



UNIVERSIDAD
CIENFUEGOS

Carlos Rafael Rodríguez

Universidad de Cienfuegos Carlos Rafael Rodríguez

Facultad de Humanidades.

Departamento de Estudios Socioculturales.

SOCIEDAD EL CRISTO

TRABAJO DE DIPLOMA

Título: Las Apeterbises de Orula en el Culto a Ifá en la Sociedad El Cristo en Palmira. Aproximaciones desde la perspectiva de género.

AUTORA: Gleidys Pomar Pérez.

TUTOR: MsC. Kirya Tarrío Mesa

CURSO 2009-2010

“AÑO 52 DE LA REVOLUCIÓN”.

"Una persona sin un conocimiento de su historia pasada, sus orígenes y su cultura; es como un árbol sin raíces".

Arcus Garvey.

*La culminación de un trabajo de diploma, no es solo el final de un trabajo investigativo,
sino el cumplimiento de una meta parcial de varios años de sacrificios.*

Es por eso que quiero dedicarles este resultado a las personas que más adoro:

✚ A Dios, por mi fé incondicional en él.

✚ A mi madre; por ser la persona más importante en mi vida.

*✚ A Yahil, además de soportar los días de estrés y mal humor, por ser lo que más
amo en el mundo.*

- Quisiera agradecerle por su apoyo incondicional a:*
- + A mi nueva familia por su cariño. A mis suegros, cuñado y abuelos postizos.*
 - + A mis hermanos, los quiero, en especial a Gaggi.*
 - + A mis amigas Yenny y Diumis por respetar mis decisiones y confiar en mí.*
 - + A mi tutora por su apoyo y las horas dedicadas.*
 - + A todas las Apeterbises y babalawos del Cristo que sin ellos no hubiera sido posible este trabajo.*
 - + A todas las personas que me ayudaron directa o indirectamente.*
- A TODOS MUCHÍSIMAS GRACIAS.***

Resumen

La presente investigación titulada: “Las Apeterbises de Orula en el culto a Ifá en la Sociedad El Cristo del municipio de Palmira”. Se centra en la descripción de todo un conjunto de actividades que desarrollan este grupo de mujeres durante el proceso de consagración en Ifá, pero desde una perspectiva de género. Con el objetivo de caracterizar la participación socioreligiosa de las Apeterbises de Orula en el Culto a Ifá en la Sociedad “El Cristo” del municipio de Palmira.

La investigación se encuentra estructurada en tres capítulos.

En el capítulo I se hace un análisis de los principales presupuestos teóricos de los indicadores: *religión, género y participación social*. Abordando las principales perspectiva vista por diferentes investigadores.

En el capítulo II se presenta el tema, los objetivos generales y específicos trazados en la investigación, la metodología y técnicas utilizadas que justifican nuestra investigación. Así como el proceder metodológico llevado a cabo durante el proceso investigativo.

El capítulo III se analiza los resultados obtenidos que dan respuesta al objetivo trazado y permite hacer una caracterización general de la participación femenina en las consagraciones de Ifá, específicamente en nuestro territorio.

Concluye el trabajo con recomendaciones, conclusiones y bibliografías empeladas en todo el estudio y además un conjunto de anexos que se encargan de ilustrar parte del proceso festivo y religioso en que se desenvuelven este grupo de mujeres religiosas.

Summary

The present titled investigation: "The Apeterbises of Orula in the cult to Ifá in the Society The Christ of the municipality of Palmira". it is centered in the description of an entire group of activities that you/they develop this group of women during the consecration process in Ifá, but from a gender perspective. With the objective of characterizing the participation socioreligiosa of the Apeterbises of Orula in the Cult to Ifá in the Society "The Christ" of the municipality of Palmira.

The investigation is structured in three chapters.

In the chapter I an analysis of the main theoretical budgets of the indicators is made: religion, gender and social participation. Approaching the main perspective seen by different investigators.

In the chapter II the topic is presented, the objectives general and specific layouts in the investigation, the methodology and used techniques that they justify our investigation. As well as proceeding methodological carried out during the investigative process.

The chapter III are analyzed the obtained results that they give answer to the objective layout and he/she allows to make a general characterization of the feminine participation in the consecrations of Ifá, specifically in our territory.

It concludes the work with recommendations, conclusions and bibliographies used in the whole study and also a group of annexes that you/they take charge of illustrating part of the festival process and religious in that you/they are unwrapped this group of religious women.

INDICE	Página.
Resumen.	
Summary.	
Introducción. -----	p-7
Capítulo I: ARGUMENTACIÓN TEÓRICA.	
Epígrafe 1. Religión. Consideraciones teóricas desde diversas perspectivas.----	p-10
Epígrafe 1.1 Religión en Cuba. Génesis. Caracterización histórica general del cuadro negro en Cuba para el estudio del culto a Olofi.-----	p-16
Epígrafe 1.1.2 El cuadro religioso cubano.-----	p-16
Epígrafe 1.2 Religión yoruba. Regla de Ocha-Ifá.-----	p-19
Epígrafe 1.3 La caracterización de la esclavitud. Principales elementos sociales y etnológicos para la explicación al culto a Olofi. -----	p-22
Epígrafe 1.4 El culto a Ifá en Palmira. Modelo de referencia nacional.-----	p-26
Epígrafe 2. Participación social y Género.-----	p-30
Epígrafe 2.1.Género. Aproximaciones históricas.-----	p-30
Epígrafe 2.1.2 Perspectiva de género.-----	p-33
Epígrafe 2.2. Participación social y féminas. El caso cubano.-----	p-45
Epígrafe 2.3. La participación socioreligiosa femenina. Las Apeterbises de Orula una práctica sociocultural en el culto a Ifá.-----	p-40
Capítulo II: ARGUMENTACIÓN METODOLOGICA	
Epígrafe 2. Diseño de investigación.-----	p-42
Epígrafe 2.1 Conceptualización.-----	p-44
Epígrafe 2.2 Operacionalización.-----	p-46
Epígrafe 2.3 Justificación metodológica.-----	p-47
Epígrafe 2.3.1 La integración metodológica como estrategia de investigación.---	p-51
Epígrafe 2.3.2. La triangulación como vía para el estudio del tema de investigación.-----	p-52
Capítulo III: Análisis de los resultados.	
3. Análisis del estudio de caso.	p-54
3.1 Observación no participante.-----	p-54
3.2 Entrevista a los babalawos.-----	p-71
3.3 Entrevista a las Apeterbises.-----	p-77
Conclusiones. -----	p-89
Recomendaciones. -----	p-92
Bibliografía. -----	p-93
Anexos	

INTRODUCCIÓN.

Todas las sociedades humanas se han dotado de valores y criterios para garantizar su reproducción, organizar la producción, tomar sus decisiones y regular sus intercambios. Una de las clasificaciones que han sido más determinantes en la organización social de todos los pueblos ha sido la división entre lo femenino y lo masculino, clasificación que ha tomado como referencia, las diferencias sexuales entre hombres y mujeres.

Sobre esas diferencias biológicas entre hombres y mujeres (sexo) las sociedades construyeron socialmente un conjunto de atributos, roles, prohibiciones, prescripciones, derechos y obligaciones (género), y ambos, a pesar de su distinto origen, tendieron a ser consideradas como naturales e inamovibles. Quedó arraigada la convicción de que era la naturaleza quien las dictaba y no se distinguió aquello que era producto de procesos y relaciones humanas. Precisamente, el enfoque de género comienza por distinguir las diferencias biológicas entre hombres y mujeres (sexo) de aquellas construidas social y culturalmente (género).

La perspectiva de género permite enfocar, analizar y comprender las características que definen a hombres y mujeres de manera específica, así como sus semejanzas y sus diferencias y realizar una lectura social con una visión transversal de género.

El género es un producto social, es debido a ello que las características consideradas femeninas y masculinas varían ampliamente entre las diferentes culturas y los diferentes tiempos históricos. De estas diferencias, se derivan diferencias en la posición social y prestigio de hombres y mujeres, que históricamente representan una subordinación de éstas: menores posibilidades de participación social, de tomar decisiones, de acceder a recursos, etc.

La perspectiva de género es:

- Una **categoría de análisis** que se puede aplicar para la construcción de conocimientos de diferente índole.
- Una **forma de ver y analizar** los problemas del desarrollo poniendo a las personas en el centro
- Una **propuesta** de relacionar el desarrollo con el mejoramiento de la calidad de vida de toda la población.
- Una **estrategia** para evidenciar que hombres y mujeres tenemos necesidades, intereses y potencialidades de desarrollo diferentes.
- Una **herramienta** para garantizar que los efectos/beneficios del desarrollo lleguen equitativamente a las mujeres y a los hombres.

- Una **variable crítica** que cruza todas las esferas y sectores del desarrollo e influye en los resultados del proceso, en términos de eficiencia, eficacia y sostenibilidad.

Los sistemas de géneros son conjuntos de prácticas, símbolos, normas, valores representaciones sociales y que las sociedades elaboran. Muestra de estas prácticas son las manifestaciones religiosas que están tan marcadas por la influencia genérica, ejemplo de ello en la Regla de Ocha-Ifá, donde prevalece la influencia machista y la condena femenina a reproducir en los marcos religiosos, los patrones que socialmente se le han asignado a la mujer en el espacio doméstico.

El trabajo que presentamos está dedicado al estudio de la participación de la mujer en el culto a Ifá en la Sociedad El Cristo en el municipio de Palmira de la provincia de Cienfuegos.

El mismo se propone para el estudio del problema planteado una investigación descriptiva-analítica sobre las características del fenómeno religioso. Se persigue como objetivo general: Caracterizar la participación socioreligiosa de las Apeterbises de Orula en el Culto a Ifá en la sociedad El Cristo en el municipio de Palmira.

Para ello se determinó como problema de investigación: ¿Cuáles son los rasgos que caracterizan la participación socioreligiosa de las Apeterbises de Orula en el Culto a Ifá, en la Sociedad El Cristo, del municipio de Palmira?

El estudio que desarrollamos se inscribe dentro de los estudios de la cultura afrocubana en Cuba y en especial en un municipio que se caracteriza por una fuerte presencia e influencia de esta cultura y demuestra con claridad los procesos de transformación y transculturación cubana.

El presente trabajo cuenta con tres capítulos.

El capítulo I está dedicado al análisis histórico-teórico del fenómeno estudiado. Donde se hace referencia a los constructos teóricos que guiaron la investigación: religión y su breve reseña histórica, el cuadro religioso cubano para el estudio del culto a Ifá, el culto a Ifá en Palmira como referencia nacional, un segundo momento abordando la temática acerca de lo relacionado con el género y lo referente a la perspectiva de género y en un tercer momento se trata el tema de la participación social. Se brinda una breve panorámica del objeto a investigar y el por qué de la investigación desde una perspectiva de género.

El capítulo II está dedicado al diseño metodológico de la investigación así como la justificación metodológica de los métodos y técnicas de investigación social utilizada.

El capítulo III exhibe los resultados de la investigación expuestos por métodos aplicados. Cuenta además con las conclusiones y recomendaciones de la investigación.

Las fuentes bibliográficas utilizadas son de actualidad y de diversas ciencias y disciplinas sociales como la antropología, sociología, psicología y disciplinas afines y conexas a los estudios socioculturales.

La relevancia del trabajo radica en lo novedoso de los estudios religiosos desde una perspectiva de género relacionado con la temática que será abordada, pero específicamente en el municipio de Palmira, caracterizado por la práctica de estas manifestaciones religiosas, en el territorio.

La novedad científica del mismo se manifiesta a partir de que no existe ningún trabajo que le preceda a la investigación, pretendiendo estudiar el importante vínculo entre las manifestaciones religiosas y su marcado carácter genérico.

La importancia de la investigación no radica solamente en ser precursor del tipo de estudio anteriormente expuesto, sino que también se trata de exaltar la vigencia y jerarquía establecida por la Sociedad religiosa (Sociedad "El Cristo", en Palmira) que se ha tomado como campo de investigación, teniendo en cuenta su reconocido prestigio a nivel nacional y su gran influjo transmitido durante sus 98 años de fundada, considerándose así, una de las primeras sociedades religiosas de su tipo en el país.

Capítulo I: ARGUMENTACIÓN TEÓRICA.

1. Religión. Consideraciones teóricas desde diversas perspectivas.

Como otros aspectos de la superestructura, la religión cumple una gran diversidad de funciones, económicas, políticas, sociales y culturales. El punto de partida de toda religión es el principio de que existen seres sobrenaturales. En el mundo contemporáneo de hoy, existen categorías universales de comportamiento religioso, organizados en rituales, en sistemas de creencias y en instituciones de culto.¹

La religión constituye un fenómeno de la realidad social que tiene un condicionamiento histórico y que ha subsistido en el decursar de la humanidad. Por lo interesante de su análisis, por la gran variedad de expresiones religiosas, por su interrelación con aspectos de la realidad social, la religión ha encontrado cabida en la obra de grandes pensadores y en especial de los sociólogos.

En este sentido, los sociólogos han realizado tres clases principales de estudios religiosos: la religión como problema teórico de importancia capital para comprender la acción social; la relación entre la religión y otras áreas de la vida social, tales como la economía, la política y la clase social; han estudiado los roles, las organizaciones y los movimientos religiosos.²

¿Qué es la religión? Es la pregunta que ha encontrado respuesta en posiciones teóricas diferentes e históricamente determinadas.

Uno de los primeros sociólogos que dedicó espacio a la temática religiosa fue Emile Durkheim (1859- 1917)

En su magistral obra " Las formas elementales de la vida religiosa", esboza de manera detallada las características de la religión en sentido general, obtenidas de su estudio de campo en tribus australianas. De este estudio llega a la conclusión que: " Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que se unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas."³

El concepto durkheimiano no deja de ser polémico, fundamentalmente, porque todo sistema de creencias religiosas no necesariamente tiene que tener implícito grados de institucionalización (Iglesia). Además, excluye la posibilidad de que los individuos que no pertenecen a la institución profesen su credo y desarrollen sus prácticas religiosas.

¹ Enciclopedia Interactiva Autodidacta. Tomo 8. Edición 2000, p2047.

² Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales, Aguilar. Madrid. V. 9. 1976 p 227.

³Durkheim, Emile. "Las formas elementales de la vida religiosa". Editora Colofón SA. México. D.F, 2000.,p 30

Para Durkheim existen características generales que definen la religión. La primera, y que denota el interés de la sociología por ella, es que "la religión es una cosa eminentemente social"⁴. Otra noción, en la que también se basa para definir lo religioso, es la creencia en lo sobrenatural: " Por ello se entiende todo orden de cosas que supera el alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión sería, pues, una especie de especulación sobre todo lo que escapa a la ciencia y, más generalmente, al pensamiento distinto."⁵

Para Durkheim, la religión es un reflejo exacto de la realidad social. La religión lejos de ignorar a la sociedad real y de hacer abstracción de ella, es su imagen " refleja todos sus aspectos, hasta los más vulgares y los más repugnantes".⁶ La religión es asumida como una necesidad, pues, "una sociedad no puede crearse y recrearse a sí misma si no crea al mismo tiempo un ideal"⁷. Aclara que la religión no es solamente fiestas, ritos, culto. No es solamente un sistema de prácticas, es también un sistema de ideas cuyo objetivo es expresar el mundo. Durkheim señaló muy claramente la gran importancia que tiene la acción religiosa en cuanto a proporcionar estímulos a los individuos para participar positivamente en la vida social. Sostiene que la religión no tiene relación con la desigualdad social o el poder, aunque sí mantiene una estrecha relación con la naturaleza global de las instituciones en la sociedad. Enfatiza sobre todo en el papel de la religión en el mantenimiento de la cohesión social.

Para Durkheim, la religión es un hecho social simbolizado que sustenta las estructuras nómicas en las cuales se legitima la sociedad, y más aún cuando se basa en actitudes regidas por patrones morales y de autoridad, y no por la utilitariedad que brinda.

Al excluir la utilitariedad de la religión de su concepción religiosa, la propuesta teórica de Durkheim no se hace muy aplicable a la sociedad cubana, donde este aspecto presenta un alto grado en determinadas expresiones religiosas.

Establece nexos entre la religión y aspectos fundamentales del análisis sociológico como la ciencia y la sociedad. Respecto a la ciencia, de la aceptación de la religión por esta,

⁴ Durkheim, Emile. "Las formas elementales de la vida religiosa". Editora Colofón SA. México. D.F, 2000, p15

⁵ Idem, p30

⁶ Idem, p432

⁷ Durkheim, Emile. "Los fundamentos sociales de la religión". En: Roland Roberson "Sociología de la Religión". Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1980,p41

Durkheim planteaba que " la ciencia niega la religión en principio. Pero la religión existe, es un sistema de hechos dados: en una palabra, es una realidad." ⁸

Su atención en la relación religión –sociedad, no radica precisamente en quién supera a quién, sino en su complementariedad. Aún cuando la religión parezca residir totalmente en el fuero interno del individuo, todavía es en la sociedad donde se encuentra "la fuente viva en que se alimenta"⁹. De esta forma, si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión.¹⁰

Max Weber, (1864- 1920) otro clásico en la sociología y contemporáneo con Durkheim, es aportista esencial en sociología de la religión con su crucial obra " La ética protestante y el espíritu del capitalismo". En ella expuso su tesis acerca de la conexión entre el protestantismo y la ética del trabajo en las sociedades capitalistas, específicamente en referencia al calvinismo.

En esta obra se fija una tarea esencial, examinar las implicaciones económicas de una ética religiosa específica, problema que -según opinaba- no había recibido la atención que merecía. El objetivo principal era discernir la influencia de los valores religiosos sobre la conducta económica. Determinar si la formación cualitativa y la expansión cuantitativa de ese espíritu por el mundo han tomado fuerzas religiosas y de ser así en qué medida.¹¹ De esta forma, Weber señaló la relación entre la adhesión religiosa y las orientaciones económicas de los individuos.

Afirmaba la importancia de la religión en la acción social, tanto por su asociación estrecha con poderosas fuerzas motivacionales no racionales, como por su capacidad de modelar a esas fuerzas e inclusive de crear formas radicalmente nuevas.¹²

Weber se inclina hacia la búsqueda de las condiciones en que se produce un determinado tipo de pensar religioso y los efectos que esto puede tener sobre la acción del hombre. Para llegar a comprender esas condiciones y efectos, solo se puede lograr partiendo de "las

⁸ Idem, p441

⁹ Idem

¹⁰ Idem

¹¹ Idem, p436

¹² Idem, p430

vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo”¹³. De esta forma el pensamiento y la acción religiosa no se pueden deslindar de las acciones de la vida cotidiana. Así coincide con la idea de Durkheim que la religión es un reflejo exacto de la realidad social

No ocurre así en el sentido de la utilitariedad de la religión pues para Weber la religión actúa también como medio que mueve a las personas para obtener determinados fines que satisfagan sus exigencias. La religión reclama para sí fenómenos y cosas a los que le imprime significados específicos y que son utilizados por el individuo tratando de obtener efectos reales.

Marx y Engels coinciden con Weber y Durkheim, pero solo al considerar a la religión como un reflejo de la realidad social. Marx en el *Capital* escribió: “El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real”. Engels lo especifica en el *Anti-Düring* al delimitarlo en tanto “reflejo fantástico en la cabeza de los hombres, de poderes externos que dominan la existencia cotidiana, es un reflejo en el cual las fuerzas terrenas cobran forma supraterrrenales”.¹⁴

De esta forma entienden la religión como forma de conciencia, como reflejo activo y no pasivo que transforma la realidad, y adquiere formas diversas, determinado por las relaciones de los hombres entre sí y por la naturaleza.

Esta definición subraya además el carácter fantástico de las concepciones y creencias religiosas. Dicho en otras palabras: el fundamento de la religión, según los marxistas, se encuentra en las concepciones de un mundo sobrenatural y fantástico junto a los objetos y fenómenos reales.

En la obra de Marx y Engels, se revelan las raíces de la religión, que está en la impotencia del hombre primitivo en la lucha contra las fuerzas de la naturaleza. Su forma en la sociedad antagónica de clases, se revela en la opresión social impuesta a las masas trabajadoras y su aparente impotencia en la lucha contra sus explotadores. Estas condiciones propiciaron el nacimiento y origen a la religión, a la creencia en una vida mejor en el más allá, a una supuesta recompensa por los sufrimientos soportados en la tierra.¹⁵

Conociendo ya estos criterios de Marx, y Engels, podemos llegar a la conclusión siguiente: la religión es una concepción especial sobre el mundo, contrapuesta y en cierta medida hostil a la ciencia, que tiene por base la creencia en un mundo que se encuentra fuera de los marcos terrenales.

¹³Weber, Max. “Economía y Sociedad”. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1997,p328

¹⁴ Engels, F. “Anti- Dühring”. Editora Pueblo y Educación. La Habana. 1975, p 38.

¹⁵Marx, Karl y F. Engels. “Sobre Religión”. Editora Política. La Habana. 1963, p 10.

Houtart, (1939-) desde la perspectiva marxista, analiza los diversos elementos que constituyen un sistema religioso con relación a los diferentes modos de producción. Considera la realidad social como un conjunto en la complejidad de todas las relaciones o interrelaciones sociales.

Considera a la religión como una de las tantas representaciones que el hombre hace del mundo y de sí mismos, pero que lo distingue de ellas la referencia a la existencia de un sobrenatural.¹⁶

La religión supone un sistema de símbolos capaces de otorgar un sentido explicativo a la realidad, que se manifiesta en muchas ocasiones hostil al hombre, o simplemente como una realidad que se le impone como natural.

Para Houtart, las religiones requieren de patrones determinados para su reproducción como el culto y los ritos. Pero también necesita de prácticas institucionalizadas como las misas que pueden validar las creencias y apoyan su constante reproducción. Existen así prácticas religiosas oficializadas y no oficializadas, donde las últimas pueden autoproducir formas religiosas de representación de la propia situación de los grupos o clases sociales, en desventaja respecto a esas prácticas oficializadas por los centros de poder.

Desde la perspectiva antropológica el fenómeno religioso alcanzaron su máxima expresión con James Frazer, (1854-1941), , experto en folclor antiguo, con su obra "*The Golden Bough*" (La rama dorada), y en ella afirmó que la religión se había desarrollado de la magia y mostró marcado interés en el estudio de los mitos y la religión, y principalmente por la magia. Desarrollando un análisis comparativo entre magia y religión.

Frazer en su estudio define "La mitología podía definirse como la primera tentativa del hombre de responder a sus más elementales inquietudes, la forma filosófica de su primera expresión, por ello la consideró como algo valioso relacionado a los inicios del pensamiento humano"¹⁷

También consideró que al principio el hombre trató de controlar su propia vida y su entorno a través de la imitación de los sucesos que acontecían en la naturaleza. Por ejemplo, creyó que podría atraer la lluvia si rociaba agua sobre el terreno mientras le acompañaban golpes de tambor que imitaban el sonido de truenos, o que podría causar daño a su enemigo mediante la acción de meter alfileres en una efigie de él. Esto llevó al uso de ritos, hechizos y objetos mágicos en muchos campos de la vida.¹⁸

¹⁶Houtart, Francois. "Sociología de la Religión". Editorial Amorrortu. B. Aires. 1990,p28.

¹⁷ Sabater Palenzuela, Vivian M. Sociedad y Religión: Selección de Lecturas.- - La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.- - -TI.- - - - p. 9.

¹⁸ Cordero Guerra Guelyn, La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus. Aproximaciones para un estudio de caso .Trabajo de diploma, UCF, 2006-2007.

Cuando nada surtía el efecto esperado, entonces el hombre trataba de apaciguar a los poderes sobrenaturales o suplicaba su ayuda, en vez de tratar de controlarlos. Los ritos y conjuros se convirtieron en sacrificios y oraciones, y así empezó la religión. Según Frazer, la religión es ganar el favor o la benevolencia de poderes superiores al hombre.

Demostó gran interés en el aspecto relacionado con los tabúes y su variabilidad, e hizo una descripción de las diversas formas de estos: los tabúes de actor, los que gravitan sobre determinadas personas, los que se representan en cosas y los que cobran significado en determinados nombres.

Desde el punto de vista psicológico el tema religioso fue tocado por figuras tan relevantes como: Sigmund Freud (1856-1939), en su libro "*Tótem y Tabú*", donde da una explicación muy contundente sobre el origen de la religión desde la perspectiva psicológica. En su entender la religión más antigua se desarrolló de lo que él llamó una neurosis colectiva: "el intento de controlar el mundo de los sentidos en el que nos vemos inmersos por medio del mundo de nuestros deseos desarrollado en nosotros por impulsos de las necesidades psicológicas y biológicas humanas"¹⁹

Su surgimiento la coloca como respuesta encontrada por los hijos primitivos ante la acción de haber matado a sus padres. Teorizó que como sucedía entre los caballos y el ganado en condición salvaje, en la sociedad primitiva el padre dominaba al clan. Los hijos, que a la vez odiaban y admiraban al padre, se fomentaban contra él y lo mataban para adquirir su poder. Después, por remordimiento, inventaron ritos y ceremonias como expiación por lo que habían hecho.²⁰

Otro aporte significativo lo es la explicación de lo patriarcal y la importancia del padre convertido en Dios, los ritos y ceremonias llegaron a ser la religión más antigua, y el que los hijos se comieran al padre muerto se convirtió en la comunión que es práctica tradicional de muchas religiones. Aunque el origen de la religión es sociológico (y en esto está de acuerdo con Durkheim), para Freud este origen está basado en experiencias psicológicas individuales y en la satisfacción de los instintos individuales, que se repiten en otros sujetos del clan.

1.1 Religión en Cuba. Génesis. Caracterización histórica general del cuadro negro en Cuba para el estudio del culto a Olofi.

1.1.2 El cuadro religioso cubano.

¹⁹ López Benítez, Suleed. Guillermina Montalvo y su familia religiosa; Nereida Moya Padilla, tutor.-- Trabajo de Diploma, UCF, 2004- 2005.- -p.10.

²⁰ Cordero Guerra Guelyn, La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus . Aproximaciones para un estudio de caso .Trabajo de diploma, UCF, 2006-2007.

El cuadro religioso cubano presenta una peculiar complejidad por la diversidad de formas y organizaciones que lo componen y en especial por las notables diferencias entre ellas. Esto se debe a que históricamente se manifestó una convergencia de distintos modelos socioculturales que han aportado modos diferentes de expresar la religiosidad.

En esto ha incidido básicamente la referida multiplicidad cultural. Varios modelos culturales han incurrido simultáneamente, acompañados de formas religiosas concretas. Ramírez Calzadilla en “Religión cultura y sociedad”, realiza un análisis, desglosando una por una las etapas históricas por las que ha transcurrido la sociedad cubana y cómo se ha comportado el fenómeno religioso en dichas etapas.

El primero y más antiguo es el modelo aborígen. La religión de los pueblos autóctonos no intervenía tan significativamente en la reproducción de la sociedad, como aquella donde el poder y los elementos fundamentales para la vida estaban sacralizados. La dominación española tampoco tuvo iguales repercusiones. Las encomiendas en Cuba derivadas en forma de esclavitud, daban poco espacio a una influencia cultural en condiciones, que por demás, determinaron la desaparición de aquellas comunidades étnicas. No obstante, algunos rasgos no podrían ser borrados y de algún modo hubo aportes a la religiosidad cubana.²¹

El modelo cultural español establecido en Cuba por largo tiempo, implantó el catolicismo en calidad de religión oficial y hasta exclusiva. Este catolicismo tenía sus condicionantes. Por una parte la dependencia de la Iglesia Católica a la corona de España, y una subordinación de las estructuras eclesiales locales a las españolas con un estilo de actuación y concepciones propias de ese país.

El modelo sociocultural africano, fue constituido al igual que el español – y por su responsabilidad- por un conjunto de culturas de diferentes pueblos, aportó distintas formas religiosas, que en las condiciones cubanas fueron modificándose hasta conformar las actuales expresiones cubanizadas.²²

“Las expresiones de origen africano, aunque difundidas en la población, no podían constituirse en la religión característica del cubano, por la ausencia de estructuras organizativas idóneas, además de ser parte de la cultura dominada”.²³

El otro modelo cultural que influyó en la formación de la religiosidad cubana, fue el norteamericano. Arribó a Cuba a finales del siglo XIX y con más influencia en el siglo XX al instaurarse en Cuba la neocolonia. En este período y gracias a la influencia norteamericana

²¹Ramírez Calzadilla, Jorge.” Religión, cultura y sociedad”. En. Papers, Revista de Sociología # 52. Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de publicacions. Bellaterra, 1997.p141.

²² Nota: Entre las variantes se encuentra la Regla Ocha o Santería, de origen Yoruba; la Regla Conga o Palo Monte, de ascendencia Bantú; las Sociedades Secretas Abakuá, similares a nigerianas; y otras menos extendidas como la Regla Orará e Iyesá.

²³Ramírez Calzadilla, Jorge.” Religión, cultura y sociedad”. En. Papers, Revista de Sociología # 52. Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de publicacions. Bellaterra, 1997, p142

llega el espiritismo, que se extendió en la población cubana en variantes alejadas de la teoría espírita. En Cuba tuvo un carácter básicamente utilitario y sincretizado con el catolicismo y religiones de origen africano.

Al triunfo revolucionario, ya estaba conformado el cuadro religioso cubano por las denominaciones religiosas mencionadas anteriormente. Cuba se enfrentaba entonces a un cambio económico, político y social revolucionador. La sociedad cubana se enfrentaba a una etapa cualitativamente diferente, con una orientación popular en la que se configuró el proyecto socialista, en un período que Ramírez Calzadilla considera de fluctuantes circunstancias internas y en respuesta a externas adversas.²⁴

La etapa revolucionaria denota el fin del hegemonismo católico, provocado por la política oficial, ajustada a los preceptos constitucionales de considerar por igual a todas las religiones y hacer efectiva la separación de la Iglesia y el Estado.

Paralelo a las condiciones objetivas se verificaron diversos errores y desviaciones, analizados en el III Congreso del Partido y en repetidas intervenciones de Fidel Castro. Esta coyuntura dio inicio a un proceso conocido como rectificación de errores y tendencias negativas en 1986.

Las bases de este proceso se remontan a 1980 cuando la economía cubana comienza a emitir S.O.S por el estancamiento en que se encontraba.²⁵

A partir de 1990 en adelante se produce la crisis que se conoce como “Período Especial”. La crisis se desencadena provocando la aparición de fenómenos tan novedosos y de una incidencia tal, capaces de influir sobre la macro estructura de la sociedad cubana y sobre la vida cotidiana de los individuos²⁶

En medio de esta situación de período especial, la religión en la sociedad cubana experimenta un reavivamiento.

Para Ramírez Calzadilla, las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. “Las insatisfacciones, desorientaciones, sentimientos de desprotección, que caracterizan las crisis sociales, potencian el recurso religioso como explicación, respaldo, esperanza y la búsqueda de protección en lo sobrenatural”.²⁷

El reavivamiento o crecimiento religioso se advierte en un aumento del número de bautizos, se observa una mayor utilización de signos religiosos visibles (crucifijos, pulsos, vestimenta), son más numerosos los vendedores de los templos y en el comercio cuentapropistas, es más

²⁴Ramírez Calzadilla, Jorge. “Religión y relaciones sociales”. Editorial Academia. La Habana. ,2000,p129

²⁵ Nota: para mayor información sobre este período ver Domínguez y Ferrer 1993 y Limia 1990. Sólo hacemos referencias breves a este período pues no es el objetivo central de nuestro trabajo. Sólo acotamos las condiciones económicas, políticas y sociales de la sociedad cubana para poder precisar mejor el lugar social de la religión, propia de esta realidad social y de personas que experimentan su vida en ese medio.

²⁶ Espina, Mayra. “Impactos socioestructurales del reajuste económico”. Departamento de Estructura y Política social. CIPS, Ciudad de la Habana, octubre 1995,p4

²⁷Ramírez Calzadilla, Jorge.” Religión, cultura y sociedad”. En. Papers, Revista de Sociología # 52. Universitat Autònoma de Barcelona. Servai de publicacions. Billatera, 1997,p151

notable la presencia de lo religioso en la música popular, la literatura y la plástica, hay una demanda creciente de textos religiosos, fundamentalmente en religiones afrocubanas.²⁸

El crecimiento que se verifica se explica, entre otros factores, por las raíces psicológicas del fenómeno, por la función protectora de lo sobrenatural, por las dificultades en encontrar soluciones dentro de la sociedad y, por tanto, la posibilidad de alcanzarlas fuera de ellas. Incide además, la propia crisis de la ideología filosófica basada en el materialismo.²⁹

El reavivamiento religioso también tiene sus puntos negativos. La mercantilización, la búsqueda de ingresos por vías no siempre éticas, el recrudescimiento del sectorialismo que conlleva al reforzamiento de valores individualistas desarrollando actitudes despreciativas hacia otras expresiones, van generando desafíos y riesgos en el campo religioso cubano.³⁰

Una de las expresiones religiosas que también muestra un reavivamiento en estos tiempos, es la Regla de Osha-Ifá, por el alto grado de utilitariedad que brinda sus predicciones, ayudan a “solucionar” los problemas que muchas veces provoca la ya mencionada crisis.

En la sociedad cubana la religión presenta características peculiares. El cuadro religioso cubano se conformó con la variedad de expresiones religiosas que se introdujeron en Cuba por los diferentes modelos culturales que dominaron en sus respectivas etapas. Es en esencia bastante variado, y aunque exista un coqueteo de una expresión religiosa con otra, cada una tiene sus características que las identifica.

Para nuestra investigación hemos tenido en cuenta que el estudio de la religión sólo es científico si parte de la realidad concreta en la que ella se manifiesta. Deba realizarse con un enfoque **objetivo, dialéctico y sistémico**.

Objetivo, para no asumir la defensa de determinadas concepciones religiosas ni ideológicas que pueden formar parte de las condiciones del investigador.

Dialéctico, pues permite la comprensión del objeto de estudio en sus procesos de cambio y en la complejidad de sus interconexiones, si se tiene en cuenta que sobre la religión intervienen de forma determinante los cambios en las condiciones de vida de la sociedad, pero también actúan los complejos procesos del psiquismo humano, a la vez que es capaz de modificar sus propias condiciones.

Sistémico, pues revela gnoseológicamente su estructura interna y la dinámica de las relaciones de los elementos componentes entre sí y la de estos con otros sistemas o elementos externos.³¹

²⁸ Idem

²⁹ Ramírez Calzadilla, Jorge. “Religión y relaciones sociales”. Editorial Academia. La Habana, 2000, p17

³⁰ Colectivo de autores. “Religión y cambio social en el campo religioso cubano en los 90”. DESR. CIPS. 1998, p 27.

³¹ Este enfoque metodológico se puede consultar con mayor profundidad en: Colectivo de autores. “La religión” editorial ciencias sociales. La Habana, 1993.

Estos tres enfoques teóricos-metodológicos ayudan al estudio del caso específico de Cuba, donde la religión presenta características propias, determinadas por todo un proceso histórico cultural, cuyo producto es la mezcla de diferentes culturas y manifestaciones religiosas, como es el caso de la presente investigación.

1.2 Religión yoruba. Regla de Ocha-Ifá.

El inmediato antecedente africano de santería o regla de Ocha-Ifá es la cultura yoruba-nigeriana, conocida en Cuba como lucumí, arriba masivamente a nuestras costas alrededor de la segunda mitad del siglo XIX.

La santería o regla de Ocha-Ifá reconoce cuatro rituales fundamentales: la adivinación, el sacrificio, el trance y la iniciación. A través de estos, los religiosos interactúan con los orichas, conocen de sus advertencias, deseos y emociones, pueden hacerle ofrendas para ganarse sus valores, y mediante ellas, se producen la activación y enriquecimiento del aché personal.³²

Dentro de la regla de Ocha-Ifá es válido destacar que el sistema religioso de los ifaístas está sustentado principalmente sobre la deidad de Orula que en el catolicismo se sincretiza con San Francisco de Asís, por lo que el 4 Octubre se considera en Cuba el día de Orula. El cuerpo literario de Ifá está basado en la tradición oral, compuesto por lo que pudiera considerarse 256 capítulos (odunes). Esos capítulos o categorías se dividen en dos partes: 16 odunes llamados mellis y 240 mayores llamados omoluos o amulu. Existen otros Orishas que están vinculados a Ifá encabezando la lista se encuentra Olofi el orisha supremo de los yorubas.

Orula es la deidad de la adivinación, aunque vale destacar que en Ifá no hay adivinación sino interpretación de los designios de Orula tanto del babalawo como del consultante sin descartar las fuerzas sobrenaturales que en este momento de la consulta juegan un importante papel. Para muchos Orula al revelar el futuro a los hombres, les permite tener en sus manos los hilos de su destino y cambiarlo a su favor si en él hubiera dificultades. Sus colores son el verde y el amarillo, por lo que su collar y su iddé son de cuentas alternadas de estos mismos colores.³³

Es válido destacar que la mujer no se desarrolla igual en la santería que en su deberes dentro de las consagraciones a Ifá, es parte de un todo que es la Regla de Ocha-Ifá, pero cuando se habla de consagraciones a Ifá, es algo completamente diferente donde la mujer cumple un rol completamente distinto del que juega como lyalocha o santera como mejor se conoce.

³² Vivian M. Sabater. Sociedad y Religión Tomo I. p 236.

³³ Sarria, Smith, Reinier, La Ceremonia del yoryé en la Sociedad Religiosa "El Cristo" de Palmira. Sus manifestaciones danzarias. Trabajo de Diploma, ISA, 2006-2007.

En la regla de Osha-Ifá a las leyendas de sus antepasados se le llama patakies, en uno de ellos se narra la historia de cómo surge la importante presencia de la mujer en las consagraciones de Ifá, cuando Ochún socorre a Orula en un incendio en su choza, arriesgando su vida ya que este estaba enfermo y en una silla sin moverse y del susto comenzó a caminar sano y salvo. Orula por agradecimiento determinó que siempre prepararían su comida preferida y la comerían juntos y la nombró su Apeterbí...³⁴ de ahí el origen del término: Apeterbí de Orula, este significa haber recibido en ceremonia de tres días el Ikofafun (kofá) o mano de Orula para la mujer. Algunos estudiosos definen Apeterbí como la esposa de Orula, otros como su secretaria, otros como la hija de Orula, la idea general, es que cuando se recibe kofá, se obtiene la bendición de Orula y sus consejos de por vida mediante el Ifá, lo que la convierte en devota iniciada en el santo Orula. Y al saber su destino se adquieren una serie de derechos y deberes que hay que respetar, ejemplo de ellos son sus deberes y derechos.

Tiene derecho a:

- Saber su destino.
- Ser protegida por Orula y sus representantes babalawos.
- Conocer el orisha tutelar que llevará en su cabeza una vez que corone santo.
- Asistir junto al babalawos en otras ceremonias de mano de Orula.

Tiene responsabilidades como:

- Cuidar su kofá y atenderlo de acuerdo a las indicaciones de sus mayores.
- Cuando se es Apeterbí Ayafá, tiene que atender el Ifá de su hijo o esposo en caso que él lo requiera.

Se dice que las hijas de Ochún son Apeterbí porque Ochún fue la compañera por excelencia de Orula en vida, nunca lo abandonó y siempre estuvo pendiente de él en las buenas y las malas, como una esposa.

Existen varias denominaciones de Apeterbí como:

-Apeterbí Ayafá: Es la madre que le levanta el Ifá a su hijo.

-Apeterbí Ilé-Ifá: es la esposa de un babalawos que no levantó su IFA pero que vive como esposa legítima.

-Apeterbí: la mujer que tiene kofá y encargada de preparar las ceremonias de iniciación de Ifá.

La ceremonia de iniciación de un babalawos no está completa sin la presencia de la Apeterbí encargada de levantarle Orula, esta ceremonia es un reconocimiento a la feminidad como

³⁴ Ver más detalles del patakí en los anexos.

fuente procreadora de la vida y el reconocimiento de la feminidad como eje rector del corpus y praxis de Ifá.

Existen algunas instituciones que rigen el culto a Ifá y la religión yoruba en general, existen, por citar dos ejemplos: La Asociación Yoruba en la Ciudad de la Habana y La Sociedad Religiosa El Cristo en Palmira municipio de Cienfuegos que es objeto de esta investigación .

1.3 La caracterización de la esclavitud. Principales elementos sociales y etnológicos para la explicación al culto a Olofi.

Significante para nuestro estudio lo es el análisis de la composición étnica de los esclavos traídos desde África, debemos indicar que las características del comercio de esclavos con las colonias españolas de América explican la complejidad del componente negro cubano, el primer aspecto a destacar es que estos africanos no constituían una unidad cultural sino más bien un mosaico de etnias, a veces hostiles entre sí, y que habían desarrollado tradiciones, hábitos, costumbres, religiones e idiomas diferentes, sin embargo existía un elemento que les daba unidad, habían venido del mismo continente: África.

En el continente africano hubo gran desarrollo de tribus, tal es el caso al cual haremos referencia, para el siglo XI en el suroeste de Nigeria, se establecieron los Yorubas divididos en dos ramas: la Oyó y la Ifé. Hacia 1400, Oyó se convirtió en un importante reino Yoruba que en los siglos siguientes extendió su territorio. De esta cultura nació un importante arte que ha suscitado la admiración universal.

De la tribu de Edo emergió el imperio de Benin, que en los siglos XV y XVI los europeos consideraban el más importante del África occidental. Su arte rivalizó con el de los yorubas de Ifé.

Más al sur, en territorios de la actual Angola, se desarrolló la cultura bantú que se extendió por toda el África subecuatorial. Otro reino, que emerge son los Bakongos, tomó su nombre del gran río del África central: Congo.

El complejo cuadro del África occidental apenas esbozado anteriormente permite conformar una pequeña imagen de lo que fue el conjunto multicultural traído hacia Cuba a partir del siglo XVI y hasta inicios del siglo XIX, periodo donde se desarrolló la estructura de la sociedad y las familias religiosas que constituyen objeto de nuestro estudio.

De este conjunto se destacan su economía y su organización social que, aunque menos elaboradas que las de sus contemporáneos europeos, ya habían rebasado los niveles

primitivos, como el de los aborígenes antillanos, tanto en la agricultura como en las relaciones mercantiles, por lo que habían desarrollado habilidades, fortaleza y técnicas que les permitieron enfrentar, con mucho más éxito que los aborígenes, las condiciones extintivas e que fueron sometidos.

La dualidad del componente africano en Cuba –multicultural integrada a un mismo macrouniverso -, es el punto de partida para entender el proceso de transculturación que se opera en estos conjuntos humanos. Cada étnia tenía su lengua, religión, costumbres, economía e, incluso, estilos artísticos diferentes. Pero todas se inscribían en una cosmovisión que las integraba en esquemas culturales básicos.

Si las diferencias étnicas habían creado las rivalidades, la cosmovisión común era el elemento aglutinador que permitía una comunidad de expresión, recepción y proyección. Cuando fueron arrancados de sus tierras, encerrados y encadenados, lo que les permitió enfrentar las nuevas condiciones fue, sobre todo, el aferrarse internamente a sus raíces y conocimientos cortados.

Las diversas religiones, por tener un sentido colectivo y no individual, les sirvieron, para no perder el sentido de la vida, de sostén en lo más íntimo y vital. Un factor fue decisivo en el nuevo medio en el cual se encontraban: por primera vez después de tantos años eran todos identificados bajo una sola condición, " la de negro ".

Hasta entonces, ésta no había existido entre ellos, porque el contraste racial no estaba presente entre las etnias africanas. Con el tiempo, con el aprendizaje obligado entre ellos en primera instancia, y con la relación con el blanco en segunda, con el ocultamiento de sus prendas más preciadas como fueron la religión en la cual tenían toda su fe, sus costumbres, y la memoria. A partir de aquí estas culturas se interpenetraron entre sí hasta conformar un nuevo tejido social cultural.

Así, el componente negro cubano de la cultura y la sociedad cubanas, no será, en el decurso del tiempo, el resultado de la permanencia de las multiculturas africanas sino que constituirá en sí mismo una manifestación cultural nueva; distinta, en primer lugar, de los diferentes elementos africanos originales, y de todos en su conjunto y, en un segundo lugar, integrado, interactuado e interdependiente de la evolución de la cultura del blanco que, a su vez, también se transforma en el criollo y posteriormente en el rellollo, donde el negro esclavo jugó un papel trascendental.

Una viva expresión de toda la mezcla cultural de etnias y religiones de origen africano es el poblado de **Palmira de Alcoys** debido a todo el desarrollo plantacionista de la región lo que proliferó en la región la existencia de grandes masas de mano de obra para el trabajo forzado.

Dentro de las motivaciones que promueven este incrementar sus ganancias en la explotación de los ingenios palmireños, época en la que ya se planeaba la construcción del

ferrocarril, que tuvo importancia vital para la zona, que era ya parte importante del sistema de plantaciones esclavista cienfueguero y la el desarrollo del triángulo de desarrollo cienfueguero azúcar-puerto-ferrocarril.³⁵

La expansión por tanto comenzó por Palmira por su posición geográfica y su cercanía al puerto de Cienfuegos el cual mantuvo la proporcional el crecimiento de la producción azucarera y con él el de los esclavos en la zona, puesto que eran la fuerza de trabajo fundamental.

De una parte el fuerte movimiento económico que se va gestando, la diversidad de la cultura originaria de sus ya pobladores (africanos en su mayoría, españoles, asiáticos y criollos) y las nuevas condiciones de vida hacen que la conciencia social se desarrolle acorde los intereses económicos, políticos y sociales de cada época en especial los relacionadas con la industria azucarera y el comercio, donde el elemento cultural y el religioso son una expresión del procesos de sincretismo en un inicio y posteriormente de transculturación motivados por fuertes mecanismo de poder y sometimiento a las estructuras. Visiones y políticas dominantes.

Este fenómeno en la expresión religiosa, tiene algunas peculiaridades en el territorio palmireño por su fidelidad a las tradiciones africanas que han posibilitado que lleguen hasta nuestros días imágenes, tambores, ritos y atributos.

Significativo resulta como en el desarrollo de la industria azucarera en la región de Cienfuegos adopta matices que favorecen el desarrollo de la esclavitud y las manifestaciones, alternativas, que se desarrolla en la región durante todo el siglo XIX. Sobre todo en le desarrollo de la plantaciones azucarera capitalista, las cuales emplearon diferentes variantes de empleo de la mano de obra negra hasta 1881 para poder mantener las producciones azucareras y en especial sus manos de obras baratas³⁶

El triángulo azúcar-ferrocarril-puerto alcanza su máxima expresión en esta etapa y surge toda una importante estructura económico social que amparaba esta economía incluyendo las formas particulares para asumir la esclavitud ante el ímpetu de las formas capitalistas expresada en los procesos de concentración y centralización de la industria azucarera, las transformaciones políticas, ideológicas y culturales que favorecen las acciones de una villa que requería de una fuerza intelectual portadora de la modernidad e importante en los roles históricos a desempeñar por los diversos sectores sociales y localidades³⁷

³⁵ Martín Brito, Lilia, /et.al/ Tercera versión de la Historia regional de Cienfuegos, Oficina de Historia del Partido Comunista de Cuba, Cienfuegos, 2003

³⁶ Para profundiza en el tema consultar los siguientes trabajos: Orlando García Martínez Ob Cit, Carmen Guerra las variantes de la esclavitud en Cienfuegos desde un estudio regional y de caso (1990), Salvador David Soler Marchán La ideología y la política en el período colonial en Cienfuegos (2001) . Además

³⁷ Soler, Salvador David. Apuntes para el estudio de la religiosidad negra en Cienfuegos, Museo Provincial de Cienfuegos. Ponencia presentada al encuentro del Caribe en Cienfuegos, Cienfuegos, 2006. p.23-27

Destaca el papel de las localidades durante la Guerra de Independencia y sus influencias políticas, sociales, culturales y económicas en especial en los procesos de concentración y centralización azucarera, en los procesos migratorios e inmigratorios de la región, muy especialmente los negros que se habían incorporado a la lucha³⁸, máxime si tenemos en cuenta sus ideales independentistas y revolucionarios.

Según la III Versión de la Historia Regional de Cienfuegos en esta época se producía en Cienfuegos y sus poblados se producían el 9 % de la producción de azúcares de la Isla. La magnitud de la explosión azucarera se aprecia en el siguiente cuadro comparativo se desarrollaba un significativo proceso de inversiones de capitales procedentes del occidente de la Isla de desarrollo tecnológico y productivo, que posibilitó un fuerte proceso de inmigración de profesionales, mano de obra barata y sobre todos aquellas profesiones que les era necesario a los pueblos que crecían tanto demográfica como territorialmente y desarrollaban alternativas para su desarrollo como es el caso que nos ocupa

De estas manera se produce una trasmisión de tradiciones religiosas que se desarrollando en constante búsqueda de alternativa frente a la represión de la cultura del negro y aprovechando en especial las posibilidades que daba las modalidad de coartación negrera en el siglo XIX o los criaderos de negros conocidos como "criolleros" expresión de las alternativas de explotación y eficiencia económica.³⁹

Con la eliminación de la esclavitud los antiguos dueños de centrales tratan por todos los medios de mantener la mano de obra ahora para la poderos industria plantacionista y capitalista azucarera y busca innumerables vías para ellos entre las que se encuentran el apoyo de los cultos que hasta ahora habían prohibido, el fortalecimiento de la actividad de los cabildos, las fiestas santo y la repartición de terrenos baldíos en barrios periférico del pueblo apara que se establecieran.⁴⁰

De igual forma recurrieron al clientelismo político tanto a finales del siglo XIX como durante la republica. Un ejemplo de esto es la actividad de Morúa Delgado entre los negros mambises en Palmira que culminó con la aprobación de las tres sociedades San Antonio (fundada desde el cabildo Congo de Cienfuegos, expulsado de la ciudad por sus ideales independentistas) Santa Bárbara (1912) San Roque (19) El Cristo (19) las cuales se mantiene hasta nuestros días⁴¹

1.4 El culto a Ifá en Palmira. Modelo de referencia nacional.

³⁸ Orlando García. Las Guerra de Independencia en Cienfuegos., Manuscrito, Museo Provincial de Cienfuegos, Cienfuegos, 1988

³⁹ Martín, Lilia. Ob cit. P.74

⁴⁰ Et.al. Ob cit. P 78-145.

⁴¹ Soler, Salvador David. Los Altares de Palmira , Museo Provincial de Cienfuegos, 1998

La Sociedad de Cristo tiene gran importancia para el desarrollo de Ifaísmo en Cuba a partir de la presencia de Tayta Gaitán en esta institución y la relevancia que alcanza la familia Sevilla para el ifaísmo y las funciones mágicas, religiosas y culturales de esta institución en el surgimiento y desarrollo de este culto no solo en Cienfuegos, sino en Cuba, así como los lazos de relación, condicionamiento y veneración que genera pertenecer a esta sociedad.

La proliferación de las consagraciones a Ifá comienza con Catalino Sevilla y luego con Facundo Sevilla (Obbedí). Cundo, como todos lo conocían, era babalawo y asumió la presidencia de la Sociedad "El Cristo" en 1944 hasta 1974 aproximadamente. Desarrolló más consagraciones a Ifá que Catalino Sevilla (Oyekun Meye), puesto que este falleció con muy pocas consagraciones hechas.

Cundo hizo que la familia religiosa se extendiera considerablemente al igual que la familia biológica, pero sobre todo se puede decir que su período fue el de la unidad ritual ya que gracias al Ifá de Cundo Sevilla se diseminaron las consagraciones hacia otras sociedades del territorio como la de Santa Bárbara con la presencia de Mario Fernández, ambos ahijados de Tata Gaitán, pero Cundo con mayor experiencia. Este gran número de babalawos propicia la amplitud del sistema adivinatorio, ofreciendo posibilidades de resolver problemas que el santero no puede enfrentar.

A través de este culto se predicen eventos meteorológicos que afectan o traen beneficios a la sociedad, también eventos políticos y sociales. Una muestra de ello lo es La Letra del Año o Predicciones de Ifá, donde estos sacerdotes representación de una inmensa mayoría de las ramas o familias religiosas de Cuba y con respaldo de otros países, se reúnen para a través del oráculo predecir los acontecimientos que tendrán lugar en el año que comienza.

Las familias religiosas en Palmira.

Las familias religiosas en Palmira están vinculadas al surgimiento, formación y desarrollo de la religión popular y la cultura afrocubana en Palmira.

En esta forma de organización se ha evidenciado tres tipos de relaciones, biológica, intergrupala y padrino- ahijado. Padrino- ahijado: determinada por diferentes niveles de relación que dependen de la personalidad, sabiduría, facilidades de transmisión, capacidad comunicativa y niveles de influencia del padrino, factores que condicionados cohesionan al grupo, materializan la unidad, el entendimiento y expresan manifestaciones concretas de respeto, constituye esta relación la célula de la familia religiosa de Palmira.

Los elementos que llevaron al predominio de estas familias dentro de los diferentes grupos religiosos fueron su fuerte práctica religiosa vinculada a la milagrosidad, al apoyo espiritual a las capas más pobre de la sociedad, el poder a la sabiduría, el respecto a los ancestros, la memoria e inteligencia del jefe y las prácticas sistemáticas de fiestas .

Son importante desde el punto de vista psicosocial además el dominio profundo por parte de los dirigentes del culto de la medicina verde, en especial dentro de la Sociedad del Cristo y en especial su culto osainista de gran trascendencia en las familias religiosas de toda Cuba, motiva ello una relación directa con la salud humana entre los sectores más empobrecidos inicialmente, posteriormente la práctica se fue extendiendo a otros sectores sociales, motivados por la labor del babalawo en las ceremonias de consagración, en el sistema adivinatorio dentro de la regla de Osha, y la importancia social de esta jerarquía dentro de las familias y las comunidades religiosas⁴²

Otro de los aspectos fue la vinculación de muchos dirigentes de cultos con elementos políticos como los alcaldes, con lo que ganaba representatividad ante la sociedad y buscaron dentro de las comunidades negras religiosas apoyo para sus campañas políticas y electorales sobre todo entre 1902 y 1930. Muchos de estos estuvieron vinculados a acontecimientos importantes como el movimiento de los independientes de color y la guerrita de agosto⁴³

Paulatinamente se extendía la práctica del culto en el territorio en todo el territorio cubano y cada vez más la sociedad del Cristo manteniéndose su unidad ritual y tomando gran fuerza las partes exteriores del culto, donde las fiestas, toques, utilización de tambores, fue cada vez mayor.

Las condiciones políticas socio- históricas surgidas a partir de un fuerte clientelismos con los principales líderes locales y de la provincia de Las Villas entre los años 1902 y 1930 influyeron en el surgimiento y desarrollo de sociedades de Instrucción y Recreo en Palmira las cuales surgieron en las principales familias religiosas, de gran influencia cultural como Mafea (Santa Bárbara), San Roque (Francisca Entenza), (San Antonio) Nicolás Sevilla (El Cristo) Lorenzo Sarría (Santa Teresa) José M. Valdés (San Lázaro) . Estas dos últimas desaparecidas en la actualidad.

Aproximaciones históricas de la Sociedad El Cristo.

La fundación de esta sociedad se produjo en mayo de 1913 como Sociedad de Instrucción y Recreo El Cristo, según consta en el registro de instituciones del Archivo Provincial de Cienfuegos. Fue fundado por Nicolás Sevilla, Santero consagrado a Changó y miembro del Ejército Libertador.

⁴² Entrevista realizada a varios babalawos y obbases en Palmira sobre sus criterios con respecto a la extensión del culto Ifá efectuadas entre el mes de diciembre y febrero del 2007. Sirvió también para al cosntrastación de opiniones y generalizaciones sobre el valor de la Sociedad del Cristo para las familias religiosas en Palmira. Tomado de: Sarria, Smith, Reinier, La Ceremonia del yoryé en la Sociedad Religiosa “El Cristo” de Palmira. Sus manifestaciones danzarias. Trabajo de Diploma, ISA, 2006-2007.

⁴³ /et.al./ Historia local de Palmira. III Versión, Museo Municipal de Palmira, Palmira, 2003.

Se le llama Cristo porque en el proceso de transculturación los creyentes asumieron a Ifá como Dios o como Cristo crucificado, por tanto le dan cuerpo e imagen a Ifá y así justifican institucionalmente el culto.

La casa en el presente tiene la siguiente estructuración física: es de forma rectangular con muros de ladrillos, pintado en color, el techo es de tejas a dos aguas. En la parte anterior orientada hacia el este cuenta con una puerta central y dos ventanas dispuestas para el desarrollo de las actividades litúrgicas. El salón central es rectangular, espacioso, delimitado espacialmente, a la derecha se encuentra el altar con imágenes católicas y a la izquierda los espacios dedicados a los toques de tambores.

En la parte posterior una mesa larga con bancos, una puerta y una ventana que da hacia el patio. El cuarto de consagraciones a Ifá queda a la derecha después del altar, solo tiene acceso a este cuarto el presidente de la sociedad y los ahijados consagrados, es un cuarto de cuatro por cuatro metros.

Existe un espacio de consulta de cuatro por cuatro metros ubicado en el ala derecha del inmueble con salida al patio. En este cuarto se encuentran receptáculos de las diferentes deidades Yoruba. En la mesa de consulta están el tablero de Ifá, el ecuelé, el tarro de venado, la brocha y el yefá de Orula.

El patio es amplio, allí se realizan actividades religiosas que ocupan a la ceremonia de santo e Ifá. En la parte izquierda se encuentra la cocina y la casa de la familia biológica.

Según fuentes consultadas esta sociedad no incluía solo a religiosos sino que dentro de sus miembros contaba con personas relacionadas con las ciencias, los cuales respetaban y se interesaban por los conocimientos que sobre las hierbas medicinales poseían quienes estaban al frente de la sociedad. Médicos y farmacéuticos formaron parte de esta institución religiosa, destacándose entre ellos el doctor Cansio quien alcanzó celebridad en el municipio palmireño por el dominio que tenía sobre la medicina verde, por lo que ayudó a muchas personas en cuanto a cura de enfermedades.

La práctica y uso de la medicina verde en la historia de esta sociedad ocupa un lugar importante, si tomamos en cuenta que dicha práctica y uso fueron heredadas y transmitidas de generación en generación, y que perduran hasta nuestros días con buenos resultados.

Con Nicolás Sevilla se inicia una familia biológica y religiosa a la vez, donde desde un inicio hay un pleno dominio de los babalawos, es característico que a partir de la sucesión de Nicolás Sevilla comienza a crecer la familia biológica, la que mantiene a partir de las siguientes condiciones principales:

- 1- La consagración de todos sus miembros.
- 2- Mantención del culto a Ifá a partir de una enseñaza basada en los métodos de la observación-imitación y la oralidad sustentada en narraciones.
- 3- La educación a partir de una fuerte y sistemática tradición religiosa.

4- Una intensa y fuerte ética con respecto a la eficacia del culto que desarrolla la casa y de un consolidado conocimiento religioso de sus prácticas haciendo referencia a la función recreativa de la institución puedo señalar que en esta sociedad se organizaban bailes, en dos ocasiones visitó esta casa la orquesta Aragón y tuvo gran acogida por el pueblo.

En los inicios la Sociedad poseía una fonda cuyo nombre era "Yaguasa", esta tenía doce habitaciones y por el lugar que ocupaba frente a la sociedad ayudó al desarrollo de la localidad palmireña, prestando servicio de hospedaje a quien lo necesitara y a quien viniera fuera de la región a atenderse en la sociedad.

La familia religiosa de esta sociedad ha logrado desarrollar características que datan desde su fundación hasta los momentos más contemporáneos, estas son:

- 1- La dirigencia de los grupos religiosos.
- 2- Variedad de ceremonias vinculadas al culto a Ifá.
- 3- Profundo dominio de la medicina verde desde sus fundadores.
- 4- Divergencias existentes entre grupos religiosos por la lucha de un alto grado de autoafirmación en el culto.

Las consagraciones a Ifá en la Sociedad Religiosa "El Cristo", tienen una peculiaridad muy especial, en esta casa se hace el Ifá a la antigua, como lo hacían Catalino, Facundo y Pablo Sevilla por citar solo los más representativos que presidieron esta Sociedad. Es importante señalar, ya que es un dato significativo, la relación de esta Sociedad con uno de los Oluos más relevantes en Cuba: Tata Gaitán, quien diseminó las consagraciones a Ifá en varias zonas de nuestro país.

Esta peculiaridad puede ser la causa por la cual las mujeres pertenecientes a esta Sociedad que dentro de la misma se desempeñan como Apeterbíses de Orula, no se preocupan por alcanzar un mayor reconocimiento dentro del grupo religioso al igual que algunas de sus compañeras en otras regiones del país como Matanzas y La Habana.

Las Apeterbíses de Orula ocupan un papel fundamental en las consagraciones realizadas en esta Sociedad. Son las encargadas de realizar la mayoría de las funciones para que las ceremonias se realicen con la calidad requerida. Como requisito indispensable a parte de ser mujer, tiene que haber recibido kofá y además haber levantado un Ifá⁴⁴. Entre ellas existen diferenciación o subclasificaciones en: Apeterbí y Apeterbí iyafá o ayafá, esta última tiene que ser la madre de un babalawo.

⁴⁴ La Apeterbí es la encargada de levantarle el Ifá al hombre que se inicia como babalawo, si ella no hace esta acción, la ceremonia no se lleva a cabo.

2. Participación social y Género.

2.1 Género. Aproximaciones históricas.

En el epígrafe anterior sentamos las bases para la introducción del tema de género desde la perspectiva femenina. Para realizar un análisis desde la perspectiva de género se hace necesario un breve recorrido por la obra de los principales autores dentro de las ciencias sociales que se dedicaron a la cuestión de género.

En el marco de la sociología los pensadores más destacados no sólo se opusieron al feminismo, sino que en sus obras hay una marcada tendencia a invisibilizar la problemática de las mujeres o justificar como natural su subordinación.

Autores que evidencian el androcentrismo sociológico se pueden encontrar en todas las corrientes de pensamiento. Desde los padres fundadores de la sociología podemos encontrar la irrelevancia sobre el tema o simplemente la exclusión.

Uno de los sociólogos que dedicó atención en sus obras al tema de género fue Durkheim, al que prestaremos mayor atención. En su obra “El suicidio”, considera que el hombre es “casi un producto de la sociedad” mientras las mujeres en “en mayor grado producto de la naturaleza”⁴⁵. Aunque las diferencias biológicas diferencian al hombre y a la mujer, como seres humanos tienen una relativa igualdad de condiciones naturalmente dadas. Para Durkheim el hombre se hace superior, pues, además de ser un “animal natural” es también un “animal social”, categoría esta última que la mujer no puede alcanzar, o al menos no en la cuantía de los hombres.

El error fundamental de toda la teoría durkheimniana sobre el género parte de la idea de ver las diferencias entre ambos sexos como una construcción biológica y no una construcción social determinada por los patrones de la sociedad.

Al entender las diferencias entre los sexos sólo determinadas biológicamente, se escapa de su análisis, que dichas diferencias además de estar validadas socialmente, también las valida las diferencias de clases. Se encuentran así mujeres doblemente discriminadas por su condición de fémina y por su posición en la estructura social.⁴⁶

Al hablar de la diferenciación funcional de ambos sexos expresa que las féminas han acaparado las funciones afectivas mientras los hombres las funciones intelectuales. Esta diferenciación funcional se extiende tanto al espacio público como al privado. En el seno familiar cada miembro tiene su función específica.

En lo doméstico la división de funciones se legitima al estilo del espacio público. Aún en su propia familia la mujer sigue siendo discriminada. La justificación de Durkheim al respecto la

⁴⁵ Ver Durkheim, Emile. “La división del trabajo social”. Editorial AKAL. Madrid. 1987.

⁴⁶ Nota: Este aspecto lo retomaremos posteriormente en el análisis marxista.

explica en que la cohesión familiar se basa no sólo en la comunidad de sentimientos y creencias, “la división del trabajo familiar domina todo el desenvolvimiento de la familia”⁴⁷

Concluyendo, Durkheim explica las bases de la división sexual del trabajo, a partir de las regulaciones normativas del comportamiento humano. Al exponer las normas que caracterizan el comportamiento de hombres y mujeres relega a las últimas a un estatus inferior, al rol doméstico, asigna a la mujer el espacio privado justificado por las diferencias biológicas e intelectuales. Estas normas, a pesar de estar socializadas, tienen su basamento en las diferencias biológicas de las que se hablaba anteriormente, y de las que Durkheim se aprovecha para afianzar su visión androcéntrica.

Max Weber hace referencia a la mujer cuando realiza un análisis de los estatus, y al igual que Durkheim, la sitúa en estatus inferior al hombre. Dicha supremacía la marca las características asignadas al género masculino. Aunque en gran medida sigue la línea durkheimniana sobre el género, Weber tiene en cuenta en mayor medida las características socialmente determinadas. Las características biológicas las relega a un segundo plano.⁴⁸ Según Weber, la economía, la política y la cultura, que representan lo público, son los espacios correspondientes a los hombres, mientras que el ámbito doméstico es el destinado para que la mujer cumpla su rol.

Hasta aquí, todos los autores analizados tienen como trasfondo en su teoría el mantenimiento del orden social. Los teóricos del consenso no hicieron más que utilizar a la mujer, asignarle un rol en el análisis que de la sociedad ellos hacían, para lograr la cohesión social que tanto necesitaba para el mantenimiento del status quo.

Marx rompe con la tradición de los teóricos del consenso. Analiza las diferencias para descubrir las desigualdades sociales y demostrar que la igualdad es la solución para superar las relaciones de dominación – subordinación a que son sometidas las mujeres mediante relaciones intergenéricas desiguales.

La crítica fundamental que merece Marx respecto a las cuestiones de género, es la de no haberle dedicado especial atención a la problemática femenina en la sociedad. Sus apuntes sobre el tema los realiza al tratar las desigualdades en las clases sociales y a partir de este punto es que referencia la doble desigualdad que sufre la mujer, todavía en la sociedad contemporánea.

Aunque Marx pone en segundo plano la eliminación de las desigualdades genéricas, su obra sigue siendo de significativa importancia pues presupone que eliminando las desigualdades de la estructura social, se elimina conjuntamente la desigualdad de géneros. Además, con su propuesta sobre una sociedad que eliminara la explotación de clases, propone una vía de

⁴⁷ Durkheim, Emile. “La división del trabajo social”. Editorial AKAL. Madrid. 1987, p 65-72.

⁴⁸ Weber, Max. “Economía y Sociedad”. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1997, p 194.

eliminación de las desigualdades genéricas. Entendiendo la posición teórica sobre las cuestiones de género que propone Marx se puede llegar a la conclusión que rompe drásticamente con la concepción durkheimniana en todos sus aspectos.

Por su parte, Engels en “El origen de la familia la propiedad privada y el Estado” expone que, “el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia, y la primera opresión de clases con la del sexo femenino por el masculino”⁴⁹ Al igual que Marx, concibe la discriminación genérica sólo partiendo del conflicto de clases.

A Marx y a Engels, aunque la ruptura con la visión androcéntrica anterior, no la realizan desde su punto más recalcitrante, el discurso sociológico le debe el pequeño paso de avance en contra del androcentrismo.

En sentido general, las preocupaciones femeninas se han expresado en las márgenes de la disciplina, en la obra de teóricos marginales. Tal es el caso de Marx que ocupaban una posición marginal. Por otra parte, pensadores destacados de la sociología desde sus inicios como Weber y Durkheim no mostraron un interés marcado en el género, considerándolo un tópico irrelevante, no reconocieron al género como una construcción social y en el caso aislado de que tocaran la vida de las mujeres lo hacían de una forma acrítica y conservadora. Además de no cuestionarse la exclusión de las féminas del contexto público. Han validado y pautado culturalmente el desplazamiento de la mujer al ámbito doméstico. Esto determina la atribución a las féminas de una identidad y participación social pasiva que se construye en los estrechos marcos de la familia.

No fue hasta mediados del siglo XX que se define el término de género y se comienza a utilizar como constructo teórico en nuevas investigaciones referidas principalmente a las mujeres.

2.1.2 La perspectiva de género:

El concepto de género proviene de una *teoría general* que abarca *categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos* relativos al *conjunto de los fenómenos históricos* *construidos en torno al sexo.*

El género está presente en el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus relaciones, en la política y en la cultura. La *Teoría de Género* permite analizar y comprender la *condición femenina y las situaciones vitales de las mujeres*, y también *la condición masculina y las situaciones vitales de los hombres.*

⁴⁹ Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*” Editorial Grijalbo.S.A. México. 1961., p 337.

La *Perspectiva de Género*, llamada también *enfoque de género*, se basa en la *Teoría de Género* y se inscribe en tres paradigmas: el paradigma teórico *histórico-crítico*, el *paradigma cultural del feminismo* y el *paradigma del desarrollo humano*.⁵⁰

Las raíces de la *Perspectiva de Género* están en el materialismo histórico, la antropología y la historia críticas, y el psicoanálisis. Su desarrollo continúa hoy en los mismos terrenos, enlazándose en su dimensión con la sociología, la semiótica y las demás disciplinas sociales y humanísticas -teóricas y aplicadas- encaminadas a la comprensión y la ampliación del desarrollo y la democracia. En los ámbitos de la medicina, las tecnologías de la alimentación y la ecología, el influjo de la *Teoría de Género* es particularmente notable.

Comprender y aceptar la *Teoría de Género* puede, por lo dicho hasta aquí, producir una revolución intelectual personal ubicada en la transformación de las mentalidades que distingue al final de este milenio.

Esto significa que la *Perspectiva de Género* ofrece la posibilidad de definir la condición social de cualquier sujeto y de entender que su construcción se apoya en la significación cultural de su cuerpo sexuado con la carga de deberes y prohibiciones impuestas para vivir, y en la especialización vital a través de la sexualidad. Las mujeres y los hombres son asignados desde el nacimiento a uno de los géneros y, por ello, son *sujetos de género*. Permite la comprensión de las *relaciones sociales intergenéricas* (entre personas de géneros diferentes) e *intra-genéricas* (entre personas del mismo género), privadas y públicas, personales y colectivas, íntimas, sagradas, políticas.

Esta *Perspectiva* puede llevar a captar la complejidad social, cultural y política de las relaciones entre mujeres y hombres, ignorada por otros enfoques que tienden a describir un *mundo androcéntrico*, es decir, centrado en el hombre paradigmático, en los hombres concretos. Desde ella, los instintos quedan fuera de las explicaciones de las motivaciones humanas, y dan paso a lo *bio-socio-psico-cultural* en la vida de los seres humanos para encontrar interpretaciones adecuadas en la *construcción de la subjetividad*, en los *pactos sociales* y en las *normas*.

La *Perspectiva de Género* corresponde con una cultura emergente y con un *paradigma crítico y alternativo* a los actualmente predominantes. Pero además, requiere miradas éticas del desarrollo y de la democracia apreciada como contenidos de vida para enfrentar la inequidad, la desigualdad y los oprobios de género prevaletentes. Adoptarla significa por ello, tomar posición ante la opresión de género, atestiguar los daños y la destrucción

⁵⁰ Tomado de Marta Lamas. ¿Cómo surge la perspectiva de Género? Revista de Educación y Cultura # 47.

ocasionados por esa opresión, y contribuir a diseñar el perfil de las alternativas para erradicarla. También abarca todas las acciones prácticas que se realizan en todo el mundo para edificar *opciones de vida* que posibiliten de manera simultánea y concordante *el desarrollo de cada persona, de cada comunidad, de cada nación y, desde luego, de cada género.*⁵¹

Ofrece recursos para mostrar los vínculos entre *atraso* en el desarrollo, *miseria* e *injusticias*. También ayuda a discernir por qué en sociedades que han realizado avances democráticos considerables, subsisten *formas de desarrollo inequitativas* para las mujeres. La comprensión de este hecho contribuye a invalidar la visión según la cual algunas sociedades son *naturalmente justas* y otras *naturalmente injustas* en lo que toca a las relaciones de género. De la misma manera, cada vez es menos válido interpretar los sucesos sociales, comunitarios y personales como resultado, por ejemplo, del temperamento nacional (del machismo de los mexicanos, de la abnegación de las latinoamericanas, del atrevimiento de las europeas...).

Su enriquecimiento, ha sido un proceso abierto de creación de conocimientos, interpretación y *práctica social y política*. Las mujeres de muchos países, culturas, instituciones, organizaciones y movimientos, se han identificado entre ellas y han identificado problemas antes inimaginados. Han propuesto conceptos, categorías e interpretaciones, y han hecho de su discurso la *lengua franca* de los hombres y las mujeres que asumen la *democracia de género* como su propia causa, como el móvil de sus vidas.

Permite enfocar, analizar y comprender las características que definen a mujeres y hombres de manera específica, así como sus semejanzas y sus *diferencias*. Desde esa perspectiva se analizan las *posibilidades vitales* de unas y otros, el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros; también los conflictos institucionales y cotidianos que deben encarar, y las múltiples maneras en que lo hacen.

Contabilizar los recursos y la capacidad de acción de mujeres y hombres para enfrentar las dificultades de la vida y realizar sus propósitos, es uno de los objetivos de ubicarse en la Perspectiva de Género, y uno de sus resultados más prometedores.

2.2. Participación social y féminas. El caso cubano.

⁵¹ Marta Núñez. Los estudios de género en Cuba. Centro de estudios de migraciones internacionales. La Habana, Cuba.

El concepto de participación ha sido abundantemente tratado en la literatura como eje fundamental para el desarrollo de la sociedad y como fórmula de práctica política.

La generalidad de los estudios que reflexionan sobre esta problemática, la vinculan con las estrategias de desarrollo a nivel social, definiéndola como eje fundamental para el desarrollo de la sociedad y la cultura⁵²

Como práctica política es calificada como eje de democracia que brinda las oportunidades de hacer realidad los derechos de los gobernantes, “es una etapa de democracia que mejora la fase anterior de representación”⁵³

Analizándolo desde el punto de vista más general, el concepto de participación se halla dentro de las coordenadas de la dicotomía individuo-sociedad: el papel determinante de las estructuras sociales sobre el individuo y su obligada adaptación a ellas; y la comprensión del sujeto como agente de cambio social capaz de llegar a comprender su posición en la sociedad y los complejos mecanismos que limitan su intervención como ser transformador. Por lo que la participación constituye un proceso activo en el que los planes sociales e individuales actúan de manera recíproca, suscitando un complejo sistema de interacciones en la cual los individuos se ubican como creadores de sus propias vidas, convirtiéndose en sujetos que actúan, luchan, crean, transforman y edifican los caminos del desarrollo personal.

Los factores culturales juegan un importante papel en la participación, pues determinan un clima que puede favorecer o no el proceso de participación. La socióloga española Ángeles Diez apunta de manera interesante: “No hay nada que permita demostrar que la participación es una necesidad humana, que forma parte de la naturaleza psicológica del individuo, aunque sí es posible confirmar que tiene que ver con los hábitos y costumbres, ambos productos culturales construidos socialmente, es decir, forman parte de la sociabilidad que construye una sociedad”⁵⁴

Para comprender el proceso de la participación social es necesario estudiar la infraestructura social en que se desarrollan los individuos, entender el significado de sus construcciones ideales y la dinámica de sus interrelaciones sociales.

⁵² Alfaro, Rosa María. “¿Participación para qué?” Diálogos de la comunicación. Lima (22) FELAFALS, noviembre. 1988. p 46.

⁵³ Alonso Sánchez, Manuel. “La participación. Metodología y Práctica”. Ediciones AKAL. Madrid. 1991, p 75.

⁵⁴ Hernández, Eduardo y Ángeles Diez. “Un nuevo modelo de desarrollo para Cuba: Un modelo para la escasez”. En: Cuadernos de Nuestra América. Ediciones CEA. Vol. XII, num. 24. julio- Diciembre. 1995, p179.

Los niveles de participación se pautan según las épocas, las estructuras sociales y lo socialmente aceptado. Esto explica que la adopción de estilos participativos responde a un proceso de aprendizaje y acondicionamiento social.

El proceso de participación toma como centro a los sujetos y sus interrelaciones. Implica que ellos intervengan activamente en la búsqueda de soluciones concernientes a la vida en sociedad. Procura modelos que posibilitan a los individuos convertirse en sujetos de su propio mundo sobre la base de la superación de las diferencias que pudieran establecerse en cuanto a raza, sexo, procedencia social, ocupación, etc.

La participación se concibe como un conjunto de actividades desplegadas por los distintos actores sociales en aras de un proyecto de acción que responde a sus necesidades y que se expresa en diferentes niveles de intervención en el ámbito social.

En la participación influyen la conciencia del propio interés y la socialización efectiva. Es importante porque posibilita la interacción comunicativa de los individuos y la existencia de un sistema de significaciones sociales comunes a los miembros de determinado grupo.

El análisis de lo expuesto hasta el momento, evidencia que la participación social tiene un carácter multidimensional. Esto hace que a la hora de elaborar un concepto lo más sociológicamente acabado, que se adecue a los objetivos de nuestra investigación, debemos partir, por un lado, de elementos comunes que aúnan la diversidad de autores que abordan el tema y por otro, de los demás elementos que vayan conformando dicho concepto, siempre referidos a la investigación en particular

Uno de los criterios al respecto es el de Linares Fleites⁵⁵. Consideran tres niveles. En primer lugar, el nivel de información, que debe ser el necesario en cantidad y calidad para que los sujetos se encuentren en condiciones de evaluarla.

En segundo lugar, la opinión y consulta que deben tener los participantes. En este sentido cabe destacar que se pueden emitir opiniones sobre los asuntos a tratar, cuyo destino podrá ser la modificación de las acciones y decisiones.

En tercer lugar, la toma de decisiones, en la que los participantes pueden decidir sobre sus propios asuntos, lo que supone una adecuada y oportuna información, el reconocimiento de acuerdos, diferentes mecanismos adecuados de discusión y la toma de decisiones. Esta propuesta nos parece muy acertada.

Es posible distinguirla al menos cuatro fases en cualquier proceso de esta índole. La primera, que llamaremos agregativa, se refiere al momento de definición de los problemas, lo que para nuestros fines coincidiría básicamente con el momento de la consulta y la definición del problema específico del consultado.

⁵⁵ Cagigal, Sonia, Cecilia Linares Fleites y P. Emilio Moras Puig. "Participación: ¿solución o problema?". Centro de investigación y desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, 1996, p 72.

La segunda fase sería la convertiva. Búsqueda de alternativas y selección de la más apropiada para solucionar el problema planteado.

El tercer momento sería el implementativo de las decisiones adoptadas y la fase final sería la función evaluativa del resultado obtenido.

Coincidiendo con el criterio de Horvart, se puede enunciar una visión que nos parece integradora: "el máximo nivel de expresión está dado por la posibilidad de intervenir en la toma de decisiones, en las diferentes fases de búsqueda de solución, en el trazado de estrategias, en la ejecución y evaluación de la acción"⁵⁶

En fin, la participación social es un proceso que incluye un conjunto de actividades desplegadas por los distintos actores sociales en aras de un proyecto de acción que responde a sus necesidades tanto individuales como colectivas. Designa la integración y activismo de los sujetos. Se despliega en espacios interactivos y se expresa a través de diferentes niveles de intervención en el ámbito social.

Alcanza su máximo nivel de expresión cuando todos los sujetos tienen la posibilidad de intervenir en las estructuras de toma de decisiones durante las diferentes fases del proceso y en diferentes esferas.

Todos los análisis realizados se rigen por un principio con el cual coincidimos: los movimientos participativos auténticos tienen que estar sensibilizados con las necesidades o motivaciones de las personas y en su real capacidad de asociarse, comunicarse, actuar y transformar, pero nunca basados en la manipulación, la presión u obediencia, cuyo impacto social cultural y religioso (en nuestro caso particular) negativo se hará sentir a corto plazo.

Las reflexiones en torno a la participación de la mujer constituyen un intento en la búsqueda de construcciones sociales que le den el lugar correspondiente como sujeto activo dentro de la sociedad y le respeten su derecho a ser diferente y responsable.

La mujer, como sujeto social, asume diversidad de roles en los múltiples ámbitos a los que tiene acceso. Ello no basta para definir una plena participación social. Para lograrla es necesario trascender los niveles informativo y ejecutivo e intervenir en la toma de decisiones desde la esfera social en la que desempeña sus actividades.

La participación femenina en lo social, representa una forma de lucha contra aquel sistema que limita sus posibilidades como sujeto activo y permea tanto el ámbito público en el que interacciona, como el privado. Además, implica un determinado compromiso de la mujer con el desarrollo de la sociedad en la que asume responsabilidades como ser social.

⁵⁶ Idem, p 19.

En el caso de las mujeres, cuyo espacio tradicional ha sido el hogar, la intervención en el ámbito público adquiere características distintivas. Una de ellas es que la mayor presencia se verifica en aquellas esferas concebidas, a través de la historia, para el desempeño femenino. La participación social implica el compromiso personal con un determinado proyecto y manifiesta características peculiares cuando se analiza el sector femenino. La participación en la esfera política, económica, social, cultural, tecnológica, religiosa e incluso en la planificación de las políticas de desarrollo se hace cada vez más necesaria para el avance de las sociedades contemporáneas. La sociedad cubana no está ajena a esta premisa social. El signo distintivo que marca el cambio en la construcción de una identidad de género femenina evidenciada por las cubanas, es de una posición mayoritariamente pasiva e invisible a la de sujeto protagónico del quehacer social.⁵⁷

A partir del triunfo revolucionario se produjo una mutación importante en la naturaleza del sistema social cubano. Se inició un proceso de transformación económica, política y social en la estructura del país, que estuvo asociado a una nueva concepción del rol femenino para el desarrollo de la sociedad, por lo que ha repercutido significativamente en la situación de la mujer.

Las cubanas cuentan desde 1960, con una organización que las representa, organiza y dirige. La FMC no es una organización feminista pues reconoce la igualdad social de la mujer y el hombre. Es una organización femenina con el objetivo de incorporar a la mujer al nuevo proceso social revolucionario.

La incorporación de la mujer cubana al contexto del trabajo, se produjo a partir de la renovación en la estructura y el sistema de empleos. Esto garantizó el acceso femenino a puestos de trabajo de tradición masculina y con ello el avance de planes socioeconómicos diseñados para el aporte conjunto de hombres y mujeres al desarrollo social.

Aunque la dirección del país se haya proyectado en este sentido, en el marco de las relaciones de poder en Cuba, todavía pueden situarse como problema, la baja presencia de las mujeres en cargos de dirección en las diferentes organizaciones, incluso en aquellas donde su protagonismo laboral es dominante.

Las autoras de “La participación social de las cubanas en los 90. Lo público y lo privado”, consideran que para conocer las formas de participación sociopolítica de las mujeres se hace necesario estudiar su inserción en diversas instituciones: familia, instituciones laborales, organizaciones políticas y estructuras de gobierno, a través de las cuales adquiere un estatus social y se socializa en una cultura determinada.

⁵⁷ Fleites, Reina, Graciela González y Clotilde Proveyer. “La participación social de las cubanas en los 90. Lo público y lo doméstico”. Revista: Recerca. Universidad Jaume. T I. España num. 1. 1997, p 6.

Nuestra investigación propone otra institución, tan importante y clave en nuestra sociedad, más aún en momentos de crisis como el que enfrenta nuestro país, donde la mujer también adquiere estatus social y se socializa en la cultura cubana: la religión.

La participación de la mujer cubana en esta esfera de la realidad social, es elevada. En las diferentes expresiones religiosas del cuadro cubano las féminas ocupan un rol activo en cuanto a la cantidad de representantes. Como en otras instituciones sociales, respecto al lugar de liderazgo que puede llegar a ocupar, el rol genérico femenino se convierte en pasivo. Ejemplo de ello se manifiesta en la regla de Osha donde las mujeres llegan a ser como máximo *lyalocha*.

2.3 La participación socioreligiosa femenina. La Apeterbí de Orula una práctica sociocultural en el culto a Ifá. Aproximaciones desde la perspectiva sociocultural.

La participación socioreligiosa de la mujer en la religión yoruba o Regla de Ocha se puede evidenciar con la presencia de las Apeterbí, en Cuba y en América, las cuales siempre ha sido utilizada para cocinar, servir las mesas y atender a los Babalawos y en su mayoría son hijas de Ochún aunque pueden ser hijas de otros santos como Yemayá, Changó, entre otras.

El mayor alcance que puede lograr una mujer en la religión yoruba es el de Apeterbí, convirtiéndose en la mano derecha del babalawo, (aunque en los últimos años se ha dado a conocer de mujeres cubanas que se han consagrado a Ifá llamadas *iyaonifá*⁵⁸ o sacerdotisas de Ifá).

Su participación se considera de importantísimo valor, pues el rol principal lo realizan ellas después de la iniciación. Realizan la mayoría de los trabajos como la preparación de los animales y la preparación de los acheses.

La Apeterbí de Orula desempeña un papel fundamental en las consagraciones realizadas en esta Sociedad. Esta mujer es aquella que ha recibido *kofá* y le levanta a Orula a un iniciado, casi nunca es la esposa del mismo, puesto que esta relación matrimonial o filial puede no ser para toda la vida, por lo que esta ceremonia la realiza la hermana o como es casi siempre la madre del iniciado.

Se le ha negado el acceso a la literatura de Ifá, a pasarle la mano a los *Ikines* de sus cónyuges, sin embargo lo que cada iniciado busca en el montecillo de Odú (*oddun*) es la condición que naturalmente posee la mujer " la condición de procrear " y por ende, es digna de respeto y su participación en todas las ceremonias es imprescindible así como, la necesidad de poseer grandes conocimientos.

La presencia y empleo de las Apeterbí se manifiesta según las características de cada rama o familia religiosa en las distintas casas templos, también está motivado por las

⁵⁸ Nota: El término **iyaonifá** significa: madre que dirige Ifá

características regionales en cuanto a rituales, ya sean en sacrificios, ceremonias de entrega de atributos en las consagraciones.

Participan de manera activa en ceremonias importantes como son: la ceremonia del plato, ceremonia de la palangana, y la ceremonia del Yoryé, donde se aprecia la intensa participación de las Apeterbises. La dirección organizativa es encomendada por el padrino a la de mayor experiencia dada por su tiempo de consagración, su eficacia en el manejo de la ceremonia ya comprobada, su nivel de responsabilidad y el respeto que hacia ella veneran las demás Apeterbises y los babalawos. Sus deberes se centran en dirigir las labores de la cocina y atender directamente a los babalawos participantes en la ceremonia. Es la encargada de la preparación del desayuno y el almuerzo de los babalawos el día de la ceremonia.

En el cabildo El Cristo, de Palmira la Apeterbí más importante caracterizada por su voz, el alto grado de conocimiento de su papel en las ceremonias de Ifá, dominio del canto y la danza y de más experiencia en esta casa religiosa es la hermana de Facundo y Pablo Sevilla y madre del actual presidente Eduardo Capote Sevilla, Benita Sevilla, la cual cuenta con cincuenta y seis años de consagrada a Ochún, actualmente no se encuentra activa por estar enferma, con un padecimiento que no le permite realizar sus funciones como Apeterbí. Pero además existen otras que se destacan por sus conocimientos y años de consagradas que se han determinado como informantes claves a la hora de desarrollar el estudio de campo por considerarse de gran ayuda para el aporte de información durante el proceso investigativo.

Capítulo II: Fundamentos metodológicos investigativos.

2. Diseño de investigación.

Nuestro trabajo se propone para el estudio del problema planteado una investigación descriptiva- analítica sobre las características del fenómeno religioso.

TEMA: La participación socioreligiosa femenina del culto a Ifá, en la Sociedad El Cristo del municipio de Palmira.

SITUACIÓN PROBLÉMICA:

En el periodo revolucionario se ha potenciado la participación de la mujer cubana en todas las esferas de la realidad social, aunque todavía no es suficiente para la realidad deseada. En las diferentes expresiones religiosas del cuadro cubano las féminas ocupan un rol activo en cuanto a la cantidad de representantes no así en sus niveles jerárquicos y participación activa.

Ejemplo de ello se manifiesta en la regla de Osha- Ifá, donde las mujeres llegan a ser como máximo Apeterbí de Orula, de ahí el interés de la investigación en demostrar la importante participación de la mujer dentro del culto a Ifá.

Insuficientes también son las investigaciones desde la perspectiva de Género enfocado en este sentido, en especial para el desarrollo de los procesos religiosos donde con mayor frecuencia se expresa.

OBJETO DE ESTUDIO:

Las Apeterbises de Orula, una práctica sociocultural en el culto a Ifá.

OBJETIVO GENERAL:

Caracterizar la participación socioreligiosa de las Apeterbises de Orula en el Culto a Ifá en la sociedad El Cristo en el municipio de Palmira.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

1. Describir los rasgos sociodemográficos de las Apeterbises del Culto a Ifá en la sociedad El Cristo en el municipio de Palmira.
2. Definir el rol de las mujeres dentro de las prácticas del culto a Ifá.
3. Valorar la participación socioreligiosa de este grupo de mujeres en el grupo religioso.

PROBLEMA

¿Cuáles son los rasgos que caracterizan la participación socioreligiosa femenina de las Apeterbises de Orula del Culto a Ifá en la sociedad El Cristo en el municipio de Palmira?

PREGUNTAS AUXILIARES

1. ¿Cuáles son los rasgos sociodemográficos que caracterizan a las Apeterbises de Orula del Culto a Ifá en la sociedad El Cristo en el municipio de Palmira?
2. ¿Rompen las Apeterbises de Orula del Culto a Ifá en la sociedad El Cristo en el municipio de Palmira con su participación, patrones de género, estereotipos y cánones legitimados en otras expresiones religiosas y en la vida cotidiana?

2.1 Conceptualización.

APETERBÍ DE ORULA: Mujer practicante de la santería (iyalocha) que ha recibido cofá (kofá), es la encargada de entregar y recibir las ofrendas de los babalawos. Por lo general son hijas de Ochún.

CULTO A IFÁ: Sacerdocio que parte de la tradición cultural yoruba, tras un largo estudio y entrenamiento para realizar un complejo proceso de iniciación que, junto

con un cambio en su actitud y proceder ante la vida, les permite acceder al conocimiento de determinados oráculos de la deidad Orula, oricha de la adivinación: el Itá (tablero de Ifá) y el ekuele (cadena de Ifá), que son los medios oraculares principales. Cada año se reúnen varias comunidades de babalawos para obtener la Letra del año. Lo que representa un conjunto de indicaciones tanto para los practicantes como para la población en general.⁵⁹

PARTICIPACIÓN SOCIORELIGIOSA: Proceso que incluye un conjunto de actividades desplegadas por los distintos actores sociales en aras de un proyecto de acción que responde a sus necesidades tanto individuales como colectivas de un grupo religioso. Designa la integración y activismo de los sujetos. Se despliega en espacios interactivos y se expresa a través de diferentes niveles de intervención en el ámbito socioreligioso.

PERSPECTIVA DE GÉNERO: Contribuye a visualizar las relaciones de poder y subordinación de las mujeres, conocer las causas que la producen y encontrar mecanismos para superar las brechas existentes, así como reconocer que existen relaciones de desigualdad y que existe opresión e injusticia en la organización genérica de las sociedades.

RELIGIÓN: La religión es uno de los componentes de la sociedad, que al tiempo que refleja la realidad externa de modo peculiar, y tiende a explicarla y darle un sentido a las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, intervienen además en los procesos sociales. Es, por tanto, una forma de conciencia social que incide en diferentes campos de la actividad de los hombres, mujeres y grupos, cumpliendo variadas funciones sociales y en el individuo. Es parte de la cultura humana y cultura en sí misma.⁶⁰ La religión de una sociedad se puede describir como un conjunto de rituales y un sistema de creencias (dioses, mitos, valores) cuyos componentes están igualmente integrados al nivel de las instituciones de culto. El comportamiento religioso se expresa en una variedad de formas específicas de cada sociedad y de su desarrollo histórico.

⁵⁹ Guanche, Jesús/Mejuto Margarita. La Cultura Popular Tradicional. Conceptos y términos básicos. Consejo Nacional de Casas de Culturas, Ciudad Habana, 2008.p 17.

⁶⁰Ramírez Calzadilla, Jorge. “Religión y relaciones sociales”. Editorial Academia. La Habana. 2000. ,pXVI

ROL DE GÉNERO: Conjunto de funciones derivadas de una situación o estatus de la persona según el sexo. Los roles que tradicionalmente se le han asignado a la mujer son los relativos a la maternidad y el mantenimiento del mundo doméstico. A los hombres tradicionalmente se le ha asignado el rol del sustento económico del hogar y las actividades del espacio público.

2.2 Operacionalización.

Variable
Participación
Socioreligiosa de las
Apeterbises

Dimensión
Rol a desempeñar
(*dentro del grupo religioso*)

- Funciones dentro de las ceremonias.
- Percepción propia sobre el desarrollo de sus funciones

Dimensión
Reconocimiento socioreligioso

- Tipo de Apeterbí dentro del grupo
- Grado de conocimiento acerca del término: Apeterbí.
- Grado de conocimiento sobre las labores dentro de las ceremonias.
- Tipos de relaciones o interacciones socioculturales.

Dimensión
Dinámica religiosa

- Escenario donde se realizan las prácticas.
- Tiempo de duración de las ceremonias.
- Principales ceremonias que se realizan.

Dimensión
Características sociodemográficas

- Edad.
- Color de la piel.
- Lugar de nacimiento.
- Grado de escolaridad.
- Desempeño laboral.
- Organizaciones a las que pertenece.
- Años de pertenecer a la Sociedad.
- Años de consagración
- Tipo de Apeterbí.
- Cantidad de ahijados.

2.3 Justificación metodológica para el estudio del fenómeno religioso. El estudio de caso en la Sociedad del Cristo.

Encontrar una definición exacta en bibliografías dedicadas a la metodología de la investigación cualitativa sobre los “**Estudio de casos**”, resulta ardua tarea. La infinidad de autores que se refieren al tema no concuerdan en llamarlo método o estrategia.

Lo que si queda claramente establecido es que este “**proceder metodológico**”⁶¹ tiene un carácter particularista; -determinado por la centralidad en una situación suceso o fenómeno concreto- descriptivo, heurístico e inductivo.

Se le suma a estas peculiaridades que es de gran utilidad para el análisis de problemas prácticos, situaciones o acontecimientos que ocurren en la cotidianidad. La única exigencia es que posea un límite físico o social que le confiera identidad.

Permite centrar la atención en instituciones, fenómenos sociales y personas que se consideren típicas o que se elige de manera intencional, para obtener información amplia y profunda de los diversos aspectos, manifestaciones y situaciones que ha tenido el caso objeto de estudio.

Por tales características, la presente investigación se plantea un estudio de casos, por su objeto de investigación y para cumplimentar los objetivos planteados. Ya que La sociedad El Cristo, tiene como característica principal que todo el proceso religioso se hace a la antigua como lo empezaron a hacer Catalino y Cundo Sevilla lo que hace el trabajo desempeñado por esta Sociedad sea considerado, particular e identitario, el que en sus inicios se desarrolló bajo el patrocinio del mismo Tata Gaytán encargado de diseminar todas estas consagraciones a Ifá por toda la región.

Esta es precisamente la meta principal que se han trazado sus discípulos, bajo la consigna de un viejo Oddum de Ifá que dice: *entre más usted se aleje de sus costumbres, más se está alejando de sus muertos.*

Justificación de las técnicas a utilizar:

⁶¹ Nota: en “Metodología de la investigación cualitativa” de Gregorio Rodríguez y otros, se realiza una breve referencia a los desacuerdos de las diferentes visiones, concepciones y clasificaciones. En el presente estudio se le nombra **Proceder metodológico**.

Las técnicas responden específicamente al problema y los objetivos propuestos.

Por lo que se determinó hacer primeramente una **observación no participante** ya que esta técnica permite un contacto con los sujetos a estudiar, insertarse dentro del colectivo de mujeres, conocer directamente el campo de acción, hacer un diagnóstico inicial y lograr un acercamiento al fenómeno en cuanto a su práctica.

Con esta, se intenta captar aspectos que son más significativos de cara al fenómeno a investigar, para recolectar los datos que se estiman pertinentes.

Permite abarcar el ambiente físico, social y cultural donde este grupo de mujeres que forman un conjunto de 6 para la muestra seleccionada que dentro del grupo religioso son reconocidas como Apeterbises de Orula y se seleccionaron de acuerdo a los años que llevan desempeñándose dentro de la liturgia religiosa, por su grado de conocimiento acerca de las tareas que ellas desempeñan durante las ceremonias de consagración a Ifá, por los años de pertenecer a la Sociedad El Cristo y además por la experiencia adquirida durante todos los años, desenvolviéndose en los quehaceres religiosos.

Por todo lo anteriormente dicho se considera la muestra de vital importancia para el proceso de recopilación la información necesaria para realizar una evaluación de su función y rol participativo donde desarrollan una parte importante de sus vidas.

Además, los fenómenos objetivos manifiestos, y el sentido subjetivo de muchos comportamientos sociales que allí se manifiestan.

Como también se seleccionó una muestra de 3 babalawos que se tomaran como informantes claves ya que son considerados como expertos en el tema y es importante hacer una evaluación desde el punto de vista de los hombres acerca de la importancia de la mujer en las consagraciones, teniendo en cuenta que esta práctica socioreligiosa (las consagraciones a Ifá) son consideradas solamente para hombres.

La observación no participante propicia captar las actuaciones cotidianas más pequeñas de estas mujeres y hombres seleccionados para la muestra y facilita que el investigador se involucre como un sujeto que participa de forma pasiva en el proceso observado.

Se estima que la investigación debe comenzar por la observación, porque es una forma de adentrarse en el objeto de estudio.

Es útil para formular los diseños de investigación y para enriquecerlos. Además con la utilización de este método se logra con mayor facilidad la empatía con las personas objeto de la investigación.

La **Entrevista en profundidad** se realizó a una muestra significativa de cinco mujeres que dentro del grupo religioso ostentan la categoría de Apeterbises de Orula, en su mayoría de raza negra, oscilando su edad en un rango de 50 a 80 años. Además se le realizaran entrevistas a los principales babalawos de la Sociedad El Cristo, con el objetivo de indagar a cerca de su percepción con respecto al trabajo desempeñado por las Apeterbises durante el proceso de consagración a Ifá.

Esta técnica aporta informaciones que los informantes sólo extraen de sí cuando depositan su confianza en los entrevistadores. Es uno de los medios para acceder a los conocimientos, creencias, valoraciones, ideologías, significados sociales, imágenes, nociones, ideas, estereotipos, rituales de la vida del grupo de féminas practicantes estudiada, obteniendo datos en el propio lenguaje de los sujetos.

“Las entrevistas pueden ser a individuos o grupos, hechas por personas cuidadosamente seleccionadas, a fin de obtener información sobre hechos o sobre representaciones mentales, de la que se analiza su grado de pertinencia, validez y fiabilidad con respecto a los objetivos propios de la recogida de información”⁶²

Esta técnica se pretende utilizar en una situación abierta, donde existe mayor flexibilidad y libertad, tanto por parte del entrevistado como del entrevistador. Estas sesiones en las que participa el investigador con el entrevistado suceden durante largo tiempo, por lo general siempre se tiene un propósito explícito en la que se presenten explicaciones sobre un determinado tema y comienzan a realizarse las preguntas.

UNIVERSO: Apeterbises de Orula pertenecientes a la Sociedad El Cristo, en Palmira.

Tipo de muestreo:

El muestreo realizado en la investigación es ***no probabilístico de tipo intencional***. Los sujetos de la investigación no se escogieron aleatoriamente debido a las características cualitativas de nuestro estudio y los elementos exploratorios de la

⁶² De Katele, Jean-Marie. Metodología para la recogida de información. __ España: De Katele,., 1995. __ p.18.

investigación. Por lo cual no puede establecerse con exactitud su representatividad ni el cálculo del error.

En esta investigación la muestra seleccionada es de 6 mujeres, pertenecientes a la Sociedad El Cristo, ocupando la categoría religiosa de Apeterbí de Orula, elemento clave dentro de la investigación.

Se seleccionaron por su nivel de experiencia, la amplia influencia y reconocimiento dentro del grupo religioso, su capacidad y conocimiento para explicar y exponer sus prácticas socioculturales.

. Tipo de investigación

El tipo de investigación es **exploratoria - descriptiva** por realizarse a partir de un tema o problema investigativo poco estudiado y que no ha sido tratado con anterioridad: “los estudios exploratorios nos sirven para aumentar el grado de familiaridad con fenómenos relativamente desconocidos, obtener información sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación más completa sobre un contexto particular de la vida real, investigar problemas del comportamiento humano que consideren cruciales los investigadores de determinada área, identificar conceptos o variables promisorias, establecer prioridades para investigaciones posteriores o sugerir afirmaciones(postulados) verificables ”⁶³.

2.3.1 La integración metodológica como estrategia de investigación.

En Conferencias sobre la Sociología de la Cultura se encontraron presupuestos teóricos, según los cuales:

“La integración metodológica, según Cocik y Reichardt, (1996) puede mejorar el cumplimiento de objetivos múltiples tanto al nivel del proceso como de los resultados de la investigación. Además, a través de la convergencia metodológica se corrige el sesgo que existe de antemano en los datos, enriqueciendo mutuamente ambos tipos de métodos. Así, el paradigma cualitativo puede enriquecer su perspectiva

⁶³Dankhe, G. L. Investigación y Comunicación. _ _

En: Hernández Sampier, Roberto. Metodología de la Investigación I. _ _La Habana: Editorial Félix Varela, 2003. p.170.

hermenéutica con el método complementario del paradigma positivista. La integración cuanti/cuali resulta más que pertinente. ”⁶⁴

Dada las características del proceso de investigación y su complejidad asumimos una reflexión metodológica cualitativa, sobre el objeto y la finalidad del análisis en una reflexividad fundamentalmente epistemológica que implica la reflexividad de las prácticas discursivas y del sujeto investigador, como parte del objeto observado y artífice del contexto de observación.

La estrategia de integración constituye el fundamento metodológico, por poseer una acertada experiencia en el campo de investigación, así como, manera de trabajo asumido en los programas culturales que facilitan los procesos de interacción institucional, social y cultural en la localidad, además la sistematización del trabajo de campo, la socialización de los resultados obtenidos como consecuencia de las investigaciones.

Las técnicas e instrumentos aplicadas captaron una doble relación sujeto – sujeto y sujeto-objeto la cual permitió una noción clara y clave de reflexividad e interpretación,⁶⁵ desde el polo cualitativo y la necesaria integración metodológica que exige el estado actual del debate en las ciencias sociales.

El presente trabajo investigativo hizo uso de técnicas adscritas a la **metodología cualitativa**, ya que esta está de acuerdo a los objetivos planteados. Permiten profundizar en las subjetividades de la muestra seleccionada y en hechos de sus vidas, que no captan las preguntas con respuestas cerradas. Se hizo necesaria su utilización para la obtención de datos descriptivos, teniendo en cuenta la naturaleza del marco histórico en que se desenvuelve el objeto de estudio, el tipo de problema formulado y los objetivos de la investigación.

El tema de la investigación ha sido muy poco tratado. Para la consulta de las tesis anteriores relacionadas con el mismo fue de gran utilidad la tesis de diploma de Reinier Sarría en el año 2000 Perteneiente al Instituto Superior de Arte. “La Ceremonia del Yoryé en la Sociedad Religiosa “El Cristo” de Palmira”. Por su

⁶⁴ Soler Marchán, Salvador David. La Museología, interacción entre ciencia, cultura y sociedad/ David Soler Marchán, María Elena Morales Calatayud, tutor. - - Tesis de Maestría en Estudios Sociales. – UH, (La Habana), 2006. __ P.10.

⁶⁵ Valladares Maikel. Las comidas y bebidas en Cienfuegos. Ponencia presentada a Cultura y Desarrollo, Centro provincial de Patrimonio Cultural, Cienfuegos, 2007. p.13

acercado vínculo con el tema religioso tratado, además de ser la única que ha tratado el tema anteriormente.

2.3.2 La triangulación como vía para el estudio del tema de investigación:

Para el estudio de las ceremonias religiosas y según las exploraciones realizadas a las tesis y trabajos de diplomas sobre el particular, efectuadas en varios centros de estudio e investigación social, hemos podido constatar que el establecimiento de procesos de complementariedad metodológica resulta de gran importancia en la resolución de las tareas científicas propuestas.

Asumir la triangulación metodológica permite aspirar a combinar metodologías para el estudio del fenómeno en cuestión. De manera que se puedan contrastar datos y observaciones, reproducciones socioculturales, para obtener información aportada en el trabajo de campo y el análisis sistemático.

Esta estrategia metodológica es definida por Denzin (1978) como: "La combinación de metodologías para el estudio del mismo fenómeno...permite superar los sesgos propios de una determinada metodología."⁶⁶

Partimos del presupuesto básico de que la debilidad de cada método simple se compensará con el contrapeso de la fuerza de otro. El uso de múltiples métodos implica una estrategia que eleva al investigador por encima de sus inclinaciones personalistas en el uso aplicado de metodologías simples. "La triangulación garantiza por ello un trabajo integrador de descripción gruesa a cuatro niveles diferentes."⁶⁷

Triangulación de los datos: *Es preciso el control de las dimensiones, tiempo, espacio, niveles de comportamiento y el nivel analítico en los que se obtiene la información.*

Triangulación metodológica. *La utilización de varias técnicas, instrumentos de investigación expresada en una estrategia de recogida de datos que enriquece la validez y comprensión de un objeto simple y favorece la flexibilidad para el análisis e interpretación de los datos. Así las entrevistas a profundidad, las observaciones participantes, entre otras facilitaran en gran medida este proceso.*

⁶⁶ de Urrutia Torres, Lourdes. Metodología de la Investigación Social / Lourdes de Urrutia Torres. Selección de Lecturas.—La Habana: Editorial Félix Varela, 2003__P.53.

⁶⁷ Íbidem

La investigación se convierte en un proceso reflexivo orientado no sólo hacia los métodos y técnicas sino hacia la interpretación, socialización sistémica y sistemática de la misma dentro de la propia comunidad que la mantiene, genera y socializan.

Capítulo III: Análisis de los resultados.

3. Análisis del estudio de caso.

3.1- Proceso de Consagración en Ifá. La observación no participante.

El tercer objetivo específico trazado en la investigación trata de describir la participación socioreligiosa de las Apeterbises de Orula dentro del grupo religioso. Para dar respuesta a dicho objetivo se trazó como estrategia realizar una observación durante la fase de consagración a Ifá, el cual se desarrolló en un período de tiempo de siete días. Donde el eje central era observar el desempeño de las Apeterbises dentro de la dinámica religiosa.

Para recoger toda la información posible y de la manera más organizada, se hizo un diario de campo y además se realizó una grabación que testificara lo que seguidamente se expondrá, y que además sirva de anexo para la investigación.

El primer día del período de consagración era el 5 de mayo del 2010. La llegada al campo fue sobre las 2:00 PM. Era esta hora y no antes pues lo que interesaba para la investigación era el trabajo que realizaban las Apeterbises y a esa hora era que empezaban sus labores dentro de la consagración. Pero lo relacionado con los babalawos empezaba desde horas temprano de la mañana. La Sociedad El Cristo, tenía un ambiente que se podía suponer con facilidad las labores que allí se estaban desarrollando, se podían presenciar una gran cantidad de babalawos pertenecientes a la familia religiosa, pero además babalawos de otras provincias del país como Camaguey y Ciudad de La Habana. Todos estaban reunidos en la sala principal de la Sociedad, específicamente en las afueras del cuarto de consagración.

Al seguir caminando hacia el interior de la casa nos encontramos con un gran patio donde se realizan también gran parte de las ceremonias. Este patio cuenta con dos árboles; uno cedro y una Ceiba con una marcada funcionalidad por los ritos que allí se desarrollan a Eggun, Oggun, Arabba e Iroko.

A la izquierda del patio se encuentra la cocina de la Sociedad y que a la vez es la misma cocina de la familia biológica ya esta Sociedad es una construcción doméstica que cumple una doble función: casa de la familia biológica y casa templo, pero está dividida por una gran pared de mampostería a todo lo largo de la casa.

En la cocina se encontraban las Apeterbises desarrollando sus habituales funciones, habían seis Apeterbises, todas de piel negra, se pudo evidenciar una diversidad respecto a los santos a los cuales estaban consagradas estas mujeres; por ejemplo: Oshún, Yemayá, Changó, Obbatalá. (Esto se puede evidencia por el color predominante en sus atuendos y por sus collares). Como también se pudo evidenciar la presencia de algunas Apeterbises Iyafá, dentro del grupo de mujeres que estaban trabajando en la cocina.

La edad promedio que oscilaba entre los 40 y 60 años de edad con la excepción de dos de ellas, la esposa del presidente de la sociedad que se desempeña como Apeterbí durante este período de consagración y que además está actualmente embarazada (esta condición no la imposibilita para realizar sus tareas), la otra joven es la hija del babalawo (**ver foto1**) presidente de la sociedad Eduardo Capote Sevilla (Omofá Iwori Bogbe), con 21 años de

edad, consagrada Obbatalá y además Apeterbí, pero lo más significativo de la presencia de esta muchacha no es lo joven, sino, el grado de responsabilidad que recae sobre ella.

Esta joven Apeterbí es la encargada de realizar todas las tareas que como Apeterbí principal de la casa, tiene su abuela Venita Sevilla, la hija menor de los 27 hijos de Nicolás Sevilla el padre de toda esta familia biológica y religiosa, que se encargó de transmitir todos estos preceptos religiosos de generación a generación. Venita no realiza sus funciones correspondientes pues está imposibilitada física y mentalmente por su edad y su condición de salud.

Por lo que sus funciones como Apeterbí del babalawos presidente de la Sociedad son desplazadas a su nieta. Ejemplo de estas funciones son: servir la mesa, realizar la ceremonia de la palangana, etc., que son realizadas por la Apeterbí mayor que es la Apeterbí del jefe de la casa.

Las Apeterbises tenían el vestuario indicado para trabajar en las consagraciones a Ifá, el mismo cuenta por una saya, delantal, pañuelo, (estos tres atuendos son obligatorios para todas las Apeterbises, lo demás puede variar, pero esto no) en el momento en que se llegó al campo, ellas estaban preparando los alimentos que se iban a ofrecer durante el almuerzo de ese día este estaba conformado por arroz blanco, frijoles colorados, carne de cerdo, ensalada de pepino, tomate y col y café.

Otras de las funciones de las Apeterbises ese día era preparar los animales que se necesitaban para el día del Itá que sería dentro de dos días. Estos animales son aves, gallinas y pollos, los animales de cuatro patas los encargados de sacrificarlos son los babalawos que ya han recibido cuchillo, esta es otra ceremonia que se le realiza a los babalawos ya consagrados.

En el caso de las gallinas se le ofrecen a Orula y tienen una manera específica para prepararse y adecuarse a la hora de cocinarla (ver foto 2 en anexos) y los pollos se les brinda a los guerreros (Oggún, Oshosi y Elegguá.) lo que se les ofrece a los santos son las vísceras de estos animales, que luego de extraerse se cocinan y se les pone como ofrenda **(ver foto en los anexos).**

Lo restante como los intestinos, son lanzados al techo de la casa, esta acción tiene una explicación religiosa que consiste en que a la vez que las auras que son las enviadas de

Olofi se comen los intestinos, le hacen saber a Olofi que la ceremonia se ha desarrollado correctamente y este les da su bendición .

Otras de las actividades que desarrollaron las Apeterbises ese día fue la limpieza de los guerreros del Iyabó que se estaba iniciando como babalawo. Esta limpieza la realiza una sola Apeterbí y consiste en introducir estos guerreros en una palangana con sangre extraída de las aves que habían sacrificado anteriormente.

El almuerzo se sirvió sobre las 3:30 PM, este horario depende de las Apeterbises, ellas tienen que esperar que los babalawos le den la orden para realizar cualquier actividad, hasta la más insignificante.

La Apeterbí mayor prepara la mesa para todos los babalawos presentes, se colocan los cubiertos (solamente cucharas), vasos y servilletas. Está determinado que el iniciado almuerce antes que los babalawos, las Apeterbises le preparan su almuerzo en su plato con sus cubiertos y su vaso que es único para él y luego se sientan los babalawos presente para almorzar.

Las demás Apeterbises le van alcanzando los alimentos ya servidos de antemano en la cocina en los platos y trasladados en bandejas a las Apeterbises que están sirviendo la mesa bajo la orientación del a Apeterbí mayor. Luego de almorzar, las Apeterbises les sirven el café y después que los babalawos se retiran de la mesa, ellas limpian y friegan todos los utensilios extraídos de la mesa.

Al terminar con estas labores, ellas se dirigen a almorzar, (almuerzan lo mismo que los babalawos). Ellas pueden almorzar antes que los babalawos solamente si el mayor de la casa se los autoriza.

En este día las Apeterbises no realizan más ninguna actividad, y no vuelven a tener trabajo hasta el día del Itá que es en el tercer día.

En el segundo día las encargadas de asegurar el desayuno de los babalawos y el Iyabó, son las Apeterbises que conforman la familia biológica y viven en la casa.

El tercer día del periodo de consagración a Ifá es el denominado día de Itá.

La ceremonia se inicia entre las seis y siete de la mañana con el desayuno a Olofi, este desayuno que es considerado una ceremonia muy importante este día de Itá, es dirigido por el padrino del Iyabó, este padrino es el babalawo que está al frente de la consagración del iniciante y que no tiene que ser precisamente el presidente de la casa.

La primera ceremonia del día se le llama “ñangareo” y esta consiste en reunir a todos los babalawos, Apeterbises e invitados presentes y situarse en el centro del patio de la Sociedad y brindarle el desayuno a Olofi que consiste en este “ñangareo” **(ver glosario)**.

El padrino prepara una jícara con leche y hierbas destinadas a la consagración. Se traza un círculo en la arena y al centro se ubica la jícara y se cubre con un paño rojo colocando de frente al sol naciente. Todos los babalawos participantes forman un círculo alrededor del patio y las Apeterbises y demás invitados se colocan fuera del círculo. Los babalawos comienzan a entonar un canto de bendición a Olofi y el padrino sostiene la jícara y la elevan al sol pidiéndole a bendición a Olofi para todas las ceremonias que se van a realizar durante el resto del día.

Esta misma operación la van haciendo todos los babalawos en el orden que están situados en círculo y después que concluyen los babalawos, comienzan las Apeterbises y luego los invitados, todos haciendo la misma operación que comenzó el padrino.

Posteriormente el padrino “le da coco a Eggun para pedirle permiso los muertos, y se moyugba a los ancestros del padrino y de Iyabó”, esta ceremonia que se realiza en el patio, al pie de la mata de cedro, es presenciada solamente por los babalawos y el iniciado, posteriormente se penetra en el interior de la casa al cuarto de consagración y se procede a “ darle coco a los guerreros Elegguá, Oggun, Ochosi, “. Se vuelve a moyugbar a los muertos y ancestros y se va picando el coco con la uñas del dedo gordo y lo tira encima de los guerreros. Todos estos santos pertenecen al Iyabó ⁶⁸

Al culminar el trabajo en el cuarto se inicia el desayuno del Iyabó en cuarto y de los babalawos en el salón principal de la sociedad. Las Apeterbises preparan la mesa y sirven el desayuno, este desayuno estaba compuesto por pan, jugo de mango y de guayaba, mantequilla, croquetas, café. Los babalawos se sientan a partir del padrino o los mayores y su cercanía a esta jerarquía esta determinada por los años de consagración, sus funciones en la familia religiosa, su importancia en el culto, entre otros.

Al culminar el desayuno los babalawos se trasladan al cuarto de consagración, el padrino le ofrece coco a Orula, moyugbando, con el objetivo de sacar el signo rector que no más que el posible fallecimiento del iniciado, para que a partir de aquí el Iyabó tener conocimiento de cómo va hacer el fin de su vida y adoptar una conducta durante toda vida y no incumplir

⁶⁸ Tomado la entrevista realizada a Eduardo Capote Sevilla. Presidente de la Sociedad El Cristo.

para no pecar y tratar de cuidarse. En Orula está el nacimiento, la vida y la posible muerte del Babalawo”⁶⁹. Esta ceremonia se puede considerar la más importante en este día.

Las Apeterbises luego de recoger el desayuno, se dirigen a la cocina a prepara el almuerzo. El almuerzo que se estila preparar este día es casi siempre el mismo (este puede variar de acuerdo con la posibilidad económica del iniciado). Este almuerzo está compuesto arroz, garbanzos, pollo asado, carne de cerdo asada, ensalada de col, pepino y tomate; el poste en este caso era helado de mantecado y el café (no puede faltar).

El almuerzo fue servido por las Apeterbises alrededor de las 4:00 PM. .

Los babalawos entrevistado refieren que al Iyabó se le ofrecen dos gallinas asadas, aquellas que le fueron ofrecidas a Orula el primer día de la consagración

Ellas preparan la mesa para los 16 babalawos que estaban trabajando en el Ifá. Colocan los platos en la mesa, con los cubiertos, las copas para el vino, los vasos para el agua, servilletas. Después de haber organizado la mesa correctamente, las Apeterbises sirven la comida en bandejas que serán colocadas en la mesa.

La Apeterbí principal con la colaboración de otra de ellas va colocando la comida que le van alcanzando las Apeterbises que están en la cocina.

Después de servir el almuerzo, estas Apeterbises tienen como tarea, servirle el almuerzo a cada uno de los babalawos que se encuentran sentados en la mesa. Esta repartición se comienza por el padrino que se encuentra en la cabeza de la mesa y luego se sigue sirviendo de derecha a izquierda dándole la vuelta a la mesa.

Antes de comenzar a almorzar, se le agradece a Olofi con el pan y el vino.

Esta acción es muy similar a la que realiza el padre de la Iglesia Católica en la que se agradece a Dios por el pan y el vino. Esta ceremonia es una muestra del sincretismo entre el catolicismo y la religión Yoruba en Cuba.

Otra muestra del vínculo entre estas dos manifestaciones religiosas es la presencia de una réplica del cuadro de “La última cena”, de Leonardo Da Vinci, que preside esta ceremonia en la mesa al estar colocado en la pared frente a la mesa. Además juega un papel importante ya que la presencia de este cuadro es la explicación del por qué en la mesa no

⁶⁹ Entrevista realiza al babalawos Mario Cruz Águila.

se sientan 13 babalawos o más o menos, pero nunca este número. La explicación que los babalawos le dan a este fenómeno es que al existir este número de babalawos en la mesa, puede estar entre ellos un traidor, como lo fue Judas en este famoso cuadro.

Después que los babalawos terminan de almorzar. La Apeterbí principal, recoge las fuentes donde estaba colocada la comida que dejaron de sobras los babalawos y se echa en una palangana que se coloca en la esquina del padrino y por el orden jerárquico de derecha izquierda se van corriendo los platos sin levantarlos de la mesa y el padrino va limpiando y depositando las sobras en la palangana.

A la misma vez los babalawos van coreando con sus cantos- en este caso existe uno de los babalawo hace de cantante principal y los restantes babalawos hacen de coro. Los platos que ya han sido limpiados por el padrino, las Apeterbises lo retiran de la mesa.

Al finalizar la ceremonia se coloca el postre servido por las Apeterbises en platos pequeños y es recogido igual que los platos de comida. Cuando culminan se pasea la palangana por la mesa de derecha izquierda sin levantarla de la mesa acompañados de cantos que se producen igual que los del almuerzo.

La Apeterbí mayor recoge la palangana la lleva al contén de la calle o un espacio fuera y alejada de la casa. Ofrece la comida que se recogió de la mesa a Elegguá.

Luego de concluir con este ritual, la Apeterbí se arrodilla ante el padrino y este la bendice por el trabajo que ella ha realizado en la mesa.

Tras cumplir con todo esta ceremonia la Apeterbí mayor lleva a cabo otro ritual muy importante que se desarrolla durante este proceso de consagración. Estamos hablando de la ceremonia de la Palangana, que aunque se había comentado con anterioridad que esta formaba parte del conjunto de ceremonias desarrolladas el séptimo día en el Yoryé. También se lleva a cabo el día de Itá.

En esta ceremonia las Apeterbises que se encuentran en la cocina le alcanzan a la Apeterbí principal, una palangana con agua, jabón y una toalla blanca. La Apeterbí le alcanza todos estos utensilios a cada uno de los babalawos, empezando por el padrino y en el mismo orden que se desarrolló durante el almuerzo, para que cada uno se lave las manos después de almorzar.

Luego de lavarse las manos y la boca con el agua que le ha traído la Apeterbí, cada babalawo saca de su billetera un billete de dinero que lo moja en el agua, se limpia el rostro con él y lo coloca en el borde de la palangana.

Existe una diversidad de interpretaciones al respecto. Unos plantean la existencia del Eggún Mayor está en ese momento debajo de la mesa y esta acción permite un ofrecimiento mayor en la visión en Ifá, otros lo ven como un conjuro contra la ambición del dinero en este culto.

Después de pasar la palangana por todos los miembros de la mesa, vuelve a llegar al padrino. Luego la Apeterbí mayor encargada de llevar a cabo esta ceremonia, se coloca la palangana en la cabeza y comienza a recorrer la mesa bailando al compás de los cantos entonados y los toques que realizan en la mesa los babalawos. Estos cantos son rindiéndole tributo a Oshún ya que esta es considerada entre el conjunto de religiosos como la verdadera Apeterbí de Orula. **(Ver fotos)**.

Después de terminar la Apeterbí de dar la vuelta a la mesa, esta se retira y vierte esta agua en una cañería situada en el interior del patio **(ver fotos)**. Ella recoge el dinero que le dieron los babalawos y portándolo en las manos, regresa a la mesa donde continúan sentados todos los babalawos, ella se arrodilla frente al padrino y este el dinero que ella ha recibido por sus servicios en la mesa.

Después de esto la Apeterbí reparte tabaco en la mesa y los babalawos empiezan a rezar sus signos por orden jerárquico determinado por la antigüedad en su consagración. Cada uno acompañado siempre de cantos.

Para este entonces todas las Apeterbises se encuentran en la cocina terminando de recoger todo lo del almuerzo, y así concluyen su trabajo por ese día.

El babalawo principal de la casa, después de terminar la ceremonia de rezos en la mesa, es el encargado de repartir de forma igualitaria, todo el dinero que fue recaudado durante la ceremonia de la Palangana y es repartido entre todas las Apeterbises que trabajaron durante el día en las labores domésticas.

A través de la observación se pudo verificar todas estas acciones y además el número de Apeterbises que trabajaron durante el día de Itá (6 Apeterbises).

El séptimo día de la consagración a Ifá, es el último para cerrar este proceso que culmina en una semana.

Este día se realiza la Ceremonia del Yoryé que a pesar de tener un gran valor religioso por ser esta ceremonia la que concluye con todo el proceso ceremonial durante la consagración a Ifá, también posee un gran valor como hecho folklórico de gran importancia que trasciende a los marcos de esta institución, pues en ellas podemos apreciar todas las manifestaciones de la cultura popular y tradicional como la música, la danza, las conductas y las normas de las familias religiosas, a través de las ceremonias que forman parte de la ceremonia del Yoryé.

Durante esta ceremonia del Yoryé, todos los alimentos que se consumen en el día, son tradicionalmente los que se brindan en este tipo de ceremonias, aunque esto en algunos casos puede variar, de acuerdo con las posibilidades económicas del iniciado.

El día se inicia con el desayuno sobre las 9:00PM, preparado por las Apeterbises. Este desayuno está compuesto por tradicionalmente por café con leche, huevo frito, leche con chocolate pan con mantequilla, bocadito de jamón y queso, por último se sirve el café que se toma en taza.

Primeramente desayuna el lyabó en el cuarto de consagración (ibbodú). El iniciado desayuna mismo que los demás babalawos participantes. Se ha podido observar que en ocasiones hay un reforzamiento en la alimentación del lyabó, esto está en dependencias de los gustos y hábitos alimentarios del mismo, pero además hay que tener en cuenta sus prohibiciones.

Al terminar con el lyabó, las Apeterbises pasan a servir la mesa para el desayuno de los babalawos presentes.

Al terminar, las Apeterbises recogen la mesa y se dirigen a organizar los preparativos para el almuerzo.

Para estas tareas existen disponibles 8 Apeterbises, todas vestidas correctamente. La mayoría de raza negra y de avanzada edad, con la excepción de 3 de ellas. Se evidencia la presencia de varias Apeterbises lyafá, como también una Apeterbí llé-Ifá. Además de variedades de consagraciones a santos como: Obbatalá, Oshún, Yemayá, Changó, etc.

Después de pararse de la mesa, los babalawos se trasladan al cuarto de consagración junto al iniciado, para así organizar todo lo referente a las ceremonias que se desarrollaran a continuación.

El almuerzo que se prepara para este día es habitualmente: Carnes; Principal el Pargo, pero sirven otras como carnero, chivo, puerco, gallo y gallina, además sirven arroz con gris, frijoles, garbanzos y ensaladas de estación. Las comidas se acompañan con pan que no puede faltar, helado, mermelada de guayaba o de mango, queso, dulce de guayaba en barra.

La ceremonia que le corresponde al iniciado es la Ceremonia de la Siembra, esta ceremonia es una de las más importantes. En ella las Apeterbises no realizan ninguna tarea, lo único que hacen es quedarse como espectadoras presenciando una representación hecha por los babalawos y el iniciado, donde le rinden tributo al trabajo que realizaban los negros esclavos a los cuales Olofi bendijo para que trabajaran y el maltrato que recibían por parte de los mayores. Esta ceremonia tiene un fuerte arraigo sociocultural.

Los babalawos se colocan en dos filas dejando un espacio que representa el camino por donde el lyabó se conducía en su vida. Estos babalawos están colocados con un "chucho de rascabarriga". Se inicia el canto por un babalawo seleccionado por la experiencia dentro de la familia y asignado por el padrino, el coro repite el estribillo, y este canto que se repite durante las siete veces que entra y sale el lyabó del cuarto de consagración.

El lyabó sale del cuarto de consagración vestido de blanco, sin camisa, solo vestido tradicionalmente con un pantalón doblado hasta las rodillas, hemos observado ceremonias donde se presentan en bermudas por debajo de las rodillas. El iniciado lleva en las manos una guata y un machete y en la otra un gajo de la planta conocida con el nombre de pata de gallina.

El iniciado sale acompañado del Oyubbona (es el segundo padrino del iniciado, este es el babalawo que se encarga del aseo del iniciado) que se encuentra a sus espaldas y su función es legitimadora para que el lyabó siembre bien las plantas que lleva en la mano, ordene su movimiento y asegure su buenas maneras de conducirlo.

Esta acción tiene un alto grado y significación porque responde a la educación del Iyabó por sus deberes y sacrificio en la vida, sustentado en el trabajo humano.

La imagen del iniciado en su salida demuestra el tiempo que lleva en cuarto de consagración (el Ibbodú o Abbó), sin afeitarse. Como evidencia de trabajo forzoso en el Ibbodú o Abbó. Esto demuestra los niveles de consagración al estudio durante los siete días y su intensidad orientado por su padrino e Oyubbona.

A medida que el Iyabó va saliendo y entrando al cuarto de consagración, al salir los babalawos comienza a ofrecerlos "chuchazos" (reconocido como flagelo, chucho o azote) por todas partes del cuerpo desde el cuello a los tobillos, siempre por la parte posterior del cuerpo – nunca se ha llevado a cabo este hecho por el frente del iniciado.

Detrás va el Oyubbona defendiendo al iniciado de los golpes que le dan los demás babalawos. Es significativo que en las entrevistas realizadas a los babalawos más viejos, estos afirman que antiguamente esta ceremonia era representativa y los golpes no eran tan fuertes.

El vigor de los golpes es una tendencia en la actualidad y está vinculado a la energía, la fuerza, brío, la pujanza, así como la capacidad para resistir el miedo del Iyabó.

El primer recorrido lo realiza hasta la tierra preparada con anterioridad por los babalawos y siembra a partir de un rito que incluye orar la tierra, sembrar la planta y se retira al Ibbodú a buscar la otra planta donde recibe de igual manera "chuchazos".

Esta acción se repite siete veces, por ser expresión de los siete días de la consagración, la sistematicidad, dedicación y amor por el trabajo. En cada uno de los casos se repite la acción descrita anteriormente.

En la última entrada al retirarse para penetrar en el Ibbodú los babalawos participantes en la ceremonia abandonan las filas y se aglomeran detrás de Iyabó y continúan golpeándolo por la espalda hasta penetrar en la estera.

Estos golpes provocados por el gajo que tienen los babalawos en la mano llegan a provocar al iniciado grandes heridas, que le hacen hasta derramar la sangre y que además le causan cicatrices para toda la vida.

Al penetrar el padrino delante de todos los presentes sentencia al Iyabó con las siguientes palabras: " a partir de ahora tú estas para salvar a la humanidad, no puede utilizar mal la religión porque Olofi te maldice " ⁷⁰

Después de concluir con la ceremonia de la siembra, se inicia otra ceremonia donde las Apeterbises participan en conjunto con el iniciado y los demás babalawos. Esta ceremonia es llamada "Ceremonia del Plato".

La Apeterbí mayor prepara con anterioridad los addimuses en colaboración con las otras Apeterbises y el padrino, de acuerdo a su orden y aprendizajes. Posteriormente las demás Apeterbises que están trabajando en la consagración pasan a la sala de la Sociedad para ayudar a desarrollar la ceremonia en conjunto con los babalawos y familiares del nuevo babalawos.

Los addimuses o miniestras son los granos que fueron utilizados por los babalawos en las ceremonias dentro del cuarto con el iniciado. Estos granos se colocan en 16 platos que han sido empleados en las ceremonias dentro del habitáculo consagradorio. De cada plato se toma una muestra de la miniestra y se le realiza un trabajo (ebbó) al Iyabó. El número dieciséis esta relacionados con los oddunes de Ifá.

Las Apeterbises llevan un plato cada una colocada en la cabeza y en forma de círculo se colocan alrededor del Iyabó en orden, determinado por la jerarquía de edad. En la observación se presencié que al no haber 16 Apeterbises, estas mujeres organizaron los platos de tal manera que pudieran mostrar los 16 platos durante la ceremonia, se mostró que todas las Apeterbises llevaban dos platos a la altura de la cabeza cada una, conformando los dieciséis.

El ritual se inicia con un canto a Orula, este canto es realizado uno de los babalawos y el coro es constituido por los demás babalawos y las Apeterbises.

Las Apeterbises rodean al iniciado con los platos en la cabeza y realizando danzas en un movimiento circular. A medida que van bailando alrededor del iniciado, los babalawos que están fuera del círculo, le van colocando monedas en los platos que llevan sobre la cabeza.

⁷⁰ Entrevista realizada a Eduardo Capote Sevilla. Presidente de la Sociedad El Cristo.

Se pudo observar que al concluir el ritual las Apeterbises se arrodillan en la estera colocada en el piso, se sitúan los platos sobre la estera y ante el Iyabó repiten lo que les va diciendo el padrino. Expresan:

Orula iború, orula ibboya, orula ibbocheché.

Oló ibború, oló ibboya, oló ibbocheché

Bobo awó ibboró, bobo awó ibboya, bobo awó ibbocheché

El coro de babalawos responde:

Apettebí ibború, Apettebí ibboya, Apttebí ibbocheché

Al culminar las Apeterbises se abrazan al Iyabó deseándole prosperidad, desarrollo, salud, y a los babalawos presentes pidiéndole la bendición.

Al terminar la ceremonia las Apeterbises se quedan con lo que posee los platos que llevaban durante la ceremonia, ofreciéndoselos a su Elegguá o a sus guerreros como tributo.

Finalmente el babalawo reconocido como el Oyubbona, lleva al iniciado al baño, lo higieniza y afeita, los viste de pantalón blanco, camisa de mangas largas y zapatos de igual color, así como el gorro policromado con el dominio del amarillo y el verde. Es colocado el collar de mazo de Orula atravesado en el torso de derecha a izquierda.

La ceremonia del plato también educativa y formadora, pues le inculca al babalawo la responsabilidad con la mujer, su respeto hacia ella, la importancia para la vida del hombre y su surgimiento y para la vida del babalawo " pues la Apeterbí Iyafá o Ayafá es quien levanta y hace la entrega final de Orula al babalawo en proceso de iniciación ".

Luego de concluir con la ceremonia del plato y el aseo del nuevo babalawo, las Apeterbises ya tienen el almuerzo listo y la Apeterbí mayor con la ayuda de otra de las Apeterbises se disponen a servir la mesa.

Para este entonces el nuevo babalawo pasa a formar parte de la mesa y este se sienta a la izquierda de su padrino.

El almuerzo el día del Yoryé comenzó a las 4:00PM, la hora del almuerzo puede variar de acuerdo con el tiempo que se demore terminar con todo el ceremonial religioso.

La Apeterbí mayor y una de las demás Apeterbises preparan la mesa para los babalawos presentes. Colocan los platos en la mesa, con los cubiertos, las copas para el vino, los vasos para el agua, servilletas.

Después de haber organizado la mesa correctamente, las Apeterbises sirven la comida en bandejas que serán colocadas en la mesa.

La Apeterbí principal con la colaboración de otra de ellas va colocando la comida que le van alcanzando las Apeterbises que están en la cocina.

Después de colocar el almuerzo en la mesa, estas Apeterbises tienen como tarea, servirle el almuerzo a cada uno de los babalawos. Esta repartición se comienza por el padrino que se encuentra en la cabeza de la mesa y luego a los demás babalawos.

Antes de comenzar a almorzar, se le agradece a Olofi con el pan y el vino.

Mientras que los babalawos almuerzan, las Apeterbises se encuentran en la cocina esperando si las necesitan para algo y además esperando que el babalawo que está al frente de la casa le de la orden para que ellas puedan almorzar, aunque esto casi siempre sucede después que terminan ellos en la mesa, aunque ellas almuerzan en la cocina.

Después que los babalawos terminan de almorzar. La Apeterbí principal, recoge las fuentes donde estaba colocada la comida que dejaron de sobras los babalawos y se echa en una palangana que se coloca en la esquina del padrino y por el orden jerárquico de derecha izquierda se van corriendo los platos sin levantarlos de la mesa y el padrino va limpiando y depositando las sobras en la palangana.

A la misma vez los babalawos van coreando con sus cantos, mientras que uno de los babalawo hace de cantante principal y los restantes babalawos hacen de coro. Los platos que ya han sido limpiados por el padrino, las Apeterbises lo retiran de la mesa y lo llevan a la cocina donde las otras Apeterbises ya los van fregando.

Al finalizar la ceremonia se coloca el postre servido por las Apeterbises en platos pequeños y es recogido igual que los platos de comida. Cuando culminan se pasea la palangana por la mesa de derecha izquierda sin levantarla de la mesa acompañados de cantos que se producen igual que los del almuerzo.

La Apeterbí mayor recoge la palangana la lleva al contén de la calle o un espacio fuera y alejada de la casa. Ofrece la comida que se recogió de la mesa a Elegguá.

Luego de concluir con este ritual, la Apeterbí se arrodilla ante el padrino y este la bendice por el trabajo que ella ha realizado en la mesa.

Tras cumplir con todo esta ceremonia, la Apeterbí mayor lleva a cabo otro ritual muy importante que se desarrolla durante este proceso de consagración.

Estamos hablando de la ceremonia de la Palangana, que aunque ya se había comentado sobre ella en el día de Itá, el día del Yoryé se lleva a cabo de la misma manera y tiene la misma importancia.

En esta ceremonia las Apeterbises que se encuentran en la cocina le alcanzan a la Apeterbí principal, una palangana con agua, jabón y una toalla blanca.

La Apeterbí le alcanza todos estos utensilios a cada uno de los babalawos, empezando por el padrino y en el mismo orden que se desarrolló durante el almuerzo, para que cada uno se lave las manos después de almorzar.

Luego de lavarse las manos y la boca con el agua que le ha traído la Apeterbí, cada babalawos saca de su billetera un billete de dinero que lo moja en el agua, se limpia el rostro con él y lo coloca en el borde de la palangana.

Después de pasar la palangana por todos los miembros de la mesa, vuelve a llegar al padrino. Luego la Apeterbí mayor encargada de llevar a cabo esta ceremonia, se coloca la palangana en la cabeza y comienza a recorrer la mesa bailando al compás de los cantos entonados y los toques que realizan en la mesa los babalawos.

Estos cantos son rindiéndole tributo a Oshún ya que esta es considerada entre el conjunto de religiosos como la verdadera Apeterbí de Orula.

Después de terminar la Apeterbí de dar la vuelta a la mesa, esta se retira y vierte esta agua en una cañería situada en el interior del patio. Ella recoge el dinero que le dieron los babalawos y portándolo en las manos, regresa a la mesa donde continúan sentados todos los babalawos, ella se arrodilla frente al padrino y este el dinero que ella ha recibido por sus servicios en la mesa.

Después de esto la Apeterbí reparte tabaco en la mesa y los babalawos empiezan a rezar sus signos por orden jerárquico determinado por la antigüedad en su consagración. Cada uno acompañado siempre de cantos.

Para este entonces todas las Apeterbises se encuentran en la cocina terminando de recoger todo lo del almuerzo **(ver foto)**.

Luego de terminar en la mesa, de esta manera concluye toda la parte de ceremonias pública y pasan a una ceremonia de gran importancia donde la Apeterbí tiene que ayudar al iniciado a levantar a Orula del piso y de esta manera convertirse en Apeterbí Iyafá o Ayafá.

Este papel lo juega casi siempre la madre del nuevo babalawo, de no existir esta persona la función la realiza su hermana o hija, o en última instancia su cónyuge por las razones que ya han sido explicadas.

En caso que no esté dispuesta esta familiar del iniciado, la acción la puede hacer el padrino o es mismo iniciado sin la ayuda de la Apeterbí.

Esto sucede en muy pocos casos, y un ejemplo de ello es el caso que estuvo expuesto a observación ya que el iniciado era extranjero y sus familiares no tenían ningún vínculo religioso y además, su madre no se encontraba en Cuba. Por lo que el iniciado tuvo que levantar a Orula solo.

Esta ceremonia es privada por lo que se describe es extraído de los testimonios brindados por algunos babalawos. Esta ceremonia consiste

El Iyabó se arrodilla ante la Apeterbí, ella levanta a Orula y le entrega a Orula al iniciado, lo ayuda a levantarse, uno de los babalawos sale del tablero de Ifá y lo saca hacia la puerta de la casa y los tira a los cuatro vientos para alejar los malos espíritus. Toca con el tarro de venado el tablero, reza y penetra la casa y cantan alrededor del babalawo naciente culminado con una festividad colectiva.

Esta es la última ceremonia del proceso de consagración. Luego de salir del cuarto, el nuevo babalawo pasa por donde se encuentra la Apeterbí mayor de la casa Venita Sevilla, para que ella le de su bendición y como muestra de respeto hacia ella.

Periodo de consagración en Ifá	1	2	3 (Día del Itá)	4	5	6	7 (Día de Yoryé)
Principales ceremonias del día	Ceremonias privadas.	Ceremonias privadas.	<ul style="list-style-type: none"> • Ceremonia del Ñangareo • Almuerzo de Olofi • Ceremonia de la Palangan a • Ceremonia Privada 	Ceremonias privadas.	Ceremonias privadas.	Ceremonias privadas.	<ul style="list-style-type: none"> • Ceremonia de la Sier • Ceremonia del Pla • Ceremonia de la Palanga • Ceremonia Privada
Funciones de las Apeterbises.	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar almuerzo • Preparar las aves <ul style="list-style-type: none"> • Lavar guerreros del Iyabó. • Preparar comida 	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar Desayuno • Preparar almuerzo • Preparar comida 	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar Desayuno • Preparar almuerzo • Preparar comida 	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar Desayuno • Preparar almuerzo • Preparar comida 	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar Desayuno • Preparar almuerzo • Preparar comida 	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar Desayuno • Preparar almuerzo • Preparar comida 	<ul style="list-style-type: none"> • Preparar Desayuno • Preparar almuerzo • Preparar comida
Ceremonias en que participan las Apeterbises.	Ninguna	Ninguna	<ul style="list-style-type: none"> • Ceremonia del Ñangareo • Ceremonia de la Palangan a 	Ninguna	Ninguna	Ninguna	<ul style="list-style-type: none"> • Ceremonia de la Sier (observan • Ceremonia del Pla • Ceremonia de la Palanga • Ceremonia Privada

Tabla 1 Resumen del proceso de consagración en Ifá.

3.2-Entrevistas a los babalawos:

Para hacer una completa valoración de la participación de las Apeterbises en el Culto a Ifá se seleccionó una muestra de 3 babalawos pertenecientes a la Sociedad El Cristo considerándolos como informantes claves, al ser este tipo de práctica religiosa consagraciones para hombres, por lo que se consideró importante lo que ellos piensen de la presencia femenina en estas ceremonias.

Los babalawos entrevistados forman parte de la Sociedad religiosa El Cristo, uno de ellos es el presidente de la misma y forma parte de la familia biológica, siendo su madre la única que queda viva de los 27 hijos del iniciador de esta familia, Nicolás Sevilla (negro esclavo y miembro del Ejército Libertador).

La edad de los entrevistados oscila entre los 44 y 64 años. Dos de ellos residen en Palmira y uno en Cienfuegos. Dos de ellos son de piel negra y uno de piel blanca.

En cuanto al grado escolaridad podemos decir que hay dos de los entrevistados con nivel superior y uno con nivel medio.

Uno de los entrevistados se desempeña como profesor de la sede universitaria del municipio de Palmira, otro como técnico en Defectoscopía en el Policlínico del municipio de Palmira y el restante es retirado.

Todos los entrevistados pertenecen a organizaciones de masa como los CDR, uno de ellos pertenece además al PCC y a las MTT. Otro de los entrevistados pertenece a la CTC.

Cuando se analiza los años que llevan los entrevistados de pertenecer a la Sociedad podemos agregar que todos llevan más de 15 años. Uno de ellos lleva 30 años, uno lleva 18 años y el otro 15 años. **Ver tabla 2.**

Entrevistado	Color de la Piel	Lugar de Nacimiento	Grado de Escolaridad	Desempeño Laboral	Organizaciones de masas	Años de Pertenecer a la Sociedad
1	N	Palmira	Universitario	Profesor	CDR, PCC, MTT	30 Años

2	N	Palmira	Nivel Medio	Técnico	CDR, CTC	18 Años
3	B	Cienfuegos	Universitario	Retirado	CDR	15 Años

Tabla 2. Características sociodemográficas de los babalawos entrevistados.

Respecto a los años que llevan consagrados en Ifá podemos decir que uno de los entrevistados lleva 10 años como babalawo y los dos restantes llevan 14 años. Uno de ellos tiene 3 consagraciones hechas, uno tiene 10 consagraciones y el otro tiene 16 consagraciones. Es válido aclarar que cuando se habla de consagraciones hechas por los babalawos entrevistados, nos referimos a la cantidad de hombres que han iniciado en Ifá como babalawos igual que ellos.

Los 3 babalawos entrevistados tienen santo de cabecera o santo hecho como popularmente se conoce. Uno de ellos se consagró a Obbatalá, otro a Oshún y el otro a Changó y la manera de seleccionar el ángel de la guarda es igual para los hombres y mujeres. **Ver tabla**

4

Entrevistado	Cantidad de Consagraciones.	Santo Consagrado de cabecera.	Años de Consagrado como babalawo
1	16	Obbatalá	14 Años
2	10	Oshún	10 Años
3	3	Changó	14 Años

Tabla 4.

La opinión que tiene los entrevistados de la presencia de las Apeterbises durante el período de consagración a Ifá es unánime en todos los casos afirmando que son de gran utilidad en el manejo de las ceremonias, son su brazo derecho y que sin su presencia fuera muy difícil que se lleve a cabo con efectividad todo el proceso religioso. Pero siempre fuera del cuarto de consagración.

Pero por otro lado vemos lo esenciales que pueden ser solo a la hora de servir la mesa pues al estar a la retaguardia pasan a formar parte de la infraestructura organizativa, pero desde el punto de vista litúrgico-ritual (ceremonias al interior del habitáculo de Ifá) no son ni participativas, ni determinantes.

Para los babalawos entrevistados, las principales tareas que las Apeterbises realizan coinciden con las que agregan las Apeterbises entrevistadas. Específicamente las referentes a la preparación de todo aquello que permita que se realicen el conjunto de

ceremonias que comprenden el proceso de consagración a Ifá con una mayor efectividad y rapidez.

Pero no es precisamente el preparar la mesa y servir a los protagonistas de estas ceremonias una manera de rendirle un reconocimiento y sí más bien aunque no de forma directa es una manera de excluirlas y subvalorarlas.

Por lo que en la realidad cultural y laboral, (en la vida práctica real) vale cuestionarse si las funciones que ejercen los babalawos, no las pueden, ni sabe hacer los demás, mientras que todas esas otras funciones si las pueden hacer otro tipo de personal, aunque no sea Apeterbí, o los mismos babalawos dejando a un lado su posición y concepción machista relacionado con los quehaceres que se le son asignado a la mujeres, donde además existen muchos prejuicios y complejos de que un babalawo se ponga en tales funciones (cocinar, preparar los animales, servir la mesa, etc.) dejando encargada de ello a las Apeterbises.

O es que está estrictamente establecido en las prácticas religiosas que las mujeres estén en el espacio de la cocina y los hombres desarrollando las actividades sacro litúrgico.

Esto reafirma una vez más que la presencia de estas mujeres se resume a una reproducción de los marcos del espacio doméstico, aunque los entrevistados así no lo asuman.

Para la muestra seleccionada, el proceso de consagración no se puede llevar a cabo sin la presencia de las Apeterbises, incluso ellos plantean que existe una pequeña ceremonia dentro del cuarto donde la Apeterbí participa de manera activa. A decir de los entrevistados: *el babalawo casi siempre nace o depende de una Apeterbí, porque el Ifá de consagración lo levanta una Apeterbí.*

Pero en ausencia de esta Apeterbí, puede hacerlo el padrino del iniciado, por lo que demuestra una vez más que la presencia de la Apeterbí no es imprescindible dentro de la liturgia de ceremoniales religiosos.

A decir de los entrevistados, el mayor nivel que puede alcanzar la mujer dentro de la religión yoruba o Regla de Osha-Ifá, es convertirse en Apeterbí Iyafá o Ayafá que es la mujer que ha recibido su Ikofá y le ha levantado el Ifá al babalawo que se inicia.

Esta Apeterbí forma parte de una ceremonia dentro del cuarto en el 7mo día del proceso de iniciación en Ifá. Casi siempre es la madre del iniciado, su hermana, en pocos casos su esposa por una cuestión que no se afecte el lazo religioso en caso de rompimiento del

matrimonio, o en otro caso puede ser su madrina, como se había explicado con anterioridad.

Esta categoría de Apeterbí se considera la máxima expresión de superioridad ya que a diferencia de las demás Apeterbises, estas pueden entrar al cuarto de consagración, lugar limitado para la mujer en esta manifestación religiosa.

Aunque los babalawos entrevistados reafirman que en ese instante en que la Apeterbí entra al cuarto donde se consagró el nuevo babalawo, ya allí no existe nada vedado para la mujer ya que Olofi no está en el habitáculo ceremonial.

Como bien se aprecia, hay aspectos que excluyen completamente a la mujer de prácticas muy jerarquizantes y que brindan mucho prestigio a los que evidencian tener aché y talento para actuar en tales rituales.

Pero cuando de desarrollar las tareas en las ceremonias fuera del cuarto se trata, no existe diferenciación ni privilegios dentro del grupo de Apeterbises que trabajan y organizan el Ifá.

A la hora de preguntarle a los entrevistados sobre su criterio al respecto de las mujeres que se han consagrado a Ifá como lo han hecho los mismos babalawos y se hacen llamar lyaonifá o sacerdotisas de Ifá, la respuesta de manera general es casi igual en todos los casos. Este es un tema muy delicado al tocarlo entre los mismos babalawos pues lo toman como una falta de respeto a sus antepasados iniciadores de la religión en Cuba, como un perfecto error o algunos lo han llamado hasta un disparate.

Pues no conciben que si existe un poder de Ifá que se llama Olofi que no permite que la mujer no pueda tener contacto con esta deidad, pueda consagrarse a Ifá. Consideraban que el oráculo de Ifá no debía ser interpretado por mujeres y que las mismas no podían ser iniciadas como sacerdotisas.

Se dice por parte de los que se oponen a que la mujer realice esta función, 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.

Puede estar dado que por el mismo hecho de que exista una diferenciación en cuanto al hombre y la mujer que se evidencie a la hora de menstrual y reproducirse, sea este el

verdadero motivo de su repulsión a la hora de adaptarse a la idea de ver una mujer con toda la capacidad para desempeñar el mismo rol que ellos desarrollan.

Toda esta cadena transmitida de generación en generación donde condenan a la mujer a un segundo plano cuando de ceremonias de Ifá se habla y es asumida por las mismas mujeres practicantes, tenga un trasfondo genérico y no litúrgico-religioso.

Agregan además que la historia de la religión plantea una cosa y hoy en día se hace otra, esto es tomado como una falta de ética por los entrevistados miembros de la Sociedad El Cristo ya que la misma se caracteriza por hacer las consagraciones de Ifá a la antigua como lo hacían sus antecesores y omiten por completo, todas estas nuevas innovaciones. Lo que hacen estas mujeres es inconcebible e inaceptable para los babalawos entrevistados.

Estos criterios pueden ser los que han influenciado a las Apeterbises entrevistadas a tener una opinión negativa acerca de este fenómeno que aunque inaceptable, está moviendo sin duda alguna todo el mundo de la religión en Cuba.

La mayoría de las practicantes de la santería aceptan disciplinadamente la tradición heredada. Sin embargo, aunque este fenómeno puede ser percibido con estos cambios que apuntan en una dirección contraria, y que son acciones muy concretas de la inconformidad de las religiosas respecto a su funcionalidad dentro del proceso religioso, aunque no muy visibles por el momento.

Aunque esto puede estar dado también por las concepciones que puedan tener al respecto en las diversas regiones del país, como es el caso de Palmira y sus familias religiosas.

Pero lo que sí es una realidad palpable que el fenómeno Iyaonifá ya es indetenible, no es más que la muestra de la inconformidad de las mismas Apeterbises cansadas de ser condenadas a un segundo plano una vez más.

A decir del investigador Heriberto Feraudy Espino⁷¹, en su importante libro *Yoruba: un acercamiento a las raíces*, apunta, al comentar un texto sobre Ifá en África, donde habla de la presencia de algunas sacerdotisas, pero en número muy reducido. Pero no aclara si ese fenómeno se produce después de la menopausia.

Este relato, de ser cierto, evidencia, que la participación o no de la mujer en determinados rituales de las religiones africanas asentadas en Cuba ha estado sujeto a un proceso similar de deconstrucción y construcción de tradiciones. Proceso que se observa también hoy en diferentes niveles de las prácticas rituales afrocubanas.

⁷¹ Heriberto Feraudy Espino: *Yoruba: un acercamiento a las raíces*, La Habana: Ed. Política, 1993p. 139.

No pocos de ellos se han perdido, olvidados por no practicarse, como es el ejemplo que cuentan algunos santeros viejos que relatan cómo la participación de la mujer fue eliminada en los inicios fundacionales de la Sociedad Secreta Abakuá en Cuba. Detalla que cuando los primeros negros de nación carabalí decidieron fundar su sociedad o agrupación, como un modo de mantener vivas sus tradiciones, había una plaza que era desempeñada por una mujer, pero que los primeros negros criollos que la integraron decidieron eliminarla.

Así como existen otros ejemplos más recientes de prácticas que tratan de imponerse. ¿Por qué no pensar que la participación de la mujer en un futuro, largo o corto, será más visible en aquellos rituales de los que ha sido excluida tradicionalmente?

Vale preguntar, ¿si las mujeres dentro de la práctica religiosa no puede ejercer el mismo rol que los hombres; entonces, los hombres podrán desarrollar tareas asignadas genéricamente a mujeres que son reproducidas dentro de la manifestación religiosa?

Sobre esta interrogante, todos los babalawos entrevistados tienen la misma respuesta. Afirman que ellos si pueden hacer todas las tareas que realizan las Apeterbises, en el caso de la cocina, sí pueden cocinar, e incluso alegan que en muchas casas religiosas del país son puramente hombres los dedicados a los quehaceres dentro de la cocina, ya sean babalawos o no, ya que a estas personas se le paga por el trabajo realizado.

No es este caso generalizado, según los entrevistados por una cuestión de insertar la figura femenina dentro de las consagraciones a Ifá, y también de ayudarlas con el pago que reciben por su trabajo.

Lo que sí no pueden hacer los hombres dentro de la práctica religiosa, es servir la mesa, esto siempre lo realiza la Apeterbí haya cocinado los alimentos o no. Esta excepción los entrevistados la justifican desde el punto de vista religioso, ya que este ritual en la mesa se le hace a Oshún donde se le rinde un tributo con cantos y alabanzas a la santa, la Apeterbí que va a la mesa tiene que estar obligatoriamente en saya, y ya que los hombres no pueden ni usar saya, ni encarnar un santo hembra, no puede servir la mesa.

En el caso de la casa templo El Cristo, no se aceptan ninguna de estas acepciones. Se respeta los conocimientos transmitido por sus antecesores al pie de la letra y donde las Apeterbises son las encargadas de preparar desde la infraestructura organizativa de la ceremonia, todo lo relacionado con la preparación de los alimentos, tanto para los babalawos presentes como para el iniciado.

Lo que sí vale cuestionarse el verdadero motivo de toda esta explicación. ¿Tendrá un trasfondo religioso o genérico?

3.3- Entrevista a las Apeterbises de Orula.

En el capítulo II donde se abordaron los basamentos metodológicos para desarrollar la investigación, quedó explícito que la muestra seleccionada sería *no probabilístico de tipo intencional*. De esta manera se seleccionó para el trabajo de campo una muestra de 6 mujeres que dentro del grupo religioso son consideradas Apeterbises de Orula, 3 babalawos que aportaran su criterio como expertos en las consagraciones a Ifá y pueden brindar testimonios más amplios sobre la importancia de la presencia de las Apeterbises en dichas consagraciones.

Estas fueron elegidas por su grado de conocimiento acerca de las tareas que ellas desempeñan durante las ceremonias de consagración a Ifá, por los años de pertenecer a la Sociedad El Cristo y además por la experiencia adquirida durante todos los años, desenvolviéndose en los quehaceres religiosos. Por todo lo anteriormente dicho se considera la muestra de vital importancia para el proceso de recopilación de información.

En las entrevistas realizadas en el trabajo de campo a la muestra de 6 mujeres identificadas dentro del grupo religioso como *Apeterbí de Orula*, todas pertenecen a la provincia de Cienfuegos y 5 de ellas pertenecientes al municipio de Palmira y la restante radica en el municipio de Cienfuegos.

Su promedio de edad oscila entre 50 y 80 años, 5 son de piel negra y 1 de piel blanca. Respecto al grado de escolaridad existe 1 universitaria (Licenciada en Enseñanza Primaria), 1 con nivel medio y 1 con noveno grado y las restantes tienen como máximo sexto grado. Una de las entrevistadas se desempeña como directora del Círculo Infantil "Florecitas de la Infancia", se muestra 2 retiradas y 4 amas de casa. Todas pertenecen a organizaciones de masa como los CDR, FMC, y 1 al PCC (la directora del círculo infantil). De acuerdo a los años de pertenecer a la Sociedad El Cristo, se puede evidenciar la presencia de 2 mujeres que al formar parte de la familia biológica pertenecen a la Sociedad desde que nacen, una hace 16 años y otra 5 años que pertenece a la misma, una hace 50 años y otra 40 años que pertenecen a la Sociedad de Santa Bárbara⁷². En cuanto a los años de consagración se presenta las entrevistadas con los años de menor a mayor, una mujer con 5 años, 15, 47, 48, 59, y con 64 años. Para más información **(Ver tabla 3)**.

⁷² Esta Apeterbí se tomó como muestra ya que aunque pertenece a otra Sociedad, las relaciones existentes entre ambas sociedades se establece un estado de unión ritual entre ambas iniciado por sus primeros representantes Facundo Sevilla y Mario Hernández (hermanos de religión).

Entrevistado	Color de la Piel	Lugar de Nacimiento	Grado de Escolaridad	Desempeño Laboral	Años de Pertenecer a la Sociedad	Edad	Años de Consagración
1	N	Palmira	Universitaria	Directora de Circulo Infantil	5 Años	49	5 Años
2	N	Palmira	6 ^{to} Grado	Ama de Casa	40 Años	72	47 Años
3	N	Palmira	9 ^{no} Grado	Ama de Casa	76 Años	76	64 Años
4	N	Palmira	9 ^{no} Grado	Ama de Casa	50 Años	50	48 Años
5	N	Palmira	2 ^{do} Grado	Ama de Casa	58 Años	64	59 Años
6	B	Cienfuegos	Nivel Medio	Retirada	16 Años	61	15 Años

Tabla 3. Características sociodemográficas de las Apeterbises entrevistadas.

Para explicar el tipo de Apeterbí prevaleciente en la muestra es necesario hacer énfasis en los tipos ya existentes:

-Apeterbí Ayafá o Iyafá: Es la madre que le levanta el Ifá a su hijo.

-Apeterbí Ilé-Ifá: es la esposa de un babalawos que no levantó su IFA pero que vive como esposa legítima.

-Apeterbí: la mujer que tiene kofá y encargada de preparar las ceremonias de iniciación de Ifá.

En la muestra existen 3 Apeterbí Ayafá y una de ellas a su vez es también Apeterbí Ilé-Ifá y existen 3 Apeterbí. Dentro de las 3 Apeterbí Ayafá cada una tiene una consagración hecha y es precisamente a sus hijos en todos los casos, es válido aclarar que estas mujeres en su función como iyaloshas o santeras al desempeñar un rol más activo sí tiene más ahijados pero eso no es de interés para las investigación ya que solo nos interesa la parte de consagraciones de Ifá.

Otro dato significativo es el santo al que están consagradas puesto que la verdadera Apeterbí es la hija de Oshún, aunque no significa que las mujeres consagradas a otros santos no puedan serlo, pero a la hora del ritual religioso si existe diferenciación de acuerdo a este aspecto, hay 2 mujeres consagradas a Oshún, 3 a Changó, 1 a Yemayá. **(Ver tabla 4).**

El santo al que se consagra la persona es considerado su ángel de la guarda. Este se determina en el tablero de Orula, y es el babalawo el encargado de realizar esta tarea pues es él precisamente el único intermediario entre los hombres e Ifá, el santo puede ser cualquiera menos el mismo Orula porque este no va a la cabeza de nadie, solo a los que reciben Ifá.

Entrevistado	Tipo de Apeterbí	Cantidad de Ahijados	Santo Consagrado
1	Apeterbí	0	Ochún
2	Apeterbí Iyafá	1	Changó
3	Apeterbí	0	Changó
4	Apeterbí Iyafá	1	Yemayá
5	Apeterbí	0	Ochún
6	Apeterbí Iyafá Apeterbí Ilé-Ifá	1	Changó

Tabla 4. Continuación de la tabla 3

A la hora de definir qué son las Apeterbí de Orula las entrevistadas aportan elementos que concuerdan a la hora hacer una conceptualización del término por lo que algunas de estas mujeres lo definen como: *las esclavas de los babalawos, que tienen muchas veces que lavarle la ropa y prepararle y servirle todas las comidas y hasta arreglar los animales*⁷³. *Son las responsables de todo*⁷⁴, *porque los babalawos se dedican a lo de ellos y no hacen más nada y nosotras somos las que tenemos que atender al bulto de gente que viene y cocinarle y todo.*⁷⁵

Por lo que de manera general podemos resumir lo dicho por las entrevistadas que las Apeterbises de Orula son las encargadas de ayudar a los babalawos en los preparativos de las ceremonias de iniciación en Ifá durante todo el período de consagración, estas mujeres tienen que haber recibido kofá y haberle levantado a Orula a un iniciado.

Las principales ceremonias donde ellas se desempeñan a juicio de las entrevistadas son: en la ceremonia del Yoryé y una ceremonia especial que se le realiza en privado a la Apeterbí que le levantará Orula al iniciado en Ifá (**ver recuadro resumen del proceso de**

⁷³ Tomado de la entrevista realizada a Maria Regla Entenza Montalvo.

⁷⁴ Cuando la entrevistada se refiere a TODO, pretende resumir en una palabra todas las tareas que se le son asignadas dentro del grupo religioso siendo estas las mismas que se le asignan a la mujer en el espacio doméstico (limpiar, cocinar, lavar, etc....) Por lo que podemos agregar que no hacen otra cosa que reproducir su rol doméstico y llevarlo a los marcos de la religión.

⁷⁵ Tomado de la entrevista a Mirta Rosa González Morena.

consagración), que generalmente es su madre porque según los babalawos esta no se separa nunca de su hijo, aunque puede ser la hermana o la madrina puesto que la relación madrina-ahijado tampoco se separa nunca y también la esposa aunque es lo que menos se ve por una cuestión de rompimiento del matrimonio donde los lazos religiosos no se pueden ver afectados.

Después que la Apeterbí haya presenciado esta ceremonia es cuando reciben el nombre de Apeterbí Ayafá o Iyafá.

Las entrevistadas plantean que no existe jerarquía entre las Apeterbises aunque si admiten que las Ayafá tienen acceso al cuarto de Ifá, pero consideran que no es motivo para que exista superioridad entre ellas y se relacionan en un ambiente de respeto y solidaridad, aunque plantean que las Apeterbises consagradas a Oshún pueden servir la mesa y las consagradas a Changó no, por lo que ellas evidencian diferenciación entre ellas, (en cuanto a privilegios y actividades diferenciadas) y no superioridad.

Sin embargo al analizar lo anteriormente dicho se puede determinar que sí existe jerarquía entre ellas pero que no la padecen y no está establecida, esto está determinado a través de la historia de la religión y en las leyendas narradas por los antepasados, cuenta el por qué es Oshún la encargada del apeterbo en las ceremonias de Ifá y no otro santo (**Ver anexo 1**), esto no significa que los demás santos no puedan ejercer dicho rol, pero el verdadero es precisamente Oshún, de ahí la diferencia y prioridades a la hora de realizar las tareas en las ceremonias, reafirmando de este modo la existencia de jerarquía.

Las Apeterbises de Orula llevan a cabo sus labores dentro del grupo religioso y son facilitadoras de que estas ceremonias se lleven a cabo de una manera más fácil y organizada, pero no pueden ni tienen acceso al cuarto de Ifá, ellas plantean que: *las Apeterbises no conocen nada de lo que se hace en el cuarto de consagración, todo es desde afuera.*⁷⁶ *A pesar de estar consagradas no tenemos acceso ni al cuarto, ni a la ceremonia de Ifá, las ceremonias de Ifá son muy fuertes y no tienen nada que ver con nosotras las mujeres.*⁷⁷ Por lo que se pudiera decir que es precisamente esta la principal limitante que estas mujeres presentan.

Vale cuestionarse lo fuerte que pudieran ser dichas ceremonias, y fuerte referido a qué?, si en el aspecto físico o quizás psicológico, que la mujer no puede ver ni aguantar, sabiéndose que ni ellas misma conocen lo que ocurre en el cuarto de Ifá y hasta que grado puede ser cierto dicha fortaleza de las ceremonias.

⁷⁶ Tomado de la entrevista a Sara Florencia Fernández Leiva.

⁷⁷ Tomado de la entrevista a Mirta Rosa González Morena

Esto se puede considerar también como discriminación y hasta por parte de las mismas mujeres que sin saber de lo que hablan se conforman con quedar en un segundo plano. Lo que es verdaderamente penoso es que ni las investigadas, ni el investigador pueda tener acceso a dicha información y solo no resta cuestionarnos lo que allí suceda desde el exterior.

Estas mujeres no creen, ni se sienten discriminadas en ningún momento, aunque tengan dicha limitante, sin embargo se puede evidenciar el criterio expuesto por una de las entrevistadas cuando plantea que es discriminatorio que lo máximo que pueda llegar a ser una mujer sea Apeterbí y que no pueda entrar al cuarto de Ifá.

Por lo demás se sienten orgullosas y remuneradas por lo que hacen, no se sienten discriminadas, al contrario. Orgullosas porque es donde único son bien retribuidas económicamente por hacer un trabajo que se le ha asignado a la mujer en el espacio del hogar desde antaño, o por llevar a cabo con orgullo y respeto los quehaceres dentro de la dinámica religiosa. Remuneradas por el buen pago que reciben por los días en que trabajan de facilitadoras de las ceremonias de iniciación, donde reproducen el rol que ya anteriormente se ha asignado.

Como se evidencia, el criterio de las entrevistadas al respecto es polémico y esto puede estar dado por las concepciones religiosas de estas mujeres, por las características de la Casa Templo a la que pertenece caracterizándose por hacer el culto como lo enseñaron sus primeros practicantes y no aceptando las nuevas modificaciones que con la modernidad a sufrido esta manifestación religiosa.

Es lógico que en algún momento alguien se cuestione sobre un fenómeno religioso, marcado grandemente por una gran influencia machista, que aunque las mujeres dentro de la religión así no lo asumen ni lo manifiestan, aunque sí se lo cuestionan. .

En Cuba al igual que en América Latina ya existen mujeres que se han consagrado a Ifá igual que los hombres. Este ha sido un tema muy polémico en los últimos tiempos pero lo curioso es que han sido tan criticadas por los hombres como por las mismas mujeres. Este es otro elemento que demuestra la diversidad de criterios ante el ritual religioso.

En el grupo de entrevistadas no existen criterios completamente diferentes al respecto, hubo quién planteó que: *mantiene su postura de antaño, pero no lo critica, se abstiene, hasta ahora nunca había existido eso, pero ahora se está haciendo...*, otras plantean que: *eso está mal porque eso siempre ha sido de hombres y nada más....* Por lo que no se

evidencia variedades de criterios respecto a un tema que es considerado de cuidadoso debate por su marcado carácter machista.

Este polémico tema sobre las mujeres iniciadas en consagraciones de Ifá donde han llegado a llamarse Iyaonifá, fue tratado por primera vez en 1990 en la primera conferencia de estudios afrocubanos convocado por la Casa de África “Fernando Ortiz”, de Santiago de Cuba. Como motivo de insatisfacciones y quejas de algunas mujeres santeras (iyalochas) que nunca alcanzaron un nivel de visibilidad que las pusieran en una actitud de total desacato, al menos en Cuba, de la tradición heredada. Obviamente, los babalawos y babalochas (santeros) presentes no estuvieron de acuerdo con esas críticas. Este encuentro pudiera declararse como el primer intento público de las mujeres santeras cubanas, abogando por una igualdad dentro de los marcos de la religión.

El grupo de entrevistadas definían como la principal ceremonia donde ellas se desempeñan a la ceremonia del Yoryé que se realiza el 7mo día (**ver tabla 1.**) y que dentro de esta ceremonia se realizan otras ceremonias como son la ceremonia de la Palangana, la ceremonia del Plato, la ceremonia de la Siembra.

Esta ceremonia de la siembra, es sin duda alguna, una de las más importantes para el consagrado. A decir de ellas significa “ *la representación de los negros esclavos que trabajaron, a los cuales Olofí bendijo, para que trabajaran, para que comieran, para que sean grandes religiosos y para eso tiene que trabajar* ”⁷⁸

Otra ceremonia dentro del Yoryé es la ceremonia del plato la Apeterbí mayor prepara con anterioridad los addimuses⁷⁹ en colaboración con otras Apeterbí y el padrino de acuerdo a su orden y aprendizajes. Posteriormente se seleccionan a 16 Apeterbí por experiencias o su relación con la familia religiosa del iniciado

En dicha ceremonia del Yoryé, los addimuses o miniestras se colocan en 16 platos que poseen dichas miniestras empleadas en la ceremonia. De cada plato se toma una muestra de las miniestras y se le realiza un trabajo (ebbó) al iniciado.

⁷⁸ Entrevista a Eduardo Capote Sevilla.

⁷⁹ Los addimuses o miniestras al decir de las Apeterbises son granos de frijoles, arroz, azúcar, maíz.

El número dieciséis está relacionado con las órdenes y oddunes de Ifá, dado la importancia que tiene para las prácticas. Esto es determinante en la comprensión de esta ceremonia y de los recursos religiosos y del culto e influyen las percepciones socioculturales en los procesos de organización de la ceremonia.

Estas dieciséis mujeres llevan un plato cada una colocada en la cabeza y en forma de círculo se colocan alrededor del iniciado. En el caso que no hubiera 16 Apeterbises se reparten los platos en relación con la cantidad existente de manera tal que durante la ceremonia se expongan la muestra de las miniestras en los 16 platos, extraídas del cuarto del iniciado.

Otra de las ceremonias dentro del Yoryé es la ceremonia de la Palangana. La misma se inicia cuando la Apeterbí trae la palangana con agua, jabón y toalla, Los babalawos se lavan las manos con agua y jabón después pasa por toda la mesa de derecha a izquierda acompañada de los cantos entonados por los babalawos. Se retira de la mesa y desecha el agua en una cañería. A las Apeterbises que llevan a cabo estas ceremonias se le retribuyen monetariamente por el trabajo realizado; recogen el dinero y portándolo en las manos se arrodilla ante el padrino, y bendicen el dinero el cual se le dio por su servicio.

Durante el proceso de iniciación, las Apeterbises necesariamente cumplen con los requisitos del vestuario indicado. Este está compuesto por una saya, por encima de la ropa interior usar un pantaloncito corto que lleva un elástico en las rodillas y por encima de la saya un delantal, todos estos atuendos son los indicados para las Apeterbises trabajar en una casuela o proceso de preparación de las ceremonias de Ifá.

El hecho de ser mujer para las entrevistadas no es ningún impedimento para realizar ningún ritual religioso, pero el presentar el período menstrual durante las ceremonias sí, ya que al decir de las entrevistadas esto puede aflojar los santos y no se trabaja bien, de manera general ellas opinan que durante el período menstrual no se puede trabajar en las actividades religiosas ya que las cosas no salen bien.

Todas las entrevistadas a pesar de existir Apeterbises con muchos años de consagradas y otras con pocos años, asumen los mismos preceptos con respecto a su presencia con el período menstrual durante las ceremonias litúrgicas tanto de Ifá como en la Regla de Osha en general

La prohibición a las mujeres de hacer determinados rituales en sus períodos menstruales es aceptado por la mayoría de las practicantes de la santería que aceptan disciplinadamente la tradición heredada.

La menstruación en la mujer tiene un origen punitivo, de acuerdo con uno de los oddun o historias de Ifá narrados por babalawos y santeros. En dicho oddun, la curiosidad, considerada cómo algo innato en la mujer, es la causa de su eterno castigo.

La protagonista del oddun, extrañada de que su marido, Ochosi, traía sin sangre los animales para comer, lo siguió cuando éste fue a cazar. Vio cómo, una vez terminada su faena, los llevaba a una choza en el monte y los dejaba allí. Se acercó entonces muy sigilosamente y vio como Olofi les chupaba la sangre. Pero fue descubierta y entonces el más poderoso de todos los orishas la condenó a expulsar cada mes sangre de su cuerpo.

Los babalawos consideran que la mujer no debe acercarse a los Orishas, ni oficiar durante ese período, porque la eliminación de impurezas que se está operando en ella, para poder concebir una criatura, al menos potencialmente, disminuye la energía positiva que emana de los otanes que simbolizan la fuerza de los Orishas. Fuera de esos días, estima que no debe haber limitaciones.

También existen historias relatadas por santeros de mucha experiencia que era una mujer la que conducía al cuarto de consagración al futuro babalawo, pero que por prejuicios machistas, y la tradición surgida a partir de ese hecho, ya no se efectúa así.

Como también pueden hallarse afirmaciones, algunas avaladas por testimonios, que explican la liberación de la mujer de ese tabú, una vez que ha pasado la menopausia.

Al relacionar las variables del santo al que las entrevistadas están consagradas con las variables de las principales ceremonias en que ellas participan y el rol que desempeñan dentro de dichas ceremonias.

Se pudo extraer de las entrevistas que el nivel de participación de las Apeterbises en las ceremonias y su protagonismo está dado también por el santo al que está consagrada, una de las entrevistadas afirma dicho planteamiento cuando expresa que ella no sirve la mesa por estar consagrada a Changó y que la verdadera Apeterbí de Orula es la consagrada a Oshún, y en los patakies⁸⁰ analizados para nuestro estudio narra la historia de cómo surge la Apeterbí de Orula y por qué tiene ese nombre y por qué son las hijas de Oshún las indicadas para el Apeterbo(**Ver Anexos**).

⁸⁰ Los patakies son las leyendas de cada santo.

La interacción entre la variable *grado de escolaridad* con las variables que abordan el criterio de las entrevistadas acerca de *la presencia de las mujeres consagradas a Ifá o las llamadas Iyaonifá*, ayudó a presuponer que el grado de escolaridad de las entrevistadas puede influir en su percepción y aceptación sobre la incursión de las mujeres en las consagraciones a Ifá, aunque es interesante destacar un detalle que puede invertir completamente lo anteriormente expuesto y es precisamente que la entrevistada de mayor preparación intelectual y mayores responsabilidades de acuerdo a su desempeño laboral; está en completo desacuerdo con que se consagren mujeres en Ifá, incluso sin saber verdaderamente lo que se hace en el cuarto de iniciación, ni como es realmente consagrarse en Ifá, afirma decir que es cosas de hombres donde las mujeres no están preparadas para afrontar y que no cree que existan mujeres consagradas o las llamadas *Iyaonifá*.

Esto demuestra una discriminación por parte de las mismas mujeres y evidencia la ausencia entre las entrevistadas, de un criterio enjuiciador de que la marginación de la mujer era el resultado de la existencia de una política machista, veladora y mantenedora de los privilegios y del poder de los hombres en la Regla de Osha.

Por supuesto, santeros y babalawos siempre han respondido ante tales acusaciones de forma negativa; han argumentado que simplemente se trata de un problema de tradición, de respeto a las costumbres establecidas, al riguroso cumplimiento de lo que se aconseja en los oddun, que son leyes o códigos que todo creyente, iniciado o no, debe cumplir. Esto está arraigado por otro lado, por los fuertes lazos de tradición que marcan e identifican a Palmira como ente clave a la hora de hablar de religión y específicamente de La Sociedad El Cristo con la vigencia de su familia biológica y religiosa.

Se relacionaron las variables acerca de una posible discriminación femenina y la variable que aborda sobre lo que ellas determinan como limitante a la hora de conocer y participar estas mujeres en culto a Ifá.

Las entrevistadas no asocian un vínculo entre lo que ellas asumen como limitante y una posible discriminación. Aceptan que existen limitantes pero no se sienten discriminadas, ya que ellas asumen que no pueden entrar al cuarto de consagración, ni ver nada de lo que allí se hace, aunque las Apeterbises Ayafá se creen con un poco más de libertad.

Es válido aclarar las realidades al respecto, ya que cuando esta mujer que levanta el Orula de un babalawos, no está dentro del Igbodun de Ifá, y aun cuando ella haya entrado en esa misma habitación donde se consagró el omofá o el nuevo babalawo.

Por la sencilla razón de que antes de que el consagrado novicio, salga hacia afuera para la ceremonia del Iyogyé o Yoryé (la variación del término está dada por la región del país donde se practique la religión o las variante de la casa religiosa) pública y se abra la puerta, ya para entonces se acaba de desmontar todo el real y litúrgico cuarto donde se instaló a Olofi y absolutamente estará ausente Olofi y el cuarto de escenografía en el cual se desarrolla y concentra todo lo que supone el cuarto de Ifá.

A tal grado, que cuando el consagrado termina su ceremonia del patio y entra para su aseo y cambio de ropa a esa misma habitación, la puerta por la cual salió para la ceremonia del patio y por la cual entra para su cambio de ropa, se cierra y lleva una ceremonia de cierre.

Luego este sale vestido, pero no puede hacerlo por la misma puerta y cuando entra la mujer escogida no entra por la puerta cerrada, sino por la recién abierta y claro está luego de haberse desmontado y desarticulado, toda la escenografía y entidad que supone Olofi ya no estarán dentro tampoco.

Posteriormente la Apeterbí entra en una habitación, pero no es la misma desde el punto de vista litúrgico, ni ritual, ya que ahí no hay nada vedado para la mujer, ya ahí no puede apreciarse pues se desmontó todo y sacaron a Olofi de esa habitación, incluso días atrás.

De tal manera resulta que esa persona mujer al entrar, no está entrando en el cuarto de ifá que se ha condicionado en el inicio de etapa consagratória.

Lo que ellas asumen como una limitante se puede entender también como una discriminación femenina que excluye a la mujer ante la presencia de Olofi (su Dios Todopoderoso), donde ellas aceptan que donde está Olofi la presencia femenina no puede estar, pero además dicho por una de las entrevistadas y además esposa de un babalawo (pero no su Apeterbí); ella no puede abrir el closet donde su esposo tiene a Olofi *incluso cuando Olofi no estaba en esta casa y lo traían del Cristo , nosotras teníamos que retirarnos de la casa.*⁸¹

⁸¹ Tomado de la entrevista a Mirta Regla González Morera.

Al relacionar las variables: *relación entre los años de consagración y grado de conocimiento de ellas dentro de las ceremonias.*

Se puede examinar que en las entrevistas realizadas, los años de consagración de las Apeterbises y el grado de conocimiento de las mismas están estrechamente vinculados ya que podemos plantear que la de mayores años de consagradas tienen los conocimientos mucho más ampliados dado también por los años de experiencia realizando las labores durante las ceremonias y pueden brindar explicaciones detalladas de lo que se hace en cada una de ellas.

Luego de corresponder la variable que aborda *el grado de escolaridad* con la variable que aborda el *grado de conocimiento en el manejo de las ceremonias de consagración.*

Podemos agregar que el grado de escolaridad y el conocimiento en el manejo de las ceremonias no guardan relación alguna en la muestra seleccionada ya que las más preparadas en los quehaceres litúrgicos son precisamente las que no llegan ni a un sexto grado pero el conocimiento recibido a través de la oralidad está más cercano a los principales portadores de esta creencia religiosa.

CONCLUSIONES:

- El fenómeno religioso es parte indisoluble de la sociedad, puesto que es precisamente la misma quien produce los hechos religiosos, a través de acontecimientos y símbolos religiosos, como se plantea en la sociología de la religión. La religión, en sentido general, demostró su capacidad de adaptación a las cambiantes condiciones de las estructuras sociales.
- La religión yoruba y específicamente la Regla de Osha-Ifá, es parte de nuestra cultura nacional, considerándose uno de los elementos fundamentales que integra el cuadro religioso cubano, y la participación de la mujer en la misma es un tema muy polémico a debatir entre los investigadores del tema, no solamente por hacerlo desde una perspectiva de género donde este es considerado parte del contexto sociocultural, donde las féminas han sido condenadas desde hace mucho tiempo al espacio doméstico, sino que en la religión, la mujer también sufre de una serie de prejuicios que la condenan a tener menos oportunidades y con menos derechos a realizar una serie de tareas y adquirir un determinado rango dentro de la religión, donde no se les da el valor y la importancia que realmente merece la participación que las mismas desempeñan dentro del culto religioso en nuestro país, ya que en nuestra sociedad al igual que en otras, es igualmente palpable dichas desigualdades, aunque con cierta tendencia a su eliminación en otras esferas todavía alejadas de la religión.
- La metodología cualitativa para este tipo de investigación es de vital importancia. Gracias a la observación y las entrevistas realizadas a informantes claves se logró recopilar cuantiosa información que fueron indispensables a la hora de procesar e interpretar todo el fenómeno religioso. Lo que sí resultó un gran problema es la poca bibliografía existente sobre estos temas y específicamente sobre este grupo de mujeres que no son reconocidas en la literatura de Ifá, a no ser como simples ayudantes.

Este inconveniente obligó a conceptualizar términos por parte de los investigadores, que eran de obligada consulta como por ejemplo: *Apeterbi de Orula*, ya que en ninguna de las fuentes utilizada existía una definición del término etimológicamente hablando.

El objetivo general de la investigación, fue caracterizar la participación socioreligiosa de las Apeterbises de Orula en el Culto a Ifá en la Sociedad El Cristo del municipio de Palmira.

Para lograr este fin se trazaron objetivos específicos y técnicas metodológicas que contribuyeran a dar respuesta al objetivo general. Todo este proceso se llevó a cabo con resultados satisfactorios por lo que podemos concluir planteando que:

- Las Apeterbises de Orula pertenecientes a la Sociedad El Cristo, del municipio de Palmira, son en su totalidad, mujeres de avanzada edad. En su mayoría de raza negra. El nivel de escolaridad que se aprecia a nivel general es de medio y medio superior.
- Las Apeterbises de Orula son consideradas dentro del grupo religioso como las encargadas de preparar todo lo referente al manejo del ceremonial religioso, pero desde la infraestructura. Son estas mujeres las responsables de preparar los alimentos, arreglar los animales, servir a los anfitriones de estas ceremonias (los babalawos) sin que estos se preocupen por las tareas que le asignaron a la retaguardia (las Apeterbises). Por lo que se considera que estas mujeres tienen un rol pasivo dentro de la dinámica religiosa.
- Las Apeterbises de la Sociedad El Cristo son madres, obreras, amas de casa, cederistas y revolucionarias, pero ante todo religiosas y muy respetuosas con la tradición heredada. Son capaces de cumplir con efectividad las tareas que se le han asignado en otras esferas de la sociedad. Y además efectuar sus labores “religiosas” con calidad y dedicación. Aunque no sean imprescindibles dentro de la práctica consagratoria, han demostrado que son de vital importancia para que las mismas se lleven a cabo con la eficiencia requerida.
- Su participación se resume a cuestiones y actividades, distinta a los babalawos. Ellas son importantes en aquellas funciones de tipo socio-

religiosas u organizativas y socio laborales, que generan trabajos y producen dividendos. Sus participaciones son socio- religiosas y domésticas, lo cual no es lo mismo que sacro- litúrgicas.

- Sólo los hombres pueden convertirse en oriatés, italeros, babalawos, tocadores de tambores batá, matadores de animales de cuatro patas, osainistas. Las mujeres solo facilitan la efectividad de los eventos, desde la infraestructura.
- Se pudo percibir que el grado de escolaridad de las Apeterbises de Orula es inferior al de los babalawos.
- Las Apeterbises de la Sociedad El Cristo en el municipio de Palmira, en su participación dentro del Culto a Ifá, no rompe con patrones de género, estereotipos y cánones legitimados en otras expresiones religiosas y en la vida cotidiana. En los marcos de las consagraciones de Ifá de la Regla Ocha, se reproducen los patrones de género socialmente construidos y dentro de sus predios, además, reforzados.
- La realidad social demuestra que las religiones de origen africano, incluyendo las consagraciones a Ifá, tienen un verdadero poder sociocultural y una marcada influencia machista a la hora de su ejecución
- En sentido general, la participación femenina en los marcos de esta manifestación religiosa como en la religión en general, se comporta de forma similar a otras esferas de la realidad social. Las mujeres no mandan, están detrás de la orden.

RECOMENDACIONES

Teniendo en cuenta que las investigaciones sociales sobre el tema religioso son escasas en el contexto cubano y la importancia de estas para el desarrollo de la sociedad, más en la sociedad cubana actual por el período de crisis que atraviesa, consideramos oportuno recomendar:

- ◆ Que se realicen más investigaciones sobre el tema religioso y específicamente desde una perspectiva de género.
- ◆ Que se realicen desde una perspectiva metodológica adecuada, con tolerancia, y sin necesidad de juzgar peyorativamente su credulidad.
- ◆ Proponemos una investigación en los marcos de la sociología de la religión y del conocimiento, con el objetivo de demostrar que el enfoque teórico con el que se investiga la religión puede influir determinadamente en la producción del conocimiento científico.

Por lo que se propone aumentar los estudios sobre el papel de la mujer no solo en las consagraciones de Ifá, sino en otras manifestaciones religiosas y eventos culturales, que han colocado barreras genéricas a lo largo de toda una cadena transmisiva de creencias y tradiciones.

BIBLIOGRAFIA:

(n.d.). In *Enciclopedia Interactiva Autodidáctica* (p. 2047).

(n.d.). In *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. (p. 227).

Alonso Sánchez, Manuel. (1991). *La participación. Metodología y Práctica*. Madrid, España.: Ediciones AKAL.

Cabrera, Consuelo. (1993). *Influencia de la Cultura Yoruba en Palmira*. Inédito Museo Municipal de Palmira.

Colectivo de Autores. (1993). *La religión*. La Habana, Cuba.: Editorial ciencias sociales.

Colectivo de Autores. (1998). *Religión y cambio social en el campo religioso cubano en los 90*. La Habana, Cuba.: Editorial ciencias sociales.

Cordero Guerra, Guelyn. (n.d.). *La fiesta religiosa de Yemayá en Abreus . Aproximaciones para un estudio de caso* . Universidad de Cienfuegos.

De Katele, Jean-Marie. (1995). *Metodología para la recogida de información*. Madrid, España.: De Katele,

Diez, Angeles, & Hernández, Eduardo. (1995, July). Un nuevo modelo de desarrollo para Cuba: Un modelo para la escasez. *Cuadernos de Nuestra América, Vol. XII(24)*, 179.

Durkheim, Emile. (1987). *La división del trabajo social*. Madrid, España.: Editorial AKAL.

Durkheim, Emile. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México DF.: Editora Colofón SA.

Durkheim, Emile. (1980). *Los fundamentos sociales de la religión*. México DF.: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Engels, Federico. (1975). *Anti- Duhring*. Editora Pueblo y Educación.

- Engels, Federico. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. México DF.: Editorial Grijalbo.S.A.
- Espina, Maira. (1995, October). Impactos socioestructurales del reajuste económico.
- Espino, Heriberto. (1993). *Yoruba: un acercamiento a las raíces*. La Habana, Cuba.: Editora Política.
- Fleites, Reina, & Proveyer, Clotilde. (1997). La participación social de las cubanas en los 90. Lo público y lo doméstico, 1("). Revista: Recerca. Universidad Jaume), 6.
- G. Dankhe. (2003). Investigación y Comunicación. In *Metodología de la Investigación I* (p. 170). La Habana, Cuba.: Metodología de la Investigación I.
- Garcías, Orlando. (1988). *Las Guerra de Independencia en Cienfuegos*. Cienfuegos, Cuba.
- Guanche, Jesús, & Mejunto, Margarita. (2008). *La Cultura Popular Tradicional. Conceptos y términos básicos*. La Habana, Cuba.
- Houtart, Francois. (1990). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires, Argentina.: Editorial Amorrortu.
- Linares, Cecilia, & Cagigal, Sonia. (1996). *Participación: ¿solución o problema?* La Habana, Cuba.
- López Benítez, Suled. (2004). *Guillermina Montalvo y su familia religiosa*. Universidad de Cienfuegos.
- Martín Brito, Lilian. (2003). Tercera versión de la Historia regional de Cienfuegos.
- Marx, Carl, & Engels, Federico. (1963). *Sobre Religión*. La Habana, Cuba.: Editora Política.
- Ramírez Calsadilla, Jorge. (2000). *Religión y relaciones sociales*. La Habana, Cuba.: Editorial Academia.

- Ramírez Calsadilla, Jorge. (1997). Religión, cultura y sociedad. *Universitat Autònoma de Barcelona*, (Revista de Sociología # 52), 141.
- Ritzer, George. (1996). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid, España.: Editorial Mc Grau-Hill.
- Sabater M, Vivian. (2003). *Sociedad y Religión: Selección de Lecturas*. La Habana, Cuba.: Editorial Félix Varela.
- Sarría Smith, Reinier. (2006). *La Ceremonia del yoryé en la Sociedad Religiosa "El Cristo" de Palmira. Sus manifestaciones danzarias*. Instituto Superior de Arte.
- Soler Marchán, David. (2006a). Apuntes para el estudio de la religiosidad negra en Cienfuegos, Museo Provincial de Cienfuegos. (p. 26 y 27). Presented at the Encuentro del Caribe en Cienfuegos, Cienfuegos, Cuba.
- Soler Marchán, David. (2006b). *La Museología, interacción entre ciencia, cultura y sociedad*. Universidad de La Habana.
- Soler Marchán, David. (n.d.). La Cultura Yoruba en Palmira.
- Soler Marchán, David. (n.d.). Los Altares en Palmira. Palmira.
- Torres de Urrutia, Lourdes. (2003). *Metodología de la Investigación Social. Selección de lecturas*. La Habana, Cuba.: Editorial Félix Varela.
- Valladares, Maikel. (2007). Las comidas y bebidas en Cienfuegos (p. 13). Presented at the Cultura y Desarrollo, Centro provincial de Patrimonio Cultural, Cienfuegos, Cienfuegos, Cuba.
- Weber, Max. (1997). *Economía y Sociedad*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

ANEXO 1. Patakí: Ochún Apeterbí de Orula.

Ochún socorre a Orula:

En mitad de la selva imaginaria de la tierra de los orishas, vivían Ochún, Oggún, Changó y Orula. Ochún, tan sensual, bella y erótica como liviana, vivía maritalmente con Changó, pero esto no le impedía flirtear con Oggún y con cualquier caminante que se perdiera en ese monte lleno de sorpresas.

Por ese entonces, Orula, baldado y en silla de ruedas, decidió registrarse buscando saber hasta cuándo duraría su desgracia. Se tiró el ékuele y le salió la letra Iroso Sa, que le recomendaba hacerse ebbó a toda carrera. En este registro se le advertía también que tuviera mucho cuidado con el fuego, pues Changó se habla percatado de las infidelidades de su mujer.

Ochún, apenada porque Orula en su lecho de enfermo no podía salir a buscar las cosas necesarias para hacer el ebbó, inmediatamente se las trajo. Orula le quedó muy agradecido.

Un día de primavera, mientras Ochún cocinaba una adié, la comida preferida de Orula, Changó acechaba para lograr su venganza. Seguro de encontrar juntos a Ochún, Oggún y Orula, formó una gran tormenta y, con sus rayos implacables, le prendió fuego a la choza de Orula. Oggún salió corriendo. Orula, del susto, volvió a caminar y logró alcanzar la espesura. Ochún, quien buscaba orégano y albahaca para sazonar la adié, al ver las llamas pensó en la invalidez del pobre Orula. A riesgo de su vida, penetró en la casa para salvarlo. Al no encontrarlo allí, desesperada y casi ahogada por el humo, salió llorando. Cuando vio a Orula, sano y salvo en un clarito del monte, se abrazó a él. Emocionados, ambos se juraron amistad eterna. Orula le dijo: "Tú, que fuiste la pecadora, te acordaste de mí en los momentos más difíciles. De ahora en adelante, comerás conmigo. Haremos juntos nuestra comida predilecta, la adié. Te nombro, además, mi apetebi. Juntos andaremos los caminos de los oddun y de los hombres". Iború, lboya, lbocheché...

ANEXO 2: Entrevista a las apeterbises

- Nombre
- Edad.
- Color de la piel.
- Lugar de nacimiento.
- Grado de escolaridad.
- Desempeño laboral.
- Organizaciones a las que pertenece.
- Años de pertenecer a la Sociedad.
- Años de consagración.
- Tipo de Apeterbí.
- Cantidad de ahijados.
- ¿A qué santo está consagrada?
- ¿Qué son las Apeterbises de Orula?
- ¿Cuales son sus principales tareas en el culto a Ifá?
- ¿Existe jerarquía entre las Apeterbises?
- ¿Hasta qué punto llega a conocer y participar las Apeterbises en el culto a Ifá?
- ¿Cuales son sus limitantes?
- ¿Cual es su opinión acerca de una posible discriminación femenina para realizar algunas tareas dentro de la manifestación religiosa?
- ¿Conoce usted que en Cuba ya existen mujeres consagradas a Ifá?
- ¿Cual es su criterio al respecto?
- ¿Cuales son las principales ceremonias dentro del culto a Ifá, donde las Apeterbises juegan un papel fundamental?
- ¿Qué hacen en cada una de ellas?
- ¿Cree usted que el hecho de ser mujer y tener el período menstrual sea un impedimento para realizar algún ritual religioso? ¿Por qué?

ANEXO 3: Entrevista a los babalawos

1. Nombre.
2. Edad.
3. Grado de escolaridad.
4. Desempeño laboral.
5. Organizaciones de masa a las que pertenece.
6. ¿Durante la ceremonia de consagración de Ifá, qué papel juegan las Apeterbí de Orula?
7. ¿Cuáles son las principales tareas que ellas realizan?
8. ¿Sin su presencia puede llevarse a cabo la ceremonia de consagración de Ifá?
9. ¿Cual es la máxima expresión de liderazgo o mayor cargo a ocupar en la religión yoruba?
10. ¿Cuál es su opinión sobre las mujeres que se han consagrado en Ifá?

ANEXO 4: Glosario.

Apeterbí: Mujer practicante de la Regla de Osha-Ifá que recibió su kofá. Existen otras categorías como Apeterbí Iyafá y Apeterbí Ilé- Ifá.

Babalawo: Sacerdote de Ifá, que adivina según este método y tiene ahijados dentro de la religión.

Babalocha: Padre de santo. Aquel que inició a otro. Baba: padre; ocha: santo.

Changó: Deidad de la religión Yoruba que se sincretiza con Santa Bárbara en la religión Católica.

Ebbó: Trabajo de santería.

Ecuelé o Ekuelé: Cadena con ocho cocos o trozos de carapacho de jicotea que se utiliza en el sistema adivinatorio de Ifá.

Eggún: Espíritu, anima a los muertos.

Elegguá: Guerrero de la religión Yoruba que se sincretiza con el Santo Niño de Atocha en la Religión Católica.

Ibbodú: Cuarto de consagración a Ifá.

Ikofafún o kofá: prenda religiosa más conocida como *mano de Orula* en la mujer.

Itá: Tablero de Ifá.

Iyabó: El que tiene santo asentado. Hombre o mujer iniciado, novicio de la Regla de Osha.

Iyalosha: Madre de santo. Mujer que inicia a otro en la Regla de Osha. Iyá: madre; osha: santo.

Iyaonifá: Sacerdotisa de Ifá.

Miniestras o addimuses: Granos que se utilizan en los ebbó del iniciado (maíz, chícharo, etc.)

Moyugbar: Saludar al orisha, pedirle permiso, alabarlo.

Ñangareo: Ceremonia que se realiza el Día de Itá, en las consagraciones a Ifá.

Obbatalá: Deidad de la religión Yoruba que se sincretiza con la Virgen de Las Mercedes en la religión Católica.

Ochosi u Oshosi: Guerrero de la religión Yoruba que se sincretiza con San Pedro en la Religión Católica.

Ochún u Oshún: Deidad de la religión Yoruba que se sincretiza con la Virgen de La Caridad en la religión Católica.

Oddún: Capítulos o categorías en el sistema adivinatorio de Ifá. Letra de Ifá.

Olofi: Dios supremo de la religión Yoruba.

Oriaté: Maestro de ceremonias. Sabio dentro de la Regla de Osha.

Olúo: Babalawo que ha consagrado a otro Babalawo. Padre de santo en Ifá.

Orishas: Deidades de la religión Yoruba.

Orula: Orisha mayor. Esta deidad es el poseedor del secreto de Ifá y a la vez el intermediario entre Ifá y los orichas.

Oyubbona: Segundo padrino del iniciado en Ifá.

Patakí: Narración de leyendas y fábulas concernientes a los Orishas. Transmite moralejas.

Yefá: Polvo mágico que esparcen sobre el Tablero de Ifá.

Yemayá: Deidad de la religión Yoruba que se sincretiza con la Virgen de Regla en la religión Católica.

ANEXO 5: Fotos.



Foto 1.



Foto 2.



Foto 3.



Foto 4.



Foto 5.



Foto 6.



Foto 7.



Foto 8



Foto 9.



Foto 10. Kofá de las Apeterbises.

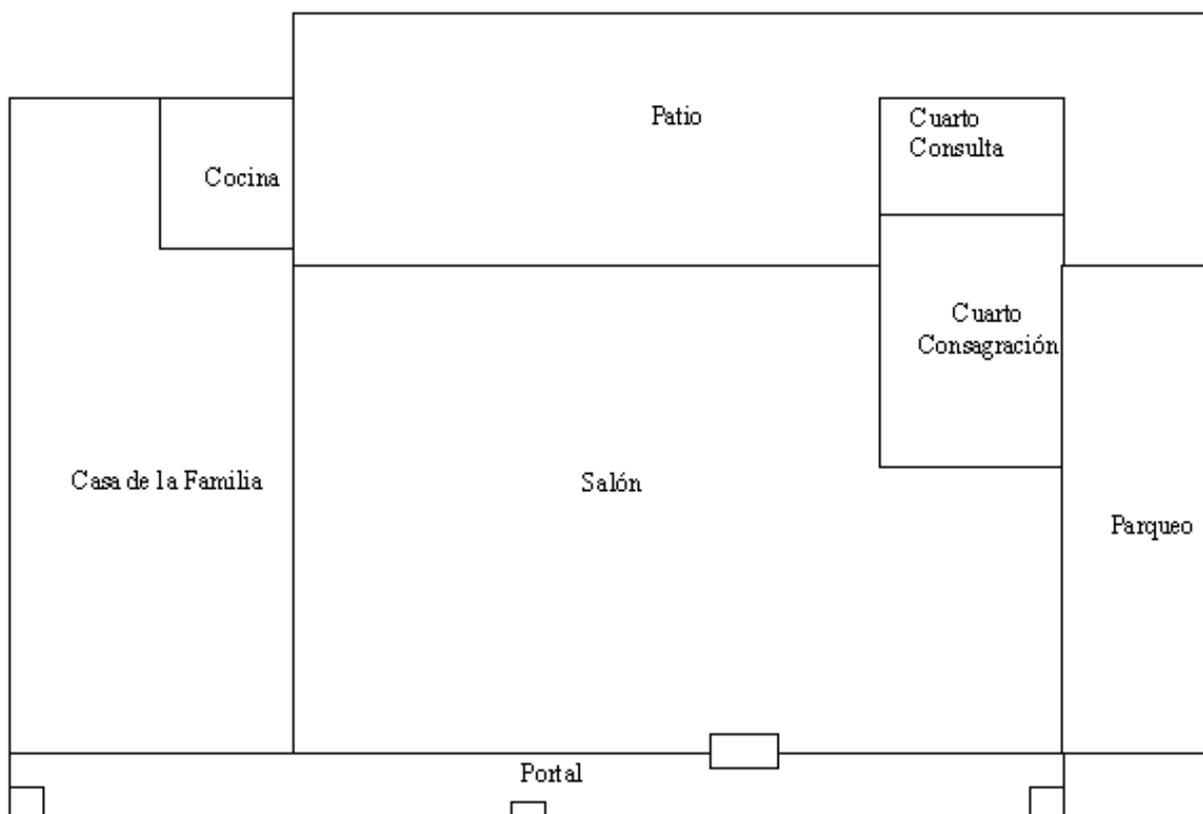


Foto 11.



Foto 12.

ANEXO 6: Vista aérea de la sociedad.



ANEXO 7: Estructura de la Sociedad “El Cristo”.

