

Òbe olójúmèjì¹ (cuchillo de doble filo). Valencia diferencial de los sexos en el ifá cubano

Òbe olójúmèjì (Double Edged Knife). Differential Valence of the Sexes in the Cuban Ifá

Adonis Sánchez Cervera² 

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM)

ACCESO  ABIERTO

Para citaciones: Sánchez Cervera, Adonis. "Òbe olójúmèjì (cuchillo de doble filo). Valencia diferencial de los sexos en el ifá cubano". *PerspectivasAfro* 2/1 (2022): 99-119. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4117>

Recibido: 17 de junio de 2022

Aprobado: 21 de septiembre de 2022

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Sánchez Cervera, Adonis. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

En la estructura de las religiones afrocubanas, la regla de *ifá afrocubano* desde el orden masculino de lo simbólico, lo binario, organiza los significantes en la vida social diferenciada de los hombres y mujeres que la practican o han celebrado algún rito liminal. *Ifá afrocubano* produce identidades y/o regula relaciones socio-religiosas; en él se inician solo hombres heterosexuales; la mujer en *ifá afrocubano* ocupa una posición subalterna y es controlada por su corporalidad; mientras los homosexuales varones no deben iniciarse como sacerdotes porque constituiría tabú.

Palabras clave: *ifá afrocubano*; santería; relaciones de género; masculinidades.

ABSTRACT

In the structure of afrocubans religions, the *ifá* rule from the masculine order of the symbolic, the binary, organizes the signifiers in the differentiated social life of the men and women who practice it or have celebrated some liminal rite. *Ifá* produces identities and/or regulates socio-religious relationships; initiates only straight men; the woman in *ifá* occupies a subordinate position and controlled by her corporality; while male homosexuals should not be initiated as priests because it would be taboo.

Keywords: Afro-Cuban ifá; Santería; gender relations; masculinities.

¹ El símil que nomina este texto, *Òbe olójúmèjì* (cuchillo de doble filo), conjetura el riesgo de adentrarse en los territorios del género y la religiosidad popular; 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, *Los Orishas* 9); 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*

² Mgr. en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). iretelazocuba@gmail.com

1. Oro Isaaju (Introducción)

El texto que aquí presento, desde mi lugar de enunciación como investigador-practicante, aborda la *valencia diferencial*³ (Héritier 18) de los sexos en la regla⁴ de *ifá afrocubana*, cubana o *ifá* criollo, en la que solo se inician varones heterosexuales, convirtiéndola en un sistema de prestigio e indicador de heterosexualidad exclusiva legitimada. Sus sacerdotes llamados *babalawos* — en su sentido etimológico se deriva de las palabras *yorubás*: *babá* (padre), *li* (tener) y *awó* (secreto), el “padre de los secretos” (Madan 409)—, adquieren el poder simbólico mediante un rito liminal, que reafirma su masculinidad hegemónica. El capital adquirido está en el conocimiento filosófico del oráculo de *ifá* y su correcta interpretación, vetando a las mujeres y a los varones homosexuales. Mediante ritualidades, los *babalawos* se apropian del poder ancestral femenino, resignificando el cuerpo y la función reproductiva de la mujer dentro de la práctica religiosa, lo que “garantiza el tributo de sumisión, domesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus, en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares” (Segato, *Las estructuras* 145).

Òbe olójúméjì se inscribe en dos líneas de investigación: las denominadas *religiones afrocubanas*⁵ (santería o regla de *ocha*, regla de *ifá*, regla *arará*, regla de *palo monte*, sociedad *abakuá*), que son expresiones de religiosidad popular de matriz africana; y la antropología de género, de ella la jerarquía de género y la subordinación femenina, tomados como prototipos de las lógicas del poder y la sujeción en general, por la perspectiva interdisciplinaria de los estudios postcoloniales que abordan la subalternidad en el mundo contemporáneo (Segato, *Las estructuras* 55).

Las lógicas de las relaciones sociorreligiosas en los espacios públicos/privados del sistema religioso afrocubano ocurren en una dinámica de flujos comunicativos verticales ascendentes y descendentes y horizontales, que he nombrado *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el campo religioso afrocubano* como estructura reconocible de diferencial cultural, semejante a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por sujetos entendidos como hombres y mujeres (Segato, *Las estructuras* 22). En ese sentido, *lógica* entendida como la consecución de modo de pensar y actuar, de sentido común, de un pensamiento religioso abstracto que identifico, describo, analizo e interpreto desde un pensamiento antropológico operando directamente en el campo religioso afrocubano.

La regla de *ifá afrocubana* es portadora del sistema filosófico y adivinatorio de *ifá*, orientado a la previsión de la vida futura, y de prácticas de carácter portátil; *ifá* es un codificador de mensajes transponibles con premisas entendibles y adaptables a cualquier territorio físico o contexto. En su práctica ocurre una integración hombre-naturaleza (materia-vida, seres humanos-dioses), denominada sistema bio-psico-social⁶, mediante el flujo de relaciones horizontales y verticales con implicaciones en la cohesión social como comunidad de

³ Héritier (17) propone el principio instaurador de la valencia diferencial: el poder de un sexo sobre el otro o la valorización de una y la desvalorización del otro.

⁴ La palabra Regla 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*.

⁵ Con el uso del término *afrocubano* me refiero a las religiones cubanas de origen africano o de matriz africana.

⁶ Sistema psico-bio-social, concepto introducido por Nelson Aboy (De Diego 150) porque 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, dicta prescripciones (recomendaciones, regulación del carácter, jerarquización, etc., eminentemente ético y moral [Holbraad 14]) mediante uno de los actos más importantes dentro de la liturgia: la adivinación.

adscripción. Los *babalawos* son intérpretes del oráculo de *ifá* y le rinden culto a la divinidad u *oricha* de la sabiduría, *Orunmila*.

Ifá es el “depositario de la tradición” (Capone y Frigerio 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 408). En Cuba significa “lo que marca el tiempo para usted” (Bolívar, *Los Orishas* 279), mientras en *yorubá* expresa “aquello que se está raspando” (De Diego 114), en el sentido de develar 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, *Ifá* 9). Se expandió con la trata negrera y los flujos transnacionales desde Cuba hacia México, Venezuela, Estados Unidos, Puerto Rico, Panamá y Colombia.

Ifá codifica el conocimiento universal en 16 figuras básicas, signos u *odus*⁷ dobles (*mellis*), que en sus combinaciones suman 256. Toda esa sabiduría —“enseñanzas y principios que trascienden al tiempo y contienen además todo aquello que se promete hacer en la Tierra” (De Diego 116)— está contenida en su cuerpo literario. Los signos se conforman cuando el *babalawo* manipula los *ikines* o semillas de nueces de *kola*, y realiza según vayan indicando estas, ocho marcas en el polvo sagrado de *ñame* que se encuentra esparcido sobre *opón ifá*, tablero o bandeja circular de madera sagrada debidamente consagrado, o mediante el *ékuele* o cadena de adivinación, para su lectura interpretativa.

El intérprete de *ifá* es *Orunmila*, *oricha* de la adivinación, mediante él se conoce el deseo de las otras divinidades y del propio dios supremo *Olodumare*, quien después de la creación del mundo se retiró a descansar, siendo *ifá* su único canal de comunicación. *Orunmila* es el *eléri-ipín* (testigo de la elección del destino del hombre); el dios de las nueces de palma 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*.

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. Los mencionados colores no solo aparecen como distingo en los collares y pulseras (*idefá*), sino también en las telas que adornan los altares cuando se festeja su día, 4 de octubre, sincretizado con San Francisco de Asís. Identificación que Armando Ferrer Castro supone sea por “la legendaria modestia del santo católico y por su amor a la naturaleza, características que están presentes en la deidad africana” (5).

Las ceremonias fundamentales para el sacerdocio de *ifá* son la consagratoria o de iniciación y la de *itutu* o fúnebre. Ambas constituyen procesos liminales que tienen como objetivo la separación progresiva del mundo de lo profano, para pasar a un estado sagrado (López 16). 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.

En 2005 el culto a *Ifá* se patrimonializó con el objetivo de preservar y salvaguardar ese sistema de conocimientos ancestral. Fue proclamado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Organización

⁷ Un *Odu* también es un texto divino, inalterable, literal escrito en piedra, según William Bascom. Categoría teológica y filosófica, la forma en que *Olodumare* 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.

de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), por representar un tesoro de conocimientos relativos a la historia, la filosofía, la medicina y la mitología *yorubá*.

Para analizar el orden de lo simbólico y la matriz heterosexual en *ifá*, retomo tres ejes identificados como problemáticas propuestas por Daysi Rubiera (*La mujer 4*): la tradición, el tabú⁸ como preservador del secreto — centrado principalmente en la menstruación y negativa de presentación de la mujer ante la divinidad *Odu Igba Iwa/Olofin*—, y la interpretación del mito o los rituales —de los signos u *odus* del oráculo de *ifá* o mediante la experiencia de lo sagrado—, que reflejan una estructura sistémica masculina, productora de prácticas simbólicas, culturales y sociales para entender fenómenos sociales como las relaciones de género. *Ifá* es reflejo de un orden sexual, binario y heteronormativo⁹ que regula el pensamiento, la moralidad 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 para establecer posiciones inclusivas o excluyentes, de hegemonía y subordinación.

Ifá reestructuró el poder en la *santería* del régimen de representación masculino, sustituyendo en protagonismo al *obá-oriaté*¹⁰ que en los tiempos fundacionales de la *regla de ocha* fuera “fuente máxima de ritual del conocimiento” (Ramos 119), alcanzando la cima de la estructura de las *religiones afrocubanas* en sus luchas históricas por el poder —ubicándose como un sacerdocio mayor— y el territorio; y por una voraz mercantilización¹¹ de bienes y servicios simbólicos producto del desarrollo del turismo religioso en los noventa en Cuba. Su ubicación en las inmediaciones entre la lógica de mercado y la lógica de las creencias ha generado una crisis ético-moral, y de preservación de sus propias tradiciones. Pequeña y emergente economía religiosa, muy lucrativa, que ha develado un panorama religioso en franca decadencia por la charlatanería, estafas, y otras prácticas nocivas. Lo que se concibió como estrategia para preservar y explotar el patrimonio religioso cubano, agudizó la mercantilización y produjo una nueva oferta de creencia, de consumos y adscripción glocal y el “desanclaje de los espacios de culto tradicional y el reanclaje en espacios seculares” (De la Torre y Gutiérrez 68) de las *religiones afrocubanas* en la Isla. Esto a través de flujos de circulación transnacionales desde el territorio cubano —*diáspora religiosa primaria*— hacia la *diáspora*¹² *religiosa secundaria*: Estados Unidos, Puerto Rico y México, y los fenómenos de *hibridación, bricolajes, mestizajes, sincretismos* —como principio de permutaciones analógicas (Segato, *Una paradoja* 30)—, *transculturación* y *secularización* (De la Torre 65).

La estructuración de mi objeto etnográfico, multisituado, se planeó en un contexto intertextual: el espacio virtual (online) se complementó con el análisis de los contextos de las relaciones sociales (offline)

⁸ 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, *Ifá* 113). La transgresión de lo que Sigmund Freud denominó —además de alteridad—, castigos sociales, morales, de seres superiores demoníacos o divinos y propios del tabú (individuales) que acarrea la violación de su frontera, ha minado las relaciones de poder que lo propugnan.

⁹ *Heteronormatividad*, de Michael Warner, se refiere a la institucionalización y normalización de la heterosexualidad en la cultura, por lo que se logra establecer una equiparación de las relaciones heterosexuales con el imaginario de ser persona en un marco de relaciones de poder. Se implanta un orden sexual como alternativa normativa a través de estructuras cognitivas y objetivas, de vías puramente simbólicas.

¹⁰ *Oriaté*, nombre que recibe el iniciador de cantos y rezos en las ceremonias de la *regla de ocha*, quien además está facultado para realizar interpretaciones en el *diloggun* (sistema adivinatorio del caracol). Es el jefe de las ceremonias en la consagración de la *ocha* o *kariocha* que es hacer el santo, la ceremonia liminal para iniciarse en la *santería* (Ramírez 271). Tras la prevalencia de los *babalawos*, el *oriaté* u *obá-oriaté* para su consagración debe cumplir varios ceremoniales controlados y ejecutados por los *babalawos*.

¹¹ Un texto medular que identifica las lógicas de la mercantilización, es el de Kali Argyriadis, *El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo*.

¹² Retomo de Frigerio (“Re-africanization” 7) 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. El término *diáspora*, según Gabriel Izard, 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 religiosa.

mediante entrevistas a cinco iniciados, entre hombres y mujeres, con características sociodemográficas diferenciadas (edad, grupo social de pertenencia, nacionalidad) consagrados en el sacerdocio del *ifá* criollo y oriundos de las naciones de su diáspora religiosa. A diferencia del contexto offline, en la plataforma digital la religión se produce y representa en torno a marcas competitivas, atractivas, distinguibles, y los usuarios devienen en buscadores individuales de sentido; se construyen espacios¹³ donde se (des)regula y comercializa el acceso al conocimiento, y se realizan cuestionamientos críticos públicos a rituales y prácticas privados, a la moral, a lo sagrado y lo profano, transversalizados por el género y las relaciones de poder.

El análisis del discurso se realizó en grupos de la red social Facebook, de temática religiosa, específicamente santería cubana: *Dice Orula, dice Ifá; Águila de Ifá; Salvemos a Ifá; y Cubayoruba*.

Hoy a nivel global ha cobrado fuerza el feminismo, las nuevas masculinidades tratan de disimular su hegemonía, mientras la religión se reafirma como espacio de anclaje de lo colonial, lo hegemónico y lo patriarcal. De ahí la importancia y el interés de observar e interpretar en *ifá* cómo se produce la valencia diferencial de los sexos. *Ifá* y el culto a los *orichas* son un fenómeno que gana adeptos a nivel mundial; 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 186).

2. Abordaje histórico-social

Para el análisis sociohistórico, el abordaje del holocausto de la esclavitud colonial, el desarrollo de la economía de plantaciones (siglos desde el XV hasta el XIX, protagonizada por el azúcar seguido del café, tabaco y algodón), las relaciones entre hombres y mujeres *yorubás*, el desarrollo de la Iglesia católica, de los cabildos, ilustró la magnitud del choque de las culturas africana y española en suelo cubano desde una perspectiva de género. Decisiva aquí la plantación de caña de azúcar como elemento semiótico que sustenta el imaginario de la hipersexualidad del africano esclavizado, al ser este espacio de trabajo y opresión esclavista, un locus de lascivia, inestabilidad, discontinuidad y el hecho incontrolable de procreación, revistiéndolo de un renombre negativo de cimentador del desgarramiento de todo nexo o unión familiar a los ojos de la tradición occidental.

La *deculturación* llevada a cabo por los esclavistas, según Moreno Friginals (23) fue un proceso consciente de explotación económica, que desarraigó 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 fuerza de trabajo barata, no calificada. Identifica como sus herramientas o factores: *La diversidad de etnias* en un mismo espacio, lo que constituyó grupos excluyentes y beligerantes. *La edad y la cultura*, el factor etéreo-sexual ligado a lo productivo, a la exigencia del sistema de trabajo que demandaba hombres jóvenes, sanos y fuertes entre 15 y 20 años. Este tipo de población garantizaba al esclavista una menor transmisión de tradiciones por vía oral, pues el conocimiento en África era privilegio de los más ancianos y los ancianos sabios por excepción lograron llegar a América.

Estos africanos procedían de culturas cimentadas en la tradición oral donde el saber, es decir, la formación integral, era privilegio de los más viejos y en específico de los ancianos. Al traer exclusivamente

¹³ Algunos más abiertos y para todo tipo de público religioso o no, iniciado o no; otros son limitados solo a iniciados que deben demostrar empíricamente su iniciación sacerdotal a través de preguntas como fecha de ceremonia de iniciación, personas que lo iniciaron (madrinas o padrinos); generalmente su admisión se realiza mediante la recomendación de un miembro.

jóvenes se importaba a los menos cultos, en el sentido de acumulación del saber, de tradición recepcionada. [...] quienes llegaron, y sobre todo los niños, tenían menos que aportar, menos que transmitir (Moreno 28).

Y en la herramienta o factor deculturativo del *Sexo, producción y cultura* destaca la desigual proporción de importación de esclavos de distintos sexos, lo que generó 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; derivó en la ejecución y reprobación de prácticas homosexuales no aceptadas como propias de la cultura africana, y la devaluación de la mujer. La escasa introducción de mujeres africanas como esclavas, respondió inicialmente a un “prejuicio de género” (Meriño y Perera 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, mientras otras ocupaban el espacio privado de la servidumbre.

Las relaciones “civilizatorias”, según María Lugones (“Hacia un feminismo” 109), 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*¹⁴, 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 diformismo 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.

En el imperio *yorubá*, la concepción territorial de los cultos, la diversidad de etnias que confluyeron en procesos de interculturalidad, 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 el catolicismo popular del conquistador.

La cultura *yorubá* se sostiene sobre cuatro bases fundamentales: una *filosofía sagrada*, que alcanza su máxima expresión en el sistema adivinatorio de *ifá*; una *iconografía* que muestra al Hombre como ser imperfecto y su cuerpo como recipiente contenedor de la pureza de *Òrí*¹⁵ o la conciencia espiritual en constante retorno a

¹⁴ En la sociedad esclavista se consideró viragos, a las mujeres ruidosas, dominantes, masculinas según los estándares de la época. Construidas sujetas en situaciones de colonia, fueron consideradas como el resto de los africanos esclavizados, no humanos y categorizados como animales, bestiales, grotescas, pecaminosas, excesivamente sexuales, por una dicotomía jerárquica colonial (Lugones, “Hacia un feminismo” 107).

¹⁵ *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 *saporte* 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, *Ifá* 41).

la vida material, como migraciones circulares entre el *aye* (mundo de los vivos) y el *ara orun* (mundo de los muertos); 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 1), 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, cit. En en Menéndez 1).

La religión tradicional *yorubá* 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 estas variaciones de las características de cada *oricha*, transmitidas oralmente, se aprecian también las influencias de otras religiones, especialmente cristianas y musulmanas.

Desde África se heredó en Cuba una fuerte tradición matrilocal en la figura de las fundadoras de la *regla de ocha* —las llamadas *obasas* del cabildo de San José 80, en La Habana, Cuba—: 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 (*Ayaileu Latuán*), Ma Monserrate Oviedo (*Obatero*), Africana (*Ogun fumito*) y Ferminita Gómez (*Ochabi*). Fueron protagonistas de luchas de poder, depositarias del conocimiento ritual de consagración relocalizado y estructuradoras; protagonismo femenino que se perdió con sus muertes, y la iniciación de Octavio Samá (*Obadimelli*) como *oba eni oriaté*, maestro de ceremonia, quien nunca formó a mujeres en esa especialidad. Miguel Willie Ramos (61) en *La división de La Habana* afirmó que la *regla de ocha* “está en deuda con la persistencia, la rigidez y robustez de estas mujeres”.

2.1 Aláròyè (polemista). Relaciones de género en el ifá cubano

El desanclaje de paradigmas occidentales por parte de los defensores de la afroepistemología,¹⁶ ha cuestionado, 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 mujer en todos los aspectos de la vida.

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, similares relaciones entre hombres y mujeres

¹⁶ Oyeronke Oyewumi, académica *yorubá*, quien publicó en 1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, defiende la no existencia de un sistema de género en la sociedad *yorubá* pre-colonial de Oyó ni reconoce las relaciones entre mujeres y hombres establecidas mediante lógicas de subordinación. Mientras Oyeronke Olujubu, con un trabajo de campo mucho más extenso y abarcador, en *Woman in the yoruba religious sphere*, reconoce las relaciones de género en las sociedades africanas precoloniales *yorubás* basadas en la *complementariedad neutra*: cooperación y áreas específicas de control para ellos y ellas, de manera que la pregunta no es en si cuál es el sexo dominante sino en qué áreas los sexos gozan de prominencia. Filosofía de relaciones mutuas de género y poder en armonía.

con un enfoque heteronormativo. El género en esas sociedades tradicionales precoloniales sí existía, pero en una manera diferente a la modernidad. El género moderno al acercarse a la construcción simbólica de la relación entre hombres y mujeres de esas culturas, mediante negociación o ajuste cultural, fortaleció la estructura de relaciones heteronormadas. La relocalización de las prácticas religiosas de origen africano y la asimilación del “igualitarismo” del discurso de la colonial modernidad, trajo aparejado la pérdida radical del poder político de las mujeres. Imperaba en las sociedades precoloniales, un *patriarcado de baja intensidad*, oposición público/privado (doméstico), roles e ideología en los que los hombres eran mayormente favorecidos, similares a las impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna (Segato, *Contra-pedagogías* 54).

Las relaciones de género en la regla de *ifá* cubana se basan sobre la dominación masculina, consecuencia de lo que Bourdieu (12) denominó *violencia simbólica*. En el ámbito religioso de las religiones afrocubanas en general, e *ifá* cubano o criollo en su particularidad de selectivismo y requisito de iniciación heteropatriarcal masculina, la corporalidad masculina hegemónica como parte del orden simbólico predomina en la relación social de dominación sobre otros, entre dominantes y dominados. Los roles de género y la identidad religiosa de iniciados y practicantes en general, se estructuraron en los presupuestos de la división sexual del trabajo, con la preeminencia de la normativa heterosexual y la subordinación femenina fue fundamentada sobre la base de lo innato y lo divino (mitos, leyendas, rezos, divinidades, etc.) como principio 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.

La consagración ritual y ejercicio del sacerdocio del hombre en *ifá* como lógica de dominación simbólica, son *líneas de demarcación mística* (Bourdieu 22), estructuras cognitivas y objetivas puramente simbólicas que implantan la valencia diferencial entre los sexos. Se ratifica y legitima el orden masculino en el social a través de la división sexual del trabajo: El *babalawo* se empodera en el ámbito social a partir de su consagración ritual que lo eleva a una categoría sacerdotal y le permite el acceso al conocimiento ritual de *ifá* y la autoridad de interpretar o modificar el destino, esa necesidad de conocer el futuro y poder incidir en él. El principio de elegibilidad; la distinción que los dota de un reconocimiento moral dentro de su linaje religioso; el sacerdocio *ifá* es atractivo por ser lucrativo como imaginario de ascensión económica. Dentro de la práctica, esa distinción de sacerdote —que irá ascendiendo paulatinamente— establece jerarquías entre los propios varones, entendida como masculinidad sacerdotal, patriarcal, por el estado ventajoso de comunicación y proximidad a la Divinidad varón. Lo dota de un estatus en la *organización social del prestigio*¹⁷, entre los que reúnen las condiciones para ser iniciados, pero no son escogidos por el oráculo o los que aspiran a iniciarse, pero sus posibilidades económicas reales¹⁸ son una limitante. También se identifica desigual percibimiento monetario entre hombres y mujeres en la praxis religiosa.

Con la celebración del ritual liminal como *línea de demarcación mística* (Bourdieu 13), se establecen hábitos sexuales y códigos que rigen el ser hombre o ser mujer: 1) Existencia de regímenes heteronormativos en los que se dispone el binomio hombre/mujer inextricablemente anclado a lo masculino/femenino; orden legitimado en los ritos cosmogónicos, lo cual no reconoce diversidad de expresiones de género sino desde el

¹⁷ Proyección social de las relaciones culturales de los sexos.

¹⁸ En la lógica mercantil religiosa, 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 (12), en esas ceremonias alimenta el *aché* de los *orichas* y el propio, además de ponerlo en circulación, es la base del sistema religioso y requisito para su preservación. El pago del derecho y la garantía de una amplia logística para la realización de las ceremonias iniciáticas (enseres, animales, etc.), han abierto aún más la brecha entre los que pueden o no alcanzar a materializar sus aspiraciones religiosas.

estatismo y el principio de creación *yorubá* de los hombres y mujeres a imagen y semejanza de sus dioses hombres y mujeres. 2) La sexualización de roles y rituales generan diferenciales desde el acceso o la realización de una labor dotada de género hasta el acceso o no a los rituales, segmentando sexualmente los espacios públicos y privados. 3) El indicador de heterosexualidad legitimada que encierra en sí el ritual iniciático en *ifá* —la homosexualidad es tabú para los *babalawos* por su efecto contaminante y de reprobación mística y social—, opera mediante actos comprobatorios que comienzan, según la tradición, con la aprobación del propio oráculo y la proyección social. Para el *babalawo* Águila de Ifá, lo que determina que un hombre sea sacerdote de *ifá*, desde lo litúrgico (esencialmente ante la deidad y no ante la sociedad), es su condición arquetípica 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.

Las relaciones sexuales para los *babalawos* están limitadas por disposiciones recogidas en varios *odus*; los tabúes sobre la práctica del cunnilingus, la felación, el sexo oral, la promiscuidad o los actos sexuales en colectivo, están prohibidas por la condición sagrada que adquiere su corporalidad. “*Ifá* representa al padre. El padre discrimina, reprime, exige, por lo que siempre nos echan las culpas a los hombres, a los padres, a los *babalawos*” me comentó en entrevista el sacerdote de *ifá* Lorenzo Cabrera, uno de los sistematizadores de *ifá* en México. El matrimonio ritual en *ifá* 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*.

En la regla de *ifá* cubana como culto patriarcal al fin, los hombres son quienes dirigen las ceremonias más importantes: entrega de poderes religiosos, iniciación, sacrificios, etc. Las mujeres son definidas en términos de parentesco o androcéntricos como *línea de demarcación mística* (Bourdieu 13); las funciones que realizan las jerarquizan y están relacionadas con labores domésticas, de servicio a los *babalawos*. No se inician en *ifá*, se convierten en su cuidadora mediante ceremonia denominada *cofá*. Al mayor rango al que pueden aspirar dentro de la tradición afrocubana “ortodoxa” —entendida como la ejercida hasta los noventa del siglo XX—, es al de *apetebí* y “vive bajo todos los códigos de conducta y ética de *Orunmila*, el cual metafóricamente es considerado su cónyuge” (Madan 474); cuya función se circunscribe a la asistencia a su esposo o a un grupo de sacerdotes en determinadas ceremonias (Machado 14). Se le conoce como la esposa de *ifá* y la encargada de velar y formar a los futuros *babalawos* o *iyaniifás*. Sus tabúes principales son mirar a la divinidad *Odu* u *Olofi* y la menstruación.

Águila de Ifá me contaba que en *ifá afrocubano* cualquier mujer puede acercarse “ya que *ifá* nos enseña que siempre hace algo por las mujeres”. Existen dos categorías: *apetebí agbeyegbe* cuando participa en los rituales de *ifá* pero no se ha unido en matrimonio simbólico con un *babalawo* —se acostumbra se realicen mayormente ceremoniales entre madres e hijos—; y al igual que la *apetebí ayafá*, organizan todas las ceremonias que se disponga a hacer el *babalawo*, así como los cuidados de *Orunmila* y sus atributos, de uso exclusivamente masculino. No realizan adivinación. “Lo que las diferencia jerárquicamente es que la *ayafá* debe aprender *ifá*, que es lo que realmente significa *iko fa* o estudiar *ifá* y ayudar a su esposo”.

Ambas no podrán participar en ninguna ceremonia de consagración de *ifá* ni de ninguna deidad entregada por *ifá*, pero sí puede organizarlas. A la encargada de elaborar las comidas rituales de los *orishas* se le denomina *alashé*, “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*”. Conocer los ángeles de la guarda u *orichas* a los que

están consagrados los asistentes a cualquier ritual (*orichas alagbatorí*), y lo que puede o no puede servir a estas personas y no violen sus tabúes personales.

La *iyanifá* es de más reciente aparición en el contexto afrocubano, y aún se ejerce resistencia sobre su inclusión a pesar de que en la propia Isla se ha expandido su iniciación, estableciendo variaciones prácticas híbridas entre la llamada tradición afrocubana y tradicionalista nigeriana. Al respecto de la inserción de la *iyanifá* en el contexto del *ifá afrocubano*, Víctor Betancourt (cit. por Montesino s.f.) planteó:

La historia constata que, posterior al éxodo yoruba, llegaron a Cuba otras formas de adoración [...] Lo más paradójico es que sólo el culto de las *iyáonifá* ha conmocionado a la población religiosa. Creo que detrás de todo esto, [...] 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 (58).

La consagración de la primera *iyanifá* en Cuba se llevó a cabo por el templo *Ifá Iranlowo* dirigido por el sacerdote de *ifá* Víctor Betancourt, y generó declaraciones oficiales tanto de practicantes como de la propia Asociación Yoruba de Cuba¹⁹ en contra del grupo de sacerdotes cubanos que llevaron a cabo lo que fue considerado una profanación al *ifá* cubano.

La *iyanifá* es la madre de *ifá*, la *iyalawo*: una adivinadora dentro de *ifá*, la madre de los misterios. *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 16). Las *iyáonifá* en Nigeria practica asiduamente la adivinación por *ifá*. Realizan por sí solas todo tipo de *ebós*, sacrificios, trabajan en las consagraciones con la única limitación que no pueden ver ni poseer *Odú*, por lo que son auxiliadas por los *oluwas* cuando requieren de ceremonias de consagración para sus ahijados (Muñoz 08). No es un “*babalawo* mujer”, o una “*babalá*” o “*babalawa*”, 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.

Otra *línea de demarcación mística* (Bourdieu 13) está en la transfiguración mágica y la conversión simbólica que produce la consagración ritual, principio de un nuevo nacimiento. La iniciación en *ifá* traza una frontera imaginaria entre los cuerpos que se inician y los que no, expropia simbólicamente poderes a las mujeres (poder ancestral femenino), añadidos a los hombres al resignificar la función reproductiva. Manifestando los aspectos femeninos de su personalidad masculina. *Odú* la hija de *Olofin*,²⁰ Dios supremo, es el poder femenino

¹⁹ 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 *acha/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.

²⁰ Ambas divinidades aparecen juntas o separadas según variantes dentro de la misma tradición afrocubana, que detallaremos más adelante en este texto; además de la importancia que tienen en la iniciación en *ifá* tanto para los *babalawos* como para las *iyanifás* a las que se les prohíbe estar en su presencia.

que recibe el *babalawo* durante su ceremonia iniciática. 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 de la mujer 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. 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 sexo-genérica dentro de *Ifá*.

Bourdieu plantea que, en estas lógicas de dominación simbólica las víctimas ceden a los pensamientos y percepciones a través de actos de conocimiento, reconocimiento y de sumisión (12). La *subordinación femenina* es un ejemplo de ello. La convencida subordinación autoperceptiva de la mujer reproduce la *violencia simbólica*, normaliza su posición subordinante en actos de autodepreciación o autodenigración como lo referido al acto contaminante de la menstruación, pero como una máscara, una estrategia para alcanzar o emular el poder de los varones.

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. Al que algunas mujeres comentaron no considerarlo una explicación machista y estar feliz y conforme de ser mujer y tener la religión “hasta donde lo toca”, el límite imaginario:

“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 [...] me encanta ser mujer, apetebí, santera y tener y llevar mi religión como me toca, hasta lo más alto” (testimonio de D.Cabrera).

Desde el orden simbólico masculino, 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.

La mujer es sometida por la normativa patriarcal 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 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. Retomé esta categoría para caracterizar a las mujeres en la regla de *ifá afrocubana*, las que asumieron tal cual los roles asignados por la creencia en actos de genuina subordinación femenina. Otra manera de ejercer el poder.

2.2. Lo femenino. *Apetebí, iyanifá y varones homosexuales (adódii) en ifá afrocubano*

A partir de las entrevistas etnográficas y de observación participante en los grupos de Facebook anteriormente mencionados, pude constatar que en el *ifá afrocubano* existe un falso protagonismo de las mujeres como sujetas mientras *lo femenino* como constructo masculino del deber ser de ellas, pondera esencialmente la capacidad reproductiva y de desempeño en el ámbito privado: la mujer es divinizada por ser la productora del bienestar en el hogar —un calificativo a definir, por su carácter ambiguo, aunque en resumen se refiere a su condición de servidora— y los demás ámbitos terrenales y espirituales; la mujer es sagrada por ser dadora de vida, junto a otros enunciados. La asociación con el principio natural de la gestación como empoderamiento, la objetiviza y limita, coapta sus posibilidades intelectuales y mágicoreligiosas dentro de la práctica de *ifá afrocubano*, restringidas ya por su corporalidad contaminante.

Parafraseando a Rita Segato (*La escritura* 13) y sus planteamientos sobre el cuerpo femenino anexado al dominio territorial totalitario y la exacción de atributos mediante procesos persuasivos o impositivos, podría afirmar que el control sobre el espacio-cuerpo femenino es control social, y en este ámbito religioso del *ifá afrocubano* y el orden simbólico masculino, el tabú del cuerpo de las mujeres y los varones feminizados y su negativa a formar parte del sacerdocio de *ifá*, es un tributo de reafirmación para los *babalawos*.

Dentro del cuerpo literario de *ifá afrocubano* a la mujer se le confieren igualmente características negativas como positivas y aparece asumiendo muchos de los roles masculinos. 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 *pattakies* (historias) y en la socialización religiosa cuya máxima expresión está en la realización de los rituales (Febles 11).

La aparición de la mujer como esposa de *Orúnmila* en los tratados enciclopédicos del *ifá afrocubano*, no implica una interpretación unívoca ni inequívoca de su rol. La mujer en *ifá afrocubano* 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*; 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 se establece 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 afrocubano* como iniciada en sus secretos —la polémica de la *iyaniifá*—, quedan, en un por ciento, a expensas de la interpretación y la subjetividad porque no aparecen alusiones directas a ella (Machado 14).

Ser *apetebí* es la máxima jerarquía a la que pudo llegar M. Castillo como mujer en *ifá afrocubano*. Antes de entrar a *ifá*, ya M. Castillo 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. Consciente de sus limitaciones como mujer, a las que les nombra reglas, no está presente en el *igbodú* —habitación donde se realizan las consagraciones— cuando está *Olofi* —según ella “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 *cofá* 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 *iyanífá*, desde su condición de mujer M. Castillo 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 *babalawo*, M. Castillo 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 —relata 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 *oluwo*s le dicen: no, tú no, ella —refiriéndose a M. Castillo— 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 *apetebí* es un apoyo para el *babalawo* para complementar, complejizar y completar la oferta religiosa: realiza las 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.

Similares determinaciones ocurren con la *iyanífá*, especialización que llega a Cuba en los noventa, ubicándose en los linderos de la praxis afrocubana y el “tradicionalismo” nigeriano. *Lo femenino* restringe las capacidades reproductivas rituales de la *iyanífá*, aunque se les haga creer que disfrutaban los mismos derechos que sus “pares” masculinos. No poseen la autonomía suficiente para iniciar a otros hombres o mujeres por la negativa de presentación ante la divinidad *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).

Mediante el conocimiento de *ifá*, la *iyanífá* S. Ruiz está consciente de esa parte sagrada de su cuerpo que representa naturalmente a la divinidad *Odú*, el útero, es la propia *oricha* en sí y por ello no se presenta delante de ella porque es tabú. *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, me aseveró. Mi función es hacer *dafá* (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 *lyami*—, *etutu* —una ofrenda dispuesta para colocar al individuo en alineación con los ancestros y con el orden de la Naturaleza—, etc. Siempre que la *iyanífá* 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.

Con la iniciación de la primera *iyanífá* y su alcance mundial, el Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá de la República de Cuba adscrito a la Asociación Yoruba de Cuba, hizo pública su declaración y también se difundió la copia del documento original *Informe sobre la queja de iniciación de la Iyanifa Sra. D'Haifa*, emitido por el Consejo Internacional de Ifá en Nigeria. En el documento declaratorio cubano, se realizó un llamamiento a todos los religiosos y plantea: No se deben dejar engañar, el protagonismo en *ifá* no está concedido a las mujeres, les alertamos que con estas 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 expresó, determinó y exigió que no aceptan ni aceptarán jamás la iniciación de mujeres dentro del culto a *ifá* que no sea la ceremonia del *ikofá* de *Orunmila*. Que no aceptarán en ninguna casa, haciendo este llamamiento extensivo a todo el culto de la regla *ocha/ifá*, la presencia de las *iyanífá* y menos la de aquellos *babalawos* que se hayan prestado para lo que la institución religiosa ha considerado una farsa.

La determinación de la menstruación como tabú, en tanto construcción simbólica e integración lógico-significativa entre sistemas de prestigio, constituye un mecanismo de control corporal femenino, de jerarquización sociorreligiosa y subordinación femenina; y su origen está en el fin del ciclo de fertilidad de la mujer, en medio de una cultura que propugna y venera la fertilidad. El período menstrual según el *ifá afro cubano* debilita las energías de las divinidades, le imputa la impureza congénita, por lo que la presencia de la mujer es perturbadora y debe ser controlada.

¿Qué quedaría entonces para el varón homosexual?, 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.

El *babalawo* Leonel Gámez Osheniwó (como se citó en Águila de Ifá 8) 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 el Dios supremo *Olodumare* creó a las divinidades y estos lo ayudaron a crear a los humanos, a imagen y semejanza de *Olodumare* y de los *orichas* y es dentro de ese parámetro binario que se elige el destino y se emula la vida de las divinidades. La homosexualidad en este orden simbólico masculino es un tabú dotado de un poder contagioso asociado a lo femenino, por los estereotipos esencialistas relativos a la penetración y la afeminación. El sujeto homosexual se homogeniza en la definición que sobre él construyen otros, desde otra instancia y en desigual relación de poder (Butler 42).

Tomás Fernández Robaina en su ensayo “Género y orientación sexual en la santería”, dedica parte de su análisis al varón homosexual en la regla de *ocha* e *ifá*. De los *odduns* de *ifá*, destaca el investigador, el que explica el origen de la homosexualidad, *Ofun 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” (34), por lo que decreta 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” (34).

Otro *oddun* que menciona Fernández Robaina 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 ano,²¹ epítome de la estereotipación de la práctica homosexual vinculada exclusivamente a la penetración. Además tipifica 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. En este apartado, resulta interesante cómo han sido desestimadas las alternativas mágicas que el propio oráculo ha ofrecido para la “conversión” a la heterosexualidad —con el sellamiento del ano—, 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 *regla de ocha* el proceso de feminización —entendido como la prevalencia de mujeres en roles rituales y la gradual visibilidad homosexual mayormente masculina— es una realidad ascendente; en la *regla de ifá afrocubano* se establecen barreras definitivas para su no iniciación como sacerdotes, que pasan más por cuestiones morales sustentadas por lo divino reinterpretado. El varón homosexual en la *regla de ifá afrocubana* asume de manera consciente los roles del varón femenino o varón no patriarcal, en actitud pasiva y limitado a algunos espacios, lo que denota la hegemonía de los sacerdotes heterosexuales mediante la dominación simbólica y la subordinación ¿femenina? Tales limitantes tanto para él como para la lesbiana —especialmente las masculinizadas²², ambos no cumplen los esquemas de comportamiento heteronormativos—, considero están determinados por la creencia del carácter no natural de sus prácticas sexuales.

2.3 La dicotomía *Odu-Olofin*

La presentación del nuevo iniciado ante las divinidades *Olofin*²³ (hombre)/*Odu*²⁴ (mujer) -ambos *orichas* reflejan el contrapunteo entre la tradición afrocubana y la denominada tradicional nigeriana respectivamente-

²¹ Tomás Fernández Robaina 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*.

²² 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.

²³ *Olofin* 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 *Àjàlàiyé*: la Voluntad de la Tierra, y *Olofin 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; *Atoasin*, 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 262).

²⁴ *Odù* también es considerada la *Ìyààmi Òsòròngá Nla*, la más Grande y Poderosa de todas las 17 *Ìyààmi Òsòròngá* (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 Ancianos de la

le proporciona prestigio, lo empodera simbólicamente con la adquisición de un “poder ancestral femenino” para la correcta proyección del signo u *odu* e interpretación durante la práctica adivinatoria, una de las funciones básicas y más importantes del sacerdocio de *ifá afro cubano*, la interpretación de la palabra de *Olodumare*. Aunque se preserve la *ficción dominante* del género (Silverman, cit. por Segato, *Las estructuras* 57) al interior de la estructura del *ifá afro cubano*, es decir esquemas de comportamiento binario hombre/masculino y mujer/femenino, se produce con la construcción simbólica de las divinidades *Olofi* (hombre)/*Odu* (mujer) una circulación de polaridades masculinas y femeninas.

Para la tradición de *ifá* cubana, algunos consideran que *Olofi* posee un género híbrido:²⁵ hay regiones en Nigeria en que se conoce a *Odu* como *Olofin*. Muchos son los *babalawos* que ven que *Odu* está contenida dentro de *Olofin*, que fue quien le dio el *ashé* que ella tiene. La existencia dentro del cuerpo masculino de *Olofi* de la deidad femenina *Odu*, o en sus funciones independientes durante las ceremonias iniciáticas, el simbolismo femenino de *Odu* y su decreto a rechazar a las mujeres, y la adquisición del poder ancestral femenino, son hierofanías del simbolismo de género sobre la polaridad varón/hembra constituida en la preeminencia masculina sobre la femenina en relaciones de subordinación naturales, normalizadas y normativizadas por el incuestionable principio de la ancestralidad y la verdad del discurso de *ifá*.

La polémica sobre la legitimidad del *odu Irete Untelú*, las diversas interpretaciones y cuestionamientos a la diáspora afro cubana 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. En *Irete Untelú*, la *oricha Odú* pierde su condición de propiciadora del caos para ser controlada mediante el matrimonio con *Orunmila*, cumplir su función de madre eterna de todos sus sacerdotes. *Ódu* es contenedora de un poder devastador como *Iyamí* (convertida en mujer pájaro); lo que podría interpretarse como una penetración femenina en *ifá* es resuelto cuando en el mismo *odu Irete Untelú* la divinidad dispone que ninguna otra mujer podría estar presente en la habitación (analogía del *igbodú* o cuarto sagrado donde se celebran las iniciaciones) con *Orunmila*; tabú que sería castigado con la muerte súbita.

El *babalawo* Junior Muñoz (8) considera al *odu Irete Untelú* 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 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 afro cubano*, relegada en funciones por el dios supremo *Olofi*. 2) Los que aceptan el *ifá* en las mujeres, pero no las presentan a *Odú*; y 3) los que aceptan el *ifá* en las mujeres y las presentan a *Odú*.

Ódu la gran madre que tiene en su calabaza todas las esencias de la creación. *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

Noche— agrupadas bajo un mismo término. *Iyamí* establece 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), *ofu* (pérdida), *eyo* (tragedia), etc., y con la ayuda de *Echu*.

²⁵ Conversación con el *babalawo* Águila de Ifá vía correo electrónico, a raíz de la publicación en su página de Facebook, del ensayo *Olofin (Odu)*.

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* o semillas sagradas de *ifá* para que puedan “bajar” los *odù* de *ifá*.

Odú (*Igba Iwa*) es un modelo de contraidentificación para la mujer en su posición de opuesto, 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 (Rubiera, *La mujer* 230). Una divinidad atrayente por su simbolismo: es la provocadora de la menstruación en todas las mujeres del mundo; celadora de la sangre femenina y de *Orunmila*. Simboliza las entrañas de la mujer y menstrúa eternamente, condición que solo a ella le es 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. 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 su misma matriz.

El simbolismo del que ha sido dotada *Odú* es un dispositivo que detiene o somete el poder devastador femenino, 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*, ya sea situada en el interior del receptáculo donde descansan los objetos sagrados del dios masculino en la tradición afrocubana, tampoco legitima una emancipación e individualidad o poder de la divinidad hembra. *Odú* cumple los mismos roles de esposa y madre que exige el patriarcado.

2.4 El oráculo de *ifá*

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 manual *Dice Ifá* para *babalawos* en la tradición afrocubana, al ejercer la adivinación, aunque su base sea el conocimiento primigenio de *ifá* —demostrado en la estructura, nombre de los *oduns*, y similitud de la gran mayoría de las historias y refranes—, su recontextualización obedeció a un ejercicio de interpretación que lo dotó de matrices culturales diferentes en las que lo masculino adquirió mayor fuerza por sus antecedentes patriarcales.

Dice Ifá es el texto base para los nuevos iniciados en la tradición afrocubana de *ifá*. Preserva la estructura y organización de los *oduns* de *ifá* aportados por varios *babalawos* contenidos en sus libretas de *itá* —considerados los primeros documentos conocidos de la tradición afrocubana de *ifá*—. Y que el *balogún*²⁶ 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, las divinidades que “hablan” en ese *odu*, hierbas, prohibiciones, rezos y *súyeres*²⁷, la charla explicativa o *Dice Ifá* sobre las prescripciones del *odu*, los *ebó*, el cuerpo mitológico contenido

²⁶ *Balogún*. Persona que es hija o está iniciada en el culto al *oricha Ogún* (Ramírez 61).

²⁷ *Súyere*. (Y). Canto.

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).

El análisis del *Dice Ifá* 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, la praxis religiosa les proporciona cierta maleabilidad adaptativa o *movilidad de género* (Segato, *Las estructuras* 217). Estas determinaciones son clave para la interpretación durante el proceso adivinatorio y el establecimiento de roles sexuados e imaginarios masculinos y femeninos, 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 aparición de la menstruación producto de la curiosidad femenina, lo que denota la privacidad del poder del conocimiento (*ifá*) en manos de los varones. La desposesión del capital religioso, del poder y el conocimiento, produce una desautorización de la verdad a la mujer en especializaciones y roles de dominación masculina, en tanto el género y la religiosidad están transversalizados por el poder y el conocimiento (Bourdieu 11).

No aparecen historias dentro del *Dice Ifá* referentes a la iniciación de la *iyanifá*, 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*.

3. *Ìparí* (conclusiones)

En la *regla de ifá afrocubana* sus relaciones se fundamentan sobre bases sexistas; hay poca percepción entre sus practicantes sobre la ideología de género heteronormativa, al ser asumidos cabalmente los presupuestos religiosos que dotaron de sentido al hombre y la mujer en una relación binaria de inequidad. 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 o las hibriden con otras tradiciones.

La *iyanifá* y la *apetebí* contienen o asumen las similitudes entre los polos antagónicos (masculino/femenino) a través de la iniciación: la capacidad natural de procrear, la reproducción de la tradición y la protección del hogar como medios para restaurar el orden simbólico masculino. La *apetebí* es aceptada con sus limitaciones dentro de *ifá*; aunque no puede “engendrar” ahijados dentro de *ifá*, porque esto solo le concierne al *babalawo*. Tanto las *apetebís* como las *iyanifás* adquieren un poder limitativo o micropoder en la regla de *ifá afrocubana*; ambas especializaciones a veces convergen o divergen debido a que algunos linajes del *ifá afrocubano* se resisten a reconocer y/o legitimar a la *iyanifá*.

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 preservan los tabúes 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. La aceptación o no de la *iyanifá* en la

tradición afrocubana no viene a solucionar la inequidad de género sino a reforzar el orden sexual y el orden simbólico masculino. Mucho menos pensar en una transgresión del canon.

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 la regla de *ifá* cubana que ha renunciado a la institucionalización más ortodoxa para estructurarse como sistema de prestigio desde la aparente informalidad de una casa común resignificada en templo. Y desde ella, establecer conexiones mediante relaciones dispares, entre hombres y mujeres —conocimiento vs. naturaleza—, mediadas por la asignación de roles subalternos, inalterables y sexuados.

En el *sistema religioso afrocubano* —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. No existen en las *religiones afrocubanas* —especialmente en el *ifá* cubano—, un ambiente de género que opere con libertad en relación con el dato anatómico. Considero 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 sobre la base de un orden simbólico masculino.

Bibliografía

- Águila de Ifá. “El Sacerdote de Ifá y el Homosexualismo: ¿Muestra de una Religión Homofóbica?”, 2008. Visitado el 30 de septiembre de 2016, www.aguiladeifa.facebook.com.
- Argyriadis, Kali. “Cambios estructurales en el parentesco ritual santero”. *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, eds. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012. 119-127.
- Blake, William. *Las Amazonas: un estudio de los mitos atenienses*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bolívar, Natalia. *Ifá, su historia en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión, 1996.
- _____. *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Editorial José Martí, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. España: Editorial Anagrama, 2000.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002.
- Capone, Stefania y Alejandro Frigerio. “Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una ‘nación yoruba imaginada’”. Kali Argyriadis y otros, eds. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012. 175-197.

De Diego, Antonio. *Construyendo "la verdad yorùbá". Una lectura afroepistemológica del sistema de Ifá...* Revista *Humanía del Sur*. Año 7, No. 12 (2012): 107-122.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez. *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas*. Revista *Desacatos*, No. 18 (2005): 53-70.

_____. *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 (2008): 49-72.

De Souza, Adrián. *Ifá Santa Palabra: La ética del corazón*. La Habana: Ediciones Unión, 2003.

_____. *Los Orishas en África. Una aproximación a nuestra identidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2005.

Febles, Raúl. "Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano", 2011. Centro Loynaz. Visitado el 10 de agosto de 2015, 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/.

Fernández Robaina, Tomás. "Género y orientación sexual en la santería". *La Gaceta de Cuba* 1 (2005): 32-35.

Ferrer, Armando. *Las tres mujeres de Orula*. La Habana: Editorial José Martí, 2008.

Frigerio, Alejandro. "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". *Ciencias Sociales y Religión* 1/1 (1999): 51-88.

_____. "Re-africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion". *Civilisations* 51/1 (2004): 39-60.

Hodge, Ileana. *Repensando la transnacionalización e interpretando los reacomodos*. (1era. Ed.) (CD-ROM). La Habana: Producciones Acuario, 2016.

López, Lourdes. *Estudio de un babalawo*. La Habana: Universidad de La Habana, 1978.

Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9 (2008): 73-101.

_____. "Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia* 2 (2011): 105-119.

Machado, Alexander. "Sacerdotisas de Ifá: ¿un sacrilegio?", 2014. *Caminos*. Visitado el 4 de febrero de 2017, <https://revista.ecaminos.org/article/sacerdotisas-de-ifa-un-sacrilegio/>.

Madan, Marcelo. *Manual de bolsillo para santeros*. Caracas: Ediciones Òrúnmìlá, tercera edición ampliada, 2005.

Martínez, Rogelio. "Descargas, ritual y fiesta de la palabra". *La Gaceta de Cuba* 1 (2005): 28-31.

Menéndez, Lázara. "¿Un cake para Obatalá?!". 2001. *La Jiribilla*. Visitado el 4 de julio de 2016, http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html.

Meriño, María de los Ángeles y Aisnara Perera. *Del tráfico a la libertad: el caso de los africanos de la fragata Dos Hermanos en Cuba (1795-1837)*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2014.

Moreno, Manuel. "Aportes culturales y deculturación". *Raza y Racismo*. Esther Pérez y Marcel Lueiro, eds. Cuba: Editorial Caminos, 2009. 22-47.

Muñoz, Junior. "La mujer en Ifá", 2008. *Cubayoruba*. Visitado el 13 de agosto de 2016, <http://cubayoruba.groups.google.com/forum>.

Ramírez, Luis E. *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2014.

Ramos, Miguel W. "La división de La Habana: conflicto territorial y la hegemonía cultural. Los seguidores de la religión lukumí de Oyó 1850-1920". *Estudios cubanos*. Tomo 34. Pensilvania: Universidad de Pittsburgh Press, 2003. 38 – 70.

Rubiera, Daysi. "La Iyan Ifá: un problema de género en la Regla Osha/Ifá", 2004. Visitado el 25 de enero de 2016, www.cubaarqueologica.org.

_____. "La mujer en la santería o Regla Ocha: género, mitos y realidad". *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*. Daysi Rubiera e Inés Martiatu Terry, eds. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2011.

Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Argentina: Editorial Prometeo, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

_____. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2013.

_____. "Una paradoja del relativismo: el discurso nacional de la antropología frente a lo sagrado". *El archivo, el campo. Interdisciplina y producción de la evidencia*. Frida Gorbach y Mario Rufer, eds. México: Editorial Prometeo, Universidad Autónoma Metropolitana, s.f.: 1-38.

_____. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

Valdés, Ernesto (Comp.). *Awó de Orunmila: Dice Ifá*. 2da versión, Serie Caminos de Ifá, Proyecto Orunmila, 2010. Visitado el 28 de enero de 2017, <https://books.google.com.mx>.