



*Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Sociología*

*Tesis en opción al título académico  
de Licenciada en Sociología*

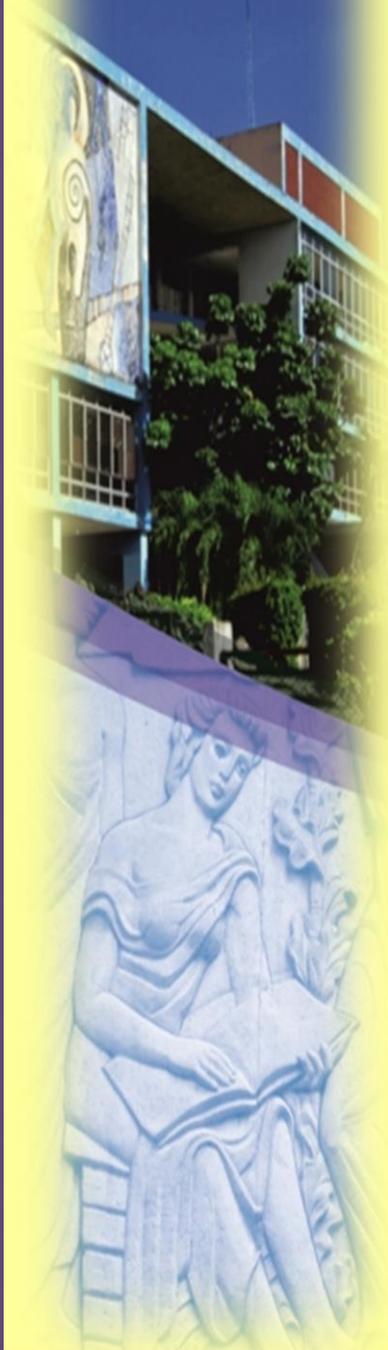
---

*Título: Nuevas formas de participación  
femenina en el culto a Ifá en la ciudad  
de Santiago de Cuba.*

*Autora: Claudia Mojena Vega.*

*Tutora: Msc. Lederlys Eng-Yilian Castro.*

*Curso: 2018-2019*



## Resumen

La investigación titulada **“Nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá en la ciudad de Santiago de Cuba”** se contextualiza en un proceso de restauración del cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá como religión cubana de sustrato africano. En la práctica de la misma se han venido suscitando nuevas formas de participación femenina que difieren de las formas tradicionales en que se realizaban, específicamente, en relación a la iniciación de mujeres como Íyanifá, problemática que expresa una correspondencia con la vertiente religiosa asumida por los líderes en las casas templo que dirigen.

Esta investigación al pretender explicar qué factores socio- religiosos han propiciado estas nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá, se desarrolla desde la disciplina de Sociología de la Religión y los presupuestos analíticos que la misma ofrece.

Como soporte teórico se utiliza la perspectiva dialéctica de Pierre Bourdieu como teórico general, como teoría particular utilizamos las concepciones sobre el fenómeno religioso de François Houtart y como teoría especial la de Alexander Machado Pinedo.

Para su realización nos apoyamos en los métodos generales del conocimiento; análisis-síntesis, histórico-lógico y crítico-racional. Se utilizó como estrategia el pluralismo metodológico, donde se combinan métodos y técnicas tanto del nivel teórico como empírico que permitirán en una primera fase de la investigación, fundamentar el objeto desde el punto de vista teórico y en una segunda fase, un análisis dialéctico de la temática y la comprobación de la hipótesis de investigación.

## Summary

The research entitled "New forms of female participation in the cult of Ifa in the city of Santiago de Cuba" is contextualized in a process of restoration of the philosophical and liturgical body of Ifá as Cuban religion of African substratum. In the practice of the same have been arousing new forms of female participation that differ from the traditional ways in which they were made, specifically in relation to the initiation of women as Íyanifá, a problem that expresses a correspondence with the religious side assumed by the leaders in the temple houses they lead.

This research, when trying to explain what socio-religious factors have favored these new forms of female participation in the cult of Ifá, is developed from the discipline of Sociology of Religion and the analytical assumptions that it offers.

As a theoretical support, the dialectical perspective of Pierre Bourdieu as a general theorist is used, as a particular theory we use the conceptions about the religious phenomenon of François Houtart and as a special theory that of Alexander Machado Pinedo.

For its realization we rely on the general methods of knowledge; analysis-synthesis, historical-logical and critical-rational. Methodological pluralism was used as a strategy, combining methods and techniques both theoretical and empirical that will allow, in a first phase of the investigation, to base the object from the theoretical point of view and in a second phase, a dialectical analysis of the thematic and the verification of the research hypothesis.

## Índice de Contenido

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Fundamentación histórica y teórica de las nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá.....</b>	<b>7</b>
<b>Epígrafe 1.1. Evolución histórica de la participación femenina en el culto a Ifá.....</b>	<b>7</b>
<b>Epígrafe 1.2. Antecedentes teóricos de la participación femenina en el culto a Ifá.....</b>	<b>16</b>
<b>Epígrafe 1.3. Nociones conceptuales relacionadas con el objeto de estudio en el culto a Ifá.....</b>	<b>23</b>
<b>Epígrafe 1.4. Concepciones teóricas para la comprensión de las nuevas formas de participación femenina como práctica socio-religiosas.....</b>	<b>30</b>
<b>Capítulo 2. Fundamentación Metodológica para la investigación.....</b>	<b>37</b>
<b>Epígrafe 2.1. Fundamentación del Problema científico. Diseño teórico -metodológico de la investigación.....</b>	<b>37</b>
<b>Epígrafe 2.2. Estrategia metodológica empleada en la investigación.....</b>	<b>45</b>
<b>Epígrafe 2.2.1. Caracterización de la unidad de análisis.....</b>	<b>51</b>
<b>Epígrafe 2.3. Análisis de los resultados. Principales aportes teóricos a la problemática...</b>	<b>55</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>64</b>
<b>Recomendaciones.....</b>	<b>66</b>
<b>Bibliografías.</b>	
<b>Anexos.</b>	

## Introducción

La religión es una construcción social. Se conforma a través de prácticas y creencias hacia lo sagrado y divino incidiendo en la vida social del hombre tanto desde la tradición como desde construcciones actuales. Tiene regularidades propias del entorno en que se desarrolla y alude a la subjetividad individual y colectiva ejerciendo cohesión directa sobre sus practicantes, en ese contexto en particular.

Existen en el mundo diversos sistemas religiosos que se sustentan bajo los basamentos filosóficos y teológicos de quienes lo practican y se configura de acuerdo a las características del espacio social y momento histórico donde se desarrollan. En dichos contextos sociales e históricos confluyen diferentes formas religiosas que marcan, junto a otros sistemas, las formas de configuración y funcionamiento del entramado social.

La historia de Cuba se remite a una rica dinámica socio-religiosa caracterizada por sus constantes variaciones, sincretismos, confrontaciones, legitimaciones y reivindicaciones, que en el devenir de los años han generado un cuadro religioso heterogéneo símbolo del “gran ajiaco” cultural cubano. Son varias las representaciones que han enriquecido la identidad religiosa cubana, en un proceso de transculturación, mestizaje y sincretismo. Entre ellas se encuentra el culto a Ifá, que es una religión cubana de sustrato africano que llegó a nuestro país a través de la migración forzada de los esclavos procedentes de Nigeria. Este es un sistema de adivinación complejo empleado por los yorubas, con un cuerpo filosófico y litúrgico que respalda el sistema adivinatorio del mismo, y también por el orisha Orula u Orunmila que lo rige.

La instauración de esta práctica religiosa en nuestro país ha atravesado por un proceso de adaptación y ajuste de las prácticas rituales ancestrales al contexto natural, histórico y social para perdurar en el tiempo a través de los linajes religiosos y las redes de familias religiosas organizadas en casas templos. Estas redes de familias están constituidas por hombres y mujeres que participan en la vida ritual conformando el propio sistema a través de sus prácticas. Por más de 400 años de existencia del culto a

Ifá en Cuba se han instituido formas de participación que han sido enriquecidas con nuevos enfoques en relación al tema. Este proceso comenzó en la década del 90, del siglo pasado con la restauración de los fundamentos del cuerpo filosófico y litúrgico. Pudiendo reconocer a partir de este acontecimiento el comienzo de nuevas formas de participación que difieren de las habituales para dichos actores.

Nuestra investigación pretende acercarse en particular a un proceso de carácter religioso que ha venido ocurriendo durante las últimas décadas entre los practicantes de este culto. Dicho proceso consiste en la iniciación de mujeres en una jerarquía de Ifá cuya denominación es Íyanifá (castellanización del término yoruba Íyánifá: madre de Ifá) que posesiona a las mujeres con muchos de los poderes y fundamentos religiosos que adquiere el Babalawo (padre de los secretos, sacerdote de Ifá).

Esta práctica ha generado la reacción de no pocos religiosos, que se posicionan en las formas más cubanizadas causando contradicciones fundamentales, y hasta momentos de conmoción, en el seno de esa comunidad religiosa en Cuba. Por lo que la presente investigación pretende ofrecer una explicación bajo los presupuestos de la Sociología sobre los factores socio-religiosos que han propiciado nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá.

Lo novedoso de este estudio radica en la manera de abordar esta temática. La bibliografía consultada en su mayoría le da un tratamiento a la misma desde una mirada de género a través de las teorías feministas y de empoderamiento. Si bien es cierto, que el género como categoría transversaliza muchos de los fenómenos de la vida social y también puede condicionar esta problemática, resultaría enriquecedor desde la propia configuración de la religión, sus basamentos filosóficos y litúrgicos, conocer la posición de sus practicantes (donde se incluyen las propias mujeres) objeto de estudio.

La actualidad de esta investigación parte del estudio de un fenómeno relativamente reciente, ya que aunque la práctica de Ifá en Cuba está instituida hace más de cuatro siglos con formas definidas de participación femenina, que guardan una correspondencia con su participación en otros ámbitos a nivel social, las nuevas formas de participación, en particular como Íyanifás solo tienen aproximadamente 20 años.

Las mismas en un espacio de controversia, reajuste y consolidación, no han sido lo suficientemente estudiadas desde la perspectiva científica de la sociología de la religión y de los factores que se refieren específicamente a su esencia.

En función de la anterior la importancia del tema radica en la intención de contribuir a enriquecer la comprensión de un fenómeno complejo, en un espacio religioso que confluye con lo social y que necesita, para perdurar como institución ajustar las funciones, liturgia y prácticas de los creyentes. Además como investigación científica puede constituir un referente para estudios posteriores.

Para la presente investigación se realizó una revisión bibliográfica mediante la cual se consultó literatura científica referida a la religión como proceso general en su conformación como parte de la identidad nacional del cubano, su transcurso por distintas etapas que posibilitaron que emanara en nuestro país una religiosidad sui generis y auténtica. Los referentes teóricos escogidos fueron divididos en dos grandes grupos para sus mejor comprensión y análisis.

Primeramente un grupo de autores que de manera general nos permiten conocer el contexto religioso cubano, sus características y las particularidades de nuestro objeto de estudio pero sin que esto sea enfocado como una problemática, desde la posición, que las formas de participación femenina se asumen por los practicantes a partir de un consenso. En un segundo grupo se encuentran los autores que ya desde una perspectiva más directa tratan el tema de la participación femenina como problema social.

En el primer grupo podemos mencionar a Fernando Ortiz con innumerables obras como Los negros brujos (1906). Para el año 1940 y posteriores a éste crea obras colosales como Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Lydia Cabrera, su obra cumbre El Monte (1954). Natalia Bolívar específicamente en su obra Legado Africano en Cuba (1997) y Jorge Ramírez Calzadilla, investigador del (CIPS) y del (DERS), con su artículo Religión, Cultura y Sociedad en Cuba (1997).

Desde una postura más cercana a la presente investigación; la socióloga Sonia Parella Rubio con su obra, Repensando la participación de las mujeres desde una perspectiva de género (2003), Las relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano (2011) del autor Raúl Febles Conde así como la socióloga Oyérónké Oyewumí que en 2003 realiza estudios religiosos sobre la posición de la mujer como practicante y por última María Margarita Castro Flores, investigadora del Centro de Estudios sobre América en su obra Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género (1996).

Por lo que se propone el siguiente diseño de investigación.

Como **problema científico** exponemos; ¿Qué factores socio- religiosos han propiciado nuevas formas de participación femenina en el contexto del culto a Ifá en la ciudad de Santiago de Cuba?, con el **objetivo** de Determinar qué factores socio- religiosos han propiciado nuevas formas de participación femenina en el contexto del culto a Ifá, con vista a definir las tendencias fundamentales del fenómeno en los momentos actuales. Por lo que se propone como **hipótesis de investigación** que; El campo socio-religioso del culto a Ifá, el papel de los líderes religiosos y la vertiente religiosa que asume cada casa templo son los factores socio- religiosos que han propiciado nuevas formas de participación femenina en la ciudad de Santiago de Cuba.

Para lo cual formulamos las siguientes tareas científicas:

- Sistematizar los principales referentes teórico-conceptuales que desde una perspectiva sociológica posibilitan determinar y explicar los factores socio-religiosos que han propiciado nuevas formas de participación femenina.
- Seleccionar y aplicar las teorías sociológicas que permitan la comprensión de la interrelación dialéctica entre el campo socio-religioso, el papel de los líderes religiosos y la vertiente religiosa asumida por cada casa templo como las variables pertinentes para el análisis.

- Fundamentar la utilización de los aspectos metodológicos que permiten el análisis de las nuevas formas de participación femenina.
- Realizar la caracterización de las 4 casas templos escogidas como unidad de análisis en la ciudad de Santiago de Cuba.
- Establecer los nexos dialécticos entre estos factores socio-religiosos con las nuevas formas de participación femenina como líderes religiosas en la ciudad de Santiago de Cuba, llegando a conclusiones a través de resultados científicos sobre las tendencias del fenómeno en la actualidad.

En la investigación se parte de los conceptos referenciales para el estudio como el de religión, factores sociales, factores socio-religiosos, líder religioso, casa templo en función de las nuevas formas de participación femenina, entre otros que complementan los primeros. Se estudian los factores socio-religiosos que determinan este fenómeno, partiendo de la concepción del teórico general dialéctico Pierre Bourdieu en su teoría del habitus, campo y capital cultural. Como teoría particular se utilizaron las consideraciones de François Houtart acerca de las prácticas simbólicas y la institucionalización de las expresiones religiosas. Por último desde las teorías especiales se consultó la propuesta de Alexander Machado Pinedo en su tesis de maestría referida a la aproximación jerárquica femenina en el ifaismo cubano actual.

La estrategia metodológica empleada en la investigación se basa en la triangulación múltiple de datos, técnicas y teorías. Los métodos generales del conocimiento que transversalizan la investigación son el histórico-lógico, análisis-síntesis, inductivo-deductivo y crítico-racional. Se empleó el método de la observación científica así como el de la encuesta. Dentro de este último método, se aplicaron las técnicas de entrevista a expertos e informantes claves y el cuestionario. Se utilizó también la técnica de la historia de vida y en el nivel matemático-estadístico se utilizó el Paquete Estadístico de las Ciencias Sociales (SPSS) 15.0.

La presente investigación se estructura por dos capítulos. Un primer capítulo titulado; Fundamentación histórica y teórica de la participación femenina en el culto a Ifá, dividido para su mayor comprensión en cuatro epígrafes. El epígrafe 1.1 analiza la evolución histórica de la participación femenina en el culto a Ifá como fenómeno social; aparejado a éste el epígrafe 1.2, que analiza los antecedentes teóricos de la participación femenina así como, el epígrafe 1.3 que expone las nociones conceptuales relacionadas con el objeto de estudio y el epígrafe 1.4 que recoge concepciones teóricas en las cuales fundamentaremos científicamente el fenómeno de las nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá.

En el capítulo 2, titulado Fundamentación Metodológica y Análisis de los resultados para la investigación, también se dividió para un mejor trabajo en 4 epígrafes. El Epígrafe 2.1 aborda lo relacionado a la fundamentación del problema científico así como comprende el diseño teórico – metodológico de la investigación. El Epígrafe 2.2 acierta el desarrollo de la estrategia metodológica empleada en la investigación, donde se justifican los métodos, técnicas y muestra de las mismas. En el Epígrafe 2.3 se expone la caracterización de las cuatro casas templo escogidas como unidad de análisis y en el Epígrafe 2.4 se muestra el análisis de los resultados. Por último se expresan a modo de conclusiones las consideraciones centrales del estudio, se exponen las bibliografías consultadas para el desarrollo del mismo de conjunto con el cuerpo de anexos.

Las limitaciones más significativas, emanan del hecho del carácter simbólico y subjetivo con que los actores sociales asumen sus prácticas religiosas desde los fundamentos y la interpretación de los mismos, y por otra parte de la imposibilidad de definir una población confiable desde el punto de vista estadístico que permita realizar análisis representativos desde lo cuantitativo, al no existir registros escritos de los practicantes e iniciados en ningún nivel jerárquico.

Como resultado de la investigación se espera poder corroborar la hipótesis de trabajo a partir del conocimiento de los factores socio-religiosos y su influencia en las nuevas formas de participación femenina

## **Capítulo I: Fundamentación histórica y teórica de la participación femenina en el culto a Ifá**

### Epígrafe 1.1. Antecedentes socio-históricos de las nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá.

Las prácticas religiosas son una de las formas más antiguas de actividad humana. Son expresión a nivel social de una cosmovisión y filosofía del mundo a través de la cual los sujetos, se apropian de modos de actuar y sentir en correspondencia con los preceptos que se establecen. Su diversidad es significativa, abarcando desde aspectos esenciales hasta pequeños matices. Al igual que el resto de las manifestaciones de la vida social del hombre estas se encuentran transversalizadas por procesos de carácter histórico, político, económicos, migratorios entre otros; los cuales le confieren una gran complejidad en las sociedades modernas.

La contextualización de los análisis sobre el tema resulta una necesidad porque solo a partir de la misma se lograrán establecer las pautas que permiten su adecuada caracterización y comprensión. A partir del problema planteado en nuestra investigación referida a los factores socio-religiosos que han propiciado nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá, es pertinente comenzar por comprender la evolución de manera general de este tipo de práctica religiosa en nuestro país para lo cual se utilizará la periodización ofrecida por la historiadora Natalia Bolívar para tal propósito. (Bolívar, 1992:156)

El cuadro religioso cubano presenta una peculiar complejidad por la diversidad de formas y organizaciones en que se componen y así como diferencias entre ellas. Esto responde a que históricamente se han establecido distintos modelos socioculturales que han aportado modos distintos de expresar la religiosidad. De la cultura aborígen, quedan algunas huellas poco perceptibles. Los modelos más importantes, el español y el africano, establecieron respectivamente, el catolicismo con carácter hegemónico y expresiones cubanizadas conformadas en un proceso de transculturación. El modelo norteamericano importó el espiritismo y más de 50 denominaciones protestantes. A través de otras influencias migratorias se han incorporado el vudú haitiano, el judaísmo, formas religiosas chinas, islamismo, entre otras.

Dentro de esta diversidad interesan particularmente para esta investigación, los aportes del modelo africano que llega a nuestro país a partir del siglo XVI hasta el XIX. Constituido, al igual que el español, por un conjunto de culturas de diferentes pueblos, aportó distintas formas religiosas que en las condiciones cubanas fueron modificándose hasta conformar las actuales expresiones cubanizadas, entre ellas la Regla Osha-Ifá, de origen yoruba, la Regla Conga o Palo Monte, de ascendencia bantú, las sociedades secretas masculinas Abakuá y otras menos extendidas como las Reglas Arará e Iyesá. (Ramírez, 2003:142)

El producto religioso trasplantado que, en su proceso de adaptación, adquirió cierta filosofía cultural del entorno, ahora, para el fortalecimiento eficaz de su dinámica existencial debía considerar el nuevo espacio para establecerse y expandirse. En lo relacionado con la práctica cultural de Ifá, revelar cómo fue hacia nuevas formas de entendimiento y de su quehacer religioso dentro de la realidad histórica existente, se convierte en una tendencia particular. Su comportamiento indica que, muy por encima de entenderlo como un culto, esta religión posee una incalculable adaptabilidad a los tiempos, al medio, a la autodefensa y a la sobrevivencia; de ahí que sean perdurables. (Blanco, 2017:13)

Estos procesos se conocen bajo el referente de transculturación, lo cual se define como *un proceso dialéctico de desarrollo de la cultura en el transcurso del cual, a partir de diferentes culturas primarias nacen componentes de cualidad nueva, determinado por relaciones sociales distintas de los que causan una cultura primaria*; este concepto lo propone el destacado investigador Don Fernando Ortiz y Fernández (Ortiz, 1987:83), y el mismo ha sido muy adecuado para reflejar la complejidad de los procesos de interacción étnico-cultural ocurridos en la historia de Cuba y su repercusión en la formación de nuestro pueblo y cultura para señalar los cambios efectuados en la sociedad a consecuencia de la introspección de nuevas culturas en la nuestra.

En estos momentos de la historia se recogen pocos datos de la participación femenina dentro del culto a Ifá. Pudiésemos decir que entre los siglos XVIII y el XIX, se mantuvieron en la sociedad cubana patrones discriminatorios, racistas, excluyentes que

afectaron directamente al florecimiento natural de las religiones de substrato africano, quienes no pudieron desligarse de los patrones culturales impuestos por la sociedad imperante. No obstante en los cabildos y demás organizaciones religiosas de la época podemos encontrar elementos que denotan los primeros indicios de nuestro objeto de investigación.

Según Daysi Rubiera (2000), los cabildos a pesar de ser creados como vía de control y segregación de la población esclava en Cuba fueron centros de conservación de una gran parte de las creencias y tradiciones de la cultura africana, en este caso de la lukumí. En ellos las mujeres desempeñaron su papel de transmisoras desde su posición de reinas, madrinas o mayordomas, cargos para los que eran elegidas, de acuerdo con su jerarquía religiosa, su avanzada edad y su importancia económica dentro de la comunidad según la tradición africana. Esa posición le confería además prestigio social dentro del mismo grupo étnico. Un ejemplo de ellas lo fueron Inés Flores, Ña Caridad, María Josefa Cárdenas y María de Jesús Soto.

Fueron reconocidas muchas de ellas como Má Montserrat, Fermina Gómez Pastrana, Latuán (quien dictó la mayor parte de la narrativa de Òṣà e Ifá en Cuba) y María Towá, entre otras. Esta última considerada históricamente, como la reina de los lukumí, ya que en ese tiempo era la única lukumí que podía leer y escribir, según se cuenta desde la oralidad de la tradición. Se cuenta que fue ella quien le dio el cuchillo y la posibilidad de matar a todos los santeros y Babalawos que la siguieron. Fue también la que hizo que el reconocido santero matancero Octavio Samá Bangbosé se hiciera santo dos veces en la Habana para poder consagrar en Òṣà al santero Nicolás Angarica. Se dice que fue la lukumisa Timotea Albear Ña Latuán quien dictaba ceremonias y leyendas a los babalawos de aquella época y enseñaba la lengua primitiva de Oyó a sus descendientes.

A modo de conclusión sobre esta primera etapa y en función del problema de investigación que se desarrolla en la presente investigación se hace necesario resaltar que el contexto social en el cual se desarrollaba esta manifestación religiosa no era favorable para la misma. La esclavitud, la discriminación racial, la marginalidad, la

exclusión al margen de la ley, la persecución religiosa sumado a un proceso de transculturación y sincretismo no permitían la conformación de estructuras estables, con líderes que gozaran de autonomía y reconocimiento. Esta situación afectaba doblemente a las mujeres que practicaban esta religión, ya que se veían marginadas no solo por el hecho de ser practicantes de la misma sino además por ser mujeres, las mayorías negras o mestizas y muchas de ellas esclavas.

Durante la República Neocolonial (1902-1958) estas prácticas cubanas de substrato africano continúan socialmente discriminadas, aunque su expansión hacia otras áreas del país por la migración interna, organizaciones autónomas y los vínculos de la familia religiosa, fue innegable. Producto de la sublevación del entonces ilegal Partido de los Independientes de Color, ocurrida en 1912 en la región oriental de Cuba y que reivindicaba mejoras para los negros y los mulatos, se desata una cruel represión contra negros y mestizos y se produce una vuelta al mundo subterráneo de las deidades del panteón afrocubano, las cuales de nuevo, se encubrieron bajo las formas de los santos católicos. No es hasta 1940 que se promulga una nueva constitución de la República, la cual crea un clima favorable a la práctica de las religiones cubanas de substrato africano en el marco de las libertades civiles. Estas libertades incluían además un grupo de conquistas de reivindicación femenina que formaron parte de la lucha por los mismos durante varios años (Bolívar, 1992:162).

La conjugación de estos dos factores logra incidir en las representaciones que a nivel social se van a establecer con relación a las mujeres y se van a proyectar en todos los ámbitos de la vida social incluidas las prácticas religiosas. Se conocen, dentro del ámbito religioso de principios de la República, muchas mujeres que lideraban ceremonias, iniciaciones y entrega de divinidades, lo que hoy representa un tabú para las mujeres contemporáneas. Fue Má Montserrat de Matanzas, quien desde su consagración de Iyalorisha, entregó el primer Oodù<sup>1</sup> a un Babalawo de la Habana, a Pedro Pablo Pérez (awo ogbèyono). Esta labor la continuó la conocida Òlòṣà Cuca Oodù. (Betancourt, 2003:34)

---

<sup>1</sup> Divinidad masculina.

Ferminita Gómez, fue la primera en entregar el fundamento de Olókun a personas no iniciadas a partir de 1944. Hay quienes afirman que no se explican cómo una mujer fue capaz de hacer algo así, porque Olókun es una divinidad que sólo puede ser entregada por Babalawos. Era una gran espiritista y cuenta la historia que pertenecía a una sociedad secreta de mujeres espiritistas, algunos afirman que se trataba de una sociedad Gèlédè<sup>2</sup>. También entregó el primer Òrìṣà Oko en Cuba, a mediados de la década del 40, ya que se le consideraba una divinidad propiamente de mujeres.

En nuestro país, las mujeres se destacaron como en el antiguo pueblo yoruba donde, luego de la dispersión histórica, se fortalecieron las sociedades femeninas conocidas como Elekko<sup>3</sup>, Òrìṣà Oko<sup>4</sup>, Gèlédè<sup>5</sup>, así como las mujeres adivinas conocidas como Íyanifá, y se acentuó, primordialmente, la presencia de las Yeyé<sup>6</sup>, ancianas consejeras de la comunidad, que hasta hoy nos llegan sus reseñas insertadas en nuestros cantos e invocaciones. No existe evidencia de que utilizaran la palabra Íyanifá, pero podemos suponer que algunas de esas iniciadas arribaron a América, y de hecho a Cuba. (Betancourt, 2003:38)

Como otros rasgos característicos del período 1902-1958, podemos explicar que en los mandatos presidenciales de la naciente República cubana, la discriminación racial toma matices diferentes desde su primer presidente, don Tomás Estrada Palma (1906); la intervención americana implanta y hace más evidente el racismo en el período 1906-1909, intentando quitar el voto a los negros e imponiéndole a su ejército la prohibición de mezclarse con pardos o mestizos. (Bolívar, 1992:162)

A continuación es nombrado presidente José Miguel Gómez (1909-1913), el cual pertenecía a una prestigiosa casa de paleros. Prosigue la discriminación racial y por ende la represión hacia las manifestaciones religiosas de origen africano en los

---

<sup>2</sup> Organización ancestral femenina. Culto secreto.

<sup>3</sup> Culto secreto femenino.

<sup>4</sup> Divinidad femenina a la que se le rinde culto.

<sup>5</sup> Culto femenino.

<sup>6</sup> Grupo ancestral. Ancianas líderes de las comunidades yorubas.

períodos de los presidentes García Menocal (1913-1921), Alfredo Zayas (1921-1925), Gerardo Machado y Fulgencio Batista en su primer mandato (1940-1944). Este último, ferviente religioso de la Regla de Ocha y las Reglas de Palo, tenía asentado al orisha Shangó. Durante estos períodos se observa una proyección gubernamental, a través de sus cuerpos represivos, de inculpar a los negros descendientes de esclavos, a los criollos y a los mestizos de prácticas de brujería, fetichismo y, en múltiples casos, de asesinatos, robos y violaciones, a fin de sembrar el miedo en la población blanca del país. Todo esto aparece registrado en los anales de la policía de los distintos períodos presidenciales. (Bolívar, 1992:163)

De nuevo las manifestaciones religiosas de orígenes africanos y ya afrocubanos pasan a la clandestinidad, y sus componentes, no ya sólo negros, sino también mestizos y blancos, la practican a puertas cerradas para no ser tildados de oscurantistas y brujeros. No obstante, se dice que incluso en el período anterior a 1940, algunos presidentes de la recién instaurada República fueron iniciados en los cultos de la santería y ejercían su influencia sobre la población creyente humilde con fines electorales. Paralelamente, la Regla de Ocha, en ese momento patrimonio de negros africanos, de mulatos y de sus descendientes, vio nacer un interés por ella en los sectores blancos de la población, sobre todo en las capas más humildes, las cuales comenzaron a incorporarse a sus cultos de una forma desprejuiciada. En esta época alcanza especial relieve el hecho religioso conocido como «paralelismo», el cual considera que distintos sistemas religiosos son compatibles. (Bolívar, 1992:164)

El clima político propiciado por la Constitución de 1940 favoreció el afloramiento de los cultos de origen yoruba y permitió, en cierta medida, los contactos entre los asiduos a las distintas casas templos, más o menos de forma incidental. El establecimiento, a través de las grandes casas de babalawos o casas templos, del control de las tiradas para el vaticinio de los oddun de Ifá que regirían el año; conocido como la Letra del Año, afloró como otra característica del período. (Bolívar, 1992:165)

La exclusión y la subordinación de la mujer negra en las prácticas religiosas cubanas de substrato africano, son comportamientos que han sido aceptados en el proceso social desde la esclavitud en América. Por el largo proceso de sincretización con los valores patriarcales del catolicismo, las funciones espirituales de las mujeres negras como líderes se perdieron en los cabildos establecidos en Latinoamérica, sin tener en cuenta muchos de los mitos y prácticas originales yorubas. El proceso de yorubización y de desincretización que emerge en Cuba a finales del siglo XX continúa con estas mismas pautas discriminatorias. De las ramas religiosas afrocubanas, las sociedades secretas masculinas abakuá no aceptan mujeres en su composición, mientras que la Regla de Osha y la Regla Conga permiten que participen en los ritos religiosos con un papel subordinado al del máximo sacerdote o babalawo. Las mujeres pueden llegar a ser lyaloshas (santeras) pero no tienen la opción de formarse en los secretos de la adivinación para ocupar la categoría de Íyánifá; madre de un Ifá.

En la Etapa Revolucionaria desde 1959 hasta la actualidad; a partir de declararse la proyección socialista de la Revolución Cubana, comienza un nuevo ciclo para las religiones afrocubanas. Estas, que han influenciado dejando su impronta en la pintura, la música, la literatura, el teatro, etc., ya forman parte de la joven identidad nacional. Después de décadas de ilegalidad de las religiones en Cuba, en 1992 bajo un proceso de rectificación de errores, se ofrece un marco legal para los practicantes y creyentes de todas las religiones, incluyendo la aceptación e institucionalización de las prácticas religiosas cubanas de substrato africano.

Este momento de apertura nacional tendría también su repercusión en cuanto a generar relaciones de intercambio con centros de culto de otras naciones similares en importancia desde el punto de vista cultural. Es así que comienzan los intercambios con países como Nigeria, Brasil, Venezuela y México, con el predominio de eventos bajo el formato de Conferencias o de Talleres Internacionales.

En 1992 se había organizado el Primer Taller Internacional sobre los problemas de la cultura yoruba en Cuba, años antes (1987) se había recibido la visita del Ooni de Ilé Ifé.

El propio hecho de crear en el año 2000 la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC) y los gestos que desde el punto de vista simbólico marcaron su origen, evidencian las intenciones de revisar o al menos reorientar, el culto sincrético cubano a formas acaso más puras u ortodoxas de acuerdo al núcleo original africano.

Con respecto a la posición de las mujeres y su participación en esta etapa podemos decir que continuaban ganando espacio y reconocimiento en la sociedad religiosa a la par del contexto social donde se enmarcaban. A medida que se iba empoderando la mujer en las esferas de la vida social también se hacían presentes en la religión pero desde las mismas posiciones que se habían heredado a lo largo del proceso tradicional de conformación de esta religión en Cuba. No se evidencian, hasta donde se ha podido investigar, nuevas formas de participación femenina hasta los primeros años del siglo XXI, donde en un proceso de restauración del cuerpo filosófico y litúrgico de Ifa se ha experimentado un proceso de cambio en sus tradiciones y prácticas religiosas. Uno de los ejemplos que evidencian estas nuevas formas de participación femenina, es la iniciación de mujeres en la misma, asunto muy polémico para la tradición cubana.

Como bien nos hemos podido dar cuenta a lo largo del epígrafe de manera histórica las mujeres siempre estuvieron presentes en el complejo sistema Osha- Ifá. Por cuestiones de índole social, las mismas fueron quedando relegadas a actividades que cada vez se parecían más con la vida cotidiana de la sociedad, que con verdaderas jerarquías religiosas y posicionamiento social a través de un liderazgo religioso.

Las referencias más antiguas que se tienen sobre esta práctica en Cuba son en verdad muy recientes, pues la primera de estas iniciaciones tuvo lugar en marzo del año 2000, cuando las cubanas María Cuesta y Nidia Águila de León, fueron iniciadas como las primeras Íyanifá en el país, en el seno de la Casa Templo “Ifa Iranlowo”,<sup>7</sup> cuyo líder religioso es el Babalawo Víctor Betancourt Estrada. En entrevista concedida para este trabajo, Víctor expresa que este primer proceso se conservó en la discreción de la casa que él dirige, porque como era la primera vez, quería dejar pasar un tiempo y estar

---

<sup>7</sup>La Casa Templo “Ifa Iranlowo” encabeza un “Proyecto de Restauración Religiosa” consistente en rescatar en la medida de lo posible las prácticas originales que, de acuerdo a análisis comparados desde perspectivas teológicas, históricas y filosóficas, generan incertidumbre sobre las fundamentaciones (o ausencia de ellas) que subyacen bajo los cambios que se operaron en las religiones cubanas de substrato africano.

seguro, con la práctica cotidiana de las nuevas sacerdotisas, de que todo había salido bien. Igualmente explica que se limitó a iniciar mujeres de su casa templo para ser posteriormente consecuente con cualquier adversidad que se pudiera presentar.

Es por eso que esta fecha no se toma como momento inicial de socialización o de práctica pública de las Íyanifá en Cuba, pues no es hasta el año 2004 que se tiene conocimiento de estas, a raíz de la iniciación de la venezolana Alba Marina Portales y todo lo que ocurrió a su alrededor. De la repercusión en Venezuela de este acontecimiento constan evidencias favorables, aunque también de oposición, en el sentido de haber introducido una práctica que pronto se diseminaría con notable amplitud en ese país. No tenemos certeza de que haya sido la primera venezolana, aunque sí se sabe que no debe haber habido un número significativo con anterioridad.

Alba Marina Portales fue iniciada en la Casa Templo liderada por el Babalawo Ernesto Acosta Sedies, en Matanzas, bajo la guía de Víctor Betancourt, y con la participación ceremonial casi absoluta de las dos Iyanifá cubanas, María Cuesta, y Nini. (Machado, 2013:32). A partir de las tres primeras iniciaciones practicadas, y a pesar de algunos muy fuertes criterios vertidos por líderes y casas religiosas de nuestro país, surgió un movimiento que pronto se extendió a otras provincias y municipios, trajo como resultado el nombramiento de Íyanifás en Matanzas, Cárdenas, Morón, Santiago de Cuba y Holguín.

Como se puede apreciar en esta etapa particularmente a partir del año 2000 se produce una apertura en cuanto al tema de la participación femenina. Es necesario especificar que siempre ha existido participación femenina en la religión yoruba, pero que la misma tiene características diferentes en cada momento expresándose una correspondencia entre ella y las formas de participación nivel social. Lo que hemos de aclarar es que las formas en que se comienzan a manifestar esta participación tienen un nuevo carácter al permitir a las mujeres iniciarse como líderes religiosas y asumir de conjunto con esta responsabilidad un papel protagónico en ceremonias y actividades a las que de otra forma no tendrían acceso, por lo que estamos en presencia de nuevas formas de participación en este sentido.

## Epígrafe 1.2. Antecedentes teóricos para el tratamiento de las nuevas formas participación femenina.

Con relación al tratamiento de los factores socio-religiosos que han propiciado las nuevas formas de participación femenina en la religión yoruba se pueden ofrecer diferentes enfoques para su tratamiento, a partir de criterios que resultan factibles para su comprensión. Entre ellos se encuentran las diferentes ciencias o disciplinas que tratan el tema tales como la antropología, la historia, estudios culturales, la propia sociología entre otros.

Sin embargo la utilización de este criterio de análisis plantea la dificultad de indefinición del problema en estudio por la ambigüedad teórica con que se realizan la mayoría de los estudios consultados, haciendo difícil definir desde esta transdisciplinariedad las limitaciones y aportes de los mismos, en su contexto específico.

Enmarcados en esta problemática y a partir de los textos analizados, se destacan algunos aspectos que matizan este estudio ya que permiten ubicar estas investigaciones independientemente de la ciencia o enfoque. Se propone organizarlos en dos grandes grupos:

- I. Generales: Se enfocan en la caracterización del sistema socio-religioso yoruba y de los tipos de prácticas que lo distinguen de manera general. En ellos el tema de la mujer no está definido como una preocupación porque no está detectado como problema ni por los investigadores (los cuales estudian cuestiones generales dentro del contexto religioso y evolución del mismo), ni por los propios actores sociales de las prácticas (que asumen la participación dentro de la misma sin cuestionarse los fundamentos orales que se puedan generar).
- II. Específicos: Ofrecen un tratamiento al tema de la participación femenina en el contexto religioso yoruba tanto a las formas tradicionales establecidas como a las nuevas que se han incorporado.

A continuación expondremos algunos de los criterios manejados por los autores que responden al primer grupo.

Uno de ellos los investigadores es Fernando Ortiz, que manifiesta interés por el estudio de las tradiciones religiosas y la cultura africana en Cuba y quién con su libro Los negros brujos (1906), que formará parte de la trilogía compuesta además por Los negros esclavos y Los negros curros, intenta probar desde una perspectiva criminalista y positivista que el hampa cubana estaba relacionada con las prácticas religiosas de los negros de la isla. En este primer estudio de la religión se presentará la misma como brujería o simplemente como un conjunto de supersticiones que mantienen al pueblo en la ignorancia. Esta obra contiene además dibujos que recrean altares, vestuarios e instrumentos musicales que servirían para preservar este conocimiento y despertar el interés de las investigaciones de dichos temas.

Ortiz cambiará su perspectiva con respecto al tema afrocubano al comenzar la investigación de campo en la isla. Para el año 1940 y posteriores a este crea obras colosales como Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar; donde el aspecto más importante será que acuña el concepto de transculturación, empleándolo para explicar el fenómeno de hibridación dentro de la cultura cubana y que para la comprensión y desarrollo del tema investigado se hace de necesario abordaje. Publica además Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba (1950), Los instrumentos de la música afrocubana (1952-1955), en los cuales ilustra características del complejo religioso que sirven de base para conocer elementos importantes dentro de este contexto socio religioso.

Otra autora cuya obra se enmarca en los inicios de escritos científicos sobre estos temas religiosos de raíces africanas es Lydia Cabrera. Sus trabajos etnográficos sirven también como muestras empíricas de cómo se desarrollaba el sistema religioso por esos días. Su obra cumbre El Monte (1954), es un texto que hace un estudio etnológico de la religión yoruba en Cuba y sirve también de manual del uso de hierbas por los practicantes de la Regla Osha-Ifá. Su trabajo nos permite comprender hasta cierto

punto la complejidad de las prácticas religiosas, su rica tradición oral, la relación entre las deidades e información sobre una gran cantidad de rituales.

Aunque reconocemos la importancia de tal obra para mostrarnos elementos característicos del sistema la misma no trasciende más allá de descripciones que pudiesen estar manipuladas por los practicantes a quienes utiliza la autora como fuentes y por la desconfianza hacia las personas ajenas a la religión que en ocasiones se manifiesta. En cuanto a la participación femenina no hace grandes aportes aunque menciona grandes lyaloshas de la época sin identificar las problemáticas que hoy nos planteamos. Pero sin lugar a dudas a la altura de su tiempo estos trabajos son un tributo a las formas tradicionales y genuinas de la práctica de este culto, así como un acercamiento a ciertos conceptos filosóficos que rigen a practicantes y aleyas.

Siguiendo la línea de las investigaciones de este corte nos encontramos de manera más contemporánea las investigaciones de Natalia Bolívar con una obra prolífera en temas de religiones cubanas de substrato africano. Específicamente en su obra Legado Africano en Cuba (1997); realiza un abordaje histórico de la actividad religiosa o parareligiosa practicada en Cuba desde la colonización hasta 1990. Expone un desglose por etapas históricas que aporta a esta investigación la posibilidad de identificar dichas etapas que se enmarcan de manera histórica y que arrojan características propias de cada una. Muestra la denotación por distintos grupos los cultos practicados en Cuba. Como obra histórica y etnográfica aporta elementos que permiten identificar una cronología, elementos culturales y mitológicos identificativos, dan un panorama general del contexto socio religioso sin enfocarse en el impacto social de las mismas, sus causas sociales, consecuencias, regularidades, entre otros criterios.

Jorge Ramírez Calzadilla, investigador del (CIPS) y del (DERS), quien en su artículo Religión, Cultura y Sociedad en Cuba (1997) amplía sobre el tema. Muestra el cuadro religioso cubano completo, lo que permite hacer una comparación entre las religiones cubanas de substrato africano y otras que coexisten con ella. Asume la posición de que la religiosidad del cubano es casi en su totalidad de tipo mosaico, de manera

espontánea, que confluyen muchas religiones y se practican en un mismo contexto; incluso muchas veces mezcladas a través de los modelos culturales definidos por este investigador.

Como principal limitación de su estudio pudiésemos encontrar que a pesar de establecer el cuadro religioso cubano, no muestra en profundidad los mecanismos y situaciones sociales que dieron paso a éste. En ningún sistema religioso que menciona hace alusión a la posición femenina dentro de ellos. Aun así es una importante contribución al estudio y valoración del fenómeno religioso en Cuba a partir de los vínculos entre los factores sociales y el desarrollo histórico en nuestro país abordando el fenómeno con objetividad y rigor científico.

Dentro de la perspectiva particular podemos hacer referencia a otro grupo de estudios sobre el tema de la participación femenina. En ellos se pueden visualizar dos formas de tratamiento. La que hace referencia de manera general al tema femenino en su vinculación y proyección en diferentes esferas de la vida social en general y aquella que específicamente hace referencia al objeto de la investigación.

La socióloga Sonia Parella Rubio en su artículo Repensando la participación de las mujeres desde una perspectiva de género (2003); revisa los principales enfoques teóricos en el estudio del desarrollo desde una perspectiva de género. Además analiza cómo ha ido evolucionando el tratamiento que desde la propia teoría se ha dado a las relaciones de género, destaca categorías conceptuales como género, desarrollo, globalización y nos muestra para la presente investigación una mirada en relación con la importancia del género en los estudios sociales y la vinculación directa de las mujeres a estas actividades.

Estos elementos son posibles entenderlos en el objeto de nuestra investigación donde las mujeres se desarrollan en una sociedad verticalizada por concepciones patriarcales dominantes. Sirve de referente teórico para entender hasta cierto punto las relaciones

del género y sociedad vinculadas con las mujeres pero no muestra esta particularidad dentro del fenómeno religioso al no ser fuente de sus investigaciones.

En el artículo Las relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano (2011) del autor Raúl Febles Conde realiza valoraciones muy acertadas que van directamente relacionadas con nuestro objeto de investigación. Expone que los estudios de género son un conjunto de proposiciones teórico- metodológicas de importante valor para la comprensión de las relaciones entre los hombres y mujeres y del lugar de cada rol dentro de la existencia humana. Pasa esto por cuestiones culturales que son impuestas de forma racional en contextos sociales determinados pero deben estudiarse en un despliegue histórico para entender su génesis y los momentos más importantes de su desarrollo como problemática.

Existe una compleja naturaleza de relación dominación-subordinación en las religiones de substrato africano a través de los roles que se asumen de manera cultural en función del contexto socioeconómico, histórico, político en que tienen lugar dichas desigualdades. Aun cuando desde su investigación podemos utilizar elementos teóricos que permiten conocer regularidades y características del sistema religioso, no va a la implicación social del hecho, a las interrelaciones entre individuos y el sistema por lo que ahí radica su limitación para nuestro estudio sin dejar de reconocer aspectos teóricos referenciales que marcan pautas importantes en la misma.

Las concepciones africanas del género y del feminismo, tales como las de la antropóloga Ifé Amadiume o la socióloga Oyérónké Oyewumí ambas nigerianas, son esenciales en la incorporación de formas propias de análisis sobre los sistemas de género, los roles y las relaciones de género en el continente africano. El trabajo de la socióloga nigeriana, Oyérónké Oyewumí, quien hace una crítica muy pertinente al uso de la “mujer” como una categoría social, siempre sin poder y definida en relación con el hombre, ha sido sin duda una gran fuente de inspiración.

Basándose en datos sobre la sociedad yoruba pre colonial, Oyewumí cuestiona el uso del género como principio de organización social en esa sociedad nigeriana, ya que confunde diversos y complejos roles femeninos bajo un único prisma. *Las mujeres yorubas pre coloniales participaban de muchos roles superpuestos e incluso paradójicos, tales como marido, esposa, madre, cuñada, hijo/a (en muchas lenguas africanas un término neutro), comerciante, cultivadora, etc., practicantes y líderes religiosas.* (Oyérónké Oyewumí, 2003:35).

Lo más significativo que nos muestra las consideraciones de esta autora, es reconocer que el género, no es una categoría necesariamente estática ni fija, ni definida como opuesta al género masculino, sino que está en verdad construida socio culturalmente y que por demás evoluciona en sus significados y contenidos con el tiempo; para cada mujer puede fácilmente modificarse durante su ciclo de vida o ser muy diferente para las mujeres de distintos contextos históricos, sociales y políticos.

María Margarita Castro Flores, investigadora del Centro de Estudios sobre América en su obra Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género (1996); en su escrito aporta las ideas de que asumir en Cuba un enfoque de género en el tratamiento de la religión constituye un desafío, por constituir un aspecto poco abordado. Nos ilustra que aún cuando existe una amplia legitimación social del tema de la participación femenina no se traduce necesariamente en la extensión o apertura de espacios de acción o participación para éstas, particularmente en la esfera religiosa, donde se establece una sujeción de patrones socios históricos, prohibidos y normativos. Explica como la introducción de las concepciones de marginación de las mujeres, junto al catolicismo y como las religiones traídas desde África con la colonización repercute en la influencia que ejercen o pueden ejercer dentro de la sociedad creyente cubana.

Demuestra que el tratamiento discriminatorio hacia lo femenino es orgánico y estructural en la tradición religiosa cubana por la forma en que tuvo que resurgir y desarrollarse esta religión en un contexto social distinto. Se perdían entonces muchas de las actitudes y acciones que debían ejercer las mujeres y quedaban relegadas a ser

portadoras de un mestizaje racial, cultural y religioso. Muestra la dicotomía entre las posiciones que ocupan las mujeres en las distintas esferas de la vida social. En el caso específico de la religión objeto de estudio de la presente investigación expone que esa participación activa a nivel social no se corresponde con la del nivel intrarreligioso que les es permitido desempeñar a dichas mujeres. Menciona limitaciones ya conocidas en el complejo sistema religioso de substrato africano para las mujeres como la iniciación en el culto Abakuá, en el culto a Aña, a funciones como obtener pinaddo (ceremonia de entrega de cuchillo), función de osainista (concedor de las plantas) y en complejo Osha-Ifá donde pueden ser Apetebises, Apetebí Aya Ifá, Iyalorishas, pero no obtener cargos de nivel superior como el de Íyanifá (Madre de Ifá) a través del estudio del conocimiento religioso.

Si bien es una autora que es un referente directo importante para la presente investigación por las concepciones de participación femenina en relación al género que muestra, se queda su análisis en la sistematización desde lo religioso y descriptivo de la temática. El análisis desde la perspectiva sociológica necesita abordar más allá de lo descriptivo. Desde nuestra investigación se deben buscar situaciones que generen el conflicto a partir de las contradicciones, las causas sociales, las incidencias tanto para los actores religiosos involucrados como para los diversos sistemas que interactúan. No se puede dejar de reconocer la posibilidad que muestra la autora de valorar el aporte que ha representado la presencia de la mujer en estas expresiones religiosas.

A modo de conclusión en este epígrafe planteamos que los primeros estudios a cerca de religión cubana de substrato africano en Cuba se enmarcan en los procesos de contextualización de su llegada, adaptación, proliferación e instauración en una sociedad primada por factores sociales impuestos a partir de una cultura imperante marcadamente machista y patriarcal. Es en este espacio social en que se desarrolla la participación femenina dentro del contexto religioso. De manera simultánea a estas circunstancias, se evidencia que el tratamiento desde la ciencia expresa una correspondencia con las condiciones sociales de cada período, así como a las ideas

imperantes en el imaginario social y en las pautas asumidas por los diferentes actores e instituciones sociales involucradas.

Con el cambio de las condiciones que a nivel social propician mayor protagonismo de las mujeres, reconocimiento y empoderamiento como modelo conductual, el mismo repercute en la configuración de sistemas sociales como el religioso y potencia factores que reconducen la mirada de la ciencia a intentar explicar por qué surgen nuevas formas de participación femenina, no solo desde las maneras tradicionalmente conocidas y aprobadas, sino ya también como líderes religiosas en relación multicausal con el contexto social donde se enmarcan.

### Epígrafe 1.3. Nociones conceptuales relacionadas con el objeto de estudio.

La lógica que marca nuestra investigación está referida a aquellas nociones que la vertebralizan y que a lo largo de la misma nos permiten entender con mayor claridad nuestro objeto de estudio, enmarcándonos en un tiempo y espacio actual. Se utilizan las visiones de distintos autores desde una mirada crítica con el objetivo de construir conceptos propios que identifiquen y expliquen mejor la esencia de este estudio.

No podremos entonces entender el fenómeno que nos compete, sin definir primeramente qué es la **religión** como un constructo social, bajo la mirada de clásicos de la Sociología como Emile Durkheim quien en su obra Las formas elementales de la vida religiosa (1902) realiza el primer gran estudio de sociología de la religión. Encuentra que la esencia de la religión es la idea de lo sagrado, concepto que se repite en todas las religiones. Su atención no solo se enfoca a la concepción del mundo, sino al problema de la interacción entre el sujeto y el objeto en medio de las acciones rituales, las instituciones y en las formas de organización social de tales actividades. Es así que argumenta que *la religión es un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, todo aquello que se identifica con las cosas dejadas a un lado y prohibidas –creencias y prácticas que dan unidad a una comunidad moral concreta.* (Durkheim, 1912:45).

Si bien Durkheim hace una explicación coherente de que entiende por religión, y aporta singulares elementos como la distinción entre lo sagrado y lo profano, su naturaleza como hecho social y un elemento de cohesión colectiva e individual de las sociedades a través de las representaciones sociales de la misma; solo busca el significado estructural y funcional que para una sociedad tienen los fenómenos que se presentan como religiosos.

Al concebirse la religión como fenómeno social complejo de carácter heterogéneo, al decir de Jorge Ramírez Calzadilla se conforma en tres elementos fundamentales que *“comprenden la presencia de un grupo de actividades, formas organizativas y un conjunto de ideas, concepciones y mecanismos emocionales y psicológicos: la conciencia religiosa, las actividades religiosas y la dimensión organizativa... “en una vinculación dialéctica, interactúan entre sí y con otros elementos y sistemas, y en esa relación el fenómeno se modifica”* (Calzadilla, 2003:151).

Luego de estos análisis podemos expresar que en la presente investigación la religión será entendida como ***una construcción social, que tiene elementos observables, medibles y comparables, que hacen que sea de interés sociológico. Se conforma a través de prácticas y creencias hacia lo sagrado y divino incidiendo en la vida social del hombre tanto desde la tradición como desde construcciones actuales. Se desarrolla en contextos sociales diversos por lo que tiene regularidades propias del entorno en que se desarrolla. Alude a la subjetividad individual y colectiva ejerciendo cohesión directa sobre sus practicantes, en ese contexto en particular.***

En el marco de nuestra investigación el concepto de **factores sociales** requiere ser explicado, porque constituyen la base para comprender los factores socio-religiosos como elemento de peso en nuestro problema de investigación. Resulta complejo, sin embargo, poder definir estos factores ya que como tal pueden operar diferentes elementos entre ellos instituciones, actores, la propia economía, lo político, lo cultural entre otros.

Ante la dificultad que presenta esta tarea partimos de 4 elementos propuestos por Tamara Caballero y Omar Guzmán para tal propósito (Guzmán & Caballero, 2014:22)

1. Análisis de la realidad concreta.
2. Presupuestos interdisciplinarios a partir de los cuales se interpreta.
3. Instancias que participan.
4. Vínculo entre la estructura – actividad.

Utilizando estos criterios definen los factores sociales como (...) *una vía de explicación multilateral de la complejidad de una realidad concreta o sistema social, gracias al análisis de las múltiples conexiones que como parte de ese sistema y de otros se establecen a través suyo, permitiendo obtener una visión parcial de la totalidad de la misma.* (Guzmán & Caballero, 2014:23)

En el marco de la investigación asumimos como **factores socio-religiosos aquellos que participan o intervienen en un campo religioso específico, susceptibles de ejercer influencias en las prácticas o comportamientos de los actores que se desenvuelven en el, a partir de su capacidad como agentes de cambio, en complejos vínculos entre ellos hacia el interior del propio sistema religioso y con el sistema de relaciones sociales en general.**

Partiendo del concepto definido por la autora serán tomados como tal los actores sociales (mujeres y líderes religiosos); instituciones (casas religiosas) y el complejo campo de relaciones donde estos se desarrollan (en el cual se incluye la vertiente religiosa que les es distintiva).

Con relación al último elemento mencionado, el **campo socio-religioso**, se hace necesario distinguirlo del **contexto religioso** ya que aunque suelen ser utilizados indistintamente, el campo resulta, en el sentido estricto, una herramienta metodológica mientras que el contexto, aparece como un conjunto de circunstancias que determinan un hecho.

La palabra contexto de manera general, describe el espacio o entorno que puede ser físico o simbólico que sirve de marco para mencionar o entender un suceso. *Se crea en base a una serie de circunstancias que ayudan a comprender un mensaje. Entonces el contexto religioso es el espacio físico y/o inmaterial que enmarca de forma histórica y relacional sucesos y procesos de carácter religioso en la vida de los individuos, considerados los mismos como actores, en dicho espacio.* (Pérez, 2011:39)

Pierre Bourdieu en su libro Cosas dichas, admite que el estudio del fenómeno religioso es una de las empresas más difíciles, porque (...) *cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertinencia a un campo, y cuando no se está, se arriesga primeramente omitir, inscribir la creencia en el modelo (...)* (Bourdieu, 1987:123).

Para el autor, el problema de estudiar lo religioso reside al *abordar el espacio social especializado en la creencia, pero no cualquier creencia, sino la que se tiene en lo sagrado, lo divino, lo superior, lo trascendental, lo universal e invariable.* (Bourdieu, 1987:132). Propone la categoría campo religioso como una herramienta útil para indagar en la naturaleza y la dinámica de los fenómenos religiosos, sin aislarlos de su contexto social.

En el campo socio-religioso se encuentran interactuando varios actores sociales los cuales van desempeñar diferentes roles y funciones dentro de la estructura del sistema. De ellos desempeña un papel esencial en el tema el líder religioso, para la definición de su esencia nos acogemos al siguiente planteamiento: *El líder religioso es una persona que tiene influencia, autoridad, responsabilidad, valores que se expresan con relación a un grupo de personas que comparten su misma práctica religiosa, que pueden resultar proactivos en procesos de transformación. El liderazgo en este ámbito incluye además poseer títulos, conocimientos, experiencia en el desempeño que le dan superioridad para el rol que ocupa.* (Barbosa & Juárez, 2013:6)

Dentro de la religión yoruba el papel e influencia del líder se manifiesta con mayor énfasis en el espacio de su casa templo. Al decir de los investigadores Julio Martínez y Enrique Orosco *una casa templo es un espacio físico consagrado a las divinidades, donde los miembros espirituales de la comunidad religiosa adscritos a esa práctica de manera común, le rinden culto mediante las diferentes prácticas y ceremonias instituidas en el cuerpo litúrgico, en el cual una familia religiosa desarrolla estas funciones.* (Orosco & Martínez, 2017:50)

El sistema de vida de la familia religiosa que se desarrolla dentro de los grupos del culto a Ifá agrupados por familias que pueden o no ser consanguíneas, es el espacio primario de guía, para los practicantes miembros de los diferentes grupos. La influencia del medio social es determinante en la formación de los individuos practicantes del sistema religioso y de las relaciones sociales que estos establecen, lo cual influirá en las tradiciones, creencias y en el modo de actuar de los mismos, así como en la configuración de las pautas de actuación, para cada uno de ellos. Estos tendrán una función social de legitimación de la autoridad, la cual es tan importante como su papel de regulador de las relaciones entre los miembros y de éstos con sus orishas, relación que tiene una determinada significación social porque hace que se legitime el orden social dentro de los grupos religiosos. (Braffo, 2008:2)

El espacio físico que ocupa cada familia religiosa (casa templo) es donde se legitiman mayormente los modos de actuación religiosa y la incorporación de otros nuevos, o la mantención de moldes tradicionales de hacer religión, siempre de forma independiente. Esto traerá consigo que los nuevos conocimientos religiosos o las nuevas prácticas produzcan cambios en la ritualística o la desaparición de algunos aspectos del orden social. Sin embargo, los cambios se darán de forma simple, ya que pueden cambiar o variar determinadas prácticas en sus formas externas, pero no en su esencia.

Una manifestación de estas variaciones en las prácticas se vincula directamente con la vertiente religiosa a la que se adscriben las casas templo. Con el inicio de la década de los 90 del siglo XX surgieron cambios o modificaciones en todas las expresiones religiosas del país incluidas las religiones cubanas de substrato africano.

A partir de esa fecha el llamado complejo Osha-Ifá viene experimentando procesos de reavivamiento y reacomodo, principalmente en el cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá, con énfasis en el cosmos que condiciona la praxis, dada la confrontación entre lo tradicional y la modernidad, visible en dos direcciones: *lo tradicional cubano, versus lo tradicional nigeriano. La primera es identificada con el legado ancestral africano en la religiosidad popular cubana, conocida también como Regla de Osha-Ifá o Santería, y la segunda con la versión nigeriana tradicional o africanizada de Ifá, en la modernidad (Orosco & Martínez, 2017:49).*

Hasta el momento el aparato conceptual manejado se ubica en los factores socio-religiosos que forman parte de nuestra investigación: el campo religioso, el papel de los líderes religiosos y las vertientes religiosas que configuran las prácticas en las casas templos. Sin embargo para completar el análisis se hace necesario definir lo relacionado a las formas de **participación femenina** en la religión yoruba.

Este análisis parte de entender que es la participación de manera general. La misma constituye un proceso necesario en las sociedades actuales y se vincula con las estrategias de desarrollo a nivel social y como eje fundamental para el desarrollo de la sociedad y la cultura. En Cuba, los estudios que reflexionan sobre el concepto de participación, tienden a vincular su análisis con el espacio comunitario.

Reina Fleitas considera la participación no como un estado, o una resultante final, sino *como proceso eminentemente activo, que consta de un conjunto de fases que poseen una dinámica propia con diferentes niveles de expresión.* Los escenarios de participación se cristalizan, se vinculan de manera recíproca y son a su vez, conjuntos de las relaciones sociales, los cuales deben contener ámbitos de interacción participativa, a saber: partidos, asociaciones, comunidad, vecindario, familia; donde se asuman y se compartan derechos, responsabilidades y acciones. (Fleitas, 2005:35).

La familia religiosa y el espacio de la casa templo funcionan como estos ámbitos de interacción desde la perspectiva de la autora y evidentemente las nuevas formas de

participación femenina tienen carácter activo en el conjunto de relaciones sociales que contienen esos ámbitos.

Una verdadera participación social es alcanzada por medio de tres condicionantes: ser parte de algo, tomar parte en algo y tener parte en algo, con un sentido de conciencia, voluntariedad, horizontalidad y pertinencia. (Kliksberg, 1998:54). La participación social es entonces sistémica por naturaleza, de igual forma se reconoce que la equidad en las relaciones genéricas es el resultado de una alianza que se negocia continuamente a medida que van cambiando las condiciones y la dinámica social, local o grupal; pues la participación conlleva al empoderamiento de los actores sociales más pasivos.

La participación femenina hace referencia pues al proceso en el cual las mujeres se autoconstruyen como sujetos de poder, con capacidad para actuar y participar en determinados espacios que demanden su competencia. Los estudios sobre la participación femenina no se reducen a la mera presencia en algunos espacios, sino que enfatizan en la calidad de dicha presencia la cual se visibiliza a través de **la posibilidad de tomar decisiones trascendentes, la ocupación de cargos y responsabilidades; así como la asunción o no de determinados roles**. Todo esto unido al compromiso consciente de estas ante el proyecto (en el que se participa), que deriva que lo sientan como propio y lo incorporen a su proyecto de vida.

En el marco de la investigación y partiendo de los elementos que resultan del análisis realizado hasta el momento podemos expresar que en el campo socio-religioso yoruba las mujeres siempre han tenido definidas formas de participar de la práctica religiosa y del cuerpo litúrgico y ceremonial. Tal vez en la situación actual estas nuevas formas de participación femenina hacen alusión explícitamente al tema de las mujeres como líderes religiosas de rango superior, tendencia que se ha afianzado en el espacio de nuevas condiciones sociales y religiosas en nuestro país.

#### Epígrafe 1.4. Perspectiva teórica para comprender las nuevas formas de participación femenina como problema.

El presente epígrafe tiene como propósito analizar los diferentes enfoques que desde la teoría sociológica (tanto general, particular como especial) contribuyen a la comprensión de nuestro problema de investigación. Su selección, utilización y aplicación tiene como base la capacidad explicativa en correspondencia con los factores socio-religiosos, la relación que se establece entre los mismos y las nuevas formas de participación femenina.

Como teoría general, vertebradora y desde el paradigma dialéctico, en la investigación se utilizará la Teoría de los Campos desarrollada por Pierre Bourdieu (1990).

Bourdieu entendía que el espacio social está compartimentado en diferentes espacios o campos donde se dan una serie de relaciones que se rigen por lógicas específicas. Expone que en las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales, relativamente autónomos, que son irreductibles a los que se rigen los demás campos. Por ejemplo los campos artístico, religioso o económico obedecen a lógicas distintas. Es decir los campos serían ámbitos de actuación, espacios sociales en los que los actores tienen una cierta posición dentro de una estructura concreta (Bourdieu, 1992:64).

Define el campo social como un espacio pluridimensional de posiciones, los agentes se distribuyen en él, según el volumen global, y según la composición de su capital, es decir según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de posesiones (Bourdieu, 1990:283). De manera que en estos ámbitos especializados o campos se presenta una lucha entre aquellos que adquieren o se adjudican una posición prominente y los que aspiran a mejorar la suya, de forma tal que los primeros dificultan la entrada a los aspirantes y obstaculizan a los que pretenden escalar puestos que amenazan su posición.

La forma de mantenerse en una posición jerárquica prominente o aspirar a ella, es poseyendo la cantidad máxima del capital específico necesario en un campo determinado por lo cual, los que ya lo poseen tratarán de restringirlo a los recién llegados, mientras que éstos pondrán todo su empeño en adquirirlo.

Ahora bien al decir del teórico para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los habitus que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego. De la forma en que explica que es el habitus, se deduce que consiste en el conjunto de prácticas y creencias que se dan entre los practicantes y que caracterizan la vida de un campo y que a su vez son imprescindibles para su funcionamiento. Se da una relación entre campo y habitus, por el cual uno configura y estructura al otro y viceversa, por lo que al mismo tiempo son regulados y reguladores. (Bourdieu, 1997:141)

Desde su perspectiva, el habitus, no es solo un cúmulo de conocimientos teóricos y prácticos que es necesario aprender para ingresar al campo religioso. Sino la percepción y actitud que los creyentes adquieran a través del aprendizaje de la metodología, comportamientos, ritos, ceremonias, prácticas que se dan en un determinado campo. Es producto de la historia de las interacciones que se dan en el campo y produce las prácticas individuales y colectivas, siendo un principio de continuidad, regularidad y funcionamiento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones (Bourdieu, 2007[1972]:72).

La estructura de un campo que nos presenta Bourdieu está compuesta por la relación de fuerzas que se dan entre los diferentes agentes o instituciones, que forman parte en la lucha, fuerzas que vienen dadas por el capital cultural que los practicantes han conseguido anteriormente en las confrontaciones que han tenido lugar y por el grado de reconocimiento obtenido. (Bourdieu, 1990:136).

A través de las concepciones teóricas del autor entendemos que el estudio del campo religioso tiene por objeto interpretar las relaciones que se establecen entre el poder, la religión y la clase que se deriva de la estructura de relaciones de poder que se dan en el campo religioso.

Queda claro que el capital que se detenta es válido solamente en determinado campo aunque en algunos casos puede ser convertido en otra especie de capital dentro de ciertas condiciones (Bourdieu 1990:136).

En primer lugar está el conocimiento que es el factor más valioso, en este caso el que poseen los practicantes; líderes y aleyos (años de iniciado, rango religioso) así como la complicidad que se da entre los integrantes del campo. El campo socio-religioso no es un campo cerrado ya que interactúa con otros campos afines dentro de otro más general, que es el social. Además se encuentra el subcampo de la familia religiosa a la que pertenecen en su ámbito principal o vertiente religiosa y después la propia familia que forman, la cual se desarrolla en el espacio concreto de la casa templo. Estas familias religiosas funcionan de forma autónoma y es donde se dan mayormente las interacciones religiosas.

En el campo religioso se dan dos tipos de lucha; entre los aspirantes y la jerarquía establecida y en otra instancia entre las familias religiosas (casas templos) que asumen distintas vertientes religiosas (tradicional nigeriana y tradicional criolla). En el primer caso se traduce esta situación a través de la capacidad para adquirir el capital cultural y la cantidad de éste internalizado por los líderes religiosos, que distinguen sus habitus en función del mismo y su forma de dirigir a sus ahijados. Al líder religioso lo va a distinguir del resto de los miembros de la casa templo que ostentan mayor cantidad de capital cultural a su disposición y por tanto tiene habitus que operan en otros espacios de actuación y poder dentro del campo socio-religioso. Relacionado con este aspecto se encuentra que la postura asumida por el líder va resultar determinante en la configuración del campo religioso y de la posición del resto de los practicantes del mismo, ya que es quien tiene la potestad respaldada por su capital cultural, de asumir la

vertiente religiosa que sirve de fundamento para las prácticas y la liturgia de su casa templo y que, por consiguiente, van a legitimar en el espacio de la misma los habitus correspondientes.

Como teoría particular consideramos la de la François Houtart, en su texto Sociología de la religión (1992) referida a la institucionalización de las expresiones religiosas y la relación entre representación y expresiones de este carácter.

Al decir del autor, en todo sistema social ocurren procesos de institucionalización fruto de la exigencia de la reproducción social. Cuando un sistema de creencias religiosas tiene que reproducirse se institucionalizan determinadas prácticas. En este proceso puede producirse una reinterpretación por parte de los creyentes en contraposición a las interpretaciones establecidas. (Houtart, 1992:76).

Una práctica simbólica es una expresión religiosa necesaria. En ella el elemento simbólico afectivo desempeña el papel central porque significa auto implicación, es decir que el individuo y el grupo se involucren y se sientan comprometidos por el acto, dándole sentido a esa práctica simbólica. Es siempre el grupo quien da sentido a la práctica. La cuestión del sentido de la practica resulta importante ya que cuando se carece del mismo son puramente formales o se pierden (Houtart, 1992:74)

Si bien es cierto el carácter de este proceso y su necesidad, en su desarrollo se crea de manera simultánea resistencia al cambio. En el plano de la religión, lo que se institucionalizan son prácticas simbólicas o rituales. La relación entre las expresiones religiosas y sus representaciones por otra parte demuestran cierta autonomía y a veces incluso contradicciones entre ellas. Este hecho es normal ya que necesariamente no tienen que producirse de forma estrictamente paralela y requieran un reajuste entre las expresiones y el sistema de creencias. (Houtart, 1992:79)

El campo religioso de Ifá en Cuba necesita reproducirse para perdurar en tiempo y el contexto actual para lo cual sus prácticas se tienen, necesariamente que atemperar con nuevas realidades, de ahí que la iniciación de mujeres con el rango religioso de Iyanifás haya comportado un proceso de reinterpretación de los fundamentos desde una nueva vertiente (tradicional nigeriana) en contraposición a lo establecido (tradicional criollo).

La auto implicación y el papel del grupo de practicantes (miembros de la casa templo) son los que logran darle sentido al tema de las mujeres iniciadas ya que solo el grupo de practicantes de las casas de la vertiente tradicional nigeriana reconocen y se auto implican en ella. La resistencia ofrecida por los miembros de la vertiente tradicional criolla constituye un proceso normal, que transcurre de forma paralela a la institucionalización constituyendo una referencia valiosa.

Los presupuestos teóricos ofrecidos por Houtart son una referencia para comprender el fenómeno de la iniciación de mujeres como Íyanifás en Santiago de Cuba, a partir de la institucionalización de esta práctica en el seno de las casas religiosas de la vertiente tradicional nigeriana.

La teoría especial que tomamos como referencia en la presente investigación es la que propone Alexander Machado Pinedo en su tesis de maestría y que tiene por título "Íyanifá: aproximación a una jerarquía femenina en el ifaismo cubano de hoy."

Una de las tesis defendidas por este autor es que no se trata de revisiones incorporadas desde las perspectivas radicales de las teologías de la liberación de corte feminista como se pretendió justificar por parte de otros autores, sino que responde a la recuperación de prácticas yorubas originarias que perdió su diáspora cubana.

Realiza una valoración general de los principales criterios que a favor o en contra emiten diferentes autoridades religiosas implicadas en el problema, en un afán de ofrecer, como resultado una exploración inicial a la temática de relativa amplitud, que sirva como base para los estudios posteriores sobre la participación femenina en la jerarquía religiosa Íyanifá.

El trabajo se realiza desde el enfoque teórico de la antropología religiosa, porque al decir del autor permite una perspectiva integradora que no viola ni irrespeta los dogmas de la fe.

En su estudio el autor reconoce la presencia de un conflicto interreligioso provocado por la divergencia entre las vertientes de lo tradicional criollo y lo tradicional africano (nigeriano) a partir de la iniciación de mujeres como Íyanifás. Manifiesta que el conflicto incluso alcanza nivel internacional al involucrar a practicantes de la religión en México, Estados Unidos, Brasil, algunos países de Europa y en la propia Nigeria.

Los planteamientos de este investigador resultan útiles en la medida que posicionan el estudio de la iniciación de las mujeres como Íyanifás en el campo de lo religioso y demuestra con su exploración que no existe relación, al menos directa con las teologías femeninas de la liberación, siendo por esencia el fenómeno de carácter esencialmente referido a las prácticas religiosas establecidas y el contenido de las mismas.

La metodología desarrollada por Pinedo propia de la perspectiva teórica que emplea proporciona un importante cúmulo de información sobre la evolución del tema que es propicia para situar nuestro propio análisis del mismo. La diferencia esencial pasa por el hecho de que el enfoque de la presente investigación, de tipo sociológico.

Las herramientas y enfoque teórico metodológico de la sociología aunque validan los resultados obtenidos por el autor lo hacen de manera diferente. La dialéctica establecida entre los diferentes actores religiosos, dígame líderes de las casas templos, las propias mujeres y el resto de los practicantes solo es posible al comprender el campo socio-religioso como un campo social de confluencia e interacción. Además la casa templo resulta una institución religiosa donde el grupo de practicantes interactúa y donde no solo se organiza, sino que valida además, el tema de la iniciación femenina.

El problema de contenido no es la propia cultura y como esta genera el problema y a la propia vez los paradigmas para su análisis sino que es la sociedad en máxima instancia, en su desarrollo y complejidad la que realiza estas determinaciones.

A modo de resumen del epígrafe podemos decir que las teorías empleadas en sus tres niveles de aplicación general, particular y especial ofrecen instrumentos teóricos conceptuales de valor para entender las nuevas formas de participación femenina así como los factores socio-religiosos que las posibilitan. Ya sea desde el enfoque de la teoría del habitus y el campo, las consideraciones acerca de la institucionalización de las expresiones religiosas, o desde la antropología religiosa contextualizada se percibe la gran complejidad y el carácter dinámico del mismo.

En el próximo capítulo la selección del marco metodológico y el análisis de los principales resultados de la investigación constituirán nuestro objetivo de trabajo.

## **Capítulo II: Fundamentación Metodológica y Análisis de los resultados para la investigación**

El presente capítulo tiene como propósito la fundamentación de la estrategia metodológica y el posterior análisis de los resultados empíricos obtenidos durante el proceso investigativo, que serán interpretados bajo los presupuestos teóricos seleccionados para desarrollar la presente investigación. La estrategia metodológica escogida, nos permitirá también, el análisis y el procesamiento oportuno de la información obtenida, en función de los diferentes métodos y técnicas aplicados, a partir de la fundamentación del problema de investigación y el diseño teórico-metodológico,

### Epígrafe 2.1. Fundamentación del Problema Científico. Diseño teórico – metodológico de la investigación.

Nuestro trabajo pretende acercarse a un proceso de carácter religioso que ha venido ocurriendo durante las últimas décadas entre los creyentes de lo que se conoce en Cuba como Regla de Osha-Ifá. Dicho proceso consiste en nuevas formas de participación femenina que difieren de las formas tradicionales en que las mujeres participan en esta religión, a partir de factores socio-religiosos que han propiciado este fenómeno.

Indiscutiblemente, el entramado de factores sociales de carácter general que se encuentran incidiendo en el problema, es amplio y diverso, relacionado con el contexto social donde se enmarca. De ahí que la estructura patriarcal y machista de la sociedad, el tema de la división sexista del trabajo, la lucha por el empoderamiento femenino y las representaciones sociales con relación a los mismos; la confluencia religiosa; el contexto sociocultural sean elementos de consideración.

Sin embargo al discurrir que el estudio que se propone se desarrolla desde la sociología de la religión específicamente, la consideración de estos factores debe ser acotada al ámbito de esta disciplina. No todos los factores sociales que interactúan en el problema responden a un enfoque socio-religioso, enmarcándose en otras áreas como el género, políticas sociales, familia entre otras. Se considera pues, que serán estudiados en el ámbito de esta disciplina, las prácticas que se originan en el contexto religioso y que se

institucionalizan por parte de los actores sociales (practicantes de la religión), en el espacio definido donde se valida la misma y se reconoce su autoridad (Houtart, 1992:28).

Circunscritos dentro los previamente definidos para la investigación como factores socio-religiosos se encuentran una gran gama de estos: las basamentos religiosos del cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá (formas de interpretarlos y proceso de restauración); las vertientes religiosas en las cuales se dividió esta religión cubana de sustrato africano a partir de un conjunto de elementos, entre ellos, la iniciación de mujeres como líderes religiosas; la autonomía de la casa templo como institución religiosa y su jerarquía. A pesar de lo cual, en el caso específico de las nuevas formas de participación femenina se determinó a través del estudio exploratorio que los factores socio-religiosos de mayor influencia eran los señalados en la hipótesis de investigación.

La iniciación de mujeres como líderes religiosas en una jerarquía de Ifá cuya denominación es Íyanifá (castellanización del término yoruba *Íyánifá* (madre de Ifá), jerarquía que posesiona a las mujeres con muchos de los poderes y fundamentos religiosos que adquiere el Babalawo (padre de los secretos, sacerdote de Ifá), y de cuya existencia se tienen referencias históricas en Nigeria, aunque no en su diáspora americana (al menos hasta hace poco tiempo).

En Cuba, sobre todo a partir de la década del 90, del pasado siglo, comienzan los intercambios con sociedades foráneas y con líderes religiosos del mundo que inmediatamente ejercen influencia en la visión de las practicantes cubanas referidas a las formas en que, hasta el momento, ejecutaban la tradición legada por sus ancestros. Estas influencias llevaron a una escisión de la religión cubana de sustrato africano (Ifá) en dos vertientes opuestas en función de los fundamentos que forman parte de su filosofía religiosa. (Machado, 2013:28)

La vertiente tradicional cubana expone como argumento para no iniciar mujeres en esta jerarquía, que las mismas no son parte de la tradición de Ifá porque no hay registros legados al respecto. No hay evidencia teológica que demuestre que los roles que realiza un babalawo puedan ser asumidos por mujeres. La menstruación es una

limitante ritual, no pueden estar en presencia de los orishas rectores de las iniciaciones Olofin e IbawaOdu. Además las mujeres desarrollan conductas como la curiosidad que ponen en peligro el secreto ritual.

En oposición a lo anterior la vertiente tradicional nigeriana expone que no existe dentro de la tradición del Ifá criollo ningún oddun que exponga, explícitamente, que la mujer no pueda ejercer este tipo de sacerdocio. Hay inferencias de historias pero no hay sentencia dentro de la literatura. Las mujeres en otras culturas son iniciadas sin ningún problema. Los tabúes esgrimidos a cerca de la menstruación y los Orishas rectores así como las supuestas conductas amorales que ponen en riesgo los secretos de Ifá no tienen basamento teológico dentro de la narrativa de Ifá. Las historias están escritas de forma ambigua e influye el prisma cultural con que se analice la problemática. El lenguaje de Ifá es universal y no distingue entre raza, sexo e idioma. Ifá como sistema no riñe con las féminas, el problema lo tienen los actores que la limitan.

El tema resulta de trascendental importancia porque denota la necesidad de explicar el fenómeno, partiendo de los conflictos que ha generado la apertura religiosa, trayendo consigo cambios o modificaciones en todas las expresiones religiosas del país, incluidas a las religiones cubanas de substrato africano. Estos cambios experimentados en el corpus religioso de Ifá en Cuba, están sustentados en el intercambio interreligioso con África, como nación de origen de la religión yoruba y sus descendientes en estas tierras, y que responden a la necesidad de satisfacer las crecientes inquietudes cognoscitivas, que implica aprendizaje, razonamiento, resolución de problemas, toma de decisiones y procesamiento del lenguaje de las nuevas generaciones de religiosos, que son actores del mismo, y convertidos en consumidores culturales de elementos religiosos exógenos incorporados a sus prácticas tradicionales.

Dentro de estos elementos que han provocado problemas al interior de la estructura religiosa a partir de un proceso de restauración de los basamentos teológicos de Ifá, surge la necesidad social de atemperar estas tradiciones religiosas a las problemáticas sociales del contexto y dentro de las mismas la iniciación de mujeres como Íyanifás al punto de ser necesario dentro de la institución religiosa la revisión de sus fundamentos en función de las prácticas y de la liturgia que la validan.

La Íyanifá no es un “babalawo mujer”, como algunos han interpretado y manifestado en determinados medios públicos, pero tampoco es la *Apetebí Aya Ifá*, autoridad máxima a que podía aspirar cualquier mujer iniciada en el culto a Ifá en nuestro país, y cuya función se circunscribe a la asistencia a su esposo, o a un determinado grupo de sacerdotes, en determinadas ceremonias. Ésta tiene facultades que históricamente en Cuba solo han detentado los hombres y, a pesar de la oposición que se les ha ofrecido, y hasta donde hemos podido conocer, ha resultado una jerarquía provechosa y de éxito en las prácticas religiosas de aquellas casas que las han establecido, incluso en el extranjero.

La coronación de una mujer como Íyanifá no implica necesariamente que la consagración y los poderes recibidos bajo esta condición detenten que la misma se convierta de forma automática en líder religiosa, sino que las condiciones del campo socio-religioso en el cual se desarrolla le propicie un capital cultural suficiente para tal propósito que la legitime para ejercer el liderazgo. Este proceso se manifiesta de igual manera para hombres y mujeres.

Las exploraciones de campo realizadas advierten que se trata de un fenómeno complejísimo, con raíces que se extienden a una comunidad amplia desde el punto de vista numérico, pero también geográfico (pues no se limita solo a los cubanos), y por supuesto, con las lógicas dificultades en el orden de lo teológico, místico, sagrado, religioso, etc., dada las numerosas variables de interpretación y posiciones de fe con respecto a la palabra sagrada de Ifá.

La forma en que se inicia este proceso en Cuba es a partir de que el Awo. Víctor Betancourt Estrada en un contacto que se produce en los Estados Unidos en 1999<sup>8</sup>, con una mujer iniciada como Íyanifá y ante la inquietud que este hecho le produce, se documenta en el cuerpo litúrgico de Ifá y con líderes religiosos africanos encontrando fundamento para este proceder y asume de manera unilateral y desde su posición como líder de una casa religiosa iniciar las primeras mujeres.

---

<sup>8</sup> Información ofrecida por el informante clave en la entrevista.

Este hecho tuvo lugar en marzo del año 2000, cuando las cubanas María Cuesta y Nidia Águila de León, *Nini*,<sup>9</sup> fueron iniciadas como las primeras Íyanifás en el país, en el seno de su Casa-templo “Ifa Iranlowo”. Pero no es hasta el año 2004 que se tiene conocimiento de estas, a raíz de la iniciación de la venezolana Alba Marina Portales y todo lo que ocurrió a su alrededor.

Alba Marina Portales fue iniciada en la Casa Templo liderada por el Babalawo Ernesto Acosta Sedies, en Matanzas, bajo la guía de Víctor Betancourt, y con la participación ceremonial casi absoluta de las dos Íyanifás cubanas, María Cuesta, y Nini. Fueron iniciadas también Dulce María prolífera Iyalosha de la ciudad de Holguín y su hija. Dulce fue de las Íyanifá más polémica de todas las iniciaciones realizadas hasta el momento, ya que era una gran líder religiosa en su campo de acción y presidenta de la ASCY en Holguín para el año 2009 cuando se inicia. El rechazo por parte de líderes religiosos de la época, que no entendieron ni apoyaron el tema fue tan exacerbado, que es destituida de su cargo, al momento que se conoce su relación con la casa templo Ifa Iranlowo y la posibilidad de que fuera consagrada.

*(...)Lo mío fue una guerra... Lo mío fue... yo creo que la Íyanifá que más problemas ha tenido he sido yo. Yo conozco a Víctor un 20 de abril, y a mí me expulsan como presidenta, sin análisis, sin llevarlo a análisis, el día 5 de mayo, y todavía no era Iyanifá. Me consagro el 11 de junio. Es decir que yo tuve una negatividad, una guerra en Holguín que aquello fue terrible; de familia, de ahijados...casi se puede decir que todo el mundo evitaba reunirse con nosotras, y aunque algunos pretendían hacerlo, tenían las represalias de la Asociación, que podía expulsarlos como a mí, y perder las ventajas que eso representa(...)* (Machado, 2013:101).

Con el paso de los años Dulce María y su equipo de trabajo han logrado consagrarse y establecer un lugar y prestigio en toda la ciudad de Holguín y el país. En base a su constancia ha demostrado que no hay nada que no puedan hacer las mujeres mientras este respaldado por el cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá.

---

<sup>9</sup>Nos referiremos a esta Iyanifá por su apodo, conocido entre los practicantes, pues casi nadie la reconocería por su nombre.

Historias parecidas se conocen en el país a lo largo de casi 20 años de instauración de esta práctica en el campo socio-religioso de culto a Ifá en Cuba. En la medida que el pensamiento evoluciona, lo hacen así también las prácticas de los actores y se legitima un proceso en función de su autoconstrucción dinámica.

En nuestro país hay un total aproximado de 30 Egbé de la vertiente tradicional nigeriana (Orozco & Betancourt, 2017:53), sin embargo se desconoce la cantidad de casas templos de la vertiente tradicional criolla al no existir cifras sobre las mismas. A partir de lo determinado en las fases de investigación con relación al tiempo de instauración de las prácticas litúrgicas tradicional criolla y la influencia que continúan ejerciendo en el campo socio-religioso cubano se infiere, de manera que el número de estos duplique a los de la vertiente nigeriana.

Con respecto a las mujeres iniciadas como Iyanifás en nuestro país existe un número aproximado de 933 distribuidas en las provincias de La Habana, Matanza, Villa Clara, Ciego de Ávila, Camagüey, Las Tunas, Holguín Guantánamo y Santiago de Cuba, cuyas edades oscilan entre los 6 y 67 años.

En campo específico de estudio, la ciudad de Santiago de Cuba, hay 8 casas templos reconocidas en el campo socio-religioso a través de la labor de los líderes. De las mismas 7 son de la vertiente tradicional cubana para un 87.5 % de representatividad y 1(12.5 %), son de la vertiente tradicional nigeriana. En esta última es en donde se han iniciado a mujeres para un número aproximado de 83 que representan del total de iniciadas en el país el 8.89 %. <sup>10</sup>

La diferencia entre la cantidad de años de iniciadas las mujeres en comparación con los años de iniciados de los hombres es grande. Como promedio los hombres iniciados como babalawos en la ciudad de Santiago de Cuba tienen más de 25 años mientras que las mujeres tienen 11 años en esta misma condición como promedio<sup>11</sup>. Estos datos obtenidos mediante los informantes claves no son exactos ya que no hay registros oficiales recogidos ni por las casas templo, ni por sus líderes o instituciones religiosas.

---

<sup>10</sup> Datos ofrecidos por los informantes claves y líderes de las casas templos de la ciudad.

<sup>11</sup> La primera mujer iniciada como Iyanifá en Santiago de Cuba, fallecida en el 2017 es Anais Lopez Rubio, Iyanifá Ifatumo Loyeimo.

La información que se maneja forma parte de un sistema cerrado y se transmite mediante la oralidad por lo que no se cuenta con cifras oficiales.

### Operacionalización

#### **Variable I: Campo socio-religioso del culto a Ifá.**

Concepto: Espacio donde confluyen tanto iniciados en el culto a Ifá como sus padrinos y madrinan que se convierten en líderes religiosos en determinada instancia. Profesan juntos un culto a las divinidades y sus prácticas religiosas están en consonancia con ella en el espacio de una casa templo, sin desligarse del entorno social que los rodea.

#### Dimensión I: Intercambio entre los practicantes de la religión.

Indicadores:

- Cantidad de viajes realizados dentro y fuera del país por los líderes religiosos que permite el diálogo interreligioso.
- Frecuencia de intercambio con líderes foráneos y otras sociedades donde se practica el culto a Ifá la religión yoruba.

#### Dimensión II: Restauración del cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá.

Indicadores:

- Cantidad de deidades y ceremonias incorporadas a las prácticas ya existentes.
- Tipo y cantidad de material teológico introducido.
- Forma de acceso a las informaciones orales o escritas con las que trabajan.

## **Variable II: Papel de los líderes religiosos.**

Concepto: Roles asumidos por babalawos que presentan cualidades en función de la adquisición de conocimientos, poder, capacidad de control en el espacio de su casa templo y asociación de sus ahijados.

### Dimensión I: Capacidad en la toma de decisiones.

Indicadores:

- Años de iniciados.
- Cantidad de divinidades recibidas.
- Cantidad de personas iniciadas. (Ahijados)
- Cantidad de ceremonias ejecutadas.
- Nivel de preparación litúrgica y filosófica.
- Nivel de autoridad en el campo socio-religioso donde se enmarca.

## **Variable III: Vertiente religiosa que asume cada casa templo.**

Concepto: Enfoque religioso que en función de los fundamentos en el culto a Ifá, condiciona el tipo de creencias y prácticas asumidas por el líder religioso y sus ahijados en una determinada casa templo y que permite diferenciarse frente a otras.

Dimensión I: Nivel de organización, funcionamiento y características de cada una de ellas.

Indicadores:

- Tipo de decisiones que toman. .
- Tipo de ceremonias que realizan y sus características.
- Incorporación a la práctica religiosa de mujeres como Iyanifá.

- Nivel de integración con organizaciones que practican el culto a Ifá
- Frecuencia de encuentros y actividades religiosas en las casas templos.

#### **Variable IV: Nuevas formas de participación femenina.**

Concepto: Son aquellas en las que las mujeres tienen la posibilidad a través del respaldo ofrecido por los fundamentos religiosos y con el consentimiento del líder y casa templo que la representa.

##### Indicadores:

- Cantidad de mujeres iniciadas antes y después del año 2000.
- Cantidad de años que tienen las mujeres iniciadas.
- Frecuencia de participación de las mujeres en las ceremonias religiosas
- Tipos de actividades que realizan las mujeres iniciadas.

#### Epígrafe 2.2: Estrategia metodológica empleada en la investigación.

Por la complejidad que caracteriza los estudios religiosos y directamente los estudios dirigidos al campo socio-religioso del culto a Ifá, resulta necesario adoptar una orientación metodológica acorde con la posición teórica asumida en el proceso investigativo que conjugue teoría y práctica a fin de lograr un estudio más completo y viable.

De forma que conduce a proponer el pluralismo metodológico que se sustenta sobre la base de la triangulación de métodos y técnicas tanto cualitativas como cuantitativas para la recogida, análisis y procesamiento de la información necesaria. Reconociendo la importancia de entrelazar las metodologías tanto cualitativas como cuantitativas logrando un mayor entendimiento y caracterización del objetivo propuesto. (Beltrán, 1986:56)

Nos apoyamos en la triangulación de fuentes datos que está encaminada a la recopilación de diferentes fuentes para contrastarlos. Este tipo de triangulación es de suma validez para la investigación pues nos permite confrontar diversas informaciones que enriquezcan los resultados a obtener. En esta investigación se triangularon bibliografías de corte religiosas, sociológicas, históricas, antropológicas, culturales junto con videos y audios religiosos.

Dentro de la metodología utilizada nos apoyamos en la triangulación teórica la cual consiste en el uso de distintas perspectivas teóricas para analizar un mismo grupo de datos. En esta investigación, predominó el uso de teorías generales, particulares y especiales, todas escogidas por su carácter dialéctico debido a la alta complejidad del objeto de estudio, para analizar el fenómeno de las nuevas formas de participación femenina.

Utilizamos además la triangulación metodológica que permitió obtener una mayor cantidad de evidencias empíricas, a partir de la aplicación de métodos y técnicas de las perspectivas metodológicas cualitativas y cuantitativas. Los datos obtenidos ofrecieron resultados de la realidad social para la corroboración de la hipótesis de investigación.

Con el mismo objetivo utilizamos la correlación de variables y el paquete estadístico SPSS con el objetivo de tabular la información obtenida a partir de la aplicación de los cuestionarios, ofreciéndonos una mejor organización de los datos y análisis del problema objeto de estudio.

Para el desarrollo de esta investigación se emplearon métodos generales del conocimiento a fin de enriquecer el proceso de construcción, producción y reproducción del conocimiento, respaldados por otras vías de acceso a la realidad social de carácter empírico. Lo que posibilita la comprensión del fenómeno de carácter dialéctico.

Entre los métodos generales del conocimiento empleamos: el **histórico – lógico** que nos permitió revelar el comportamiento de los factores socio-religiosos que afloraron en la investigación en relación a las nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá, así como las tendencias que a través del tiempo han adoptado, convirtiéndolo en interés científico de disimiles investigadores sociales. La lógica del método, permitió

hallar los vínculos entre los conceptos, las teorías con su realidad empírica. Facilitó el análisis coherente de las etapas por las que ha transitado esta relación indistintamente.

El **analítico-sintético** posibilitó la organización del conocimiento partiendo de la valoración crítica de la literatura que dio paso a la elaboración del marco teórico conceptual de la investigación. Realizando un análisis sintético de los datos manejados durante el proceso investigativo se llega a caracterizar el fenómeno de las nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá de la ciudad de Santiago de Cuba. A través de este método podemos organizar las concepciones teóricas que desde las investigaciones científicas y trabajos de campo se generan en el contexto objeto de estudio.

El **crítico – racional**, que permitió determinar a partir del análisis de la bibliografía y las teorías referidas a la temática de los factores socio-religiosos que han propiciado nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá; los referentes teóricos más acertados en el estudio y comprensión de dicha relación y la crítica a paradigmas teóricos con limitaciones en su explicación.

En la presente investigación se empleó la revisión bibliográfica con la finalidad de hacer inferencias reproducibles y válidas de los datos recogidos a partir de documentos de investigaciones diversas sobre la religión. Tesis en opción al título de licenciatura, maestría y doctorado sobre temas religiosos en que la mujer es objeto de estudio; literatura referida a los basamentos filosóficos y litúrgicos de Ifá donde se cuentan historias sobre iniciaciones femeninas que respaldan la práctica. Declaraciones hechas por el Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifá, de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (11/9/04) donde se posicionan en contra de la iniciación de mujeres como líderes religiosas (Íyanifá).

La presente investigación se dividió en dos etapas siguiendo una lógica investigativa flexible en la que se persigue un acercamiento paulatino con el contexto y los casos seleccionados.

Una primera fase, en la que se realiza un acercamiento al objeto y se busca diagnosticar los factores socio-religiosos que han propiciado nuevas formas de participación femenina en el culto a Ifá. Todo ello permitirá trazar indicadores medibles que se ajustarán a las manifestaciones concretas de dicho fenómeno en este contexto particular, permitiendo delimitar caminos a seguir en la profundización y el análisis que se estableció en la segunda fase.

Se utilizó la **observación participante, encubierta y semi-estructurada** (ver anexo 1) para una muestra de 4 casas templo que fueron escogidas de manera intencional. El criterio de selección muestral se basó en los siguientes aspectos:

- Casas templos con mayor cantidad de practicantes.
- Que estén representadas las 2 vertientes de la religión.

De las 4 casas seleccionadas, 1 pertenece a la vertiente tradicional nigeriana y 3 a la vertiente tradicional cubana. La aplicación de esta técnica fue necesaria para visualizar la liturgia, las formas de participación según la jerarquía religiosa, la dinámica del funcionamiento de la casa templo y todas aquellas manifestaciones tanto del campo religioso del culto Ifá en la ciudad de Santiago de Cuba.

Se empleó la **entrevista semi-estandarizada a expertos** (ver anexo 2), seleccionando a 3 entrevistados de manera intencional. Estos son el Awo<sup>12</sup> Víctor Betancourt Estrada, integrante del Consejo de ancianos de la Asociación Yoruba Nacional; el investigador e iniciado en la religión, el Dr. Carlos Lloga Domínguez de la Casa del Caribe en la Ciudad de Santiago de Cuba y el Awo e investigador adjunto a la Casa del Caribe, Msc. Enrique Orozco Rubio. Esta técnica se utilizó con el fin de conocer las características fundamentales a nivel nacional y en el contexto de la ciudad santiaguera, de las casas templo donde se practica el culto a Ifá. Establecer las particularidades que desde sus

---

<sup>12</sup> Líder religioso. Padre de Secretos. Sacerdote de Ifá.

propias investigaciones ya ellos han podido declarar como identitarias de este sistema, específicamente las condiciones en que se encuentra a nivel científico y social las concepciones entorno a la participación femenina dentro de esta religión, por ser nuestro objeto de análisis, así como la perspectiva y el lugar que ocupan estas problemáticas a otros niveles. Los criterios de selección muestral son los siguientes:

- Investigadores pertenecientes a instituciones responsables de los estudios científicos relacionados con la religión el contexto santiaguero.
- Amplio conocimiento acerca de la temática por la vinculación directa a la misma a través de producciones científicas, experiencia en el trabajo de campo con practicantes de este sistema religioso.

## **Fase 2: Comprobación de hipótesis**

Esta etapa está caracterizada por la profundización y análisis de las variables de la hipótesis; campo socio-religioso del culto a Ifá, el papel de los líderes religiosos y la vertiente religiosa asumida en cada casa templo. Para ello se utilizan las técnicas del cuestionario; historia de vida y entrevista en profundidad a informantes claves.

Aplicamos un **cuestionario** (ver anexo 3) a 80 practicantes en total, distribuidos en 20 cuestionarios por cada una de las 4 casa templo (“Obba Egun”; “Abbure Okan”; “Los Maceda” e “Iran Atele Nilogbo”); que son objeto de estudio, mediante un muestreo intencional donde en cada caso se seleccionaron 10 hombres y 10 mujeres, atendiendo a los siguientes criterios:

- Tiempo de iniciado superior a los 5 años.
- Conocimiento sobre el tema.

Se aplicó con el propósito de conocer de forma preliminar las principales manifestaciones en las nuevas formas de participación femenina y la identificación por los practicantes del papel de los factores socio-religiosos en este proceso.

Con la aplicación de la técnica de **historia de vida** ( ver anexo 4) en esta fase, se intenta establecer las pautas necesarias para mostrar las interpretaciones, subjetividades, motivaciones, intereses de las practicantes a través del cual el sentido de sus experiencias y vivencias así como su interrelación con su contraparte masculina dentro del sistema que se revela en los relatos personales de las féminas a través de entrevistas y documentos personales como fotografías de los hechos relatados por ellas (Ruiz Olabuénaga, 1999:125) que de algún modo da prioridad a las explicaciones individuales de las acciones y los comportamientos de estas mujeres ante su participación religiosa dentro del contexto en que se desenvuelven.

A partir de la historia de vida se indaga a profundidad en los modos de estas mujeres de participar de la vida religiosa. La forma en que crean y recrean los momentos fundamentales de su historia, la influencia que ejerce la propia estructura del sistema religioso así como la real posición que tienen dentro de él. Para desarrollar esta técnica se desarrolló un muestreo a juicio del investigador intencional u opinático. Se seleccionaron 2 mujeres de la casa templo “Iran Atele Nilogbo” por ser la más representativa en número de iniciaciones en la ciudad.

Con los siguientes criterios de selección:

- Tiempo de iniciadas como líderes en la religión superior a tres años
- Protagonismo activo en su casa templo a partir de su categoría religiosa

Con la aplicación de la técnica de **entrevista a informantes claves** (ver anexo 5), se busca que los entrevistados escogidos de forma intencional, transmitan sus experiencias y conocimientos a través de una conversación que posibilite la obtención de información, buscando encontrar lo que es importante y significativo. Esta técnica complementará los elementos ofrecidos por la observación porque estará también en simultánea relación con el fenómeno en estudio. En relación con la técnica de la entrevista a informantes claves, partimos de un muestreo intencional, para ello nos apoyamos en los siguientes criterios de selección de la muestra:

- Confiabilidad en la información acerca de las características históricas, sociales y religiosas por ser practicantes de esta religión
- Ocupar cargos religiosos dentro de las Casas Templo seleccionadas

### Epígrafe 2.2.1: Caracterización de la unidad de análisis.

En Cuba existe una amplia libertad religiosa que se expresa tanto en documentos de fuerza legal como en la existencia de un amplio y diverso universo religioso, en el que los cubanos practican y organizan sus creencias dando lugar a la existencia de disímiles y variadas instituciones y organizaciones religiosas. Todas las instituciones y organizaciones religiosas desarrollan, con total independencia y autonomía en relación con el Estado, sus actividades sociales, la formación de su personal, el nombramiento de su jerarquía, sus movimientos dentro y fuera del país, sostienen relaciones con instituciones y personalidades en el extranjero, reciben delegaciones e invitados de ese carácter y organizan eventos.

La característica distintiva de la creencia religiosa en Cuba es la mezcla de múltiples creencias y manifestaciones. Esta fusión, que es la forma más extendida de la práctica religiosa en Cuba, calificada por el gran etnólogo cubano Don Fernando Ortiz como transculturación cultural, y conocida generalmente como sincretismo religioso.

La ciudad de Santiago de Cuba es la más caribeña de las ciudades cubanas. Su privilegiada ubicación geográfica, su formación histórica y su devenir, están atravesadas por una identidad única que le imprime el santiaguero, en tanto le transfiere un cúmulo inmaterial de experiencias que hacen de la urbe un lugar auténtico. La ciudad es un sistema social altamente desarrollado por lo que emana su complejidad. Dentro de los campos que la componen se encuentra el campo socio-religioso de las religiones cubanas de substrato africano. Específicamente el culto a Ifá es un elemento que distingue la cultura religiosa santiaguera.

El municipio Santiago de Cuba cuenta con 509 873 población residente, para una densidad poblacional de 494,2 (hab/km<sup>2</sup>). De ellos 247 624 son hombres y 262 249

mujeres. La población residente en zonas urbanas alcanza la cifra de 459 906 habitantes residentes en el municipio de los cuales, 217 696 son hombres y 237 210 son mujeres.<sup>13</sup>, de ellos alrededor de 325 000 pertenecen a la urbe, la cual cuenta con un variado clima, relieve, fauna, economía y religiones.

Dentro del ámbito religioso y cultural que nos interesa describir para nuestra investigación, podemos citar que existen instituciones científicas y culturales dentro de la ciudad, que aunque no inciden de manera directa en la organización de las casas templos y sus prácticas, dotan a la ciudad de una riqueza religiosa en marcos científicos de relevante importancia. Hacemos referencia a la Casa de Caribe y al Centro Cultural Africano Fernando Ortiz; las que organizan eventos de renombre tanto para la ciudad como para toda la región. El Festival del Caribe en sus ya 37 ediciones, Festival Científico de la Casa del África, Afro-Melena, entre otros aglutinan a religiosos de todas las religiones cubanas de substrato africano en Cuba y países foráneos. La preparación científica de los investigadores, la calidad de las ponencias, las actividades culturales y religiosas que cada año se celebran en estos marcos, aglutinan no solo a religiosos sino al pueblo santiaguero en general, dotando al campo religioso una elevada riqueza social.

En este contexto cultural y religioso se enmarcan propiamente dicho, las cuestiones referidas al culto a Ifá. La Ciudad de Santiago de Cuba en cuestiones religiosas es un reflejo de la Ciudad de La Habana. Cuando ocurre un acontecimiento importante en la ciudad es porque primero se han suscitado en la capital. Ifá llega a Santiago en 1969 pero no es hasta finales de los 90 que ocurre una explosión de estas prácticas. El culto a Ifá llegó tardíamente a la región oriental, principalmente en los años sesenta del siglo XX; ese entendimiento particular de la práctica religiosa de Ifá es lo que llega a Santiago a inicios de la década de los setenta. Cuando la práctica de esta religión llega a la ciudad, lo hace cargada de discrepancias; de enfrentamientos y divisiones religiosas que ya se habían iniciado en las tres primeras décadas del siglo XX en los otros territorios donde existía una tradición en el culto.

---

<sup>13</sup> Dato ofrecido por la ONEI en el anuario demográfico de Cuba de 2017. Edición, 2018.

Dentro de esas diferencias entre los distintos líderes religiosos y por ende las casas templos que representan se encuentran las discrepancias en la iniciación de mujeres dentro del culto a Ifá y la imposibilidad de ejercer como líderes religiosas en esta área bajo justificaciones que provienen de un comportamiento tradicional de los individuos. El apego a la forma de practicar sin buscar nuevos referentes y por argumentos que presentan un trasfondo de marcado patriarcalismo en la mayoría de los hombres que practican la religión de Ifá en Santiago de Cuba.

De los habitantes residentes en la ciudad, aproximadamente existen 15 000 practicantes que representa un 4.61% de esa población total.<sup>14</sup> Se reconocen 8 Casas Templos dirigidas por líderes religiosos repartidas en toda la ciudad, que agrupan a un número estimado de 8000 practicantes estables vinculados de forma sistemática a la actividad de las casas templo, mientras que el resto son iniciados pero sin vinculación recurrente a las casas templos en las que fueron iniciadas.

Estos datos han sido obtenidos a través de los resultados emanados de la entrevista a expertos e informantes claves porque los líderes religiosos que dirigen las casas templos no poseen registros estadísticos o algún documento que muestre tales datos.

De éstas se escogen 4 de manera intencional, por ser las de mayor representatividad poblacional. Casa Templo “Obba Egun” con 730 mujeres iniciadas y 1115 hombres. Casa Templo “Abbure Okan” con 690 mujeres y 970 hombres. Casa Templo “Los Maceda” con 510 mujeres y 1250 hombres; Casa Templo “Iran Atele Nilogbo” con 295 mujeres y 605 hombres. Esta última casa es la única representante de la vertiente tradicional nigeriana y por tanto la única donde se inician mujeres, cifra que en los momentos actuales alcanza a 83. Estas casas religiosas agrupan a miles de practicantes, desde los que poseen mano de Orúnmila hasta los que tienen consagraciones más elevadas como Awoses de Orunmila, haber recibido Santo, entre otros poderes que se adquieren en este campo religioso. En su mayoría son hombres entre 30 y 50 años y la población femenina oscila entre 25 y 45 años.

---

<sup>14</sup> Datos ofrecidos por informantes claves en entrevistas conferidas para la investigación.

La Casa Templo Ifá Obba Egun dirigida por el líder religioso Santiago Hernández localizada en el reparto de Cuabitas y Yarayó y la Casa Templo Los Macedas dirigida por Pipo Maceda y Chochi Maceda en San Pedrito, son de las casas con más actividad religiosa de la ciudad. Tienen una posición de contradicción ante la posibilidad de las mujeres ejerciendo liderazgo religioso en el contexto del culto a Ifá.

Las mujeres dentro de ellas son respetadas y tienen la posición que para ellos es digna, son Apetebises de Orunmila o Apetebí Ayá Ifá, listas para servir, trabajar en ifases atendiendo a los awoses, levantar Ifases, apoyar a los nuevos iniciados desde sus experiencias y recibir consagraciones dentro de la Osha no siendo así dentro de Ifá más allá de la llamada Mano de Orunmila o Plan de Destino. No obstante son reconocidos templos del culto a Ifá en la ciudad por la prevalencia de los mismos como instituciones que representan las ricas tradiciones ancestrales cubanas de estas prácticas religiosas. Sus líderes se consolidan como tal por sus grandes conocimientos y poder resolutivo, para con su pueblo, familia religiosa y con los habitantes de la ciudad de Santiago de Cuba en general, ya que han participado en ceremonias importantes como la Comida a la Tierra, en función de la estabilidad y prosperidad de la ciudad.

En la misma posición se encuentra la casa templo Abbure Okan, donde su líder religioso Juan Martell Portuondo mantiene vínculos institucionales importantes ya que cuenta con una escuela que secciona los dos últimos jueves de cada mes en la Casa del Caribe de la ciudad, para todo iniciado o no que quiera ampliar su cultura religiosa. Heredado de su abuelo Vicente Portuondo, Juan Martell y el resto de los integrantes de este templo son los encargados de realizar todo tipo de ceremonias, explicaciones y actividades religiosas todos los años en el Festival de Caribe como continuidad de nuestras religiones y cultura. También mantiene una postura conservadora con respecto a la participación femenina.

En contraposición a estas tres se encuentra la Casa Templo Iran Atele Nilogbo dirigida por Awo, Ogboni. Enrique Orozco Rubio, cita en San Francisco y Gallo. Esta casa se ha inclinado hacia la tendencia del rescate de las tradiciones cubanas de origen africano y en la búsqueda de la veracidad de éstas, apoyan y promueven la activa

participación de mujeres dentro del culto a Ifá como líderes religiosas, como madre de secretos, como Íyanifá. Su número de integrantes aumenta con su quehacer cotidiano marcando pautas nuevas en el contexto religioso santiaguero, de enriquecimiento religioso y de apertura dentro de las dogmáticas prácticas del sistema. Propician el intercambio interreligioso entre las dos vertientes religiosas antes mencionadas en muchas de las provincias del país. El quehacer científico de su líder religioso es loable, porque exalta los verdaderos dogmas y basamentos filosóficos de Ifá bajo la rigurosidad de investigaciones socio-religiosas que le dan prestigio a casa templo dentro del contexto del culto a Ifá en la ciudad.

### Epígrafe 2.3: Análisis de los resultados obtenidos en la investigación.

Como resultado de la aplicación de las técnicas de trabajo de campo en las diferentes fases de la investigación y con el análisis de las mismas a partir de la estrategia de triangulación establecida en este sentido, fue posible la medición de las dimensiones y los indicadores que conforman las técnicas diseño de investigación.

Entre los aspectos más significativos podemos mencionar las diferencias que se establecen en cuanto al tema de las nuevas formas de participación las cuales guardan una relación directa con la vertiente religiosa que asume cada casa templo. Tanto los expertos consultados, como los informantes claves y a través de la observación científica realizada permitieron corroborar este elemento. De las 4 casas objeto de estudio solo una, la que pertenece a la vertiente tradicional nigeriana tienen mujeres iniciadas como Iyanifás. (Ver anexo 7)

*(...) en el caso de Ifá se habla de una divergencia, de un Ifá nigeriano, pero cuando miras en un tiempo de larga duración, no en la inmediatez, hay una tradición de Ifá en Cuba que se diversificó con la entrada del Ifá nigeriano, porque si este último entró es porque había toda una tradición de Ifá en Cuba (...).*

*Dr. Carlos Lloga Domínguez.*

A pesar de las diferencias de enfoques en las vertientes que asume cada casa templo la mayoría de los practicantes reconocen que han ocurrido cambios en diferentes esferas del campo religioso (Ver anexo 8). Los aspectos más señalados son la cantidad y calidad de la información sobre los fundamentos de la religión (82.5 %), enriquecimiento del lenguaje ancestral lukumí (67.5 %) y el aumento del intercambio cultural y religioso con líderes y practicantes en otros países (60 %). La iniciación de mujeres como líderes religiosas se reconoce por el 92.5 % de los encuestados como el principal cambio ocurrido independientemente de la vertiente religiosa practicada en su casa. El fenómeno mencionado anteriormente es un indicio de la institucionalización de la iniciación de mujeres, en la cual se da un proceso de autoimplicación de los practicantes que le dan sentido y la validan al decir de Houtart.

Este criterio se corroboró en el resto de las técnicas aplicadas. No solo es el más polémico al decir de los expertos, sino también se considera el punto de inicio de un debate que se extendió a otros ámbitos del campo religioso tales como la restauración de los fundamentos, la reinterpretación de las prácticas rituales entre otros. El investigador Machado Pinedo respalda este criterio al considerar que el conflicto religioso generado a partir de este momento es el causante de un “sisma” en el seno de esta religión.

*(...) en el momento que debía ocurrir como proceso evolutivo espontáneo dentro de la tradición cubana esta práctica, entra el Ifá nigeriano y se produce un enfrentamiento(...)*

*Dr. Carlos Lloga Domínguez.*

*(...) en estos momentos hay una resistencia al cambio por parte del Ifá criollo aunque estará obligado a hacerlo...solo que el Ifá nigeriano aceleró el proceso y lo culpan por eso...aunque bien sabemos fue dado más bien por un proceso nuevo de globalización de Ifá donde como sistema se adapta a su entorno para poder sobrevivir como tradición (...)* Awo Omolofaoro, Líder de la casa templo “Ifá Iranlowo”; Víctor Betancourt Estrada.

En cuanto al papel que desempeñan los líderes en este proceso el 98.75 % de los encuestados (79 de 80) reconocen el papel preponderante de los mismos como agentes de cambio con capacidad de decisión y con influencia a partir de la autoridad adjudicada por los miembros de su casa templo. (Ver anexo 9). La teoría valida lo anterior en la percepción de Bourdieu, según la cual el líder posee un capital cultural que lo posiciona en el campo religioso y por el cual compiten otros agentes situados en el mismo campo, es decir el resto de los practicantes.

*(...) dentro de los mismos practicantes hay quienes se han destacado como líderes llevando la vanguardia en estos procesos...se empezaron a cuestionar determinadas situaciones y quisieron conocer cuáles son las raíces de lo que practicaban como religión y buscaron referentes en Nigeria...teniendo la virtud de restaurar ranuras en el conocimiento, de filosofía que necesitan la prácticas cubanas sin alterar los valores de lo que ya es tradición en Cuba (...)*

*Msc. Enrique Orozco Rubio; Líder religioso; experto en el tema.*

Se establece un vínculo directo entre lo anterior y la forma en que se toman las decisiones dentro de una casa religiosa, manifestándose una relación entre la influencia del líder y la democracia resultante de las reuniones. El líder se posiciona como el agente de mayor peso en la toma de decisiones para un 95% por encima de los que consideran la opción del consenso además de la jerarquía.

Resulta un aspecto de interés el tema de que la Asociación Yoruba Nacional no aparezca señalada como influyente en este sentido para ninguno de los encuestados. Si bien es cierto que esta asociación no tiene entre sus basamentos establecer directrices y normas de comportamiento para los practicantes de la religión pudiese incidir en temas como la forma en que se accede y ponen en práctica los fundamentos religiosos, las formas de culto heredadas tradicionalmente, la conocida atefa o Letra del Año entre otros aspectos. Este elemento ratifica que la conformación de la autoridad y de la toma de decisiones en un sub-campo, que lo constituye la casa templo a la cual

pertenece el practicante es el referente en cuanto a la autoridad que se establece entre los actores a nivel del liderazgo asumido.

El 52.5 % de los encuestados refiere no conocer cómo se toman las decisiones en su casa templo. Estas personas ilustran unas de las tendencias dentro de las prácticas religiosas en el culto a Ifá; es que muchas personas se inician pero luego no se integran a prácticas recurrentes dentro del campo socio-religioso que configura su líder. Relacionado a la cuestión anterior se pudiesen arrojar dos tipos de consideraciones; o el líder religioso no tiene suficiente autoridad y capacidad de aglutinar a sus ahijados, al punto de que estos no lo reconozcan como figura esencial de su vida religiosa o por otra parte, las prácticas no se logran entronizar en el capital cultural del que son poseedores estos sujetos, por lo que dejan de formar parte de este campo.

Dado lo anterior, en función del tema de la toma de decisiones, si la influencia del líder de la casa templo es el factor más reconocido como forma de autoridad, entonces podemos manifestar, que la disposición entorno a la apertura hacia nuevas formas de participación se puede o no potenciar a partir de la posición religiosa asumida por este actor social.

Las iniciaciones de mujeres como nuevas formas de participación femenina son el principal factor de diferenciación y elemento de identificación de las vertientes religiosas asumidas por las casas templos, además de que se encuentran presentes otros elementos como, el lenguaje, las prácticas rituales, el contenido del cuerpo filosófico y litúrgico entre otros, la observación y la entrevista a expertos aplicada corroboran lo anterior. El proceso de iniciación de mujeres como líderes religiosas es el elemento de más connotación de ese proceso evolutivo y tal vez su resultado más significativo.

Estas afirmaciones se obtuvieron del análisis de las técnicas de la entrevista a expertos.

*(...) el problema también que pasa con esto es que ha ocurrido una desbandada en cuanto a estas iniciaciones, se han explayado sin existir una base tradicional...las iniciaciones ocurren a través de casas religiosas porque esta religión se basa en tradiciones y en la oralidad*

*de los afro descendientes. Para realizar cualquier ceremonia debe haber una tradición de esa ceremonia en tu casa religiosa (...)*

*Awo. Víctor Betancourt Estrada.*

*(...) una Íyanifá puede llegar a ser iniciada y a ejercer como tal depende en primer lugar de las distintas casas religiosas, el nivel de práctica que realizan y el nivel de aceptación que tienen con el tema. Incluso en Nigeria hay sus particularidades en los distintos estados...57 estados y 366 dialectos diferentes del mismo (...)*

*Awo. Enrique Orozco Rubio.*

Con relación a otra de las preguntas del cuestionario referidas a las formas de participación de los practicantes se manifiestan los resultados siguientes. (Ver anexo 10) Las practicantes mujeres, el 50% de la muestra, identifican como formas de participación en función de su nivel de iniciación lavar los santos (52.5%), atender a los que se están iniciando (56.25%), servir la mesa religiosa (66.2%) cocinar limpiar y atender a los babalawos (78.75%).

Las mujeres encuestadas iniciadas como líderes religiosas (52.5%) además de estas de identificar estas formas reconocen otras tales como levantar Ifases, atefar, consultar, realizar ebó, todas propias de su rango religioso. Esta información de corrobora con las historias de vida en las cuales argumentan con más profundidad al respecto.

*(...) en Cuba las mujeres se inician primeramente en la mano de Orunmila y se las considera automáticamente por eso Apetebí (mujer servidora de Ifá)...puede iniciarse como santera en la Regla Osha si así lo determina su predestinación... ya con estos rangos tiene la posibilidad de si su esposo, hermano, hijo, ahijado va a consagrarse en Ifá entonces puede convertirse en Apetebí Aya Ifá (Mujer que sirve y es Madre de Ifá)...la Íyanifá como iniciación tarde o temprano iba a*

*llegar...pero se incorporó como proceso implantado antes de que surgiera de forma espontánea (...)*

*Awo. Enrique Orozco Rubio.*

Sobre los poderes que adquiere y ejerce una Íyanifá, afirma:

*“(...) nosotros tenemos todos esos poderes (lanzar el écuele, hacer un itá, sacrificar, etcétera), nosotros hacemos exactamente todo lo que hace un babalawo, salvo ver ni entrar en el cuarto de orisha Odu... Esa es la única limitación que tenemos, y como ya te expliqué, se debe a que no necesitamos ese poder porque tenemos el don de la creación (...)”*

*Íyanifá iniciada en la ciudad de Santiago de Cuba, 2013.*

El movimiento de iniciación de mujeres como líderes religiosas y su connotación en el debate interreligioso está comenzando a manifestar una influencia en la mentalidad de los actores sociales involucrados en el campo socio-religioso, tal como plantean los expertos e informantes claves consultados. Con el paso de los años y la trascendencia del fenómeno, el capital cultural adquirido por los practicantes del campo socio-religioso le permiten entender mejor las dinámicas del proceso e integrarse en él dejando que el habitus los condicione. Analizando este punto desde la perspectiva teórica de Bourdieu, la forma de posicionarse o mantenerse en la jerarquía que han sido iniciadas estas mujeres, es adquiriendo un gran cúmulo de capital que las validará en el cosmos social y en microcosmo religioso.

*(...) realmente desde que llegué a este grupo religioso, con mi padrino que fue quien me inició en Ifá, mediante las ceremonias en que he participado y el estudio de los cuerpos literarios de Ifá, para mí el poder, a medida que voy estudiando más, me he dado cuenta que el poder de la mujer es muy grande.... a veces ni nosotras mismas nos damos cuenta, ni somos capaces de apreciar hasta dónde en una ceremonia,*

*por simple que sea, puede cambiarle la vida a la persona que se le está realizando la ceremonia, nada más con nuestra presencia (...).*

*Íyanifá iniciada en ciudad de Santiago de Cuba, 2013.*

Con relación a la muestra de encuestados de nuestra investigación ( 40 mujeres y 40 hombres), de ellos 69 tienen conocimiento en relación a la iniciación de mujeres como Íyanifá que se expresa en nuevas formas de participación femenina, de lo que se desprende que es una realidad social que se viene consolidando desde la iniciación de las primeras en el 2000 y que hasta la fecha han evolucionado las posturas divergentes con respecto al tema en el campo socio-religioso del culto a Ifá en la ciudad.

De esta misma muestra 59 personas, que representan más de la mitad de la misma, están de acuerdo con que este proceso se siga realizando toda vez que estén validados con una selección adecuada de las candidatas y que se haga también respaldado por los fundamentos religiosos de la tradición (oddunes de Ifá). (Ver anexo 11) Esto es significativo, porque arroja como resultado un proceso que se valida en los marcos de este sistema social, una vez que es reconocido por los factores socio-religiosos que lo conforman (actores sociales, instituciones, comunicación, etc.). Entre estas personas hay varias que incluso pertenecen a la vertiente tradicional criolla en cuyas casas templos no se inician mujeres.

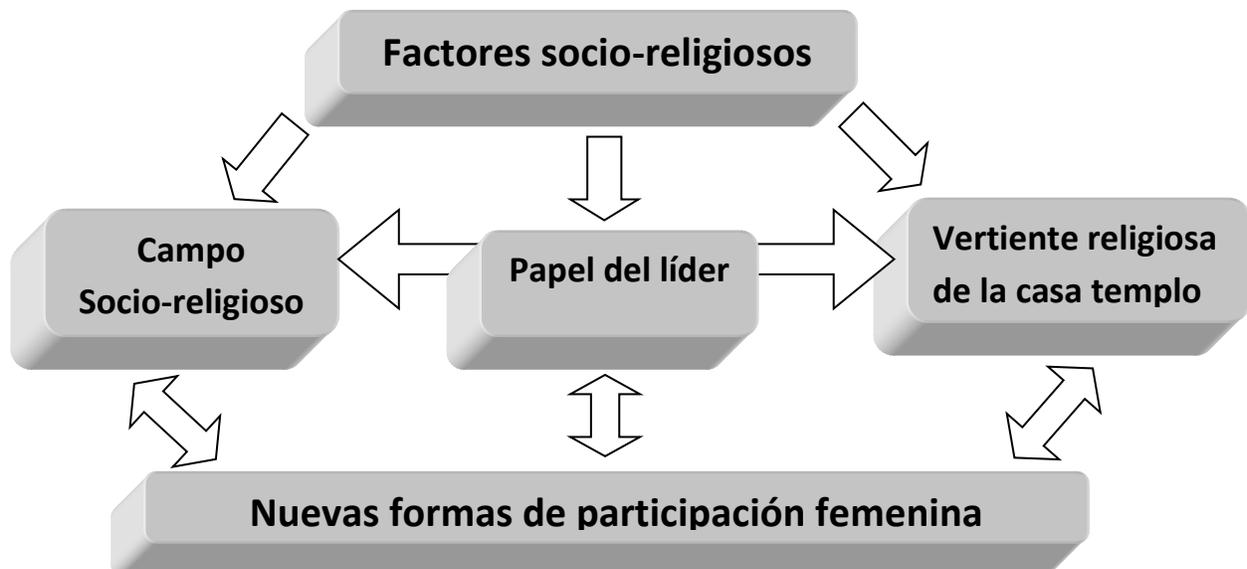
*(...) yo creo que el problema es que hay que empezar a estudiar y a seguir esa realidad de otra manera. Ahí es donde yo creo que está el conflicto,...cada quien en su posición, y cada quien a no ceder, en cuanto a la reflexión que esto necesita... y ahí están los documentos, entonces, a nivel de respeto puede haber en una práctica donde se tratan de esta manera, personas que pretenden ser líderes, y por tanto modelos dentro de esa práctica...ver cómo responden esas mujeres, porque yo creo que aquí, lo que se ha perdido de vista tanto por un lado como por el otro, son las propias mujeres, es decir, ellas, qué dicen, ellas cómo piensan que va a evolucionar su práctica, ellas cómo se ven*

*dentro de esa práctica...a mí me parece muy interesante, el centrar este estudio en las mujeres(...)*

*Informante clave de la investigación, entrevistado enero 2019.*

A pesar de lo anterior 21 encuestados no se manifiestan de acuerdo con las iniciaciones de mujeres como líderes religiosas lo que demuestra que aún persisten arraigadas algunas formas de la conciencia colectiva donde los practicantes sigue teniendo como referencia estos criterios. Otra perspectiva de análisis a lo anterior es 11 de estas 21 personas, expresan que no tienen conocimientos del tema y que no están de acuerdo. Esto pasa porque asumen ideas preconcebidas en el ideario social e individual, que condicionan sus conductas y opiniones de manera poco objetiva. Porque se hace necesario el conocimiento de la lengua yoruba, de su léxico, de su etimología, pronunciación, sintaxis, semántica; el estudio comparado de los Tratados enciclopédicos de Ifá, tanto criollos como nigerianos, o de otras diásporas importantes para esta religión; el análisis de los procesos de selección de quiénes se iniciarán como Babalawos o Íyanifá, su preparación, su aptitud, su proyección ética.

En el siguiente esquema se expresa de manera resumida la relación entre los factores socio-religiosos y las nuevas formas de participación femenina.



Fuente: Elaboración de la autora a partir de los resultados de la investigación.

A partir del análisis de los resultados podemos concluir que, los factores socio-religiosos presentes en el campo del culto a Ifá, propician nuevas formas de participación femenina pero no todos lo hacen de la misma manera al operar en campos y procesos diversos dentro de lo religioso. De igual manera las nuevas formas de participación femenina tienen una influencia recíproca en esos factores ya que condicionan nuevas dinámicas en el campo; la posición y el papel que han asumido los líderes involucrados en el proceso y de manera conjunta con otros factores han condicionado la existencia de dos vertientes religiosas dentro del culto.

El enfoque de las concepciones sobre el habitus y el campo a partir de una incorporación del capital cultural en cada practicante, la institucionalización de la iniciación de mujeres como Íyanifás en un contexto de divergencia entre dos vertientes religiosas entronizadas en las prácticas de Ifá en Santiago de Cuba; permitieron la configuración de un aporte en el estudio del fenómeno, que como rasgos esenciales apunta hacia su complejidad, consolidación en la conciencia colectiva de los actores y evolución que lo consolidan como fenómeno social.

## Conclusiones

- Se plantea una relación entre las condiciones socio-históricas y las formas en que ha evolucionado la participación femenina dentro del campo socio-religioso del culto a Ifá, concluyendo que la participación femenina siempre ha existido pero que a partir de condiciones sociales propicias ésta evolucionando en nuevas direcciones.
- Los antecedentes teóricos permiten situar pautas esenciales para el análisis del problema tales como; la perspectiva de género con que usualmente se realizan estos estudios así como la necesidad de sistematizar estos estudios desde otras perspectivas como la sociológica pero desde un enfoque religioso, donde quizá el género pueda ser tomado como una forma de análisis pero no como el elemento esencial que justifica la existencia del problema.
- El campo referencial de los conceptos es amplio e impreciso en el sentido en que nociones como factores socio-religiosos en los que se inserta la participación femenina, el papel del líder y la vertiente religiosa se conforma en otros ámbitos que no son en el campo religioso.
- Los diferentes niveles teóricos para el tratamiento de la problemática aportaron perspectivas de análisis; generales, particulares y especiales, que contribuyeron a la comprensión de la esencia de los factores socio-religiosos interrelación con las nuevas formas de participación femenina, que solo son entendibles desde una configuración dialéctica y compleja.
- Las herramientas teóricas metodológicas aplicadas, así como la estrategia de triangulación definida permitieron elaborar y aplicar de manera consecuente en las diferentes fases de la investigación las técnicas de trabajo de campo.
- Entre los principales resultados obtenidos producto de esta investigación se encuentran; la relación entre la vertiente religiosa asumida por la casa templo y las nuevas formas de participación de las mujeres como líderes religiosas. Las casas templos son, campos de acción y significados cerrados en una confluencia dialéctica de factores socio-religiosos. El líder asume un papel determinante en la configuración de la estructura de la misma y las posiciones conductuales asumidas por sus seguidores.

- Estas nuevas formas de participación femenina han generado en el contexto estudiado cambios en la estructura, contenido y funcionamiento del campo socio-religioso del culto a Ifá, a partir de mayor cúmulo de capital cultural de los practicantes.
- Las nuevas formas de participación femenina, como proceso se ha institucionalizado a manera de expresión religiosa, en un campo dinámico de restauración de los basamentos filosóficos de este culto atemperados al contexto social donde se enmarca.
- Los resultados investigativos arrojan un posicionamiento de una nueva práctica socio-religiosa, que coexiste entre dos vertientes que distinguen y son expresión de una tradición ancestral de base yoruba.

## Recomendaciones.

Se recomienda a:

- Centros de investigación religiosa y cultural Casa de Caribe, Casa del África y la Asociación Cultural Yoruba de Cuba:
  - Profundizar en el tema de la participación femenina enfatizando en otras aristas de la problemática además de las que desarrollan actualmente.
  - Propiciar el diálogo religioso, teológico y científico entre las dos vertientes de la religión yoruba presentes en nuestro país (tradicional criolla y tradicional nigeriana) en pos de lograr una mayor unidad entre los practicantes de la religión.
- Universidad de Oriente:
  - Continuar las acciones para consolidar el grupo científico-estudiantil de “Estudios religiosos en Santiago de Cuba” y en el espacio del mismo continuar trabajando el tema del culto a Ifá.
  - Presentar la investigación en talleres y eventos de carácter religioso para divulgar los resultados de las mismas.
- Líderes de las casas templos de vertiente tradicional nigeriana.
  - Continuar el proceso de restauración del cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá que respaldan las nuevas participación femenina.

## Bibliografía

1. Abimbola, W. An Exposition of Ifá Literary Corpus. Disponible en [www.google.com](http://www.google.com). Consultado: 23.1.17
2. Aguilera Patton, P.P (2004). Religión y arte yoruba. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
3. Andreu Alonso, G. (1992). Los ararás en Cuba. La Florentina, La Princesa daomeyana. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
4. Arce Burguera, A. Castro Ferrer, A (1999). El mundo de los Orishas. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.
5. Arguelles, A. Hodge, I. (1991). Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Editorial Academia, La Habana, Cuba.
6. Balbuena Gutiérrez, B. (1996). El íreme abakuá. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, Cuba.
7. \_\_\_\_\_: Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, Cuba.
8. Barreal, I. (2001). Retorno a las raíces. La Fuente Viva. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba.
9. Barbosa, D. & Juárez, F. (2013). Liderazgo en directivos colombianos vs mexicanos. Un estudio comparativo. Recuperado de <http://www.redaty.org/pdf/268/26828939004>.
10. Bajzek, J; Milanesi, G. (1993). Sociología de la religión. Ed. CCS. España.
11. Basail Rodríguez, A. Castañeda Seijas, M. (2000). Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba, en: Revista Convergencia 6 (20), Toluca, México sept-dic,
12. Basail Rodríguez, A. (2006). Sociedad cubana hoy. Ensayos de Sociología joven. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

13. Beltrán, M. (1986). Cinco vías de acceso a la realidad social. En García, M. y F. Alivisa (compiladores): El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de la investigación. Alianza Editorial, Madrid.
14. Betancourt Estrada, V. (2003). Ìyáonifá. Mito & Realidad, Disponible en [www.google.com](http://www.google.com). Consultado: 23.1.17, 9:00am
15. Betancourt Estrada, V. (1996). El Babalawo médico tradicional. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
16. \_\_\_\_\_ . (1999). Lenguaje Ritual Lukumí. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
17. Bolívar Aróstegui, N. (1990). Los Orishas en Cuba. Ediciones UNION. La Habana, Cuba.
18. \_\_\_\_\_ . (1990). Los Orishas en Cuba. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.
19. \_\_\_\_\_ . (1996). Orisha Ayé. Unidad Mítica del Caribe a Brasil. Ediciones Pontón, Guadalajara, España
20. \_\_\_\_\_ .González Díaz de Villegas, C. (1993). Mitos y leyendas de la comida afrocubana. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
21. Borges Curbelo, J; Platero Irola, I; Ramírez Calzadilla, J y Triana Fernández, P. (2006). Los llamados Nuevos Movimientos Religiosos en el Gran Caribe. Ediciones CEA, La Habana.
22. Braffo, N. (2005). El sistema religioso, Regla de Ocha-Ifa frente a su institucionalización. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS). La Habana, Cuba.
23. Briones, G. (2002). Metodología de la investigación cuantitativa en las ciencias sociales. Instituto Colombiano para el fomento de la Educación superior. ICFES. Bogotá, Colombia.

24. Brown, D. (2003). *Santería enthroned. Art, Ritual, and innovation in an Afro-Cuban Religion*. Ed. Chicago and London. The University of Chicago Press.
25. Buch, E. (1914). *Del Santiago Colonial*. Editorial Ros, Santiago de Cuba, Cuba.
26. Bunge, M. (1972.) *La investigación científica*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
27. Cabrera, L. (1957). *Anagó. El yoruba que se habla en Cuba*. La Habana, Cuba.
28. \_\_\_\_\_ (1954). *El Monte*. Ediciones CR, Ciudad de la Habana, Cuba.
29. \_\_\_\_\_. (1980). *Yemayá y Oshún*. Ediciones Universal, Miami, FL.
30. Castellanos, J. (1998). *Cultura afrocubanas: las religiones y lengua*. Ediciones Universal, Miami, FL.
31. \_\_\_\_\_ (2003). *Pioneros de la etnografía afrocubana: Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y Lydia Cabrera*. Ediciones Universal, Miami, Florida,
32. \_\_\_\_\_. Castellanos, I. (2007). "Lo afro, lo euro, la ciencia y la cultura africana", en: *Catauro*, 8 (15), La Habana, pp. 180-184.
33. Colectivo de autores. (1988). *Libro del trabajo del sociólogo*. Editorial Progreso. Moscú, Rusia.
34. Colectivo de autores. (2006). *Religión y cambio social. El campo religioso en la década del 90*. Editorial. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
35. De Sousa Hernández, Adrian. (2007). *Ifá .Santa palabra. Concepto ético sobre la muerte*. Ediciones UNION. La Habana, Cuba.
36. Durkheim, Emile. (2000). *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Alianza Editorial. S.A. Madrid, España.

37. Elliot, I. (2000). Métodos y técnicas de investigación social III. Cómo organizar el trabajo de investigación. Grupo Editorial Lumen Humanitas. Buenos Aires, Argentina.
38. Espinosa, F. Piñero, A. (1997). Ifá y la creación. Colección Cosmogonía Yoruba, La Habana, Cuba.
39. Febles Conde, Raúl. (2011). Relaciones de género y poder en la religiones de antecedentes africanos, Disponible en [www.google.com](http://www.google.com). Consultado: 23.1.17
40. Feraudy, H. (2005). Un acercamiento a nuestras raíces: la Santería y el Palo monte, De la africana en Cuba. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
41. Fernández Cano, J. (2009). Ocha, Santería, Lukumí o Yoruba. Editorial de la Universidad de Granada, España.
42. Fernández Robaina, T. (1994). Hablen paleros y santeros. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
43. Ferrer Abellán, Carmen. (2000): La mujer y la Religión. Editorial Albacete. Madrid, España.
44. García, E; Gil, J. y Rodríguez, G. (1994). Análisis de datos cualitativos en la investigación sobre la diferenciación educativa. Revista de Investigación Educativa (23).
45. García, G. (2004). "Los cabildos de nación: organización, vicisitudes y tensiones internas 1780-1868", en: Del Caribe (43), Santiago de Cuba, Cuba. pp. 17-25.
46. González, D. (2001). La memoria en las culturas del habla. Ediciones Santiago, Santiago de Cuba, Cuba.
47. Guanche Pérez, J. (2009). Africanía y etnicidad en Cuba: los componentes africanos y sus múltiples denominaciones. Editorial Adagio, La Habana, Cuba.
48. \_\_\_\_\_ . (2010). Artesanía y religiosidad popular cubana: la diversidad de sus elementos plásticos. Editorial Adagio, La Habana, Cuba.

49. \_\_\_\_\_ . (2010). El cuerpo humano y sus símbolos. Editorial Adagio, La Habana, Cuba.
50. \_\_\_\_\_ . (1996). "Etnicidad y Racialidad en la Cuba actual", en Revista Temas (7), La Habana, julio-septiembre, pp. 25-48.
51. \_\_\_\_\_ . (2011). Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas. Fundación Fernando Ortiz.
52. \_\_\_\_\_ . (1983). Procesos etnoculturales de Cuba. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.
53. Guzmán, O. & Caballero, T. (2014). La definición de factores sociales en el marco de las investigaciones actuales en Revista Santiago, No. 130, p.5. p.9
54. Giner, Salvador. (2001). Diccionario Sociológico. (s. l), Editorial Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
55. Hernández Sampieri, Roberto. (2006). Metodología de la investigación. Enfoque cualitativo, cuantitativo y mixto, 4ta Edición. Disponible en [www.megraw.hill.educación.com](http://www.megraw.hill.educación.com). Consultado el 20 de mayo del 2017
56. Hodge Limonta, I. (2013). "Reencuentro de tradiciones ancestrales. Una aproximación desde África Occidental a La América Latina", en: Caminos (68-69), La Habana, pp. 54-64.
57. Houtart, F. (2007). Mercado y Religión. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2007.
58. Houtart, F. (2006). Sociología de la religión. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
59. Instituto de Ciencias Históricas. (1986). La esclavitud en Cuba. Editorial Academia, La Habana, Cuba.
60. James Figarola, J. (2006). La brujería cubana: el Palo Monte. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, Cuba.

61. Lachatañeré, Rómulo. (2007). El sistema religioso de los afrocubanos. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
62. Larduet Luaces, Abelardo. (2014). Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones. Ed. Del Caribe. Santiago de Cuba.
63. La O Arnot, Joham. (2010). La familia y la socialización de roles de género. Trabajo de Diploma.
64. Lloga Domínguez, C. A. (2003). "Identidad nacional y religiosidad popular", en: Del Caribe (53), Santiago de Cuba, Cuba, pp. 34-36.
65. \_\_\_\_\_. (2016). "Ni crisol ni árbol ni ajiaco, Cuba es una gran NGANGA", en: Del Caribe (66), Santiago de Cuba, Cuba, pp. 105-116.
66. Luhmann, N. (1977). Religiöse Dogmatik und Gesellschaftliche Evolution. En Funktion der Religion (pp. 77-181). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
67. \_\_\_\_\_. (1985). Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference. Sociological Analysis , 46 (1), 5-20.
68. \_\_\_\_\_. (1989). Die Ausdifferenzierung der Religion. En Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Vol. 3 (pp. 259-357). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
69. \_\_\_\_\_. (1991). Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general. México D.F.: Alianza/UIA.
70. \_\_\_\_\_. (1996). La ciencia de la sociedad. México D.F.: Anthropos/ITESO/UIA.
71. \_\_\_\_\_. (2007a). La sociedad de la sociedad. México D.F.: Herder/UIA.
72. \_\_\_\_\_. (2007b). La religión de la sociedad. Madrid: Trotta.
73. \_\_\_\_\_. (2009). Sociología de la religión. México D.F.: Herder/UIA.

74. \_\_\_\_\_ . (1992). Nociones de Sociología. Universidad Iberoamericana Guadalajara.
75. Martínez Montiel, L.M. (2008). Africanos en América. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
76. Millet, J. (1994). Glosario Mágico Religioso. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, Cuba.
77. Núñez Jiménez, A. (1990). El pueblo cubano. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.
78. \_\_\_\_\_ (1992) Los esclavos Negros. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.
79. Ortiz, F. (1975). El engaño de las razas. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
80. \_\_\_\_\_ . (1991). Glosario de afronegrismos. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
81. \_\_\_\_\_ . (2000). La santería y la brujería de los blancos (Defensa póstuma de un inquisidor cubano). Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Cuba.
82. \_\_\_\_\_ . (1992). Los cabildos y las fiestas afrocubanas del día de Reyes. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
83. \_\_\_\_\_ . (1995). Los negros Brujos. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
84. \_\_\_\_\_ . (1974). Nuevo catauro de cubanismos. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
85. Pérez Rodríguez, G; García Batista, I; Nocedo de León & García Inza, M. I.V. (2000). Metodología de la Investigación Educativa. 2da. parte. Barcelona, España.

86. Pinto Morales, O. (2005). Tesis de Grado de Antropología: Cuando los Dioses hablan... Universidad Austral de Chile.
87. Portuondo Zúñiga, O. (2003). Entre esclavos y libres de Cuba colonial. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, Cuba.
88. \_\_\_\_\_. (2002). "La Virgen del Cobre y la nación cubana", en Del Caribe (37), pp. 64-69, Santiago de Cuba, Cuba.
89. Ramírez Calzadilla, J. (2011). Religión y religiosidad en la cultura cubana. Disponible en [www.google.com](http://www.google.com). Consultado: 13.1.17.
90. Rey Roa, A. (1996). Un análisis de la cultura Yoruba desde la sociología de la religión. Editorial UNION. La Habana, Cuba.
91. Ritzer, G. (2007): Teoría Sociológica Clásica I, II y III. Editorial Félix Varela. La Habana, Cuba.
92. Rubiera Castillo, D. (2004). La Iyán Ifa: un problema de Género en la Regla de Ocha-Ifa .Descargado de Cuba Arqueológica [www.cubaarqueologica.org](http://www.cubaarqueologica.org), Disponible en [www.google.com](http://www.google.com). Consultado: 20.1.17.
93. Ruiz Olabuénaga, J.I (1999). Metodología de la investigación cualitativa. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
94. Sierra Bravo, R. (1994). Técnicas de Investigación social. Teoría y Ejercicios. (s.e). (s.l). Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
95. Solís Herrera, R. J. (2014). De la mano de Changó. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Editorial Lirio S.A de C.V.
96. Vieitez Cerdeño, Soledad. (1996) Antropología y Género: Mirada desde África. Universidad de Granada, Fundación Castro Verde. Disponible en [www.google.com](http://www.google.com). Consultado: 13.12.16.
97. Vergés Martínez, O. (2016). Expresiones de la cultura popular y tradiciones santiagueras. Fundación Caguayo, Santiago de Cuba, Cuba.

## Anexos

### **Anexo 1.** Guía de Observación

Tipo de Observación: Participante, Encubierta y Semi-Estructurada.

Número de observaciones: 4

Fecha: 4 de octubre de 2018, 16 enero de 2019 y 24 de febrero de 2019.

Hora: 3:00pm-7:00pm y 2:00pm-8:00pm

Lugar de las observaciones: Casa Templo "Obba Egun"; "Abbure Okan"; "Los Maceda", "Ifa Ayileka" y "Ogdugbemi".

Objetivo: Conocer cómo se desarrolla la participación de la mujer en las diferentes ceremonias; con el fin de presenciar en los participantes comportamientos y expresiones desde una posición tradicionalista y jerárquica.

#### Indicadores a observar:

- 1- Integración de las mujeres en la casa religiosa.
- 2- Formas de participación de las mujeres en los distintos ceremoniales y cultos realizados.
- 3- Tipos de actividades que realizan las mujeres en los distintos ceremoniales y cultos realizados.
- 4- Roles asumidos por los practicantes (masculinos y femeninos) en las expresiones religiosas.
- 6- Jerarquía establecida dentro de la Casa Templo. Lugar que ocupan las féminas dentro de ésta.

## **Anexo 2.** Entrevista Semi Estructurada a los expertos en el tema

Msc. Enrique Orosco Rubio, líder religioso de la Ciudad de Santiago de Cuba.

Dr. Carlos Lloga Domínguez, Investigador de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba.

Awo. Víctor Betancourt Estrada, investigador social e integrante del Consejo de Ancianos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, líder religioso de la Ciudad de La Habana.

1. ¿Conoce usted al respecto sobre iniciaciones femeninas en el culto a Ifá como líderes religiosas? ¿Por qué nombre se les conoce?
2. ¿La teoría de género transversaliza la cultura yoruba?
3. ¿Por qué en Nigeria, centro religioso del mundo yoruba, las mujeres no se ven afectadas por el género?
4. ¿En qué momento socio religioso e histórico se encuentra el quehacer del Sistema Religioso de Ifá en Cuba y en el contexto santiaguero?
5. ¿En qué año y bajo que basamento empiezan a consagrarse en Cuba a estas mujeres? Y ¿En qué posición se encuentra el pensamiento religioso cubano con respecto a las mujeres que se inician como Iyanifá en relación con el mundial?
6. ¿Cuál fue la reacción de la ACYC en los primeros años de las iniciaciones y cuál en su postura actual?
7. ¿Por qué en Cuba se cuestiona la integración de la mujer a esta religión?
8. ¿Cómo se organiza el Sistema Religioso de Ifa en la Ciudad de Santiago de Cuba? ¿Qué papel juegan los líderes en esta conformación?
9. ¿Cuántas Casas Templos existen en el territorio y cuáles presentan mayores problemáticas en cuanto a la temática?
10. ¿Una Íyanifá hasta qué punto ceremonial puede llegar y cuáles son las prácticas religiosas que le permiten ejercer?

11. ¿En esta expresión religiosa existe de forma marcada diferenciación de género en los diferentes cultos?
12. ¿Cuáles son las principales manifestaciones de conservadurismo y etnocentrismo que se evidencian dentro de las Casas Templos de la Ciudad?
13. ¿Cómo es el tratamiento dado desde las investigaciones científicas a la temática?  
¿Qué acciones se implementan para minimizarlas?

### Anexo 3. Modelo de Cuestionario

El Departamento de Sociología de la Universidad de Oriente está realizando una investigación que tiene como objetivo conocer los factores socio religiosos que han propiciado mayor participación femenina en la religión yoruba en la ciudad de Santiago de Cuba entre los años 2014-2019 para lo cual resulta de interés la información que pueda ofrecernos. De antemano le agradecemos su colaboración y le garantizamos que sus respuestas serán totalmente anónimas usadas solo con fines investigativos.

#### I. Datos Generales.

\_\_\_\_ Edad. \_\_\_\_ Sexo. \_\_\_\_\_ Raza. \_\_\_\_\_ Ocupación.

\_\_\_\_ Años de iniciado. \_\_\_\_\_ Nombre de su Casa Religiosa.

#### II.

1. ¿Qué vertiente religiosa usted asume en su casa? Marque con una (x).

\_\_\_\_ Tradicional cubana. \_\_\_\_\_ Tradicional nigeriana.

2. ¿Considera usted que se han producido cambios en su contexto religioso en los últimos años? Seleccione con una (x) lo que considere más cercano a su experiencia.

\_\_\_ Muchos cambios      \_\_\_ Pocos cambios      \_\_\_ Ningún cambio

3. En función de su respuesta anterior seleccione qué elementos han incidido o no en un cambio evidente dentro de su contexto religioso. Puede seleccionar tantas variantes de respuesta como considere necesarias.

\_\_\_ Enriquecimiento del lenguaje.

\_\_\_ Cantidad y calidad de la información de los fundamentos de su religión.

\_\_\_ Restauración de ceremonias.

\_\_\_ Aumento del intercambio cultural y religioso con culturas foráneas (líderes o practicantes en otros países).

\_\_\_ Se han iniciado mujeres como líderes religiosas (Íyánifá).

4. ¿Considera usted que el líder de su casa religiosa tiene un papel importante en la toma de decisiones que se ejecutan dentro ésta?

\_\_\_ Si      \_\_\_ No

¿Por qué?

---

---

---

---

5. ¿En su casa religiosa cómo se toman las decisiones?

- Por jerarquía religiosa (A través de los líderes).
- Por democracia en reuniones de consenso.
- Por orden directamente de la Asociación Yoruba Nacional.
- No sé cómo se toman las decisiones.

6. ¿Qué participación es la que usted tiene en las ceremonias que se realizan? Seleccione con un (x) las que estén directamente relacionadas con usted.

- Dirigir ceremonias.
- Lavar los santos.
- Atender a los que se están iniciando en algún culto.
- Servir la mesa religiosa.
- Cocinar, limpiar, atender a las personas.
- Otorgar poderes religiosos.
- Atefar, dirigir ceremonias, realizar ebó, realizar consultas a través del écuele.
- Levantar Ifases, servir la mesa religiosa, atender a los babalawos.
- Levantar Ifases, Atefar, consultar, realizar ebó, servir la mesa religiosa.

7. ¿Ha tenido la posibilidad o desearía consultar el cuerpo filosófico y litúrgico de Ifa?

Si  No

¿Por qué?

---

---

---

---

8. ¿Conoce usted las actividades religiosas que realizan las mujeres en su Casa Templo? De ser afirmativa su respuesta, mencione algunas.

---

---

---

---

9. ¿Usted tiene conocimiento sobre el tema de la iniciación de mujeres como líderes religiosas (Íyánifá)?

Sí  No

10. ¿Está de acuerdo?

Sí  No

1. ¿Cuál es su opinión al respecto? Exprese sus ideas

---

#### **Anexo 4. Historias de Vida**

Entrevista a una Íyanifá consagrada en Santiago de Cuba en abril de 2015. Proviene de una familia de corta tradición religiosa. Fue iniciada en Osha hace 8 años. En se desempeñaba como Iyalosha en su casa templo y cuando encuentra estas prácticas en otra casa, se va de la primera que la inició, dando un cambio radical a su vida.

Investigadora: Ante todo me gustaría conocer es cómo llega hasta usted el conocimiento de que en Cuba se habían comenzado a iniciar Íyanifá; pero primero dígame si antes de iniciarse en esta jerarquía usted tenía algún conocimiento de esta religión.

R.T: Sí, como no, yo estaba consagrada en la Regla de Osha, o sea que en aquel momento en que me inicié como Iyanifá ya tenía 8 años de experiencia en Osha.

I: Entonces, ¿cómo llega a usted el conocimiento de que existe una nueva jerarquía en Ifá, y que está destinada a la mujer?

R.T: Entonces, ya tenía conocimiento de eso pero todo de una forma negativa, realmente... fue en medio de aquella guerra que inculcaron los compañeros de la Asociación Yoruba. Entonces llega el momento en que conozco a Víctor como tal, porque estábamos hablando de un hombre que no conocíamos. Sabíamos “¡consagró mujeres!”, ¿me entiende?, pero hablábamos de un hombre que no conocíamos.No me fue difícil la comunicación con él porque, te digo, ya estaba consagrada y ya en abril de 2013 me estaba consagrando como Iyanifá.

I: ¿Y cómo fue la reacción, sobre todo en un territorio como el santiaguero donde, como en el resto de la región oriental no siempre ha habido una presencia fuerte de este culto?

R.T: Al principio me cuestionaron fuertemente en todos los niveles pero poco a poco con el conocimiento me crecí bajo la tutela de mi padrino.

I: ¿Y con el tiempo ha habido aceptación...?

R.T: Sí, cómo no, en estos momentos ha crecido esto... y hoy están incorporadas bastantes personas. Ya se acabó aquel miedo, aquella discriminación, ya nosotros participamos en todo tipo de iniciaciones y ceremonias, ya todo ha vuelto a la normalidad. Pero fueron momentos duros, muy solitarios. Allí quedamos nosotras prácticamente solas. Casi se puede decir que todo el mundo evitaba reunirse con nosotras, y aunque algunos pretendían hacerlo, temían las represalias de la Asociación.

I: ¿Y cómo fue cambiando ese panorama?

R.T: Yo pienso que en primer lugar por la seriedad de nuestro trabajo. Porque nosotros a pesar de todo seguimos trabajando así, aisladas, calladitas, pero es que este movimiento es muy serio, y eso la gente lo reconoce. Aquí no se hace nada sin un estudio, sin una profundización de lo que se va a hacer,

I: ¿Y se han iniciado otras Íyanifás?

R.T: Sí, como no, se han iniciado unas cuantas Íyanifá, incluso por otras casas que no pertenecen a Ifá Iranlowo.

I: ¿Y cuántas Iyanifás han sido iniciadas?

R.T: No sabría decirte en total. Sí sé que de Ifa Iranlowo se han iniciado cincuenta y pico. Pero del resto de las casas no sé. Sé que se han iniciado unas cuantas, pero la cifra exacta no.

I: ¿Ustedes han pensado en algún momento establecer su propia casa, o sea, una casa exclusivamente femenina, sin el liderazgo de ningún Babalawo?

R.T: No, eso no. Nosotros siempre hemos concebido nuestro cargo en apoyo a la dirección del Babalawo principal, pero no creo que nadie haya pensado en hacer su propia casa independiente. No.

I: ¿Y cómo fue ese proceso, por ejemplo, para un religioso común, o incluso para quien no es religioso pero un día va a consultarse, y en vez de un Babalawo se encuentra con una Iyanifá? ¿fue difícil, fue lento?

R.T: Sí, fue difícil, pero no creo que haya sido tan lento, porque al cabo de un año más o menos, ya la gente nos veía con naturalidad, Claro, al principio hubo mucha reserva, pero ese tiempo por suerte ya pasó.

I: ¿Y cómo valora la situación para el resto de la región oriental, teniendo en cuenta que no es una zona donde tradicionalmente haya tenido fuerza este culto?

R.T: Igual, también en otras provincias ha habido un despegue, y sé de Iyanifás trabajando bien en Bayamo y en Holguín, también hay una iniciada por nosotros en Morón, y así...

I: ¿Y los jóvenes? ¿Cómo ve a los jóvenes tanto en la religión en general, como entre las Iyanifás?

R.T: Muy bien. Yo cada vez veo más jóvenes acercándose a nuestra religión. Y en cuanto a las Iyanifás te diría que realmente la mayoría son muchachas jóvenes, y que además asumen su papel con una seriedad impresionante. Tú las ves siempre arriba del estudio, indagando, profundizando en el conocimiento de Ifá. Yo creo que por ese camino el futuro de la mujer en Ifá está garantizado, y que hay Iyanifás para rato.

I: ¿Y qué poderes tiene una Iyanifá? ¿Ustedes pueden lanzar el écuele, pueden atefar en Itá, pueden sacrificar...?

R.T: Sí, nosotros tenemos todos esos poderes, nosotros hacemos exactamente todo lo que hace un Babalawo, salvo ver ni entrar en el cuarto de orisha Odu... Esa es la única limitación que tenemos, y se debe a que no necesitamos ese poder porque tenemos el don de la creación.

I: Entonces, solo me queda agradecerle por su cooperación.

R.T: No, no hay de qué, gracias a ti.

## Historia de vida #2.

Iniciada en julio 2013.

Joven Iyanifá, Fue seleccionada como muestra de generaciones noveles en esta religión y jerarquía.

I: ¿Cómo llega hasta ti el conocimiento de la Iyanifá, cómo te enteras de que esto se está haciendo, y cuando llega hasta ti, de qué criterios va acompañado?

Y.F.: Bueno, nosotros en teníamos bastante información, aunque sobre la forma de Iyanifá conocíamos realmente poco, pero la información llegó a mí directamente por mi padrino. Sabíamos que él era el protagonista de las Iyanifás, que las estaba haciendo, al principio me impresionó mucho porque no sabía que se podía hacer. Sabía que en África... tenía conocimiento de que en África había mujeres iniciadas en Ifá, pero no sabía que aquí se estaban haciendo. Entonces empezaron a llegar los rumores y entonces yo decía: pero bueno, si eso... Para mí no se podía hacer, y entonces al principio tenía muchas dudas, y decía: bueno, pero, y cómo lo hará, y cuál va a ser la aceptación por los hombres, que siempre ha sido el tabú principal en Ifá la jerarquía del hombre que siempre está por encima de la mujer, y así se me crearon varias dudas hasta que pude conocer a mi padrino.

I: ¿Tú consideras que esos tabúes tienen una raíz de carácter litúrgico, o sea porque estén en la palabra sagrada de Ifá, o más de carácter social o identitarias porque estén incorporados en la mentalidad machista de la sociedad cubana?

Y.F.: Indiscutiblemente es de carácter social. La mujer siempre ha sido discriminada por el hombre, siempre el hombre ha sido, desde tiempos remotos, la parte más fuerte, y ya con el transcurso del tiempo y el desarrollo de la sociedad misma, el hombre se ha dado cuenta que la mujer puede hacer muchos trabajos a su mismo nivel. La mujer simplemente era para estar ahí, por ejemplo, en la parte religiosa igual que en la casa: en la cocina, ayudando siempre a su marido, en las ceremonias. Nunca se pensó que la mujer llegara igual al nivel de sentarse ante un tablero y rezar un signo, de estar junto a los hombres haciendo historias de Ifá, cantar, dirigir, sacrificar... hacer lo mismo. Eso,

indiscutiblemente es problema de machismo, está en la mente del hombre porque Ifá no plantea nada de que la mujer tiene que estar... de que hay límites para la mujer.

I: Cuando tú te enteras de este fenómeno ¿ya tenías alguna iniciación religiosa?

Y.F.: Sí ya tenía mi kofá de Orula desde pequeña.

I: O sea que habías crecido en el seno de una familia religiosa...

Y.F.: Sí, desde pequeña, toda mi familia. Mis abuelos, mi bisabuela, todos... El que no era espiritista era santero, el que no Babalawo, mi familia es una familia netamente religiosa.

A.M.: Tú que perteneces a una generación más joven, ¿cómo ves las "indicaciones" que hace Ifá sobre hasta dónde puede llegar la mujer en los secretos de este sistema?

Y.F.: Realmente desde que llegué a este grupo religioso, mediante las ceremonias en que he participado y el estudio de los cuerpos literarios de Ifá, para mí el poder, a medida que voy estudiando más, me he dado cuenta que el poder de la mujer es muy grande. A veces ni nosotras mismas nos damos cuenta, ni somos capaces de apreciar hasta dónde en una ceremonia, por simple que sea, puede cambiarle la vida a la persona que se le está realizando la ceremonia, nada más con nuestra presencia. Ya con esto no hace falta estar iniciada en Ocha ni en Ifá, ya la mujer representa algo importante. Ah, sí además de eso la mujer tiene alguna iniciación, tiene awofakan, es apetebí, es santera, es Iyanifá, entonces pues los poderes se duplican, pero en el cuerpo literario de Ifá está que la presencia de la mujer es tan grande, tan grande, que a veces ni nosotras mismas sabemos hasta dónde podemos llegar.

I: ¿Qué relación tú crees que guarda esto con tener la capacidad, o el don, o ambos, la capacidad y el don de la maternidad, de la procreación?

Y.F.: Esa es la primera causa. Esa es la causa fundamental, es esa, que la mujer tiene el don de la procreación. Y en Ifá los que están iniciados, los que estamos iniciados, sabemos lo que eso significa, lo que significa la procreación, que si no está la mujer y está el hombre... es lo que el hombre no acaba de entender, que una iniciación es un

proceso de nacimiento, natural, igual que cuando la mujer va a parir, y para eso se necesitan los dos, el hombre solo no puede. Entonces, en las ceremonias de Ifá, en las ceremonias de Ocha, en todas las ceremonias deben, o deberían, estar presentes los dos géneros y así pues todo sería más fuerte, los procesos de resolución del ceremonial serían perfectos.

A.M.: ¿Qué opinas sobre el criterio de algunos sacerdotes y religiosos en general, tanto de Ocha como de Ifá con respecto a que si la mujer no puede ver, y ni siquiera acercarse, a orisha Odu, y por tanto las Iyanifás no lo reciben, entonces no tienen poder alguno porque lo que verdaderamente consagra a un Babalawo es su posesión?

Y.F.: Es que nosotras no tenemos necesidad de recibir a orisha Odu, es decir, el hombre cuando se va a iniciar en Ifá, va a buscar aquella parte femenina que no tiene. Y la mujer viceversa, cuando se va a hacer la consagración de Iyanifá va a buscar aquella parte masculina que no tiene para que, juntos, se pueda procrear y pueda renacer ese nuevo nacimiento que es hacerse Ifá. Entonces realmente a nosotras no nos hace falta ver a orisha Odu porque nosotros buscamos a Orula, aquella parte masculina para poder llegar a la procreación perfecta y se produzca en nuevo nacimiento. Orisha Odu debes de saber que es mujer, y esa parte nosotras no la necesitamos.

I: He visto mucho que se apela a frecuentemente a atribuir al término “esposas de Orúnmila” el significado literal de esposa del Babalawo. ¿Crees que es correcta esta interpretación tan cerrada, o esta denominación podría tener otra u otras significaciones? ¿Crees que puede o debe referirse a un poder femenino determinado en Ifá?

Y.F.: La Iyanifá, como bien dice el propio nombre, literalmente es madre de Ifá, madre de los secretos. Esposas de Orúnmila somos todas las mujeres que tenemos la primera consagración de awofakan, no tiene que estar necesariamente casada con un Babalawo. Todas aquellas mujeres que se inician en awofakan, que reciben su mano de Orúnmila, ya pasan a ser esposas de este orisha. Yo desde que tengo mi mano de Orúnmila ya me sentí esposa de Ifá, ya me sentí consagrada a él. En aquel momento

mi madre estaba casada con un Babalawo, nosotros no sabíamos nada de Iyanifás, y nosotros éramos quienes limpiábamos a Ifá, éramos las que el 4 de octubre preparábamos el trono de Ifá, hacíamos los addimuses, las velas... y yo no estaba casada con un Babalawo, mi mamá sí, pero yo no. No tiene nada que ver una cosa con la otra.

A.M.: Tú que perteneces a una generación muy joven, ¿cómo ves la incorporación de las nuevas generaciones a la religión yoruba en sentido general, y a la jerarquía Iyanifá en particular? ¿Crees que existe un interés, que hay un mantenimiento de la tradición (independientemente de que sean de la vertiente tradicional cubana o la vertiente tradicional nigeriana)?

Y.F.: Bueno, las nuevas generaciones, sobre todo en la parte de las Íyanifás: las mujeres jóvenes en estos momentos están muy... hay mucho movimiento, sobre todo en la parte de la Iyanifá ha sido muy aceptada por las mujeres, sobre todo por las jóvenes. El padrino nos puso un reto, a las jóvenes que somos ahora las que tenemos... somos las encargadas de desarrollar este proceso y de darle auge, y de hacerle entender a la población que esto no es lo que muchos han dicho en la calle. Ya las mayores fueron las encargadas de comenzar, ahora nos toca a nosotros continuar. Ahora las jóvenes somos las encargadas, con la bendición de las mayores que también nos han acogido muy bien, de demostrar que la Iyanifá existe, que estamos, y que no es un problema que hay que fajarse, ni discutir con los Babalawos sobre todo de la parte del criollo... A nosotros nos toca ahora el estudio, para mí es lo fundamental.

A.M.: En conversaciones anteriores con tu padrino, él me ha comentado que hay determinadas funciones, o ceremonias, en las que para él resultan mucho más efectivas cuando las ejecutan mujeres. ¿Puedes ponerme algún ejemplo de esto?

Y.F.: En todas las ceremonias la participación de nosotras es importante. Está la ceremonia, por ejemplo, a la hora de darle el coco a Orúnmila, porque se dice que la palabra, la voz de la mujer, es la que realmente despierta a Ifá, despierta a toda esa parte natural, a todos los espíritus que nosotros levantamos a la hora de hacer una ceremonia. Eso depende mucho también del signo, el que tenga tanto el hombre como

la mujer, iniciados en Ocha o Ifá. Eh, a la hora por ejemplo de darle coco a las divinidades mujeres, a Oshún, a Oyá, a Yemayá, ahí debería de participar una mujer. Pero aquí realmente el padrino utiliza más el signo de la persona a la hora de buscar el poder resolutivo de la persona de acuerdo a la problemática que tenga la persona a la que se le está haciendo la ceremonia; a la hora de hacer la primera ceremonia que se le hace a los niños cuando nacen, a la hembra a los cinco días y al varón a los nueve, en esa parte la mujer tiene un trabajo importante que realizar. Así, en general creo que son algunas de las funciones más importantes que realizamos como específicamente como mujeres e Iyanifás.

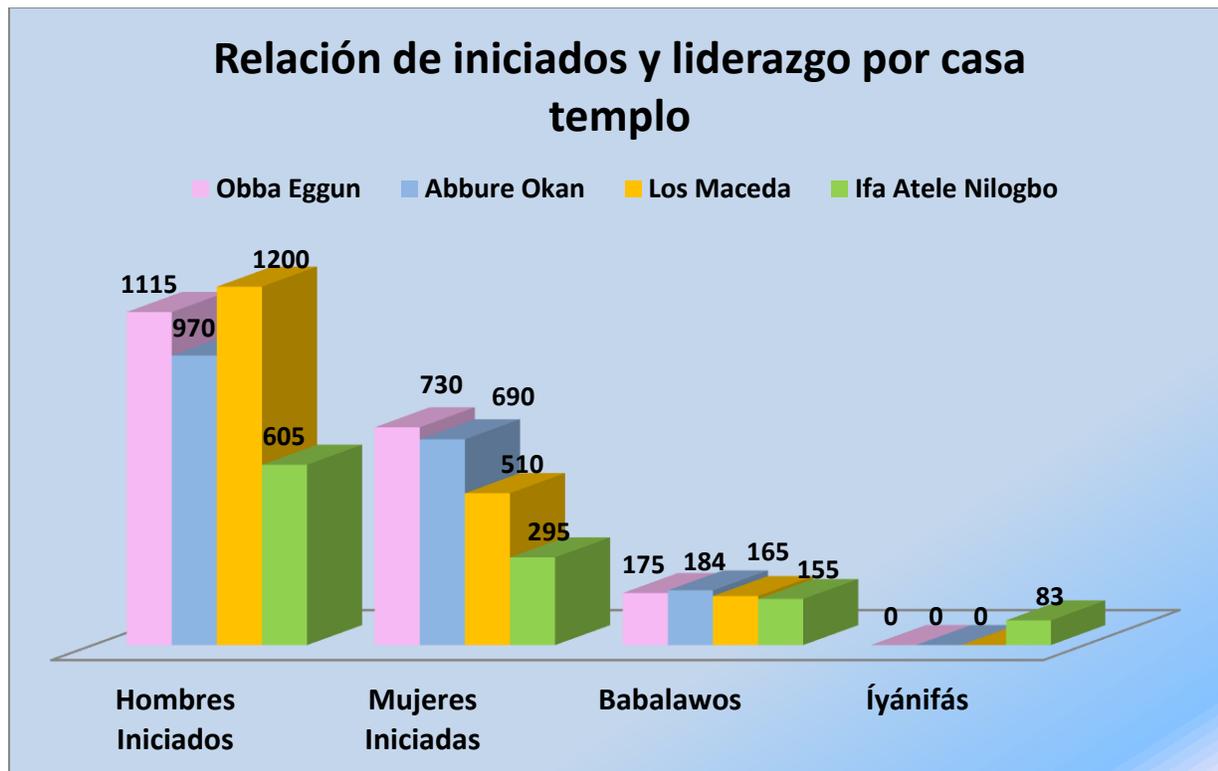
I: Bueno, pues muchas gracias, te agradezco mucho.

Y.F.: No, por nada.

## **Anexo 5.** Entrevista a informantes claves

1. ¿Cuál es la vertiente religiosa que usted asume en su casa templo?
2. ¿Cuáles a su entender son las características que debe tener un líder religioso?
3. ¿Es usted líder en su casa templo? ¿Cuáles fueron las condiciones socio-religiosas que propiciaron el hecho?
4. ¿A usted tenido la posibilidad de rescatar, enriquecer, perfeccionar el cuerpo filosófico y litúrgico de Ifá? ¿Considera importante hacerlo?
5. ¿Cuál es su posición con relación a la iniciación de mujeres como líderes religiosas en el culto a Ifá?
6. ¿Cómo se expresa a su entender la autonomía de su casa religiosa?

### Anexo 6.



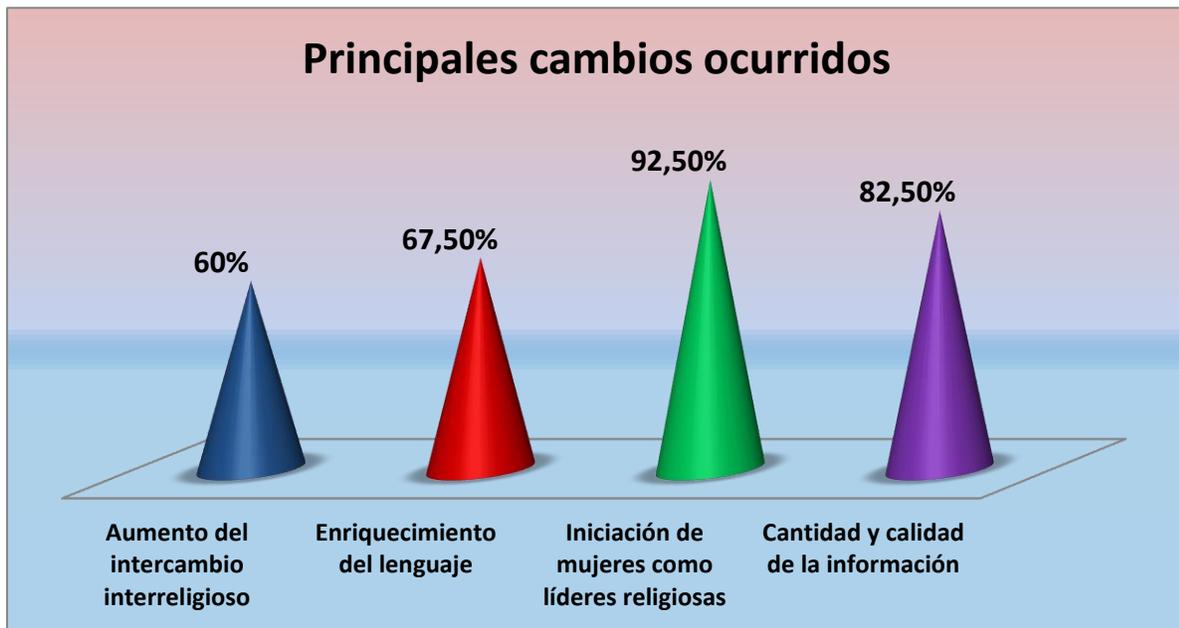
Fuente: Elaborado por la autora en base a los datos ofrecidos por los líderes religiosos de las Casas Templo.

### Anexo7.



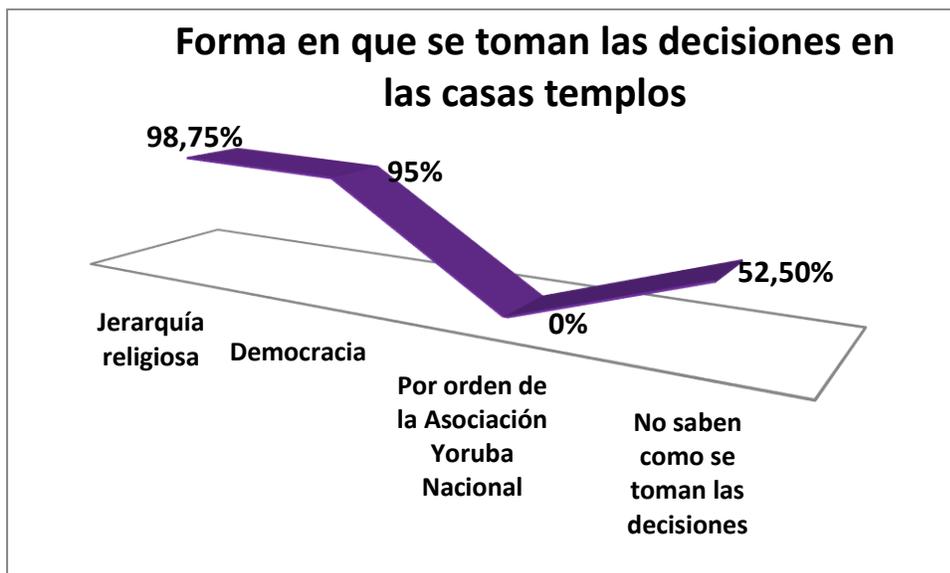
Fuente: Elaborado por la autora en base a los datos ofrecidos por los líderes religiosos.

### Anexo8.



Fuente: Elaborado por la autora a partir de los resultados obtenidos del cuestionario y la entrevista a expertos.

### Anexo 9.



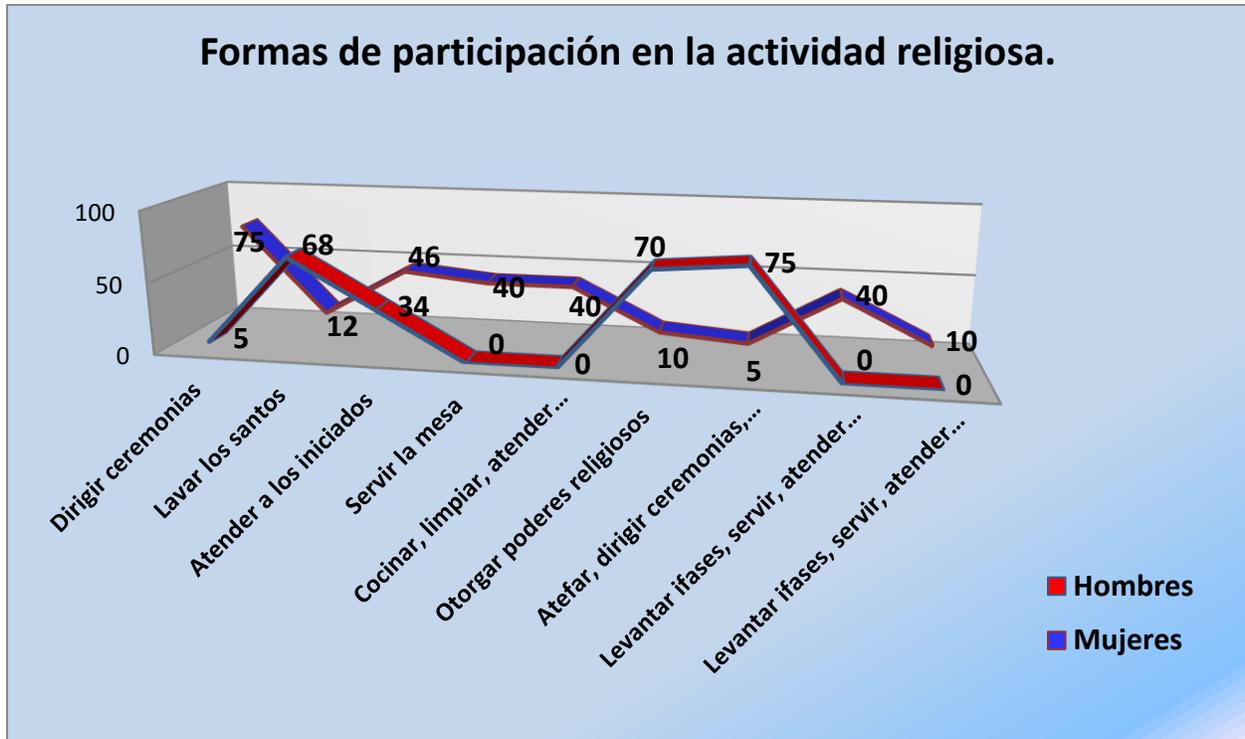
Fuente: Elaborado por la autora a partir de datos obtenidos de la técnica del cuestionario y la entrevista a expertos.

**Anexo 10.**



Fuente: Elaborado por la autora en base a los datos ofrecidos por la técnica de informantes claves, la historia de vida y el cuestionario.

## Anexo11.



Fuente: Elaborado por la autora para la investigación a partir de datos obtenidos de la técnica del cuestionario, la entrevista a informantes claves y la observación científica.

**Anexo 13. Fotos de la Casa templo “Iran Atele Nilogbo”**

