

**EL SIMBOLISMO DEL RITUAL IKOFÁFUN DE LA REGLA DE OSHA-IFÁ
EN EL ILÉ IFÁ *IFÁ YEMÍ OMÓ ENÍYAN ODUDUWA ATÍ OSHÚN***

**Tesis en opción al título de Máster en Estudios Históricos y de Antropología
Sociocultural Cubana**

Autora: LIC. YENEY RAMOS CAMEJO

Tutor: Dr. C Silfredo Rodríguez Basso

Pinar del Río, Cuba

2020

**El simbolismo del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá
en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún***

Yeney Ramos Camejo



*A Marcel, que es solo uno,
y encierra tantas cosas diferentes.*

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis, no es una obra individual; son varios los actores que protagonizan cada una de sus páginas. Personas singulares y cercanas en el tiempo que, de un modo u otro, me acompañaron con su presencia y estimularon el trabajo investigativo en sus diferentes fases. Debo mencionar al Dr. C y tutor Silfredo Rodríguez Basso que no tuvo reparos cuando le presenté el tema de tesis. Al babalawo Enrique Machín -el *abejorro*, el *chimbuki* del ritual al estilo turneriano-, que permitió acceder a su universo esotérico y revelarme información de variada riqueza, explicitud y coherencia. Mi gratitud a Rosalia Otaño del Valle por mostrarme las primeras nociones sobre Antropología Simbólica; su certera ayuda metodológica y ánimo. A mi mamá, ejemplo de fuerza y perseverancia: muy necesarias para poder concluir la investigación. A mi querido tío José, -aún en la distancia-, su confianza se sintió próxima. De igual forma a Zurama por su apoyo. Pady, Olguita y Joel por la asistencia informática. A todos, muchas gracias.

RESUMEN

La investigación *El simbolismo del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, responde a la intención de estudiar los símbolos rituales en la Regla de Osha-Ifá, justificada por su necesaria sistematización; ante el insuficiente tratamiento del tema desde una perspectiva simbólica, así como por la visión fragmentada que suscita el rol de la mujer en esa expresión religiosa. La tesis se manifiesta desde un alcance etnográfico-explicativo, a la vez que abraza los postulados de la Antropología Simbólica y la Antropología de Género con un enfoque descolonial. El empleo del Análisis Simbólico Procesal propuesto por el antropólogo Victor Turner, aportó los fundamentos metodológicos para determinar la estructura e interpretar los símbolos del ritual Ikofáfun, así como su incidencia en las relaciones sociales. Los resultados obtenidos revelan que, en este ritual, practicado en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, constituye una particularidad, en tanto tradición como proceso de transmisión de carácter multigeneracional, la entrega a la mujer de Eshú Alaroye, símbolo de transformación en el accionar de la iniciada. En tanto, la persistencia funcional, la evasión de la muerte, la restauración de la salud, la preservación de la gravidez, así como la protección, conforman los sentidos de la semilla de Ikin y las representaciones de Eshú Alaroye, Ogún, Oshosi y Osún: símbolos dominantes e instrumentales en este ritual.

Palabras claves: Regla de Osha-Ifá, ritual, símbolos dominantes, símbolos instrumentales.

ABSTRACT

The research *The symbolism of the Ikofáfun ritual of the Rule of Ocha-Ifá in the ilé ifá Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, responds to the intention of studying the ritual symbols in the Rule of Ocha-Ifá; justified by the necessary systematization of their study, given the insufficient treatment of the subject from a symbolic perspective, as well as by the fragmented vision that the role of women in this religious expression. The thesis manifests itself from an ethnographic-explanatory scope, at the same time that it embraces the perspective of Symbolic Anthropology and Gender Anthropology with a decolonial approach. The use of the Procedural Symbolic Analysis proposed by the anthropologist Victor Turner, provided the methodological foundations to determine the structure and interpret the symbols of the Ikofáfun ritual, as well as its incidence in social relations. The results obtained reveal that, in this ritual, practiced in the ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, it constitutes a particularity, as a tradition and a multigenerational transmission process, the delivery to the woman of Eshú Alaroye, symbol transformation in the actions of the initiated. Meanwhile, functional persistence, avoidance of death, restoration of health, preservation of pregnancy, as well as protection, make up the senses of Ikin's seed and the representations of Eshú Alaroye, Ogún, Oshosi and Osún: dominant and instrumental symbols in this ritual.

Keywords: Rule of Osha-Ifá, ritual, dominant symbols, instrumental symbols.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1. REFERENTES TEÓRICOS ASOCIADOS A LA REGLA DE OSHA-IFÁ EN CUBA, SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y EL ROL DE LA MUJER	15
1.1. Aproximaciones a la Regla de Osha-Ifá en Cuba	15
1.2. El simbolismo religioso y sus campos en la Regla de Osha-Ifá	23
1.3. La mujer en la Regla de Osha-Ifá: una relectura desde la Antropología de Género	38
CAPÍTULO 2. EL SIMBOLISMO DEL RITUAL IKOFÁFUN DE LA REGLA DE OSHA-IFÁ EN EL ILÉ IFÁ <i>IFÁ YEMÍ OMÓ ENÍYAN ODUDUWA ATÍ OSHÚN</i>	50
2.1. El ilé ifá <i>Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún</i> : una aproximación en torno al ritual	50
2.2. Funciones del ritual Ikofáfun	64
2.3. Símbolos dominantes e instrumentales	77
2.3.1. <i>Ikin, la semilla sagrada</i>	77
2.3.2. <i>Eshú, el que facilita la comunicación con lo trascendente</i>	81
2.3.3. <i>Ogún, el que aparta los obstáculos</i>	85
2.3.4. <i>Oshosi, el gran cazador</i>	85
2.3.5. <i>Osún, el que vigila</i>	87
CONCLUSIONES	89
RECOMENDACIONES	90
BIBLIOGRAFÍA	
ANEXOS	

INTRODUCCIÓN

La tesis que se presenta, titulada *El simbolismo del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, se propone contribuir a los estudios relacionados con los aportes del simbolismo en los rituales femeninos de la Regla de Osha-Ifá.

La misma tiene sus antecedentes en *La selva de los símbolos* (1967) de Victor Turner, y más cercanos a la contemporaneidad *El complejo simbólico Yemayá: contribución al estudio del simbolismo religioso en la santería cubana* (2001) de Rosa María de Lahaye; *La mano de Orula en La Habana. Etnografía sobre Ifá y la Santería en La Habana* (2014) de Alain Konen y en *Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche. Universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas* (2017) de Lázara Menéndez.

Para saldar una deuda con los científicos sociales cubanos que estudian las relaciones de género en Cuba, y cuya producción se encontraba muy dispersa en publicaciones de este país y extranjeras, Marta Núñez Sarmiento -investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad de La Habana-, presentó en el marco de la Reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), (Washington DC, septiembre de 2001) un texto titulado *Los estudios de género en Cuba y sus aproximaciones metodológicas, multidisciplinarias y transculturales (1974-2001)*; todo lo cual permitió la obtención de un panorama general del estudio sobre la mujer en Cuba¹ y revelar el vacío epistemológico que hasta esa

¹ Hasta esa fecha, los temas abordados en la producción científica, se centraban en el estudio de las familias esclavas negras y el papel de las mujeres en la historia; la cultura y en la formación de la identidad cubana con énfasis en su representación en la literatura, en la historia, en documentos políticos y en su producción textual de toda índole en los siglos XIX y XX; las combatientes de los años cincuenta del siglo XX; la mujer en los análisis sobre población y desarrollo en Cuba; género y ejercicio del poder; mujer y raza; empleos tradicionales y no tradicionales femeninos; imagen de mujeres y de hombres en los medios de comunicación; la mujer en las relaciones rurales; la homosexualidad; la prostitución femenina en el siglo XIX y en la actualidad; mujer y salud, políticas de esta esfera y la salud reproductiva; la mujer en la edad mediana; la mujer en los estudios de generaciones y juventud; la mujer en el Derecho Comparado y en el Derecho de Familia; diferencias de género en la calidad de vida de personas con enfermedades estigmatizadas socialmente (SIDA, tuberculosis y lepra). Para más información, consúltese: Núñez Sarmiento, Marta. *Los estudios de género en Cuba y sus aproximaciones metodológicas, multidisciplinarias y transculturales (1974-2001)*. Tomado de: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar>, 2003.

fecha presentaba su tratamiento, en el contexto de las religiones cubanas de antecedente africano.

A partir del año 1996, emergen una serie de publicaciones que estudian el tema de la mujer en la Regla de Osha-Ifá. De la autoría de Daysi Rubiera se encuentran los artículos *La mujer en la Regla Ocha: una mirada de Género* (1999); *Género y mitología en la Regla de Ocha o Santería* (2001) y *La Iyán Ifa: un problema de género en la Regla Ocha-Ifá* (2004); los cuales abordan la temática de género atribuyéndoles a los odus y a la mitología análoga, la “pasividad” del rol de la mujer en esta expresión de religiosidad cubana de matiz africano.

Asimismo, se publican *Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género* (1996) de María Margarita Castro Flores; *Mujeres buscan más espacio en la santería cubana* (2008) de Rosa Tania Valdés; *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano* (2011) de la autoría de Raúl Febles Conde; *La mujer en la Regla de Ocha-Ifá o santería cubana* (2012) del investigador Jorge Luis Baños; *Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones* (2014) por Yeniela Cedeño Hechavarría y *Agba-Lagba un acercamiento a las iniciadoras de la Regla de Ocha* (2018) de Adonis Sánchez Cervera, producciones científicas que -en la opinión de la autora de la tesis-, reflejan la presencia de la mujer en la Regla de Osha-Ifá desde dos enfoques: uno de corte historiográfico que estudia su papel durante el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, caracterizado por ponderar su rol como practicante respecto de sus funciones. El otro, que interpreta los datos etnográficos producto del trabajo de campo, desde el sesgo androcéntrico de investigadores y practicantes.

Por otro lado, Jesús R. Robaina Jaramillo en *Complejo religioso Osha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba* (2006) señala que la producción científica que estudia las ceremonias y ritos de la Regla de Osha-Ifá, al considerarlas:

folclore -en determinado momento- al amparo de una política cultural de rescate de los valores tradicionales folclóricos que promovía el ordenamiento y sistematización de la investigación científica sobre las manifestaciones culturales del pueblo cubano y las formas de vida que condicionan esa cultura”², [posibilita que] “el campo exploratorio sobre esta religión, aún en nuestros días, se deslice hacia la expresividad de la música, los cantos, el baile, los instrumentos (musicales y litúrgicos), las festividades, la plástica, etc.”³.

Simultáneamente, el desplazamiento de los fenómenos de antecedente yoruba, al decir de Jesús R. Robaina Jaramillo, “hacia tópicos y áreas que representan una menor susceptibilidad en cuanto a una verificación irrefutable que siguen el determinante influjo de una moda literaria o científica”, propicia que el estudio de la Regla de Osha-Ifá adolezca de “la observación detallada, la indagación, valoración crítica de las fuentes orales, y la explicación de significados, tan necesarias a esta temática”⁴.

Es por ello que el campo de investigación de la actual tesis se circunscribe a los símbolos del ritual Ikofáfun en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa a ti Oshún* originado por la necesaria sistematización del estudio sobre los rituales femeninos de la Regla de Osha-Ifá, ante el insuficiente tratamiento del tema desde una perspectiva simbólica.

Tal afirmación que evidencia la situación problemática, origina, a la vez, el problema científico: *¿cuál es la función de los símbolos presentes en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún?*

En consonancia con el problema planteado se asume como objetivo general: *explicar el simbolismo en torno al ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*. A la par, los objetivos específicos fijados giran en torno a:

² Robaina Jaramillo, Jesús R. Complejo religioso Osha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba. Tomado de: www.cubaarqueologica.org, 2006.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

- Identificar los referentes teóricos asociados al simbolismo religioso de la Regla de Osha-Ifá.
- Describir el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.
- Explicar las estructuras simbólicas que conforman el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

La eficacia simbólica del ritual Ikofáfun en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* sustenta la creencia y la práctica de la mujer iniciada en ese ilé ifá. Este argumento manifiesta la idea a defender; a la vez que le atribuye un alcance etnográfico-explicativo a la investigación.

El empleo del método Histórico-Lógico para viabilizar el estudio del problema científico a través de su historia, con sus condicionamientos sociales, culturales y políticos, es decir, en la búsqueda de sus antecedentes, y durante la elaboración de los fundamentos teóricos y metodológicos de la investigación; así como los procedimientos asociados: el Análisis-Síntesis e Inductivo-Deductivo, facilitaron determinar y clasificar los símbolos del ritual Ikofáfun en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, y establecer generalizaciones, que condujeron a interpretar la eficacia simbólica del ritual Ikofáfun en ese ilé ifá, respectivamente.

Para la recogida y análisis de los datos, resultado del trabajo de campo, el empleo del Método Etnográfico con sus técnicas conexas: observación participante, la entrevista en profundidad y la genealogía, resultaron piedra angular en la identificación de las costumbres litúrgicas del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, la apreciación del rol de la mujer y en la deducción e interpretación de los símbolos del ritual estudiado.

De igual forma, el uso del Análisis Simbólico Procesal⁵, reveló el punto de vista de los actores, el cual dio nombre y sentidos a los símbolos dominantes e instrumentales, cumpliendo así su función exegética. Luego, la mirada del

⁵ Metodología empleada por Victor Turner para la interpretación de los símbolos rituales. Consultar: Turner, Víctor. *La selva de los símbolos/* Victor Turner. - México D.F.: Siglo XXI editores, 2007.

antropólogo facilitó la observación de las conductas de estos frente a los símbolos, manifestando su dimensión operacional.

Con un enfoque emic-etic -desde la “interactividad en la perspectiva del investigador y los testimoniados”⁶-, el empleo de las técnicas utilizadas, evidenciaron la interacción investigador-informante a modo de un “encuentro etnográfico”⁷, en el cual uno es escuchado por el otro y viceversa; “empezando formalmente un diálogo entre iguales, sin miedo a contaminar así el discurso del nativo con elementos de su propio discurso”⁸.

Fuentes bibliográficas como *Etnografía. Métodos de investigación* de Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994); *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal* de George E. Marcus (2001); *El trabajo del antropólogo* (2002) de Roberto Cardoso de Oliveira y *Metodología de la investigación* (2010) de Roberto Hernández Sampieri, entre otros; se asumieron, en lo esencial, desde la metodología cualitativa.

El trabajo de campo⁹ se realizó en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*¹⁰. Tal determinación estuvo mediada por la prevalencia de las consagraciones de Ikofáfun y Owofákan como ceremonias rituales de iniciación en la mujer y el hombre en ese ilé ifá, respectivamente; así como por la peculiaridad de contar con uno de los babalawos de mayor edad de consagración en la ciudad de Pinar del Río, su líder el babalawo Enrique Machín -Ifá yemí Obadio-, poseedor de un alto grado de conocimiento esotérico, el cual proporcionó a la autora de la tesis, datos de variada riqueza, explicitud y coherencia, que dinamizaron la exégesis simbólica del ritual estudiado.

⁶ Rodríguez Basso, Silfredo. Legado africano en la identidad cultural de Bahía Honda/ Silfredo Rodríguez Basso; Sonia Almazán del Olmo, tutora. - Tesis en opción al título de Doctor en Ciencias sobre el Arte, ISA (La Habana), 2015. - 120 h.: ilus.

⁷ Cardoso de Oliveira, Roberto. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Catauro* (La Habana) 3, (5): 50, enero-junio de 2002.

⁸ *Ibídem*, p. 50.

⁹ El trabajo de campo se realizó en el periodo comprendido de abril de 2019 a diciembre del mismo año.

¹⁰ Sitio en la avenida Rafael Ferro nro. 119 e/ calle Maceo y Ferrocarril, municipio Pinar del Río, Cuba.

El universo lo conformaron 15 babalawos y 7 *apetebís* pertenecientes al ilé ifá mencionado. Se utilizó una muestra no probabilística de casos-tipo representada por 5 babalawos y 5 *apetebís*. Muestra de gran utilidad para investigaciones de tipo cualitativo que tienen como objetivo analizar los ritos y significados de un determinado grupo social, en los cuales resulta esencial la riqueza, profundidad y calidad de la información obtenida.

La tesis se estructuró de la siguiente forma: una introducción, dos capítulos con sus respectivos epígrafes, conclusiones, recomendaciones, bibliografía y anexos.

El primer capítulo, dirigido a establecer los referentes para el estudio del simbolismo del ritual Ikofáfun en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, comprende una aproximación a la Regla de Osha-Ifá en Cuba; a la vez que se asume un repaso crítico de las metodologías y conceptos empleados para la deducción de los símbolos rituales, la clasificación de los ritos y el rol de la mujer.

La teoría para la clasificación de los ritos de Arnold Van Gennep; los aportes al estudio de los símbolos y ritos de las culturas, su protagonismo en las sociedades y la propuesta metodológica de Victor Turner empleada para deducir la estructura y propiedades de los símbolos rituales -con sus alcances y limitaciones- se asumen, sin prescindir de las consideraciones de otros antropólogos como Bronisław Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade y Clifford Geertz, quienes sentaron las bases metodológicas para el estudio de los rituales en las religiones de origen africano.

El segundo capítulo abarca una caracterización del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, a la vez que se aproxima a las costumbres litúrgicas de su práctica ritual. La descripción de la celebración ritual Ikofáfun en ese ilé ifá, así como la interpretación de sus símbolos dominantes e instrumentales son abordadas teórica y metodológicamente como establecen los estudios simbólicos de los rituales en las expresiones de religiosidad popular de antecedente africano en la actualidad.

Los supuestos de la Antropología de Género desde el ámbito del feminismo descolonial defendidos por Oyèrónké Oyěwùmí, Yuderkys Espinosa-Miñoso, María Lugones y Rita Segato para abordar el sistema género y el rol de la mujer en la religión yoruba de la sociedad Oyó-yoruba precolonial y en las religiones de antecedente africano en América Latina, constituyeron referentes indispensables en la interpretación de los resultados obtenidos.

Esta investigación sistematiza el estudio del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* desde una perspectiva simbólica, a la vez que pondera el rol de la mujer en esta expresión religiosa de antecedente africano, por lo cual merece ser asumida por la Asociación Cultural Yoruba de Pinar del Río y de Cuba a la hora de implementar su misión de estandarizar el modo de realizar las prácticas rituales como proceso de transmisión del conocimiento religioso de una generación a otra.

CAPÍTULO 1. REFERENTES TEÓRICOS ASOCIADOS A LA REGLA DE OSHA-IFÁ EN CUBA, SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y EL ROL DE LA MUJER.

1.1. Aproximaciones a la Regla de Osha-Ifá en Cuba.

A lo largo de la historia de la Antropología han existido problemáticas que conservan su actualidad y vigencia por su aporte a la comprensión del rol del hombre en el mundo: una de ellas es la definición de la Religión. Cada nuevo estadio cultural, el cual implica una nueva determinación de las relaciones del ser humano con su entorno, ha dado lugar a una nueva acepción del término.

No obstante, -como “el conocimiento humano es siempre un conocimiento histórico, finito y enmarcado en una cultura determinada, necesita definirse y situarse en unas coordenadas concretas que le permitan tomar parcialmente la realidad desde una perspectiva determinada”¹¹-; se impone el posicionamiento del investigador ante la necesidad de operar con una definición de aquello que se investiga. Se asumen las definiciones de religión expuestas por Clifford Geertz y Jorge Ramírez Calzadilla. La primera entendida como:

1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con un aura de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único¹².

La segunda concebida como:

Un concepto general con el que se designa un fenómeno social, complejo por la amplitud de su incidencia en la vida social, condicionado por un conjunto extenso de factores sociales, cognitivos, psicológicos e históricos, aunque conserva una relativa autonomía y capacidad de modificar sus propias condiciones, y que se manifiesta en una diversidad de formas concretas que tienen, como rasgo esencial principal, la creencia en lo sobrenatural bajo múltiples formas en ideas y sentimientos, los cuales se exteriorizan en actividades y elementos organizativos que pueden llegar a constituir agrupaciones y cumplir distintas funciones en dependencia de necesidades variables

¹¹ Duch, Lluís. Antropología de la religión/ Lluís Duch. - Barcelona, España: Editorial Herder S.A., 2001. - 83p.

¹² Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas/ Clifford Geertz. - Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A., 2003. - 89p.

en los individuos, grupos y en la sociedad, por las que alcanza diferentes niveles de repercusión en los sujetos y de significación social¹³.

En Geertz, la religión alcanza otra dimensión al concebirla como un sistema cultural. Desarrolla los postulados de Durkheim sobre la naturaleza de lo sagrado; la metodología de Weber; el paralelismo de Freud entre ritos personales y colectivos; así como la indagación que hace Malinowski entre la distinción de religión y sentido común, y nos muestra un concepto en el cual los símbolos constituyen piedra angular. Estos hacen sentir y desear hacer cosas a las personas de acuerdo con su sistema de valores. Para Geertz, la religión consiste en una *visión del mundo*¹⁴ y un *ethos* que se armonizan para reforzarse mutuamente.

Por su parte, Calzadilla, toma como referente la concepción teórica marxista de la religión para definirla desde un enfoque dialéctico-materialista con sus múltiples interrelaciones, cambios y contradicciones. Esta acepción retoma la creencia en lo sobrenatural como rasgo distintivo. Concibe a la *conciencia religiosa*, las *actividades religiosas* y la *dimensión organizativa* como elementos que conforman su estructura. Su definición, refleja un carácter funcional cuando reconoce la peculiaridad de responder a la necesidad universal de protección y a las necesidades variables de individuos, grupos y sociedad en general.

Ambas definiciones no buscan superar a otras elaboraciones conceptuales; más bien tienen como objetivo integrar diversos puntos de vista que justifiquen la asunción, por parte de la autora de la tesis, de una definición de la Regla de Oshalfá que comprenda su simbolismo religioso, así como la presencia de los elementos: *conciencia religiosa*, *actividades religiosas* y la *dimensión organizativa*, que la estructuran.

Los llamados cultos afrocubanos constituyen unas de las expresiones religiosas más significativas por su extensión e incidencia en la sociedad cubana. Bajo este término se incluyen diferentes sistemas religiosos procedentes de África como

¹³ Ramírez Calzadilla, Jorge. Ponencia presentada en Simposio Hominis, La Habana, 2003. Religión y relaciones sociales/ Jorge Ramírez Calzadilla. - La Habana: CIPS, 2003. - [s.p.].

¹⁴ Los términos en cursiva se explican en el glosario.

resultado de las aportaciones de esclavos de distintas *etnias africanas*, traídos durante los casi cuatro siglos que duró la esclavitud en el país; lo cual dio origen a un “proceso transitivo”¹⁵ religioso y cultural.

De todas las formas de sincretismo la más conocida es la que integró el santoral católico con las deidades africanas del panteón yoruba, originándose la Regla de Osha-Ifá: expresión religiosa con un creciente arraigo en la población cubana y que más miradas ha suscitado entre antropólogos y estudiosos de la religión; además de ser conceptualizada por varios. Para Rómulo Lachatañeré constituye:

(...) la expresión de un sistema de cultos locales, cuyo elemento esencial responde a la adoración del santo o la original deidad nacida del sincretismo entre las creencias africanas y la religión católica, predominando en los cultos que se desprenden de tal fenómeno, un rasgo determinante que está medido por el grado y el carácter específicos de la amalgama en las distintas localidades de la isla donde estas originales creencias se manifiestan¹⁶.

Esta acepción, aunque destaca algunas de sus características como el culto a los orishas y el constituir un producto cubano, resultante del sincretismo entre las religiones traídas por los esclavos y el catolicismo popular español; no concibe los aspectos organizativos y socioeconómicos que la conforman.

Por su parte, Lázara Menéndez la concibe como:

(...) una construcción cubana de matriz yoruba y de naturaleza socio-religiosa cultural (...). La regla Ocha-Ifá no es un grupo organizado territorial, económico; social o étnicamente. No cuenta con una estructura jerárquica de tipo piramidal y suprafamiliar, no constituye un proyecto político social sistematizado. (...) El más fuerte contenido, como una variable de la definición de lo sagrado, es sin dudas la adoración al oricha, el respeto a los mayores y a la familia ritual¹⁷.

Esta definición, un poco más elaborada que la anterior, refleja elementos que caracterizan a la Regla de Osha-Ifá como es el culto a los orishas, sus normas

¹⁵ Suárez, Norma. Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba/ Norma Suárez. - La Habana: Colección Fuente Viva, 1996. - 58p.

¹⁶ Rómulo Lachatañeré, citado en: Cedeño Yeniela. Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones. *Contrapunto* (s.l.), 1, (1): 140, 2014.

¹⁷ Menéndez, Lázara. Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche: universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas/ Lázara Menéndez. - La Habana, Cuba: Editorial UH, 2017. - 181-201p.

éticas asociadas al respeto a los mayores y a la familia ritual. Asimismo, refleja elementos de su estructura organizativa.

Sin embargo, el concepto que se asume en la investigación, para definir a esta religión cubana de antecedente africano es el propuesto por Adonis Sánchez Cervera en *Agba-Lagba un acercamiento a las iniciadoras de la Regla de Ocha* (2018) cuando plantea que constituye:

Una expresión de religiosidad popular que incluye jerarquías sacerdotales, lugares sagrados, invocaciones privadas, celebraciones públicas, actividades mágicas y ritos de pasaje o transición, fundamentalmente de iniciación y funerarios. Es una experiencia social interconectada constituida en un solo campo de relaciones sociales, entendido como campo social transnacional donde maniobran redes de parentesco ritual, artístico o mercantil transversales, multidireccionales y policentradas, mediante las cuales circulan valores, creencias, prácticas y productos culturales. En ese ámbito los individuos son portadores de una identidad en la que la multiplicidad de prácticas religiosas, interrelacionadas en sí mismas, establecen paralelismos (además de la Regla de Ocha y la Regla de Ifá, un mismo individuo practica el espiritismo, palo mayombe, sociedad secreta abakuá, masonería, Regla Arará), coexisten de forma dialógica, cuasi coherente, y tienen en común la obtención de un propósito deseado, relacionado con la solución de los problemas de la vida cotidiana. La multiplicidad de prácticas abre un mismo canal de comunicación con lo sobrenatural, y con lo divino, resaltando una dimensión espiritual totalmente inclusiva al enriquecer ese tipo de religiosidad con la apropiación de dogmas, liturgias y atributos; lo que le ha posibilitado su adaptación y resistencia cultural, tanto en la sociedad cubana como en su alcance translocal¹⁸.

Como se evidencia, esta acepción tiene un carácter abarcador. Retoma la creencia en lo sobrenatural como característica que la distingue, así como la inclusión de la conciencia religiosa, las actividades religiosas y la dimensión organizativa como categorías que, en la opinión de Jorge Ramírez Calzadilla, la integran. Al decir del propio autor: “se alcanza una mejor comprensión de la

¹⁸ Sánchez Cervera, Adonis. Agba - Lagba un acercamiento a las iniciadoras de la Regla de Ocha. Cuba posible: un laboratorio de ideas (Cuba), 58: 87-88, enero de 2018.

religión, como de cualquier fenómeno social, cuando se define justamente a partir de las interrelaciones de su esencia, estructura y funciones”¹⁹.

La Regla de Osha-Ifá, al igual que las demás reglas afrocubanas según Jorge e Isabel Castellanos, presenta una serie de particularidades comunes en cuanto a ideas y prácticas, llegando a establecer un “verdadero patrón local de rito e ideología”²⁰. En tal sentido se pueden distinguir sus características²¹:

- Una síntesis peculiar de monoteísmo y politeísmo que, debido al peso específico del segundo elemento, pudiera recibir el nombre de monoteísmo implícito o subyacente.
- La deidad Olodumare, la primera esencia creadora, también conocido como Olorún, Olofi u Olofín, es la fuente de todo el poder; el ser supremo de la creación que rige la vida del universo.
- Creencia en un poder misterioso y activo de carácter sobrenatural denominado *ashé*, que puede comunicarles a los objetos naturales (minerales, vegetales, animales, humanos) un dinamismo, una potencia o energía que de otro modo no poseerían. Todo lo que existe está imbuido de él. Representa el poder vital, la energía suprema que asegura la existencia; fusión de los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra.
- Creencia en la idea de que los objetos y fenómenos naturales pueden estar habitados por almas o potencias espirituales.
- Presencia de un ritual complejísimo, que se desprende de la especial relación existente entre los practicantes y los orishas y demás seres espirituales (antepasados, familiares y amigos muertos).

Esta relación, en la opinión de Lázara Menéndez²², sucede a través de rituales como la adivinación, el sacrificio, el trance, la iniciación, para conocer las advertencias, emociones y deseos de los orishas y ancestros.

¹⁹ Ramírez Calzadilla, Jorge. Cultura y reavivamiento religioso en Cuba. *Temas* (La Habana, Cuba), (35): 33, 2003.

²⁰ Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana III/ Jorge Castellanos, Isabel Castellanos. - Miami: Universal, 1992. - 16p.

²¹ *Ibídem*, p. 16-18.

²² Menéndez, Lázara. Ayé (Ki Ibo). Tres sin un título, 2012. Tomado de: <http://revista.ecaminos.org/article/aye-ki-ibo-tres-sin-un-titulo/>, 2012.

Además de las ofrendas para ganar sus favores en busca de la activación y enriquecimiento del ashé. Olodumare lo posee en grado sumo y se lo ha traspasado a los orishas, de cuya fuente se infunde a otros seres de la creación.

- Presencia de varios sistemas de prácticas adivinatorias y oráculos orientados a la previsión de la vida futura.

En Cuba, estos sistemas están representados por el Coco u Obi; los Caracoles o Dilogún; el Opele, Okuele o Ekuele, y el Tablero de Ifá. “Todos son sortilegios, es decir, permiten adivinar por medio de suertes. Pero también pueden ser llamados oráculos, pues por ellos siempre hablan - expresan su voluntad- los muertos o los dioses”²³.

- Presencia de la magia, así como de una medicina popular, no siempre compatible con el Modelo Médico Hegemónico, a pesar de su aceptación por los creyentes.
- Importancia primordial de la música y la danza en la liturgia.
- Los orishas, hijos de Olodumare, se caracterizan por ser divinidades intermediarias que personifican y gobiernan las fuerzas del Universo. Se manifiestan en distintos personajes, sexos, y también a través de distintas cualidades psíquicas. Cada orisha, a su vez, tiene múltiples avatares o caminos.
- Cada persona es hijo o hija de un orisha, que cumple el papel de ángel de la guarda. Este guía al hombre en la Tierra y su papel más importante radica en interceder por sus hijos ante los poderes superiores para que estos propicien el buen término de sus actividades cotidianas. El recurso que emplea para lograrlo es a través del *ebó* que realiza el individuo.
- El destino de las personas es escogido por ellas mismas antes de nacer. Se les concede primero un cuerpo y ellas deben escoger *su orí*, fuente del hado personal. Orí es el núcleo del alma. Representa a la conciencia pura como energía viviente e inteligente.

²³ Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana, tomo III/ Jorge Castellanos, Isabel Castellanos. - Miami: Universal, 1992. -113p.

Presenta, además, un sistema adivinatorio conformado por:

- **Obi (coco):** se realiza con cuatro pedazos de coco, donde se pregunta al santo si algo está bien o mal, qué es lo que quiere, entre otras interrogantes. Solo contesta sí o no a nuestras preguntas, aunque la *iyalsha* o el *babalsha* normalmente interpretan muchas más cosas que un simple sí o no.
- **Dilogún:** este método de adivinación se efectúa por mediación de las conchas denominadas *cauries*, las cuales son lanzadas sobre la estera, obteniendo el santero unos signos que le advierten a la persona diferentes problemáticas que le pueden acontecer, así como marcarle las obras de limpieza necesarias.
- **Ekuele:** es una cadena conformada por ocho medallones de coco, utilizada por el *babalawo* para obtener los *odus* que revelan cómo resolver el problema de la persona y sus prescripciones.
- **Ikin:** semilla de la especie *Elaeis quineensis* que junto con el tablero y el *yefá* ayudan al *babalawo* a adquirir el *odu* regente y el *orisha* tutelar de la persona.

El sistema ritual de Regla de Osha-Ifá se dinamiza a través de la relación existente entre los practicantes, los *orishas* y los *egunes*. Este sistema litúrgico incluye jerarquías sacerdotales, lugares sagrados, invocaciones privadas, celebraciones públicas, actividades mágicas y ritos de pasaje o transición, fundamentalmente de iniciación y funerarios, así como sacrificios, posesiones o trances espirituales.

En la organización sacerdotal de esta religión, se distinguen diferentes roles sociales: el *iyawo*, el *babalsha* (santero) o la *iyalsha* (santera), la *apetebí* y el *babalawo*.

El *iyawo* es el recién iniciado en Osha, que "ha hecho Santo" y que aún no ha cumplido el período de aprendizaje o *iyaworaje*, que se extiende por un año. Durante este periodo, el padrino o la madrina instruyen a su ahijado o ahijada en el ejercicio del culto. El *iyawo* deberá vestir de blanco y permanecerá bajo la custodia de su padrino o madrina. Concluida esta etapa, se halla facultado para ejercer el sacerdocio.

Dentro de sus funciones principales se encuentran la de rendir culto a las divinidades recibidas en su iniciación, principalmente a su entidad tutelar; dirigir los ritos que se efectúen en su ilé osha; servir de curanderos o consejeros y adivinar por medio de los oráculos. Cabe destacar además que, adquieren otros roles como: *oriaté, oyubón u oyubona, osainista y pinaldo*.

Por su parte, los babalawos son los supremos adivinos, representantes de Orula en la Tierra; facultados para conocer los secretos más profundos de la religión. Como parte de sus funciones se encuentran: rendir culto a Ifá; “interpretar las cuatro últimas letras del Dilogún (...); dar la última palabra en aquellos casos en que los vaticinios sean difíciles de interpretar; efectuar rogaciones (...), sobre todo en las ocasiones serias y delicadas; aclarar, en conjunción con otros babalawos, quién es el orisha tutelar de algún fiel; preparar y entregar los guerreros; determinar la letra o vaticinio que regirá durante el año que comienza; sacrificar los animales en las iniciaciones y otras ocasiones litúrgicas”²⁴; realizar consagraciones en Ifá. Además de dirigir los ritos de iniciación conocidos como Ikofáfun y Owofákan en la mujer y el hombre, respectivamente.

La práctica de la religión se centra en el ilé osha -casa de fundamento o de santo-, el cual reúne a una familia integrada por uno o varios babalawos con sus *apetebís* o por un *babalasha* o una *iyalasha*, todos sus ahijados, así como los fieles que no han sido consagrados a su orisha. Joseph Murphy argumenta:

La unidad fundamental de la Regla de Ocha es el ilé, concepto complejo que significa a la vez casa, comunidad y familia. Cada ilé es una familia espiritual cuyos miembros están relacionados entre sí por medio de la iniciación y no por la sangre. Iniciarse significa entrar a la vida de un ilé y el iniciar a otra persona equivale a convertirse en padre o madre del espíritu que anima al iniciado. De ese modo el ilé es una compleja comunidad de madres y padres, de hermanas y hermanos organizados alrededor de un estricto sistema de antigüedad basado en la iniciación²⁵.

Como se ha expresado, la Regla de Osha-Ifá dispone de un sistema ritual, integrado por símbolos que dinamizan los ritos de pasaje o transición. Su

²⁴ Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana III/ Jorge Castellanos, Isabel Castellanos. - Miami: Universal, 1992. - 84p.

²⁵ Joseph Murphy, citado por Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana III/ Jorge Castellanos, Isabel Castellanos. - Miami: Universal, 1992. - 86p.

simbolismo religioso, así como la metodología empleada para su deducción, constituyen objeto de estudio del siguiente epígrafe.

1.2. El simbolismo religioso y sus campos en la Regla de Osha-Ilá.

Uno de los mayores aportes de la Antropología Simbólica al análisis de la religión lo constituyen el estudio de los símbolos en el contexto de los más diversos sistemas religiosos con sus creencias, representaciones y prácticas. El símbolo está ligado a la historia de las religiones como una de las primeras formas de explicación del mundo por el hombre y todo lo que le rodea. El universo religioso se encuentra colmado de símbolos que forman parte de mitos y rituales.

Clifford Geertz, al definir a la religión como un sistema de símbolos, le otorga gran importancia a los símbolos religiosos, que cumplen la función de integrar el ethos (el tono, el carácter, la calidad de vida, el estilo moral y estético) de un pueblo y su cosmovisión, así como su idea de la realidad y el orden de las cosas. Se refiere a los símbolos como "(...) formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias"²⁶.

Al atribuirle estas características, el análisis de los símbolos religiosos puede ser revelador de cómo los pueblos sintetizan lo que se sabe sobre la vida y de algunos aspectos de la integración del ethos y la cosmovisión. Las religiones formulan mediante símbolos una imagen u orden del mundo capaz de explicar el problema del mal y la injusticia, del desconcierto intelectual, del sufrimiento, los dolores intensos y los problemas existenciales del hombre; resignificándolos en estructuras entendibles. Es justamente aquí donde estriba el poder de la religión y su estructura de símbolos:

Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado,

²⁶ Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas/ Clifford Geertz. - Barcelona, España: Editorial Gedisa, 2003. - 90p.

asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) (...) ²⁷.

Los símbolos religiosos no solo facilitan al hombre entender el mundo sino también precisar los sentimientos y emociones que experimenta. Derivan su fuerza de su capacidad de aprehender y comunicar realidades sociales.

Otro antropólogo que se dedicó al estudio de los símbolos rituales fue Victor Turner. En su obra *La selva de los símbolos* (2007) refiere que la estructura y propiedades de estos pueden deducirse mediante tres clases de datos:

- 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo ²⁸.

Define al símbolo como:

(...) la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. (...) un símbolo es una cosa de la que, por lo general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento ²⁹.

Esta definición, al decir de la autora de la tesis, destaca por su carácter holístico en cuanto a la diversidad de símbolos que disponen los rituales como objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual. En tanto, los identifica como piedra angular de las celebraciones rituales, a la vez que reconoce su naturaleza polisémica y su integración a los procesos sociales; posibilitando el ajuste y la adaptación de los grupos con su medio ambiente.

Retomando los referentes metodológicos para el estudio de los símbolos en contextos rituales, refiere Turner que la estructura de estos es semántica, compuesta por significados y los siguientes atributos:

1. Multivocidad: las acciones y los objetos simbólicos percibidos en un contexto ritual poseen múltiples significados. Existen, asociados a los símbolos

²⁷ Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*/ Clifford Geertz. - Barcelona, España: Editorial Gedisa, 2003. - 89p.

²⁸ Turner, Victor. *La selva de los símbolos*/ Victor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 22p.

²⁹ *Ibidem*, p. 21.

multívocos (que suelen ser símbolos dominantes), símbolos enclíticos o dependientes, que pueden a su vez ser o no multívocos. Los símbolos multívocos tienden a reiterarse en distintos contextos rituales dentro de una misma cultura.

2. Unificación de significados dispersos: cosas aparentemente distintas a las que los símbolos se refieren, se interconectan mediante una asociación de hecho o de pensamiento.
3. Condensación: muchas ideas, relaciones entre cosas, interacciones y transacciones sociales se representan simbólicamente en un solo vehículo simbólico. El uso ritual de esos símbolos abrevia lo que verbalmente insumiría una extensa argumentación.
4. Polarización de significados: los referentes asociados a un símbolo importante tienden a agruparse en torno a polos semánticos opuestos. Turner observó que a medida que se iban acumulando exégesis nativas, los significados de los símbolos se iban acomodando en torno a unos pocos ejes de significación:
 - a) Polo ideológico o normativo: se refiere a componentes del orden social, las relaciones domésticas, la política, el poder y los valores morales.
 - b) Polo sensorial, fisiológico u orético: concentra referencias a fenómenos y procesos que tienen que ver con deseos y sentimientos. Casi siempre los significados en este polo tienen que ver con la biología y la fisiología: la leche, el semen, la sangre. Estos significados sensoriales casi siempre son "groseros": pese a ser representaciones colectivas, apelan al más bajo denominador común del sentimiento humano.

En relación a su significación, Turner sostiene que los símbolos se pueden abordar a través de tres dimensiones:

1. Dimensión posicional: el observador encuentra que la disposición posicional de los símbolos (cercanía, secuencia, elevación, etc.) es una fuente importante de significados. Es posible que se puedan disponer grupos de símbolos para referir un mensaje complejo, análogamente a las diferentes partes que integran un texto o una oración. A menudo un símbolo adquiere la

significación de su relación opositiva o complementariedad con respecto a otro símbolo.

2. Dimensión exegética: esta dimensión consiste en las interpretaciones y explicaciones dadas al antropólogo por los actores en un sistema ritual. Actores de diferentes edades, sexos, status ritual o grado de conocimiento esotérico, proporcionan datos de variada riqueza, explicitud y coherencia. A menudo la exégesis toma la forma de narraciones míticas. Dentro de la dimensión exegética cabe distinguir tres tipos de fundamentación semántica de los símbolos:

a) La base nominal: representada por el nombre asignado al símbolo en contextos rituales, en contextos no rituales o en ambos contextos. Esta distinción se refiere al hecho de que ciertos elementos de la vida cotidiana pueden llegar a asumir, en el contexto ritual, carácter de símbolo.

b) La base sustancial: en el caso de los objetos utilizados como símbolos, esta base consiste en las cualidades materiales y naturales, culturalmente seleccionadas de los vehículos simbólicos.

c) La base artefactual: explicada por el objeto simbólico después que ha sido trabajado, elaborado o tratado para integrarse en la actividad simbólica humana, es decir, cuando transforma en un objeto cultural.

3. Dimensión operacional: en ella el investigador asimila el significado de un símbolo con su uso observable, más que con referencia a lo que los informantes dicen. Él observa lo que hacen los actores y cómo estos se relacionan entre sí en el proceso ritual, tanto en los aspectos verbales como en los gestuales.

Considerando la relación existente entre las propiedades y dimensiones de los símbolos, Turner, los clasifica en dominantes e instrumentales. Los primeros:

Poseen un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total, (...) un símbolo recurrente en un ciclo de rituales probablemente tendrá la misma significación en todos ellos. Tales símbolos poseen también considerable autonomía con respecto a los fines de los rituales en que aparecen. Precisamente por estas

propiedades, los símbolos dominantes son fáciles de analizar dentro de su marco cultural de referencia. A este propósito pueden ser considerados como “objetos eternos” (...). Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura. Sin que importe el orden de su aparición en un ritual determinado, se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad (...)³⁰.

Los segundos entendidos como:

A un símbolo instrumental hay que contemplarlo en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado. Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, manera que con frecuencia depende de los propósitos ostensibles de ese tipo de ritual. Con otras palabras, cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines³¹.

Como se puede apreciar, uno de los aportes de la teoría de Turner radica en que realiza el análisis simbólico teniendo en cuenta el contexto en el que operan los símbolos y adquieren significados.

Carlos Reynoso manifiesta que una mirada a la obra de Turner estaría incompleta si no se evaluasen las cualidades positivas que presenta. A su juicio, la contribución de su obra, se encuentra en los estudios más tempranos donde se aprecia “una interesante vuelta de tuerca sobre la concepción manchesteriana del conflicto, un poco en la línea de su maestro Gluckman”³². Igualmente, refiere que Barner “ha comparado estas monografías con las novelas rusas, por la diversidad de los factores en juego, la complejidad de los motivos y la abundancia de nombres imposibles”³³.

Por su parte, antropólogos ingleses, exceptuando a Mary Douglas, afirman que los mejores aportes de Turner coinciden con los realizados en su etapa inicial. Adam Kuper, al valorar la obra turneriana aseveró que:

³⁰ Turner, Victor. La selva de los símbolos/ Victor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 34-35p.

³¹ *Ibíd*em, p. 35.

³² Reynoso, Carlos. Corrientes en antropología contemporánea/ Carlos Reynoso. - Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos, 1998. - 211-213p.

³³ *Ibíd*em, p. 211-213.

(...) el lector de estas obras quedaba con una comprensión de la vida aldeana que nunca fue lograda por los desordenados libros de Malinowski ni por los libros excesivamente ordenados de los estructuralistas³⁴.

Al referirse a los aspectos negativos en la obra de Turner, Carlos Reynoso, trae a colación un artículo escrito por Robert Hanh donde alega que las precisiones metodológicas de los sistemas simbólicos de Turner son apropiadas para las etapas intermedias de una investigación y no para las etapas iniciales, debido a que su uso precisa distinguir entre las cosas que son símbolos o no. Además de una familiaridad con el lenguaje nativo y los aspectos de la vida social.

Otras de las observaciones de Reynoso es la referida a la poca utilidad que Turner atribuye a las distinciones categoriales explicadas en *La selva de los símbolos* (2007). En tal sentido expresa:

¿Cómo juegan esas distinciones categoriales en la obra concreta de Turner? Pues bien, podemos decir que por desdicha no juegan en absoluto. La suya es una tabla virtual que está allí, ex post facto, a disposición de quien cuadre para fines metodológicos que no quedan claros. Se trata, a lo sumo, de un gesto de sistematización a posteriori, que no se percibe articulando ninguna descripción en particular u ordenando el examen de ninguna cultura³⁵.

Una de las críticas más acabadas a la obra turneriana es *Victor Turner's Definitions, Theory and Sense of Ritual* (1990), de Ronald Grimes. Concentrado en la problemática de su título, el autor, afirma que la definición de ritual de Turner expresada como "una conducta formal prescrita para ocasiones no cubiertas por la rutina tecnológica, que posee referencias a creencias en seres o poderes místicos"³⁶, refleja algunos problemas: no solo restringe el ritual al ritual religioso, sino que limita la religión a dos de sus creencias: teísmo y animismo, como lo explican los "seres" o los "poderes místicos". Más aún, la definición implica que el ritual está naturalmente ligado a la creencia, una preocupación típicamente occidental, e ignora la disyunción y choque entre creencias y rituales. "No es poco común -dice Grimes- encontrar gente que participa en rituales en los que no

³⁴ Reynoso, Carlos. *Corrientes en antropología contemporánea*/ Carlos Reynoso. - Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos, 1998. - 211-213p.

³⁵ *Ibidem*, p. 205-206.

³⁶ Turner, Victor. *La selva de los símbolos*/ Victor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 21p.

cree"³⁷. Argumenta además que, existen rituales desligados de la religión como los rituales civiles, así como religiones que no tienen nada que ver con la creencia en seres o poderes místicos como el caso del budismo Zen.

No obstante, de las críticas negativas realizadas por Reynoso y Grimes al Análisis Simbólico Procesal de Turner, la presente investigación lo asume en el estudio de los símbolos del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* sustentada por las siguientes razones:

- Por un lado, manifestar la Regla de Osha-Ifá un carácter animista en cuanto al reconocimiento de un poder misterioso y activo de carácter sobrenatural que confiere a los objetos naturales (minerales, vegetales, animales, humanos) un dinamismo, una potencia o energía; coincidiendo con el alcance que posee la metodología turneriana respecto a la creencia.
- La segunda razón, según la autora de la tesis, gira en torno al mayor aporte de Turner al simbolismo religioso: integrar dos polos de sentido en los símbolos rituales; el ideológico, de orden moral y social, que reúne las normas y valores del grupo, y el sensorial, de orden natural y fisiológico, que condensa los significados que son objeto de sentimientos y deseos. Esta contribución, permitió identificar en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* la estructura y función de sus símbolos; así como clasificar a la semilla de Ikin como símbolo dominante y portador de un nuevo rol social que adquiere la mujer, y a las representaciones de Eshú Alaroye, Ogún, Oshosi y Osún como símbolos instrumentales en ese contexto ritual.

Conformando parte esencial del campo simbólico con significados y funciones muy diversas, se encuentra el mito. Lluís Duch, en *Antropología de la religión* (2001), expone una breve enumeración de las interpretaciones más significativas que han abarcado su estudio.

Desde una aproximación lingüística, el análisis del mito, en la obra de Friedrich Max Müller se considera la más representativa de este grupo. Este autor lo define

³⁷ Robert Grimes citado por Mireles Alonso, Francisco Javier. Victor Turner y el Simbolismo Estructural-Funcionalista/ Francisco Javier Mireles Alonso. - México: CCSyH, UASLP, 2012. - 8-9p.

como una narración popular (cuento, folclore, leyenda, canción popular) sobre los dioses. Para Müller, el origen del mito se encontraba en los fenómenos lingüísticos de la polisemia y de la sinonimia, relacionados con la capacidad poética del hombre. Esta última, resultante de la observación de la naturaleza desde tiempos ancestrales.

Desde una aproximación funcionalista, el estudio del mito, tiene su máximo exponente en Bronislaw Malinowski. Este, lo distinguía como el saber sagrado de una tribu; una realidad sucedida en tiempos remotos que se narra para satisfacer necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones y requerimientos prácticos. No lo consideraba una simple narración, ni una rama de la Historia y el Arte; pues su conocimiento le proporciona al hombre el motivo para el ritual, así como un modelo de valores morales, un orden sociológico y creencias mágicas.

El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre³⁸.

Por su parte, Claude Levi-Strauss, exponente de la posición estructuralista en el estudio del mito, lo define como una historia relatada sobre acontecimientos pasados donde la combinación de las propiedades de la lengua y el habla posibilitan que, los acontecimientos ocurridos en un momento del tiempo, formen parte del pasado, presente y futuro. Para este autor, el mito, cumple una función ordenadora de la vida social porque contiene las pautas que facilitan superar las contradicciones de la convivencia humana.

El rito es otro de los elementos que conforman el campo simbólico. Algunos etnólogos y sociólogos, dedicados a su estudio, “lo han pensado como una redundancia”³⁹ cuando plantean que el primero es “proyección ideológica”⁴⁰ del segundo, o viceversa, que el rito es la proyección del mito que se materializa en la

³⁸ Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*/ Bronislaw Malinowski. - Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993. - 36p.

³⁹ Levi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*/ Claude Levi-Strauss. - Barcelona, España: Ediciones Paidós, S.A., 1974. - 253p.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 253.

acción. En tal sentido Claude Levi-Strauss plantea: “el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones”⁴¹.

Bronislaw Malinowski lo distingue como un acto que refleja emociones, en el cual la enfermedad y el amor, entre otras manifestaciones similares del organismo y la mente humana, constituyen los motivos para su realización.

En esta cuerda de relacionar ritos con emociones, se encuentran, además, los postulados de A. M. Hocart, que manifestó la doble funcionalidad del rito: “1) alcanzar una meta inmediata y precisa como, por ejemplo, obtener buena cacería, excelentes cosechas, descendencia abundante, etc.”⁴², así como conseguir unas finalidades más generales como la salud.

A la par, la concepción funcional del rito descrita por Malinowski es defendida por Jean Cazeneuve. Este, asegura que el rito es una forma concreta de asumir la condición humana sometida a múltiples obstáculos y limitaciones de la vida⁴³. Desde esta postura, el rito, constituye el medio idóneo para reducir la angustia del ser humano ante los aspectos imprevisibles y enigmáticos de la existencia humana. Cazeneuve lo define como:

Un acto individual o colectivo que siempre, incluso en el caso de que sea suficientemente flexible para la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en el acto hay de ritual. (...) El rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres y no solamente como veremos, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel más importante que en él desempeña la repetición⁴⁴.

Tal acepción del término, le confiere la particularidad de ser un acto colectivo o individual donde la repetición en el tiempo y el espacio permite la relación del hombre con el mundo extraempírico.

En el estudio del rito, ocupa un lugar predominante el proceso de liminalidad. Introducido por Arnold Van Gennep y retomado por Victor Turner, el término, alude a los ritos de pasaje o transición que señalan un cambio de estado o posición

⁴¹ Levi-Strauss, Claude. Antropología estructural/ Claude Levi-Strauss. - Barcelona, España: Ediciones Paidós, S.A., 1974. - 253p.

⁴² Hocart, A. M. Le mhyte sorcier et autres essais/ A. M. Hocart. - París, Francia: Petite Bibliothèque Payot, 1973. - 60-73p.

⁴³ Cazeneuve, Jean. Sociología del rito/ Jean Cazeneuve. - Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971. - 28-43p.

⁴⁴ *Ibíd*em, p. 16.

dentro de un grupo social, y que se expresan en una rica variedad de símbolos. Turner argumenta que, Van Gennep, utilizó dos series de términos para describir las etapas de los ritos de pasaje: separación-marginalidad-reagregación y preliminar-liminal-postliminal.

La primera se refiere a los aspectos estructurales del paso o transición. La segunda, se interesa por una circunstancia en la que la conducta y el simbolismo se ven momentáneamente emancipados de las normas y valores que rigen la vida pública.

A la liminalidad la caracterizan tres fases:

- a) Fase pre-liminal de separación: el individuo o el grupo es simbólicamente desprendido de un estado previo en la estructura social. Un período de transición, de ambigüedad, en el que los sujetos comparten pocos o ninguno de los atributos asociados a los estados anteriores y futuros.
- b) Fase liminal: las características del sujeto son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno de los atributos del estado pasado o venidero.
- c) Fase post-liminal de incorporación: concluye el tránsito y el neófito en lo adelante participa de los atributos de su nueva condición.

Según Jorge e Isabel Castellanos⁴⁵ las características de los períodos y las personas liminales son confusas y se expresan en una multiplicidad de símbolos como: la muerte, la gestación, el nacimiento, la desnudez o el vestuario uniformado, la pobreza, el silencio, la sumisión, la humildad, la blancura, la homogeneidad, el anonimato, la obediencia absoluta, la ausencia de rango, la despreocupación por la apariencia personal, la pequeñez e infantilismo, la pasividad, entre otros, que afirman su indeterminación.

Los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (gente de umbral) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan de la trama de clasificaciones que normalmente localizan a los estados y posiciones en el espacio cultural. Las entidades liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la

⁴⁵ Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana III/ Jorge Castellanos, Isabel Castellanos. - Miami: Universal, 1992. 91p.

costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales⁴⁶.

En cuanto a las categorías de los ritos de paso -ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación-, Van Gennep, argumenta que no se encuentran desarrolladas en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial:

(...) Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo, en el embarazo, el noviazgo, la iniciación, o reducirse a un mínimo en la adopción, el segundo parto, el nuevo casamiento, el paso de la segunda a la tercera clase de edad, etc.⁴⁷.

Una vez abordados los referentes teóricos-metodológicos en torno al simbolismo religioso conviene centrar la mirada en las peculiaridades del simbolismo religioso latente en la Regla de Osha-Ifá.

En la opinión de Clifford Geertz, los símbolos sagrados “refieren (...) una ontología y una cosmología a una estética y una moral”⁴⁸. Del mismo modo, en la Regla de Osha-Ifá, -religión caracterizada por alto componente emotivo, su relación con la solución de los problemas de la vida diaria; sin olvidar el culto a los antepasados, a los espíritus y orishas-; el simbolismo circula a través de su oralidad, la danza, los toques de tambor, los objetos religiosos, su sistema oracular, los colores rituales, animales y plantas pertenecientes a cada orisha, los valores religiosos de su sistema moral; así como en sus símbolos recreados en ritos o mitos análogos.

En el panteón de la Regla de Osha-Ifá a cada deidad la representa un número y un color:

(...) que determinan tanto los números de los atributos mágicos y rituales del oricha como el de los objetos usados en el sacrificio. El mismo número puede pertenecer a varios dioses. Nos ofrece una posible explicación de este fenómeno la semejanza en las características de estos orichas y sus relaciones conservadas en la mitología⁴⁹.

⁴⁶ Turner, Victor. El proceso ritual: estructura y antiestructura/ Victor Turner. - Nueva York: Editorial Taurus, 1969. - 101-102p.

⁴⁷ Van Gennep, Arnold. Los ritos de paso/ Arnold Van Gennep. - Madrid: Editorial Alianza, 2008. - 25p.

⁴⁸ Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas/ Clifford Geertz. - Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A., 2003. - 119p.

⁴⁹ Dornbach, María. Orishas en soperas. Los cultos de origen yoruba en Cuba/ María Dornbach. - Hungría: [s.n.], 1993. - [s.p.].

María Dornbach, se refiere a la importancia de los números en las prácticas mágico-religiosas de la Regla de Osha-Ifá cuando plantea:

(...) en estas prácticas mágico-religiosas, aparte de los utensilios usados, posee un papel importante también la creencia en el poder mágico de los números. Estos simbolizan al orisha y representan, transmiten la fuerza sobrenatural del dios; entonces le prestan un contenido, un carácter espiritual al procedimiento, mientras tanto determinan su estructura, su composición material también⁵⁰.

Según el babalawo Águila de Ifá, los colores y los números constituyen un elemento cardinal en los rituales de la Regla de Osha-Ifá. En *El simbolismo y la iconografía en Santería* (2016) establece los sentidos básicos de cada uno de ellos:

- Rojo: es el color del fuego y la sangre, por lo que se asocia al peligro, la guerra, la energía, la fortaleza, la determinación, así como a la vida, a la pasión, al deseo y al amor.
- Negro: representa el poder, la elegancia, la formalidad, la muerte y el misterio. Es un color enigmático; se asocia, a la vez, con el miedo, lo desconocido, la noche. Simula la autoridad, fortaleza, intransigencia, dolor y pena.
- Blanco: se asocia a la luz, la bondad, la inocencia, la pureza y la virginidad. Se le considera el color de la perfección.
- Amarillo: simboliza la luz del sol. Representa la alegría, la felicidad, la inteligencia y la energía.
- Púrpura: al ser un color difícil de obtener, se asocia a la realeza y simboliza poder, nobleza, lujo y ambición. Sugiere riqueza y extravagancia. Este color también está relacionado con la sabiduría, la creatividad, la independencia y la dignidad.
- Azul: simboliza el cielo y el mar. Suele vincularse con la estabilidad y la profundidad. Representa la lealtad, la confianza, la sabiduría, la inteligencia, la fe y la verdad.

⁵⁰ Dornbach, María. Orishas en soperas. Los cultos de origen yoruba en Cuba/ María Dornbach. - Hungría: [s.n.], 1993. - [s.p.].

- Verde: es el color de la naturaleza por excelencia. Simboliza la armonía, el crecimiento, la exuberancia, la fertilidad y la frescura. Tiene una fuerte relación a nivel emocional con la seguridad.

Números:

- Uno: unidad, lo indivisible.
- Dos: receptividad, lo pasivo, el equilibrio de las fuerzas, pero también lo opuesto, lo contrario o antagónico. La dualidad de la esencia, la polaridad.
- Tres: estabilidad, dirección, el sentido de la actividad y su consecución.
- Cuatro: muerte.
- Cinco: se refiere a la capacidad de adaptación que tiene la vida y la naturaleza de transformar cualquier ambiente hostil y hacer de él un lugar habitable.
- Seis: simboliza lo auténtico, lo necesario, lo adecuado y el correcto intercambio, el trueque en todos sus sentidos.
- Siete: es el número del conocimiento sagrado, de la ciencia y la magia.
- Ocho: asociado a la Ley de causa y efecto y al eterno retorno. Simboliza las limitaciones a las que nos somete el tiempo.
- Nueve: simboliza la verdadera sabiduría, ajena al reconocimiento social y a cualquier recompensa material.

Igualmente, los números se utilizan como unidad de medida:

El número mágico de cada orisha no se repite solo en la representación del dios, sino que también sirve de unidad de medida. En los procedimientos mágicos-religiosos y en la curación de una enfermedad se necesitan tantos utensilios como indique el número del orisha quien interviene⁵¹.

Tal es el caso de un baño para conseguir dinero:

Echamos al agua la flor triturada del botón de oro, flor preferida de Oshún. Añadimos otras cinco flores amarillas más, cascarilla de huevo, agua bendita, prendemos cinco velas en honor a la diosa y repetimos este procedimiento durante cinco días seguidos⁵².

⁵¹ Dornbach, María. Orishas en soperas. Los cultos de origen yoruba en Cuba/ María Dornbach. - Hungría: [s.n.], 1993. - [s.p.].

⁵² *Ibíd.*

Jorge e Isabel Castellanos, refiriéndose al panteón de la Regla de Osha-Ifá y sus sentidos, plantean:

(...) este panteón y sus mitos acompañantes integran todo un sistema de interpretación de la naturaleza y de la sociedad: constituyen el corpus filosófico, "científico" y teológico de la visión del mundo de los yorubas cubanos. Para cada fenómeno natural y social siempre hay uno o más orichas y uno o más patakies (o leyendas sagradas) que todo lo explican⁵³.

Simultáneamente estos autores resumen el simbolismo que acompaña a cada uno de los orishas más conocidos en Cuba:

1. Deidades cosmogónicas:
 - Olodumare: Dios Supremo, el Creador por antonomasia.
 - Obatalá-Oduduwa: agentes creadores utilizados por Olodumare.
2. Deidades telúricas:
 - a) Meteorológicas:
 - Shangó: dios del trueno y del fuego.
 - Oyá: la centella.
3. Fluviales:
 - Oshún.
 - Oba.
4. Marítimas:
 - Yemayá.
 - Olokún.
5. De los minerales:
 - Ogún: dios de los metales y de la guerra.
6. De las plantas:
 - Osain: dueño de las hierbas mágicas y medicinales.
7. De los agentes patógenos:
 - Babalú-Ayé: dueño de las enfermedades.
 - Inle: el médico divino.
8. Deidades del quehacer humano:

⁵³ Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana III/ Jorge Castellanos, Isabel Castellanos. - Miami: Universal, 1992. - 25p.

- Oshosi: dios de la caza.
- Orisha Oko: dios de la agricultura.
- Agayú: dios de los portadores, barqueros y cargadores.

9. Deidades adivinatorias:

- Orula u Orúnmila: veedor del futuro.
- Eleguá: que "habla" mediante el coco.

Al igual que en otras mitologías, la de la Regla de Osha-Ifá, nos transporta a los tiempos aurales, a los orígenes del mundo yoruba, de la especie humana y de los otros seres que lo pueblan. Los patakíes remiten al creyente a un “tiempo mítico primordial hecho presente”, revivido a través del rito.

No solo porque los mitos le ofrecen [al hombre] una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el Mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron ab origine⁵⁴.

De igual forma, esta religión recrea universos simbólicos como resultado del papel que desempeñan la relación rito-mito análogo. Por ejemplo:

Había en una tribu africana un oba (rey) que se llamaba Okuboró, casado con la reina Añaki. Tuvieron un primer hijo al que llamaron Eleguá. Creció el niño y, por ser príncipe, lo dotaron de un séquito palaciego. Un día salió con su guardia y al llegar a una encrucijada se detuvo al ver una luz semejante a dos ojos deslumbrantes situados en el suelo. Aquello causó gran asombro en sus acompañantes, pues cuando llegaron al lugar vieron que se trataba de un coco seco. Eleguá llevó el coco para su casa y contó a sus padres el prodigio que había presenciado, pero nadie lo creyó. Aburrido, tiró el coco detrás de la puerta y allí lo abandonó. El rey dio una fiesta en palacio y los invitados, de pronto, se horrorizaron al contemplar unas luces que provenían del coco que estaba detrás de la puerta. Tres días más tarde moría Eleguá. Pasó mucho tiempo y las cosas iban muy mal en el reino. Los mayores se reunieron y determinaron que la razón de todos esos males era el estado de abandono que sufría el coco dejado por el príncipe. Fueron a brindarle holocausto, pero al acercarse notaron que el coco estaba vacío y comido por los insectos. Tras largas deliberaciones acerca de aquel objeto que debía perdurar a través de los siglos, llegaron a la conclusión de que un coco siempre

⁵⁴ Eliade, Mircea. La estructura de los mitos: la importancia del “mito vivo”/ Mircea Eliade. En: Mito, rito, símbolo: lecturas antropológicas. - Quito: Instituto de Antropología Aplicada, 2000. - 65p.

sería perecedero en extremo y que era mejor sustituirlo por una piedra u *otán*. Así lo hicieron, situaron al otán en un rincón y eso es lo que se ha seguido haciendo hasta nuestros días⁵⁵.

“La necesidad de perpetuarse en palabras y objetos que simbólicamente representan fuerzas universales sirve de soporte conceptual a los otanes, piedras representativas del poder de los orichas”⁵⁶. Razón que justifica que la dimensión exegética -base sustancial y artefactual- de Eleguá se encuentre relacionada con la otán o piedra que le sirve de asiento; a la vez que se le atribuya la característica de ser una deidad polar, asociada a la vida y la muerte, a los caminos y encrucijadas. Coco y piedra establecen la dualidad binaria entre lo efímero/perdurable, transitorio/eterno, y lo mutable/inmutable.

A modo de conclusión se puede afirmar que los rituales en la Regla de Osha-Ifá se nutren de sus mitos conexos. La relación mito originario-ritual la conforman estructuras simbólicas que al ser estudiadas mediante el Análisis Simbólico Procesual introducido por Victor Turner, reflejan la visión del mundo y el ethos de los yoruba y su diáspora. Ejemplo de ello lo constituyen la semilla de Ikin y las representaciones artefactuales de Eshú Alaroye, Ogún, Oshosi y Osún del ritual Ikofáfun que se practica en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyán Oduduwa atí Oshún*. Aspectos que serán abordados en el próximo capítulo.

1.3. La mujer en la Regla de Osha-Ifá: una relectura desde la Antropología de Género.

El concepto de *género* emergió durante los años sesenta, en el contexto de investigaciones médicas sobre trastornos de la identidad sexual en los seres humanos. Los trabajos de Robert Stoller se consideran pioneros en esta materia. Este autor, basado investigaciones realizadas a niños y niñas con problemas anatómicos en la distinción de sus genitales, concluyó que la identidad sexual de las mujeres y los hombres no era resultado directo del sexo biológico, sino de las

⁵⁵ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

⁵⁶ Menéndez, Lázara. Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche. Universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas/ Lázara Menéndez. - La Habana: Editorial UH, 2017. - 195p.

pautas de socialización y representación cultural sobre lo que significa ser mujer u hombre en un determinado contexto social. Conclusión que dio paso al reconocimiento de la diferencia entre sexo y género para connotar los aspectos biológicos de los culturales y los sociales en la construcción de la identidad de las personas⁵⁷.

A partir de esta visión, el género es comprendido en la articulación de tres instancias básicas: la asignación de género (correlativa en la mayoría de los casos a lo biológico); la identidad que asume cada individuo de su género y su rol dentro de la sociedad en la que se desarrolla.

Por su parte, Joan W. Scott en su artículo *El género: una categoría útil para el análisis histórico* (1996), tras un minucioso análisis de esta categoría, lo define como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y como una forma primaria de relaciones significantes de poder”⁵⁸. Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, lo integran cuatro elementos interrelacionados: 1) símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones, mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción; 2) *conceptos normativos* que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas; 3) el sistema de parentesco, el mercado de trabajo, la educación, la política; 4) y la identidad subjetiva. En consecuencia, el género modifica la visión y la organización de las relaciones sociales hasta el punto de implicarse en la concepción y construcción de las representaciones de poder.

Una de las primeras antropólogas en comprender la importancia de la construcción del género en su contexto social y cultural fue Gayle Rubin. En su ensayo *El tráfico de las mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo* (1975), definió el sistema sexo-género como "el conjunto de disposiciones por el

⁵⁷ Gomáriz, Enrique. Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas. *Revista Isis Internacional* (Santiago, Chile) (16): [s.p.], 1992.

⁵⁸ Scott, W. Joan. El género: Una categoría útil para el análisis histórico/ Joan W. Scott. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. - México: PUEG, 1996. - 265-302p.

que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”⁵⁹. Rubin argumenta que, la subordinación de las mujeres es fruto de las relaciones de producción que organizan la sexualidad y el género.

A partir de estos postulados, se puede apreciar que, para la Antropología Social Contemporánea, el estudio del género, como hecho social, comprende dos enfoques principales: aquel que se centra en la organización cultural y el otro que abarca las implicaciones políticas. Ambos enfoques, enfatizan su análisis en las relaciones estructurales entre lo masculino y lo femenino a partir de símbolos propios de cada género. El segundo se detiene en la comprensión de las manifestaciones de dominación y subordinación que se expresan entre aquellos símbolos y sus significados en la religiosidad⁶⁰.

En tanto para la Antropología de Género -tras el establecimiento de esta categoría-, gran parte de su producción científica perteneciente a los inicios de los 70 del siglo XX -encabezada por Michelle Rosaldo, Louise Lamphere, Rayna Rapp Reiter, Annette Weiner o Gayle Rubin, entre otras-,

(...) se centraría en investigar, analizar y reinterpretar datos etnográficos teniendo en cuenta a las mujeres como sujetos, huyendo así de las visiones androcéntricas que habían invisibilizado su importancia y protagonismo cultural; y además, y no menos importante, [establecer] que las relaciones de hombres y mujeres son dialécticas, recíprocas, inmersas en una dinámica procesal que incide en lo social, lo político, lo económico y lo cultural⁶¹.

Para ambas antropologías, la condición cultural, sustentada en el ejercicio de las relaciones entre los sexos, se impone como lógica de la realidad vivida por las personas en contextos sociales determinados y, por consiguiente, no se justifica

⁵⁹ Rubin, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. Tomado de: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/rubin.pdf>, 1975.

⁶⁰ Febles Conde, Raúl. Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano/ Raúl Febles. - La Habana, Cuba: Centro cultural Dulce María Loynaz, 2011. - [s.p.].

⁶¹ Moncó, Beatriz. Antropología del género/ Beatriz Moncó. - Vallermosto, Madrid: Editorial Síntesis S.A., 2011. - 37p.

una reflexión sobre el género, ni sobre las relaciones del poder, sin recalcar en las visiones antropológicas de esa cultura, y de los individuos que la integran⁶².

El género, (...) no puede quedar al margen del estudio de las sociedades humanas. Sería imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del concepto de género⁶³.

Analizados estos referentes valdría preguntarse: ¿cómo se manifiesta la categoría género y cuál es el rol de la mujer en la Regla de Osha-Ifá? No sin antes realizar una valoración de esta categoría en la sociedad Oyó-yoruba precolonial, portadora de una cifra considerable de esclavos que entraron a Cuba entre los años 1790 y 1860.

Para una aproximación al estudio de la mujer en la sociedad Oyó-yoruba precolonial (1400-1896), situada en el este de Nigeria, conviene detenerse y analizar la tesis de doctorado, devenida en el libro *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (2017) de la socióloga nigeriana de origen yoruba Oyèrónké Oyěwùmí. La autora expone que la categoría “mujer”, piedra angular en los discursos occidentales de género, no existía antes de que los yoruba sostuvieran contacto con Occidente.

Tal afirmación, asevera Oyěwùmí, no debe entenderse como una hermenéutica antimaterialista o en forma de una deconstrucción postestructuralista acerca de la desintegración del cuerpo, pues este fue y continúa siendo muy material en las comunidades yoruba, “pero antes de la difusión de las ideas occidentales en la cultura Yorùbá, el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones, no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social”⁶⁴.

A modo de ejemplo, se puede apreciar que las categorías yoruba *obìnrin* y *òkùnrin* como “hembra/mujer” y “macho/hombre”, respectivamente, constituyen una traducción equivocada por parte de algunos intelectuales que no percibieron que en la práctica y el pensamiento de los yoruba, tales categorías no constituyen

⁶² Febles Conde, Raúl. Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano/ Raúl Febles. - La Habana, Cuba: Centro cultural Dulce María Loynaz, 2011. - [s.p.].

⁶³ Moore, Henrietta L. Antropología y feminismo. - Madrid, España: Cátedra, col. Feminismos, 1999. - 19p.

⁶⁴ Oyěwùmí, Oyèrónké. La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género/ Oyèrónké Oyěwùmí. - Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, 2017. - 16p.

oposición binaria ni manifiestan jerarquía entre sí. “Etimológicamente *obìnrin* no deriva de *òkùnrin*, como “wo-man” deriva de “man”. El sufijo común *rin* sugiere una humanidad común; los prefijos *obì* y *òkùn* especifican variaciones anatómicas”⁶⁵. Además, la categoría *òkùnrin* no establece privilegio, ni *obìnrin* se relaciona con *òkùnrin*. Tampoco posee connotaciones negativas de subordinación y no determina ninguna estructuración social. Dichos términos se refieren a “las diferencias anatómicas entre ambos cuerpos respecto de su participación en la procreación y la relación sexual”⁶⁶. Es decir, “el hecho biológico esencial en la sociedad Yorùbá es que *obìnrin* procrea”⁶⁷.

Plantea además que:

1. Olodumare, el ser supremo no tenía identidad de género.
2. Las manifestaciones tanto femeninas como masculinas de los orishas, eran intrascendentes, pues variaban de acuerdo a la localidad que le rendía culto. Poseían iguales características independientemente de su género.
3. Se veneraban por igual tanto ancestros masculinos como femeninos.
4. El sacerdocio se encuentra abierto tanto para hombres como para mujeres.

El riguroso análisis que Oyèrónké Oyèwùmí realiza de la sociedad Oyó-yoruba precolonial permite arribar a las conclusiones de que la identidad de género no constituye un principio elemental en todas las sociedades y que los postulados teóricos del feminismo occidental no se ajustan para interpretar la cultura Oyó-Yoruba, así como para entender la visión del mundo legada por los ancestros yoruba, que arrancados de su Nigeria natal llegaron a Cuba, en calidad de esclavos, y que aportaron su pensamiento mágico-religioso para conformar la religión cubana de antecedente africano conocida como Regla de Osha-Ifá.

Igualmente reveladora, -y retomando los postulados de Oyèwùmí-, Mary Ann Clark en *Where men are wives and women rule santería ritual practices and their gender implications* (2005), plantea una tesis alternativa para el análisis de la Regla de Osha-Ifá. Refiere que, en esta “la práctica religiosa que se considera ideal para

⁶⁵ Oyèwùmí, Oyèrónké. La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género/ Oyèrónké Oyèwùmí. - Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, 2017. - 85p.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 90.

fieles hombres o mujeres, se basa en cualidades que se asocian en nuestra cultura occidental con la femineidad”⁶⁸.

Asimismo expone que, a esta religión, la conforma un “sistema de normatividad femenina donde de todos los practicantes, independientemente de su propio modo de entender su sexo o su orientación sexual, se espera que asuman roles femeninos de género en la práctica de su religión”⁶⁹.

Todo este análisis, conduce a la investigadora a sostener lo siguiente:

(...) en la práctica religiosa de la santería, el ideal para tanto hombres como mujeres se forma por medio de cualidades asociadas con ser mujer. La santería por lo tanto es una religión de base femenina, que valoriza las virtudes y las prácticas femeninas de modo que, a pesar de estar incrustada dentro de culturas patriarcales, lo femenino en vez de lo masculino es lo normativo⁷⁰.

De igual forma, Gabriela Castellanos Llanos, investigadora del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle en su artículo *Identidades raciales y de género en la santería afrocubana* (2009), afirma que, la Regla de Osha-Ifá tanto en sus creencias como en sus prácticas muestra irregularidades en relación con la ideología de género más común en nuestra cultura occidental.

Esta inferencia parte de una comparación donde la autora contrasta la Regla de Osha-Ifá con la tradición judeo-cristina que asume una perspectiva masculina normativa, y que se evidencia en el hecho de que la deidad superior tiene características masculinas; los fieles deben de imitar a Jesucristo, “por lo cual las virtudes más altamente apreciadas en los fieles tienen rasgos masculinos”⁷¹.

No siendo así en la Regla de Osha-Ifá donde, al decir de la autora de la tesis, prevalece un sistema de normatividad femenino que se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que la persona que se inicia en la Regla de Osha-Ifá recibe en nombre de iyawo, es decir, esposa espiritual, independientemente del sexo que posea, y puede tener como orisha tutelar uno con características femeninas o masculinas,

⁶⁸ Castellanos Llanos, Gabriela. *Identidades raciales y de género en la santería afrocubana*. *La manzana de la discordia* (Colombia) 1, (4): 63-72, 2009.

⁶⁹ Clarkl, M. A. *Where men are wives and women rule santería ritual practices and their gender implications*/ A. M. Clarkl. - Miami: University Press of Florida, 2005. -3p.

⁷⁰ *Ibíd*em, p. 3.

⁷¹ *Ibíd*em, p 69.

indistintamente. Igualmente, Clark argumenta que, “(...) el fenómeno de la posesión en la santería coloca al santero, hombre o mujer, en una posición de total pasividad en relación con su orisha, en una actitud que corresponde a las características que denominamos femeninas en nuestra cultura occidental patriarcal”⁷².

Sin embargo, a pesar de estas certezas, en Cuba, gran parte de las investigaciones sobre género en la Regla de Osha-Ifá, abordan el tema tomando como premisas las desigualdades y las relaciones asimétricas de poder desde una visión androcéntrica que invisibiliza el protagonismo de la mujer y su importancia cultural en esta religión cubana de antecedente africano. Por ejemplo:

Refiere María Margarita Castro Flores en *Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género* (1996) que, a la presencia de factores que marginan a la mujer en el ámbito religioso en Cuba, la acompañan dos corrientes principales: el catolicismo y las creencias de los esclavos africanos. La primera, ejercida por los colonizadores, influida por varios siglos de dominación musulmana, religión con una marcada exclusión hacia la mujer. La segunda, conformada por las creencias y prácticas de los esclavos provenientes de diversas etnias que dieron lugar a las religiones cubanas de origen africano como la Regla de Osha-Ifá o Santería, la Regla Conga o Palo Monte, las Sociedades Secretas Masculinas Abakuá, entre otras.

Estas religiones, argumenta, se modificaron en relación con sus formas originales, a la vez que mantuvieron principios entre los que prevalece el rol subordinado de la mujer en las prácticas religiosas; “cuyas raíces hay que buscarlas dentro del marco sociohistórico en que se desarrollaron estas etnias hasta el momento de su brusco desarraigo, así como en el contexto social donde se reinsertaron”⁷³.

Paralelamente, asegura Jorge Luis Baños, coexiste otro factor que ha marginado el rol de la mujer y que gira en torno al hecho de que la práctica religiosa desde

⁷² Clarkl, M. A. Where men are wives and women rule santería ritual practices and their gender implications/ A. M. Clarkl. - Miami: University Press of Florida, 2005. -98p.

⁷³ Castro Flores, Margarita María. Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género. *Temas* (La Habana, Cuba) 5: 66-70, 1996.

mediados del siglo XX hasta la actualidad, continúa organizada por hombres en una sociedad patriarcal⁷⁴.

Por su parte, Yaniela Cedeño, en *Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones* (2014), toma como referente la Teoría de las Representaciones Sociales creada por Moscovici para estudiar el rol de la mujer en la Regla de Osha-Ifá, arribando a la conclusión de que, en su sistema cultural-religioso, se evidencia la posición subalterna de la mujer, y por consiguiente, la desigualdad de género y relaciones de poder asimétricas.

Valdría cuestionarse: ¿qué elementos se manifiestan para que el sistema género en la Regla de Osha-Ifá origine la “subordinación de la mujer”?

En la opinión de la autora de la tesis, varios son los motivos que lo avalan: el etnocentrismo explícito o implícito -entendido como la actitud que consiste en juzgar las formas morales, religiosas y sociales de otras comunidades según nuestras propias normas, juzgando las diferencias como anomalías- y, en consecuencia, el enfoque androcéntrico de la producción científica, caracterizado a partir de sus niveles⁷⁵:

- El androcentrismo del antropólogo o la antropóloga, relacionado con la visión personal, que incorpora suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres.
- El androcentrismo de los informantes, que depende, en gran medida, de la sociedad objeto de estudio, y que podría transmitir al antropólogo una visión “viciada” de las relaciones de género, especialmente en aquellas sociedades donde se considera que las mujeres están subordinadas a los hombres.
- El androcentrismo intrínseco a la antropología, integrado por la parcialidad ideológica propia de la cultura occidental: los antropólogos, guiados por su

⁷⁴ Baños, Jorge Luis. La mujer en la Regla de Ocha-Ifá o santería cubana. Tomado de: <https://www.ipscuba.net/sociedad/la-mujer-en-la-regla-de-ocha-ifa-o-santeria-cubana/>, 26 de junio de 2012.

⁷⁵ Moore, Henrietta L. Antropología y feminismo/ Henrietta L. Moore. - Madrid, España: Cátedra, col. Feminismos, 1999. 14p. y Thurén, Britt-Marie. Del sexo al género: un desarrollo teórico 1970-1990. *Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* (s.l.), (2): 31-55, 1 992.

propia experiencia, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad imperante en las sociedades occidentales.

En el caso de la Regla de Osha-Ifá, el primer y segundo nivel, se encuentran mediados por la inadecuada interpretación y el desconocimiento de los odus -que derivan en una serie de mitos que prescriben las creencias y la práctica de esa religión- por parte de los investigadores y de creyentes iniciados o no. Pongamos el ejemplo de las limitaciones de la mujer por el hecho congénito de la menstruación:

Òyèkú-Ogbè explica cómo Ninibínini fue creada por Olodumare y cómo ella viajó de Ìkòlé Òrun (el cielo) a Ìkòlé Ayé (la tierra) pasando a través de Odò Aró (Río Biscozo) y Odò Èjè (Río de Sangre) antes de que ella se volviera un completo ser humano. Cuando Olodumare creó a Ninibínini, la creó como una mujer madura con todas las dotaciones biológicas estando lista para el embarazo y el parto. Al ser Ninibínini, con todos sus dones, una creación propia de Olodumare podemos entender entonces que la menstruación lejos de una carga o maldición es un atributo que Dios le dio a la mujer para llevar a cabo la misión de la procreación ya que fue dotada con todos los óvulos que va a usar tras el curso de su vida. Cuando un óvulo no entra en contacto con Àtò (esperma), el Río de sangre es derramado para luego preparar al cuerpo [y pueda cumplir] la misión encomendada por Olodumare: la procreación⁷⁶.

(...) Si estás menstruando, no puedes tocar ningún objeto religioso, ya que sencillamente ese mes no diste hijos. Ese mes fuiste infértil, no produjiste vida y por esa razón, no debes tocar objetos religiosos, porque sería el equivalente a poner infertilidad en las cosas, o como bien dijera el prestigioso babalawo Leonel Gámez Osheniwo, sería como poner un “ashé negativo”, para que nada se pueda dar, porque no fuiste generadora de nada durante ese mes (...) ⁷⁷. (...) por tanto ver esta sangre constituye la señal segura de que esa mujer no ha sido fecundada⁷⁸.

Igualmente, Mary Ann Clark, coincide respecto a la prohibición de las mujeres iniciadas en la Regla de Osha-Ifá de participar en algunos ritos durante sus años reproductivos o cuando menstrúan, y sostiene la idea del período menstrual de la

⁷⁶ Reyes Bautista, Emilio José. Tomado de: www.facebook.com/emiliojosereyesbautista, 2016.

⁷⁷ De Ifá, Águila. La Menstruación: No toques a los Orichas porque te matan. Tomado de: <https://esla.facebook.com/public/Aguila-de-Ifa>, 2015.

⁷⁸ Reyes Bautista, Emilio José. Tomado de: www.facebook.com/emiliojosereyesbautista, 2016.

mujer como un “fracaso de la fertilidad que se contrapone con la fertilidad requerida en la mayoría de los eventos rituales”⁷⁹.

Daysi Rubiera Castillo en *La Iyan Ifá: un problema de género en la Regla Ocha-Ifá* (2004) plantea:

También existen Tratados de Ifá llegados del exterior, fundamentalmente de Nigeria y Benin, escritos en yoruba los que posibilitan solamente a los que conocen ese idioma a hacer una adecuada traducción de los mismos y poder compararla con los nuestros. Todo eso trae como consecuencia que de acuerdo con la interpretación que se haga del contenido de los mismos, así se actuará en la práctica religiosa⁸⁰.

De ahí que una inapropiada interpretación de los odus y mitos conexos, “perjudica a la mujer limitándola en sus derechos en Ifá”⁸¹.

Asimismo, el androcentrismo de los informantes que otorga al antropólogo una visión inadecuada de las relaciones de género se constata en la opinión de algunas mujeres iniciadas:

Relaciones de poder. Así funciona esta religión, como cualquier otra institución social desarrollándose en una sociedad patriarcal. Ha sido siempre así. Yo no me quejo, porque así lo dispuso Olofi. A nosotras nos toca matar pollos, arrancar plumas, embarrarnos de sangre. Luego llegan ellos -los babalawos- y lo encuentran todo listo y limpio. Es así porque ellos son los hombres. Nosotras, las mujeres, somos sus criadas. Eso es así. Esa es la verdad. Los babalawos son los que primero comen. Ellos son los que reciben los mejores derechos religiosos, los que de verdad se llevan el dinero, y nosotras las que más trabajamos⁸².

La inadecuada interpretación o desconocimiento de odus y mitos análogos que moldean la creencia y la práctica religiosa, así como el modo en que la cultura cubana ha concebido las formas normativas de ser hombre o mujer, instaurando, - a partir de estas-, las relaciones sociales entre los sexos, constituyen razones que, al decir de la autora, sustentan estos argumentos.

⁷⁹ Clarkl, M. A. Where men are wives and women rule santería ritual practices and their gender implications/ A. M. Clarkl. - Miami: University Press of Florida, 2005. - 146p.

⁸⁰ Rubiera Castillo, Daysi. *La Iyan Ifá: un problema de género en la Regla de Ocha-Ifá*. Tomado de: www.cubaarqueologica.org, 2004.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² Baños, Jorge Luis. *La mujer en la Regla de Ocha-Ifá o santería cubana*. Tomado de: <https://www.ipscuba.net/sociedad/la-mujer-en-la-regla-de-ocha-ifa-o-santeria-cubana/>, 26 de junio de 2012.

Contrario a esto, las fuentes históricas revelan que la participación de la mujer en la Regla de Osha-Ifá se percibe con mayor incidencia en la medida que retrocedemos en el tiempo y nos acercamos al siglo XIX y parte del XX:

Solo tres ejemplos de ellas: Manuela Fernández, más conocida como Ma Gosé, quien fuera la osainista más famosa y principal transmisora de los secretos del monte, del antiguo batey el ingenio “Unión”, en la provincia de Matanzas. Timotea Albear, Latuán, quien junto al babalasha Lorenzo Sama, Obadimeyi, unificaron los diferentes cultos yoruba en un solo cuerpo litúrgico y Calixta Morales, Odedei, quien fuera la más brillante apwolá o llamadora de orichas de su tiempo, de quien una de las informantes de Lydia Cabrera dijera “cuando Odedei llamaba a los santos no quedaba uno solo en el cielo”⁸³.

Se conoce además que, durante la segunda mitad del siglo XIX, la gran mayoría de los cabildos que existían en La Habana eran dirigidos por iyalorishas emancipadas. Otro dato que se maneja gira en torno al hecho de que:

En el palacio de Oyó, (...), ocho iyalorishas, con títulos de Dama, se dedicaban a atender los deberes religiosos y las necesidades del Alafín. Por los 1860s, estas iyalorishas, que habían sido transportadas como esclavas a Cuba, manejaban mucho poder en la comunidad Lukumí y no hacían esfuerzo alguno de ocultarlo. La Regla de Osha Lukumí que se estableció en la isla, está endeudada a la persistencia, a la rigidez y a la robustez de estas mujeres⁸⁴.

Comenta Miguel W. Ramos en *La división de la Habana: Conflicto Territorial y hegemonía cultural en los seguidores de la Religión Lukumi de Oyó 1850s-1920s* (2018) que, con la muerte de Latuán, la posición de Obá Oriaté que originalmente ejercieron las mujeres fue dominada por los hombres, desplazando gradualmente a estas, que hasta ese tiempo habían ejercido el cargo; a tal punto que tras la muerte de Obadimeyi⁸⁵ -único discípulo masculino de Latuán- en octubre de 1944, la función de Obá Oriaté estuvo reservada casi exclusivamente a los hombres. Este hecho, explican algunos dirigentes del culto, se originó a la poca disposición

⁸³ Rubiera Castillo, Daysi. La Iyan Ifá: un problema de género en la Regla de Ocha-Ifá. Tomado de: www.cubaarqueologica.org, 2004. - 10p.

⁸⁴ Ramos, W. Miguel. La división de la Habana: Conflicto Territorial y Hegemonía Cultural en los seguidores de la Religión Lukumi de Oyó 1850s–1920s. Tomado de: https://www.eleda.org/wp-content/blogs.dir/pdf/LaDivisiónDeLaHabana_Ramos.pdf, 2018.

⁸⁵ Miguel W. Ramos, plantea que “Obadimejí entrenó a dos discípulos conocidos, Tomás Romero (Ewín Letí) y Nicolás Valentín Angarica (Obá Tolá). A pesar de ser enseñado por una de las iyalorishas más grandes de la religión de Lukumí, él nunca entrenó ni enseñó a una mujer”.

de la mujer para estudiar la liturgia de la Regla de Osha-Ilfá; aunque no se debe obviar la persistencia de un *patriarcado de baja intensidad* que en cierta medida desajusta las relaciones de género descoloniales.

No obstante, en el análisis de la categoría género en la Regla de Osha-Ilfá, vale resaltar las certezas de Yeniela Cedeño Hechavarría en *¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados? Estudio de las relaciones de género en Regla Ocha-Ilfá o Santería* (2017) cuando se apropia de las matrices teórica-metodológicas del feminismo descolonial para cuestionar el carácter universal del sistema género, así como para desacreditar su empleo en el estudio de las cosmovisiones de origen africano, resultantes de la colonización, de transculturaciones y de la colonialidad del poder como lo expresa la Regla de Osha-Ilfá.

Desde un inicio mi propia mirada como investigadora [refiriéndose al sistema género en la Regla de Ocha-Ilfá] estaba sesgada por la oposición jerárquica entre lo femenino/masculino, lo pasivo/activo, y percibir un área donde tales dualismos se quebrantarían, parecía, en un primer momento, algo inaudito e imposible para mi concepción⁸⁶.

Bajo los supuestos de la Antropología de Género, desde el ámbito del feminismo descolonial, surgen nuevos datos empíricos y nuevas formas de observar y analizar la realidad sociocultural, “al tiempo que abre la reflexión sobre la importancia de la ecuación personal del antropólogo en la realización de una investigación etnográfica”⁸⁷.

Todo lo antes expuesto, conduce a la autora de la tesis, a aseverar que la Regla de Osha-Ilfá, -específicamente el culto a Ifá-, a pesar de encontrarse insertada en una cultura patriarcal de baja intensidad, es una religión que pondera a la mujer a través de la maternidad, y por ende genera ritos de paso en los cuales se transmuta la capacidad de gestación hacia su aspecto simbólico para poder “plantar”, “parir” e iniciar a los creyentes. Paralelamente la división de los roles

⁸⁶ Cedeño Hechavarría, Yeniela. *¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados?: estudio de las relaciones de género en Regla Ocha-Ilfá o Santería*. Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural (La Habana, Cuba) 10, (10): 100-118, 2017.

⁸⁷ Moncó, Beatriz. *Antropología del género/* Beatriz Moncó. - Vallermoso, Madrid: Editorial Síntesis S.A., 2011. - 103p.

rituales por género, obedece a prescripciones relacionadas con los odus y no implican desventajas sociales.

Una vez analizada, la categoría género, en el contexto de esa religión cubana de antecedente africano se puede afirmar que, la asunción a priori de este aspecto, elaborado en un contexto histórico-cultural específico -occidental- que pretende ser universal, no se ajusta a la maleabilidad de género ni al estudio de la mujer como sujeto de la historia en la Regla de Osha-Ifá.

CAPÍTULO 2. EL SIMBOLISMO DEL RITUAL IKOFÁFUN DE LA REGLA DE OSHA-IFÁ EN EL ILÉ IFÁ *IFÁ YEMÍ OMÓ ENÍYAN ODUDUWA ATÍ OSHÚN*.

2.1. El ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*: una aproximación en torno al ritual.

En la opinión de Victor Turner, los símbolos rituales no pueden analizarse sin estudiarlos en una secuencia temporal, en su relación con otros acontecimientos puesto que, se encuentran esencialmente implicados en el proceso social. De igual forma asegura, que las celebraciones rituales constituyen:

(...) fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente. En esta perspectiva, el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de la actividad⁸⁸.

En tal sentido y para una mejor caracterización del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, resulta necesario destacar los rasgos principales que caracterizan la persistencia religiosa africana en las condiciones cubanas en su devenir histórico. Es en este contexto donde adquiere significación tanto la práctica como la interpretación simbólica del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en ese ilé ifá.

La esclavitud en Cuba, asociada a la producción de azúcar, alcanzó su apogeo entre 1790 y 1860, período en el que se introdujeron 1 137 300 esclavos provenientes de diferentes grupos etnolingüísticos procedentes de la costa

⁸⁸ Turner, Victor. La selva de los símbolos/ Victor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 21-22p.

occidental de África, desde Cabo Blanco hasta el sur de Angola. Estos grupos humanos poseían una marcada heterogeneidad económico-social no solo reflejada en los “distintos niveles de influencia cultural de forma fragmentada según la diversidad existente entre unas comunidades étnicas y otras”⁸⁹ sino también, en los distintitos niveles de influencia cultural reflejada en las formas religiosas que portaban. Las que, bajo un proceso de adecuación dinámica a un contexto histórico, cultural y social diferente, se sincretizaron entre sí y con otras expresiones religiosas existentes en Cuba; particularmente con el catolicismo, religión oficial practicada por los colonizadores. En este proceso de transculturación,

(...) sufrieron modificaciones las relaciones económicas, las instituciones rituales, las formas de agrupación, las relaciones de parentesco, el intercambio de bienes y servicios, las formas de vida doméstica, la institución matrimonio, el valor tradicional de la hospitalidad, sustentada frecuentemente en el matrimonio polígamo y las descendencias unilineales⁹⁰.

A la par, se evidencia en la conformación de estas religiones, un proceso de continuidad y discontinuidad en lo referido a sus formas originales, donde inciden, al decir del investigador Jorge Ramírez Calzadilla, varios factores como las distancias epocales y geográficas, la no existencia de textos que recojan de forma sistematizada la teoría doctrinal de instituciones centrales que preserven la homogeneidad de las ideas, representaciones y prácticas culturales. En tal sentido señala:

La referida continuidad de estas expresiones religiosas en Cuba, se advierte en un conjunto de elementos generales dentro de la conciencia religiosa, la que se expresa con un marcado componente emotivo en referencia particularmente a la vida cotidiana, y sobre todo en el culto de antepasados, espíritus y deidades. Conjuntamente, se observa la persistencia de exteriorizaciones en lo concreto sensible, la funcionalidad

⁸⁹ Guanche, Jesús. Componentes étnicos de la nación cubana/ Jesús Guanche. - La Habana, Cuba: Colección Fuente viva, 2008. - 41p.

⁹⁰ Menéndez Vázquez, Lázara. ¿Un cake para Obatalá!? Temas (La Habana) (4): 38-51, octubre-diciembre, 1995.

de una lengua ritual, la oralidad, los tipos de ceremonias (de iniciación, jerarquización, funerarias, propiciatorias y de adivinación)⁹¹.

Por su parte, la discontinuidad, se manifiesta en las actividades religiosas y sus formas de aplicación, en la interpretación de los mitos, adaptaciones ceremoniales, normas de conducta, objetos y artículos reservados a las ceremonias:

(...) en especial en la personificación de fuerzas sociales en deidades, que, (...) han ido asimilando atributos de la vida social cubana en la medida en que se apartaban de la personificación de fuerzas naturales, especialmente de lugares, ríos, montañas, animales específicos de África, desconocidos por los practicantes cubanos⁹².

Cabe destacar además, las diferentes modificaciones que sufrieron estas expresiones religiosas, insertadas en el contexto social cubano de finales del siglo XVIII y durante el XIX:

- La reducción o pérdida de los ritos agrarios de fertilidad, consecuencia de las condiciones de vida a las que fue sujeto el esclavo y de la separación de los resultados de su trabajo. Esto permitió la preferencia hacia la práctica de cultos orientados a su protección en detrimento de los rituales agrarios, y por consiguiente de la sacralización a la tierra, de la cual no se beneficiaban.
- Las variaciones raciales en la composición de practicantes y seguidores no iniciados, al reafirmarse como religiones que “han sobrepasado los límites étnicos y finalmente raciales, dejando de ser en la actualidad, según demuestra la práctica investigativa, religiones de negros”⁹³.

Igualmente, se articularon una serie de factores, durante la etapa colonial y neocolonial republicana que posibilitaron su conservación, y que giran en torno al catolicismo popular español -modelo de catolicismo importado en Cuba-, que guarda similitud en la forma fetichista de manifestar la creencia en lo sobrenatural con las religiones cubanas de antecedente africano; la larga duración de la esclavitud que favoreció la presencia africana en la composición étnica y racial

⁹¹ Ramírez Calzadilla, Jorge. Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. Revista Catauro (La Habana) 2, (3): 106-127, enero-junio de 2001.

⁹² Ibídem, p. 106-127.

⁹³ Ibídem, p. 106-127.

cubanas; la persistencia de valores culturales y religiosos africanos aportados a la sociedad, así como la creación de los cabildos -devenidos en los denominados ilés osha- como forma de control político, por parte de la administración colonial y como espacios para la supervivencia de las culturas ancestrales y creencias religiosas de los africanos y sus descendientes.

Con el periodo revolucionario, aunque las creencias religiosas no desaparecieron, muchas instituciones de carácter religioso perdieron espacio, disminuyeron sus memberships, resultando la religión menos visible. El establecimiento del ateísmo científico asumido del campo socialista, plagado de discriminaciones y prejuicios afectó a las religiones cubanas de matiz africano de igual forma que a las restantes.

Un nuevo panorama denominado *Periodo Especial*, surge en la década de los 90 del siglo XX en Cuba. La profunda crisis socioeconómica apreciable en la caída del producto interno bruto; la reducción drástica de los ingresos reales del consumo; el deterioro de las condiciones de vida de la población unido al recrudecimiento del bloqueo de los Estados Unidos, le impregnaron un nuevo dinamismo a la forma de “entender y vivir la religión”⁹⁴ para los cubanos, instaurando condiciones favorables para un incremento, reavivamiento o reactivamiento religioso. “Incremento, espacio social y proyecciones son los aspectos dominantes en el escenario religioso cubano de la novena década del XX”⁹⁵.

Todo ello significó, desde la vida cotidiana y la subjetividad de grupos e individuos, la desestructuración/reestructuración a ritmo vertiginoso, profundo e ininterrumpido de las representaciones, percepciones, emociones, conductas, hábitos y prácticas cotidianas⁹⁶.

La Reforma Constitucional de 1992 que ratificó el carácter laico del estado cubano y la política cultural cubana, incidente en el rescate de los valores tradicionales

⁹⁴ Perera, Ana Cecilia. Crisis social y reavivamiento religioso: una mirada desde lo sociocultural. Cuicuilco [s.l.], (46): [s.p.], mayo-agosto de 2009.

⁹⁵ Ramírez Calzadilla, Jorge. Cultura y reavivamiento religioso en Cuba. Temas (La Habana, Cuba), (35): 37, 2003.

⁹⁶ Maricela Perera Pérez, citada por Perera, Ana Cecilia y Pérez Cruz, Ofelia. Crisis social y reavivamiento religioso: una mirada desde lo sociocultural. Revista Cuicuilco [s.l.], (46): [s.p.], mayo-agosto, 2009.

folclóricos, en especial de raíces africanas, facilitó la expansión del espacio social de las religiones cubanas de origen africano.

En el caso de la Regla de Osha-Ifá se distinguen la proliferación del ilé osha y las acciones hacia su institucionalización a través de la creación de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC), cuya misión estuvo encaminada a estandarizar el modo de realizar las prácticas rituales como proceso de transmisión del conocimiento religioso de una generación a otra.

Por otro lado, la casa-templo es reconocida y aceptada socialmente dentro del barrio o la localidad en la que se enmarca. A menudo su prestigio religioso rebasa este entorno y alcanza tal notoriedad que trasciende las fronteras locales. En este espacio físico, que ocupa cada familia religiosa liderada por el padrino o la madrina es donde se legitiman los modos de actuación religiosa: la mantención o variación de las creencias y prácticas rituales.

Simultáneamente, la transnacionalización, como proceso de translocación de esta expresión religiosa de antecedente africano, ha convertido a Cuba en un centro de poder religioso originado por los contactos que mantienen sus ahijados foráneos con sus casas matrices y familias de religión a la que pertenecen en la Isla y que reproducen en el exterior.

A esto se le suma las cruzadas de reafricanización que han ingresado a Cuba, derivadas del contacto del pueblo cubano con diferentes países africanos, de la trascendencia de los Congresos Internacionales de Tradición y Cultura Yoruba, como formas de acercamiento a las tradiciones autóctonas africanas con sus especificidades contemporáneas a fin de restaurar métodos que han caído en desuso y quedado en el olvido.

Asimismo, los cambios y reacomodos en la Regla de Osha-Ifá han influido en la dogmática y en los rituales, aun cuando su mitología continúe siendo la misma. Los contactos que mantienen sus consagrados con el exterior permiten un nivel de actualización de los conocimientos doctrinales y litúrgicos impuestos por la tradición oral, que implica, a veces, el ingreso de nuevas concepciones.

Para el estudio de la familia religiosa y su organización en la Regla de Osha-Ifá en Cuba, resulta de vital importancia destacar el papel desempeñado por los

cabildos: “locales de culto, en los que se encuentran los objetos del ritual y las imágenes o representaciones de las figuras religiosas que son el centro del culto (...)”⁹⁷. Además de erigirse como el sitio de localización de la familia ritual creada por el padrino o la madrina.

Establecidos en el marco de la etapa colonial, se pueden distinguir en su permanencia tres momentos: uno que se extiende desde el siglo XVI hasta 1887, otro, desde 1888 hasta 1963 y el tercero de 1964 a 1992. En el primer periodo, el cabildo, se manifiesta como forma de control político, por parte de la administración colonial y como espacios idóneos para la conservación de las culturas ancestrales y creencias religiosas para los africanos y sus descendientes. El segundo se encuentra mediado por dos sucesos de suma importancia social y política: la abolición paulatina de la esclavitud entre 1880 y 1886, así como la aplicación el 13 de junio de 1888, de manera permanente, de la Ley de Asociaciones. La función esencial de los cabildos en esta etapa fue esencialmente religiosa, desarrollándose las prácticas rituales, transculturales y sincréticas de diferentes orígenes etnoculturales transmitidas de forma generacional. En relación al tercer periodo se conoce que:

En 1964 variaron los requisitos para la inscripción de nuevas sociedades, cuyas actividades religiosas se circunscribieron a sus recintos privados, en tanto que las procesiones y manifestaciones públicas resultaban ilegales. A partir de 1992 las procesiones se reanudaron, mientras las restantes prácticas mantuvieron el reconocimiento alcanzado y proyectaron los rituales y liturgias que las caracterizaban⁹⁸.

La función de los cabildos -devenidos en ilés osha o casas de santo de la Regla de Osha-Ilá- de atesorar, salvaguardar y transmitir de generación a generación las creencias y la práctica de esta religión cubana de antecedente africano ha trascendido hasta la actualidad.

⁹⁷ Argüelles, Aníbal. Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo en Cuba/ Aníbal Argüelles, Ileana Hodge Limonta. - La Habana, Cuba: Editorial Academia, 1991. - 31p.

⁹⁸ Barcia Zequeira, María del Carmen/ Del cabildo de nación a la casa de santo/ María del Caren Barcia Zequeira, Andrés Rodríguez Reyes, Milagros Niebla Delgado. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2012. - 98p.

Para el análisis de la familia esclava en Cuba, María del Carmen Barcia en *Desbrozando los caminos para el estudio de la familia esclava en Cuba* (2004), sugiere una clasificación tomando como referente al parentesco -que, aunque no es privativo del examen de las relaciones familiares establecidas entre los esclavos, revela sus particularidades intrínsecas-. Al decir de esta autora, se pueden sugerir dos tipos: uno, el que se fundaba sobre la base de la consanguinidad; el otro, propio del proceso de la esclavitud que estableció nuevas formas de uniones a través de lazos que distaban de los establecidos en África, organizado a partir de la afinidad. Esta metodología advierte las formas de parentesco de las familias negras -esclavas o cuyos fundadores tuvieron esa condición- y la manifestación estructural de los grupos familiares más frecuentes. Una vez recreado el contexto en el que se enmarcan las celebraciones rituales de la Regla de Osha-Ifá en Cuba, se puede caracterizar la familia ritual del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, así como el corpus litúrgico y las creencias que en él se articulan.

Este ilé ifá, ubicado en la avenida Rafael Ferro #119 entre la avenida Maceo y calle Ferrocarril, Pinar del Río, Cuba, se fundó el 21 de diciembre de 2005.

Su nombre -traducido al español- como *Ifá es la causa de la existencia de los hijos de Oduduwa y de Oshún*, lo adquiere por medio de la adivinación oracular, y hace referencia a Ifá como sistema filosófico-literario del cual se nutre la Regla de Osha-Ifá, así como a *Oduduwa*, orisha tutelar del babalawo Enrique Machín -Ifá Yemí Obadio-, líder de esta casa religiosa, y a *Oshún*, deidad tutelar de Irenia Torres Gener -Omaniyo-, *apetebí ayafá*. Aunque es conocido por ese nombre por sus fundadores y consagrados más cercanos; para el resto de sus afiliados y personas que lo frecuentan es identificado por *Ashedá*, nombre de un proyecto sociocultural que en él se gesta.

Al practicarse otras religiones populares de antecedente africano como el Espiritismo, el Palo Monte, la Regla de Osha e Ifá, esta casa religiosa, adquiere la característica de ser una cofradía, cualidad que la distingue con relación a los demás espacios religiosos de antecedente africano de la provincia Pinar del Río y del país. No se encuentra inscrita en el Registro de Asociaciones y aunque

algunos de sus fundadores pertenecen a la Asociación Cultural Yoruba de Pinar del Río, esto último, no constituye un obstáculo para que la casa religiosa manifieste cierta autonomía en cuanto a la reproducción de los rituales que en ella se practican, llegándose a legitimar nuevos modos de actuación religiosa:

(...) estos elementos matizan el ambiente en que se desarrolla el culto y la preferencia o no por determinado tipo de ceremonia; la supresión o adición de elementos en las mismas y los objetos materiales para su realización. No obstante, en ellas ha de mantenerse determinada disciplina, normas de conducta y obligaciones que deben cumplir los consagrados para con su religión, porque es aquí donde el creyente siente, vive o referencia de manera colectiva lo sagrado⁹⁹.

En el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, los actores religiosos constituyen agentes que producen, resignifican y transforman el sistema religioso, condicionados por la liturgia ancestral de la familia ritual. Ejemplo de ello lo constituye la prevalencia de Ikofáfun y Owofákan como ceremonias rituales de iniciación en la mujer y el hombre, respectivamente; así como la entrega de un camino de Eshú denominado Eshú Alaroye.

Al fundamentarse la creencia de este grupo religioso, en Ifá, sistema filosófico-literario de la Regla de Osha-Ifá, -que “da la posibilidad de conocer y reparar los destinos”¹⁰⁰, dirigido a resolver cuestiones de salud y de la vida cotidiana, donde “la naturaleza ocupa un lugar preponderante (...), bajo una concepción altruista de que todo lo que rodea al hombre en su existencia, vive y emite energías o poderes aprovechables (...) para propiciar que la ventura y el equilibrio humanos sean duraderos en la relación: ser humano-sociedad-naturaleza”¹⁰¹. Además de promover la reverencia hacia la ancianidad, la lealtad, la honestidad, la devoción por el cumplimiento del deber y el empeño de formar a un hombre útil y solidario-, propicia que en este ilé ifá se manifiesten valores como la veneración hacia la naturaleza; la preferencia hacia el reconocimiento religioso acorde con la sabiduría

⁹⁹ Hodge Limonta, Ileana. 8vo Congreso Mundial Yoruba, julio, 2003. El grupo religioso como familia: funciones y desempeño de la mujer/ Ileana Hodge Limonta. - La Habana, Cuba: [s.n.], 2003. - 1-12p.

¹⁰⁰ De Souza Hernández, Adrián. Los orichas en África: una aproximación a nuestra identidad/ Adrián de Souza Hernández. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 2005. - 4p.

¹⁰¹ Robaina Jaramillo, Jesús R. Complejo religioso Osha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba. Tomado de: www.cubaarqueologica.org, 2006. - 4p.

y la antigüedad iniciática alcanzada por su líder religioso; el respeto hacia el rol de la mujer y la eficacia ritual, que cohesionan y mantienen unido a este grupo como núcleo familiar.

La familia ritual de este ilé se encuentra estructurada por una red de parentesco por consanguinidad y por afinidad. La conforma una familia mixta, integrada por el babalawo Enrique Machín, su esposa Irenia Torres Gener, dos hijos fruto de la unión de ambos. Además de los ahijados¹⁰² -iniciados en Ifá y en Osha- y no iniciados, que lo frecuentan en busca de la solución a algún problema a través de la eficacia de ritos mágicos-religiosos o que participan en las actividades religiosas que se organizan.

En entrevista realizada al babalawo Enrique Machín, se pudo reconstruir la genealogía de Osha de la cual proviene su casa religiosa. Refiere que la madrina de su mujer fue Marta Salazar Pons -Bi No Mi-. A su vez, Marta Salazar era ahijada de Rafael Cabañas -Olomidara-; este, a su vez, consagrado por Alejandrina Calderón -Oni Yemayá-, que a la par era ahijada de Timotea Albear -Ajayi Lewú Latuán-, más conocida por unificar junto con Lorenzo Samá -Obadimeji- los diferentes cultos yoruba en un solo cuerpo litúrgico dando origen a lo que hoy se conoce como Regla de Osha-Ifá. Recurramos a la Historia para revelar las características litúrgicas del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Se conoce que uno de los acontecimientos, -aún latente-, para los practicantes de la Regla de Osha-Ifá es el conflicto territorial conocido como *La división de la Habana* (1850-1920), protagonizado por Obá Tero -Ma Monserrate “Apoto” González- y Timotea Albear -Ajayi Lewú Latuán-:

(...) que resultó en la división de la jurisdicción religiosa para la isla entre Obá Tero y Latuán. Involuntarias, pero importantes, las consecuencias de este choque fueron la expansión de la ceremonia de ordenación Habana -céntrica Oyó Lukumí- hacia

¹⁰² Dentro de los ahijados más cercanos a este ilé, participantes en las consagraciones que realizan, se encuentran los babalawos: Alejandro Machín Díaz - hijo mayor del babalawo Enrique Machín -, Adalberto López Salazar, Juan Carlos Gil Blanco, Ifrahim Jigato Echevarría, Alberto Denie Aguilar, Osniel Torres Cordero, William Rodríguez García, Álvaro Delgado Sánchez, Jesús Rivera Corrales, Luis Miguel Espósito, Maikel Castillo, Frank Sierra, Jesús Rodríguez Rodríguez, y las *apetebís*: Niuris Martínez Campo, Yaima González Neira, Anicia Gener Soto, Adalis Sotolongo y Amanda Beatriz Vives.

Matanzas y la reconciliación del Arará y el Lukumí, dos Etnias africanas del oeste (...), de las cuales sus ya deterioradas relaciones, se deterioraron más como resultado directo del comercio esclavista¹⁰³.

Obá Tero, natural de Egbado, Nigeria, llegó a Cuba de forma clandestina en alguna nave dedicada al comercio trasatlántico de esclavos africanos en la década de los años cuarenta o cincuenta del siglo XIX.

Probablemente adquirió su libertad a finales de los 1860s, después de lo cual ella fue para La Habana, dejando detrás la plantación y los recuerdos de su sistema de trabajo inhumano. La ciudad ofreció a exesclavos muchas posibilidades en términos de empleo y supervivencia. Ortiz data la presencia de Obá Tero en La Habana a los comienzos de 1870s, cuando ella y su marido Ño Julio dirigieron un cabildo en Guanabacoa [siendo Obá Tero, la olorisha principal]¹⁰⁴.

Del mismo modo, Timotea Albear -Ajayi Lewú Latuán-, sacerdotisa de Shangó en Oyó, Nigeria, arribó a Cuba por algún lugar del territorio que hoy ocupa la provincia de Matanzas en el año 1863. Se ignora si trabajó en alguna de las plantaciones pertenecientes a ese territorio. Sin embargo, se conoce que ella y su marido Evaristo Albear, de origen congolés, trabajaron como esclavos domésticos en el hogar del coronel Francisco Albear y Lara.

A Latuán la distinguía el hecho de ser instruida -debido a la existencia de una ley que exigía a los amos, la instrucción de sus esclavos-. Esta condición le permitió “un alto grado de respeto entre sus contemporáneos, lo que reforzó su jerarquía religiosa”¹⁰⁵.

En algún momento de los 1870s, Latuán fue afiliada con un cabildo en La Habana, en donde ella eventualmente ejerció una influencia considerable en su capacidad de Obá Oriaté. (...) Era considerada una casa con autoridad sobre del culto Lukumí y muchas poderosas sacerdotisas de la época estaban asociados a este. En los siglos XIX y XX, Atarés era un enclave africano dentro de la ciudad de La Habana. El Cabildo San José 80 había sido fundado probablemente por la primera onda de Lukumís que vino a residir en la ciudad a finales del siglo XVIII¹⁰⁶.

¹⁰³ Ramos, W. Miguel. La división de la Habana: Conflicto Territorial y Hegemonía Cultural en los seguidores de la Religión Lukumi de Oyó 1850s–1920s. Tomado de: https://www.eleda.org/wp-content/blogs.dir/pdf/LaDivisiónDeLaHabana_Ramos.pdf, 2018.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Amén de la rivalidad profesional que existió entre estas dos mujeres, existen otros factores que dieron origen a *La división de La Habana*:

En Cuba, había muestras de claras tensiones sin resolver entre los dos grupos [los Egbado y el grupo de Oyó¹⁰⁷]. Muchos Egbado habían sido traídos a Cuba a finales de los años 1700s cuando la ciudad portuaria de Regla, que pronto se convirtió en un importante enclave Lukumí, estaba en su infancia. [A la par], el número de los esclavos de Oyó en Cuba crecería considerablemente después de los años 1780s (...).

A medida que los Oyó crecieron en número e importancia en La Habana, estos intentaron ampliar su hegemonía política y cultural estableciendo sus patrones de ordenación y adoración como los patrones oficiales para la religión Lukumí en Cuba. En los alrededores de La Habana, hasta la llegada de los Oyó en grandes números, la religión de Lukumí había sido conducida de manera similar a la más personal forma de adoración de orientación familiar y que era practicada más comúnmente en las instalaciones yoruba en África. En ese sistema, el orisha era consagrado para la instalación o la casa entera. Por medio de la posesión o consultando los oráculos, un representante de la familia era seleccionado para atender la adoración de la deidad y ciertas ceremonias eran realizadas para conceder a este individuo el derecho de hacerlo. Esta persona, aunque era considerada un olorisha porque él o ella atendía a la deidad, no estaba debidamente ordenada en el sacerdocio; es decir, no lo o la "coronaron". Después de haber sido autorizado, él o ella podrían realizar rituales de limpieza, adivinación, ofrendas y otros ritos para la instalación o la comunidad; ritos que en otra parte eran típicamente realizados por un olorisha consagrado. A la muerte del individuo, un pariente elegido previamente por el difunto o determinado por adivinación heredaría la deidad. Este tipo de adoración en Cuba fue llamado santo parado o santo de dotación.

En contraste, la consagración de un olorisha dentro de las áreas urbanizadas alrededor de La Habana era mucho más compleja, pues siguió los patrones intrincados y altamente ritualizados que habían sido utilizados en las cortes y los palacios reales de Oyó y de Oyó influenciaron otras áreas del antiguo Yorubaland. Todas las áreas en África del Oeste que habían estado bajo la influencia de Oyó -los Egbado entre ellas-

¹⁰⁷ En la opinión de Miguel W, Ramos, las numerosas incursiones de los Oyó en el territorio Egbado en la última mitad de los años 1700s, hicieron súbditos a estos últimos. "Aquellos Egbado que habían sufrido como resultado de las incursiones de Oyó, los que perdieron posiblemente a parientes o descendientes o que habían sido capturados como trofeos de guerra y habían sido vendidos como esclavos, no tendrían a Oyó en muy alta estima". Ver: Ramos, W. Miguel. La división de la Habana: Conflicto Territorial y Hegemonía Cultural en los seguidores de la Religión Lukumí de Oyó 1850s–1920s. Tomado de: https://www.eleda.org/wp-content/blogs.dir/pdf/LaDivisiónDeLaHabana_Ramos.pdf, 2018.

se les había inculcado la adoración de Shangó, el orisha patrón de Oyó y por extensión, habían sido influenciadas por los rituales de Oyó¹⁰⁸.

Lo antes expuesto evidencia el desplazamiento de los egbado por los nativos de Oyó en La Habana y dio al traste para que el rito de coronación de la Regla de Osha se hiciera a la manera oyocéntrica más compleja, convirtiéndose en el único ritual legítimo de la religión lukumí en la isla. Paralelamente la doble coronación realizada a Octavio Samá -Obadimeji- por Latuán y la oposición de Obá Tero a las reformas o variaciones traídas a La Habana por los nativos de Oyó -practicadas además por Latuán -, condujeron a *La división de La Habana*.

Mientras que evitaba cualquier desafío abierto a la legitimidad de Obá Tero, Latuán, en la vanguardia de la tradición de la corte de Oyó en La Habana, desafió ciertos aspectos procesales de los ritos Egbado de Obá Tero que no eran comunes en Oyó y ésta era la base de la rivalidad entre las dos. Por otra parte, Obá Tero afirmaba que Latuán reformaba la religión para abastecer a otros africanos y a la presencia cada vez mayor de blancos y de mulatos¹⁰⁹.

Refiere el babalawo Enrique Machín que, una de las particularidades litúrgicas de su ilé ifá heredadas de Latuán radica en el rito de preparación de las piedras que anteceden a las celebraciones rituales:

Lo primero que se hace es seleccionar las piedras por cada orisha. Luego, se prepara un *omiero* con *Quita Maldición* o hierba *Fosforito* que se va a buscar a la orilla del mar. A ese omiero se le da un pollo y una paloma. Energéticamente en la cultura yoruba, cuando tú usas sangre, estás dando energía. Cuando tú usas la hierba, la hierba lava, limpia. Es esotéricamente mágica para purificar. Y al ponerle la sangre estás dándole nacimiento a algo. Quiere decir que, en esta rama, el santo nace antes que tú. Y eso es una característica importante porque en la mayoría de las casas, el santo nace después que tú; o sea, se le da comida después que el iyawo está iniciado¹¹⁰.

Otro rasgo que lo diferencia lo constituye la realización de la *Ceremonia del Río*, previa al *Asiento* o *Kari Osha*. Por ejemplo:

Si tú eres hija de Oshún; hay que llevarte a la orilla del río, los babalawos hacen una ceremonia. Se le sacrifica una codorniz: el animal preferido de ella. Ya esa Oshún,

¹⁰⁸ Ramos, W. Miguel. *La división de la Habana: Conflicto Territorial y Hegemonía Cultural en los seguidores de la Religión Lukumi de Oyó 1850s–1920s*. Tomado de: https://www.eleda.org/wp-content/blogs.dir/pdf/LaDivisiónDeLaHabana_Ramos.pdf, 2018.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yeney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, noviembre de 2019.

come, a la orilla del río, donde se ubica energéticamente. Lo que se hace es trasladar una pequeña ración de energía de Oshún para tu coronación. Cuando tú entras al cuarto de santo con los ojos cerrados, ya Oshún está adentro, pero tiene los ojos abiertos. O sea, ya tu orisha nació y es el que te está protegiendo dentro del cuarto. En las casas que no se hacen estas ceremonias, ¿qué ocurre? Que el iyawo entra dependiendo solamente de lo que le consagren y no del ángel de su guarda¹¹¹.

Una vez reconstruida la genealogía de Ifá de la cual proviene esta casa religiosa, se pudo constatar que el babalawo Enrique Machín desciende de Sergio Pedro Sandoval, ahijado de Elpidio Cárdenas. Este, a su vez, consagrado por Lázaro Arturo Peña, que desciende de Secundino Crucé que a la par era ahijado de Ño Remigio Herrera conocido por Adeshiná: natural de Oyó, Nigeria, uno de los primeros babalawos traídos a Cuba en calidad de esclavo a finales de la década de 1820, conocido por introducir el empleo de los tambores batá en la Isla.

A partir de estos argumentos, se evidencia que el tronco común, los ancestros africanos y progenitores del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún* lo constituyen Latuán y Adeshiná. De sus legados religiosos, se derivan, en generalidad, la liturgia y las creencias de la Regla de Osha-Ifá que se practican en esta casa religiosa.

Asimismo, este ilé ifá tiene la misión de salvaguardar y preservar la herencia recibida de sus ancestros, la transmisión del conocimiento religioso y su buena práctica de una generación a otra; objetivos que se materializan con la creación del proyecto *Ashedá*, coordinado por el babalawo Enrique Machín -Ifá Yemí Obadio-.

De este proyecto se derivan varias acciones rituales -que trascienden el espacio del ilé ifá y adquieren carácter comunitario- encaminadas a restaurar el equilibrio de la madre Tierra -muchas veces violentado por la acción indiscriminada del hombre hacia el Medio Ambiente- como es el caso de la *Comida a la tierra*¹¹² y lo rituales para alimentar las montañas y el mar. Ceremonias que se rearticulan con los ancestrales rituales agrarios de fertilidad en tierras yoruba para revelar la importancia que tiene el binomio hombre-naturaleza y la participación comunitaria

¹¹¹ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yoney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, noviembre de 2019.

¹¹² El término "tierra" se refiere a la corteza terrestre de nuestro planeta. Ver anexo 4.

en la sacralización de la tierra para los miembros del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

La *Comida a la tierra* se realiza el 21 de junio y de diciembre de cada año en el marco del solsticio de verano e invierno en el hemisferio norte. Esta ceremonia tiene como propósito venerar a Ilê Ogere, deidad femenina que representa a la tierra, hábitat de todos los seres vivos que poblamos el planeta. En un mito perteneciente al odu Okanrán Owonrín, Ifá dice:

(...) El visitante no sabe tratar a la tierra, porque si él supiera cómo tratarla, él la pisaría con mucho cuidado. Como consecuencia de toda la guerra que la humanidad le hizo a la tierra (construyendo, talando árboles, etc.). La tierra comenzó a pensar en cómo podía evitar todas aquellas guerras y conflictos con la humanidad. Le dijeron que ella tenía que realizar ebó, porque quien realiza ebó es a quien Eshú ayuda.

También le dijeron que cualquier cosa que hiciera la humanidad, siempre la iba a tener que hacer sobre Ilê y Olodumare dijo que él puso la tierra debajo del cielo y que todo lo que va a emplear el hombre para comer y para trabajar siempre va a salir de Ilê. Y que después, al final de los días de cada hombre, su última morada siempre será la tierra. Es sobre la misma tierra donde construye sus casas, es de la misma tierra donde saca piedras preciosas, minerales como el bronce, plomo, plata, oro, cobre, hierro, etc. También los árboles nacen de la tierra y sus frutos los ofrecen a la tierra. (...) La humanidad quiere acabar con la tierra, pero esto nunca va a poder ser. Nadie puede conocer la profundidad ni la extensión de Ilê (...). La tierra nunca muere y, por el contrario, la humanidad va muriendo¹¹³.

Para reverenciar a Ilê Ogere, acompañado de los rezos y cantos alegóricos a la ocasión, se abre un hoyo en la tierra, se le da conocimiento de lo que se le va a ofrendar: frutas, viandas, vegetales, granos, huevo, pescado, básicamente. Las personas que asisten a la ceremonia arrojan al hueco las ofrendas. Posteriormente se procede al sacrificio de animales de plumas y cuadrúpedos por parte de los babalawos. Terminada esta acción, se cierra el hueco, y se encienden dos velas.

Asimismo, se realiza otra ceremonia en el día equinoccial de septiembre, de carácter más privada en la cual se venera a la energía del mar y a *Yemayá*,

¹¹³ De Ifá, Águila. Leonel Gámez Osheniwó: enseñanzas de un amigo, un hermano, un maestro/ Águila de Ifá. - [s.l.]: Águila de Ifá Foundation, 2015. - [s.p.].

deidad que la representa. Con la intención de apaciguar la energía marina, -que en ocasiones produce perjuicios al Medio Ambiente-, mediante *moyubas* y *suyeres*, el mar retira su ofrenda:

(...) es una ofrenda que el mar viene a recoger. Se hacen unos pequeños fosos, alejados de la orilla y a través de cantos e invocaciones, aunque no lo creas, el mar viene a buscar su comida. ¿Qué estamos haciendo con esto? Estamos evitando una posible inundación¹¹⁴.

Refiere Lévi-Strauss que:

La supervivencia de una costumbre o de una creencia (...) puede explicarse de dos maneras: o bien la costumbre o creencia constituye un vestigio sin otra significación que la de residuo histórico, conservado por azar o en razón de causas extrínsecas, o bien sobrevivió porque, a través de los siglos, continúa desempeñando un papel que no difiere, en esencia, de aquel que explica su aparición inicial¹¹⁵.

Sin lugar a dudas, la persistencia de la Regla de Osha-Ifá, refleja lo anteriormente planteado: su permanencia -explicada a través de incuestionables causas extrínsecas- constituye un ejemplo de adecuación dinámica a diferentes contextos históricos, políticos y culturales cubanos. Asimismo, porque esta religión, aunque sincretizada, mantiene elementos tanto en las creencias como en la práctica que la aproximan a las expresiones primigenias.

2.2. Funciones del ritual Ikofáfun.

Se denomina Ikofáfun a la celebración ritual de carácter femenino perteneciente a la Regla de Osha-Ifá -que se extiende por tres días-, integrada por varios ritos de paso. En este ritual, la mujer transita de una situación social a otra y adquiere un nuevo rol denominado *apetebí*. Paralelamente, Orula u Orúnmila, orisha de la sabiduría y el conocimiento da a conocer a la iniciada el signo u odu que la rige, su profecía de vida -si vino a la Tierra *iré* u *osogbo*- y su orisha tutelar. Conjuntamente se reciben los orishas Eshú, Ogún, Oshosi, Osún y Orula.

Si observamos en esta ceremonia, lo primero en aparecer es la figura de odu, o sea, el signo de la persona en la bandeja de adivinación. De esta forma se extrae toda la

¹¹⁴ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yoney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, noviembre de 2019.

¹¹⁵ Lévi-Strauss, Claude. Las Estructuras elementales del parentesco/ Claude Lévi-Strauss. - Buenos Aires: Editorial Paidós, 1969. - 102p.

profecía de vida, quién es el orisha que la defiende, quién resolverá sus problemáticas (...). Mientras esta ceremonia no se realiza, nuestro odu vive vagando por el Universo. En el momento de ser llamado por adivinación a nuestro nombre, es que aparece en el oráculo de Ifá, logrando así (...) la llamada alineación con nuestro destino personal¹¹⁶.

Este ritual, en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, se encuentra marcado por numerosos símbolos liminales. Siete días previos a la ceremonia se “sazonan” -preparan- los ikines que se utilizarán en el fundamento de Orula. Se colocan en una cazuela de barro o jícara, agregándoseles omiero, básicamente, y se ubican a la intemperie para que reciban sol y sereno. Todos los días se les reza una moyuba perteneciente al odu Eji Ogbe:

Orúnmila ni odi elese mese,

Orúnmila dice que el transforma las cosas cuando tienen un orden,

Mo ni odi elese mese,

Yo digo que transformo las cosas con su orden,

Oni oko mese ko baja.

Él dice que veinte pesos tienen un orden que no tenían.

Igualmente se seleccionan y consagran las piedras que conformarán el fundamento de Eshú, Ogún, Osún y Orula.

El primer día de la celebración ritual, los babalawos comunican el inicio de la ceremonia a los ancestros de la familia ritual a la que pertenecen y a los ancestros de la mujer que va a recibir Ikofáfun. Se les ofrenda coco y se sacrifica una paloma acompañado de los suyeres y moyubas correspondientes a los egunes:

Egun mofi kirimba eyeni -nombre del animal- ni okokan,

Yo le ofrezco -nombre del animal- de corazón,

Ñaquiña ñaquiña iku olorun,

Con paso firme el muerto va al cielo,

Bara ñaquiña olorun,

Golpea el cuerpo y con paso firme va al cielo.

Yaguese, yaguese, iku olorun.

Satisfecho de lavarse los pies va al cielo.

Seguidamente, los babalawos, entran al *igbodu* para realizar la ceremonia de *Osain*. En esta ceremonia, conducida por cantos y rezos, se seleccionan y ripian

¹¹⁶ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yeney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, septiembre de 2019.

las hierbas. Se vierten en la cazuela de Osain, previamente sazonada y se confecciona el omiero. Al terminar, se le ofrenda coco¹¹⁷ y se reza:

Pelesé kan ju,

Quien tiene una pierna,

Pelesé meji ló.

Está mejor que aquel que tiene dos.

Después se efectúa el rito denominado *Toque a la puerta*. El padrino detrás de la puerta, dentro del igbodu, representa los odus que le dieron origen a este rito: Oshe Tura: el que subió al cielo en busca de ashé; Odi Meji: cuando se le entregó Ikofáfun a la mujer por primera vez y el odu del padrino. La puerta -el umbral-, “es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado”¹¹⁸.

La mujer toca tres veces desde la parte de afuera y se establece un cuestionario ritual con un babalawo que se encuentra dentro del igbodu; mientras que otro, le explica cómo responder:

Babalawo: *¿quién toca la puerta?*

Mujer: *nombre y apellidos.*

Babalawo: *¿qué busca?*

Mujer: *a Orula.*

Babalawo: *¿para qué?*

Mujer: *para la salud, desenvolvimiento, para mí y mi familia.*

Todos: *ashé.*

Este rito es exclusivamente femenino. Preguntas y respuestas se encuentran influidas por la liminalidad de la situación y de la mujer en proceso de transición. La fase de margen comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación “de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de

¹¹⁷ En el odu Ogbe Tumako, Osain usó un tizón - un palo largo con la punta quemada - para defenderse. En Irosun Osé, Shangó le mutiló un brazo y una pierna. En Otura Bara, Osain es fañoso, por eso cuando se le moyuba se hace arrodillado en una pierna, con coco y cuatro pimientas de Guinea en la boca, personificándolo.

¹¹⁸ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano/ Mircea Eliade. En: Teofanía y signos. - España: Guadarrama/ Punto Omega, 1982. - [s.p].

condiciones culturales, o de ambos”¹¹⁹. Los símbolos aluden principalmente a la obediencia implícita y la ausencia de rango. Mientras toca la puerta -transición-, las características de la mujer de umbral -la pasajera- “son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero”¹²⁰.

Toca a la puerta y le entrega a un babalawo que se encuentra en el igbodu, una representación de Eshú, el mensajero que lleva su Ikofáfun ante Olodumare para que este lo registre en el cielo. “El umbral, la puerta, muestran de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos del tránsito”¹²¹.

Finalizado el rito -fase de reagregación o reincorporación-, los símbolos liminales manifiestan el renacer de la mujer. Esta adquiere un nuevo rol social: se convierte en *apetebí*. En virtud de ello, se encuentra en un “estado relativamente estable (...) [con] derechos y obligaciones”¹²², a la vez que asumirá los principios éticos-religiosos de la Regla de Osha-Ifá.

Terminado el diálogo, los babalawos, con los ikines colocados sobre la representación gráfica de los odus, los borran; mientras cantan:

Gbogbo awo la iyami,

Todos los adivinos van,

Ikofáfun Orúnmila,

Al Ikofáfun de Orúnmila,

Biti bití bitire.

Aquellos que van a nacer para la bendición.

Una vez terminada esta acción, dentro del cuarto sagrado realizan lo que se conoce como *Lavatorio*. En una cazuela con agua, colocan el fundamento de Eshú, Ogún, Oshosi, Osún y el Ikofáfun -los ikines-; se limpian con jabón y omiero,

¹¹⁹ Turner, Victor. El proceso ritual: estructura y antiestructura/ Victor Turner. - Madrid, España: Editorial Taurus, 1988. - 101p.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano/ Mircea Eliade. En: Teofanía y signos. - España: Guadarrama/ Punto Omega, 1982. - [s.p].

¹²² Turner, Victor. El proceso ritual: estructura y antiestructura/ Victor Turner. - España: Editorial Taurus, 1988. - 102p.

asistido por los cantos alusivos a cada una de estas deidades, incluyendo los alegóricos a Osain.

Seguidamente se produce el *Alaban fo wede*. Los babalawos se arrodillan, miran hacia arriba y dicen:

Alaban fo wede oyu, (se echan agua en los ojos y besan la estera).

Alaban fo wede ofo, (se echan agua en la espalda).

Realizan la acción todas las personas que se encuentren en el ilé ifá. La última en efectuarla es la mujer que recibe Ikofáfun. Este rito nace en el odu Babá Eji Ogbe. Su mito o patakí conexo hace alusión a la tarea que Olofin le dio a Orúnmila de bajar a la tierra y encontrar la ciudad de Ilé Ifé para enseñarles Ifá a sus pobladores:

Comenzó a caminar [Orúnmila] en busca de la ciudad. Recorrió diferentes caminos. Siempre se encontraba con gentes de distintas: blancos, negros, mulatos, chinos, de diferentes religiones y no encontraba el camino hacia Ilé Ifé. Habiendo caminado por quince tierras distintas; emprendió el camino por la última ruta que quedaba: un camino desértico que siempre cambiaba de forma a capricho del aire. Caminando varios días por esa ruta de enormes montañas de arena y casi desfallecido, entre la niebla de sus ojos irritados; se encontró un pozo de agua. Orúnmila le dio las gracias a Olofin por el hallazgo. Y llorando le dijo que iba a regresar al punto de partida, pues no había podido encontrar a Ilé Ifé. Entonces una voz le dijo:

- Mientras más miras, menos ves, tienes las cosas delante y no las ves. Coge tu Ifá en las manos, sumérgelo en el agua del pozo, échate en los ojos y en la espalda para aclarar la vista y el camino. La voz comenzó a cantar: *alaban fo wede oyu*, *alaban fo wede ofo*. Cuando Orúnmila abrió los ojos vio a través de los árboles del oasis, la entrada a la ciudad de Ilé Ifé. Y la voz le dijo:

- Ve y completa tu misión, para que a tus hijos no les suceda lo mismo; tienes que hacer una ceremonia y cantar el *suyere* que te he cantado¹²³.

De ahí el motivo de realización de este rito. Babá Eji Ogbe le indica a la persona que debe abrir los ojos, pues a veces, la distracción, le impide ver la realidad.

Seguidamente, se ofrenda coco a Osún y a los guerreros: Eshú, Ogún, Oshosi. Se reza a cada uno de estos orishas para avizorarlos de la acción que tiene lugar y de

¹²³ Anónimo. *Owo Ifá Kan/ Anónimo*. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

las mujeres que van a recibir Ikofáfun. Ocurre una matanza de animales -de forma general se sacrifican aves-. Posteriormente, un babalawo pide a la iniciada que realice peticiones a estas deidades mientras limpia la sangre derramada en el suelo. Más tarde, se le ofrenda coco a Orula y se sacrifican gallinas. Mientras “come”, los babalawos cantan:

Orúnmila ni je, eye Orúnmila ni je eje,

Orúnmila está comiendo, Orúnmila está comiendo sangre,

Adie dun, ina tuto Ifá gba,

Con la gallina negra, la candela se refresca para que Ifá lo reciba,

Ifá ni si fiku la, eje Ifá ni sifiku la.

Ifá está lentamente colocando al muerto para lamer la sangre.

Terminan los ritos del primer día con la entrega a la mujer de un recipiente con omiero para que se bañe durante los tres días siguientes.

En el segundo día del ritual, denominado *Día del medio*, los símbolos liminales giran en torno a la limpieza y purificación. A la neófito se le *ruega la cabeza*. Los babalawos se dedican a preparar el ebó de la iniciada.

El tercer día de ceremonia comienza con el *Inangarewo*, rito que tiene como propósito rendirle tributo al Sol y pedir su bendición. Se realiza por la mañana y siempre antes del mediodía. En el patio, donde se pueda ver el sol, se marca con arena sobre el piso el odu Otura Meji -donde los yoruba por mediación de Shangó conocieron de esta ceremonia-; se colocan tres piedras encima, y sobre estas, una jícara con una bebida denominada *Saraeko* preparada a base de leche, miel, manteca de cacao, azúcar, ron o aguardiente y la planta *Siempre Viva*, básicamente. Se emplea, además, un pedazo de tela roja, considerado como una puerta para que el sol penetre a través de ella, y una canasta para contenerlo y provea de iluminación espiritual a la iniciada y a las personas presentes en el ilé ifá. Se muestra la bebida al sol para que la bendiga y después se ingiere. Al inicio de la ceremonia se reza:

Alafia kúburú olonu kokeíberé abánkiyi sumajana sala malekún, balekún salamá olonu kokeíberé sumajana beseimilay aramú sedá itáná medina akana bóda osátú omí iná

*kupa un beleyo modúdún boloyo kakafeina mefoyo oguó pupo osatú omá alonú abí otá, omá alonú ayay, omá alonú okobisia*¹²⁴.

Te pido la bendición, te saludo y deseo mucho que lo malo se vaya. Con esta paila a mi lado con refresco de maíz. ¡Oh! gran poder que todo lo sabes. Abre la puerta de madrugada, hermano mío, para dar gracias y rogarle a los orishas. Deseo que no salga de mi alguna mala acción. ¡Oh!, gran poder, libra a los enfermos de lo malo. ¡Oh! sol con tu brillo refulgente, hazme ese favor. Te ofrezco este maíz para que puedas andar; da calor a mis brazos, tú que estás ahí al levantar el día. Danos tu inteligencia en este lindo día. Queremos mucho el calor del sol todos los días. Rogamos a fin de que lo viejo se vaya con lo malo, que se vaya por el campo; para eso mucho rogamos.

Terminado este rito, se enciende una vela y se ofrenda coco a los guerreros y a Osún. Posteriormente se le ofrece coco a Orula y se le da a conocer el comienzo del *Itá*: consulta oracular mediante los ikines, en la que Orula da a conocer a la mujer su odu de vida y orisha tutelar.

Finalizado este rito, se realiza el ebó correspondiente al odu regente de la iniciada; esta escoge al segundo padrino. Los babalawos le entregan el *idé* y los orishas que recibió: Eshú, Ogún y Oshosi, Osún y Orula.

El ritual Ikofáfun guarda similitud con el ritual de iniciación nigeriano realizado a los recién nacidos denominado Esentaiye, que significa *primera pisada sobre la tierra*. Al igual que en Ikofáfun, el sacerdote de Ifá; mediante adivinación, prescribe el camino que el individuo debe de seguir, los sacrificios para “eliminar las perspectivas de peligro que lo amenazarán y encuentre el equilibrio necesario para llevar una vida plena”¹²⁵. Además, se revela el odu de la persona, así como su orisha tutelar. De la semejanza en cuanto al propósito que persiguen estos dos rituales, se deriva uno de los significados externos de Ikofáfun: su persistencia funcional que lo mantiene próximo a las manifestaciones primigenias.

Refiere Mircea Eliade que, por el mismo hecho de relatar un mito, la gesta de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas. Tal es así

¹²⁴ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

¹²⁵ De Souza Hernández, Adrián. Ifá santa palabra. La ética del corazón/ Adrián de Souza Hernández. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 2003. - 18p.

que, al preguntar el etnólogo C. Strhlow a los australianos arunta por qué celebraban ciertas ceremonias le respondían firmemente “porque los antepasados lo han prescrito así”. El mismo argumento se encuentra en la plegaria que acompaña un ritual tibetano primitivo: “(...) como nuestros antepasados hicieron en los tiempos antiguos, así hacemos hoy”. Y es que en las sociedades donde los mitos están vivos, fundamentan y justifican todo el comportamiento de la actividad del hombre. De forma similar, para el practicante de la Regla de Osha-Ifá, sus mitos o patakíes explican gran parte de los rituales de esa religión. “Si el mito muere, también el rito pierde la vida”¹²⁶, y por consiguiente los símbolos rituales. Se afirma que el sentido de la palabra *apetebí* nace en el odu Obara Ogunda. Uno de los patakíes atribuidos a él argumenta:

Fueron tres adivinos que lanzaron Ifá para Orúnmila, cuando el oba de Asedo lo mandó llamar para que adivinara para él y su pueblo. Además de la labor espiritual que haría allí, los tres adivinos dijeron a Orúnmila que debía hacer algunas ofrendas con el fin de tener éxito en todo lo que iba a hacer en Asedo. (...) Además se le dio el consejo que debía cumplir la promesa de no rechazar ningún regalo u oferta.

Después de la ofrenda, Orúnmila partió hacia la ciudad de Asedo, pero antes de llegar, comenzó a llover. Vio una choza cerca y entró para protegerse de la lluvia. Cuando entró a la cabaña, se encontró con una mujer que estuvo de acuerdo en que Orúnmila esperara hasta que cesara la lluvia.

Como estaba oscureciendo y la lluvia no cesaba, la mujer le dijo a Orúnmila, que podía pasar la noche en su choza. Ella le pidió que no rechazara quedarse con ella, y le aseguró que no tenía esposo que pudiera preguntarle quién era Orúnmila, y que podía continuar con su viaje al día siguiente.

Orúnmila aceptó, habiendo recordado el consejo dado por los adivinos. La mujer tomó buen cuidado de Orúnmila y fue muy hospitalaria. Mientras ella y Orúnmila estaban hablando, le dijo que tenía un grave problema que hacía que los hombres huyeran de ella. Orúnmila prometió que la ayudaría con su problema. (...) Durmieron hasta la mañana siguiente. Cuando llegó la mañana, Orúnmila vio que la mujer que se había ocupado de él y en cuya cabaña dormía, era leprosa. Le dio las gracias por su hospitalidad y se comprometió a mirarla nuevamente, tan pronto como llegara a su destino: Asedo.

¹²⁶ Windengren, Geo. El rito/ Geo Windengren. - En: Mito, rito, símbolo: lecturas antropológicas. - Quito, Ecuador: Instituto de Antropología Aplicada, 2000. - 171p.

Un día, mientras él regresaba del palacio, la mujer leprosa estaba esperando en su casa. Cuando los alumnos de Orúnmila la vieron quisieron echarla, tal como era la costumbre, que dictaba que un leproso no se quedará o se le permitirá vivir entre las personas de la ciudad, pero Orúnmila le dijo que no la echaran. Orúnmila la curó de su lepra, tal como lo prometió. Después que se curó, Orúnmila, se casó con ella y ella dio a luz a niños de Orúnmila. El primer hijo que ella tuvo para Orúnmila, fue llamado *Apa-ete-bi*, que posteriormente fue reducida a la palabra *Apetebí*. *Apa-ete-bi* significa: curamos la lepra de tu madre, antes de poder tenerte¹²⁷.

Como se lee, al sustentarse el ritual en este mito conexo, su dimensión exegética recurre al sentido restaurador de salud que posee. De forma tal que la eficacia ritual, de curar las enfermedades que no encuentran alternativas por medio de los procedimientos científicos, justifican una de las causas de la iniciación de la mujer en la Regla de Osha-Ifé en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Se refiere además que, toda mujer que recibe Ikofáfun se convierte en *apetebí*, siendo esta la mayor distinción que puede recibir en el culto a Ifá; desplazándose el carácter práctico-utilitario del ritual hacia uno social con la obtención de un nuevo rol en el contexto religioso.

La *apetebí* desempeña varias funciones cuando pasa a ser esposa de un babalawo, convirtiéndose en *apetebí ayafá*. En el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, realiza tareas muy específicas, por ejemplo:

- Es la principal ayudante del babalawo, por consiguiente, tiene la responsabilidad de asistirlo en la atención y limpieza de Orula.
- Realiza las consagraciones en Osha de los ahijados de su esposo babalawo, llegando a ser su madrina.
- Hace adivinación mediante el dilogún. Aunque no realiza consulta oracular por medio del ikin, su esposo babalawo puede adivinar para ella.
- Ofrenda coco y agua a Orula conjuntamente con el esposo, en ausencia de otros babalawos.
- En el ritual de iniciación de un babalawo, su presencia es indispensable para levantar el tablero del iniciado.

¹²⁷ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

- Es la responsable de la organización de las ceremonias y todo lo pertinente al Ifá de su esposo, así como de la salvaguarda de su archivo.

Igualmente es la responsable de dirigir junto al esposo babalawo ese ilé ifá. Como se aprecia en el vínculo apetebí-babalawo se establecen relaciones recíprocas, alejadas de miradas androcéntricas que invisibilizan su importancia y protagonismo religioso. El principio de que la verdadera felicidad sólo viene cuando uno se consagra al servicio de otros, el “trabajo en armonía” y una relación que se manifiesta en la esencia de su complementariedad integran los sentidos que distinguen a la relación apetebí-babalawo. Resulta significativo precisar que los roles rituales por género en la Regla de Osha-Ifá obedecen a prescripciones relacionadas con los odus y no implican desventajas sociales. “(...) Ser *apetebí* más que un rango social es un acto mutuo porque forma parte de la comunión simbólica que establece Orula con la mujer”¹²⁸.

Otras de las características que Victor Turner atribuye a los símbolos rituales reside en su capacidad para reflejar los principios y valores de la organización social. Cuando se analiza el simbolismo -desde el polo ideológico o normativo- de la mujer en la Regla de Osha-Ifá, se puede evidenciar su ponderación en el corpus filosófico-literario de Ifá. Tal es el caso de los preceptos que revelan algunos odus. Por ejemplo: Otrupon Meji: la confianza del awo es la mujer de la casa; Irete Obara: el awo no debe tratar mal a su mujer porque se atrasa; Iroso Otrupo: el awo no levanta la mano a las mujeres; Ogbe Weñe: el awo debe respetar a las mujeres ajenas; Ogbe Ate: Orula siempre ayuda y hace por las mujeres.

Paralelamente, al recibir Ikofáfun, se evidencia otro de los sentidos relacionados al ritual. El siguiente patakí conexo al odu Odi Meji revela que en este nace Ikofáfun:

Ikú vivía con Oduduwa y era quien custodiaba el secreto de Ifá. *Ikú* estaba enamorado de Oshún Larin y para lograr que ella le correspondiera en sus intenciones, este siempre le hablaba y le entregaba secretos de Ifá, entre los cuales le entregó dos Adele (Ikin consagrado) que Oduduwa mantenía guardados en su casa. Sin embargo, *Ikú*, no conseguía que Oshún se fijara en él y le correspondiera, pues Oshún Larin de

¹²⁸ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yeney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, septiembre de 2019.

quien estaba enamorada era de Orúnmila. Al enterarse Ikú de estos sentimientos y por qué no era correspondido, trató de destruirla.

Todos los días Ikú enviaba sombras malas a Oshún, razón por la cual, ella siempre estaba sintiéndose mal. Oshún estaba embarazada de Orúnmila y ella sentía miedo de que Ikú acabara también con su hijo. Como Oshún era muy amiga de Yewá, fue y le llevó pescado de regalo y comenzó a llamarla. En ese momento Yewá apareció y vino hacia ella con un *agbon ni oshe yakata*, que es una cesta muy bonita forrada en cuentas de Orúnmila y corales.

De esta forma, Yewá acompañó a Oshún a casa de Orúnmila, quien al lanzarle Ifá vio el odu Odi Meji. Orúnmila le dijo que para que el hijo de ambos pudiera nacer, debía darle el secreto de Ikofá. Fue entonces que Orúnmila le pidió a Oshún los dos adele ni Ifá que Ikú le había entregado y los colocó en el piso y cantó.

Una vez realizado esto, Orúnmila le puso los adele en las manos a Oshún y llamó a Awo Akide, Aseto y Awé, quienes eran hijos de él con Yemayá, para que le lavaran y consagraran el Ikofa a Oshún.

Ellos movían los adeles de Oshún junto con los de Orúnmila y Oshún los iba cogiendo (...). Entonces le entregaron a Oshún el secreto de Ikofá y así se pudieron salvar a todas las mujeres y los hijos que de ellas nacían y se entregó el primer Ikofá para la mujer en el mundo¹²⁹.

De la exégesis del anterior patakí se deriva la significación que se le otorga al ritual Ikofáfun de evadir la muerte y de preservar embarazos. Cabe resaltar -como se acotó en el epígrafe *La mujer en la Regla de Osha-Ifá: una relectura desde la Antropología de Género-* que, en esta religión cubana de antecedente africano, el ideal tanto para hombres como mujeres se configura por medio de cualidades relacionadas con ser mujer; lo cual le confiere la característica de ser una religión de base femenina, que pondera las virtudes y las prácticas femeninas. Y que, al decir de la autora de la tesis, se reproducen ritos de paso en los cuales se transmuta la gestación como dimensión biológica del dimorfismo sexual hacia su aspecto simbólico para poder “plantar”, “parir” e iniciar a los creyentes. De ahí que la veneración hacia la procreación y la salvaguarda del embarazo constituyan piedra angular de la eficacia ritual de Ikofáfun.

¹²⁹ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

Por otro lado, al ser Oshún, la primera mujer en recibir Ikofáfun, se deriva otro de los simbolismos del ritual: de constituir la mujer hija de esta deidad, la *apetebí ayafá* ideal para atender a Orula y complementarse con su esposo babalawo.

En el odu de Ifá Babá Odi Meji, se consagró Ikofáfun por primera vez a Oshún. Ella estaba embarazada de Orúnmila y este decide entregarle Ikofáfun, al estar la muerte acechando su vida y la de la criatura. Razón que respalda el criterio que Ikofáfun nace para salvar vidas y embarazos¹³⁰.

Asimismo, se justifica mediante el odu Oyekun Meji, la presencia del idé como objeto conexo al ritual:

Era una etapa donde los seres humanos fueron recogidos por Ikú antes de su tiempo predestinado. Un día cuando Ikú no se dio cuenta, Orúnmila, fue y consiguió su martillo, dándole comida en su casa y emborrachándolo hasta dejarlo completamente dormido. Como Ikú notó que había desaparecido fue a la casa de Orúnmila y mandó que se lo devolviera. Orúnmila rechazó lo dicho y dijo:

- No, tú fuistes seleccionado por Olodumare para llevarte los seres humanos a su tiempo vencido, pero has dejado morir a los seres humanos cuando has deseado.

- Si ellos no mueren, muere la tierra, contestó Ikú.

- Tú no tienes ningún derecho, de tomar a los seres humanos antes de su tiempo, respondió Orúnmila. Después de larga reflexión, Orúnmila reconoció la lógica de que, si los seres humanos nunca muriesen, moriría la tierra porque no sería capaz de alimentarlos a todos. Con lo cual Orúnmila convino con Ikú en la siguiente condición:

- Te devuelvo tu martillo y debes jurar que jamás y nunca te vas a llevar a mis hijos antes su tiempo vencido. Mis hijos llevan mi idé sagrado en la mano izquierda. Así fue cerrado el pacto entre Ikú y Orúnmila. Desde entonces todos los hijos de Orúnmila no son llevados por Ikú antes de su tiempo¹³¹.

El idé representa el pacto que hizo Orula con la muerte. Su dimensión artefactual se encuentra asociada con la evasión de la muerte prematura. La mujer que se consagra en Ikofáfun, lo porta en la muñeca de la mano izquierda: mano sagrada para los yoruba. Como reza una moyuba: "Osin lawó lashé (...)"¹³².

¹³⁰ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yoney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, septiembre de 2019.

¹³¹ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

¹³² Osin lawó lashé: la izquierda es la mano del ashé.

Los colores de sus cuentas pueden ser variados: verdes y amarillas o verdes y naranjas. Cualquiera que sea la combinación, -según la interpretación exegética-, las cuentas verdes aluden a las hojas que están en los árboles representando la vida, y las amarillas o naranjas, las hojas caídas, deshidratadas, simbolizando la muerte. De modo que el *idé*, en el contexto ritual, refleja la oposición binaria entre la vida y la muerte. Asimismo, como resultado de la unificación de sentidos que refleja; las cuentas amarillas y verdes¹³³ representan la unión intrínseca de Orula y Oshún, evidenciada en el odu Odi Meji del cual se deriva, como se ha acotado antes, que la mujer hija de Oshún sea la *apetebí* de Orula por excelencia. Simultáneamente, la base artefactual del *idé* se vincula con la prosperidad lograda por medio de la abundancia, el matrimonio, los hijos y la longevidad:

Aquí está Ologose, quien se encuentra en extrema pobreza. Él fue por adivinación, para saber si iba a salir de esa pobreza y convertirse en rico, si no le iban a faltar comida y todos los *iré*. Le dijeron que tenía que realizar *ebó* y que, además, debía prepararle comida y darles de beber a los *babalawos*.

Él escuchó y realizó el *ebó*. Después del *ebó*, le pusieron *idé* y a medida que iba usando su *idé*, sus asuntos fueron cambiando para bien. Comenzaron a llegar comida, riqueza y todo lo que antes le faltaba. Ya le llegó una esposa, le llegaron hijos, dinero, larga vida y todos los *iré*.

Él quiso repetir el *ebó*, pero sus *babalawos* le dijeron que no se podía, que él debía darle gracias a sus *babalawos*, sus *babalawos* a *Ifá* e *Ifá* a *Olódúmáré*. Él comenzó a festejar dándole gracias a sus *babalawos*¹³⁴.

Resulta evidente la polarización de significados que presenta el ritual *Ikofáfun*. Por un lado, el polo ideológico o normativo, se asocia con la transición de la mujer hacia un nuevo rol social, al equilibrio utilitario de las categorías *apetebí/babalawo* y a la persistencia funcional del ritual. Asimismo, su polo sensorial o fisiológico, se corresponde con la evasión de la muerte, la protección, la preservación de la maternidad, la oposición binaria vida/muerte y el bienestar. Estos sentidos, que convierten a los símbolos presentes en el ritual *Ikofáfun* que se practica en el *ilé ifá*

¹³³ Recordemos que a Oshún la representa el color amarillo y a Orula, el verde.

¹³⁴ Anónimo. Owo *Ifá Kan*/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún en dominantes e instrumentales constituyen objeto de estudio del siguiente epígrafe.

2.3. Símbolos dominantes e instrumentales.

2.3.1. Ikin, la semilla sagrada.

Un símbolo que adquiere relevancia en el ritual Ikofáfun es el *Ikin*. Este término hace referencia a la semilla proveniente de la especie *Elaeis quineensis*, conocida en Cuba por el nombre común de Palma de Aceite o Corajo de Guinea¹³⁵.

Se conoce que fue introducida en América por los colonizadores europeos como fuente de alimento de los esclavos, así como para integrar colecciones botánicas, al ser considerada como una especie de gran valor económico. De sus frutos o drupas se obtienen aceites que se utilizan como antirreumático, emoliente y antiparasitario; en la fabricación de jabón, la producción de margarina, cosméticos, combustibles, velas y grasas diversas.

Su sacralidad y utilización en la Regla de Osha-Ifá la respalda el siguiente mito del odu Iwori Meji:

En cierta ocasión uno de los hijos predilectos de Ifá se negó a reverenciarle y fue expulsado, provocando que el dios se trasladara al paraíso. Entonces la tierra comenzó a sufrir grandes sequías y en consecuencia sobrevino la muerte; los animales se devoraban unos a otros y los ríos se cubrían de hojas muertas; todo era desgracia.

Los hijos de Ifá treparon a la sagrada palma e imploraron a su padre que retornara. Ifá dio a cada uno de sus hijos 16 semillas de la palma de aceite, donde se concentraba toda su sabiduría y poder curativos; así estas semillas sagradas reemplazaron al dios, reteniendo dentro de ellas la fuerza y la capacidad de adivinar el destino de los hombres¹³⁶.

El Ikin se establece como sistema oracular por el cual se revelan los 16 odus mejjis y los 240 odus omoluos. Es la representación de Orula en la Tierra, el medio de comunicación entre él y la humanidad. En él se encuentra contenida la visión del

¹³⁵ Esta especie alcanza una altura entre 6 y 15 metros. Presenta un tronco anillado con un diámetro que puede llegar a alcanzar los 50 cm. Las hojas son pinnadas y de peciolo espinoso. El fruto, ovoide y de color negro, mide entre 3 y 5 cm. Es una planta originaria del Golfo de Guinea que se cultiva en todos los trópicos.

¹³⁶ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

mundo y el ethos de los yoruba y su diáspora. De ahí que se le otorgue el distintivo de semilla sagrada.

Etimológicamente, la palabra *Ikofáfun* se origina a partir de la unión de los vocablos *iko*, *Ifá* y *fun*. *Iko* significa en yoruba simiente, mensajero, óvulo; *Ifá* se refiere a Orula, deidad de la adivinación y el conocimiento y *fun* simboliza el infinito. Por consiguiente, el *Ikin*, en el contexto ritual, es el mensajero, la simiente, el óvulo que viene del infinito.

Una vez que la mujer recibe *Ikofáfun* se le entrega una semilla de *Ikin* si el *odu* que se le revela es *omoluo* y dos si el *odu* es *meji*. A excepción de algunos *odus* como *Irete Meji* o *Iroso Ogbe* donde se le agregan uno o dos *ikines*, respectivamente:

(...) una mujer recibirá de un *babalawo* un único *Ikin* o nuez de palma que se consagra, llamada *eko*, que llevará en su cuerpo para su protección, y siempre que la adivinación recomiende y prescriba sacrificio a *Ifá*, ella, entregará en su momento su *eko*, ya sea a su esposo o su hermano, o cualquier otro pariente masculino de acuerdo a la prescripción, quienes lo incluirán en sus propios *ikines*, con el propósito de adoración y sacrificio en el que ella vaya a participar¹³⁷.

La presencia del *Ikin* proporciona al ritual *Ikofákun* otro de sus simbolismos. Representa el óvulo de la mujer. De ahí que su eficacia ritual se asocie con la salvaguarda de la maternidad.

Cabe destacar que estos temas constituyen preocupaciones esenciales de la cultura yoruba. La mujer estéril es una desgracia para la familia y la comunidad. Al no tener descendencia, nunca podrá ser elevada a la categoría de ancestro. Su espíritu permanecerá errante y no tendrá derecho a los rituales funerarios. La maternidad es venerada puesto que asegura la preservación de la humanidad. Así reza un proverbio yoruba: “No hay ninguna deidad como la madre. La madre es digna de ser adorada”¹³⁸.

La reducción o pérdida de los ritos agrarios de fertilidad como consecuencia de las condiciones de vida a las que fue sujeto el esclavo en Cuba, propició la

¹³⁷ Johnson, James. *Yoruba heathenism*/ James Johnson. - [s.l.]: Editorial Exeter: J. Townsend Press, 1899. [s.p.].

¹³⁸ Makinde, Taiwo. La maternidad como fuente de autonomía de la mujer en la cultura yoruba. *Diario Nórdico de Estudios Africanos* (Nigeria) (13): 164-174, 2004.

preferencia hacia cultos orientados a su seguridad, en detrimento de los rituales agrarios, y por consiguiente de la tenencia de la tierra como bien común perteneciente al grupo social en su conjunto. Sin embargo, otros aspectos del *conservadurismo tradicional africano* como la relación entre la sociedad y la religión que conforman una unidad monolítica; la creencia en un Dios primordial, creador del universo, y en divinidades que actúan como intermediarias entre los seres humanos y el Dios supremo; el culto a los antepasados, así como la veneración hacia la capacidad procreadora de la mujer, entre otros, fueron conservados e integrados a la Regla de Osha-Ifá. Nos es casual, por tanto, que esta religión cubana de antecedente africano, caracterizada por la correspondencia existente entre los practicantes, los orishas y los ancestros, la integren ritos orientados al buen desenvolvimiento de la maternidad y a la protección del individuo en su generalidad.

Paralelamente, la cantidad de ikines que se reciben diferencian los rituales de iniciación en la mujer y el hombre. Como se ha señalado, en Ikofáfun, la mujer por lo general recibe uno o dos ikines que representan los óvulos fecundados, la simiente de vida. En Owofákan, el hombre, recibe 16 ikines, que simbolizan los espermatozoides que fecundan al óvulo. El número de ikines señalan el carácter reproductivo que se le atribuye a este ritual.

Existe un error litúrgico por parte de algunos babalawos que reside en el hecho de otorgarle a la mujer 16 semillas cuando en el odu Odi Meji se refleja que la única mujer que poseía esa cantidad era Yemayá, esposa de Orúnmila, madre de tres hijos babalawos. Al ostentar esta condición, Yemayá recibió la consagración de Adele Wa Ifá Tolu y por tanto los 16 ikines que la distinguen.

La mujer ovula y el hombre eyacula, de manera normal ella aporta uno o dos óvulos y él millones de espermatozoides que lucharán por fecundarlos. Millones de espermatozoides que serán mayoría frente a la cantidad de óvulos de la mujer. De igual manera ocurre en la valoración de Ikofáfun y Owofákan. El primero uno o dos semillas u óvulos, el segundo 16 más 3 testigos o sea 19 semillas de Ikin o espermatozoides. Ahora bien, sí de manera simbólica llenamos a una mujer con tantas semillas como a un hombre ¿en qué la convertimos?, si ya posee hijos y no exige está condición todo marchará bien. De lo contrario, el padrino al no entregar la simiente o

Ikofáfun, se equivoca en concepto y realidad de su tradición, la cual plantea que este es lo primario en la mujer para asegurar su maternidad¹³⁹.

Lo antes expuesto refuerza uno de los sentidos que el Ikin le atribuye a Ikofáfun: ser un ritual cuyo simbolismo gira en torno a la procreación y la preservación de la maternidad. Este sentido del ritual constituye su principio de eficacia o contribuye, por lo menos, a reforzarlo. “De modo que para lograr buenos resultados es forzoso atenerse minuciosamente a ello. El mínimo error hace del rito un acto estéril, o puede desencadenar efectos que difieran de los deseados”¹⁴⁰.

Refiere Victor Turner que la multivocacidad es una de los atributos que distingue a los símbolos dominantes. El Ikin puede ser considerado como tal al atribuírsele múltiples acciones y significados en el sistema simbólico objeto de estudio: es el mensajero que revela el odu tutelar de la mujer; preserva la vida y la maternidad. Su presencia se reitera en todos los rituales de iniciación pertenecientes al culto de Orula; contiene toda la sabiduría y la ética del corpus filosófico-literario de Ifá. Asimismo, se convierte en un factor de la acción social cuando posibilita la transición de una situación social a otra en la mujer, distinguiéndola con el rol de *apetebí* de Orula. El Ikin es el símbolo “más anciano”¹⁴¹ en el ritual Ikofáfun.

Para las Ciencias Sociales de la religión, resulta piedra angular el estudio de las manifestaciones materiales que expresan las formas de vida, los ritos y los principios de organización de las creencias de un determinado grupo humano, reunido en torno a criterios religiosos o espirituales, es decir, la cultura material. Ejemplo de ello lo constituyen los artefactos religiosos: “componentes de las celebraciones rituales que vehiculizan la mitología de un grupo”¹⁴² y que se manifiestan como símbolos sagrados. En la Regla de Osha-Ifá,

(...) como en cualquier práctica simbólica (...) los objetos que la componen son elementos de integración, nido de recuerdos y olvidos; ellos encapsulan mensajes cosmogónicos, identitarios (étnicos), históricos, sociales. (...) Y los africanos y

¹³⁹ Machín, Enrique. Entrevista realizada por Yoney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, noviembre de 2019.

¹⁴⁰ Cazeneuve, Jean. Sociología del rito/ Jean Cazeneuve. - Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971. - 171p.

¹⁴¹ Turner, Victor. La selva de los símbolos/ Victor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 22p.

¹⁴² Alagranti, Joaquín. Modelos de orden, modelos de juego: notas para una sociología del gusto religioso. *Estudos de Religião* (Brasil), 1, (30): 145-164, enero-abril de 2016.

descendientes (...) cargaron con una cultura particular y lo transmitieron a través de un sistema simbólico¹⁴³.

En el contexto ritual de Ikofáfun, se distinguen las representaciones de Osún, Eshú, Ogún y Oshosi como artefactos simbólicos. A la par, estas deidades, con funciones específicas en sus lugares de origen, forman una fusión sincrética como resultado del proceso de transculturación de las creencias sudnigerianas en Cuba. Identificados como los *Guerreros*, se les rinde tributo en conjunto.

2.3.2. Eshú, el que facilita la comunicación con lo trascendente.

En la Regla de Osha-Ifá, resulta de vital importancia comprender el vínculo que se establece entre los orishas Orula y Eshú, relaciones milenarias que llegan hasta la contemporaneidad a través de un patakí correspondiente al odu de Ifá, Ogbe Ate:

Al principio del mundo Orúnmila vivía en una tierra junto a su hermano Inle, y él empleaba su tiempo en organizar las sociedades humanas y en enseñar los sistemas adivinatorios que en el momento tenía y que había traído del cielo, pero siempre con la idea que debía tener un compañero que le permitiera hacer las cosas más rápidas, y por sobre todo que el mensaje de lo que se hacía aquí en la tierra llegara velozmente y de manera efectiva a Olofin.

Orúnmila se consultó y se vio Ogbe Ate, y Olofin le dijo que lo acompañaría en la tierra Eshú para que las cosas se pudieran hacer más rápido, y que él, Olofin, se enterara de los ebores que se realizaban. Tanto así que Orúnmila determinó que quien lo recibiera a él debía tener también a Eshú para que siempre contara con la ayuda del dúo de Orishas¹⁴⁴.

Este patakí justifica la labor de Eshú de llevar los sacrificios ante Olofin, además de recibirlo -a Eshú- en las consagraciones de Ifá para que su ashé supere cualquier obstáculo en la vida del individuo.

En la representación simbólica de Eshú -guardián de las puertas, los caminos y las encrucijadas, mensajero de los orishas- resulta peculiar la utilización de las vasijas de barro cocido donde se ubica una imagen cefalomórfica de la deidad, elaborada

¹⁴³ Menéndez, Lázara. Por más que el tronco permanezca en el río, el agua no lo convierte en cocodrilo/ Lázara Menéndez. - En: Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche: universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas. - La Habana, Cuba: Editorial UH, 2017. -208p.

¹⁴⁴ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

de diferentes materiales: cemento, piedra coralina, piedra de arrecife, madera, entre otras -dependiendo del camino o avatar de Eshú relacionado al odu o signo que rija a la iniciada-.

Como particularidad litúrgica del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, se destaca la entrega a la mujer de Eshú Alaroye. Esta peculiaridad constituye una tradición, al considerarse como:

(...) un proceso de transmisión, que viene del pasado al presente, se realiza mediante una cadena de repeticiones que no son idénticas, sino que presentan cambios e innovaciones, y se van acumulando para crear lo que sería la gran tradición, un acervo reunido a lo largo de las repeticiones y que abarca las diferentes versiones de la transmisión¹⁴⁵.

En una entrevista realizada al babalawo Enrique Machín Hernández se pudo precisar que la entrega de Eshú Alaroye la inicia Lázaro Arturo Peña -awo Otrupon Bara Ifé-, lo cual origina un proceso de transmisión donde la peculiaridad es retomada por su ahijado Elpidio Cárdenas y de Armas -awo Otura Sa-; la continúa su ahijado, el babalawo Sergio Antonio Pedro Sandoval -Ifá Lade-, y posteriormente el babalawo Enrique Machín Hernández -Ifá Yemí Obadio-, ahijado de este último. De esta forma, la transición adquiere carácter multigeneracional y temporal en tanto explica y describe los patrones de conducta que se derivan de ella, en un lugar y tiempo determinados.

No obstante, la acción de transmisión, se va tornando distinta porque “el tiempo, o mejor dicho, otros procesos temporales la van marcando. O todavía mejor, porque la historia -conjunto de procesos temporales- la marca”¹⁴⁶. Es decir que, la tradición como proceso temporal supone un cambio mínimo o considerable para sobrevivir y reproducirse sin perder su identidad fundamental.

El sentido atribuido a Eshú Alaroye, manifiesta un cambio de carácter generacional en las interpretaciones ofrecidas por los babalawos que conforman la familia religiosa del babalawo Enrique Machín. Este argumenta que sus ancestros de Ifá le otorgaban a este camino de Eshú la característica de ser “revolucionario”.

¹⁴⁵ Madrazo Miranda, María. Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición. Contribuciones desde Coatepec. (México), (9): 123, julio-diciembre, 2005.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 123.

Sin embargo, manifiesta que el sentido que posee es más profundo y abarcador. Deduce que el simbolismo de Eshú Alaroye nace en la etimología de su nombre, que se deriva de *A*: que significa quien; *La*: forma verbal del verbo *li* equivalente a poseedor; *Ro*: verbo que indica accionar, y *Ye*: término que expresa existencia. Por tanto, Alaroye, significa *quien es el dueño y poseedor del accionar de la existencia humana*. De lo anterior se deriva la distinción de Eshú Alaroye de ser un Eshú de cambio.

Tal interpretación exegética no se aísla de la propuesta metodológica de Victor Turner para interpretar los símbolos rituales, que manifiesta la estrecha relación existente entre los significados de estos y la semántica de los términos. Así el origen de la palabra Alaroye hace visible o saca a la luz uno de sus sentidos.

Paralelamente, la tradición de entregar Eshú Alaroye se convierte en un fenómeno cultural que refleja las formas de conducta social y ritual aprendidas y transmitidas de una generación a otra, y que contribuyen a caracterizar el universo cultural de la familia ritual de la cual proviene el babalawo Enrique Machín y sus ahijados. Desde esta perspectiva, la tradición posee un significado colectivo en cuanto es reconocida y aceptada al interior de la familia ritual que la posee y transmite. Simultáneamente, se le reconoce por la importante función de reproducir conocimientos, prácticas, creencias y valores originados en el pasado, pero que son esenciales en el presente para establecer la continuidad, identificación y cohesión cultural. Este aspecto en la trasmisión de Eshú Alaroye revela otro de sus simbolismos, y es el referido a su persistencia funcional que lo aproxima a las manifestaciones originarias.

Confeccionado de cemento, Eshú Alaroye, posee incrustaciones de cauries, semejando los ojos, la boca y la nariz. Se encuentra rematado en su extremo superior por una lámina de metal en forma de machete o flecha, vehículo que manifiesta su capacidad de luchar y proteger a las personas; así como por una piedra consagrada, asiento del orisha, que se extrae de una esquina donde circulan y confluyen los transeúntes; lo que posibilita que la base artefactual de Eshú Alaroye esté relacionada con el cambio, la evolución y el movimiento.

Alaroye es un Eshú de movimiento. Y ese es el específico que montamos y cargamos (...). Es el que hace los cambios en la vida de la persona. Cuando la mujer recibe Ikofáfun lo que más quiere es que su vida le cambie. Si le entrego un Eshú específico y no es de movimiento, entonces se queda estancada¹⁴⁷.

La carga o fundamento está compuesta por granos, sal, azúcar, tierra de cuatro esquinas, tierra del monte, tierra de una loma, huevo y un jío jío -pollo recién nacido-, básicamente.

A Eshú Alaroye, se le conoce como el custodio de los niños con y sin amparo familiar y de los mendigos. Le complace vivir en la puerta del hogar, razón que se justifica a través del siguiente mito:

Eshú era el cuidador de palacio de Olofin, pero era muy confianzudo y cuando Olofin salía, se sentaba en el trono a imitarlo. Los demás orishas se lo dijeron a Olofin y no lo creyó. Hasta que un día Olofin dio una salida falsa y regresó de imprevisto; sorprendiéndolo sentado en el trono tal y como se lo habían dicho los orishas.

Olofin, por ser Eshú tan atrevido, lo destituyó como ayudante suyo y lo condenó a ser portero del palacio. Es por eso que Eshú es el portero de todas las casas¹⁴⁸.

Es un guerrero muy eficiente, por ello transita acompañado de los orishas Ogún y Oshosi. Eshú Alaroye lo sabe y lo ve todo; alerta de todos los peligros a sus fieles. Así reza la plegaria propiciatoria a Eshú cuando se le ofrenda agua y coco en la ceremonia Ikofáfun:

Eshú Elegba oga na merin ita alawana baba mi,
Mulo naburukun nitosi le kuankao kuele kiuko oki,
Kosi ofo, kosi ku kosi ano, oroko ni gbogbo omo ile,
Fokuku odupue baba mi Elegba¹⁴⁹.

(Eshú Elegba, dueño de los cuatro caminos; mayor del camino, padre mío, llévase lo malo para poder caminar con mucha salud. Que no haya enfermedad; que no haya pérdida; que no haya revolución; que no haya muerte en el hombre. En nombre de todos los hijos de la casa, le doy las gracias.

¹⁴⁷ Machín Hernández, Enrique. Entrevista realizada por Yeney Ramos Camejo. Pinar del Río, Cuba, septiembre de 2019.

¹⁴⁸ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

¹⁴⁹ *Ibidem*.

En el contexto ritual se recibe para lograr el desenvolvimiento en el accionar, la defensa y protección de la persona y de su casa. De ahí deviene su pretendida eficacia.

2.3.3. Ogún, el que aparta los obstáculos.

Por su parte, Ogún -deidad de los metales, la guerra y los hospitales-, se representa a través de un caldero de hierro con varias herramientas: una mandarina, un yunque, un machete, una pala, una barreta, un pico, tres herraduras, un pedazo de cadena, que simbolizan el trabajo rudo de la vida y una piedra como fundamento. Los utensilios, así como la piedra se colocan en su interior.

La dimensión exegética de Ogún se sustenta en un mito que refiere la falta que cometió al tener relaciones incestuosas con su madre, lo cual causó que *Obatalá*, su padre, tratara de maldecirlo. Acción que no tuvo lugar, ya que Ogún decidió maldecirse a sí mismo. La maldición fue trabajar de día y de noche sin descansar. Por consiguiente, su sentido exegético se encuentra asociado a la vigilia que unida a la robustez del orisha posibilita la custodia de los humanos.

En el marco ritual, su base artefactual, justifica su convivencia al lado de la puerta de la calle junto a Eshú y Ochosi. Simboliza la defensa y protección de la persona y de su casa. De ahí que se reciba en Ikofáfun para lograr tal eficacia.

2.3.4. Oshosi, el gran cazador.

Oshosi, tiene gran importancia para los yoruba por diversas razones¹⁵⁰:

- La primera es de orden económico, al facilitar la caza fructífera y asegurar alimento en abundancia.
- La segunda es de orden médico, al ser cazador, está frecuentemente en el bosque, en contacto con Osain, divinidad de las yerbas medicinales.
- La tercera, de orden social, porque todos los cazadores están bajo su protección.

¹⁵⁰ Guanche, Jesús. Artesanía y religiosidad popular cubana: la diversidad de sus elementos plásticos/ Jesús Guanche. - La Habana, Cuba: Adagio, 2000. - 62-83p.

Se representa mediante una fecha y un arco de metal que se introduce en el caldero junto con las herramientas y la piedra de Ogún, conformando un conjunto artefactual. El arco constituye:

(...) un vínculo de energía que implica, consecuentemente, la idea de tensión y se relaciona con la fuerza vital o espiritual. La flecha, conjuntamente, ha simbolizado el rayo solar por el sentido de velocidad rectilínea y por su forma se le atribuye un carácter fálico¹⁵¹.

La morfología del arco y la flecha se encuentran tensionadas partiendo del hecho mítico que recrea a Oshosi en la constante vigilancia de sus presas. Se representa en relación directa con Ogún: conviven juntos en el mismo caldero y “comen” -se les sacrifica- al unísono. La mujer en Ikofáfun recibe a esta deidad a propósito de un mito que sustenta el vínculo entre estos dos orishas:

Ogún, a pesar de poseer un machete, pasaba un hambre atroz. Como era desmontador -limpiaba la selva-, los animales huían al ruido de su trabajo. No podía cazar. Oshosi era un gran cazador, pero la maraña, la espesura de la selva, impedía que avanzase por el bosque en pos de animales. El hambre lo atormentaba igualmente a él. Oshosi, consultó con Orula quien le aconsejó que subiese a una loma y desde allí dejara caer una rogación. Así lo hizo Oshosi, con tan mala o buena suerte que la ofrenda descendió sobre Ogún:

- ¿Me ha embromado usted?, le dijo Ogún.

Oshosi se deshizo en excusas y comenzaron a contarse sus penas. Ogún le dijo: Hombre, yo desmonto y no puedo matar y usted mata y no puede pasar. Pues desde ahora yo desmontaré y usted matará. Y así lo hicieron. Por eso siempre andan juntos, Oshosi y Ogún¹⁵².

Al igual que Ogún, Oshosi, en el contexto ritual, se le entrega a la iniciada para su protección y la de su casa.

¹⁵¹ Guanche, Jesús. Artesanía y religiosidad popular cubana: la diversidad de sus elementos plásticos/ Jesús Guanche. - La Habana, Cuba: Adagio, 2000. - 62-83p.

¹⁵² Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

2.3.5. Osún, el que vigila.

Osún se encuentra representado por una copa de metal, coronada por la figura de un gallo. Su fundamento se guarda en la copa y se encuentra integrado por una piedra, un caracol, peonías y pimienta, generalmente.

Su presencia en el ritual Ikofáfun se justifica mediante el siguiente mito:

Eshú, Ogún y Osún eran amigos y vivían en casa de Obatalá. Este confiaba más en Osún por no ser tan revoltoso como Eshú y Ogún. Estos le tomaron envidia a Osún y comenzaron a vigilarlo para perjudicarlo, pues habían decidido lo que iban a hacer. Un día que Osún se quedó dormido, le robaron la chiva a Obatalá, la mataron y se la comieron, y a Osún le untaron la boca de sangre.

Obatalá al notar la falta de su chiva, empezó a buscarla y cuando se cansó en su búsqueda le preguntó a Eshú y a Ogún por la chiva y ellos le dijeron: - Babá, no sabemos, pero Osún está durmiendo con su boca llena de sangre, parece que él se la comió -. Obatalá comprendió la traición de ellos hacia Osún, pero como estaba soberbio, condenó a Osún a vivir siempre despierto y de pie, por eso Osún no come chiva doncella¹⁵³.

Su sentido exegético se halla en la capacidad de Osún para advertir de algún peligro. La mujer en Ikofáfun lo recibe pues, en el contexto ritual, su significación reside en proteger a la persona. Nunca debe desplomarse o virarse y siempre debe estar parado como indica la siguiente moyuba:

Nitosi ki kuelere ishagoro kpe mi nitosi, kinle baji wana kuku gbamu mi ati titi re lona kukeke gbogbo na boruku, odukue¹⁵⁴.

Osún, usted tiene que estar parado, no puede acostarse. Reloj mío, suena, no me venda, centinela mío. Para que con su cascabel me llame, y cuando venga la muerte, no me agarre a mí y continúe su camino con todo lo malo. Gracias.

Refiere Víctor Turner que los rituales tienen “su propia manera de interrelacionar símbolos”¹⁵⁵ que obedece a las intenciones de ese tipo de ritual. Así el sentido avizorador de Osún se interconecta con la cualidad de Eshú Alaroye de abrir la puerta que conduce a la transformación espiritual de la mujer y de su accionar; con la capacidad de Ogún para remover los obstáculos que se presentan en su

¹⁵³ Guanche, Jesús. Artesanía y religiosidad popular cubana: la diversidad de sus elementos plásticos/ Jesús Guanche. - La Habana, Cuba: Adagio, 2000. - 62-83p.

¹⁵⁴ Anónimo. Owo Ifá Kan/ Anónimo. - [s.l.]: [s.e.], 2018. - [s.p.].

¹⁵⁵ Turner, Víctor. La selva de los símbolos/ Víctor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 35p.

destino y con la habilidad de Oshosi para localizar e identificar el sendero más corto para alcanzarlo; otorgándole al ritual Ikofáfun un propósito y eficacia que gira en torno a estas fortalezas y a la protección de la mujer en su sentido más abarcador. En tanto, son considerados símbolos instrumentales al contemplarlos en su contexto más amplio, es decir, como “medios para la consecución”¹⁵⁶ de los fines que sustentan al ritual Ikofáfun en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

¹⁵⁶ Turner, Victor. La selva de los símbolos/ Victor Turner. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007. - 35p.

CONCLUSIONES

- El polo ideológico y el sensorial, introducidos por Victor Turner, como ejes opuestos donde se agrupan los significados de los símbolos, resultaron piedra angular para la deducción e interpretación de la semilla de Ikin como símbolo dominante y de las representaciones de Eshú Alaroye, Ogún, Oshosi y Osún como símbolos instrumentales en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa ati Oshún*.
- En el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá que se realiza en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa ati Oshún* constituye una característica litúrgica, en tanto tradición, como proceso de transmisión de una generación a otra, la entrega de Eshú Alaroye, símbolo de transformación en el accionar de la iniciada.
- La persistencia funcional, la evasión de la muerte, la restauración de la salud, la reproducción, la preservación de la gravidez y la protección, constituyen los sentidos de los símbolos dominantes e instrumentales en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa ati Oshún*.

RECOMENDACIONES

- Realizar estudios de tipo comparativo, con el fin de valorar los símbolos presentes en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifé y el rol de la mujer en diferentes ilés osha.
- Socializar los resultados de esta investigación en la Asociación Cultural Yoruba de Pinar del Río y de Cuba para que sean tomados en cuenta, a la hora de implementar su misión de estandarizar el modo de realizar las prácticas rituales como proceso de transmisión del conocimiento religioso de una generación a otra.

BIBLIOGRAFÍA

Alagranti, Joaquín. Modelos de orden, modelos de juego: notas para una sociología del gusto religioso. Estudos de Religião (Brasil), 1, (30), enero-abril de 2016.

Anónimo. Owo Ifá Kan. - [s.l.]: [s.e.], 2018.

Ayó, Salami. Ifá: una completa adivinación. - Oyó, Nigeria: NIDD Publicación, 2002.

Ayús Reyes, Ramfis. La entrevista etnográfica como interacción sociodiscursiva. - En: La Aventura Antropológica, cultura, poder, economía y lenguaje. - La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

Barcia Zequeira, María del Carmen. Del cabildo de nación a la casa de santo. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2012.

_____. Desbrozando los caminos para el estudio de la familia esclava en Cuba. Tomado de: <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/analescaribe/2004/barcia.htm>, 2004.

Barreal, Isaac. Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba. Etnología y Folklore (La Habana), 1996.

Bolívar Aróstegui, Natalia. La Regla de Ocha o Santería: bosquejo histórico. Temas, (4), 1995.

_____. La sabiduría de los oráculos: Ifá, los caracoles y el coco. - La Habana, Cuba: Editorial José Martí, 2018.

Braffo Conde, Naile. VI Encuentro, La Habana, julio de 2010. El sistema religioso Regla de Ocha-Ifá frente a su institucionalización. - La Habana, Cuba: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, julio de 2010.

Cabrera, Lydia. El monte. - La Habana, Cuba: Editorial Letras cubanas, 2006.

Camarena Adame, Elena María. La religión como una dimensión de la cultura. Nómadas (Madrid, España), 22, (2), 2009.

Cardoso de Oliveira, Roberto. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. Catauro (La Habana) 3, (5): 50, enero-junio de 2002.

Castellanos Llanos, Gabriela. Identidades raciales y de género en la santería afrocubana. La manzana de la discordia (Colombia) 1, (4), 2009.

Castellanos, Jorge. Cultura Afrocubana III. - Miami: Universal, 1992.

_____. Cultura Afrocubana I. - Miami: Universal, 1992.

Castro Flores, Margarita María. Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género. Temas (La Habana, Cuba) (5), 1996.

Cazeneuve, Jean. Sociología del rito. - Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

Cedeño Hechavarría, Yeniela. ¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados? Estudio de las relaciones de género en Regla Ocha-Ifá o Santería. Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural (La Habana, Cuba) 10, (10): 100-118, 2017.

_____. Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones. Contrapunto (s.l.), 1, (1), 2014.

Chihu Amparán, Aquiles. Arenas y símbolos rituales en Victor Turner. Argumentos (s.l.), (40), 2001.

Ciattini, Alessandra. Antropología de la religión: un recorrido crítico. Temas (La Habana, Cuba), 2005.

Clarkl, M. A. Where men are wives and women rule santería ritual practices and their gender implications. - Miami: University Press of Florida, 2005.

Cornejo Valle, Mónica. Las definiciones de lo religioso en la Antropología Social: conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural. - Madrid, España: Universidad Complutense, 2016.

De Ifá, Águila. El simbolismo e iconografía en Santería. - [s.l.]: [s.n.], [2016].

_____. La Menstruación: No toques a los Orichas porque te matan. Tomado de: <https://esla.facebook.com/public/Aguila-de-lfa>, 2015.

_____. Leonel Gámez Osheniwó: enseñanzas de un amigo, un hermano, un maestro. - [s.l.]: Águila de Ifá Foundation, 2015. - [s.p.].

De Lahaye Guerra, Rosa María. El complejo simbólico Yemayá: contribución al estudio del simbolismo religioso en la santería cubana; Rubén Zardoya Loureda, tutor. - Tesis en opción al grado científico de doctora en Ciencias Filosóficas, Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de La Habana, 2001.

De Souza Hernández, Adrián. Echu-Elegguá: equilibrio dinámico de la existencia. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 1998.

_____. Ifá santa palabra: la ética del corazón. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 2003.

_____. Los orichas en África: una aproximación a nuestra identidad. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 2005.

Dornbach, María. Orishas en soperas. Los cultos de origen yoruba en Cuba. - Hungría: [s.n.], 1993.

Duch, Lluís. Antropología de la religión. - Barcelona, España: Editorial Herder S.A., 2001.

_____. Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica. - Barcelona, España: Editorial Herder S.A., 1998.

Durkheim, Émile. Las formas elementales de la vida religiosa. - Madrid, España: Alianza, 1993.

Eliade, Mircea. Iniciaciones místicas. - Madrid, España: Editorial Taurus, 1975.

_____. Mito y realidad. - Madrid, España: Editorial Guadarrama, 1973.

_____. Teofanía y signos. En: Lo sagrado y lo profano. - España: Guadarrama/ Punto Omega, 1982.

Estudios sociorreligiosos. VI Encuentro, La Habana, julio de 2010. El sistema religioso Regla de Ocha-Ifá frente a su institucionalización/ Braffo Conde, Naile. - La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, julio de 2010.

Falokun Fatumbi, Olúwo. Sabidurías yorùbá: un reencuentro con sus orígenes/ Olúwo Falokun Fatumbi. En: Conociendo los orígenes de la Santería, tomo I. - [s.l.]: Instituto Internacional de Instrucción Ifá, [201?].

Febles Conde, Raúl. Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano. - La Habana, Cuba: Centro cultural Dulce María Loynaz, 2011.

Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas. - Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A., 2003.

Geertz, Clifford. El antropólogo como autor, primera edición. - España: Ediciones Paidós Ibérica, 1989.

Gomáriz, Enrique. Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas. Revista Isis Internacional (Santiago, Chile) (16): [s.p.], 1992.

Guanche, Jesús. Artesanía y religiosidad popular cubana: la diversidad de sus elementos plásticos. - La Habana, Cuba: Adagio, 2000.

_____. Componentes étnicos de la nación cubana. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2008.

_____. Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2011.

Hammersley, Martyn. Etnografía: métodos de investigación, segunda edición revisada y ampliada. - España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1994.

Hernández Sampieri, Roberto. Metodología de la investigación, quinta edición- México: McGraw-Hill / Interamericana Editores, S.A. de C.V., 2010.

Hocart, A. M. Le mhyte sorcier et autres essais. - París, Francia: Petite Bibliothèque Payot, 1973.

Hodge Limonta, Ileana. 8vo Congreso Mundial Yoruba, julio, 2003. El grupo religioso como familia: funciones y desempeño de la mujer. - La Habana, Cuba: [s.n.], 2003.

Johnson, James. Yoruba heathenism. - [s.l.]: Editorial Exeter: J. Townsend Press, 1899.

Konen, Alain. La mano de Orula en La Habana: Etnografía sobre Ifá y la Santería en La Habana. Premio Eusebio Leal Spengler. - París, Francia: Editorial L'Harmattan, noviembre de 2014.

Lachatañeré, Rómulo. El sistema religioso de los afrocubanos. - La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales, 2001.

Lugones, María. Colonialidad y género. Tabula Rasa (Bogotá, Colombia) (9), julio-diciembre de 2008.

Lévi-Strauss, Claude. Antropología estructural. - Barcelona, España: Ediciones Paidós, S.A., 1974.

_____. Mito y significado. - Madrid, España: Editorial Alianza, 1979.

Machín Hernández, Enrique. Odu: el código secreto de los yoruba (inédito). - Pinar del Río, Cuba: [s.e.], 2016.

Madrado Miranda, María. Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición. Contribuciones desde Coatepec. (México), (9): 123, julio-diciembre, 2005.

Makinde, Taiwo. La maternidad como fuente de autonomía de la mujer en la cultura yoruba. Diario Nórdico de Estudios Africanos (Nigeria) (13), 2004.

Malinowski, Bronislaw. Magia, ciencia y religión. - Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.

Marcus, George E. Etnografía en/del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal. Alteridades (México) 11, (22): 111-117, julio-diciembre de 2001.

Martínez Montiel, Luz María. El exilio de los dioses: religiones afrohispanas. - [s.l.]: [s.n.], [200?].

Menéndez, Lázara. Ayé (Ki Ibo). Tres sin un título, 2012. Tomado de: <http://revista.ecaminos.org/article/aye-ki-ibo-tres-sin-un-titulo/>, 2012.

_____. Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche: universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas. - La Habana, Cuba: Editorial UH, 2017.

_____. ¿Un cake para Obatalá!?. Temas (La Habana, Cuba), (4), octubre-diciembre de 1995.

Mireles Alonso, Francisco Javier. Victor Turner y el Simbolismo Estructural-Funcionalista. - México: CCSyH, UASLP, 2012.

Moncó, Beatriz. Antropología del género. - Vallermosto, Madrid: Editorial Síntesis S.A., 2011.

Moore, Henrietta L. Antropología y feminismo. - Madrid, España: Cátedra, col. Feminismos, 1999.

Murphy, Joseph. Santería: an African Religion in America. - Boston: Beacon Press, 1988.

Nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo XXI/ Ileana Hodge Limonta... [et. al.]. - La Habana: CIPS, abril de 2016.

Núñez Sarmiento, Marta. Los estudios de género en Cuba y sus aproximaciones metodológicas, multidisciplinarias y transculturales (1974-2001). Tomado de: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar>, 2003.

Oricha: ritos y prácticas de la religión yoruba. - Barcelona, España: Editorial Humanitas S.L., 2010.

Ortiz, Fernando. Contrapunteo del tabaco y el azúcar. - La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales, 1987.

Oyëwùmí, Oyèrónké. La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. - Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, 2017.

Perera, Ana Cecilia. Crisis social y reavivamiento religioso: una mirada desde lo sociocultural. Cuicuilco [s.l.], (46): [s.p.], mayo-agosto, 2009.

Pérez Díaz, Aisnara. Esclavitud, familia y parroquia en Cuba. Otra mirada desde la microhistoria. Revista Mexicana de Sociología (México, Distrito Federal) 68, (1), enero-marzo, 2006.

Ramos, W. Miguel. La división de la Habana: Conflicto Territorial y Hegemonía Cultural en los seguidores de la Religión Lukumi de Oyó 1850s–1920s. Tomado de: https://www.eleda.org/wpcontent/blogs.dir/pdf/LaDivisiónDeLaHabana_Ramos.pdf, 2018.

Ramírez Calzadilla, Jorge. Cultura y reavivamiento religioso en Cuba. Temas (La Habana, Cuba), (35), 2003.

_____. Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. Revista Catauro (La Habana) 2, (3): 106-127, enero-junio de 2001.

_____. Ponencia presentada en Simposio Hominis, La Habana, 2003. Religión y relaciones sociales/ Jorge Ramírez Calzadilla. - La Habana: CIPS, 2003.

Reyes Bautista, Emilio José. Tomado de: www.facebook.com/emiliojosereyesbautista, 2016.

Reynoso, Carlos. Corrientes en antropología contemporánea. - Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos, 1998.

Robaina Jaramillo, Jesús R. Complejo religioso Osha-Ifá: Antropologías y discursos sobre la fundación, oralidad y persistencia de una religión de ascendencia Yoruba en Cuba. Tomado de: www.cubaarqueologica.org, 2006.

Rodríguez, A. y Pérez, A. O. Métodos científicos de indagación y de construcción del conocimiento. Revista EAN [s.l.], (82): 179-200, 2017.

Rodríguez Basso, Silfredo. Legado africano en la identidad cultural de Bahía Honda; Sonia Almazán del Olmo, tutora. - Tesis en opción al título de Doctor en Ciencias sobre el Arte, ISA (La Habana), 2015.

Rubiera Castillo, Daysi. La Iyan Ifá: un problema de género en la Regla de Ocha-Ifá. Tomado de: <http://www.cubaarqueologica.org>, 2004.

Rubin, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. Tomado de: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/rubin.pdf>, 1975.

Sánchez Cervera, Adonis. Agba - Lagba un acercamiento a las iniciadoras de la Regla de Ocha. Cuba posible: un laboratorio de ideas (Cuba), 58: 87-88, enero de 2018.

Segato, Rita. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. - En: La Cuestión Descolonial. - Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma, Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010. [s.p.].

_____. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. Estudios Afro-Asiáticos (s.l.) 25, (2): 333-363, 2003.

Scott, W. Joan El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. - México: PUEG, 1996.

Turner, Victor. El proceso ritual: estructura y antiestructura. - España: Editorial Taurus, 1988.

_____. La selva de los símbolos. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007.

Thurén, Britt-Marie. Del sexo al género: un desarrollo teórico 1970-1990. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos (s.l.), (2), 1992.

Vázquez Palacios, Felipe R. Antropólogos y creyentes. Cuicuilco (México), (57), 2013.

Wiebe, D. Religion and truth. Towards an alternative paradigm for the study of religion. - La Haya-París-Nueva York: Mouton, 1981.

Windengren, Geo. El rito. - En: Mito, rito, símbolo: lecturas antropológicas. - Quito, Ecuador: Instituto de Antropología Aplicada, 2000.

ANEXOS

ANEXO 1. GUÍA DE ENTREVISTAS NO ESTRUCTURADAS

1.1. Guía de entrevista no estructurada para los babalawos del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Objetivo: conocer los símbolos presentes en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Sujetos: babalawos del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Ejes temáticos de la entrevista:

1. Mitos que dieron origen al ritual Ikofáfun.
2. Símbolos dominantes e instrumentales y sus significados en el ritual estudiado:
 - Multivocacidad.
 - Unificación de significados dispersos.
 - Condensación.
 - Polarización de significados.
 - Dimensión posicional.
 - Dimensión exegética: base nominal, sustancial y artefactual.
 - Dimensión operacional.
3. Eficacia de los símbolos del ritual Ikofáfun que sustentan la creencia y la práctica religiosa de la mujer en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Fuentes:

- Ayús Reyes, Ramfis. La entrevista etnográfica como interacción sociodiscursiva. - En: La Aventura Antropológica, cultura, poder, economía y lenguaje. - La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. Catauro (La Habana) 3, (5), enero-junio de 2002.

- Hernández Sampieri, Roberto. Metodología de la investigación, quinta edición. - México: McGraw-Hill/Interamericana Editores, S.A. de C.V., 2010.
- Turner, Victor. La selva de los símbolos. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007.

1.2. Guía de entrevista no estructurada para las *apetebís* del ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Objetivo: conocer los símbolos presentes en el ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá mediante las causas que condujeron a la mujer perteneciente al ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*, consagrarse en Ikofáfun.

Sujetos: *apetebís* pertenecientes al ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Ejes temáticos de la entrevista:

1. Símbolos dominantes e instrumentales y sus significados presentes del ritual Ikofáfun.
2. Causas que condujeron a la consagración en Ikofáfun de la mujer en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Fuentes:

- Ayús Reyes, Ramfis. La entrevista etnográfica como interacción sociodiscursiva. - En: La Aventura Antropológica, cultura, poder, economía y lenguaje. - La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. Catauro (La Habana) 3, (5), enero-junio de 2002.
- Hernández Sampieri, Roberto. Metodología de la investigación, quinta edición. - México: McGraw-Hill/Interamericana Editores, S.A. de C.V., 2010.
- Turner, Victor. La selva de los símbolos. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007.

ANEXO 2. GUÍA DE OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

2.1. Guía de observación del ritual Ikofáfun en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Objetivo: Describir la práctica del ritual Ikofáfun de la Regla de Osha-Ifá en el ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Unidades de observación: babalawos, *apetebís* y símbolos del ritual

Lugar: ilé ifá *Ifá yemí omó eníyan Oduduwa atí Oshún*.

Tiempo: tres días consecutivos a la semana, cada vez que se realicen ceremonias de Ikofáfun.

Aspectos a observar:

1. Ceremonia Ikofáfun:

- Duración.
- Ritos y sucesión de estos dentro del ritual Ikofáfun.
- Lugar de ejecución.
- Nivel de implicación individual o colectiva.
- Complejidad del ejercicio ritual.
- Formalidad o espontaneidad.
- Moyubas, suyeres, gestualidad.
- Participantes (cantidad de babalawos que participan en el ritual, cómo se relacionan entre sí, distribución espacial de los participantes).

2. Símbolos dominantes e instrumentales y sus significados en el ritual Ikofáfun:

3. Dimensión posicional.
4. Dimensión exegética: base nominal, sustancial y artefactual.
5. Dimensión operacional.

Fuentes:

- Ayús Reyes, Ramfis. La entrevista etnográfica como interacción sociodiscursiva. - En: La Aventura Antropológica, cultura, poder, economía y lenguaje. - La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. Catauro (La Habana) 3, (5), enero-junio de 2002.
- Hernández Sampieri, Roberto. Metodología de la investigación, quinta edición. - México: McGraw-Hill / Interamericana Editores, S.A. de C.V., 2010.
- Turner, Victor. El proceso ritual: estructura y antiestructura. - España: Editorial Taurus, 1988.
- _____. La selva de los símbolos. - México D.F: Siglo XXI editores, 2007.

ANEXO 3. GLOSARIO

Ashé: poder vital, energía suprema para los yoruba.

Alaban fo wede: se refiere a la acción de lavar los ojos cansados.

Apetebí ayafá: Rango que adquiere la mujer casada con un babalawo en la Regla de Osha-Ifé.

Asiento o Kari Osha: Ritual de iniciación donde se asienta el orisha tutelar que el practicante recibe en la Regla de Osha-Ifé. Se le conoce, además, por los nombres *Coronación* o *Yoko Osha*.

Cabildo: en la opinión de Jesús Guanche, constituye un “grupo de hombres y mujeres, mayoritariamente en condición de libres que, en las colonias españolas en América, se agruparon en las ciudades por el origen étnico de procedencia para múltiples actividades sociolaborales e incluso militares. Este tipo de agrupación, controlada por las autoridades coloniales, facilitó la preservación de las respectivas religiones propias, independientemente de las influencias del catolicismo. Los denominados entonces cabildos de nación fueron verdaderos nichos de defensa de tradiciones culturales africanas en las ciudades”. Consultar: Guanche, Jesús. *Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas*. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2011.

En la creación y permanencia de los cabildos se distinguen 2 etapas: una que se extiende desde el siglo XVI hasta 1887, la otra, desde 1888 hasta 1963. En la primera etapa, el cabildo, se manifiesta como forma de control político, por parte de la administración colonial y como espacios idóneos para la conservación de las culturas ancestrales y creencias religiosas para los africanos y sus descendientes. La segunda etapa se encuentra mediada por dos sucesos de suma importancia social y política: la abolición paulatina de la esclavitud entre 1880 y 1886, así como la aplicación el 13 de junio de 1888, de manera permanente, de la Ley de Asociaciones. La función esencial de los cabildos en esta etapa fue esencialmente religiosa, desarrollándose las prácticas rituales, transculturales y sincréticas de diferentes orígenes etnoculturales. Consultar: Barcia Zequeira, María del Carmen.

Del cabildo de nación a la casa de santo. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2012.

Catolicismo popular español: Jorge Ramírez Calzadilla argumenta que el catolicismo popular español se expresa "(...) predominantemente más que en términos de perfeccionamiento espiritual y de salvación del alma, en el contacto mágico con lo sobrenatural, apelando al milagro, a través de peticiones, promesas, mortificaciones, asociadas con lo temporal y la vida terrenal, recurriendo a santos, vírgenes y objetos que sirven para estas relaciones y para proteger también. Más que a la Biblia y a textos doctrinales, el catolicismo en el país tradicionalmente ha acudido a las imágenes, estampas, rosarios, detentes, novenas, peregrinaciones, procesiones, exvotos. Los servicios más solicitados en la iglesia se relacionan con la iniciación y la muerte, es decir, el bautizo y las misas de difuntos". Consultar: Ramírez Calzadilla, Jorge. Ponencia presentada en Simposio Hominis, La Habana, 2003. Religión y relaciones sociales. - La Habana: CIPS, 2003.

Conceptos normativos: hace referencia a doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman de forma categórica el significado de varón y mujer, masculino y femenino. Para Scott, las normativas dependen del rechazo o represión de posibilidades alternativas y originan disputas. La posición que emerge como predominante es expuesta como la única posible. La historia subsiguiente, en la opinión de Scott, se escribe como si esas posiciones normativas fueran producto del consenso social y no del conflicto. Un ejemplo lo constituyen los grupos religiosos fundamentalistas contemporáneos, que han vinculado por la fuerza su práctica a la restauración del rol de las mujeres que se supone más auténticamente "tradicional", cuando de hecho existen pocos precedentes históricos para el desempeño indiscutible de ese rol. Consultar: Scott, W. Joan. El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. - México: PUEG, 1996.

Conciencia religiosa, actividades religiosas y dimensión organizativa: Calzadilla en *Religión y relaciones sociales* (2003), conceptualiza los tres elementos que conforman la estructura de la religión. Define la conciencia

religiosa como el conjunto de ideas, representaciones, juicios, símbolos, sentimientos y estados de ánimo que tienen un referente sobrenatural. La práctica religiosa consiste en el conjunto de acciones que se realizan sobre la base de la aceptación de lo sobrenatural. Pueden ser individuales o colectivas, dentro o fuera del culto. En la dimensión organizativa se incluyen normas, códigos, regulaciones, prohibiciones, tabúes. En unos casos, regulan la conducta del creyente dentro del grupo religioso; en otros, las relaciones y conductas en la vida personal, familiar y social, desde normas morales hasta opciones políticas. Ramírez Calzadilla, Jorge. Ponencia presentada en Simposio Hominis, La Habana, 2003. Religión y relaciones sociales/ Jorge Ramírez Calzadilla. - La Habana: CIPS, 2003.

Conservadurismo tradicional africano: término empleado por Jorge e Isabel Castellanos para referirse al intenso apego a las tradiciones que tenía la sociedad africana precolonial. La persistencia social y cultural de esta propició que se insertaran ciertos rasgos del conservadurismo en la conformación de las religiones cubanas de antecedente africano. Consultar: Castellanos, Jorge y Castellanos. Cultura Afrocubana I. - Miami: Universal, 1992.

Ebó: Según: Guanche, Jesús. Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas. - La Habana: La fuente viva, 2011. El ebó es una ceremonia de ofrenda, de sacrificio o de purificación. Los ebó tienen el objetivo de evitar la muerte, alejar espíritus enviados u oscuros. Se realizan para refrescar, cumplimentar o enamorar a los orishas en cuestiones más sencillas y pueden ser desde un baño con yerbas o flores, hasta poner dulces como ofrendas. Esos trabajos van dirigidos al bien y no son compromisorios; tampoco se tiene que estar iniciado en la religión para hacerlos.

Egunes: espíritus de los ancestros de la familia ritual o de familiares muertos. A los egunes se les rinde un culto muy extendido y complejo en la Regla de Oshalífá. Los egunes que cada practicante reverencia no son sólo sus parientes fallecidos, sino todos los mayores fallecidos que forman parte de la familia mística del padrino o la madrina.

Etnias africanas: Jesús Guanche en *Componentes étnicos de la nación cubana* (2008), toma como referente la denominación meta-étnica introducida por Yulián

Bromlei para clasificar la pertenencia territorial y rasgos lingüo-culturales. Guanche manifiesta que: “los africanos denominados en Cuba congo proceden de la gran área etnolingüística bantú (bantu), desde la parte norte del río Congo hasta el sur de Angola, correspondientes al subgrupo lingüístico benué-congo. Bajo esta denominación aparecen diversos componentes étnicos entre los que sobresalen los banda, boma, bubí, kamba, kongo, kuba, mbala, mbamba, mbundu, ndamba, ovimbundu, songe, sundí, yaka y otros. Los africanos que son denominados en Cuba carabalí, proceden del área que abarca la margen este del río Níger, al sur de Nigeria, hasta la desembocadura del río de la Cruz, en el Viejo Calabar, de cuyo embarcadero, también por metátesis les viene la denominación. Con este nombre genérico son conocidos e identificados los esclavos ibibio, cuya lengua efik coincide con el etnónimo de uno de sus grupos étnicos y es al mismo tiempo una lengua literaria; los ibo o igbo, que también aparecen como bibí, entre otros, se corresponden con el área lingüística del subgrupo kwa. Una de las conocidas tribus pertenecientes al pueblo ibo, la abadyá, recuerda sobremanera la denominación genérica de abakuá, (...). Otra de estas tribus, la isú, aparece también en Cuba con la denominación de isuche. Del área central y del sur de la actual República de Benin (antiguo Dahomey) proceden los africanos denominados arará. (...) En Cuba se conocieron africanos principalmente fon, mahi (...), que también se corresponden con el área lingüística del subgrupo anteriormente señalado. Otro conglomerado multiétnico de gran importancia son los lukumí, con una significativa proporción yoruba -observada en denominaciones como «eyó» [oyó], «egguadó» [egbadó] e «iyesá» [ilecha], entre muchas otras-aunque también abarca decenas de representantes de otros pueblos vecinos, correspondientes principalmente al subgrupo lingüístico kwa. Proceden del área que comprende la margen oeste de la desembocadura del río Níger. Esta denominación es generada, como otras, durante el tráfico esclavista de la antigua jefatura costera de Ulkami o Ulkumi, de donde por metátesis del topónimo se origina el término. Su presencia en Cuba se hace creciente desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX; también con amplio predominio hacia occidente. De la presencia lingüística yoruba y sus diferentes

variantes locales, los que más influyen en el uso ritual en Cuba son el oyó y el ifé, que también se denominan por el topónimo de ambos centros urbanos. Con la denominación de lukumí entraron en Cuba africanos de origen bariba, bini, bolo, chamba, gbari, hausá, mosi, nupe y yoruba propiamente dichos, entre otros”. Consultar: Guanche, Jesús. Componentes étnicos de la nación cubana. - La Habana: Colección Fuente Viva, 2008.

Idé: Atributo religioso semejante a una pulsera con cuentas amarillas y verdes o naranjas y verdes. Se porta cuando la mujer o el hombre recibe Ikofáfun o Owofákan, respectivamente.

Igbodu: Cuarto de santo o cuarto sagrado. Según Jesús Guanche es la parte principal de la casa-templo dedicada a la colocación de los objetos de culto y a la realización de los ritos no públicos, por lo que su acceso está vedado a los no iniciados. Consultar: Jesús Guanche en: Guanche, Jesús. Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas. - La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz, 2011

Ikú: Deidad que representa a la muerte física.

Iré: Para Adrián de Souza, se entiende como obtener las cosas correctas en el momento correcto. Dicha, logro, recompensa, satisfacción, placer y demás. Un estado total de bienestar; felicidad y buena suerte; prosperidad. Para los yoruba, la prosperidad no es solamente el bienestar material, sino el curso feliz de los acontecimientos y el transcurso de la vida, por lo tanto, la prosperidad es un beneficio que se alcanza a partir de una determinada actitud ante la vida. Básicamente los cuatro pilares de la prosperidad para ellos son: la abundancia, el matrimonio, los hijos y la longevidad. Por su parte el osogbo es todo lo contrario al iré; suerte a medias o suerte no consumada. También se utiliza para nombrar el peligro en perspectiva. Consultar: De Souza Hernández, Adrián. Ifá santa palabra: la ética del corazón. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 2003.

Itá: consulta oracular mediante los ikines. Durante el proceso de iniciación, el *Día del Itá* es el día en que el babalawo determina el signo u odu, la profecía de vida - si vino a la Tierra iré u osogbo -, y el orisha tutelar del iniciado.

Meji: significa doble o jimagua. La palabra se emplea para designar a los odus pareados o jimaguas. Por ejemplo, Ogbe meji, Irete meji, entre otros.

Moyuba: oración, plegaria.

Odu: Se refiere a las 256 figuras, signos o letras, que componen el sistema filosófico literario de Ifá. Tienen un orden jerárquico y un nombre que los distingue. Existen dos categorías de odu: la primera comprende a los dieciséis odu principales o pareados. Conocidos como dobles, (*Meji, Eji* o *Meyi* en Cuba). Son considerados los reyes de Ifá. Los nombres de estas dieciséis figuras pareadas son: Eji Ogbe, Eji Oyekú, Eji Iwori, Eji Idí, Eji Obara, Eji Okonrón, Eji Irosun, Eji Owanrin, Eji Ogundá, Eji Osá, Eji Eturá, Eji Irete, Eji Eká, Eji Eturukpón, Eji Oché y Eji Ofún. Cada uno de estos signos está compuesto por un número indeterminado de mitos o patakies que reflejan la cosmogonía del pueblo yoruba y su diáspora, las normas morales, el corpus litúrgico de la Regla de Osha-Ifá, así como el mensaje específico que el consultado necesita para resolver el problema que lo llevó ante el oráculo.

Oduduwa: Deidad creadora del hombre en la mitología yoruba.

Obatalá: Orisha del cielo, la tierra y la inteligencia, concebido en un nivel divino superior.

Omiero: Agua sagrada que contiene hierbas, sangre de los animales sacrificados y otros ingredientes. Según Adrián de Souza, agua que trae paz; zumo extraído de las hierbas sagradas que yacen en un recipiente de barro, indispensable en las ceremonias de iniciación.

Orisha tutelar: Divinidad que guía e instruye al hombre para la vida en la Tierra, según los deseos que este pidió en el Cielo ante Oloddumare. El papel más importante del ángel de la guarda es interceder por “su hijo” ante los poderes superiores para que influyan beneficiosamente en el desarrollo de sus actividades diarias. El recurso que emplea para dicho agasajo es el sacrificio que realiza el individuo, por eso se plantea que el ángel de la guarda, salvo raras excepciones, no pide nada para sí.

Oriaté: Babalosha que dirige los rezos y cantos en las ceremonias de Osha. No se requiere de un proceso iniciatorio especial para desempeñar este rol, sino que es un reconocimiento a su profunda sabiduría en materia religiosa. Realiza el Itá y sacrifica los animales cuando el babalawo no ejecuta esta función. Está considerado como un maestro de ceremonia.

Orí: en *Ifá santa palabra: la ética del corazón*, Adrián de Souza Hernández plantea que los yoruba representan la espiritualidad en Orí, como manifestación divina y eterna de cada hombre. Orí contiene la información ancestral hereditaria de quién es, qué desea y necesita; constituye su herencia y su futuro. Cuando una persona consulta a Ifá, está indagando los deseos de su Orí. Materialmente se confirma porque el sacerdote de Ifá toca la cabeza del consultante con los instrumentos de adivinación. Consultar: De Souza Hernández, Adrián. *Ifá santa palabra: la ética del corazón*. - La Habana, Cuba: Ediciones Unión, 2003.

Osain: Orisha de las ewes (hierbas). Es un orisha muy importante para los rituales lukumís, pues sin hierbas no hay ceremonia posible. No nació de mujer alguna, sino que surgió de las entrañas de la tierra. Es un gran curandero. Solamente posee un pie (el derecho), un brazo (el izquierdo), un ojo y dos orejas: una grande que está completamente sorda; la otra, pequeña por la que escucha hasta el menor ruido. Uno de sus atributos es un tosco bastón que utiliza para apoyarse.

Oshún: Deidad de los ríos, de la belleza y la sensualidad en la mitología yoruba.

Osainista: Babalosha dedicado al culto de Osain. Posee un profundo conocimiento de la vida vegetal y de sus propiedades mágicas y curativas.

Otá u otán: piedra del santo, receptáculo simbólico del orisha. Es el símbolo de su fuerza (ashé).

Oyubón u oyubona: Segundo padrino o madrina de asiento o iniciación.

Patriarcado de baja intensidad: El término fue introducido por la antropóloga Rita Segato. Consultar: Segato, Rita. *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. - En: *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Cátedra América Latina y la

Colonialidad del Poder, 2010. Se refiere a la relación de género en el espacio doméstico que configura un patriarcado de baja intensidad, comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna.

Pinaldo: Babalasha que ha recibido el cuchillo de Ogún, que lo faculta para sacrificar animales cuadrúpedos.

Ritos agrarios: Resulta significativo destacar que el binomio hombre-naturaleza para las sociedades africanas tiene una importancia religiosa y ritual relevante. “Las ceremonias agrícolas reclaman la participación de todos los miembros de la comunidad, que toman parte en ellas en diferentes momentos del ciclo agrícola de acuerdo con la división del trabajo y jerarquía social. (...) Todas las fases agrícolas tienen su ceremonia correspondiente: la selección de los campos, la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha; cada etapa posee sus rituales, sus ofrendas y sus sacrificios, presidida por los patriarcas que ofrecen a los dioses y a los ancestros las semillas o las primicias de la cosecha antes de efectuarse las ceremonias de distribución de la producción”. Consultar: Martínez Montiel, Luz María. *El exilio de los dioses: religiones afrohispanas*. - [s.l.]: [s.n.], [201?].

Rogación de cabeza: rito dedicado a fortalecer, alimentar y refrescar la cabeza del iniciado.

Suyere: canto a capella y sin coro.

Visión del mundo para los yoruba: Adrián de Souza en *Los orichas en África: una aproximación a nuestra identidad* (2005) argumenta que “Ifá es la palabra asignada por los yoruba para nombrar su filosofía y las manifestaciones histórico sociales de su pueblo; su modo de ver la vida; el sistema adivinatorio del oráculo, las profecías, las predicciones; las deidades; la concepción de su mundo. Ese mundo cíclico que comienza en el Cielo donde Oloddumare, el Ser Supremo de la Creación, rige la vida del Universo. Está formado por un cuerpo literario dividido en doscientos cincuenta y seis signos (*odu*), un simbólico sistema litúrgico y una gran parafernalia que compilan en forma de códigos las respuestas a las inquietudes de los hombres y dan la posibilidad de conocer y reparar los destinos. Ifá perpetúa en

la tradición el respeto a la ancianidad, la lealtad, la honestidad, la devoción por el cumplimiento del deber y el empeño de formar a un hombre útil y solidario”.

Visión del mundo y ethos: Para Clifford Geertz la primera entendida como “el tono, el carácter, la calidad de vida, el estilo moral y estético de un pueblo, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja”. La segunda, definida como “el cuadro que un pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. Es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo”. Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas. - Barcelona, España: Editorial Gedisa, 2003.

Yemayá: Orisha dueña del mar.

Yefá: polvo que se confecciona de ñame seco y rayado al que se le atribuyen propiedades mágicas.

ANEXO 4. GALERÍA DE IMÁGENES



Imagen 1. Odus que rigen la celebración ritual *Comida a la tierra*. (Ramos Camejo, Yoney; 2019).



Imagen 2. Sacrificio en la celebración ritual *Comida a la tierra*. (Ramos Camejo, Yeney; 2019).



Imagen 3. Ofrendas para Ilé Ogere. (Ramos Camejo, Yoney; 2019).



Imagen 4. Ofrendas para Ilé Ogere. (Ramos Camejo, Yeney; 2019).



Imagen 5. Sacrificios y ofrendas para Ilé Ogere. (Ramos Camejo, Yeny; 2019).



Imagen 6. Sellado del hoyo que contiene los sacrificios y ofrendas para Ilé Ogere. (Ramos Camejo, Yeny; 2019).



Imagen 8. *Obi omi tuto* en la celebración ritual Ikofáfun. (Ramos Camejo, Yeney; 2020).



Imagen 9. Consulta del oráculo del *Obi* en la celebración ritual Ikofáfun. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 10. *Toque a la puerta* en la celebración ritual Ikofáfun. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 11. *Inangarewo* en la celebración ritual *Ikofáfun*. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 12. Presentación al Sol de la bebida *Saraeko* en el rito *Inangarewo* de la celebración ritual Ikofáfun. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 13. Apetebí bebiendo *Saraeko* en la celebración ritual Ikofáfun. (Ramos Camejo, Yeney; 2020).

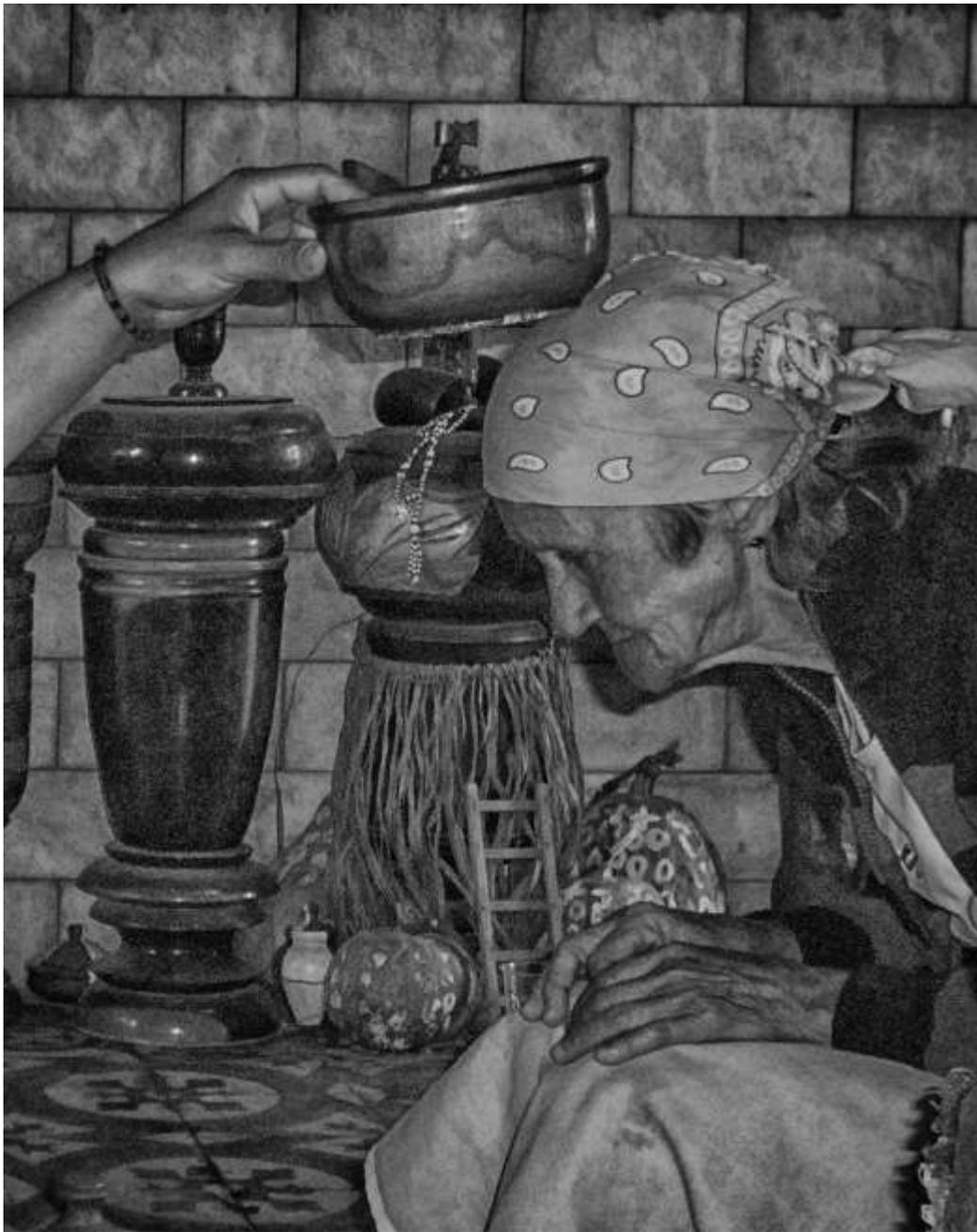


Imagen 14. Apetebí en el *Día de Itá* de la celebración ritual Ikofáfun. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 14. Determinación del orisha tutelar en el *Día del Itá*. (Ramos Camejo, Yeney; 2020).



Imagen 15. Ikines, semillas sagradas. (Ramos Camejo, Yeney; 2020).



Imagen 16. Representación de Eshú Alaroye. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 17. Representación de Ogún y Oshosi. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).



Imagen 18. Representación de Oshosi. (Ramos Camejo, Yeney; 2020).



Imagen 18. Representación de Osún. (Ramos Camejo, Yoney; 2020).