sin que medie un análisis crítico sobre la práctica, ejemplo en la dicotomía *Odu Igba Iwa-Olofi* o hibriden sus prácticas con otras tradiciones.

La investigación no está parcializada, ni prefiere, legitima o defiende cualquier tradición o linaje religioso por encima de otro. Articula religión, género y representación social, identidad, en una estructura cuya raíz es masculina, productora de prácticas simbólicas, culturales y sociales objetos de estudio para entender fenómenos sociales como las relaciones de género. Reflejo de un orden sexual, binario y heteronormativo que regula el pensamiento y la proyección sociorreligiosa de sus sacerdotes, para lo cual se expresa y apoya en la cosmovisión, ritualización, adivinación e interpretación de su propia cosmovisión y establece posiciones inclusivas o excluyentes, de hegemonía y subordinación.

Tampoco se pretendió un ejercicio transgresor cuyo objetivo sea modificar una práctica establecida, centenaria, plantada en la conciencia de sus practicantes; sería una falacia pretender cambios en una práctica sincrética, basada en la relación bio-psico-social, con una filosofía reinterpretada y transversalizada por disímiles factores.

Para el análisis sociohistórico, el abordaje del holocausto de la esclavitud colonial, la ideología de género *yorubá*, el desarrollo de la Iglesia, de los cabildos, como antecedentes del complejo *Ocha/Ifá*, nos ilustró la magnitud del choque de las culturas africana y española en suelo cubano desde una perspectiva de género, de relaciones dispares. El desarrollo de la economía de plantaciones y la desproporcionada importación de esclavos africanos en cuanto al sexo —es decir mayor cantidad de hombres jóvenes que mujeres

debido a su baja productividad—, derivó en la ejecución y reprobación de prácticas homosexuales no aceptadas como propias de la cultura africana, y la devaluación de la mujer. Junto a otros factores políticos, geográficos y culturales, ello ocurrió en medio del proceso de deculturación cuyo objetivo fue desarraigar su cultura, arrancarlos de su medio en una migración forzosa y utilizarlos como mano de obra barata. Decisiva aquí la plantación como un elemento semiótico que sustenta el imaginario social sobre la sexualidad de los africanos: la hipersexualidad, al ser este espacio un locus de la lascivia, la inestabilidad, discontinuidad y el hecho incontrolable de procreación, lo que lo reviste de un renombre negativo de cimentador del desgarramiento de todo nexo o unión familiar a los ojos de la tradición occidental.

Las relaciones “civilizatorias”, según María Lugones, como parte de la evangelización y concepción ideológica de la conquista y la colonización, giraban entre *lo humano*, referente a los colonizadores, categorías como hombre y mujer, distintivos de la civilización, en las que los hombres eran seres de mente y razón y las mujeres, confinadas al ámbito del hogar, cumplían una función fundamentalmente reproductiva para asegurar la mantención del linaje y la raza. Los *no humanos en su especie*, eran los esclavos africanos e indígenas considerados salvajes e incontinentes sexuales, juzgados a partir de la normativa hegemónica occidental colonial de hombres y mujeres no humanos. Las mujeres no humanas se consideraron viragos, masculinizadas; mientras que en los hombres ocurrió un proceso de feminización, lo que derivó en tensiones entre la hipersexualidad y la pasividad sexual. Todo ello trasciende hacia la etapa decimonónica de definición de la sexualidad insular y de nación en Cuba, en los que se establecieron modelos de disformismo sexual: la masculinidad hegemónica protagoniza la heterosexualidad como el modelo normativo sexual, y se construye la otredad —la mujer y el varón feminizado—, desde lo antagónico y con un valor de uso de intercambios familiares y parentesco.

Al abordar el imperio *yorubá*, la concepción territorial de los cultos, la diversidad de etnias que confluyeron en procesos de interculturalidad, la concepción del patriarcado y el matriarcado, el poligínico como base de los lazos

matrimoniales y el hermafroditismo de los dioses africanos, matizados por influencias sincréticas musulmanas y cristianas, se hibridaron con las manifestaciones de religiosidad popular de gran arraigo entre los colonizadores españoles. Los encuentros y desencuentros o divergencias entre las ideologías de género europea y *yorubá*, ocurrieron no en un marco de negación, sino de ajuste cultural. Aunque la categoría racial y el esclavismo marcaron las relaciones sociales, ambas culturas compartían maneras similares de abordar las relaciones binarias con un enfoque heteronormativo.

Desde África se heredó una fuerte tradición matrilocal en la figura de las fundadoras del complejo *Ocha/Ifá* —las llamadas *obasas*—, protagonistas de luchas de poder y depositarias del nuevo conocimiento ritual de consagración; herencia que se perdió con sus muertes, y la iniciación de un hombre como maestro de ceremonia, el cual no inició a otras mujeres en esa especialidad.

El complejo *Ocha/Ifá* en su conjunto determinó los roles de género, la identidad religiosa de sus iniciados y practicantes en general, en los presupuestos de la división sexual del trabajo, con la preeminencia de la normativa heterosexual —aunque en sus predios los homosexuales, reciben mayor reconocimiento—, y la subordinación femenina fue fundamentada sobre la base de lo innato y lo divino (mitos, leyendas, rezos, divinidades, etc.). Los tabúes sobre el cuerpo y el género fomentaron las desigualdades. La relación parental con un *oricha* contribuyó a la fortaleza de arquetipos de conducta análogos a la naturaleza de la divinidad; en el caso de *Ifá* sustentó su estructura de prestigio, lo que en sentido general, condicionaron la realidad socioreligiosa de sus practicantes y enriquecieron la estereotipación de imaginarios contruidos desde la hegemonía católica.

Las relaciones de género en la Regla de *Ifá* cubana ocurren sobre la plataforma de la dominación masculina, consecuencia de lo que Bourdieu denominó violencia simbólica; lo que sustenta su carácter patriarcal. La eficacia simbólica de la característica corporal, el varón, predomina en la relación social de dominación sobre otros —hembras y varones—, entre dominantes y dominados; establecido sobre estructuras basadas en un principio simbólico conocido, admitido y compartido a través de discursos de legitimación, que no

incluyen análisis de los mecanismos institucionales o estructurales, y contribuyen a la validez de la ideología de género patriarcal.

Así, el *babalawo*, padre de los secretos, sacerdote de la Regla de *Ifá* cubana, se empodera desde lo simbólico y lo social a partir de la realización y cumplimiento de su consagración ritual, la conversión simbólica como principio de un nuevo nacimiento, proceso liminal que lo eleva a una categoría sacerdotal y le permite el acceso al conocimiento ritual de *Ifá* y la posibilidad de interpretar o modificar el destino, esa necesidad de conocer el futuro y poder incidir en él. Dentro de la práctica, esa distinción de sacerdote —que irá ascendiendo paulatinamente— establece posiciones de desventaja, jerarquía, entendida como masculinidad sacerdotal, patriarcal, por el estado ventajoso de comunicación y proximidad a la Divinidad varón. Lo dota de un estatus dentro del grupo de varones heterosexuales, que reúnen las condiciones para ser iniciados pero no son escogidos por el oráculo o aspiran a iniciarse pero sus posibilidades económicas reales son una limitante. Estos devienen referente de una masculinidad religiosa más cercana al varón femenino o varón no patriarcal. Así como el indicador de heterosexualidad legitimada que encierra en sí el ritual —no existe o se cuestiona la homosexualidad en los *babalawos*—, y que atraviesa una serie de actos comprobatorios que comienzan, según la tradición, con la aceptación por parte del propio oráculo y la proyección social. El matrimonio ritual no necesariamente es conyugal, aunque une al sacerdote a una mujer que de por vida lo asistirá en la atención a su divinidad principal: *Orunmila*. Todo ello enriquece el imaginario sobre lo que es ser *babalawo*.

La consagración ritual, la iniciación, forma parte de lo que Bourdieu denominó “línea de demarcación mística”, e incluye también el principio androcéntrico distintivo en la categorización de la hembra y la mujer, y el género como hábitos sexuados a través de la heteronormatividad y el orden masculino. Bourdieu plantea que en este proceso las víctimas ceden a los pensamientos y percepciones a través de actos de conocimiento, reconocimiento y de sumisión. La subordinación femenina es un ejemplo de ello. La participación convencida de la mujer reproduce la violencia simbólica, al hacerla parecer natural y llevar

a las dominadas a asumir tácitamente su condición en actos de autodepreciación o autodenigración como lo referido al acto contaminante de la menstruación, sostenido desde la religión como dogma de fe. Desde el símbolo en cuestión, el macho es supremo y encuentra su referente en el Dios, *Orunmila*, que también es varón heterosexual, mientras la mujer y el hombre feminizado subyacen en posiciones subalternas. Bourdieu considera que hay un margen de resistencia, denominado *lucha cognitiva*, una trampa en la que podrían caer muchos si suponen como ejemplo la aparición de la *iyanifá*.

A partir de la *dominación masculina*, se desprenden dos categorías inherentes a ella: la *organización social del prestigio* y *lo femenino* como variable intermedia entre la hembra y el macho. Ambas son transversalizadas por la *división sexual del trabajo* y las *ideologías de género*.

El sistema de prestigio es la proyección social de las relaciones culturales de los sexos. Tantos los hombres y las mujeres iniciados en la Regla de *Ifá* consideran gozar de un mayor estatus entre los demás practicantes. El principio de elegibilidad; la distinción que los dota de un reconocimiento moral dentro de su linaje religioso; el poder recibido por su iniciación y el prestigio por sus facultades mágico-religiosas; la idea de ascensión económica, uno de los más fuertes indicadores que alimentan el imaginario, relacionado proporcionalmente con el encarecimiento de los rituales, tanto en la obtención de los accesorios indispensables para su ejecución como el pago por el trabajo realizado, aspecto asimétrico que veremos en la división sexual del trabajo. Todo ello influyó en la concepción cultural de la masculinidad mayormente y la feminidad dentro de *Ifá* e instauran, según Weber, el arquetipo simbólico que determina el deber ser ligado al éxito y segmentado según la ideología de género y el contexto social.

En los sistemas de prestigio, la división sexual del trabajo dota de sentido a las labores según el género —es decir lo que puede o debe hacer o no el hombre o la mujer—, con la evidente diferenciación en la remuneración económica. Es un concepto de Gayle Rubin, que tiene mucha relación con las *conminaciones tácitas* de Bourdieu; ambos se refieren a una segmentación sexual del trabajo, lo que implica, además, desde el acceso o la realización de una labor dotada

de género hasta la presencia o no en los rituales incluso en ámbitos segmentados por el orden binario.

En la Regla de *Ifá* como culto patriarcal al fin, los hombres son quienes dirigen las ceremonias más importantes: entrega de *orichas*, iniciación, sacrificios, etc. Las mujeres, dependiendo de su categoría: la *iyanifá* ejecuta la adivinación, algunos *ebós*, etc.; generalmente las *apetebís* realizan labores domésticas de asistencia a sus esposos sacerdotes de *Ifá*, relacionadas con la elaboración de los alimentos y la atención a los asistentes a la casa religiosa, se les están vedadas las referentes a la liturgia, su presencia es limitada en el *igbodú* o a veces prohibida literalmente cuando menstrúan; perciben menos remuneración económica que los hombres. Ellas, según las ideologías de género, son definidas en términos de parentesco o androcéntrico, como vimos en el análisis semántico de categorías como *iyanifá* que es la madre de *Ifá*, *iyalawo*: una adivinadora dentro de *Ifá*, la madre de los misterios, o para referirse a la *apetebí* va acompañada de la frase *la esposa del babalawo*. También está la oposición naturaleza (femenino) relacionada a lo biológico, al orden interno, al hogar/ y cultura (masculino) que es conocimiento y es poder, una dicotomía que encuentra una categoría intermedia en *Lo femenino*.

La mujer es la hembra sometida por la normativa patriarcal, el caos controlado a través de dispositivos como el matrimonio y la maternidad —no el acto reproductivo *per se*, sino por los significados culturales con que ha sido dotada—. Fenómeno que William Blake denominó *Lo femenino*, la hembra convertida en mujer está ligada a la naturaleza, la reproducción de la especie (embarazo, cuidado materno o la menstruación), y con la polaridad interior/exterior, al dominio del útero y del hogar; lo que denota cómo se construyó simbólicamente la otredad, antagónica, y qué mecanismos se idearon para domesticarla. Se retomó esta categoría para caracterizar a las mujeres iniciadas en la Regla de *Ifá*, las que asumieron tal cual los roles asignados por la creencia en actos de genuina subordinación femenina. Otra manera de ejercer el poder.

Tanto las *apetebís* como las *iyanifás* adquieren un poder limitativo o micropoder en la Regla de *Ifá* cubana que opera y sobrevive en un contexto mayor de

poder, de manera compleja y entrelazada. Aun esta última en el centro de una gran polémica de transgresión del dogma en cuestiones de género, ambas contienen o asumen las similitudes entre los polos antagónicos (macho/hembra) a través de la iniciación y caen en la trampa del patriarcado porque, en muchos casos, las ubican en posiciones discordantes. Dos factores son distintivos de este concepto de William Blake: la capacidad de crear y la protección del hogar de su marido como medios para restaurar el orden. La *apetebí* es aceptada con sus limitaciones dentro de *Ifá* —incluso logra tener mayor rango entre las demás, tras un ritual de matrimonio no necesariamente conyugal—; aunque no puede “engendrar” ahijados dentro de *Ifá*, porque esto solo le concierne al *babalawo* a través de otro proceso que analizaremos posteriormente y que considero también forma parte del poder femenino pero resignificado.

La *apetebí* es un apoyo para el *babalawo* en tanto la posibilidad de realizar otras labores y consagraciones de santería —entrega de collares, iniciación en la santería, rituales del espiritismo, etc.; a ellas no se les permite realizar la adivinación por *dilogún* o caracoles ya que en la casa rige *Ifá* que es el oráculo de la adivinación y a él debe consultarse siempre—, a las que él está limitado y que delega en ella, además del aseguramiento de la logística. Es un binomio que constituye una práctica de grupo, cooperativa, liderada por el *babalawo*, que ofrece un servicio religioso de carácter holístico y asegura la permanencia de los practicantes, clientes y ahijados de la casa o templo. También podría ser un reflejo de la paridad existente en *Ifá* a través de sus *odus* femeninos y masculinos, y de la complementariedad macho/hombre como elementos de la procreación, pero sin equidad.

Similares determinaciones ocurren con la *iyanifá*. Su maridaje es directamente con la divinidad *Orunmila*, y es interesante cómo a pesar que toda iniciación religiosa en el complejo *Ocha/Ifá* en general, hombres y mujeres, constituye una unión con la divinidad —su nombre ritual *iyabó* o *iyawó* significa esposa menor del *oricha*—, se enfatice mayormente en el acto de unión ritual consensuado cuando se refieran a la iniciación y el compromiso que asume la mujer. *Lo femenino* restringe las capacidades reproductivas rituales de la

iyanifá y ensalza sus actividades domésticas, subalternas, aunque se les haga creer que disfrutan los mismos derechos que sus pares masculinos los *babalawos*. No poseen la autonomía suficiente para iniciar a otros hombres o mujeres por la negativa de presentación ante *Odú (Igba Iwa)*, lo que ha derivado no solo en disímiles interpretaciones de la negativa *per se*, sino también en otras especializaciones que desembocan en una denegación relacionada con la limitación corporal, natural (la matriz y la menstruación). La *iyanifá* al entrar en este mundo de hombres se transgeneriza; podrá ser una muestra evidente de rezagos machistas para los que se oponen tajante a su consagración pero no garantiza una equidad de género cuando los que alientan su continuidad mantienen los impedimentos y ella es objetivada, reducida por sus condiciones naturales. Conociendo las restricciones litúrgicas que significan traspasar la frontera entre la *Ocha* (donde la mujer ocupa mejor posición) e *Ifá*, la *iyanifá* es doblemente limitada.

¿Qué quedaría entonces para la homosexualidad?, precisamente asociada a lo femenino. ¿Transgredir esa linealidad y resquebrajar una estructura patriarcal que cada vez se automargina más, para mantener su legitimidad y supremacía en desiguales relaciones de poder? La Regla de *Ifá* cubana articula un mecanismo de evaluación social que construye posiciones desiguales, sustentado en el mito. Y todo ejemplo o caso que no encaje en los parámetros de su concepción binaria del mundo, no es divino y por lo tanto no es natural.

En este apartado, resulta interesante cómo han sido desestimadas por los sacerdotes y sacerdotisas del complejo *Ocha/Ifá* en general, las alternativas mágicas que el propio oráculo ha ofrecido para la “conversión” a la heterosexualidad, mientras otras “afecciones” también consideradas biológicas, ocupan en mayor grado el leitmotiv de las ceremonias de iniciación o de ejecución de diversos rituales, ambos de tipo terapéutico. Y aunque en la Santería el proceso de feminización —y con ello la gradual visibilidad homosexual mayormente masculina— es una realidad ascendente; en la Regla de *Ifá* cubana se establecen barreras definitivas para su no iniciación como sacerdotes, que pasan más por cuestiones morales sustentadas por lo divino reinterpretado.

El homosexual en la Regla de *Ifá* cubana asume de manera consciente, dentro de la masculinidad religiosa, los roles del varón femenino o varón no patriarcal, lo que denota la hegemonía de los sacerdotes heterosexuales mediante la dominación simbólica y de cierto modo la subordinación ¿femenina? Tales limitantes tanto para el hombre homosexual —por su asociación a la feminización—, como para la lesbiana —especialmente las masculinizadas¹⁷⁸—, considero están determinados también por la creencia del carácter no natural de sus prácticas sexuales en una expresión religiosa que legitima como principio el binomio hombre/mujer y la procreación, bajo criterios mágico-religiosos irreversibles y de control corporal y sexual.

La manera en que se ha articulado la dicotomía de las divinidades *Olofi/Odu (Igba Iwa)* y los tabúes de la menstruación; la existencia dentro del cuerpo masculino de *Olofi* de la deidad femenina *Odu (Igba Iwa)* es una hierofanía cargada de simbolismo de género que ilustra el poder femenino o *Lo femenino* apropiado por los sacerdotes de *Ifá* durante la ceremonia de consagración. La polémica sobre la legitimidad del *odu Irete Untelú*, las diversas interpretaciones y cuestionamientos a la diáspora por emplearlo como justificante al mecanismo discriminatorio que coapta la iniciación de la mujer en *Ifá* —especialmente la exégesis de la narrativa de *Ódu* y *Orunmila*—, ha concentrado allí la magnitud de una problemática de mayor amplitud, fundamentada en otras prescripciones religiosas heteronormativas que rigen sus prácticas y su filosofía mediada por el cuerpo. Lo denominado por Butler la performatividad del género.

Odú (Igba Iwa) es la divinidad hembra sometida; en cualquiera de las dos tradiciones, revela los verdaderos roles de la mujer y el hombre en *Ifá* y su ideología de género. *Odú (Igba Iwa)* es el garante de una práctica heteronormativa y patriarcal, en la que la relación hombre-dios tutelar mediante la iniciación se presenta en pareja, padre/madre, como representación del orden binario del mundo.

¹⁷⁸ En la investigación no se hizo énfasis en la figura de la lesbiana dentro de *Ifá* ya a nivel sacerdotal. No podemos corroborar que no exista, pero es poco probable que pueda llegar a ocupar puestos como *Apetebí Ayafá* por todo el discurso reprobatorio sobre la otredad sexual en el *Ifá* criollo y en la misma Santería.

Odú es la elegida que pierde su condición de hembra propiciadora del caos para ser sometida mediante el matrimonio con *Orunmila*, y cumplir su función de madre eterna de todos sus sacerdotes. *Odú* es el poder femenino que recibe el *babalawo* durante su ceremonia iniciática, y aunque es controvertible —entre los propios sacerdotes de *Ifá*— la condición mística reproductiva que algunos afirman recibir al ser presentados ante esta divinidad —interpretado por otros como el poder que les insufla la deidad para la correcta interpretación del oráculo—, la esencia del ritual descansa en la expropiación del poder ancestral femenino añadido a los hombres a través de *Odú*, lo cual disminuye la importancia del rol reproductivo de la mujer dentro de su sistema de creencias. La principal limitante para la consagración en *Ifá* que consideran algunos sacerdotes, además de su período menstrual, es que la propia mujer lleva a *Odú* en su interior, es innata, es su misma matriz.

Odú podría ser considerada traidora por las feministas —en un sistema de creencias donde no he visto posturas realmente feministas luego de la muerte de las denominadas *obasas*—. El simbolismo del que ha sido dotada, es un dispositivo que detiene o somete el poder devastador de las hembras, objetivadas bajo relaciones de oposición. A su vez, la hibridez de *Olofi* no resuelve la inequidad de género, aunque al *oricha* se le considere asexuado, siempre se hace referencia a él desde lo masculino; y la presencia de *Odú* (*Igba Iwa*), ya sea situada en el interior del dios masculino en la tradición afrocubana o independiente en la nigeriana, tampoco legitima una emancipación e individualidad o poder de la divinidad hembra. *Odú* (*Igba Iwa*) cumple los mismos roles de esposa y madre que exige el patriarcado.

Ifá es tradición, filosofía, cosmovisión, espiritualidad, es un medio a través del cual se alcanza el equilibrio en un principio de intercambio, de ofrendar para obtener o agradecer lo logrado mediante el *ebó*. Su oráculo tiene un carácter regulador, diagnosticador y solucionador, además de ser portador de un mensaje transponible, lo que posibilita su adecuación y/o relocalización en cualquier contexto geográfico, político o cultural. De ahí que el *Dice Ifá*, aunque su base sea el conocimiento primigenio de *Ifá* —demostrado en la estructura, nombre de los *odus*, y similitud de la gran mayoría de las historias y refranes—,

su recontextualización obedeció a un ejercicio de interpretación, de traductor cultural a la manera de Boaventura de Sousa, que lo dotó de matrices culturales diferentes en las que lo masculino adquirió mayor fuerza por sus antecedentes patriarcales.

El análisis de su corpus religioso develó la asimetría de las relaciones de género desde la subordinación femenina y asistencia al hombre, aunque en ocasiones la mujer asuma roles masculinos pero no protagónicos. Estas determinaciones son clave para la interpretación durante el proceso adivinatorio, lo que interviene subjetivamente o no en el ámbito sociorreligioso. La mujer aparece en la mayoría de las historias confinada al ámbito doméstico, a la maternidad y crianza de los hijos, y a desempeñar su rol de esposa. Varias historias determinan la acción contaminante de la menstruación producto de la curiosidad femenina, lo que denota la privacidad del poder del conocimiento (*Ifá*) solo en manos de los varones. Es que en la base del poder religioso está el conocimiento, y por lo tanto es un recurso que debe ser limitado (Capone y Frigerio, 2012).

No aparecen historias dentro del *Dice Ifá* referentes a la iniciación de la *iyanífá*, una de las razones que avala la no introducción de esta consagración antes de los noventa del siglo XX, aunque para su fundamentación se retoman *patakines* de *odus* nigerianos. Mientras el varón juega roles protagónicos, de liderazgo, realiza actividades fuera del ámbito doméstico. Las historias están prescritas sobre un orden binario en el que es preponderante una masculinidad hegemónica, social y culturalmente aceptable, y giran en torno a la figura central del oricha *Orunmila*, por lo que se podría fundamentar un modelo de masculinidad de *Ifá* debido a su carácter heteronormativo y su incidencia sociocultural.

La ideología y la economía machista, patriarcal, que aún sostenemos, se reproducen y fortalecen con la alianza de la religión —como institución—, y de la misma religiosidad popular. Todo intento por equilibrar los roles dentro de la propia familia natural, es resquebrajado en el ámbito religioso por un linaje que educa e impone en el deber cumplir las disposiciones ético-morales de la Divinidad masculina y del oráculo. Son dos espacios intermitentes, de

producción de identidad colectiva, en una práctica como la Regla de *Ifá* cubana, que ha renunciado a la institucionalización más ortodoxa para estructurarse como sistema desde la aparente informalidad de una casa común —la casa de santo— resignificada en templo.

En el complejo *Ocha/Ifá* —con su estructura y capacidad organizativa propia, diferente a otras modalidades diaspóricas en el continente—, la reproducción y continuidad de las prácticas ancestrales se procesan a través de roles rituales biológicamente distribuidos, determinados, en las esferas sociales, psíquica, afectiva y sexual de la vida religiosa. Dentro del espacio de la casa de santo, muchos rituales y labores son sexuados, y se ejecutan también mediados por niveles jerárquicos en ocasiones basados en la biología, a lo que no escapa la orientación sexual. Se establecen conexiones mediante relaciones dispares, entre hombres y mujeres —conocimiento vs. naturaleza—, hembras y machos, el varón feminizado y la hembra masculinizada. No existe en el complejo *Ocha/Ifá* —especialmente en el *Ifá* cubano—, un ambiente de género que opere con libertad en relación al dato anatómico. Considero finalmente que el sistema de género como estructura, contribuyó a la continuidad y la recontextualización de la tradición, como eje fundamental de un sistema holístico que integró la cultura, la cosmovisión y la estratificación sociorreligiosa de la Regla de *Ifá* cubana (Segato, 2003).



+180 2424+
22-6-2004
SANTIAGO

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

Aboy, Nelson (2001) *Definición Antropológica de Orisha. Investigación de Antropología Participativa, Sociología, Antropología Psicológica, Lingüística y Ethnohistórica* (Parte I). Disponible en: http://www.archivocubano.org/definicion_orisha_01.html. Accedido el 6 de julio de 2016.

... (2008) *Causas Iniciáticas en el Culto a los Orishas. Alternativa Holística de Curación*. Disponible en www.asojano.blogspot.com. Accedido el 30 de octubre de 2015.

... (s.f.) *El Código Ético e Identitario en La Regla de Osha. El Itá*. Archivo personal.

... (2015) *El Tradicionalismo Cultural II. Realidad, Falacia y Peligros*. Boletín cultural de la Asociación Yoruba de Cuba.

Agamben, Giorgio (2011) *¿Qué es un dispositivo?* Revista Sociológica. Año 26, No. 73. (pp. 249-264). Mayo-agosto.

Águila de Ifá (2005) *¿Quién es Orunmila?* Disponible en www.facebook.com/aquiladeifa. Accedido el 30 de octubre de 2015.

... (2008) *El Sacerdote de Ifá y el Homosexualismo: ¿Muestra de una Religión Homofóbica?*, www.aquiladeifa.facebook.com. Accedido el 30 de septiembre de 2016.

... (2011) *Recibiendo Las Iyami. Más Inventos Comerciales en el Ifá Tradicional Nigeriano*. Disponible en <http://elaquiladeifa.blogspot.mx/2011/04/recibiendo-las-iyami-mas-inventos.html> Accedido el 20 de octubre de 2016.

... (2014) *Iyanifa: Una Mentira forjada con Mentiras*. Águila de Ifa Foundation. Disponible en www.facebook.com/aquiladeifa. Accedido el 30 de mayo de 2016.

... (2014) *Apetebí. La iniciación en Ifá de la Mujer*. Disponible en <http://elaquiladeifa.blogspot.mx>. Accedido el 15 de enero de 2017.

Águila de Ifá; Gámez, Leonel y Conde, Eduardo (s.f.) *Defendiendo nuestras tradiciones (II)* Disponible en www.facebook.com/aquiladeifa. Accedido el 15 de julio de 2016.

... (2011) *Cuaderno No. 35. Serie Dorada-Cuadernos de Águila de Ifá*. Disponible en <http://aguila-deifa.blogspot.mx/2011/09/cuaderno-num-35.html>. Accedido el 24 de septiembre de 2016.

Ajo, Clara (2008) *La Regla de Ocha o Religión de Santería. Elementos para un diálogo con la tradición cristiana*. En Sylvia Marcos (Ed.). *Religión y Género*.

Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Editorial Trotta. Madrid, España. Pp. 271-292.

Arévalo, Javier Marcos. *La tradición, el patrimonio y la identidad*. Disponible en http://www.dipbadajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LX/2004/T.%20LX%20n.%203%202004%20sept.-dic/RV000002.pdf. Accedido el 25 de mayo de 2016.

Argüelles, Aníbal (s.f.) *Valoraciones acerca de la unidad y diversidad de las expresiones religiosas de origen africano en Cuba. Los sujetos divinizados y su valimiento en los militantes de esas denominaciones religiosas*. Departamento de Estudios Sociorreligiosos. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas Cuba. Disponible en <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents>. Accedido el 7 de octubre de 2016.

Argyriadis, Kali (2005) *El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo*. Revista Desacatos, mayo-agosto, número 018, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, DF, México.

... (2012) *Formas y organización de los actores y modos de circulación*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (Pps. 49-63). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

... y De la Torre, Renée (2012) *Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 175-197). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

Augé, Marc (1998) *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Editorial Gedisa. España.

Badillo, María y Alberti, María del Pilar (2013) *Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical*, Relaciones 133, invierno, UNAM, México.

Bakare-Yusuf, Bibi (2011) *“Los Yoruba no hacen género”: Una revisión crítica de 'La invención de la Mujer: Haciendo un Sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género', de Oyewumi Oyeronke*. *Africaneando*. Revista de actualidad y experiencias. Núm. 05, primer trimestre. (pp. 25-53). Disponible en www.africaneando.org. Accedido el 29 de septiembre de 2017.

Barcia, María del Carmen; Rodríguez, Andrés y Niebla, Milagros (2012) *Del cabildo de “nación” a la casa de santo*. Colección La Fuente Viva. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba.

Barreal, Isaac (2001) *Retorno a las raíces*. Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba.

Baudrillard, Jean (1981) *De la seducción*. Traducción de Elena Benarroch. Ediciones Cátedra S.A., Madrid, España.

Betancourt, Víctor (2013) *El papel del Bábálawo como protagonista comunitario*. Disponible en: <http://www.ifairanlowo.com.mx/el-papel-del-babalawo-como-protagonista-comunitario/64>. Accedido el 27 de julio de 2016.

Bolaji, Emanuel (1962) *Olódu`mare` : God in Yoruba Belief*. Longmans, London.

Bolívar, Natalia (1995) *Orula en el deambular por las antiguas civilizaciones*. Editorial Pablo de la Torriente Brau. La Habana, Cuba.

... (1996) *Ifá, su historia en Cuba*. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.

... (2014) *Los Orishas en Cuba*. Editorial José Martí. La Habana, Cuba.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

Borge, Juan; Platero, Silvio; Ramírez, Jorge y Triana, Pedro (2008) *Los llamados Nuevos Movimientos Religiosos en el gran Caribe*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Braga, Ana Cristina (2005) *La regla de Ocha en Cuba: una semiosfera*. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura. Disponible en: www.ugr.es/local/mcaceres/entretextos.html Accedido el 29 de octubre de 2016.

Butler, Judith (2006) *Deshacer el género*. Ediciones Paidós. España.

... (2013) Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 327-366). Universidad Nacional Autónoma de México.

Cabrera, Lydia (2014) *El Monte*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.

Calvette, Isabel (s.f.) *Tabú: Lo que no debes ver, escuchar, decir... Lo prohibido*. Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <https://etnicografica.files.wordpress.com> Accedido el 20 de octubre de 2016.

Capone, Stefania y Frigerio, Alejandro (2012) *Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una "nación yoruba imaginada"*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 175-197). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

Castellanos, Jorge (1990) *Cultura Afrocubana. El negro en Cuba, 1845-1959* (Tomo 2). Ediciones Universal. Miami, Florida, Estados Unidos.

Castellanos, Jorge y Castellanos, Isabel (1988) *Cultura Afrocubana. El negro en Cuba, 1492-1844* (Tomo 1). Ediciones Universal. Miami, Florida, Estados Unidos.

... y Castellanos, Isabel (1992) *Cultura Afrocubana. La religión: la Regla de Ocha* (Tomo 3). Ediciones Universal. Miami, Florida, Estados Unidos.

Castelli, Enrico (2007) *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico*. Ediciones Siruela, Madrid, España.

Castells, Manuel (1999) *LA ERA DE LA INFORMACIÓN: Economía, sociedad y cultura*. Volumen II *El poder de la identidad*. Siglo Veintiuno Editores.

... (1999) *El poder de la identidad en La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. (Tomo 2). Siglo veintiuno editores.

.... (2010) *Globalización e identidad*. Quaderns de la Mediterrània 14. Versión en español.

Cedeño, Yeniela (2014) *Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones*. Revista Contrapunto, Vol. 1, No. 1, pp. 129-145.

Conde, Eduardo (s.f.) *Iyami Oshoronga*. Disponible en <http://ogbonifa.tripod.com/iyami.html>. Accedido el 10 de marzo de 2017.

Connell, Robert W. (1997) *La Organización social de la masculinidad*. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. (pp. 31-48). Ediciones de las Mujeres, No. 24. FLACSO, Santiago de Chile, Chile.

Corrons, Orlando (2007) *Orisha Ochosi, herramientas útiles*. Revista Catauro, Año 9/ No. 16. Pps. 177-187.

Cruz, Martin (s.f.) *La religiosidad popular como elemento de identidad cultural en la América Latina contemporánea*. https://www.academia.edu/2610950/La_religiosidad_popular_como_elemento_de_identidad_cultural_en_la_Am%C3%A9rica_Latina_contempor%C3%A1nea. Accedido el 10 de febrero de 2015.

Cuevas, Rubén (2009) *El pasado astrológico de Ifá*. Disponible en: <http://inocentearaye.blogspot.mx/2009/08/el-pasado-astrologico-de-ifa.html>. Accedido el 28 de junio de 2016.

De Diego, Antonio (2012) *Construyendo "la verdad yorùbá". Una lectura afroepistemológica del sistema de Ifá...* Revista *Humana del Sur*. Año 7, No. 12. Enero-junio. Pps. 107-122.

De Lahaye, Rosa María (2011) *Un oddun es una categoría teológica (I)*. Disponible en www.cubadebate.cu/noticias/2011/06/24. Accedido el 1ro. de marzo de 2017.

De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2005). *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas*. Revista Desacatos, No. 18, mayo-agosto.

De la Torre, Renée (2008) *La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global.* Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, Año 10, No. 10, p. 49-72.

De Souza, Adrián (2015) *Eshu-Eleguá Equilibrio dinámico de la existencia*, Ediciones Unión, La Habana, Cuba. Segunda edición corregida y ampliada.

... (2003) *Ifá Santa Palabra: La ética del corazón*. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.

... (2012) *Un tigre de papel*. Revista Caminos. Disponible en: www.revista.ecaminos.org Accedido el 10 de octubre de 2016.

D. Jácome (2015) *Ídolo brujo, Santa Bárbara*. Revista Cuba en la memoria.

Domínguez, Lourdes S. (s.f.) *Los collares en la santería cubana*. Editorial José Martí, La Habana, Cuba.

Douglas, Mary (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo veintiuno editores, sa. D.F. México.

Duharte, Rafael y Santos, Elsa (1999) *Hombres y Dioses. Panorama de las religiones populares en Cuba*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

EbóinLaiyé, Oddíká (s.f.) *Homosexualidad y la orden de Órunmilá*. Disponible en: <http://orishasfm.es.tl/HOMOSEXUALIDAD-Y-LA-ORDEN-DE-%D3RUNMIL%C1.htm>. Accedido el 1ro. de octubre de 2016.

Egbe Aworemi (s.f.) *¿Qué es Ifá?* Disponible en http://www.aworeni.com/centro_de_estudio.html. Accedido el 8 de julio de 2016.

Eliades, Mircea (2000) *La estructura de los mitos. La importancia del "mito vivo"*. En Fernando Botero & Lourdes Endara (Comp.) *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas*. Instituto de Antropología Aplicada, Quito, Ecuador.

ErlI, Astrid (2012) *La creación de la memoria colectiva: una breve historia de la investigación sobre la memoria que se ha desarrollado en el campo de los estudios culturales*, Memoria colectiva y culturas del recuerdo, Estudio introductorio, Colombia, Universidad de los Andes. Pps. 17-25.

Expósito, Benita (2016). *Ocha, familia extendida allende a los mares* (1era. ed.) [CD-ROM]. La Habana: Producciones Acuario.

Febles, Raúl. (2011) *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano*. Disponible en www.centroloynaz.cult.cu/index.php/2011/03/17/relaciones-de-genero-y-poder-en-las-religiones-de-antecedente-africano-la-mistica-de-lo-femenino-en-la-santeria/. Accedido el 10 de agosto de 2015.

Feraudy, Heriberto (2009) *De la Africanía en Cuba (parte 1)*. Disponible en http://www.archivocubano.org/feraudy_05.html. Accedido el 5 de julio de 2016.

Fernández, Mirta (2005) *Oralidad y Africanía en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. Cuba.

Fernández, Tomás (2005) *Género y orientación sexual en la santería*. La Gaceta de Cuba, No. 1, enero-febrero, La Habana, Cuba. Pps. 32-35.

Ferrándiz, Francisco (2011). *El proceso etnográfico*. En *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos-UAM, México.

... (2011) "Historias e itinerarios del cuerpo", *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos-UAM, México. Pps. 134-146.

Ferrer, Armando (2008) *Las tres mujeres de Orula*. Editorial José Martí, La Habana, Cuba.

Flores, Carlos (2013) *Filosofía Yorùbá, un sistema ideológico, político y religioso*. Disponible en <http://institutoifaela.blogspot.mx/2013/04/filosofia-yoruba-un-sistema-ideologico.html>. Accedido el 4 de julio de 2016.

Foucault, Michel (1979) *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta, España.

... (1984) *Los espacios otros (heterotopías)*. Revista Architecture, Mouvement, Continuité, No. 5. Pps. 46-49.

Frazer, James G. (2008) *La rama dorada. Magia y religión*. Tomo 1. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba. Segunda edición cubana.

Frazer, Ronald (1993). *Historia Oral, Historia Social*. En *Historia Social*, No. 17 (Autumn, 1993), pp. 131-139.

Freud, Sigmund (1994). *Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])*. Obras Completas, Vol. XIII, Amorrortu Editores, Bs. As., Argentina.

Frigerio, Alejandro (1999) *El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica*. Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre, Brasil. Año 1, No. 1, pp. 51-88.

... (2004) *Re-africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion*. Religions Transnationales Civilisations, Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles, vol. LI, No. 1/2, pp. 39-60.

Galván, José Alberto (2010) *Construyendo identidades religiosas: Planteamientos teóricos metodológicos*. Batey: Revista Cubana de Antropología Social, Vol. I Número 1.

García, Darío (2009) *Cruzando los umbrales del varón. Hacia una teología transgénero desde una ontología de la masculinidad*. En María Angélica Peñas & María Candelaria Sgró (Eds.). *Género y Religión. Pluralismos y disidencias religiosas*. Colección Religión, Género y Sexualidad, Católicas por el Derecho a Decidir, Córdoba, Argentina.

Giménez, Gilberto (2007) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

... (2007) *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural*. En José Antonio Mac Gregor y Adrián Marcelli (cord.) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Colección Intersecciones. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CONACULTA-ITESO. México.

... (2005) *Cultura, identidad y metropolitanismo global*. Revista Mexicana de Sociología 67, núm. 3 (julio-septiembre) pp. 483-512.

Gobin, Emma (s.f.) *La noción de jerarquía en "Ocha-Ifá". Reflexiones sobre la estructura de la religión lucumí en Cuba y sus paradojas*. Estudios Afroamericanos. Biblioteca virtual.

Gómez, Pedro (1988) *Precisiones sobre el concepto Estructura en la antropología de Lévi-Strauss*. Foro de las Ciencias y de las Letras. (pp. 5-18). No. 11. Granada, España.

González, Julio C. (2002) *Género y Masculinidades en Cuba. ¿El otro lado de una historia?* Revista Nueva Antropología, (pp. 117-120). No. 61, México.

Guanche, Jesús (1983) *Procesos Etnoculturales de Cuba*. Editorial Letras Cubanas. La Habana, Cuba.

...(2010) *Las religiones populares cubanas, breves comentarios a medio siglo*. Revista del CESLA. No. 1. Disponible en: www.redalyc.org. Accedido el 20 de mayo de 2016.

Guanche, Julio C. (2002) *La imaginación contra la norma. Ocho enfoques sobre la República cubana de 1902*. Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, Cuba.

Guber, Rosana (2001). *El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas, La observación participante y, La entrevista etnográfica*, en: La etnografía. Método, campo y reflexividad. Grupo Editorial Norma, Bogotá, pp. 15-40.

Guillot, Maïa y Juárez, Nahayeilli B. (2012) *Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 63-85). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

Hall, Stuart (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage Publications, Cap. 1. pp. 13-74.

Hine, Christine (2004). *Etnografía Virtual*. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad. Editorial UOC. Catalunya, España.

Hobsbawm, Eric (2002). *La invención de la tradición*. Editorial Crítica, Barcelona, España.

Hodge, Ileana (2016) *Repensando la transnacionalización e interpretando los reacomodos*. (1era. ed.) [CD-ROM]. La Habana: Producciones Acuario.

Holdbraad, Martin (2014) *Moralidad y obligación en los sistemas de adivinación del Ifá cubano*. Disponible en <http://revista.ecaminos.org/article/moralidad-y-obligacion-en-los-sistemas-de-adivinac/>. Accedido el 31 de julio de 2016.

Huguet, Lydia (1968) *La casa- templo en la Regla de Ocha*. Revista Etnología y Folklore, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, No. 5, enero-junio.

Ifá Ni L'Órun (2016) *Orixá Otín O Agana Omotin*. Disponible en <http://www.ifanilorun.com.br>. Accedido el 20 de octubre de 2016.

Ifá Oyu (s.f.) *Introducción a Ifá*. Enciclopedia de Ifá. Disponible en www.ifaoyu.com. Accedido el 30 de mayo de 2016.

Izard, Gabriel (2009) *La Universal Negro Improvement Association (UNIA) de Marcus Garvey, un movimiento social panafricanista del primer tercio del siglo XX*. En Kim Sánchez (Colab.). *Autores, escenarios y representaciones en un mundo global*. (pp. 57-86). Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

Kaufman, Michael (1997) *Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres*. En Teresa Valdés y José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. (pp. 63-81). Ediciones de las Mujeres, No. 24. FLACSO, Santiago de Chile, Chile.

Kimmell, Michael S. (1997) *Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina*. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.)

Masculinidad/es. Poder y crisis. (pp. 49-61). Ediciones de las Mujeres, No. 24. FLACSO, Santiago de Chile, Chile.

La importancia del patrimonio cultural. (2003) Disponible en <http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/importa.htm>. Accedido el 1ro. de junio de 2016.

Lachateñeré, Rómulo (2014) *Manual de Santería.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

... (2001) *El sistema religioso de los afrocubanos.* Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Lamas, Marta (2013) Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia.* (pp. 327-366). Universidad Nacional Autónoma de México.

Laqueur, Thomas (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Ediciones Cátedra, Madrid, España.

Larduet, Abelardo (2014) *Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones.* Editorial del Caribe, Santiago de Cuba.

León, Argeliers (1987) *del canto y el tiempo.* Editorial Pueblo y Educación, La Habana, Cuba.

... (2001) *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América.* Colección Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba.

Lévi-Strauss, Claude (1968) *Antropología estructural (I).* Editorial EUDEBA. (pp.51-252) Buenos Aires, Argentina.

López, Enrique (1999) *La trata negrera en el puerto de La Habana a mediados del siglo XVIII.* Revista Sotavento. Pps. 19-31.

López, Lourdes (1978) *Estudio de un babalawo.* Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.

López, Rafael (1985) *Componentes africanos en el etnos cubano.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Lugones, María (2008) *Colonialidad y género.* Revista Tabula Rasa, núm. 9, julio-diciembre. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. Pp.: 73-101.

... (2011) *Hacia un feminismo descolonial.* Revista La manzana de la discordia, julio-diciembre. Vol. 6, No. 2. Pp.: 105-119.

Lloga, Carlos (2015) *Estructura narratológica de un Ódu de Ifá.* Centro de Lingüística Aplicada, Santiago de Cuba.

Machado, Alexander (2014) *Sacerdotisas de Ifá: ¿un sacrilegio?* Disponible en <https://revista.ecaminos.org/article/sacerdotisas-de-ifa-un-sacrilegio/>. Accedido el 4 de febrero de 2017.

Madan, Marcelo (2005) *Manual de bolsillo para santeros*. Tercera edición ampliada. Ediciones Òrúnmilá, Caracas, Venezuela.

Mair, Lucy (1998) *Introducción a la antropología social*. Editorial Alianza Universidad, España.

Marcus, George (2001). *Etnografía en el sistema mundo. El surgimiento de la antropología multilocal*, Alteridades, 11. No. 22, pp.111-127.

Marqués, Josep-Vicent (1997) *Varón y Patriarcado*. En Teresa Valdés y José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres, No. 24. FLACSO, Santiago de Chile, Chile. Pps. 17-30.

Martínez, Rogelio (2005) *Descargas, ritual y fiesta de la palabra*. La Gaceta de Cuba, No. 1, enero-febrero, La Habana, Cuba. Pps. 28-31.

... (2015) *Iwé Olumo Yonu o Libro de las descargas*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

Mary, André (2012) *Políticas de "reconquista espiritual" e imaginarios transnacionales*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México. Pps. 131-145.

Massip, José (director) (1962) *Toque de batá from Historia de un ballet*. Disponible en <http://esquinarumbera.blogspot.com>. Accedido el 18 de julio de 2016.

Menéndez, Lázara (2001) *¿Un cake para Obatalá?!* Disponible en http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html. Accedido el 4 de julio de 2016.

... (2005) *Kinkamaché to gbogbo oricha folé owó, folé ayé, folé aché en América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

... (2012) *Ayé (Ki Ibo). Tres sin un título*. Disponible en <http://revista.ecaminos.org/article/aye-ki-ibo-tres-sin-un-titulo/>. Accedido el 28 de junio de 2016.

Mercado, Alejandro y Gutiérrez, Elizabeth (2004). *Fronteras en América del Norte*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Mercado, Asael y Hernández, Alejandrina V. (2010) *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. Convergencia, Revista de Ciencias Sociales, vol. 17,

No. 53, mayo-agosto. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Pp. 229-251.

Meriño, María de los Ángeles y Perera, Aisnara (2014) *Del tráfico a la libertad: el caso de los africanos de la fragata Dos Hermanos en Cuba (1795-1837)*. Bronce Colección, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

Miller, Ivor (2002) *Ifá salvará nuestro mundo en crisis*. Revista Ile Tun Tun, Pps. 5-60.

Molina, Rafael y Molina, Heriberto (realizadores). (2012) *Itefá Elegan en las Mujeres. Iniciación en Ifá sin la presencia de Odu. Oluwo Leonel Gámez Oseniwo*. Fraternidad Ifá de las Américas. Canal de Youtube.

... (2015) *Entrevista a Pedro Lemus Oluwo Otura Niko: Nos habla sobre Olofin y Odu*. Fraternidad Ifá de las Américas. Canal de Youtube.

Molina, Stefania (2015) *El mito del instinto maternal y su relación con el control social de las mujeres*. Disponible en www.articulando.com.uy. Accedido el 15 de enero de 2017.

Montenegro, Marisela y Pujol, Joan (2003) *Conocimiento Situado: Un Forcejeo entre el Relativismo Construcccionista y la Necesidad de Fundamentalizar la Acción*. Revista Interamericana de Psicología, Vol. 37, No. 2. pp. 295-307.

Montero, María Luisa y Nieto, Mariano (2002) *El patriarcado: una estructura invisible*. Disponible en www.porelpanylasrosas.weebly.com. Accedido el 10 de enero de 2017.

Montesinos, Rogelio (s.f.) *Víctor Manuel Betancourt Estrada, Awo Òrúnmilà Omolófaorò*. Revista Islas. Pps. 57-60.

Moore, Henrietta L. (2009) *Antropología y Feminismos*. Ediciones Cátedra. Madrid, España.

Moreno, Manuel (2009). *Aportes culturales y deculturación*. En Esther Pérez & Marcel Lueiro (Eds.). *raza y racismo*. (Pps. 22-47). Editorial Caminos. Cuba.

Muñoz, Junior (2008) *La mujer en Ifá*. Disponible en <http://cubayoruba.groups.google.com/forum>. Accedido el 13 de agosto de 2016.

Oduafumi (2014) *La larga historia del homosexualismo e Ifá*. Disponible en <https://oduafunmi.wordpress.com/2014/04/03/la-larga-historia-del-homosexualismo-e-ifa/> Accedido el 10 de octubre de 2016.

Ortega, Jorge (s.f.) *Monografía: "La dirección y evaluación del aprendizaje en la enseñanza de los cultos populares cubanos"*. Facultad de Cultura Física. (Copia digital).

Ortiz, Fernando (1963) *Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba* en *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. La Habana, Consejo Nacional de Cultura.

... (1983) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Ortner, Sherrie B. y Whitehead, Harriet_ (2013) Indagaciones acerca de los significados sexuales. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 127-180). Universidad Nacional Autónoma de México.

Peel, J. D. Y. (2010) *Los tres círculos de la religión yoruba* en Simposio Internacional sobre Religión Afroamericana. Disponible en www.revista.ecaminos.org. Accedido el 15 de noviembre de 2015.

Pérez, Isabel (2008) *Saberes y poderes*. Duoda, Centro de Investigación de Mujeres, Universidad de Barcelona. Disponible en: www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario7.html. Accedido el 1ro. de marzo de 2017.

Pérez, Odalis (2016) *Influencia del conocimiento de las religiones de origen africano para la calidad del proceso de instrucción penal*. (1era. ed.) [CD-ROM]. La Habana: Producciones Acuario.

Podjajcer, Adil y Mennelli, Yanina (2009) "La Mamita y Pachamama" en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de La Candelaria en Puno y en Humahuaca. *Revista Cuadernos FH y CS-UNJu*, Nro. 36. Pps.: 69-92.

Porras, Valentina (2015) *Con la bendición de todos. Herencia y creatividad en la religiosidad popular cubana*. Colección Fe, Editorial José Martí, La Habana, Cuba.

Powell, Zaylin L. (2010) *Imágenes de ceremonias rituales en el proceso de iniciación de la santería cubana*. IV FÓRUM IDENTIDADES E ALTERIDADES: EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS. UFS – Itabaiana/SE, Brasil.

Pujadas, Juan J. (1992) *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Cuadernos metodológicos, CIS, Madrid, España, pp.1-84.

Ramírez, Luis E. (2014) *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.

Ramos, Guillermina (s.f.) *Memoria y discurso de permanencia cultural*. *Revista Oráfrica*. Pp 113-129.

Riezu, Xabier (2011). *Medios digitales y religión: Investigar la mediatización de la fe en la era digital*. Recuperado de

www.fesweb.org/congresos/11/ponencias/1487/. Accedido el 10 de agosto de 2016.

Robaina, Jesús; Pijuán, Lázaro y Mario González (s.f.) *Complejo religioso Osha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba*. Disponible en: www.cubarqueologica.org. Accedido el 16 de octubre de 2016.

Roldán, B (productor) y Quiñones, T (director). (1994) *Añá, la magia del tambor*. Productora Mundo Latino.

Rosbach, Lioba (2014) *Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto*. Revista Indiana No. 31. Pps. 9-107. Alemania.

Rubiera, Daysi y Argüelles, Aníbal (1994) *La mujer en la Regla Ocha: Un enfoque de género*. En Leticia Artilles (Cord.) *Género y expresiones religiosas afrocubanas: Un tema de interés*. Año 3 No. 1. Boletín de la Red Cubana de Género y Salud Colectiva. Sociedad Cubana de Salud Pública. Capítulo Cubano de la Red de Género y Salud Colectiva de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES).

Rubiera, Daysi (2004) *La Iyan Ifá: un problema de género en la Regla Osha/Ifá*. www.cubaarqueologica.org. Accedido el 25 de enero de 2016.

... (2011) *La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad*. En Inés Martiatu Terry, *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Rubin, Gayle (2013) El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 35-96). Universidad Nacional Autónoma de México.

Saldívar, Juan M. (2010) *Shangó el gran varón: representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional*. Disponible en http://www.etnografo.com/paginas/antropologia/saldivar_shango_el_gran_varon.htm. Accedido el 28 de septiembre de 2016.

Sánchez, Adonis (2016) *Águila de Ifá o el profeta sin rostro por internet*. (1era. ed.) [CD-ROM]. Tlaxcala, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

... (2016) *Diáspora y patrimonialización de la Memoria y la Tradición oral*. Ensayo final del Seminario de Patrimonio. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Archivo personal.

... (2016) *Los noventa, religiosidad popular y globalización: Èyó intori shekue. Conflictos sobre Ifá entre el afrocubanismo y el tradicionalismo nigeriano (Un primer acercamiento)*. Ensayo final del Seminario de Globalización y diversidad cultural. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Archivo personal.

Segato, Rita Segato, Rita (2003) *Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba*. Revista *Estudios Afro-Asiáticos*, Año 25, no 2. Centro de Estudios Afrocubanos, Universidad Cándido Mendes. Río de Janeiro, Brasil. Pp.: 333-363.

... (2005) *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad en América Latina*. En Aurelio Alonso (comp.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, Argentina. Pps 41-81.

Sierra, Abel (2006) *Del otro lado del espejo. La sexualidad en la construcción de la nación cubana*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, Cuba.

Tyrell, William B. (1989) *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. Fondo de Cultura Económica. México.

Torres-Cuevas, Eduardo y Leiva, Edelberto (2008) *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516-1789)*. Ediciones Boloña, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Valdés, Ernesto (2008) *Ceremonias y Caminos de Orun. Partes 1 y 2*. Ilé Ocha Oló Obatalá Oshagriñán Adé Yerí. Disponible en www.proyecto-orunmila.org. Accedido el 28 de julio de 2016.

... (2010) (Comp.) *Awó de Orunmila: Dice Ifá*. 2da versión. Serie Caminos de Ifá. Proyecto Orunmila. Disponible en <https://books.google.com.mx> . Accedido el 28 de enero de 2017.

... y Valdés, Julio (2011) *Las Expresiones Sexuales Humanas y Osha-Ifá*. Disponible en www.proyecto-orunmila.org. Accedido el 10 de noviembre de 2016.

Valdés, Yrmino (1997) *Dilogún*. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.

Vila, L (productor) y Pérez, D (director). (2009) *Una sonrisa para el tambor*. Proyecto Palomas ICAIC.

Zepeda, J (productor) y Saiz, M (director). (s.f.) *Cultos populares. El milagroso viejo Lázaro*. Radio Nederland.

Otros documentos:

Angarica, Nicolás (1955) *Manual del Oriaté*. Copia digital.

... (s.f.) *Lukumí al alcance de todos*. Copia digital.

Ponencia *Algunas claves para el sano desarrollo de la religión yorubá entre los hispanoparlantes*, del *babalawo* Nelson Álvarez Ogundabedé, durante la Conferencia de *Orisa Ifá* celebrada en La Habana en 2015.

Rabaza, Manuel de Jesús (s.f.) *La concepción africanista de Ifá: ¿un Nuevo Movimiento Religioso en Cuba?* Universidad de La Habana. (Copia digital de ponencia presentada en XX Taller Científico de Antropología Social y Cultural Afroamericana, en el XXX aniversario de la fundación del Museo Casa de África y el 130 aniversario de la Abolición de la Esclavitud en Cuba. Museo Casa de África, del 5 al 10 de enero de 2016, Cuba).

Tesis de doctorado de título *Olumide* (s.f.), recogida en la bibliografía de uno de los sacerdotes de *Ifá* cubano. No aparece el autor.



ANEXOS

Mandamientos de *Ifá*, *odun iká òfún* – *iká funfun*

Ení da ilè á bá ilè lo

Aquel que viole la confianza mutua sufrirá graves consecuencias

A d'ifá fún àgbààgbà mérindínlógún

Fue lo profetizado por *Ifá* para los 16 ilustres ancestros

Wón nrelé Ifè wón nlo rèé toró ógbó

Los 16 ilustres ancestros andaban por la ciudad de Ilé Ifè preguntando

Àwon lè gbó àwon lè tó bí Olódùmarè ti rán won ni wón dá Ifá sí

¿Viviremos tanto tiempo como lo expresó *Olódùmarè*? Era la interrogante que ellos le hacían a *Ifá*

Wón ní won á gbó, won á tó sùgbón kí wón pa ikilò mó

Ellos habían llegado a la madurez, ellos eran educados pero luchaban por ser los primeros en saber

Ifá ní, Ifá dijo:

Wón ní kí wón ma fi esúru pe esúru

Él (*Ifá*) avisó no llamar *esúru* por *esúru* (*esúru* puede ser el nombre de una persona, o un tubérculo-especie de ñame)

Wón ní kí wón ma fi esùrù pe esùrù

Él (*Ifá*) avisó no llamar *esùrù* por *esùrù* (*esùrù* es el nombre de una cuenta sagrada)

Wón ní kí wón ma fi odíde pe òòdè

Él (*Ifá*) avisó no llamar al loro–*odíde* por murciélago–*òòdè*

Wón ní kí wón ma fi ewé Ìrókò pe ewé Oriro

Él (*Ifá*) avisó no decir que las hojas de *Ìrókò* son hojas de *Oriro*

Wón ní kí wón ma fi àimòwè bá won dé odò

Él (*Ifá*) avisó no quieran nadar si no conocen el río

Wón ní kí wón ma fi àìlókó bá won ké háin-háin

Él (*Ifá*) avisó no sean orgullosos y no sean egocéntricos

Wón ní kí wón ma gba onà èbùrú wo'lé Àkàlà

Él (*Ifá*) avisó no entren jamás a la casa de Àkàlà con malas intenciones o falsedades

Wón ní kí wón ma fi ikóode nu ìdí

Él (*Ifá*) avisó no usen las plumas sagradas como papel higiénico para limpiar su ano

Wón ní kí wón ma su sí epo

Él (*Ifá*) avisó no defequen sobre el aceite de palma

Wón ní kí wón ma tò sí àfò

Él (*Ifá*) avisó no orinen donde se fabrica àfò, el aceite

Wón ní kí wón ma gba òpá l'ówó afójú

Él (*Ifá*) avisó no tiren el bastón de un ciego

Wón ní kí wón ma gba òpá l'ówó ògbó

Él (*Ifá*) avisó no tiren el bastón de un anciano

Wón ní kí wón ma gba obìnrin ògbóni

Él (*Ifá*) avisó no se involucren sentimentalmente con las esposas de un noble-poderoso

Wón ní kí wón ma gba obìnrin òré

Él (*Ifá*) avisó no se involucren sentimentalmente con la esposa de un amigo

Wón ní kí wón ma s'òrò ìmùlè l'éhìn

Él (*Ifá*) avisó no hablen de más

Wón ní kí wón ma sà-án ibàntè awó

Él (*Ifá*) avisó no se involucren sentimentalmente con la esposa de un *Babaláwo*

Wón dé'lé ayé tán ohun tí wón ní kí wón má se wón nse

Cuando llegaron los 16 ilustres ancestros a sus respectivas tierras, hicieron todas las cosas que se les aconsejaron no hacer.

Wón wá bèrè síí kú

Entonces empezaron a morir uno por uno

Wón fí igbe ta, wón ní Òrúnmilà npa wón

Comenzaron a llorar y a decir que Òrúnmilà era un asesino

Òrúnmilà ní òun kó l'óún npa wón

Òrúnmilà dijo que no era él quien estaba matando a los ancianos

Òrúnmilà ní àipa ikilò mó o won ló npa wón

Òrúnmilà dijo que ellos estaban muriendo porque habían quebrantado las leyes de Ifá

Àgbà re d'owó re

La habilidad de comportarte propiamente, ser una persona recta, y obedecer las leyes, es tu responsabilidad

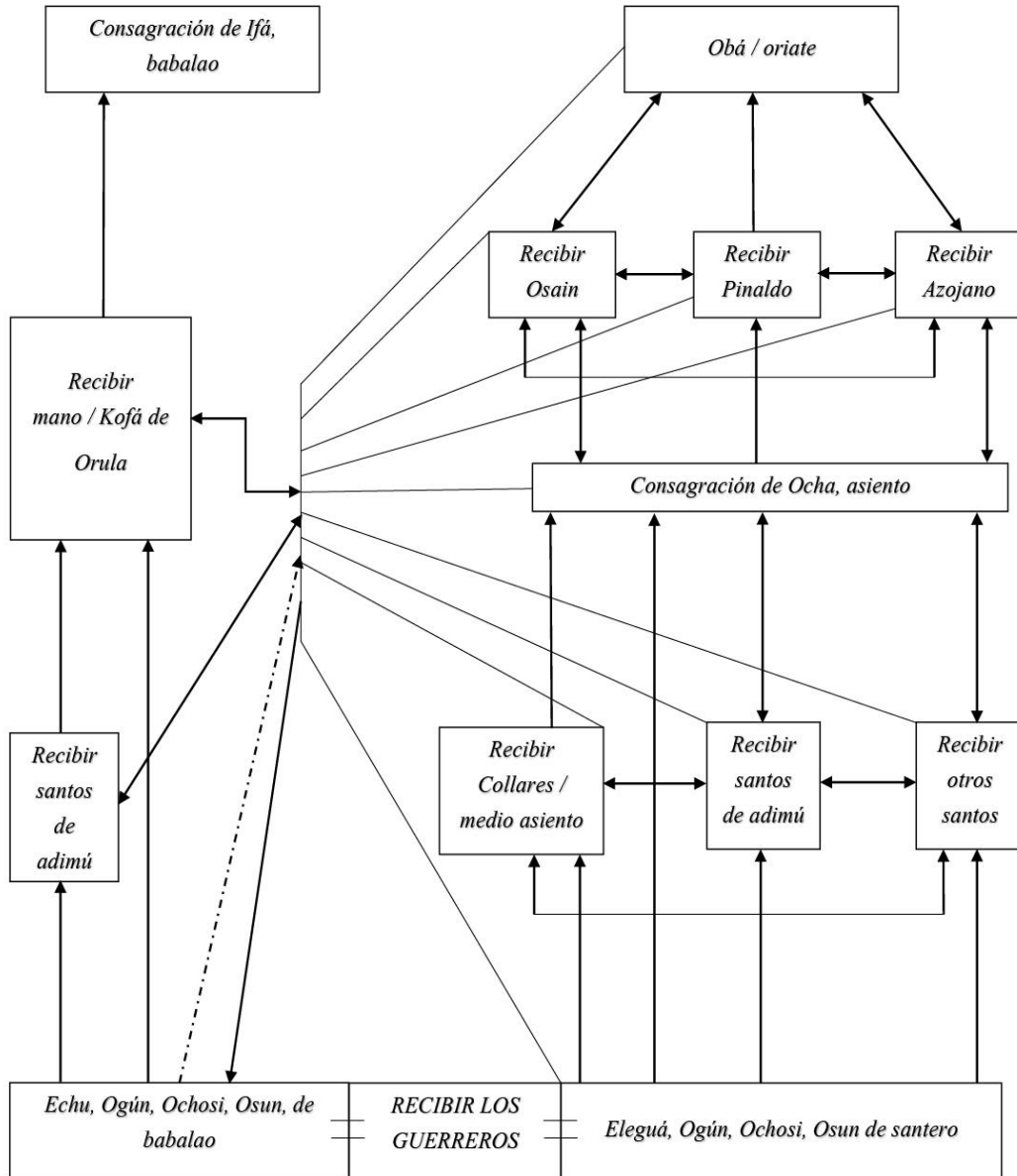
Àgbà mi d'owó mi

La habilidad de comportarme propiamente, ser una persona recta, y obedecer las leyes, es mi responsabilidad

Àgbà kìí wí fún ni télè kí ó tó kan ni

El liderazgo no es predecible, es decir, el papel de liderazgo viene algún día inesperadamente.

SISTEMA DE INICIACION DE OCHA - IFÁ *



* Este diagrama tiene más valor heurístico que descriptivo. Sin embargo, las lógicas de paso entre las consagraciones aquí señaladas, aunque a veces más complejas y dinámicas, reflejan consensos globalmente establecidos en el mundo religioso. Las flechas verticales simbolizan los itinerarios rituales ms directos, aunque casi inexistentes en la práctica. Las flechas transversales indican los puentes posibles entre diferentes posiciones. Las bilaterales significan que no existe orden cronológico preciso rigiendo la relación entre las dos iniciaciones consideradas. La única flecha en líneas discontinuas corresponden a una relación cuestionada por algunos santeros.

Sistema de iniciación de Ocha-Ifá. Tomado de *La noción de jerarquía en "Ocha-Ifá"*. Reflexiones sobre la estructura de la religión lucumí en Cuba y sus paradojas, de Emma Gobin.

Mito sobre la creación del mundo según los *yorubás*, recogido por Ivor Miller en la entrevista a Wande Abimbola.

Los *yorubás* creen que Ile Ife, hogar ancestral, es la cuna de la humanidad. Previamente, la Tierra estaba cubierta de agua. Los 400+1 *Orichas* a la orden de *Olodumare* llegaron con órdenes de crear la tierra seca del agua. Se les dio una parcela de polvo de *Orun* (cielo), una gallina y un camaleón. Esparcieron el polvo sobre el agua, apareciendo la tierra. Luego la gallina la esparció y el camaleón probaba la solidez de la tierra antes del descenso divino. La flora apareció luego, no accidentalmente sino por designios de *Olodumare*. Un verso de *Otura Irosun* —un *odun* menor de *Ifá*— explica la aparición de la flora. Nos explica que se pidió a cada especie un sacrificio antes de partir del *Orun*. Aquellos que lo hicieron son las especies respetadas mientras que las que no, fueron explotadas a placer y destruidas desde entonces.

Olodumare fue responsable del envío de otras especies además de la gallina y el camaleón. 880 especies de animales, de plantas y de aves precedieron la llegada del hombre, cuya creación ya fue explicada previamente. Estos actos de creación fueron vistos por *Ifá*, también llamado *Orumila*, deidad yoruba responsable del desarrollo adivinatorio e intelectual.

INSTITUCIÓN RELIGIOSA YORUBA EGBE NI ODUDUWA

Maceo No 64 –E-Mail felix@asociacionyoruba.com

Tele-fax 53-24-472241

Holguín 20 de diciembre de 2006

Se le informa a TODO EL pueblo religioso de nuestra provincia y el mundo, QUE la Iyalosa Kurenia del carmen mejias Sánchez Omo Yemalla Omi Yale será consagrada como:

Iya ni Ifa, esta será efectuada en el próximo mes de enero con la participación de hermanos babalawos Venezolanos del Templo egbe Orisa Oko e Iya Ni Ifa del mismo país.

Este tipo de ceremonia se realizará por vez primera en nuestra provincia, por lo cual extendemos nuestra invitación a todos aquellos interesados en participar en dicha consagración.

Los interesados pueden llamar al teléfono

472241

O enviar un correo electrónico a felix@asociacionyoruba.com

Información: a todos los babalawos se les comunica que Igba Iwa Odù ENTRARÁ A ESTA PROVINCIA POR PRIMERA VEZ, PARA LOS QUE DESEEN SER PRESENTADOS DELANTE DE ESTA DEIDAD, FAVOR CONTACTAR LA ASOCIACIÓN PARA ACORDAR EL DERECHO. Y para la consagración de Babalawos.

Atentamente.



Félix Arcenio Fuentes Cáceres
Presidente Asociación Yoruba

Invitación a la ceremonia de iniciación de una mujer en *Ifá* en Cuba.

Nota aclaratoria al artículo Las mujeres penetran en Ifá, redactada por la Asociación Yoruba de Cuba (texto íntegro) y publicada en la revista El Caimán Barbudo.

Queridos hermanos, amigos, seguidores de la Ocha e Ifá cubano y pueblo en general.

La Institución Religiosa “Asociación Cultural Yoruba de Cuba”, cuenta con 7 Consejos Religiosos de la República de Cuba, con características distintas dentro de su fórum interno y que son los siguientes.

1. Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba.
2. Consejo de Sacerdotes Obateros (Oriaté) Mayores de la República de Cuba.
3. Consejo de Sacerdotisas Iyalochas Mayores de la República de Cuba.
4. Consejo de Sacerdotes Babalochas Mayores de la República de Cuba.
5. Consejo de Sacerdotes Jefes de Cabildos de la República de Cuba.
6. Consejo de Sacerdotes Mayores Arará de la República de Cuba.
7. Consejo de Sacerdotes Presidente de los Ile Ochas (casa de santo) de cada Provincia.

En estos consejos están los sacerdotes mayores en años de iniciación de la República de Cuba, los que están diseminados por las distintas provincias del país, es por ello que estamos claros sobre el respeto que se le debe a cada uno de sus integrantes.

Según nuestros reglamentos, ellos tienen la potestad de determinar todo lo que acontece y esté relacionado con todos nuestros rituales.

Por esta razón es que cuando se suceden situaciones que transgreden nuestra fe, ellos están en la obligación de analizar y hacer sus dictámenes ante los hechos.

Bueno es recordar que el Hermano Prof. Wándè Ábímbólá (AWISE ÁBAYÈ), inspector general de la religión yoruba en el mundo, expresó en reunión en Cuba lo siguiente:

“Cuba ha realizado una gran obra religiosa al mantener durante más de doscientos años la religión Yoruba viva y por ende en América, por lo que hace que los cambios que se han realizado en la Santería y el Culto a Ifa, son aceptados plenamente por nuestros Consejos de ancianos tradicionales”.

Palabras muy similares fueron transmitidas al presidente de nuestra institución en 1994 por concilio de Babalawos de Ile Ife, en Nigeria.

Por estas palabras expresadas por el Prof. Wándè Ábímbólá y el Consejo de ancianos de Ile Ife, es que volvemos a recalcar que la Santería y el Culto a Ifa son parte de una religión cubana de origen africano al igual que el Candomblé en Brasil es una religión brasilera de origen africano, pues hasta donde llegó nuestra religión y se ha mantenido y ha crecido es porque tiene la bendición de Ólódùmaré y nadie tiene el derecho de cuestionar tales hechos, ni imponer hoy en día cambio de rituales, sino solamente aceptar los cambios que hace mucho tiempo ya se han realizado por los distintos países donde hoy en día perduran nuestras creencias con la humildad como base del respeto de nuestros seguidores.

Ante hechos que se vienen produciendo al respecto el Consejo quiere hacer las siguientes aclaraciones:

Hace unos días apareció publicado en el periódico “EL CAIMAN BARBUDO” una entrevista a un grupo de mujeres supuestamente iniciadas en IYANIFA, donde se refleja además, que han iniciado a dos niñas. Dicho artículo fue realizado por alguien que al no estar iniciada, no analizó la trascendencia ni las consecuencias negativas que dicho tema pudiera causar a nuestra religión, artículo que se dejó ver con un gran titular “LAS MUJERES PENETRAN EN IFA.” **(Que falta de respeto).**

Pensamos que ningún medio masivo de difusión debiera hacer o publicar artículos de temas de los cuales no tengan la asesoría requerida, para que esto no pueda lacerar, ni tocar temas tan sensibles que sean motivo o provoquen discusión o careo entre religiosos.

Nuestros Consejos después de analizar todo lo manifestado por la entrevistada (tema sobre el cual en el año 2000 nuestro Consejo se había pronunciado y explicado por qué no aceptaban ni aceptarán tales iniciaciones), coinciden en que se trata de hacer un protagonismo de lo que para nuestros Consejos de Mayores no existe, ya que a Cuba éstas iniciaciones no llegaron nunca, y sin embargo sí llegó la iniciación de la apètèbí, por lo que debemos referir lo siguiente:

En Nigeria existen para las mujeres las categorías de apètèbí, Ìyánífá e Ìyálówò, son tres distinciones dentro de Ifa que se le da a las mujeres, en las que se les permiten cuidar de la deidad y en las dos últimas adivinar a través del sistema de òpèlè, pero éstas señoras, las Ìyánífá y las Ìyálówò, tienen como regla establecida, tener una edad avanzada, pues deben haber terminado con el periodo de fertilidad de la mujer que se manifiesta con la menstruación, y deben haber estudiado durante años sobre Ifa y todo su sistema de adivinación para que después sea aceptada su iniciación, sin llegar a representar lo que estas señoras refieren, al decir que su nombre significa, la madre que dirige a Ifa, algo que nos llama la atención sobremanera pues Ifá no es dirigido por nadie, todo lo contrario, es él quien a través del sistema adivinatorio orienta y dirige nuestras vidas.

Por otro lado ellas hablan de desconocimiento y si se habla en estos términos, deberán saber que las mujeres aun sin menstruación, nunca podrán estar en el cuarto donde esté la deidad Ìgbàiwá u Ólòfin como se conoce en Cuba que es la deidad con la que se consagran a los Babalawos, además si hablamos de África y del proceso de iniciación del Babalawo, existe la ceremonia de afójú b'odú en la cual se considera la confirmación del Babalawo en la que le da todos los poderes y el reconocimiento de la deidad superior de la referida iniciación, a esta ceremonia está totalmente prohibida para el sexo femenino o sea no tiene acceso.

Tampoco sabemos cuando hablan de que las aceptan la mayoría de los Babalawos y otros están por aceptarlas, no sabemos a quienes ni a qué Babalawos se refieren, ya que cuando hablamos de seriedad religiosa los Babalawos están donde están sus mayores y los mayores de todas las ramas

existentes en el país, están en nuestro Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba, y contamos en estos momentos con cuatro mil seiscientos ocho Babalawos afiliados a nuestra institución en un total de diecisiete mil afiliados, sin contar los Babalawos de las 22 instituciones que tenemos en el exterior, y que todos estos, responden a los mandamientos de nuestros mayores a través de nuestra institución por lo que están en completo desacuerdo con estas prácticas o iniciaciones.

Nos cuesta entrar en estas aclaraciones sobre hechos como estos que se suceden en nuestro mundo religioso y llevarlo a aclaraciones generales y publicarlo, cuando vivimos en un país donde hay disímiles religiones que nada tienen que ver con estos hechos y muchas otras personas que cohabitan con nosotros y no son religiosas que pudieran, por el desconocimiento, tergiversar las cosas mucho más cuando la entrevistada para llamar la atención alega que estamos en contra del derecho de la mujer, lo que no es cierto, estamos convencidos de los grandes valores y la importancia de la mujer en la vida social y sobre todo en la vida religiosa que es el tema que se está ventilando, cuando sabemos que la mujer ha mostrado su valía en todas las esferas de la vida y en nuestra religión es fundamental y mucho menos podría ser discriminada por ser madre cuando justamente de su vientre han nacido todos los Babalawos del mundo y por supuesto todos los miembros de nuestros Consejos de Mayores.

Hablan de las Mae de Santo de Brasil y hacen estados comparativos, que no tienen lógica pues en Brasil estas mujeres sí son verdaderas religiosas, Mae de Santo como su nombre lo indica y por ende estamos seguros de que allí no pretenden ser Ìyánífá, al igual que otras Santeras cubanas de épocas pasadas que tenían el cariño y el respeto que se ganaron en aquellos tiempos y que aún perdura y ninguna de ellas quiso ser Ìyánífá. Decir que tienen las mismas funciones y las mismas jerarquías que un Babalawo, no es cierto y el que se lo plantee sabe que es erróneo totalmente.

¿Cómo a estas señoras no se les ocurrió rescatar algo que si existió? que fueron nuestras llamadas obasas, que fueron muy relevantes como Ña Teresita

Ariosa, Ña Belen, Ña Rosalia, Calixta Morales, Timotea Albear, Ma Montserrat Oviedo y otras.

Y para colmo de males, la entrevistada alega que su esposo es su padrino, ¡**increíble!** en nuestra fe, jamás los esposos podrán ser padrinos de sus esposas, lo que a nuestro entender ya sería una situación bien delicada en cualquier latitud del mundo.

Los siete días de iniciación para nosotros tanto en Ocha como en Ifa se mantendrán invariables, no habrá cambios.

Esto sólo se resume en personas que dentro de nuestra religión quieren adquirir publicidad o hacer algo que creen notorio o protagónico, pero vemos que fuera de contexto, las cuales no demuestran ningún grado de religiosidad, sino reiteramos de protagonismo, que queda a la luz de la verdad como una nueva invención dentro de la religión con el criterio que los verdaderos religiosos de nuestra fe, mantendrán incólumes sus criterios religiosos, legados por nuestros ancestros y que jamás harán nada que no les haya sido legado o enseñado de una generación a otra y que la modestia, la sencillez, el amor a sus semejantes y a nuestra religión son la base ante la vida.

Se ha determinado no entrar a analizar ni a responder más replicas sobre este tema, que ya ha sido abordado en varias ocasiones, decisión que ha sido tomada por el Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba, respaldado por los demás Consejos de Sacerdotes y Sacerdotisas Mayores pertenecientes a la Institución Religiosa Asociación Cultural Yoruba de Cuba.

Dado en la Ciudad de La Habana, a los 30 días del mes de mayo de 2008.

Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba.

Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá de la República de Cuba y de los 1621 Miembros Babalawos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, a la descabellada actitud de algunos Babalawos que dicen haber iniciado a ciertas mujeres en Culto a Ifá.¹⁷⁹

Queridos hermanos religiosos:

Para todos es un hecho que Cuba ha sido el único país que verdaderamente ha llevado a otras partes del mundo la fe y el amor de esta digna religión, con la sabiduría de su Culto a Ifa y la Regla de Ocha, por lo que nos asiste el derecho de no permitir que nada ni nadie manche esta religión que nos fuera legada por nuestros ancestros (los esclavos), los hombres más humildes de la historia de Cuba.

Todos sabemos que en la concepción que tenemos de Ifa en Cuba, la única consagración que recibe la mujer en este culto es el IKOFA. Orunmila premió a la mujer para ser la servidora de Ifa, y cuando decimos servidora, lo hacemos teniendo en cuenta el buen sentido de la palabra porque la mujer cuenta con toda nuestra consideración y respeto, no sólo dentro de la religión sino como trabajadora, esposa, madre y principal educadora de los hijos.

Por lo que no entendemos que algunos que se dicen ser religiosos hayan faltado al respeto que merecen nuestras mujeres, al engañarlas diciendo que tienen vastos conocimientos de nuestra religión y le han hecho creer que las han iniciado en los secretos profundos de Ifa, estos señores, por llamarlos de alguna manera porque ya no se les puede llamar hermanos, jamás han visto nada relacionado con este ceremonial, y sin darse cuenta muchos de los que participaron han sido utilizados por su líder religioso, confiados en su sabiduría quien en sus ansias de buscar protagonismo o la obtención de dinero, ha perdido su integridad religiosa y los ha convertido en profanadores o han pasado a ser sólo unos negociantes de poca monta.

¹⁷⁹ Babaluso (3 de octubre de 2007) Las mujeres en Ifa “La gran mentira” (Entrada de blog). Recuperado de <http://omibabalu.com/foro1/index.php?topic=15.0>.

Han violado así, según los mandamientos de nuestra religión, cuatro de los capítulos fundamentales que se recogen en el Odun Ika Fun, y que son los siguientes:

Número 2: No haga ritos de los que no tenga conocimientos básicos.

Número 3: No desorientar jamás a las personas ni llevarlas por falsos caminos.

Número 5: No pretendas ser sabio cuando no lo eres.

Número 8: No se deben romper tabúes o prohibiciones.

Llamamiento a todas nuestras religiosas

No se deben dejar engañar, el protagonismo en Ifa no está concedido a las mujeres, les alertamos que con éstas iniciaciones le estafarán su dinero y lejos de estar cerca de nuestro culto religioso, esto las hará alejarse.

Hay razones por las que la mujer no puede trabajar con Ifa o llamarse adivina de Ifa.

Primeramente, en cualquier parte del mundo para ser adivino de Ifa, se deberá estar consagrado con la presencia de Odu (Igba Iwa) y a la mujer nunca se le ha permitido estar presente en el local donde se encuentre esta deidad, incluso cuando se va a trasladar de una casa a otra es necesario que todas las mujeres que estén en los contornos pasen a habitaciones cerradas para evitar entrar en contacto con esta deidad superior, por lo tanto es contradictorio que se diga que hay mujeres Oluwas.

No queremos que esto se entienda como un problema de discriminación o de machismo, sino que se mantiene el cumplimiento de las reglas ancestrales, lo que nos fue legado y explicado a través de historias o patakies, que ilustran el porqué de esta negativa para la mujer y que la limita en este sentido.

Incluso relacionado con este tema recibimos las Declaraciones del Profesor Idowu B. Odeyemi Balogun Awo Agbaye & Presidente, miembro del Consejo Internacional de la Religión de Ifa, radicado en Nigeria, donde manifiesta su

inconformidad con la ceremonia de Iyanifa que se le efectuó a una norteamericana nombrada D'Haifia, la que se jactaba de poseer Odu (Igba Iwa) y se autodenominaba Olowo. El consejo antes mencionado tomó medidas disciplinarias contra la supuesta Iyanifa por catalogar esta ceremonia como una de las profanaciones más grandes que se haya podido cometer contra la religión.

Hacemos alusión a esta situación que tuvo lugar en marzo de 2003, con el fin de llamar la atención a los que pretenden hacer ver que precisamente en Nigeria están de acuerdo con estas cosas, si bien existe este tipo de ceremonia para mujeres de edad avanzada, que hayan perdido completamente su menstruación y por supuesto con la limitación de que no pueden estar en contacto con Odu (Igba Iwa). En nuestra Regla de Ocha o Santería y el Culto a Ifa, éstas Iyanifa equivalen a nuestras apetebis de Orunmila, con la diferencia de que las nuestras no tienen que esperar a perder su menstruación o a llegar a una edad avanzada.

Para aquellos que dicen que en Nigeria se realizan este tipo de ceremoniales, le exponemos a continuación una traducción del Informe sobre la queja de iniciación de la Iyanifa Sra. D'Haifia (copia documento original).

Documento del Consejo Internacional de Ifa en Nigeria para la orden de Ifa Mundial

Este consejo ha estado al tanto de las crecientes preocupaciones generadas por la actual controversia que rodea el reporte que se encuentra circulando y que alega que una Sra. nombrada D'Haifa quien es también Yeye Araba, afirma estar en posesión de Orisa Odu (Igba Iwa) el cual le fuera entregado a ella por el Olo-Irese, El araba de Ife, y el Jefe Makonranwale Adisa Aworeni.

Este hecho ha generado una inquietud y desasosiego sin precedentes dentro y fuera de la comunidad de Ifa Mundial. El consejo, con vistas a aclarar los hechos, por este medio hace las siguientes aclaraciones:

- 1- Se prohíbe a cualquier mujer de cualquier religión o extracción espiritual la posesión de, manejo o visión de Orisa Odu. Esto no es de ninguna

manera discriminatorio contra la mujer, sino más bien, está pura y estrictamente en consonancia con los dogmas de Ifa según se expresa en Ofun Meji 16:4, en Irete Osa 221:8, en Irete Ofun 226:18 y en Otrupon Irete. 194:11.

- 2- Cualquier mujer que afirme estar en posesión de o manipule o vea a Orisa Odu ha por consiguiente roto un dogma fundamental de Ifa y sólo ella será responsable de las consecuencias tanto físicas como espirituales de sus acciones.
- 3- El consejo igualmente informa que ni la Sra. D'Haifa ni su asociación están registradas o reconocidas como miembros del Consejo Internacional de la Religión de Ifa, el organismo rector y aglutinador de todos los seguidores de Ifa en Todo el Mundo.

El concilio hace las siguientes declaraciones:

- 1- Se advierte a todas las mujeres en interés de su bienestar físico y espiritual de nunca adquirir, tocar o ver Odu (igba iwa). Esto no les hará ningún bien, ya que el no poseerlo no les priva de su esencia espiritual en ninguna forma.
- 2- Si alguna mujer afirma poseer un Odu (Igba Iwa), dicha mujer lo hace contrario a los mandamientos de los dogmas de Ifa. De esta manera aquellas mujeres en posesión de Odu (Igaba Iwa) de cualquier modo o aspecto deben considerarlo como algo que está carente de valor espiritual, ya que aquellas personas de las cuales ellas afirman haberlo recibido, están conscientes del hecho inexorable de que es una abominación para una mujer el tener poseer o ver Odu (Igba Iwa).
- 3- Por haber manchado el nombre de Ifa y de las mujeres y por arrastrar por el lodo el reverenciado nombre de Ifa, y generando así una controversia que pudiera haber sido evitada, el concilio Internacional de la Religión de Ifa (del cual el Araba de Ife es Presidente, Junta directiva) por este medio retira el título de jefatura de Yeye Araba a la Sra. D'Haifa con efecto inmediato.
- 4- El Consejo por este medio advierte a todos los charlatanes, impostores, falsos y poco éticos practicantes de Ifa de que desistan en lo adelante ya

que no dudaremos en invocar todas las medidas correctivas necesarias sobre cualquiera sin importarnos la posición que ella o él tengan en la comunidad de Ifa.

A todos los templos y asociaciones dedicadas al culto de Ifa en todas partes del mundo por este medio se les aconseja registrarse oficialmente y tan pronto como sea posible en el consejo y así evitar que los derechos y privilegios derivados de dicha membresía les sean denegados.

Nigeria, Marzo 25 del 2003

Firmado por:

Profesor Idowu B. Odeyemi Balogun Awo Agbaye & Presidente.

Chief Solagbade Popoola, secretario General

Chief Fasina Falade Olobikin Of Ile –Ifa

Miembros (Junta directiva, depositario:

Chief Aworeni

Chief Prof. Wande Abimbola

Chief Oyewole Obenmalcinda

Chief Prof. Odotola Odeyeni

Chief Iquyikwa Odotola

Chief Adeboye Oyesanya

Chief Awodirian Agboola.

El Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba, ha expresado, determinado y exigido:

- 1- Que no aceptamos ni aceptaremos jamás la Iniciación de mujeres dentro del culto de Ifa, que no sea la ceremonia del Ikofa de Orunmila.
- 2- Que no aceptaremos en ninguna de nuestras casas, haciendo este llamamiento extensivo a todo el culto de la Regla Ocha/Ifá, la presencia de éstas mujeres que dicen ser Iyanifa o Oluwas y menos la de aquellos Babalawos que se hayan prestado para esta farsa.
- 3- Que en consecuencia publicaremos en nuestros medios tanto planos como digitales los nombres de las personas que han incurrido en esta falta.

Este documento fue confeccionado y realizado en la Ciudad de La Habana, a los 11 días del mes de septiembre de 2004 y dan fe los firmantes.

- 1- Tomás Rodríguez Contreras (Ocheleso)
- 2- Rubén Pineda Mariategui (Babaegiobe)
- 3- José Manuel Pulido (Ireteunfa)
- 4- Ángel C. Padrón Cárdenas (Babaegiobe)
- 5- José Cruz Díaz (Osa meji)
- 6- Norberto Díaz Ugarte (Babaegiobe)
- 7- Julián Díaz Ugarte (Okanarete)
- 8- Rogelio Díaz Ugarte (Ojuanishobe)
- 9- Sergio Clerigo Mederos Soto (Oturabara)
- 10- Antonio Sevilla (Ofun meji)
- 11- Lucas L. Aberasturir Cabrera (Obeyono)
- 12- Ignacio Gabriel Tartabur (Obetua)
- 13- Mario Marino Angarica Díaz (Ochelobe)
- 14- Lázaro Aldama Alfonso (Ofunsa)
- 15- Francisco Escorcía Bringas (Ogunda Bede)
- 16- Guido Felipe Cortés Tondique (Obeidi)

SACERDOTES ASESORES DEL CONSEJO DE MAYORES

- 1- Adriano Omar Quevedo Zambrana (Osaloforbeyo)
- 2- Carlos M. Gómez Argudín (Ocheleso)

- 3- José Fernando Campos Fernández (Osalofofbeyo)
- 4- Luis Céspedes Madrazo (Okanasa)
- 5- Nicolás Sánchez Cartaza (Osalofofbeyo)
- 6- Aurelio Pablo Chacón (Ikarete)
- 7- Raúl Miguel Boffill Quintero (Iretejuany)
- 8- José Angel Villalonga Vianez (Osaguory)
- 9- José Antonio Leal Bernal (Ofungando)
- 10-Ricardo Betancourt Ponce (Iguoryobara)
- 11-Enrique Malpica Torriente (Ogbetua)
- 12-Frank Cabrera (Obeche)

MODELOS DE CUESTIONARIOS PARA ENTREVISTAS

CUESTIONARIO PARA BABALAWOS

NOMBRE (S) Y APELLIDOS:

EDAD:

NIVEL ESCOLAR:

PAÍS Y CIUDAD DE NACIMIENTO:

PAÍS Y CIUDAD DE CONSAGRACIÓN:

PAÍS Y CIUDAD DE RESIDENCIA:

REGLA DE OCHA (NOMBRE DE CONSAGRADO, AÑOS, ORICHA TUTELAR, RAMA, PADRINO O MADRINA Y YUGBONA):

REGLA DE IFÁ (NOMBRE DE CONSAGRADO, AÑOS, RAMA, ODU, PADRINO Y YUGBONA):

CANTIDAD DE AHIJADOS DE AWOFKA, IKOFAFÚN, E IFÁ:

TRADICIÓN A LA QUE PERTENECE: AFROCUBANA___ AFRICANISTA___
MIXTA___ OTRA___.

PREGUNTAS

1. ¿QUÉ ES IFÁ?
2. ¿QUIÉN ES ORUNMILA?
3. ¿QUÉ FUNCIONES CUMPLEN EL IKOFAFUN Y EL AWOFKA?
4. ¿QUÉ SIGNIFICA SER BABALAWO? REQUISITOS.
5. ¿CUÁLES SON SUS FUNCIONES, OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES TANTO DENTRO DE LA PRÁCTICA COMO EN EL ÁMBITO SOCIAL?
6. ANTES DE ENTRAR A IFÁ, ¿QUÉ PERCEPCIÓN O CONOCIMIENTO TENÍAS SOBRE ELLO?
7. ¿CUÁLES FUERON LOS MOTIVOS POR LOS QUE SE INICIÓ EN OCHA Y EN IFÁ?

8. ¿CÓMO FUNCIONA SU CASA RELIGIOSA?
9. ¿CÓMO SON LAS RELACIONES CON SUS AHIJADOS?
10. ¿EN QUÉ ACTIVIDADES RELIGIOSAS Y NO RELIGIOSAS PARTICIPAN JUNTOS Y CÓMO LAS ORGANIZAN?
11. ¿FUE PRESENTADO O POSEE OLOFI?
12. ¿QUÉ FUNCIÓN CUMPLE DENTRO DE LA REGLA DE IFÁ?
13. ¿QUÉ PODER LE OTORGA LA PRESENTACIÓN O POSESIÓN DE OLOFI?
14. ¿FUE PRESENTADO O POSEE ODU?
15. ¿QUÉ FUNCIÓN CUMPLE DENTRO DE LA REGLA DE IFÁ?
16. ¿QUÉ PODER LE OTORGA LA PRESENTACIÓN O POSESIÓN DE ODU?
17. ¿POR QUÉ LAS MUJERES NO PUEDEN CONSAGRARSE EN IFÁ?
18. ¿POR QUÉ LAS MUJERES NO PUEDEN SER PRESENTADAS ANTE OLOFI?
19. ¿CUÁLES SON LAS FUNCIONES QUE REALIZAN LAS MUJERES EN LA CASA RELIGIOSA DE UN BABALAWO?
20. ¿QUÉ PUEDEN HACER Y QUÉ NO?
21. ¿CÓMO Y POR QUÉ SON SELECCIONADAS COMO APETEBÍ? REQUISITOS, CEREMONIAS.
22. ¿QUÉ DERECHOS RECIBEN ELLAS?
23. ¿EN QUÉ CEREMONIAS PUEDEN PARTICIPAR Y CUÁLES SON SUS FUNCIONES?
24. ADEMÁS DE QUE IFÁ SELECCIONE A LOS QUE PASEN A INTEGRAR SU SACERDOCIO, ¿QUÉ REQUISITOS TANTO RELIGIOSOS COMO PERSONALES Y SOCIALES DEBE CUMPLIR UN FUTURO INICIADO EN IFÁ?
25. ¿QUÉ ODUS PRINCIPALMENTE DETERMINAN LAS FUNCIONES DE LA MUJER, DEL CUERPO DE LA MUJER Y DEL MATRIMONIO EN IFÁ?
26. ¿QUÉ ODUS DETERMINAN PRINCIPALMENTE LAS FUNCIONES DEL HOMBRE, RELACIONADOS CON EL CUERPO DEL HOMBRE EN IFÁ?
27. ¿QUÉ IMPLICACIONES, LIMITANTES Y SIGNIFICADO TIENE EL PERIODO MENSTRUAL EN IFÁ?
28. ¿QUÉ OPINIÓN TIENE SOBRE LA INICIACIÓN DE LA IYANIFÁ EN EL IFÁ AFROCUBANO?
29. ¿CONSIDERA QUE EL CULTO A IFÁ SEA MACHISTA O PATRIARCAL? ¿POR QUÉ?

CUESTIONARIO PARA APETEBÍS

NOMBRE (S) Y APELLIDOS:

EDAD:

NIVEL ESCOLAR:

PAÍS Y CIUDAD DE NACIMIENTO:

PAÍS Y CIUDAD DE CONSAGRACIÓN:

PAÍS Y CIUDAD DE RESIDENCIA:

REGLA DE OCHA (NOMBRE DE CONSAGRADA, AÑOS, ORICHA TUTELAR, RAMA, PADRINO O MADRINA Y YUGBONA):

REGLA DE IFÁ (NOMBRE DE CONSAGRADA, AÑOS, RAMA, ODU, PADRINO Y YUGBONA):

NÚMERO DE OCASIONES EN QUE HA PARTICIPADO EN CEREMONIAS DE AWOFKA, IKOFAFÚN, E IFÁ:

TRADICIÓN A LA QUE PERTENECE: AFROCUBANA___ AFRICANISTA___ MIXTA___ OTRA___.

PREGUNTAS

1. ¿QUÉ ES IFÁ?
2. ¿QUIÉN ES ORUNMILA?
3. ¿QUÉ FUNCIONES CUMPLEN EL IKOFAFUN Y EL AWOFKA?
4. ¿QUÉ SIGNIFICA SER APETEBÍ? REQUISITOS.
5. ¿CUÁLES SON SUS FUNCIONES, OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES TANTO DENTRO DE LA PRÁCTICA COMO EN EL ÁMBITO SOCIAL?
6. ANTES DE ENTRAR A IFÁ, ¿QUÉ PERCEPCIÓN O CONOCIMIENTO TENÍAS SOBRE ELLO?
7. ¿CUÁLES FUERON LOS MOTIVOS POR LOS QUE SE INICIÓ EN OCHA?
8. ¿CÓMO FUNCIONA SU CASA RELIGIOSA?
9. ¿CÓMO SON LAS RELACIONES CON SUS AHIJADOS?

10. ¿EN QUÉ ACTIVIDADES RELIGIOSAS Y NO RELIGIOSAS PARTICIPAN JUNTOS Y CÓMO LAS ORGANIZAN?
11. ¿FUE PRESENTADA O POSEE OLOFI? ¿POR QUÉ?
12. ¿QUÉ FUNCIÓN CUMPLE DENTRO DE LA REGLA DE IFÁ?
13. ¿QUÉ PODER LE OTORGA LA PRESENTACIÓN O POSESIÓN DE OLOFI?
14. ¿FUE PRESENTADA O POSEE ODU? ¿POR QUÉ?
15. ¿QUÉ FUNCIÓN CUMPLE DENTRO DE LA REGLA DE IFÁ?
16. ¿QUÉ PODER LE OTORGA LA PRESENTACIÓN O POSESIÓN DE ODU?
17. ¿POR QUÉ LAS MUJERES NO PUEDEN CONSAGRARSE EN IFÁ?
18. ¿POR QUÉ LAS MUJERES NO PUEDEN SER PRESENTADAS ANTE OLOFI?
19. ¿CÓMO Y POR QUÉ SON SELECCIONADAS COMO APETEBÍ? REQUISITOS, CEREMONIAS.
20. ¿QUÉ DERECHOS RECIBEN?
21. ¿EN QUÉ CEREMONIAS PUEDES PARTICIPAR Y CUÁLES SON TUS FUNCIONES?
22. ¿QUÉ OPINIÓN TIENE SOBRE LA INICIACIÓN DE LA IYANIFÁ EN EL IFÁ AFROCUBANO?
23. ¿CONSIDERA QUE EL CULTO A IFÁ SEA MACHISTA O PATRIARCAL? ¿POR QUÉ?
24. ¿EN QUÉ MOMENTOS HA SIDO UNA LIMITANTE PARA USTED TRABAJAR EN UN IFÁ? ¿POR QUÉ?
25. ¿QUÉ IMPLICACIONES, LIMITANTES Y SIGNIFICADO TIENE EL PERIODO MENSTRUAL EN LA APETEBÍ?
26. ¿CÓMO SON LAS RELACIONES CON LOS BABALAWOS DURANTE LAS CEREMONIAS?

CUESTIONARIO PARA IYANIFÁ

NOMBRE (S) Y APELLIDOS:

EDAD:

NIVEL ESCOLAR:

PAÍS Y CIUDAD DE NACIMIENTO:

PAÍS Y CIUDAD DE CONSAGRACIÓN:

PAÍS Y CIUDAD DE RESIDENCIA:

REGLA DE OCHA (NOMBRE DE CONSAGRADO, AÑOS, ORICHA TUTELAR, RAMA, PADRINO O MADRINA Y YUGBONA):

REGLA DE IFÁ (NOMBRE DE CONSAGRADO, AÑOS, RAMA, ODU, PADRINO Y YUGBONA):

CANTIDAD DE AHIJADOS DE AWOFKA, IKOFAFÚN, E IFÁ:

TRADICIÓN A LA QUE PERTENECE: AFROCUBANA___ AFRICANISTA___ MIXTA___ OTRA___.

PREGUNTAS

1. ¿QUÉ ES IFÁ?
2. ¿QUIÉN ES ORUNMILA?
3. ¿QUÉ FUNCIONES CUMPLEN EL IKOFAFUN Y EL AWOFKA?
4. ¿QUÉ SIGNIFICA SER IYANIFÁ? REQUISITOS.
5. ¿CUÁLES SON SUS FUNCIONES, OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES TANTO DENTRO DE LA PRÁCTICA COMO EN EL ÁMBITO SOCIAL?
6. ANTES DE ENTRAR A IFÁ, ¿QUÉ PERCEPCIÓN O CONOCIMIENTO TENÍAS SOBRE ELLO?
7. ¿CUÁLES FUERON LOS MOTIVOS POR LOS QUE SE INICIÓ EN OCHA Y EN IFÁ?
8. ¿CÓMO FUNCIONA SU CASA RELIGIOSA?
9. ¿CÓMO SON LAS RELACIONES CON SUS AHIJADOS?

10. ¿EN QUÉ ACTIVIDADES RELIGIOSAS Y NO RELIGIOSAS PARTICIPAN JUNTOS Y CÓMO LAS ORGANIZAN?
11. ¿FUE PRESENTADO O POSEE OLOFI?
12. ¿QUÉ FUNCIÓN CUMPLE DENTRO DE LA REGLA DE IFÁ?
13. ¿QUÉ PODER LE OTORGA LA PRESENTACIÓN O POSESIÓN DE OLOFI?
14. ¿FUE PRESENTADO O POSEE ODU?
15. ¿QUÉ FUNCIÓN CUMPLE DENTRO DE LA REGLA DE IFÁ?
16. ¿QUÉ PODER LE OTORGA LA PRESENTACIÓN O POSESIÓN DE ODU?
17. ¿CUÁLES SON LAS FUNCIONES QUE REALIZAN LAS IYANIFÁS EN LA CASA RELIGIOSA DE UN BABALAWO?
18. ¿QUÉ PUEDEN HACER Y QUÉ NO?
19. ¿QUÉ DERECHOS RECIBEN?
20. ¿EN QUÉ CEREMONIAS PUEDEN PARTICIPAR Y CUÁLES SON SUS FUNCIONES?
21. ADEMÁS DE QUE IFÁ SELECCIONE A LOS QUE PASEN A INTEGRAR SU SACERDOCIO, ¿QUÉ REQUISITOS TANTO RELIGIOSOS COMO PERSONALES Y SOCIALES DEBE CUMPLIR UNA FUTURA INICIADA EN IFÁ?
22. ¿QUÉ ODUS PRINCIPALMENTE DETERMINAN LAS FUNCIONES DE LA MUJER, DEL CUERPO DE LA MUJER Y DEL MATRIMONIO EN IFÁ?
23. ¿QUÉ IMPLICACIONES, LIMITANTES Y SIGNIFICADO TIENE EL PERIODO MENSTRUAL EN IFÁ?
24. ¿CONSIDERA QUE EL CULTO A IFÁ SEA MACHISTA O PATRIARCAL? ¿POR QUÉ?
25. ¿CÓMO ES ACOGIDA LA IYANIFÁ EN LA COMUNIDAD RELIGIOSA? EXPERIENCIAS.
26. ALGÚN OTRO COMENTARIO QUE DESEE AGREGAR, ES PERMITIDO. PUEDE HABLARME SI EXISTE ALGUNA ORGANIZACIÓN DONDE SE REÚNAN. ETC.

GLOSARIO.

Agayú Solá. *Oricha* dueño del río y los volcanes. Deidad de la tierra seca. El barquero que domó las aguas del río. Dueño también de los cometas, el arcoíris (*Ochumare*), las sabanas y los desiertos. Es el padre de *Changó*. “Las fuerzas terrenales que le pertenecen, son símbolos de sus tremendas energías, como la potencia de los ríos que dividen territorios, la lava que perfora la corteza terrestre, los terremotos que la conmueven y el impulso que la hace girar eternamente” (Bolívar, 2014, p.251). Es el báculo de *Obatalá*. Sus collares son variadísimos y su número regente es el nueve. *Los hijos de Agayú* “son violentos, coléricos y físicamente poderosos. La ternura suele desarmarlos. Son amigos de los niños y de los hombres. Víctimas fáciles de mujeres con apariencia frágil, porque supuestamente necesitan protección” (p.254). Se sincretiza con San Cristóbal.

Ajogun. Estas fuerzas malignas conocidas también como Ancianos de la Noche, según Wande Abimbola (Miller, 2002) cuentan con ocho importantes guerreros: *ikú* (la muerte); *arun* (la enfermedad); *ofo* (la pérdida); *egba* (gran problema); *epe* (encarcelamiento); y *ese* que hace alusión a cualquier otra aflicción no mencionada. Dentro de los *ajogun* también se encuentra el dolor de barriga, la lepra o el dolor de cabeza. Su función, junto a las *lyamí*, consiste en mantener el equilibrio de lo natural mediante el castigo severo a los que infringen las leyes de *Ifá*.

Añá. Según Ramírez (2014) es un *oricha* menor, dios de la música y vive dentro del mayor (*lyá*) de los tres tambores *batá*. Otros plantean su relación con la divinidad *Osain*.

Ashé o aché. “Poder. Gracia. Bendición. Virtud” (Ramírez, 2014, p.20). Adrián de Souza (1988) lo recoge como sinónimo de autoridad: “*Eshu* otorgador de la autoridad (*aché*)” (p.18). Lázara Menéndez (2012), concluye que: “La clave ontológica del universo sagrado de esta práctica religiosa está, indiscutiblemente, en el concepto *aché*, entendido como crecimiento, movimiento, dinamismo, esencia liberadora de fuerzas divinas y humanas, radica en la naturaleza y tiene sede fundamental en la cabeza del individuo. La

cabeza —*orí* para los yorubas y *erí* para los santeros cubanos—, en tanto que asiento del *aché*, deviene expresión de la ancestralidad del sujeto y un sustancial componente de su ser, por lo que el capital cultural acumulado o el patrimonio ancestral depositado en la cabeza/fuente que opera como el alma mater de su vida y cauce de las corrientes de su existencia, no es otro que el *aché*”.

Babalú Ayé. *Oricha* mayor de las enfermedades y las curas. Divinidad de la viruela, la lepra, las enfermedades venéreas y en sentido general, de las afecciones de la piel. Es el que guía el carretón con los muertos (*egun*) hacia el cementerio. Se sincretiza con el San Lázaro pobre de la parábola de Cristo. En su honor, sus seguidores confeccionan trajes con tela de saco. Son muy famosas las peregrinaciones en la víspera de su festividad, el 17 de diciembre, al Santuario Nacional El Rincón, en Cuba. Su color es el morado obispo y sus collares se confeccionan con cuentas negras, blancas con rayas azules y cuentas rojas, en dependencia del camino. *Los hijos de Babalú Ayé* (Angarica, s.f.) son personas preocupadas por el bienestar físico, mental y espiritual de las personas que los rodean. Siempre intentan dar afecto, comprensión y ayuda, pero les cuesta mucho comunicarse. Son solidarios y con complejos. Son personas que instintivamente se convierten en puntal de enfermos tanto de cuerpo como de alma que se acercan buscando una palabra de aliento.

Batá. “Son un conjunto de tres tambores bимembranófonos y ambipercutivos utilizados en los cultos de la Regla de *Ocha*. El mayor de ellos, que recibe el nombre de *Iyá* (madre), tiene la facultad de ‘hablar’ y suele establecer conversaciones con el *Itótele*, que es el mediano, y hasta con el *Okónkolo* o más pequeño. Se tocan percutiendo con las manos, acostados sobre las rodillas del ejecutante y en algunas ocasiones colgados al cuello. Aunque sus tamaños son distintos, tienen la misma forma. Su caja es clepsídraca, semejante a los antiguos relojes de arena. Sus cueros se mantienen tensados por tiraderas longitudinales hechas de piel de toro. Su nombre sacro es *Añá* y el profano *ilú*, pero en general se les denomina *batá*” (Ramírez, 2014, p.63). La consagración mística de estos instrumentos sagrados lleva todo un proceso muy costoso y a su vez selectivo, de carácter liminal.

Según Natalia Bolívar, “el secreto del tambor lo hacen con la unión de las dos aguas (*Ochún* y *Yemayá*). Representa la madre y también tiene la tierra para el africano que es la madre al igual de las aguas, *Yemayá* es la madre universal. El secreto del tambor mayor lo pone *Changó*” (Vila y Pérez, 2009).

Bromú y Broncia. *Bromú* o *Boromú*, *oricha* menor que reside en las corrientes marinas. *Broncia* o *Borosia*, *oricha* menor dueño de los tornados (Ramírez, 2014). Estos *orichas* se entregan en *Ifá*.

Changó. *Oricha* mayor que goza de gran popularidad en la Regla de *Ocha*, de quien se dice es su rey. Divinidad del fuego, del rayo, del trueno, la guerra, los tambores, la música y la belleza viril. Representa todas las virtudes y defectos concentrados en una persona: trabajador, valiente, buen amigo, adivino, curandero, pero también mentiroso, mujeriego, pendenciero, jactancioso y jugador. Es el fiscal de la *ocha*, está presente en todas las iniciaciones de la Santería en la representación simbólica del racimo de plátano que cuelga de uno de los laterales del trono. Patrono de los guerreros y tempestades. Padre de los *Ibeyes*. Sus collares son rojo y blanco alternos. Se sincretiza con Santa Bárbara. Sus hijos son “voluntariosos, enérgicos, de desmedida inteligencia, altivos y conscientes de su valor. Toleran las discrepancias con dificultad y son dados a violentos accesos de cólera. Pendencieros, fiesteros y libertinos, son verdaderos espejos del machismo” (Bolívar, 2014, p.264).

Dadá. “Se identifica con Nuestra Señora del Rosario. Es la protectora de los recién nacidos (sobre todo los que nacen con el pelo rizado) y dueña de los vegetales. Crió a *Changó*, porque *Elegguá* se lo entregó después de la traición de *Oggún*, puesto que su padre lo había mandado a matar. *Dadá* le tenía mucha lástima a *Changó* y todo se lo consentía, por eso es muy malcriado. Nunca se casó para poder criarlo. Sus colores son el rojo, el blanco y el azul. Es uno de los avatares de *Obatalá*. Se le representa con una calabaza adornada con caracoles y sobre ella se coloca una bola de índigo” (Ramírez, 2014, p.92).

Dilogun. El sistema adivinatorio del *dilogun* consta de 21 caracoles o cauris, pero solo se “leen” 16 (Ramírez, 2014). Su lectura se realiza según caigan en

posición conversatoria, determinada por un orificio que se realiza en “el lomo” del caracol y que conforma los signos u *odus*: 1 orificio es el *odu Okana*; 2 *Eyioco*; 3 *Ogunda*; 4 *Iroso*; 5 *Oché*; 6 *Obara*; 7 *Odí*; 8 *Unle* o *Eyeunle*; 9 *Osá*; 10 *Ofun*; 11 *Ojuani*; 12 *Eyilá chebora*; 13 *Metanlá*; 14 *Merinla*; 15 *Marunla*; 16 *Merindilogun*; y ninguno en posición conversatoria es *Ochakuaribó* (Valdés, 1997:15). Al *dilogun* se le añade una *otá* (piedra chiquita), *ayé* (caracol largo y blanco), *ayó* (semilla de guacalote), *efó* (pelota de cascarilla), el huesito de la rodilla derecha del chivo que se le sacrificó a *Eleguá* y la *oguona* o *aguona* (cabeza de muñeca), todos en su conjunto reciben el nombre de *igbo* y tienen como función el fortalecimiento del *dilogun* y la determinación si el consultante viene por *ire* (estar bien) u *osogbo* (negatividad o males) (Ramírez, 2014). Algunos de estos *igbo* se utilizan en *Ifá* y cumplen las mismas funciones.

Ebó. Dícese de los rituales, despojos con yerbas, baños, ofrendas, que se realizan con el fin de conjurar un mal (*osogbo*) o de propiciar un beneficio para el *aleyó* (creyente que no ha sido iniciado) (Ramírez, 2014).

Echu. Entidad divina que gusta poner a prueba a las personas e incluso a las divinidades, creando obstáculos e infortunios hasta que se le reconozca, se le respete y se le ofrezcan los debidos sacrificios. *Echu* hace posible la profecía de *Ifá* porque actúa como su punto de escucha. *Ifá* requiere de la presencia de *Echu* para alcanzar su punto culminante. La relación *Orunmila/Echu* es una constante indispensable en el oráculo ya que tiene —frente al tablero— tres funciones esenciales: supervisor, controlador del sacrificio y controlador del *aché* para hacer posible finalmente la profecía de *Ifá*. El sacerdote de *Ifá* debe cuidar que la cara de *Echu*, tallada en el tablero, quede frente a él con el objetivo de que pueda observar si el procedimiento ritual se cumple o no en todos sus aspectos, hasta que aparezca el *odu* correcto y la respuesta o revelación divina. *Echu* es el arquitecto de la desgracia. Es la divinidad que come primero (en los sacrificios). *Echu* no es el Diablo aunque su identificación mística sea con el macho cabrío negro, alegoría de Lucifer. A *Echu* se le vincula con el estímulo de la potencia sexual y la erección del pene (De Souza, 1988). Se le identifica con *Eleguá* con el que conforma un binomio inseparable solo por delimitación entre *Ocha* e *Ifá*. Los *babalawos* lo consagran con

diversos elementos de la naturaleza. No habla por el *dilogún*. La interrelación entre estas dos divinidades, *Echu* y *Orunmila*, establece el equilibrio dinámico de la religión *yorubá*, según la tesis que planteó Adrián de Souza (1988) en su texto *Echu-Eleggúá: Equilibrio dinámico de la existencia*; pues mientras uno conserva la vieja estructura del universo (*Orunmila*), el otro trata de destruirla para implantar lo nuevo (*Echu*). Es una de las divinidades relevantes en *Ifá*.

Ékuele. “Cadena de dos patas (...) en cada una de las patas tiene cuatro conchas que pueden ser de cáscara de coco o de carapacho de jicotea y que, al ser lanzadas, son interpretadas de acuerdo con la posición en que caigan, ya sea cóncava o no. Cada día, al levantarse, el *babalawo* se tira a sí mismo el *ékuele* para saber qué debe hacer en el transcurso de este” (Ramírez, 2014, p.112). El *babalawo* lo debe llevar siempre en el bolsillo. Adrián De Souza (1998) apunta sobre el *ékuele* u *Ókpele*: “La tradición *yorubá* recoge a *Ókpele* fue uno de los acompañantes y servidores favoritos de *Órunmila* cuando este emprendió la segunda expedición para habitar la Tierra. *Ókpele* es una divinidad que responde única y exclusivamente a *Órunmila* y se le sacrifica en su honor rata de bosque, caracol de tierra y pescado seco. En la práctica de *Ifá*, el *ókpele* es el segundo atributo de adivinación en grado de importancia. Se fabrica con diferentes materiales, pero, generalmente, de la semilla sagrada de adivinación. Está compuesto por ocho medias conchas atadas en sus extremos por pedazos de cadenas, de forma tal que quedan cuatro a cada lado y tomándose por el centro es lanzado sobre la bandeja de adivinación, estera o un pedazo de piel de chiva. En la parte inferior derecha, se atan cauries y cuentas señalando que es esa la porción de cuatro conchas que al ser lanzado el *ókpele*, revela un *odu* que es mayor que el de la parte de las cuatro conchas del lado izquierdo. En este lado izquierdo, en la parte inferior, se atan cascabeles o pedazos de cadena” (p.43).

Eleguá. Es un *oricha* mayor. Dueño de los caminos, las encrucijadas y las puertas. Vigía perpetuo, simboliza el destino incierto, principio y fin de todas las cosas. Tradicionalmente la figura de *Eleguá* está vinculada a la de *Echu*, que representa la encarnación de los problemas que acechan al hombre. “No puede haber seguridad sin peligro, por eso el binomio *Echu-Eleguá* es insoluble, a

pesar de su oposición” (Bolívar, 2014, p.48). En sus collares se emplean los colores rojo y negro, vida y muerte, o negro y blanco. Se sincretiza con los santos católicos San Antonio de Padua y el Niño de Atocha. Los *hijos de Eleguá*, determinados por el oráculo, “son inteligentes y hábiles, pero poco escrupulosos. Se inclinan a la depravación y a la corrupción. El timo, la estafa y las intrigas políticas les garantizan el éxito en la vida” (p.52). Junto a *Ogun*, *Ochosi* y *Osun* conforman Los guerreros, primeros *orichas* que recibe el neófito al introducirse en la Santería. Tiene 101 caminos según *Ifá*.

Geomancia. Ciencia de la arena. Algunos investigadores sostienen tuvo su origen en la antigua Sumeria y que luego fue adaptada por los persas. Se le llamó ciencia de la arena, porque se utilizó en países con grandes desiertos (Ferrer, 2014). Sobre el hecho de que *Ifá* derive de la geomancia árabe, William Bascom (citado por el sacerdote de *Ifá* *Òwó Erò Mérindínlógún*) establece su analogía con el *iyaririn tite* o arte de “cortar o marcar en la arena” practicado por los adivinos musulmanes. Se ha recogido también que este sistema fue llevado por la primera encarnación de *Orunmila* llamado *Setilu*, a al reino de Nupe —hoy estado nigeriano de Níger—, quienes en su mayoría tienen ascendencia musulmana.

Ibeyes. *Orichas* jimaguas. Según la mitología, son hijos de *Ochún* y *Changó*, aunque los crió *Yemayá*. Su símbolo es la inocencia. Son niños que representan la alegría de la vida. Tienen varios caminos en los que cambia indistintamente su sexo. Los más populares son *Taewo* y *Kaindé*, quienes derribaron a *Ikú* (la muerte) con su tambor mágico, según cuenta un *patakí*. No tienen hijos y se le dedican los collares de todos los *orichas*. Se sincretizan con San Cosme y San Damián; Santa Serpa y Santa Porfiria; Santa Justa y Santa Rufina y Crispín y Crispiano.

Igbodú (También *ibodú*, *nibundú* o *nibodú*). Sagrario. Recinto donde se realiza la ceremonia de consagración o asentamiento de santo (*kari-ocha* o *sodorisa*) (Ramírez, 2014).

Ilé-Ifé. Ciudad sagrada de *Ifá*. Ilé-Ifé “donde el amanecer del día se vio por primera vez. Ilé-Ifé el jefe o núcleo de todo el universo, la casa original de todas

las cosas, la casa de todos los dioses y los espíritus misteriosos. El corazón que puso la sangre que corre por las venas de toda la nación yoruba. En la mitología yoruba esta ciudad de Nigeria recibe el nombre de la ‘casa de la diseminación’ o ‘ciudad de los sobrevivientes’, en referencia a la creencia de que ese fue el lugar a partir del cual se creó la humanidad. También se dice que es la casa de las cuatrocientas deidades” (Abimbola, 2002, p.4).

Inle. “Es médico, pescador y adivino, rige en la curación, la tierra, el agua y la pesca. (...) Es hembra y macho al mismo tiempo, pero sus sexos no funcionan; para aliviar sus ardores se lava las entrepiernas con jazmines y helechos. Quizás por este motivo se le considera el patrón de los homosexuales, a pesar de ser un santo casto y exigente en este sentido con sus hijos (...). No se asienta, sino que se recibe” (Ramírez, 2014, p.163). En el oráculo del caracol habla a través de *Yemayá*, pues según los mitos, ella después de enamorarlo lo llevó a las profundidades del mar y le mostró todos sus secretos. Aburrida del casto *Inle*, le cortó la lengua para que no se los contara al mundo.

Irofá. “Bastoncito con el que se toca o golpea suavemente el *até* del *Ifá*, llamando así la atención de los *odduns* para que despierten. Originalmente era de marfil, pero al no existir elefantes en Cuba, se sustituyó por el tarro de venado” (Ramírez, 2014, p.166). “La vara de autoridad es la representación del poder vital (*aché*) que cada divinidad adquirió de *Oloddumare*. En dicha vara se concentran los elementos que controla dicha divinidad. Los sacerdotes de *Ifá* tienen también una vara de autoridad como parte de la parafernalia de *Ifá* y, (...) la utilizan para determinadas ceremonias del culto” (De Souza, 1998, p.155).

Iwá. Tiene una proyección social, asevera Adrián de Souza (2003), y llevará al individuo a fomentar el bien de la comunidad. Sobre el *iwá pelé*, Kola Abimbola —hijo de Wande Abimbola y doctor en Leyes de Evidencia y Filosofía de las Ciencias— (como se citó en De Souza, 2012), ha apuntado: “El término que en lengua *yorubá* se denomina carácter es *iwá*: es lo que da la satisfacción en la vida y complace a *Oloddumare*, porque para ser una buena persona hay que tener un buen carácter. Desde la óptica lingüística, cuando la ‘i’ se emplea como prefijo de un verbo, significa acción, mientras que *wa* significa ser o

existir, o sea, puede afirmarse que *iwá* es carácter, en tanto el carácter es el propio ser —en evolución y movimiento— y lo determina. Es un estado de bienaventuranza que describe la perfecta armonización del carácter cuando los elementos masculinos y femeninos que lo integran están equilibrados”.

Iyawó. “Literalmente esposa del santo. Iniciado. Hijo de los santos” (Ramírez, 2014, p.172). La palabra *iyawó* expresa, en términos sexuales, el papel “femenino” o “pasivo” de los neófitos —hombres y mujeres— con respecto a las divinidades que los poseen (Castellanos y Castellanos, 1992) durante el proceso de trance.

Iyerosún. “El polvo obtenido por la corrosión que producen las termitas en el árbol *osun* (*Baphia nitida*). Este polvo es mezclado con otros ingredientes según prescriba cada *odu* de *Ifá* para su elaboración —una tarea exclusiva de los sacerdotes de *Ifá*— y es utilizado por estos para imprimir las marcas de *Ifá* sobre la bandeja de adivinación (el tablero), generalmente de madera y redonda, que forma parte de la parafernalia de *Ifá* también conocida como tablero de *Ifá* (*opon, ate* o *akparo*)” (De Souza, 1998, p.155).

Letra del Año. Ritual adivinatorio que realizan los *babalawos* cada 31 de diciembre para conocer, a nivel de país, los vaticinios del año nuevo. Luego de diversos ceremoniales que incluye sacrificios a las diferentes divinidades, los sacerdotes se reúnen para los ritos adivinatorios y el más joven consagrado en cuanto a la edad religiosa determinará el *odu* o signo que regirá, los *orichas* que gobiernan, y las recomendaciones de tipo religioso, social, económico, ecológico. Sus predecesores en Cuba fueron Eulogio Rodríguez (Tata Gaitán *awo Ogúndáfun*) y Bernardo Rojas (*awo Iréte Tedí*), quien realizara en 1959 el último ceremonial y el *odu* regente fue *Babá Eyioḡbe*. No es hasta la década de los ochenta, exactamente en 1986, en que comienzan los diálogos de reapertura religiosa, que se reanuda la tradición por un grupo de sacerdotes dirigido por Lázaro Marquetti (*awo Okana Irété*), Frank Cabrera (*awo Ogbeché*), Lázaro Cuesta (*awo Iwori Wofún*) y Andrés Colás (*awo Baba Eyioḡbe*), entre otros. Luego de la apertura religiosa, y la creación de la institución Asociación Yorubá de Cuba, esta comenzó a realizar el mismo ceremonial, por lo que en el país circulaban dos letras, las cuales los creyentes identificaban a la de la

Asociación Yorubá como la oficial—llegó a ser difundida íntegra por la radio nacional y provincial—, y a la otra como “La de la Casona”—la preferida, debido a sus aciertos y objetividad del mensaje transmitido— por celebrarse en la casa del encargado de los rituales, el *babalawo* Lázaro Cuesta. Hubo divergencias entre ambas casas por el protagonismo, pero no es hasta finales de 2015 que se unifican ambas letras luego de un diálogo interreligioso en el seno de la Asociación Yorubá. El acontecimiento marcó un hito en la historia de las dos letras y en la comunidad de practicantes, hasta entonces dividida en cuanto a ese tema.

Lucumí. Según Ramírez (2014), quien retoma del texto *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo en Cuba* (1987) de Aníbal Argüelles e Ileana Hodge Limonta: “La palabra ‘*lucumí*’ es una deformación de un vocablo que significa ‘mi carabela’ en lengua *yorubá*. Era la respuesta dada cuando se le preguntaba a un *yorubá* de dónde era, con lo cual quería expresar que era su compañero de viaje durante la trata negrera; fue malinterpretado como un nombre genérico” (p.194). Natalia Bolívar (2014) en *Los orishas en Cuba* plantea que “Esta lengua (la *yorubá*) es parte de la subfamilia *kwa* que, a su vez, es un elemento de la gran familia lingüística negrítica y que se halla dividida en múltiples dialectos propios de las divisiones tribales. Una de estas tribus fue la *ulkumí*, mencionada ya en 1728, y origen de la palabra *lucumí*, denominación que durante mucho tiempo fue aplicada a todos los yorubas que llegaron a Cuba durante la trata” (p.25). En alguna bibliografía de los siglos XIX, XX y aún en la actualidad, todavía se denomina *lucumíes* a los practicantes de la Santería; “la mayoría de los *olocha* (sacerdotes) sigue diciendo ‘yo soy *lukumí egbado*’, ‘yo soy *lukumí iyésá*’, ‘yo soy *lukumí oyó*’, para referirse a sus tradiciones religiosas o culturales específicas dentro del gran complejo de la regla *lukumí*. No se ha perdido la memoria de los principales subgrupos en que se dividía la ‘nación *lukumí*’ en la Cuba colonial” (Martínez, 2005, p.31). “Hoy en África solo se utiliza el vocablo *olukimí* en la ciudad de Ilé-Ifé y posee un sentido de relaciones sexuales ocasionales, de concubinato” (Fernández, 2005, p.50).

Mano de ikines. Una mano de *ikines* se refiere a la cantidad de semillas de palma que se utilizan, en el caso de *Ifá* son 16 en representación de sus primeros sacerdotes. Esta expresión de “una mano” es usual también en la Regla de *Ocha* al referirse a una “mano de caracoles” en este caso de 12 contentivo de la cantidad referente a los signos u *odu* que le son permitidos “leer” o interpretar a los *babalochas* e *iyalochas* durante la adivinación; a partir del 13 muchos recomiendan se visite a un *babalawo*. Estas semillas de la palmera sagrada, llamadas según Adrián de Souza (1998): “*ope-ifá*, *ope-ikín* o palma de ikines, cuyo nombre científico es *Elaeis guineensis*, y que se conoce entre los *yorubás* como el ‘árbol de la vida’: *Igi Ege* o *Igi Akoko*, ‘el árbol del asiento’ o ‘el árbol de la prosperidad’. Conocidas también como nueces de palma, *ikines* o *ikenes* de *Ifá*, se consideran sagradas porque son la materialización de *Orúnmila* y, a la vez, instrumento de adivinación más importante para interpretar el oráculo. Según la leyenda de este pueblo, a través de dicha palmera descendieron del Cielo divinidades y hombres para poblar la Tierra por primera vez. Esta planta es la base de la genealogía de *Ifán* y de todas las criaturas de *Oloddumare* y es tan sagrada que no puede usarse como leña o ser tocada con un hacha” (p.93).

Ñame. Nombre científico: *Dioscorea alata*. Nombres vulgares: ñame común, ñame grande, ñame asiático, ñame de agua, ñame alado. Familia: *Dioscoreáceas*. Cultivo tropical. Planta perenne trepadora. Posee raíces engrosadas o tubérculos con cormos. Se usa en la alimentación; pienso; producción de fructuosa, de fármacos y de bioplásticos. Históricamente su cultivo se extendió desde Asia hasta el continente africano, desde donde se exportó a América a través del comercio de esclavos.¹⁸⁰

Oba. *Oricha* mayor. Diosa de la inteligencia, representa la fidelidad conyugal, primera esposa y eterna enamorada del *oricha Changó*. Dueña de los lagos y lagunas, los cuales según el mito se crearon por el llanto de *Oba* luego de ser rechazada por su esposo. *Oba* pérfidamente aconsejada por *Oyá*, se cortó una

¹⁸⁰ Portal Botanical (1999) Ñame (versión electrónica). Botanical-Online SL. Recuperado de www.botanical-online.com.

oreja y la sirvió como manjar a su esposo. Luego de esto se retiró a la soledad del cementerio, convirtiéndose en la guardiana de las tumbas. Maestra de la guerra, la cultura, navegante, escritora, cazadora, jueza y diosa del amor. Sus collares son de cuentas rosadas y ámbar, matipó y, a veces, de cuentas moradas y lilas. Se sincretiza con Santa Rita de Casia. Sus hijos son valerosos e incomprensidos. Frecuentemente pasan por experiencias sentimentales amargas, cuyas raíces se encuentran en los celos.

Obatalá. *Oricha* mayor de la pureza, la justicia, la paz, el escultor de la figura humana, dueño de las cabezas, los sueños y de todo lo blanco, que es su color. Gobierna los pensamientos y las ideas. Rige la buena conducta y es capaz de aplacar a las divinidades más violentas: *Ogun* y *Changó*. Dueño de la plata y de los metales blancos. Es el *oricha* de los albinos —a los que creó luego de haberse emborrachado con vino de palma—, los discapacitados. Dicen los santeros que son 24 *Obatalás* entre hembra y macho. Sus collares son fundamentalmente de color blanco, y se insertarán otros colores según el camino: rojo, verde, morado, coral, ámbar, azul y negro. Se sincretiza con varios santos: la identificación más popular es la Virgen de las Mercedes, también con Jesús Nazareno, Santa Ana, San José de la Montaña, San Joaquín, Santísimo Sacramento y Cristo de Limpias. Sus hijos “son personas de férrea voluntad, tranquilas y dignas de confianza. Son reservados y no acostumbran a lamentarse de los resultados de sus propias decisiones. Son dados a las letras” (Bolívar, 2014, p.144).

Ochosi. *Oricha* mayor, es la representación del cazador. Divinidad de las cárceles, de la justicia, dueño del arco y la flecha, de las cacerías en el monte. También es mago, adivino y pescador. Sus collares son diversos: pueden ser verde brillante o verde y blanco; o dos hileras de azul prusia y ámbar con caracoles separados. Nace del cuerpo de *Yemayá*. Según Natalia Bolívar (2014) se le atribuyen los colores morados, lila, púrpura, violeta y verde, al igual que el negro. Se sincretiza con San Norberto. Sus hijos son “vivos, rápidos, siempre alertas, llenos de iniciativas, amantes del cambio y las nuevas empresas, hospitalarios y amantes de la familia, aunque, en ocasiones, esta sufra por su tendencia a un cierto nomadismo interior” (p.90).

Ochún. *Oricha* mayor, una de las más populares del panteón afrocubano. Representa la intensidad de los sentimientos. Divinidad de los ríos y manantiales, de la maternidad y la femineidad. Símbolo de la coquetería, la sensualidad y sexualidad femenina, aspecto que ha sido malinterpretado. *Ochún* es la Venus *lucumí*. Se representa como una mulata bella, sensual, buena bailadora, siempre alegre y con el persistente tintineo de sus manillas. Sus collares llevan cuentas amarillas y color miel, y pueden ser alternados con cuentas rojas, verde esmeralda o amarillo mate, ámbar. Se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. Sus hijos “son simpáticos y fiesteros, voluntariosos y con un gran deseo de ascensión social. Aman las joyas, los perfumes y la buena ropa. Son sensuales, pero se esfuerzan por no chocar contra la opinión pública, a la que conceden grandísima importancia” (Bolívar, 2014, p.229); “son gente optimista que enfrentan la vida con gallardía” (Lachateñeré, 2014, p.50).

Odé. Es un *oricha* poderosísimo, que asegura la prosperidad del ser humano. Es esposo de *Yemayá* y padre de *Ochosi*. Es el rey y brujo de los cazadores. Vive con *Osain*, del cual se dice que es su hijo. Es una de las divinidades relevantes en *Ifá*. Su verdadero nombre es *Oluofosi*; su esposa se llama *Uja*. Es *oricha* de *babalawo*. *Akoro* es el hermano mayor y pieza principal de *Odé*; fue quien lo rescató del monte cuando *Odé* fue hechizado por *Osain*. *Akoro* casi siempre representa a *Ogun* (Bolívar, 2014).

Odua. En algunos textos aparece como un camino de *Obatalá*, en otros tiene identidad propia. Representa al Ojo de la Divina Providencia, dueño de los secretos y misterios de la muerte. Es un *oricha fun fun* (blanco), al que le pertenece la soledad. Es andrógino. Representación superior de los antepasados (*egun*). *Odua* “da la confianza en el carácter, en la salud, en la adivinación, en el cuidado de la cabeza y en general a la persona. *Odua* es la inteligencia, la pureza, la verdad y la blancura. (...) El que *recibe a Odua*¹⁸¹ no puede adoptar una actitud indecente ni incorrecta delante de sus atributos, no está permitido desnudarse, blasfemar, hablar chismes, tragedias, maldades ni groserías; tampoco debe realizarse el acto carnal ni ningún acto impuro”

¹⁸¹ Se refiere a la persona que recibe los atributos que representan al *oricha*, de manos de un sacerdote, que puede ser *babalawo* o algún *olocha*, dependiendo del *oricha* del que se trate.

(Bolívar, 2014, p.112). Sus collares son confeccionados de cuentas de nácar, coral y dieciséis blancas por cada ocho cuentas rojas. Se sincretiza con el nombre de Jesús y el Santísimo Sacramento. Según Nicolás Angarica (s.f.), sus hijos son personas de voluntad férrea, algo tercas en sus apreciaciones, artistas o dedicados a las letras, de gran capacidad intelectual, son reservados, tranquilos y no se arrepienten de sus decisiones.

Ogun. *Oricha* mayor. Guerrero. Es el dueño de los metales, la guerra, la fragua, el monte y está representado en la tecnología, la ingeniería metalúrgica. Patrón de los herreros, mecánicos, los ingenieros, los físico-químicos y los soldados. *Ogun* es un *oricha* voluntarioso al que se le atribuyen todos los instrumentos de trabajo y armas, aunque siempre porta en sus danzas un machete. Sus collares se confeccionan de cuentas verdes y negras. Se sincretiza en el santoral católico con San Pedro y Santiago Apóstol. *Los hijos de Ogun* “son personas violentas e impulsivas que no perdonan fácilmente las ofensas, nunca abandonan el combate ni pierden las esperanzas. Son imprevisibles y difíciles de tratar, pero por su franqueza y evidente sinceridad consiguen que, generalmente, se olviden sus defectos” (Bolívar, 2014, p.84).

Olokun. *Oricha* mayor dueño del océano, le pertenecen sus riquezas y sus misterios. Es andrógino. Se considera esposo, padre o uno de los caminos de *Yemayá* y también esposa del *oricha* agricultor *Oricha Oko*. Es *oricha* de comercio, muy entregado por los *olocha* especialmente por problemas de salud y estabilidad, en una hermosa ceremonia que comienza y culmina en el mar. Tiene mucha relación con los muertos (*egun*). Algunos *patakines* cuentan que *Obatalá* lo tiene encadenado en el fondo del océano, por ser *Olokun* el (la) causante del diluvio universal. En sus collares predominan las perlas cristalinas, distintos tonos de azul, verde y rojo. No se sincretiza con ningún santo católico ni tiene caminos. *Sus hijos* tienen las mismas características que los de *Yemayá*.

Orí. “*Orí* es la deidad personal, la esencia, el núcleo del alma; la conciencia pura como energía viviente e inteligente; es quien rige el destino porque no se desconecta de la verdad trascendente, en tanto el hombre, limitado tridimensionalmente en su experiencia terrenal, funciona en un nivel de

conciencia básica, cerebral y lógico racional; el hombre es conciencia manifestada, lo que cree ser y a lo que se apega. Los *yorubás* representan la espiritualidad en *Orí*, como la manifestación divina y eterna de cada entidad y quien contiene la información ancestral hereditaria de quién es, qué desea y necesita esa entidad, es su herencia y su futuro. Funciona como *conciliadora* y *soprote* directo entre el hombre con sus deseos y las demás divinidades e *Ifá*. Cuando una persona consulta a *Ifá*, está indagando los deseos de su *Orí*, y materialmente se confirma porque el sacerdote de *Ifá* toca la cabeza del consultante con los instrumentos de adivinación” (De Souza, 1988, p.41).

Oru. Liturgia de la Regla de *Ocha* o Santería de carácter colectivo con toques de tambor e himnos de carácter espiritual dirigidos a los orichas. *Oru del igbodú*. Toques de tambor sin cantos, que se realizan dentro del *igbodú* (Ramírez, 2014).

Orun. Es una de las divinidades relevantes en *Ifá*. También se conoce por *Oro*. Objeto secreto que da la voz sobrenatural del *Oro*. *Oro* es una tablita que simboliza un pescado, agarrada en un extremo por un cordel; a esa tablita se le da vueltas en el aire libre y brama o zumba. A *Oro* se le pintan generalmente nueve rayas con cascarilla cuando va a sonar... Las rayas avivan a *Oyá*. *Oro* es un nombre de *oricha* y todos los hombres lo adoran. Él fue el primer esclavo de los *orichas*. Hijo de *Nanu*: “el espíritu de los árboles” (Bolívar, 2014, p.315), *Oro* es el primer hombre que vivió en el mar. *Oro* fue el *oricha* del primer hombre que engendró hijos en la tierra. *Oro Agbolu Aje*: Es el título de *Oro* que dice “El poder de remover la arena de la vida al jefe de los hechiceros”. Es el espíritu deificado de los hombres. *Oro* recibe también el nombre de *Itu*. Además, tiene un compañero que es el que llama al viento y se llama *Irele*. Son del *odu Okana Meyi*. Come *akukó* (gallo) y se simboliza con un rehilete que se hace con las plumas de la cola del *akukó* de *Oro*, el cual se pone en un güiro que se carga con elementos mágicos (Valdés, 2008). *Orun* es una deidad masculina, todos los hombres lo adoran y solo ellos pueden recibirlo pues según la tradición, no deben existir dudas respecto a su masculinidad.

Osain. *Oricha* dueño absoluto del monte y de la vegetación que allí se recoge, cazador célibe y gran conocedor de las propiedades mágicas de las hierbas,

por esto es la energía de la farmacopea. Tiene un solo ojo, una sola pierna, un solo brazo, una oreja grande y una pequeña que es por la que escucha. Su culto proviene de tierra Takua, Yesá y Òyó. Es el epicentro de la Regla de *Osain* y una de las divinidades relevantes en *Ifá*. Quienes se juran en *Osain* se denominan *Osainistas* y deben conocer todas las propiedades de las plantas (*ewes*) y los cantos sagrados utilizados para hacer los *omieros* en la ceremonia de iniciación. Es una de las energías más importantes de la *Ocha*, pues está presente en los *ebós*, comidas del *oricha* o simplemente al lavar collares. Los *Osainistas* pueden ser de ambos sexos, pero las mujeres deben esperar hasta la menopausia para recibirlo y participar de sus ceremonias. Es el que custodia los tambores *Batá*, de quien se dice es su dueño; *Añá*, el *oricha* de los *Batá*, es *Osain*. *Osain* es el que consigue el *aché* para *Orunmila*. Su color es el verde. Su número es el 7 y sus múltiplos. Los *hijos de Osain* son equilibrados y maduros. Su percepción de la vida nunca es dogmática o convencional, sino realista y pragmática. No permiten que sus emociones influyan sobre su certero juicio de los hombres y de los acontecimientos. Todos los *ochas* y *orichas* tiene un *Osain*, como también lo tienen los *odun* del oráculo de *Ifá* y las circunstancias de la vida.

Osun. Según Natalia Bolívar (2014), “este *oricha* es mensajero de *Obatalá* y de *Olofi*. *Orula* se apoya en él para obtener los poderes de la adivinación y el conocimiento real y trascendente. Es el vigilante de la cabeza de los creyentes y no tiene collares” (p.97). No es *oricha* de posesión sino de irradiación. No se *sube* (ningún creyente cae en trance con este *oricha*). Se recibe cuando se entregan los guerreros y su representación es un gallo de metal blanco sobre una copa, cuya superficie o tapa representa el tablero de *Ifá*. Se sincretiza con el bastón de San Francisco y San Juan Bautista, que es la identificación principal.

Oyá Yansá. *Oricha* mayor, dueña de la centella, los temporales, los vientos, de los mercados y portera del cementerio. Guerrera y fiel amante de *Changó*. Junto a *Oba* y *Yewá* conforma el grupo de las muerteras, por su relación con *Ikú* (la muerte) y los *egun* (espíritus). También le pertenece el arcoíris, presente en sus vestidos; aunque sus collares son de cuentas marrones con rayas

negras y blancas o cuentas lilas con rayas amarillas. En sus danzas agita un instrumento de limpieza, confeccionado con la cola del caballo, de color negro, llamado *iruke*. Su baile es frenético, agitado, rápido y vertiginoso, dando alaridos estridentes. Es impresionante cuando la persona cae en trance con esta divinidad durante las ceremonias mortuorias. Se sincretiza con Santa Teresa de Jesús, la Virgen de la Candelaria y la Virgen del Carmen. Sus hijos son “violentos, poderosos, autoritarios, apasionados, y de temperamento sensual y voluptuoso. Pueden ser extremadamente fieles, aunque también muy dados a las aventuras extraconyugales. A pesar de todo, siempre son muy celosos” (Bolívar, 2014, p.297).

Patakin o patakines. “Historias que narran diversos episodios de los avatares de los *orichas* en sus vidas míticas y, en otras oportunidades, aunque no hagan referencia directa a ningún *oricha*, de alguna forma, sea simbólica o hermética, mantienen contacto con ellos y sus características arquetípicas” (Ferrer, 2014, p.146).

Prenda. “Una prenda puede ser un talismán, un amuleto, residir en un árbol o en un caracol, o en un güiro o un tarro. La *nganga* (que es la que aparece en la historia) es la prenda mayor. *Nganga* (también *ganga*, *prenda*, *inkiso*). Cazuela de barro o hierro que contiene el fundamento de su actividad mágica. Es un recipiente donde se guardan las fuerzas sobrenaturales que le sirven al palero (sacerdote de la Regla de Palo, o Regla *Mayombe*. De origen *bantú*)” (Ramírez, 2014, pp.219; 298).

Sociedad Geledé. Dirigida por las *erelu*, mujeres que detentan los secretos y poderes de *Iyami*, cuya buena voluntad debe ser cultivada por ser esencial en la continuidad de la vida y de la sociedad, el culto tiene por finalidad apaciguar su furor; propiciar los poderes místicos femeninos; favorecer la fertilidad y la fecundidad. Su festival se realiza todos los años y dura siete días (Ronilda Iyakemi como se citó en Feraudy, 2009). El objetivo de esta sociedad es rendir tributo a la *Iyá Nlá* (la Gran Madre) y al papel que desempeña la mujer en la organización social y el desarrollo de la sociedad *yorubá*. Realizan festivales anuales de máscaras dirigidos por mujeres, en las que los hombres se disfrazan de féminas. Según la Unesco, aunque el *Geledé* parece haberse

adaptado a la sociedad más patriarcal de hoy, su patrimonio oral y sus danzas son testimonio de un antiguo orden matriarcal.¹⁸²

Suyere. “Rezo cantado o con una entonación rítmica que se ejecuta durante la ceremonia de consagración en honor de los *orichas*. // Rezo del *babalawo* durante la adivinación en el *até* de *Ifá*. Cada *odu* o letra de *Ifá*, (...) tiene un *suyere* propio” (Ramírez, 2014, p.322), entre otras acepciones.

Yemayá. *Oricha* mayor, es la madre universal, de la vida, de todos los *orichas*. Dueña de las aguas salobres, de lo infinito del mar. Es la representación de la mujer trabajadora, incansable, que gusta del ambiente familiar. “Le gusta cazar, chapear y manejar el machete. Es indomable y astuta, trabajadora y vendedora de alimentos; tiñe telas y fabrica aceites de semillas de melón” (Bolívar, 2014, p.189). Sus collares llevan siete cuentas de cristal transparente, llamadas de agua, y siete azules; se introducen cuentas de otro tipo según el camino: azul oscuro y de agua, combinación de azul pálido y las opalinas o cuentas de jabón y cuentas de coral, rojo, negro y verde. Se sincretiza con la Virgen de Regla. Según Natalia Bolívar, *Yemayá* es amiga de la buena compañía y del lucimiento; aunque es madre virtuosa y sabia, también es alegre y sandunguera. Sus hijos “son voluntariosos, fuertes y rigurosos. En ocasiones son impetuosos, arrogantes, maternos o paternos y serios. Les gusta poner a prueba a sus amistades, se resienten de las ofensas y nunca las olvidan, aunque las perdonan. Aman el lujo y la magnificencia. Son justos, aunque un tanto formulistas, porque tienen un innato sentido de las jerarquías” (Bolívar, 2014, p.194).

Yewá. *Oricha* mayor de la muerte (*ikú*) y del inframundo. Es la que está en la fosa mortuoria. Es considerada virgen y se representa como una señora muy mayor que prohíbe a sus hijos todo tipo de comercio carnal. “En presencia de *Yewá* nadie puede desnudarse, tener amores o disputas y ni siquiera hablar en voz alta o comportarse con rudeza” (Bolívar, 2014, p.305). Sus collares son de

¹⁸² Unión de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura Unesco (s.f.) El patrimonio oral Gelede. Recuperado de www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-patrimonio-oral-gelede-00002.

cuentas rosadas, azules y rojas. Se sincretiza con Nuestra Señora de los Desamparados, Nuestra Señora de Monserrate, la Virgen de los Dolores y Santa Clara de Asís. Sus hijos son generalmente “mujeres mayores, dominantes, severas y exigentes. Suelen ser desagradablemente moralistas y abominan cualquier relación carnal que, seguramente, está más allá de sus posibilidades prácticas” (Bolívar, 2014, p.307). Según el *babalocha* Jose Taito Reyes —en un comentario publicado en el grupo de Facebook: Santería 305 Miami—, existió un culto netamente de mujeres a esta divinidad y solo fueron iniciados algunos varones; era parte de una tradición. La hija de Yewá, afirma Taito Reyes, no debe haber tenido marido y mucho menos hijo; y se corona o inicia en *Obatalá* u *Ochún* y se hace *oro a Yewá*.

Yorubá. Según Rogelio Martínez Furé (2005) en *Descargas ritual y fiesta de la palabra*, “Fernando Ortiz tomó la palabra *yorubá* de textos ingleses y la transcribió sin acento: *yoruba*, en lugar de *yorùbá* que es la forma correcta; dicho error fue repetido también por otros investigadores. Los estudios de Ortiz sólo eran conocidos por los intelectuales que leían sus libros, aunque influyeron en algunos músicos, artistas plásticos y escritores, como Nicolás Guillén, quien escribió su poema ‘Son número 6’, que comienza con el célebre verso: ‘*Yoruba soy, lloro en yoruba lucumí*’, ese etnónimo sólo empezó a popularizarse en Cuba a partir de 1959, después del triunfo revolucionario” (p.31).



Imágenes

Imágenes de atributos de *Orunmila*



Receptáculo de madera, llamado “batea”, donde se guardan los atributos del *oricha Orunmila*. La batea descansa sobre el tablero de *Ifá*. Encima de la batea aparecen collares de mazo y el *iruke*, símbolo de realeza. Detrás, la figurilla de metal de un gallo representa al *oricha Osun*. En el piso, debajo, aparecen dos cocos pintados, referentes a alguna ofrenda y la representación del *oricha Echu-Eleguá*.



Ékuele o cadena de adivinar del *babalawo*.



Representación del *oricha Echu*.



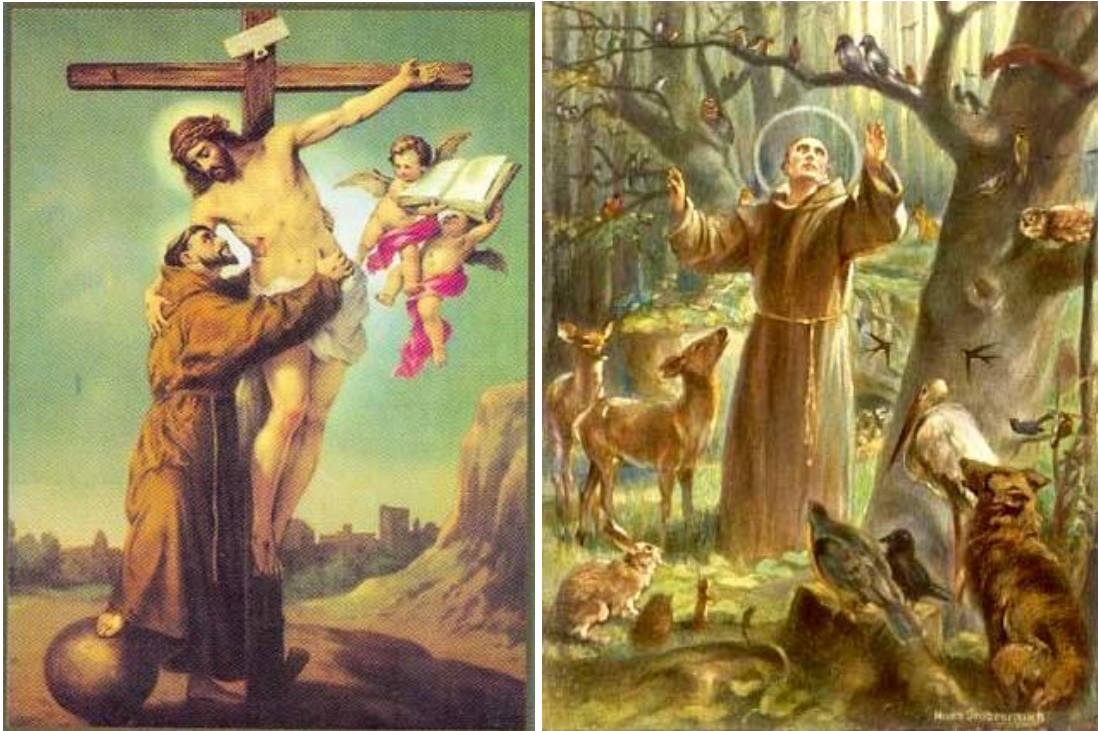
Collar o *eleke* de Orunmila.



Tarro de venado utilizado en ceremonias con el tablero de *Ifá*.



***Ikines* o semillas de palma de *Ifá*.**



Representaciones de San Francisco de Asís.



Tablero de *Ifá* junto a otros elementos, como el *iroke*, la brocha, el *ékuele* o cadena de adivinación y un *eleke* de *Orunmila*.

Imágenes de la casa religiosa Ile Ode



Babalawo realizando la adivinación mediante el tablero de *Ifá* y los *ikines*.



Ceremonia de iniciación de un *babalawo*. Las *apetebí* danzan a su alrededor.



Ceremonia en la que los *babalawos* se sientan a comer, y son servidos por la *apetebí*.



Ceremonia de *iyoryé* del nuevo iniciado en la Regla de *Ifá*, en la que participan hombres y mujeres iniciados o no.