

**UCLV**  
Universidad Central  
"Marta Abreu" de Las Villas



**FCS**  
Facultad de  
Ciencias Sociales

Departamento de  
Sociología

## **TRABAJO DE DIPLOMA**

***Título: Representación social sobre las iyalochas en el Complejo Religioso Osha-Ifá del consejo popular Condado Norte de Santa***

Autor: Fadil Ajak Ajang Díaz

Tutor: Msc Lázaro Julio Leiva Hoyo

Junio, 2019

**UCLV**  
Universidad Central  
"Marta Abreu" de Las Villas



**FCS**  
Facultad de  
Ciencias Sociales

Department of Sociology

## DIPLOMA THESIS

Title: *Social representation of the Iyalochas in the Osha-Ifá Religious Complex of the popular council of Norte County*

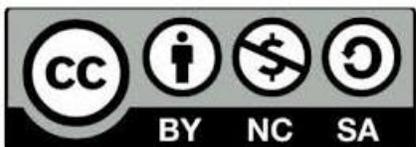
Author: Fadil Ajak Ajng Dìaz

Tutor: Msc Làzaro Julio Leiva Hoyo

Este documento es Propiedad Patrimonial de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, y se encuentra depositado en los fondos de la Biblioteca Universitaria “Chiqui Gómez Lubián” subordinada a la Dirección de Información Científico Técnica de la mencionada casa de altos estudios.

Se autoriza su utilización bajo la licencia siguiente:

**Atribución- No Comercial- Compartir Igual**



Para cualquier información contacte con:

Dirección de Información Científico Técnica. Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Carretera a Camajuaní. Km 5½. Santa Clara. Villa Clara. Cuba. CP. 54 830  
Teléfonos.: +53 01 42281503-1419

A la memoria de mi bisabuela Urda, a las grandes santeras que hicieron todo porque perdurara esta religión en el tiempo Ña Caridad, Andrea Trujillo, Goya Terán, La Negra Rodríguez, Felicia la Manca

Gracias a: Teresa por todo y darme fuerza, mi tutor Lázaro por su paciencia y por ser más que un tutor o un profesor, un amigo y ser la base fundamental para realizar esta investigación y a mis profesores por su paciencia

## Resumen

La presente investigación pretende analizar las representaciones sociales que sobre la mujer tienen los practicantes del Complejo religioso Osha-Ifà y a la vez tratar de resaltar la importancia de figuras femeninas con gran trascendencia religiosa. El cuerpo teórico de la investigación se sustenta en conceptos como religión, género, religión cubana y representaciones sociales. Se empleó una convergencia metodológica ya que el complejo del fenómeno representacional permite combinar enfoques y perspectivas teóricas que se integran y asumen diferentes abordajes metodológicos. La recogida de información se apoya en métodos como, el análisis de contenido, la entrevista en profundidad, asociación libre de palabras, grupos de discusión y la observación. La relevancia de este estudio radica en descubrir la correlación que se ha establecido entre pattakíes y representaciones sociales con el fin de resaltar el papel de las lyalochas en el Complejo Religioso Osha-Ifà.

Palabras claves: Representación social, lyalochas, pattakíes, religión

## *Summary*

The present research aims to analyze the social representations that the women of the Osha-Ifà Complex have about women and at the same time try to highlight the importance of female figures with great religious significance. The theoretical body of the research is based on concepts such as religion, gender, Cuban religion and social representations. A methodological convergence was used because the complexity of the representational phenomenon allows combining theoretical approaches and perspectives that are integrated and assume different methodological approaches. The collection of information is supported by methods such as content analysis, in-depth interviewing, free association of words, discussion groups and observation. The relevance of this study lies in discovering the correlation that has been established between Pattaki and social representations in order to highlight the role of the lyalochas in the Osha-Ifà Complex.

Keywords: Social representation, lyalochas, pattakies, religion

## Índice

Introducción .....	0
CAPÍTULO I. Marco teórico-conceptual sobre la representación social, las categorías religión y género como unidad de análisis.....	3
1.1: Abordaje teórico sobre la representación social. ....	3
1.1.1 Estructura, contenidos y organización de las representaciones sociales. ....	9
1.2 Abordaje teórico sobre la religión.....	12
1.2.1La Religión en Cuba, un fenómeno social. Antecedentes, tipologías .....	21
1.2.2 El mito como una categoría socio religiosa condicionante de la representación social.....	24
1.2.3 El rito como categoría socio religiosa como condicionante de la representación social.....	26
1.3 El género como eje fundamental de la religión y la correlación género-religión como relación social.....	28
1.3.1 El enfoque de género en las religiones universales. ....	31
1.3.2 Rol de la mujer en el Complejo Religioso Osha-Ifà como expresión de diferencia genéricas.	35
Capítulo 2: Propuesta metodológica.....	39
2.1: Fundamentación de la metodología empleada .....	39
2.1.2: Análisis de las técnicas empleadas.....	40
2.1.3: Diseño de investigación: .....	42
2.1.4 Conceptualización: .....	43
Operacionalización de variables: .....	44
2.1.5 Selección de la muestra .....	49
2.2 Análisis de los resultados .....	49
2.2.1Caracterización sociocultural de la comunidad Condado Norte de Santa Clara. ....	49
2.2.2 Análisis de la representación social en torno a las iyalochas y su rol en el Complejo Osha-Ifà.....	52
2.2.3 Análisis de la Representación social sobre las iyalochas en el Condado Norte .....	57
Conclusiones .....	65
Recomendaciones .....	66
Glosario.....	71
Anexos: .....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>

*...Puede que la fe sea un asunto espiritual, pero para mantenerse firme necesita un anclaje mundano, sus amarres tienen que llegar muy hondo en la experiencia cotidiana.*

Bauman

## **Introducción**

A consecuencia de la prolongación de la trata negrera, durante la Colonia se introdujeron en Cuba diversas manifestaciones religiosas, de acuerdo a las más de 100 etnias provenientes del continente africano. Las religiones africanas originales fueron modificándose en las nuevas condiciones cubanas, al enfrentarse a otros medios naturales y sometidos a una interrelación étnica-cultural; por lo que los objetos de sus cultos y formas de manifestación religiosa tuvieron evidentemente que cambiar. Lo que caracteriza la religión cubana es la mezcla de múltiples creencias y manifestaciones. Esta mezcla la califica Don Fernando Ortiz como un proceso de transculturación, esta imbricación religiosa se conoce hoy en día como el proceso de formación de la religión cubana. De este proceso de transculturación se llega a reconocido Complejo Religioso Osha-Ifà que es la religión cubana, y que se nutrió de elementos católicos en su encuentro con la cultura española en la nación caribeña. Esto deriva que el Complejo Religioso Osha-Ifà cubano se formó del sincretismo de elementos africanos con elementos católicos. El Complejo Religioso Osha-Ifà, constituye una de las religiones más practicadas y que más ha influido en la cultura popular tradicional, formando maneras de pensamientos, formas de conducta y valores en gran parte de la población.

En el Complejo religioso Osha-Ifà esto se demuestra en los pattakíes ya que dicha religión no posee libros sagrados como es el caso de las grandes religiones como el islam, cristianismo, hinduismo y budismo. Al ser esta una religión sin la presencia de libros sagrados la transmisión de conocimientos, cultura, tradiciones se manifiesta de forma oral esta oralidad religiosa es expresada en varias formas como los Pattakíes, a partir de las cuales los practicantes asumen una filosofía de vida y conductas que se manifiestan dentro y fuera del culto en que se desarrollan. De la interpretación que se ha realizado de estos pattakíes han emergido contenidos discriminatorios que se manifiestan en la sociedad y son asumidos de manera consciente o inconsciente por los religiosos dentro de la santería y se expresan en representaciones sociales que son asumidas por los no religiosos. Este fenómeno se da con mayor ímpetu en zonas de alta religiosidad popular como es el caso del Condado Norte del municipio de Santa Clara, por lo que se selecciona como escenario de estudio.

La representación social que tienen los practicantes del Complejo Osha-Ifá sobre las iyalochas es el tema de la presente tesis una problemática que se fundamenta en la pérdida de hegemonía religiosa que han sufrido estas en el Condado Norte producto del aumento de los practicantes hombres y las malas interpretaciones que han hecho sobre los principales mitos referidos a la mujer que muchas veces los mismos carecen de fundamentación. De ahí que esta fuese la principal razón que motivó a centrar la investigación en este tema en particular ya que los estudios de religión africana en Sociología son abundantes, pero existen pocos que relacionen la Representación social, la santería y la cuestión de género referido a la situación de la mujer.

En Cuba el Complejo Osha-Ifá y su estudio desde la perspectiva de las representaciones sociales, cómo se representa, qué entienden estos practicantes por iyalochas, porqué se ha minado su influencia en el Complejo Religioso Osha-Ifá, resulta un poco complicado ya que el principal obstáculo al que se enfrenta es que no se reconoce que exista esta contradicción según ellos las iyalochas está en el lugar que le corresponde.

La idea original parte de varias motivaciones y preguntas. ¿Si la iyalochas se empoderó en la santería por qué ha perdido hegemonía en la actualidad?, ¿Cuáles son los cambios que han hecho esto posible?, ¿Están estos cambios justificados o responden a los intereses de una masculinidad sedienta de poder? Estas interrogantes se contradicen con la realidad al encontrarse con la historia religiosa del Condado Norte del municipio de Santa Clara donde se destacan iyalochas como Lourdes Fuentes (Urda), Carmen Norberta Fuentes, La Negrita Rodríguez, Carmen Fuentes (Cantica), Felicia (La Manca), Goya Terán solo por mencionar las más reconocidas. Son iyalochas que encierran en si la capacidad intelectual, religiosa y los principios que debe tener un practicante, cualidades estas ausentes en muchos de los grandes religiosos con los que nos acercamos a lo largo de nuestra investigación. Nuestra investigación se plantea como problema científico: ¿Cuál es la representación social que tienen los practicantes del Complejo Religioso Osha-Ifá sobre las iyalochas en el Condado Norte de Santa Clara? y del que emana el siguiente objetivo general: Determinar la representación

social de los practicantes del Complejo Religioso Osha-Ifá sobre las iyalochoas en el Condado Norte de Santa Clara.

Para dar cumplimiento al mismo se estructura la presente investigación en dos capítulos uno teórico donde se abordan los conceptos de religión desde la perspectiva de la noción de campus, sistema y entorno... La representación social y género percibiendo los mismos como una unidad de análisis y un segundo capítulo donde se destacan las definiciones metodológicas empleadas, así como el análisis de los resultados obtenidos

Como antecedentes de esta investigación se encuentra algunas tesis de grado que han abordado la temática de representación social y religión afrocubana no desde la sociología como es el caso: "La oralidad religiosa afrocubana en la transmisión de representaciones sociales respecto a las relaciones de género en la comunidad Condado Norte de Santa Clara", de la Lic. Leticia Rojas Viera. La cual muestra como a través de la oralidad religiosa se han apropiado de representaciones que influyen en las relaciones de géneros. Los demás referentes encontradas hacen referencia a la santería, pero en su relación con el género aquí tenemos: "Vindicación de género en La Regla de Osha estudio de casos en placetas del Msc Lázaro Julio Leiva, *La mujer en la Regla de Osha: una mirada de género*, de Daisy Rubiera Castillo; *Discriminación de la mujer en la Regla de Osha*, de María Isabel Ruiz Castillo y *Religiones de origen africano en Cuba: un enfoque de género*, de Margarita Castro Flores. Estos artículos resaltan con profundidad la posición de inferioridad que enfrenta la mujer. En estos documentos se logra reunir un grupo de características que reflejan la verdadera naturaleza de la mujer en el Complejo Religioso Osha-Ifá

El material teórico y documental permite además un acercamiento a la manera de entender esta relación que se hace de vital importancia abordarlo en estos momentos, por supuesto, dentro de los límites propios de una tesis de grado dejando para estudios de postgrado niveles de mayor profundidad a la hora de tratar este tema. Se aborda en la revisión bibliográfica un conjunto importante de textos que constituyen referentes directos de esta investigación, tal es el caso de: *Los Orishas en Cuba* de Natalia Bolívar (1990), *El Monte* de Lydia Cabrera (1974),

*Sociología de la Religión* de François Houtart (2006) y *Macho, varón, masculino* de Julio César González Pagés. Sirven como complemento entrevistas realizadas a especialistas tanto de religión como de género, análisis de algunos patakíes, así como la participación en varias ceremonias donde se puede obtener mediante la observación información referente a estos temas. Conocer la influencia de la masculinidad al interior de esta religión permitirá comprender mejor el porqué de los comportamientos de sus practicantes, además de que se puedan intuir mejor las maneras de entender las relaciones de género de los mismos.

La novedad de la presente investigación reside en que la misma es uno de los primeros trabajos, hasta donde se conoce, que relaciona desde la sociología las problemáticas de representación social, género y religión referido al quehacer de la mujer en particular en la santería dentro de un mismo ámbito. También esta investigación busca resaltar la importancia de figuras femeninas con gran trascendencia religiosa, reivindicar el alto papel de las mismas dentro de la santería

## **CAPÍTULO I. Marco teórico-conceptual sobre la representación social, las categorías religión y género como unidad de análisis.**

### **1.1: Abordaje teórico sobre la representación social.**

La Teoría de las Representación Social (R.S.) es una de las teorías que mayor debate ha generado en el campo de las Ciencias Sociales, para comprender la esencia del concepto hay que estudiarlo desde un enfoque sistémico. Varias corrientes y escuelas en las Ciencias Sociales, tienen vínculos reconocidos con la Teoría de las Representaciones Sociales. Entre sus primeros antecedentes se encuentra el caso de Wilhelm Wundt (1832-1920), quien parte de la llamada Psicología experimental y desarrolló una serie de ideas relacionadas, desde el punto de vista metodológico, con la importancia de la experiencia de la persona en el estudio de los procesos cognoscitivos superiores del hombre, o sea, la interpretación de los productos de la memoria colectiva, a la vez que hizo referencia al lenguaje, los mitos, las costumbres como productos culturales con existencia concreta. Estos productos culturales cambian regular y lentamente por

lo que la observación del proceso permitiría hacer deducciones acerca de lo subyacente en el entretendido social de los individuos, haciendo referencia a la condición transformadora que está presente en las representaciones.

Las Representaciones Sociales muestran el nexo entre la conducta y su significación. Los seres humanos adoptan un comportamiento sobre los objetos a partir de los significados que estos tienen para ellos. Los significados surgen a través de la interacción social con los demás y son percibidos como productos sociales. Estas son las premisas fundamentales del interaccionismo simbólico cuyo máximo representante fue George Herbert Mead (1863-1931). Los preceptos del interaccionismo desarrollado por Mead, además de hacer referencia a la carga simbólica que contienen las prácticas de los individuos, resaltan la evidencia empírica y objetiva como expresión de la verdad que no es para nada absoluta, también cambia a la vez que se transforma la realidad lo cual se refleja dentro de la Teoría de las representaciones Sociales.

El sociólogo francés Emile Durkheim (1958) ocupa un lugar importante como predecesor de la Teoría de Representaciones Sociales con la introducción del concepto de representaciones colectivas. La crítica a este concepto fue el punto de partida para que Moscovici (1985) ofreciera su propuesta: una noción de representación social que trasciende a la representación colectiva, por considerar a las primeras como explicaciones de sentido común. Moscovici no solo establece una distinción entre ambos fenómenos, sino que fundamenta en la intensidad y ritmo de los procesos sociales, en general, y de movilidad, en específico. Sin embargo, es innegable que tuvo en este concepto un sólido referente para desarrollar su teoría y sentar las bases hacia una noción de representación más concreta. A raíz de estos antecedentes establece tres tipos de representaciones: hegemónicas, emancipadas y polémicas que guardan determinada relación de similitud o distanciamiento con el antecedente durkheniano.

Representaciones hegemónicas: Les es típico un alto grado de consenso entre los miembros del grupo y se corresponderían con las representaciones colectivas enunciadas por Durkheim.

Representaciones emancipadas: No tienen un carácter hegemónico ni uniforme, emergen entre subgrupos específicos, portadores de nuevas formas de pensamiento social.

Representaciones polémicas: Surgidas entre grupos que atraviesan por situaciones de conflicto o controversia social respecto a hechos u objetos sociales relevantes y ante los cuales expresan formas de pensamiento divergentes.

Para Moscovici (1976), la representación es siempre de carácter social y constituye una visión global del objeto y el sujeto. Esta representación cambia la realidad y produce una integración de las características objetivas del objeto, de las experiencias anteriores del sujeto y de su sistema de normas y actitudes; lo que permite definir a la representación como una unidad funcional estructurada que posibilita al individuo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad mediante su propio sistema de referencias.

En sus elaboraciones iniciales Moscovici afirma que:

”La representación Social es una modalidad del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos... es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o una relación cotidiana de intercambios... son sistemas de valores, nociones y prácticas que proporcionan a los individuos los medios para orientarse en el contexto social y material y dominarlo”.(Moscovici, Serge, 1978 p.144).

En este concepto no se comparte la opinión del autor en cuanto a ver como función de la representación la fabricación de los comportamientos y la comunicación esta es más bien una mediación entre ambos procesos que son establecidos por diversos factores que van más allá de las representaciones. Luego, Moscovici define las representaciones como: “un conjunto de conceptos,

enunciados y explicaciones originadas en la vida diaria, en el curso de las comunicaciones inter-individuales. En nuestra sociedad se corresponden con las metas y creencias de las sociedades tradicionales, incluso se podría decir que son la versión contemporánea del sentido común... constructor cognitivos compartidos en la interacción social cotidiana que proveen a los individuos de un entendimiento de sentido común. (Perera, Maricela, 2006)

Otros autores como Robert Farr (1984), afirma que son:

“sistemas cognoscitivos con una lógica y un lenguaje propio. No representan simplemente opiniones acerca de, imágenes o actitudes sino teorías o ramas del conocimiento con derechos propios para el descubrimiento y la organización de la realidad. Sistemas de valores, ideas y prácticas con una función doble: primero establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo material y social y dominarlo; segundo posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad proporcionándoles un código para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal” (Farr, 1984, p.231)

Por su parte Willen Doise expresó: “las Representaciones Sociales constituyen principios generativos de tomas de postura que están ligados a inserciones específicas en un conjunto de relaciones sociales y que organizan los procesos simbólicos implicados en las relaciones”. A juicio es este uno de los conceptos más acabados, pero su principal limitante está en que reduce el papel de las representaciones al componente de actitud que tienen las mismas, pero no tiene en cuenta que dentro de las representaciones funcionan otros procesos como la comunicación, el conocimiento (Doise, Willen 1994, p.200)

La destacada investigadora del CIPS (Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas), Maricela Perera Pérez (2005) propone una noción de representación en la que otorga un papel esencial a la dimensión afectivo – emocional. Parte de concebir a la representación como una producción subjetiva, lo cual implica que hay que verla como resultado de un proceso complejo en el cual, junto a lo cognitivo y lo simbólico se integran y participan bajo la impronta de

la historia anterior del sujeto, los afectos, las emociones, los sentimientos y las necesidades actualizadas por un objeto, hecho o proceso social.

En su teoría, Moscovici señala tres condiciones de emergencia: la dispersión de la información, la focalización y la presión a la inferencia. La primera se refiere a la información que los individuos poseen en relación a un objeto social relevante, la cual generalmente es insuficiente y desorganizada. La segunda es de vital importancia ya que no solo condiciona la aparición de una representación sino también su contenido y significación al vincularse con la implicación o atractivo social de acuerdo a los intereses particulares del individuo inscrito en los grupos de pertenencia. La última condición se refiere a la presión que socialmente se produce y que reclama opiniones, posturas, acciones acerca de los hechos que están focalizados por el interés público.

Entre las fuentes que nutren las representaciones, se encuentra la experiencia acumulada por el hombre a lo largo de su historia. La cristalización de estas vivencias forma parte de la cultura de cada grupo y asumen particularidades en cada contexto socioeconómico concreto llegando a cada individuo en forma de tradiciones, normas y valores como expresión de la memoria colectiva. Estas normas, valores y tradiciones se internalizan en cada individuo a través del proceso de socialización y pasan a formar parte de la práctica cotidiana, mediante la cual también se reproducen.

El proceso de elaboración del conocimiento, raramente aparece si no es por necesidades prácticas. No son los atributos o fenómenos inherentes a un objeto los que lo hacen social sino la relación que las personas mantienen con dicho objeto. La modificación o transformación de las condiciones de vida de una sociedad, provoca reelaboraciones y cambios en las concepciones sobre los objetos sociales. Un fenómeno desconocido hasta el momento, si es eminentemente relevante, da lugar a procesos de comunicación colectiva que lo hacen manejable e inteligible y propician que emerja una nueva representación. Este fenómeno, hecho u objeto, al que puede hacer referencia una representación, no necesariamente, tiene que ser desconocido, sino que puede ser un fenómeno

presente en la sociedad. Pero sus niveles de afectación no han sido notablemente percibidos por los individuos hasta que no se produce un cambio en las condiciones sociales; tomando una nueva significación que puede ser favorecida o limitada por las prácticas sociales en las que se desarrolla.

La comunicación social, en sus diversas formas, es también otra de las fuentes de las representaciones. Los medios de comunicación juegan un papel esencial pues contribuyen a reforzar determinados estereotipos. Las conversaciones interpersonales, sobre todo, las establecidas en espacios cotidianos tienen gran relevancia por la cantidad de informaciones que se intercambian en ellas. A juicio de Denise Jodelet, para que un hecho u objeto sea considerado objeto de representación es necesario que aparezca en las conversaciones cotidianas y en los medios de comunicación y hacer referencia a los valores.

En el curso de estas interacciones comunicativas se configura el llamado trasfondo comunicacional que sirve de escenario a la representación y es fuente inagotable de contenido para las mismas. Todos estos elementos tienen en común la presencia del lenguaje, portador de emociones, imágenes e ideas que, al tener el mismo significado para quien habla que para quien escucha, permite tanto representar un objeto ausente como evocar el pasado o el futuro; lo cual es característico de este proceso psicosocial. El proceso de comunicación debe extenderse, potencialmente, a través de todos los miembros de un grupo, ya que de no ser así el saber elaborado colectivamente y construido socialmente no podría cumplir completamente su función de base para la representación.

Importante también es la posición que un determinado individuo ocupa dentro de la estructura social pues de ello dependerá en gran medida el contenido de su representación, así como la postura que tome en relación a un fenómeno determinado y la significación que este tenga para él. Las inserciones sociales son determinantes pues evidencian el carácter socio clasista de las representaciones.

La objetivación y el anclaje también constituyen fuentes de las representaciones ya que permiten aprehender, incorporar y descodificar los elementos del entorno

social que formarán parte de la representación, favoreciendo su adaptabilidad y transformación constantes, de acuerdo a las exigencias del contexto. Dichos procesos explican cómo lo social transforma un conocimiento en representación y como esta a su vez modifica lo social, establecen la dinámica de funcionamiento de la representación. Ambos se refieren a la elaboración y el funcionamiento de una representación, mostrando interdependencia entre lo psicológico y las condicionantes sociales.

Por último, se hará referencia al concepto brindado por Denise Jodelet que es el que servirá para guiar esta investigación. El mismo plantea que

Las representaciones sociales corresponden a: La manera en que los, sujetos sociales asimilan los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. El conocimiento espontáneo, ingenuo o de sentido común, por oposición al pensamiento científico, conocimiento socialmente elaborado y compartido, constituido a partir de nuestras experiencias y de las informaciones y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social, conocimiento práctico que participa en la construcción social de una realidad común a un conjunto social e intenta dominar esencialmente ese entorno, comprender y explicar los hechos e ideas de nuestro universo de vida. (Jodelet; Denise; 1984, p.120)

### 1.1.1 Estructura, contenidos y organización de las representaciones sociales.

En términos de contenido, la representación está integrada por otras formaciones subjetivas como son las opiniones, actitudes, creencias, informaciones y conocimientos que guardan similitud con las representaciones pero que son trascendidas por estas últimas. Respecto a la estructura Moscovici señala que las representaciones se articulan alrededor de tres ejes fundamentales: la actitud, la información y el campo de representación.

La actitud es reconocida como la dimensión más afectiva. Imprime carácter dinámico a las representaciones y orienta el comportamiento hacia el objeto de las mismas, dotándolo de reacciones emocionales de diversa intensidad y dirección.

La información da cuenta de los conocimientos en relación al objeto de representación, cuya cantidad y calidad es variada, de acuerdo a varios factores como son la pertenencia grupal y la inserción social, así como las prácticas en las que está contenido el objeto. Este modelo social tiene la peculiaridad de que alrededor del núcleo central no solo se organizan los elementos de la representación sino la representación en sí misma, haciendo corresponderse con la determinación de una representación descrita por Moscovici. Según este autor, las formas de determinación de una representación son la central y la lateral; las que buscan responder a la pregunta de en qué medida la estructura social determina el contenido de una representación.

Todos los autores después de Moscovici, coinciden con este modelo estructural de representación. De este modelo se derivó una hipótesis respecto a esta organización interna conocida como la Teoría del Núcleo Central, con la que Jean-Claude Abric (1941-2012) pretende explicar la estructura de la Representaciones Sociales desde una perspectiva que privilegia la arista cognitiva. Abric 1967 plantea que una representación puede ser descrita e identificada cuando se aprehenden su contenido y su estructura. La estructura de la representación deriva un funcionamiento de la misma con papeles específicos y complementarios para cada una de las partes. Es regida por un doble sistema un sistema central y un sistema periférico cuyas determinaciones, características y funciones se corresponden con las de los contenidos que los conforman en cada caso el núcleo central y elementos periféricos respectivamente. El núcleo central de la representación está constituido por uno o varios elementos que dan significación a la representación.

La jerarquía de los elementos constitutivos de una representación produce y favorece la centralidad de uno de ellos, dando lugar así a la conformación del núcleo central, cuya transformación provocaría un cambio radical en la representación. El núcleo central adquiere entonces gran importancia, pues toma estatus de evidencia, constituyendo para el individuo la realidad misma. Abric (2003) asegura que el núcleo central cumple una función generadora pues a

través de él los restantes elementos que conforman la representación adquieren sentido y valor, además tiene una función organizadora al determinar la naturaleza de los lazos que unen los elementos de una representación.

Por ser el componente más estable y resistente, la identificación del núcleo es vital para determinar el objeto mismo de la representación; de ahí que Flament (1979) define dos tipos de representación en relación al criterio estructurador de las mismas. En primer lugar, están las representaciones autónomas, en las que el núcleo central coincide con el objeto mismo de la representación y las representaciones no autónomas en las que el núcleo se sitúa fuera del objeto mismo, en una representación más global en la que el objeto está integrado. En ambos casos es evidente que en lo que se refiere a la estructura, es necesario que los elementos organizadores de la representación formen parte o estén asociados al objeto de la misma.

Sin embargo, la teoría de las representaciones sociales presenta deficiencias originadas en las visiones reduccionistas y fragmentarias que se asignan a los procesos socio-psicológicos y eventualmente, al nexo entre estos y la actividad humana. El excesivo carácter cognitivista de la teoría y la dicotomía práctica – representación social se señalan entre sus mayores limitaciones. Las representaciones no solo se vinculan a la esfera cognitiva, sino que se integran en ellas tanto las emociones, los afectos como los sentimientos e incluso las necesidades del sujeto, que a su vez se relacionan con la actitud pues orientan el comportamiento en relación a la significación que para el sujeto tenga el objeto representado.

En este campo se ha generado gran polémica alrededor de lo referente a la relación entre prácticas y representaciones. Varias son las posturas asumidas al respecto, algunas de formas muy radical afirman que las prácticas crean a las representaciones, otros autores consideran todo lo contrario y quienes se muestran más conservadores al respecto defienden el criterio de que las representaciones y las prácticas se generan mutuamente.

Estos autores se equivocan al tratar de separar ambos procesos sin darse cuenta que los mismos están interconectadas e interrelacionadas. La génesis social de la representación radica en la actividad del hombre, por tanto, sus prácticas generan representaciones sociales sobre ellas. El papel activo del hombre posibilita, a partir de su representación del mundo, planificar intencionalmente las prácticas, reestructurarlas en consonancia con el contexto social, por lo cual producen, reproducen y transforman las prácticas y sus representaciones. Las representaciones sociales solo se conforman, como tal, en la medida que logran concretarse u objetivarse en signos, símbolos o significaciones agrupadas en sistemas que se institucionalizan y reproducen socialmente. (Villamañan, M, 2007, p.45)

Ciertamente puede resultar confusa esta abundancia de nociones, de las cuales sólo se ha dado cuenta de algunas. Pero si se analizan detalladamente se nota que no son excluyentes ni contradictorias entre sí. Más bien apuntan a cuestiones complementarias, al hacer énfasis en aspectos diferentes, pero presentes todos en el fenómeno representacional

## 1.2 Abordaje teórico sobre la religión

La religión como fenómeno social determina patrones, estereotipos, formas de hacer y sentir, regulados hacia la concepción de la misma por la sociedad, determinando relaciones de poder en cada una de ellas, estas dan paso a diversos cambios sociales y socioculturales dependiendo de la sociedad, época o la política de la misma. Importantes investigadores han abordado definiciones sobre el término religión, en este tema se puede destacar: François Houtart, Max Weber, Vivian Sabater Palenzuela, Talcott Parsson, Emile Durkheim, Spencer, Comte, Carlos Mark, García Angulo entre otros

El proceso de análisis del pensamiento religioso asume diferentes niveles teórico-conceptuales, a partir de la estructuración de la idea de lo sobrenatural y acorde al grado de desarrollo social en que se encuentra la sociedad. Ella se convierte en el punto de partida para la comparación entre los distintos estadios de las civilizaciones, desde las menos desarrolladas hasta aquellas que alcanzan niveles de civilización sin precedentes. En este sentido, la sociología clásica desarrolla

tres enfoques sobre la función de la religión: el primero, la enmarca en una fuerza integradora, de coerción y consenso grupal; el segundo, la concibe en tanto perspectiva de un sistema de relaciones sociales más equitativo mientras que el tercero, le asigna una función interpretativa, ordenadora de la realidad social.

Entre los defensores de la tesis relacionada con la integración se enmarcan Auguste Comte (1778-1857), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917) y Talcott Parsons (1902-1979). Uno de los presupuestos de las modernas ciencias de la religión en el esquema positivista de la interpretación de la historia, reconoce en la religión, el sistema de ideas que forman el conjunto de concepciones del mundo con una magnitud societal, para responder a aquellas cuestiones dudosas y complicadas de la vida cotidiana, incluso para las ciencias especializadas en el tema. La teoría de los Tres Estadios sitúa el estado teológico como el primer escaño de la evolución del mundo y desdeña la religión como fenómeno social (Comte, 1980).

El contenido de la religión es declarado mito, en el sentido peyorativo del término, como un saber pretérito y superado, en contradicción con los resultados obtenidos por la ciencia; es decir, al sacralizar la ciencia Comte (1980) reduce la anchura de lo humano. Por eso expone que, entre la religión, la filosofía y la ciencia no se puede hablar de diacronía relativa, sino de sincronía permanente. Por otra parte, señala que no hay un conocimiento que pueda o deba imponerse a los demás pues cada uno representa un nivel de acercamiento del hombre al mundo y consigo mismo. Reducir a un solo nivel equivale a empobrecer la experiencia humana.

El desprendimiento cosmovisivo e histórico de la religión provoca, a nivel societal, grupal e individual, un estado normativo voluntario e involuntario, que no solo edifica y controla la representación de las personas, las comunidades y las sociedades, sino también las transforma, a la par de la dinámica psicosocial.

Durkheim (1993) también le otorga a la religión una función social, la define en términos de la distinción entre lo sagrado y lo profano. El estudio sobre el totemismo en Durkheim establece nexos entre lo sagrado y los valores del grupo, al punto de otorgarles cierta reciprocidad e interdependencia; en este sentido, le

asigna a la religión el rasgo institucional y social. 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 a tales actividades. *“Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas”* (Durkheim, 1993, p.94). Así considera a la religión primitiva, como racionalizada que proporciona orden y normatividad mediante las representaciones religiosas.

Esta tesis también se aprecia en la obra de Parsons (1951), que dedica parte de su estudio al análisis funcional de las instituciones religiosas. Ellas son las encargadas de crear en los individuos una determinada representación ya que se encargan de transmitir las normas y valores prescritos en los postulados eclesiásticos, posibilitan la adaptación de los individuos, ayudan a suprimir las necesidades básicas, indican el actuar de los individuos en sociedad y propician en gran medida el orden social.

A pesar de las diferencias metodológicas a la hora de analizar el fenómeno, los autores coinciden en afirmar que en las distintas sociedades las religiones poseen una función integradora, fenómeno solo posible mediante normas y valores prescritos en las diferentes religiones, que se sustenta en los mitos y ritos que señalan la representación social de cada individuo tanto dentro como fuera de la institución religiosa.

La segunda tesis defiende la idea del conflicto para su análisis no se puede perder de vista la relación entre ideología, economía, política e historia. Entre sus exponentes fundamentales se encuentran Karl Marx (1818-1883), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Peter Berger (1929-2017), Tomas Luckmann (1927-1916) y el cubano Jorge García Angulo (1949). Para estos autores la religión plantea un grupo de roles sociales de gran transcendencia que García Angulo clasifica de forma oportuna, mediante tres funciones generales: cognoscitiva, normativa e ideológica-clasista (García Angulo, 2000). En su rol cognoscitivo la religión brinda una visión general del entramado social del mundo, da respuesta a

interrogantes teóricas del conocimiento. Mediante ella el ser humano recibe una explicación sencilla y convincente de la sociedad, facilitando el control sobre lo natural. Influye en el pensamiento ético de los individuos, en el sistema representaciones sociales que condicionan su comportamiento en sociedad, ejerciendo en ellos una función normativa. Cuando este sistema de representaciones se sustenta en ideas teológicas utilizadas por las clases políticas para manipular a la sociedad, entonces la religión ejerce función ideología-clasista.

Marx insiste, constantemente, en la alienación económica como impulsora de la alienación religiosa, puesto que tiene en frente un estado oficialmente cristiano, donde la religión es clave para el mantenimiento de la clase burguesa en el poder y con frecuencia se emplea cual narcótico para que los excluidos acepten su mala suerte. En este contexto se comprende la traída y llevada frase: "...la religión es el opio del pueblo... [pero en ocasiones se ignora lo que añade] reflejo de la miseria humana y protesta contra esa miseria..." (Marx, 2005, p. 50). Da por supuesto, que la religión puede funcionar como fermento para cambiar las situaciones sociales.

En la obra de Feuerbach (1941), la religión consiste en valores producidos por los seres humanos durante el desarrollo cultural, pero proyectados en fuerzas divinas o dioses. De esa forma, el término alienación sale del ámbito metafísico y entra en el terreno del sujeto particular e histórico, mediante el desdoblamiento que sufre el individuo de sí mismo, proyectado en un ser ideal que llama Dios; todos los atributos buenos que encuentra en sí mismo, y luego el hombre queda sometido al ser ideal que se ha creado por auto alienación (Acanda, y Espeja, 2005, p.91).

Los autores que mejor logran imbricar estas ideas son Berger (1971) y Luckmann (1973), para ambos, todo conocimiento es resultado de una construcción social condicionada por un contexto, es en esta instancia donde alcanza viabilidad. Todo sistema religioso es un producto de la construcción social y alcanza autonomía independientemente de sus creadores, permitiéndole en condiciones determinadas revelarse sobre ellos logrando incluso someterlos. De esta manera la religión irrumpe como un conocimiento que guía, da razón de ser a todas las actividades humanas.

En la tercera tesis, la futura secularización de la religión tiene como principal valedor a Max Weber (1864-1920). Reconocido como el primer gran sistematizador que toma como punto de partida, el método evolucionista e histórico de desarrollo del siglo XIX, para explicar la necesaria y lógica desaparición de la religión. El mismo se considera eje esencial para el desarrollo de los fundamentos en la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde el autor deja claro cómo el surgimiento y desarrollo del protestantismo (intramundano) es la causa fundamental del desarrollo de exitosas relaciones económicas capitalistas racionales desde el punto de vista económico.

Demuestra así, como los distintos sistemas religiosos, en este caso el protestantismo representa un papel protagónico en el desarrollo y en el cambio social. Se establece así el consenso entre el proceso de acumulación y el mundo sagrado de Dios, sin perder de vista las contradicciones entre la burocracia eclesiástica y los líderes carismáticos de la iglesia sustentada, en los intereses económicos de distintas clases sociales (Weber, 1996).

En esta tesis el autor propicia una ruptura entre la Modernidad como fenómeno sociocultural y la religión, dando a entender que los múltiples avances de la Modernidad representan el retroceso de la religión; sin embargo, este proceso social no solo trae desarrollo económico, sino también es testigo del surgimiento de nuevas denominaciones religiosas y de nuevas formas de interpretar la fe. El aparente eclipse de esta diferencia de lo que ocurre con otras ramas de saber, provoca una multiplicidad de estudios sobre este fenómeno. Estos parten de la idea de entender la religión como un fenómeno histórico social concreto, para poder explicar su sentido, sus manifestaciones prácticas, así como su rol en cada contexto histórico.

Pierre Bourdieu (1930-2002) tiene el gran mérito de combinar las tres corrientes sociológicas, antes mencionada. Estos enfoques teóricos opuestos y complementarios demarcan modos diferenciados de situarse en el espacio académico del estudio de la religión.

Del primero retoma la dimensión sociológica del conocimiento, referido a las representaciones colectivas a través de sistemas de clasificación religiosa derivadas del principio de división categorial: sagrado/profano. Del segundo

incorpora la noción de lo religioso como sistema de creencias, especialmente en torno a la tensión histórica entre la burocracia (cuerpo sacerdotal) y el carisma (líderes proféticos). Los sistemas de creencia son atendidos como la expresión de estrategias que provienen de diferentes grupos de especialistas que se sitúan en concurrencia del monopolio de la gestión de bienes de salvación que están al servicio de intereses provenientes de distintas clases sociales. Del tercero toma las condiciones materiales en que se constituye, institucionaliza y racionaliza la religión a partir de las cuales la cultura se analiza dentro de una economía política de lo simbólico (Bourdieu, 1983.). Marx le permite a Bourdieu atender las relaciones de fuerzas, tanto entre sujetos con posiciones diferentes al interior de los espacios de poder (la división de clases entre cuerpo sacerdotal y laicos) como entre los campos especializados.

En *Cosas dichas*, Bourdieu admite que el estudio de la religión es una de las empresas más difíciles, porque "...cuando se está en él, se participa de la creencia inherente a la pertenencia a un campo, y, cuando no se está, se arriesga primeramente omitir, inscribir la creencia en el modelo..." (Bourdieu, 1987, p. 93). Para Bourdieu, el problema de estudiar la religión 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.

La categoría campo religioso representa una herramienta útil para indagar en la naturaleza y la dinámica de los fenómenos religiosos, sin aislarlos de su contexto social. Implica centrar la atención en la diferenciación de los actores religiosos, dentro del proceso general de división del trabajo, la competencia por la hegemonía entre diferentes actores y discursos religiosos, y los diferentes capitales y alianzas que se utilizan en la competencia. Los campos se muestran para la percepción sincrónica como ámbitos ordenados de posición (o de opuestos) con características condicionadas por el lugar que ocupan, dependen y pueden examinarse independientemente de los rasgos de sus integrantes. Los campos tienen leyes generales: campos tan diferentes como el de la política, el de la filosofía o el de la religión tienen leyes de funcionamiento invariante (Bourdieu, 1990).

El concepto de campo religioso permite aceptar la definición que propone Clifford Geertz (1926-2006) de la religión, como un sistema cultural de símbolos y significados relacionados con el destino humano y el orden general del universo (Geertz, 1992), y al mismo tiempo tomar en cuenta la crítica que Talal Asad (1932-...) hace a Geertz. Asad (1993) alude que el proceso de producción y reproducción de significados y prácticas debe ser incluido en el análisis. Así el sistema cultural tiene que verse en relación con la distribución del poder en una sociedad determinada. En el campo religioso, la naturaleza misma de la competencia por la hegemonía está en disputa. Siempre hay una pugna por definir las reglas del juego y la legitimidad de los contendientes.

La categoría de campo propuesta por el autor y su relación con el concepto de *habitus* pudiera ser mucho más sistémico a la hora de analizar la religión como fenómeno social si se incluye la idea de Jorge Ramírez Calzadilla de reunir en tres, los pilares básicos que sustentan la funcionalidad cultural y social de la religión: 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" (Ramírez Calzadilla, 2003, p. 34) y la teoría de sistema con las categorías que lo conforman desarrollada por Niklas Luhmann (1927-1998).

Al conceptualizar conciencia religiosa se atisba un mayor acercamiento entre Calzadilla y François Houtart (1925-2017), pues mediante diferentes términos, ambos coinciden en componer la religión de representaciones, juicios, símbolos, sentimientos y estados de ánimo con un referente sobrenatural, lo cual incluye significaciones cognitivas, valorativas y emotivas (Houtart, 2006). Al abordar el segundo elemento, Calzadilla continúa analizando cada estructura de la religión, no desde un marco estricto al interior de este fenómeno social; sino asumiendo cada componente insertado en el entramado de relaciones sociales. De esa forma, la definición de práctica religiosa se caracteriza de flexibilidad, espontaneidad, informalidad, siempre y cuando se realiza sobre la base de la aceptación de lo sobrenatural. La dimensión organizativa, al igual que la anterior, es una exteriorización de la conciencia religiosa, aunque organizadamente, mediante pautas, esquemas, límites, prejuicios que regulan la conducta del creyente, y del no creyente.

Por su parte, Luhmann (1991) en su teoría de sistema distingue tres grandes tipos de sistemas: el sistema vivo, el sistema psíquico y el sistema social. De estos tres sistemas el último es el más importante para el análisis del fenómeno religioso. El sistema social está compuesto por subsistemas como el económico, el político, el artístico, el educativo y el religioso. Cada uno de ellos es autopoietico, lo cual no quiere decir que su estructura esté compuesta por un conjunto de elementos ordenados. La idea de sistema autopoietico ofrece la posibilidad de entender el campo como un sistema que se autorreproduce constantemente y que les impone sus necesidades a los individuos aunque su autonomía sobre el entorno sea relativa.

Para Luhmann(1984) un sistema no corresponde automáticamente a otro. Cada uno de ellos se relaciona según su nivel, dando a entender que los individuos no se mueven en toda la sociedad si no en el sistema del que forman parte y del que dominan las reglas pautadas. Esto ocurre porque cada sistema está condicionado por un medio ambiente que lo caracteriza y que difiere uno del otro, no tienen comunicación entre sí, razón por la cual los individuos tienen que reducir las áreas de interés. Es decir, el sistema permite entender el campo y todos los fenómenos sociales que en él transcurren, como algo operativo y no un objeto inanimado o una sociedad en reposo. Los sistemas permiten la reducción de un sinnúmero de posibilidades que tienen los sujetos para guiarse. En este sentido la religión sería una estrategia de reducción, su función sería la interpretación del medio ambiente o, lo que es lo mismo, la traducción de las problemáticas que faltan por resolver.

El empleo de la teoría del sistema posibilita que la religión ocupe un espacio dentro de la sociedad, que no está dado ni condicionado por situaciones objetivas o de fuerza mayor. Surge de la capacidad que tiene la religión de interpretación de la organización de la sociedad como sistema, a este proceso se le denomina función de sentido. En este quehacer la religión debe cumplir con la máxima de no contradecir algunas cosas arbitrariamente, sino mantenerse dentro de la lógica inherente a ella.

Por último, no se trata de reducir la religión al concepto, a la categoría invariable, a la mera teoría descontextualizada, sino contar también con las estructuras y las funciones sociales, que le atribuyen significación cultural en la construcción de la sociedad. La importancia de la religión se valida en la magnitud que posee como

factor de integración del sistema que dota a disímiles comunidades de identidad propia y, las une e iguala en la finalidad simbólica —de múltiples maneras— de la fe. En la opinión de Jorge Ramírez Calzadilla y en el de otros autores:

*...se alcanza una mejor comprensión de la religión, como de cualquier fenómeno social, cuando se define justamente a partir de las interrelaciones de su esencia, estructura y funciones. Las definiciones exclusivamente esencialistas, estructuralistas o funcionalistas pueden ser válidas en sí mismas, pero insuficientes por sí solas. (Ramírez Calzadilla, 2003, p. 33)*

Reconocer que existe diversidad de posiciones teóricas respecto a la definición de religión no conduce necesariamente al relativismo, lo cual significa una selección metodológica puramente subjetiva y, por tanto, arbitraria. Pero la definición de un fenómeno social nunca es una cuestión solamente teórica, también implica la actitud sociopolítica que el estudioso asume en su confrontación y el papel que este último desempeña en la sociedad contemporánea. “Cada posición teórica está históricamente condicionada y, por consiguiente, parcializada.” (Ciattini, 2005, p. 158)

Precisamente, la definición propuesta de religión no busca superar otras elaboraciones conceptuales, más bien asume el objetivo de integrar los diversos puntos de vista en una concepción holística y global que permita una mayor aproximación a la realidad. Por consiguiente, la religión es un sistema autopoiético de interrelaciones de prácticas y creencias, referidas a lo sobrenatural fuera de la conciencia; que en la sociedad libra diversas funciones —cognoscitivo-cosmovisiva, afectivo-emocional, ético-moral, sociopolítico-ideológica—, estructuradas en un determinado contexto social.

Como sistema la religión contiene un eje o tríada cardinal, que no solo se emplea para facilitar el estudio pormenorizado del mismo, sino sustenta y dinamiza todo el medioambiente religioso, el entorno y su relación con el sistema social. El símbolo, el mito y el rito, en mutua correspondencia no como unidad consensuada, sino más bien conflictiva y cambiante, constituyen tres categorías socioreligiosas que estructuran, organizan, moldean, condicionan y dan sentido a las representaciones religiosas; sobre todo las sociales, que parten del pensamiento mítico-simbólico y se manifiesta en lo ritual.

Los símbolos religiosos deben interpretarse como fuentes de información donde se expresan pautas y concepciones religiosas acerca de la vida y su forma de funcionamiento. Lo simbólico se desprende de lo mítico-ritual, manifestado en valores, creencias y prácticas; a su vez el simbolismo religioso concreta ideas, actitudes, juicios, formas de comportamiento, patrones culturales y sociales. Las relaciones religiosas, incluyendo los símbolos, los mitos y los ritos traslucen normas sexistas, maneras de ser y de actuar a partir de la posición genérica, y modelos ideales frente a la naturaleza y la sociedad.

A pesar de las mezclas duras que puede provocar la articulación de estas macroteorías sociales, el resultado no es un *Frankenstein*, sino un complejo sistema de pensamiento que permite atender en interacción constante las estructuras de los sistemas simbólicos y las estructuras sociales; las posiciones que reproducen el poder y las trayectorias que lo transforman.

### 1.2.1 La Religión en Cuba, un fenómeno social. Antecedentes, tipologías

Las formas religiosas que en concreto se han manifestado y se manifiestan en la sociedad cubana, conforman un complejo cuadro religioso. No solo por la variedad de formas sino por sus diversos orígenes. Las expresiones religiosas en nuestro país pueden ser agrupadas en cinco tendencias fundamentales según Jorge Ramírez Calzadilla (1977-2006) en el libro *Sociedad y Religión*: en primer lugar las iglesias cristianas, conformadas tanto por el catolicismo como por el protestantismo en sus diversas manifestaciones; las expresiones de origen africano, consentidas a partir de diferentes formas religiosas por sujetos provenientes de múltiples etnias africanas, en la actualidad muchos de sus practicantes sin embargo no tienen este origen necesariamente; el espiritismo, tanto en su versión más cercana a la sistematización kardeciana europea y la norteamericana como las endémicas, sincretizadas en Cuba; las expresiones asociadas con grupos étnicos que inmigraron por razones económicas, entre las que se encuentran las de origen nacional, como la de la comunidad hebrea y la de los esclavos yucatecos, braceros chinos y haitianos; finalmente y en nivel mucho menor, las expresiones de corte filosófico religioso orientalista.

A diferencia de otros pueblos de Latinoamérica se destaca que en Cuba no existen formas religiosas de pueblos autóctonos, a causa de factores económicos, históricos y culturales, entre otros. La religión en la sociedad cubana, según este

mismo autor, ha tenido y tiene los siguientes rasgos generales: es un fenómeno variado, heterogéneo y contradictorio dada la diversidad de formas que lo componen, los distintos orígenes de cada una, los niveles de elaboración y estructuración y por los modos con que las mismas representan la realidad y abordan la sociedad.

Esta variedad en el proceso de transculturación y mestizaje, han determinado un sincretismo que combina en especial las formas popularizadas más difundidas. Se puede aseverar entonces, que ninguna expresión religiosa en específico ha prevalecido sobre las restantes de manera tal que haya logrado la tipificación de la sociedad. En Cuba la religiosidad típica se expresa con cierta espontaneidad y autonomía de sistemas religiosos organizados; ha asimilado elementos de diferentes expresiones religiosas, en particulares aquellas de origen africano, el espiritismo y el catolicismo.

Cuatro fueron los grupos étnicos principales que nutrieron el acervo cubano. La etnia bantú proveniente del tronco lingüístico del mismo nombre que aportó a Cuba formas religiosas más cercanas al panteísmo que la yoruba, menos elaboradas teogónicamente, pero con gran fuerza ritual y litúrgica. Regla de Palo Monte, Briyumba, Mayombe y Kimbisa entre otras de reciente creación. La etnia carabalí del área del Calabar al noreste de Nigeria que aportó la llamada Sociedad Secreta Abakúa solo de hombres, heredada de la sociedad Égungun y la etnia yoruba del oeste de Nigeria que trajo a Cuba la Regla de Osha-Ifà la cual luego del proceso de sincretización nombrada Santería, y el Culto de Ifá vistas como ramas separadas y con diferencias en sus jerarquías.

En el Complejo Religioso Osha-Ifà están los babalochas e iyalochas que son los santeros con ahijados consagrados, los Iyawos que son los santeros en su primer año de consagración y por último los Aleyos que son creyentes que no se han consagrado. Santería es la denominación peyorativa que le dio la iglesia católica a esta religión, que hoy es aceptada por sus creyentes sin ningún tipo de prejuicio, la que sirvió de patrón básico para cualquier análisis. Originalidad y universalidad, es toda ella, olímpica resistencia que estas creencias mostraron frente al avasallamiento de la esclavitud. Creatividad y cultura de la sobrevivencia frente a la hegemonía occidental y las políticas represivas y discriminatorias. (Barnet, 2011, p.124)

El Complejo Religioso de Osha-Ifà es una religión de origen africano, específicamente de raíces originarias de los grupos yoruba, provenientes de la región de la actual Nigeria. Según Guanche, J., Campos, G. 2000, “se ha denominado la resultante de un complejo proceso de transculturación en el ámbito religioso más en atención a sus raíces que a la rica diversidad de sus frutos”

El Complejo Religioso Osha-Ifà es parte de una herencia cultural euroafricana, pero re- contextualizada y enriquecida considerablemente por la población cubana. Ha sido, un medio de resistencia cultural contra los diversos embates y actividades hostiles catolizantes y ateas desde la etapa colonial y hasta nuestros días. También representa un importante canal de comunicación, tanto para el desarrollo de la cultura de tradición oral de una parte del pueblo cubano (por la riqueza de mitos, cuentos, medicina popular, artesanía, alimentación y muchas otras), como para la recreación artística profesional o vocacional de sus principales imágenes (artes escénicas, visuales y musicales); con la obligada precaución ante el también creciente proceso de mercantilismo inescrupuloso que le impuso la crisis, la irrupción del turismo internacional con referente por lo religioso, el auge del Osha-tur y de las nuevas formas en que se vende la religión a través de las redes sociales. (Guanche, J., Campos, G. 2000, pp123-127)

Barnet, (1989) en su libro *La fuente Viva* destaca que la religión de los orishas está ligada a la noción de familia. La familia numerosa, originaria de un mismo antepasado, que engloba a los vivos y muertos, de esta forma al perderse el sistema de linajes tribales o familiares se produce una hermandad religiosa que involucra a los padrinos y sus ahijados en un parentesco que va más allá de la unión sanguínea para convertirse en una línea horizontal abarcadora y compacta.

Esa ha sido una de las características más auténticas de el Complejo Religioso Osha-Ifà en Cuba, el padrino o la madrina pasan a ser padre o madre de un sin número de hijos pertenecientes a una forma de culto denominada popularmente línea de santo. La misma cuenta rigurosamente con un variado panteón de divinidades, a las que hay que alegrar y satisfacer frecuentemente con ceremonias festivas que llevan este propósito. Lo esencial como principio, para los que practican esta religión, es el culto respetuoso a los orishas mediante la adoración, alimentación y cumplimiento ritual de todas las fechas históricas dentro de la liturgia santera. Por eso se afirma que esta religión es de cepa africana, pero de

factura nacional, es pues, una presencia viva y elocuente del elemento africano, tan poderoso en nuestra cultura.

### 1.2.2 El mito como una categoría socio religiosa condicionante de la representación social

La personificación de las fuerzas naturales, el otorgamiento de los rasgos humanos a las deidades, la divinización de los ancestros y la multiplicidad de lo sobrenatural en los espíritus constituyen algunas de las características de los mitos. No obstante, Bronislaw Malinowski (1884-1942) y Claude Lévi-Strauss (1908-2009), coinciden al considerar que no se identifica mito con símbolo, ni se reduce el primero al segundo, pues el "...mito no es símbolo, sino expresión directa de lo que constituye su asunto (...), es un ingrediente vital de la civilización humana. También se debe ser cuidadoso a la hora de distinguir el mito del cuento. Lo antes expuesto crea polémica en la literatura etnográfica, pues al elaborar nexos entre el cuento y el mito se hacen teorías que fortalecen la dependencia entre ambos. A este tipo de postura carente de análisis lógico, varios autores le anteponen la realidad etnográfica; donde el mito y el cuento resuelven permanecer en armonía, cada uno con sus características. La función del mito no es traer realidades escondidas, sino es expresión directa de lo que constituye su asunto; no se trata de una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino de una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones.

El mito salvaguarda, fortalece los valores, responde a la eficacia ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. Las narraciones sagradas o mitos desempeñan un importante papel en la vida social y mágico-religiosa de los pueblos, cuando entran en juego los ritos, ceremonias, reglas sociales o morales se evidencia una justificación o aval de antigüedad, realidad o la santificación. Los mitos están presentes en la vida cotidiana no son mera ficción ni relato de un pasado muerto, son algo vivo, y determinan leyes, la moral y rigen la vida social de los pueblos. Los mitos de los orígenes no pueden ser historia desapasionada, ya que sus propósitos consisten en cumplir funciones sociológicas, o bien de exaltación de un grupo particular, o la de justificar un status determinado.

Malinowski (1939)

*“el mito un componente de la sociedad y su conocimiento se desarrolla al adentrarse a la sociedad que lo transmite, lo revela, si se conoce su pasado y su presente. Pero resulta difícil de lograr, teniendo en cuenta el punto de partida desde una versión de los mitos, transmitida de generación a generación moldeada, manipulada por las personas y la sociedad a su conveniencia, que apenas transmiten algo de su estado original.” (Malinowski, 1939, p.89)*

Por tanto, no puede creerse un fenómeno aislado, sino una naturaleza organizada de forma lógica; y su comprensión solo es posible si se analiza en relación con todos los factores y elementos de la cultura en el sistema de relaciones sociales al que pertenece. Además, el mito no se reduce a repetir o describir una imagen del medio natural o social, pues la reconstruye, estableciendo una nueva estructura a partir de los diferentes instrumentos asumidos. Al mismo tiempo, se observa en el mito todos sus componentes unidos como un todo, sin desechar ninguna versión que se tenga porque todas forman parte del mismo mito.

El principal aporte metodológico de Lévi-Strauss (1978) está en la premisa de no perder el tiempo en buscar cuál es la versión más original o fideliza del mito: el mito se conforma por la cantidad de versiones, nunca deja de apropiarse de nuevas versiones; es puerta abierta que no niega la entrada, lo que indica el deber de considerar todas las variantes.

Ofrecen explicaciones etiológicas de fenómenos naturales, o bien lo que determina los cultos, fundamentan conductas humanas en forma paradigmática, referida a los dioses, de los cuales se puedan inferir modelos y enseñanzas religiosas.

María Daisy Fariñas Gutiérrez (1939) no interpreta el mito como un simple relato de cosas sobrenaturales, pues para ella cumple importantes funciones dentro de la sociedad gentilicia, a la par que se relaciona estrechamente con la magia. A través de cada uno de ellos, cada cultura expresa algo, teniendo en cuenta el contexto histórico en que surge, lo cual le confiere una significación social determinada. En este sentido, clasifica los mitos en seis aspectos esenciales (Fariñas Gutiérrez, 1994):

- La recepción y transmisión del legado cultural
- La vinculación hombre-naturaleza, hombre-sociedad.
- El paralelismo con otras culturas.

Concepción de los personajes míticos y entes sobrenaturales.

El mito comprende un elemento vital en los ritos sagrados y sus indicaciones deben seguirse lo más estrictamente durante el desarrollo de la ceremonia ritual, con el objetivo de establecer una relación entre el creyente y la deidad invocada, mediante un lenguaje esotérico. Se reflejan así las creencias en las fuerzas existentes en la naturaleza, el culto a los antepasados y a las deidades, según aparecen estas en sus diferentes caminos o avatares, todo en estrecha relación con la realidad inmediata y sus configuraciones sociales, lo cual significa la base para ciertos tabúes que transforman la acción diaria del creyente.

### 1.2.3 El rito como categoría socio religiosa como condicionante de la representación social

Es importante resaltar la prevalencia de los ritos en gran parte de la actividad humana, más aún si de experiencia religiosa se trata; pues resulta una equivocación adjudicarse el criterio de origen, sobrevivencia y desarrollo de una doctrina religiosa reveladora sin un sistema de valores particulares, liturgia, ritos o ceremonias. "Como animal social el hombre es un animal ritual suprimido en un modo, el ritual rebrota en otro, tanto más fuerte cuanto más intensa es la interacción" (Contreras Gallego, 1998, p.14).

En el rito coexisten, desde su surgimiento, no solo gestos, frases, objetos, sino también un sistema holístico y coherente dentro de un determinado andamio cultural; que afirma un espacio simbólico propiciador del encuentro axiológico. Es decir, el situarse unos frente a otros establece una relación donde se reconocen valores históricos, sociales, éticos y culturales. Memorizar lo simbólico representa aprobar no solo la vitalidad y lo determinante del proceso ritual para el ser humano, además facilita el reconocimiento social de los practicantes. Incluso se nombra comúnmente como real y verdadero, pero no se atrapa directamente; solo se logra pensarlo mediatamente; lo verdadero se presenta mediante la entretejida trama simbólica de la cultura, en esencia por medio del quehacer del lenguaje universalmente interpretado.

En un acto ritual el mundo vivido y el mundo imaginado, funcionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen idiosincrasias transformadoras de la realidad (Geertz, 1992). Los ritos centrales de la religión son modelos simbólicos más en la forma de actividad que de palabras de un particular sentido de lo divino, de una clase de estado anímico devoto, con tendencia a producir en sus participantes la continua y repetida realización de

aquellos, lo cual le confiere al símbolo una existencia dependiente, no solo del mundo objetivo, sino de cierto tipo específico de actividades individuales y sociales, realizadas por el actor social para convertirse y reafirmarse como tal. El rito indica una conducta social reiterada y condicionada, referida a un grupo de normas legitimadas por un consenso que lo regula; en ello radican sus funciones.

Lo que resulta de este breve repaso algunos de los aparatos culturales de los rituales y mitos, es que todos estos fenómenos conforman una gran densidad y complejidad, estos enfáticamente no se dejan reducir a los términos de los practicantes de una sola disciplina o subdisciplina. Los ritos pueden o no reflejar estructuras, también antiestructuras que contribuyen a crearla. (Matibag, 1999, p.87)

Los ritos transmiten la posibilidad de valorar la sociedad, las actividades de los hombres y validan el comportamiento de quienes dirigen y como es lógico de lo dirigido. El papel de los ritos estriba en desaparecer cualquier indicio de incredulidad o de doble sentido con que son afianzadas, colocadas de forma autoritaria, creencias y actividades sociales. A través de los mitos se puede llegar hasta una práctica social determinada y al mismo tiempo conduce al rito, quedando delatados esta relación al punto de no dar cabida a más preguntas y mucho menos a respuestas.

Entonces, para Malinowski (1978)

“el mito se relaciona con el ritual religioso asumiendo la idea de la existencia de narraciones sagradas, inspiradas en el ritual, en el sistema de valores y la organización social, que componen la parte activa de la cultura primitiva. Además, el mito le transmite al hombre, el motivo del ritual y del comportamiento en la sociedad, todos los relatos constituyen una parte integrante de la cultura Su existencia e influencia no solamente trasciende al acto de contar la narración, no solo adquiere su sustancia de la vida y sus intereses, sino gobierna y controla muchos aspectos de la cultura e instituye la espina dorsal de la civilización primitiva” (Malinowski, 1978, p.214)

En ocasiones, se remite al problema de los valores simbólicos y a la manifestación de un universo simbólico peculiar. En este proceso a raíz de ciertas identificaciones en el eje de lo significativo, se exalta al espacio de lo sagrado, de lo religioso, a través de una forma que, en el cerco del aparecer, se pueden tener como ritos, ritos contruidos sobre otros ritos o narraciones contruidas sobre otras narraciones.

Cada, rito y mito dentro del contexto religioso surte efecto, creando las expectativas que conducen a las experiencias sobre la base mística de participación y exclusión sociales; contextualizándose en la medida que cambia el marco de referencia y se incorporan elementos, prestándose a una alienación refuncionante, capaz de soportar cierta visión del mundo, refutándola o revisándola; donde el género no es excepción más bien se instituye como una víctima permisible que valida en la mayoría de los casos las relaciones entre cada categoría socio religiosa y el contexto inmediato

### 1.3 El género como eje fundamental de la religión y la correlación género-religión como relación social.

La sociología clásica enfoca el tema del género a manera de complemento secundario, más bien un matiz casual dentro del conjunto de estudios sociales. Desde la construcción de lo social como masculino y desde el androcentrismo del pensamiento sociológico pocos progresos se realizan en la teoría sociológica clásica, que provocan la desarticulación de la especialización limitada de la mujer en los trabajos domésticos y el incremento del valor de su expresión laboral. También aportan el desconocimiento parcializado referente al auténtico poder que adquiere la mujer en el medio favorable para la efectiva realización de sus habilidades.

Auguste Comte (1798-1857) plantea la subordinación de la mujer al hombre como necesidad familiar y social. Herbert Spencer (1820-1903) reafirma la desigualdad enunciada por Comte, y a su vez limita a la mujer solo al espacio doméstico. Emile Durkheim (1858-1917) argumenta las ideas anteriores al considerar al hombre, autor, protagonista y víctima del proceso civilizatorio; mientras que las mujeres han quedado al margen de dicha transformación, producto de la división sexual del trabajo. Ferdinand Tönnies (1855-1936) acentúa la irracionalidad de la mujer como rasgo identitario del sexo femenino y motor principal de su accionar. Talcott

Parsons (1902-1979) en consonancia con los anteriores, le asigna al hombre el rol instrumental y a la mujer el rol expresivo y con ello limita los espacios de participación de ambos; aunque la funcionalidad de la familia moderna conyugal radica en esta diferencia (Comte, 1980)

Las diferencias de género instituyen variables según las necesidades e intereses de las diversas culturas o sociedades y como cualquier norma prescriptiva, tienen una doble faz: por una parte, se presentan como un modelo o prototipo a imitar, al que se debe ajustar la conducta, y por otra, como una prohibición de lo que no se debe hacer. Los valores positivos de las cualidades atribuibles a los géneros funcionan como patrones de medida en la sociedad contemporánea, donde el poder político y social mayoritario-hegemónico pertenece al género masculino.

El género, en el transcurso de los últimos años, se ha tornado en una cuestión a la que se le atribuye máxima importancia en la determinación de las personas a partir del sexo biológico en cuanto cierto comportamiento, ya sea masculino o femenino. A partir de aquí se van creando pautas y conductas establecidas a los individuos en dependencia del entorno al que pertenezca. Cuando se habla de género, muchos otros términos aparecen alrededor: rol, estatus, feminidades, masculinidades, estereotipos.

Con el paso de los años ha existido una diferenciación genérica entre los seres humanos, el llamado código binario de género, lo cual ha dado paso al erróneo tratamiento en pos de la hegemonización de la masculinidad dominante o machismo y la supresión del género femenino. Esto ocurre a partir del proceso de socialización, en el cual se aprehenden estereotipos y normas como el poder masculino y la debilidad femenina, trasladándose estos roles predeterminados hacia diversos grupos y terrenos sociales como la familia, las amistades, el trabajo, las ceremonias de origen cultural o religioso, determinando el rol que juega cada individuo en la sociedad y el status que ocupa.

Una de las categorías más importantes en relación con el género es el estereotipo sexual, el cual se observa como una variedad del estereotipo cultural. Dentro del estereotipo sexual se encuentran las prohibiciones y mandatos de la sociedad los cuales rigen los roles masculino y femenino de sus miembros.

Estos han evolucionado al de cursar de los años pues los sexólogos y psicólogos de la actualidad abogan por la desestereotipación de los códigos sexuales,

resaltando así los aspectos en común de ambos géneros y disminuyendo las diferencias de los mismos, siempre teniendo en cuenta que estos estereotipos varían según la cultura, tradición y religión de cada país o región. Los estereotipos tienen como consecuencia la limitación de la personalidad, al ser dañinos para alcanzar el pleno desarrollo de los miembros de la sociedad pues predeterminan formas de ser, vivir, pensar y de comportarse, incluso cuando las personas no se sientan identificadas con los mismos lo cual repercute en conflictos psíquicos y trastornos de adaptación social, aumentando así una gran diferencia entre los sexos, lo cual resulta perjudicial para todos.

Si se indaga sobre los orígenes de los estudios de género en la religión no se puede dejar de aludir a Elisabeth Cady Stanton (1815- 1902), autora de la célebre obra *La Biblia de la Mujer*, donde se critica la posición subordinada de la mujer en los espacios de poder de la iglesia y forma en que las escrituras sagradas lo justifican, así como la visión con que se maneja la esclavitud y la pena de muerte. (Cady Stanton, 1987).

En la actualidad la producción teología feminista es rica no solo en contenido si no en número por lo que sería difícil mencionarla a todas, sin embargo, no puede dejar de consultarse los rigurosos trabajos científicos escritos por estudiosas de todos los continentes y de disimiles disciplinas que componen la *Enciclopedia of Women and Religión* (2006) (y el *Dictionnary of Feminist Theologies* (1996).

En dichos estudios se percibe una nueva metodología para afrontar la problemática, la nueva perspectiva metodológica se presenta como una teología de liberación, con una metodología que concite en "ver juzgar, actuar" (Jakobs, 1996), se adentra a los textos sagrados desde la experiencia personal y desde una hermenéutica innegablemente feminista que condicionada el corpus teológico, facilitando el advenimiento de nuevas verdades, además se denota la influencia desde fundamentos críticos y renovador de los postulados de la teología de liberación en su carácter práctico y emancipador.

El rechazo a un entorno androcéntrica y patriarcal, la denuncia por la protesta silenciada y el lenguaje excluyente de los textos bíblicos y la necesidad de una fundamentación de la teología feminista desde la experiencia, es decir se denota una crítica a tres aspectos de la racionalidad tradicional, la separación de la razón del sentimiento y de la experiencia, la consideración del contenido al margen de la forma y la teoría cercenada de la práctica. (Tracy, 1996). Es este nuevo enfoque lo

que se ha dado en nombrar sobre todo en América Latina “ver con ojos de mujer, estudiar con mente de mujer y, ultimarte, experimental con cuerpo de mujer.” (Marcos, 2007, p.3)

En este sentido para conceptualizar el género nos acercamos al concepto de Maricela Lagarde (2001) *el género es “como un complejo de determinaciones y características económicas, sociales, jurídico-políticas, y psicológicas, es decir culturales, que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer o ser hombres”.* (Lagarde,2001, p.23)

### 1.3.1 El enfoque de género en las religiones universales.

Las religiones universales manejan con carácter sistemático el problema del género. Cada una de ellas a su manera, según su historia y contexto, producto de una masculinización de la religión y de esta forma, en mayor medida el islam y el cristianismo, constituyen sectores desde donde se instituyen relaciones hegemónicas y discriminatorias del género femenino. Estas religiones, veneran o siguen como imágenes centrales a dioses o figuras masculinas, propiciando paradigmas machistas en la mayoría de sus manifestaciones. (Aguilar, 1982, p.12)

Las religiones universales definidas según Max Weber en su libro Sociología de la Religión actúan con un enfoque de género más estructurado en el que tanto el hombre como la mujer poseen estereotipos a cumplir, y en que en el que la mujer siempre queda a un plano renegado e inferior al del hombre. Un ejemplo de lo planteado anteriormente se puede evidenciar aquí:

En la religión católica, por ejemplo, dada la trascendencia de sus opiniones en todas las facetas de la vida humana ha jugado un papel esencial en este sentido, si se puede remitir al momento mismo de la creación humana, según la Biblia, constatamos de que Dios al primero que creó fue al hombre, a su imagen y semejanza, y a la mujer, de una de sus costillas, explicitando este hecho la dependencia que generaría ese origen secundario. Se concibe entonces a la mujer como ser inferior al ser creada después de Adán, de una de sus costillas, y para ser su compañera. Más tarde Eva es maldita por conducirlo al pecado original, y como consecuencia es castigada, lo que consta en el libro Génesis de la Biblia, donde dice. Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor, siempre te hará falta un hombre y él te dominará. La Religión Católica y por tanto la Biblia a lo largo de la historia ha mantenido un discurso

religioso que no ha tenido muchos puntos en común con el discurso feminista, sino que más bien ha pautado una serie de creencias en las cuales se sustenta la inferiorización de la mujer.

En el cristianismo catalogado por Max Weber como una religión de carácter universal, uno de los elementos esenciales lo constituye el protagonismo de la figura de Jesucristo. Ese protagonismo es, de uno u otro modo, el rasgo distintivo de todas las variantes históricas de la creencia y práctica del cristianismo. Todas las referencias históricas que se tienen de Jesús se encuentran en los Evangelios, parte del Nuevo Testamento englobada en la Biblia. Otros libros del Nuevo Testamento resumen las creencias de la Iglesia cristiana primitiva. Tanto San Pablo como otros autores de las Sagradas Escrituras creían que Jesús fue el revelador, no sólo de la vida humana en su máxima perfección, sino también de la realidad divina en sí misma. La comunidad cristiana misma, es decir, la Iglesia Católica, es otro componente fundamental dentro de la fe y las prácticas del cristianismo. La ciudad del Vaticano situada en Roma es la sede de:

El Papa, que constituye el Sumo Pontífice. También es conocido como el Vicario de Cristo, Sucesor de San Pedro en el gobierno universal de la Iglesia católica, de la cual es padre espiritual de todos los fieles, es el obispo de Roma por lo que, como tal, se le considera la cabeza visible de la iglesia católica, cabeza del colegio episcopal y el jefe de estado y soberano del estado de la Ciudad del Vaticano.

El cristianismo constituyó una forma de vida de la cual era imposible escapar, en el mundo occidental, todo desacuerdo era considerado trasgresión de la fe y la herejía era castigada con la muerte. La Biblia, texto sagrado cristiano, propone posiciones excluyentes desde el enfoque de género, afectando de manera directa a la mujer.

Según esta, el matrimonio tiene fines reproductivos, por tanto, si la mujer es estéril el marido puede buscar en las siervas su descendencia, a pesar de que se condena el adulterio en ambos sexos. Los padres de la Iglesia Católica, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, manifestaron considerable odio hacia la mujer. Este control sobre la sexualidad lo fue a tal punto que provocó uno de los acontecimientos más tristes para la humanidad y para las mujeres particularmente: la cacería de brujas hecho que se llevó a cabo por la Santa Inquisición a finales del siglo XV y comienzos del XVI en Europa Occidental, donde los países con mayor incisión fueron Italia, Alemania, Francia e Inglaterra.

En este proceso fueron quemadas vivas entre cuatro y cinco millones de personas y donde el 85% eran mujeres, al representar una amenaza para esta institución, y los hombres por practicar otra religión o llevar un modo de vida diferente con las normas de la Iglesia y la sociedad de la época. En esta se justificaba la quema de herejes o brujos por las razones más variadas e injustas, en parte, a causa del riguroso control sobre la sexualidad de esta religión, no solo en su variante católica romana, sino también en sus vertientes protestantes, aunque en esos casos, menos centralizada y homogénea.

En el caso del cristianismo las referencias al status otorgado al género están muy explícitas. Varias han sido las citas que mencionan la masculinidad y femineidad en La Biblia, siempre posicionando a la mujer como un eslabón mucho más débil y perteneciente al hombre.

El islam, otra religión catalogada por Weber como universal, no es la única de las religiones universales que dificultan el correcto desarrollo social y cultural de la mujer y la masculinidad hegemónica del hombre. En esta religión la persona que la profesa y practica es un musulmán (del árabe muslim, el que se somete a Dios o el que sigue a dios). Según el Corán, el islam debe ser una religión universal y primordial. El musulmán es un seguidor de la revelación divina (recogida en el Corán) formulada por el profeta Mahoma, lo que le convierte en miembro de la comunidad islámica y líder de esta.

Su texto sagrado, el Corán, insiste en la piedad filial y en el amor y misericordia que deben existir entre marido y mujer. La fidelidad sexual es requerida en la mujer, ya que el hombre puede ejercer la poligamia en dependencia de la cantidad de mujeres que sea capaz de mantener, pero afecta sobremanera a la falta cometida por la mujer, y el adulterio probado se castiga en público.

El Corán aprueba la poligamia, en tanto los hombres pueden tener tantas mujeres, así como su capacidad económica le permita satisfacer las principales necesidades de estas.

Algunos suras, nombre que recibe cada uno de los 114 capítulos en los que se divide el Corán, hacen referencia a la posición que debe ocupar la mujer en estas sociedades. Existen además otros derechos en las sociedades islámicas que solo competen a los hombres como lo son: impartir justicia, gobernar e ir a la guerra. A esto se puede agregar que la mujer tiene muy bajas o casi nulas posibilidades de

empleo y de educación; es acusada de emotiva y débil, lo que le impide tener opinión pública y hacer valer en última instancia los derechos que se supone tiene en dicha sociedad. A pesar de las limitaciones y la discriminación a que es sometida la mujer musulmana se debe decir que existe un pequeño grupo de mujeres que han entendido y criticado la desventaja social en que se encuentran. (Aguilar, 1982, p.45)

Estas dos religiones analizadas no contemplan en su estructura religiosa la existencia de una mujer rectora producto de todos los tabúes que rondan sobre la mujer en estas religiones que ambas mancillan y discriminan el papel de la mujer frente al de los hombres.

Otra religión expuesta por Weber como universal es el budismo, el cual posee una visión más equilibrada o menos discriminatoria del papel de la mujer, aunque su figura principal sea masculina. Esta fe sostiene que no existen en el mundo los placeres inmerecidos ni los castigos injustificados, sino que todo es más bien producto de una justicia universal. Su objetivo final es lograr liberarse de la existencia a la que le es propio el sufrimiento. Para lograr este objetivo es necesario alcanzar el nirvana. Esta meta es accesible sólo para los miembros de la comunidad monástica. Los primeros monjes budistas eran hombres.

A instancia de algunos seguidores, Buda abrió la orden a las mujeres. En un inicio, los 5 preceptos fundamentales del budismo fueron llevados con tal rigidez que cada uno de ellos pudo convertirse en una norma estricta e inflexible. Cualquier tipo de afecto preferencial, dígame familiar, de pareja o de amistad, es terminantemente condenado ya que estos plantean que el amor debe ser común a todas y para todas las criaturas vivas. De esto concluimos que las relaciones de pareja se hicieran difíciles, cuando no imposibles a la sombra de tales mandamientos. (Tokarev, 1965, p. 245)

Las normas que este propone actúan de igual manera para ambos sexos. En general la sexualidad para los practicantes de esta creencia se manifiesta como otra de las características de la vida terrenal, por tanto, pasajera y de menor importancia. El mandato de practicar una sexualidad responsable es vital para el cumplimiento de los demás mandamientos que propone el budismo, el hecho de que el nirvana este más al alcance de los monjes y por tanto de los ascéticos hace suponer que el retiro sexual pueda convertirse en una norma primaria para lograr el fin de los devotos.

Se observa entonces que el budismo encuentra en los hombres la mayor parte de sus practicantes ordenados, aunque no excluye a la mujer dentro de sus prácticas. Sus limitaciones principales son para ambos sexos de forma igualitaria, siendo la sexualidad un comportamiento de poca importancia para estos pues esta es otro de los componentes de la vida terrenal. Para el budismo una sexualidad responsable es de gran importancia y forma parte de los mandamientos de esta religión y mediante este se logra el cumplimiento de los otros. Aunque como requisito fundamental para ser miembro de la comunidad monástica es el retiro sexual, y esta sea la forma más directa de poder llegar al nirvana, los practicantes tienden a tomar este camino y ven su vida de una forma asexuada, y, por tanto, sin desigualdad en cuanto al género.

El hinduismo, también religión universal catalogada por Weber (1996), fue iniciada en una casta hereditaria de literatos cultos. Estos no tenían oficio y su papel era el de directores espirituales y ritualistas de individuos y comunidades, estos formaron un foco estable para la determinación de la estratificación por estatus y dejaron huella en el ordenamiento social, aunque en la Edad Media esta religión se vulgarizara y se impregnara del fervor sacramental de las religiones de salvación y se convierte en práctica de los estratos inferiores conducidos por mistagogos salidos de la plebe. (Gutiérrez, 2013) plantea que el confucionismo, la ética de un status de individuos que poseían una educación literaria y que se distinguían por un racionalismo secular. Esto condicionó el estilo de vida chino más allá del estrato en sí. Estas dos últimas religiones abordadas no resultan muy determinantes en cuestiones de género, pero de forma general la religión incluye en sí una cosmovisión normativa que no excluye las maneras de ser y hacer en cuanto a las relaciones de género. La situación se hace más compleja cuando coexisten y se trasvasan varios sistemas religiosos de diferentes orígenes en un mismo contexto, como es el caso cubano.

### **1.3.2 Rol de la mujer en el Complejo Religioso Osha-Ifà como expresión de diferencia genéricas.**

El Complejo Religioso Osha-Ifà se muestra con una estructura de género muy bien definida. La diversidad de criterios en relación con la posición y condición de las

iniciadas que mantienen tanto babalawos y babalochas, como las mismas iyalochas, transmiten la idea de que las limitaciones y prohibiciones que se asignan, de acuerdo con los sexos, están relacionadas, con las conductas prescritas y proscritas a través de la tradición oral (término que abarca mitos, leyendas).

En la actualidad, muchas iniciadas asumen su estatus como algo que no debe ser cuestionado y otras consideran que la posición que ocupan es la que le corresponde, de acuerdo con lo que está predestinado para su sexo, mientras otras, simplemente, ni siquiera se lo plantean. Pero hay algunas que admiten el lugar que les corresponde conscientes de la falta de equidad existente, aunque sin proponerse un cambio de valores que implique la transformación de esa situación. A pesar de ello existen referencias de mujeres que sobresalieron no solo como transmisora de ideas y valores religiosos, sino que posibilitaron formas enriquecedoras de asumirse como creyentes. Como regla, en las tradiciones locales en diversos puntos del país relativas al surgimiento y consolidación de estos cultos, se nos remite, con increíble frecuencia a mujeres fundadoras, pioneras que trajeron sus tradiciones de África (Leiva Hoyo, 2007). Con referencias precisas a estas mujeres, de origen yoruba fundamentalmente, se remite a vidas casi legendarias en las que, a las protagonistas, ninguno de los factores negativos que les imponía su condición de esclavas, les impidió defender sus creencias religiosas y transmitir las a su descendencia criolla, esclava o liberta.

Estas mujeres, en los cabildos, creados como vía de control y segregación de la población esclava, también fueron significativas en la conservación de buena parte de las creencias y tradiciones de la cultura africana, entre ellas las de origen yoruba. Dentro de esos centros, esas 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 (Cabrera, 1974) posiciones que les conferían, además, prestigio social dentro del grupo en que ellas se ubicaban.

Aquel saber compartido, unido a las regulaciones en cuanto a las formas de relacionarse con la naturaleza, posibilitó a sus descendientes asumir la actitud y el comportamiento adecuado en el momento de llevarlos a la práctica. La vía

cognoscitiva de esos conocimientos, además de la transmisión oral que siempre fue selectiva, debió ser la observación directa a través de ceremonias, ofrendas, plegarias, cantos, rezos, y otros ritos, en los momentos y lugares que pudieron desarrollarse, debido a la discriminación y el rechazo a que tales religiones y sus portadores sufrían. En aquel ámbito religioso, algunas mujeres lideraron las ceremonias a ciertas deidades y ejecutaron ritos y funciones ceremoniales que hoy día se consideran privativas de los babalawos y babalochas hombres.

Al mirar el interior de la santería, pudiera pensarse que las iyalochas y los babalochas realizan las mismas funciones y desempeñan labores similares (sacrificios de aves, ceremonias de limpieza, medio asiento, dar Elegguá y mano de caracoles, hacer ebbó, omiero, desempeñarse como padrinos y madrinas de collares, de guerreros, de asiento o de ambos, entre otras cosas que resultaban posibles en otros momentos y que recoge ampliamente la tradición oral) (Aguilar, 1982, p.21).

Pero no es así, la estructura de género existente no lo permite. El papel que desempeñan las iniciadas se ha visto limitado no solo por el sexo sino también por el género, consecuencia del resultado de una socialización ideológica asimilada a través de la tradición oral (mitos, leyendas, tabúes, cantos, rezos), reforzada en la actividad religiosa con numerosas actitudes y prácticas justificantes de la misma. Es importante destacar que las diferencias sexuales son la base sobre las que se asienta una determinada distribución de los papeles desempeñados por los géneros, pero esa asignación no se define de un hecho natural, sino que es un hecho social. En este caso, la supuesta diferencia se vuelve desigualdad, lo que se puede ejemplificar con la menstruación, hecho biológico significado socialmente como equivalente a impureza, como maldición incapacitante para no pocas actividades sociales y religiosas.

Esa ética diferenciada marcó el destino de la mujer, a través de normas y tabúes que pretendieron justificar las brechas de género existente.

Según algunos estudiosos afirman que a la mujer se le atribuye la impureza portadora de efectos malignos y por tanto se le rodea de limitaciones y tabúes que hacen referencia a la pureza de lo sagrado. Mitos y tabúes muy popularizado, al interior de esa expresión religiosa, que se presentan aparentemente de una manera inconsciente, natural, pero son, en gran medida, factores tendentes a una

marginación de la iniciada a partir, no solo de las normas y prohibiciones que a través de ellos se orientan, sino también como el resultado de las influencias de las tradiciones, que funcionan como una de las pruebas en que se basa la credibilidad del relato religioso. (Rubiera y Martiatu, 2011,125)

En la religión se establece la diferencia entre los dos géneros lo cual establece un estado de jerarquización por parte del masculino y su vez un dominio total; favoreciendo la desigualdad y haciéndola concurrente en la práctica religiosa, posibilitando la reproducción, transmisión y reafirmación del sexismo.

En la práctica religiosa, a las mujeres les corresponden las actividades domésticas dentro de los rituales (preparación del cuarto donde se realizan las actividades rituales, desplumar y descuartizar las aves sacrificadas, servir los adimu (vísceras) de los cuadrúpedos sacrificados a las deidades, mantener limpios todos los recipientes utilizados en las ceremonias, servir la comida a los oficiantes mayores y otras). En las ceremonias se entonan cantos y rezos, los cambios de entonación, ritmo y cadencia pueden alterar la significación del ritual. Las iyalochas los han aprendido a través de la transmisión oral. También se pueden desempeñar como madrinas de santo, posición que les confiere importantísimo papel.

En décadas pasadas, según se ha investigado por diferentes autores, la mujer tenía gran importancia en el papel transmisor de los elementos culturales, constituyendo la principal vía de mantenimiento y extensión del manejo del legado lingüístico. Por tanto. La mujer ocupó el lugar fundamental de esta transmisión, pero, al pasar el tiempo se vio limitada en sus funciones ya que, por las características tradicionales de las religiones afrocubanas, el hombre ha logrado una preponderancia evidente dentro de las tradiciones religiosas. (Escobar, 2007, p.90)

Además de identidad religiosa, la mujer, desempeña otras identidades como sujeto social activo. Así sucede con los roles de clase, raza, militancia política, profesión u oficio lo que puede complejizar su desempeño religioso en un momento determinado. (Rubiera y Martiatu, 2011) y al mismo tiempo redimensionar el papel social de la misma en su entorno social.

Pero estas limitaciones no se limitan en sus efectos a la esfera exclusivamente religiosa. Las mismas repercuten en la visibilidad colectiva de las mujeres en su comunidad y por ello mismo en la realización del resto de sus roles.

## Capítulo 2: Propuesta metodológica

### 2.1: Fundamentación de la metodología empleada

La variedad de elementos teóricos señalados en el capítulo anterior se vincula a diferentes enfoques metodológicos, métodos y técnicas. Lo enredado del fenómeno representacional permite combinar enfoques y perspectivas teóricas que se integran y asumen diferentes abordajes metodológicos. Las principales vías de acceso y el conocimiento de las representaciones se hallan en un campo de la interpretación y la comunicación. El lenguaje, en sus diferentes formas de interacción hablada, formal e informal, y todo tipo de textos escritos e incluso gráficos tienen un papel fundamental en los estudios empíricos.

La experiencia investigativa ha demostrado la importancia del material obtenido mediante entrevistas en profundidad y asociaciones de palabras que, por su naturaleza, favorecen la espontaneidad de la situación de intercambio, además de reducir en gran medida, la identificación de los sujetos con los contenidos representacionales que porta el investigador. Se han empleado técnicas con diverso grado de estructuración como el análisis de contenido.

Según las líneas teóricas tocadas para analizar el fenómeno de la representación social, se han estructurado particularmente sus respectivos abordajes metodológicos:

- La línea encabezada por Denise Jodelet fundamenta la perspectiva etnográfica y defiende el uso de la observación científica, asociación libre de palabras y de la entrevista en profundidad y demanda además la aplicación individual de estas técnicas y su análisis. Para darle solución y continuidad a la problemática a investigar la siguiente investigación trabajara con la corriente metodológica propuesta por Jodelet porque nos brinda un mayor acercamiento y profundidad a la hora de analizar el fenómeno representacional.
- Los estudios de la Teoría del Núcleo Central que encabeza Abric utilizan las entrevistas individuales en las que insertan otras técnicas como la asociación libre de palabras. Recurren a los sujetos en más de una ocasión

buscando un análisis más profundo, la comparación y jerarquización de sus propias elaboraciones

También se pretende utilizar los métodos grupales; donde un conductor o mediador convoca a la discusión sobre el objeto de representación y aspectos afines. Los datos recogidos son tratados mediante el análisis de contenido el establecimiento de indicadores o categorías derivadas del debate. La utilización de métodos grupales está sustentada en los criterios manejados sobre la producción y reproducción de las representaciones sociales entre individuos que comparten espacios más cercanos, dado por factores socio-estructurales, socioculturales y religiosos. Los procesos consensuales sobre un objeto de representación están definidos por las posiciones identitarias de los sujetos debido al sector social (generación, posición) que pertenecen y la función social que deben realizar.

La polémica de la confiabilidad y la representatividad plantea la dicotomía entre lo cuantitativo y lo cualitativo, el positivismo y la fenomenología, el empirismo norteamericano y el interaccionismo simbólico que encierran metodologías unilaterales, en defensa de la veracidad científica y la aproximación más fiable de la realidad.

Para Beher Rivero (2008)

La búsqueda metodológica va más allá de cualquier discurso extremo, y se fundamenta en la convergencia de técnicas y métodos por ambas partes; logrando así, el pluralismo metodológico tan necesario para la investigación cualitativa, para alcanzar los objetivos de la investigación, de forma consensualmente aproximada, se seleccionan las siguientes técnicas: la observación no participante, la entrevista a profundidad y abierta, asociación libre de palabras y el análisis de contenido; desde la perspectiva descriptiva-analítica que permite la apreciación más adecuada de la realidad compleja y cambiante, enmarcada en una estrategia de investigación empírica, donde el análisis de la parte social se conforma desde el todo dialéctico y cómo la totalidad se visualiza desde la unidad. (Rivero, 2008, p.28)

### 2.1.2: Análisis de las técnicas empleadas

La observación no participante: contribuye al reconocimiento del espacio, de las condiciones materiales del religioso y de aquellas ceremonias que no puede

acceder con facilidad el investigador, pero sin incluirse, ni formar parte del proceso; lo cual ocasiona un sesgo sobre el sujeto de estudio que permanece ajeno a la situación, por ello es esencial un acercamiento hábil para la empatía. No participante porque por no tener la jerarquía adecuada no se participó en la realización de la actividad, pero si fue posible el observar su desarrollo.

La entrevista a profundidad: se realiza individualmente entre la persona entrevistada y un entrevistador para sondear asuntos a fondo, que faciliten la comprensión, los sentimientos, las emociones, las actitudes, los prejuicios y las construcciones sociales del entrevistado. Puede proporcionar riquezas informativas, cuidando de la diferencia entre el discurso y la realidad, que se produce por las características de la técnica. Facilita los datos de mayor profundidad y apertura, en un clima de voluntariedad y cordialidad por parte del entrevistado. El tipo de entrevista radica en la semiestructurada que proporciona secuencia y uniformidad a las preguntas, pero a la vez garantiza cierta "libertad" y espontaneidad al entrevistado en vista de ofrecerles un conjunto de temas para que lo desarrolle. La misma se le realiza los practicantes con mayor edad religiosa que pueden brindar un análisis del antes y del después de la religión

El análisis de contenido: es una vía fundamental para descubrir los significados segundos o los contenidos latentes que subyacen en los mensajes. La lectura de los mitos corroboró o negó todas las informaciones brindadas, bajo la interpretación de los cuentos que constituyen la historia heredada de los antepasados africanos.

En la investigación sirvió además de para adquirir conocimientos sobre la religión, para poder diferenciar el rol de la mujer en los inicios de la religión y ver como se desempeña en nuestros días y así como para analizar los pattakies que han condicionado la representación de las mismas

Asociación libre: A partir de uno o varios términos inductores, en este caso el termino Iyalochas se pide a los sujetos encuestados que mencionen todas aquellas palabras, expresiones, frases o adjetivos que se relacionen con el mismo. De esta forma se podrán descubrir aspectos que pudieron ser omitidos en otras preguntas y, como afirman algunos autores entre ellos Dellarosa, acceder a los núcleos figurativos de la representación. Esta técnica se utilizará en la investigación para investigar desde la subjetividad de los individuos, la manera en

que estos ven representada la mujer santera favoreciendo que los sujetos expresen sus opiniones mediante una palabra acerca del fenómeno investigado. elementos del núcleo central.

Grupo de discusión: El grupo de discusión es muy útil para trabajar con las representaciones pues permite que se cree un ambiente en torno a la discusión del tema que se esté trabajando y además favorece la deliberación desde y sobre el grupo especialmente si sus miembros están identificados con la problemática en cuestión. Durante el proceso de investigación, fueron conformados tres grupos de discusión o grupos focales de discusión: el primer grupo estaba formado por Babalawos, Oriatés, Babalochas con amplia trayectoria religiosa. El segundo, fue integrado por iyalochas, todas con una marcada vida religiosa y con más de 25 años de iniciación y el tercero fue una conformación tanto de Babalawos, Oriatés, Babalochas e iyalochas para develar las distintas contradicciones existentes entre estos grupos religioso respecto al papel de las iyalochas.

### 2.1.3: Diseño de investigación:

#### **Problema científico**

¿Cuál es la representación social de los practicantes del Complejo Osha-Ifá sobre las iyalochas en el Condado Norte de Santa Clara?

#### **Objetivo general**

Determinar la representación social de los practicantes del Complejo Osha-Ifá sobre las iyalochas en el Condado Norte de Santa Clara.

#### **Objetivos específicos**

1. Analizar los fundamentos teórico-conceptuales respecto a la representación social, religión y género.
2. Caracterizar el Condado Norte en cuanto a lo religioso y lo cultural.
3. Describir los mitos (patakíes), ritos sagrados como condicionantes de la representación social de los practicantes del Complejo Osha-Ifá acerca de las iyalochas en el Condado Norte.
4. Identificar rasgos de diferenciación genérica en la representación social de los practicantes del Complejo Osha-Ifá acerca de las iyalochas en el Condado Norte.

#### **Interrogantes Científicas**

1. ¿Cuáles son los principales antecedentes teóricos y conceptuales acerca del objeto de investigación seleccionado?
2. ¿Qué análisis teórico-conceptual se manifiesta entre las categorías elegidas?
3. ¿Cuáles son las características religiosas y culturales que presenta el escenario a estudiar?
4. ¿Qué rasgos describen los mitos, ritos y símbolos en el Complejo Osha-Ifá acerca de las iyalochoas en el Condado Norte?
5. ¿Cuál es el papel que juegan los mitos, ritos y símbolos como determinantes de la representación social del Complejo Osha-Ifá acerca de las iyalochoas en el Condado Norte?
6. ¿Cómo perciben los practicantes del Complejo Osha-Ifá a las iyalochoas?
7. ¿Qué diferenciación genérica existe en las representaciones sociales de los practicantes del Complejo Osha-Ifá sobre las iyalochoas y el papel que juegan las mismas al interior de la Santería?

#### 2.1.4 Conceptualización:

**Representación Social:** La manera en que los sujetos sociales asimilan los acontecimientos de la vida diaria. El conocimiento espontáneo, ingenuo o de sentido común, por oposición al pensamiento científico, conocimiento socialmente elaborado y compartido, constituido a partir de las experiencias, las informaciones y los modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social, conocimiento práctico que participa en la construcción social de una realidad común a un conjunto social e intenta dominar esencialmente ese entorno, comprender y explicar los hechos e ideas de nuestro universo de vida.

**Practicante del Complejo Religioso Osha-Ifá:** Individuos consagrados al Culto de Ifá donde los máximos sacerdotes son los babalawos, sacerdotes de Ifá y su profeta Òrúnmilá. Luego los babalorishas e iyalorishas, que son santeros con ahijados consagrados. Los Iyalorishas y Babalorishas, santeros que no tienen ahijados. Los Iyawos, santeros en su primer año de consagrados.

**Mito:** Malinowski ve el mito como un componente de la sociedad, la misma lo revela, si conoce su pasado y su presente. Pero resulta difícil de lograrlo ya que es

trasmitido de generación a generación, moldeado, manipulado por las personas y la sociedad a su conveniencia y que apenas transmiten algo de su estado original

Rito: Un acto donde el mundo vivido y el mundo imaginado, llegan a ser el mismo mundo y producen idiosincrasias transformadoras de la realidad. El rito indica una conducta social reiterada y condicionada, referida a un grupo de normas legitimadas por un consenso que lo regula.

### Operacionalización de variables:

Variables	Dimensiones	Indicadores
Representación social	Cognitiva	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Saberes incorporados</li> <li>- Conceptos</li> <li>- Teorías</li> <li>- Conocimiento</li> <li>- Sentido común</li> <li>- Mitos</li> <li>- Tradiciones</li> </ul>
	Construcción subjetiva	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Imágenes</li> <li>- Significados</li> <li>- Códigos</li> <li>- Símbolos</li> <li>- Prejuicios</li> </ul>

		<ul style="list-style-type: none"> <li>- Experiencias</li> <li>- Normas incorporadas</li> <li>- Sistema de valores</li> </ul>
	Conductual	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Acciones</li> <li>- Practicas realizadas por los individuos</li> <li>- Comportamientos</li> </ul>
Practicante Regla de Osha-lfà	Status religioso	<ul style="list-style-type: none"> <li>- cargos principales</li> <li>- tipo de sistema de adivinación</li> <li>- tipos de oddun más conocidos</li> <li>- cantidad de santos entregados</li> <li>- tipos de santos entregados</li> <li>- cantidad de santos recibidos</li> <li>- tipos de santo recibido</li> <li>- cantidad de santo hecho</li> <li>- tipos de santos hechos</li> <li>- razón de iniciación</li> </ul>

		<ul style="list-style-type: none"><li>- cantidad de ahijados</li></ul>
	Nivel de conocimiento religioso	<ul style="list-style-type: none"><li>- edad religiosa</li><li>- cantidad de santos recibidos</li><li>- tipos de santos recibidos</li><li>- cantidad de santos entregados</li><li>- tipos de santos entregados</li><li>- cantidad de santos hechos</li><li>- tipos de santos</li></ul>

		<p>hechos</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- cantidad de oddun aprendidos</li> <li>- formas de convencimiento</li> </ul>
	Prestigio Religioso	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nivel de conocimiento</li> <li>- status religioso</li> <li>- reconocimiento de otros santeros</li> </ul>
Mito	Sobrenatural (construcción subjetiva)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Personificar fuerzas naturales</li> <li>- Rasgos humanos a la deidad</li> <li>- Culto a los ancestros</li> <li>- Multiplicidad</li> <li>- Imágenes</li> <li>- Significados</li> <li>- Códigos</li> </ul>
	Vinculante (conductual)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Satisfacer necesidades religiosas</li> <li>- Fortalecer valores</li> <li>- Moldea la representación del individuo religioso</li> </ul>

		<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fomenta Tabúes</li> <li>- Crea relación individuo-deidad</li> <li>- Fundamentan conductas religiosas y no religiosas</li> </ul>
	Cognitiva	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Refleja creencias</li> <li>- Paralelismo con otras culturas</li> <li>- Recepción y transmisión del legado cultural</li> <li>- Tradiciones</li> </ul>
Rito	Cognitiva	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reconocimiento valores</li> <li>- Formas simbólicas</li> <li>- Desaparecer indicios de incredulidad</li> <li>- Diversidad de interpretaciones</li> </ul>
	Conductual	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Organización social</li> <li>- Condicionante de la conducta</li> <li>- Reconocimiento social de los practicantes</li> </ul>

--	--	--

Ver la correlación existente entre rito-mito-representación social donde mito-rito se contienen mutuamente y ambos entra condicionando la representación de los individuos y la colectividad.

### 2.1.5 Selección de la muestra

Sacar la población religiosa, se torna complejo y difícil, para cualquier investigación de corte descriptivo, debido a que muchos se inician en secreto por disímiles razones, otros no practican públicamente la religión. Para conocer la población lo mejor es el conteo individual realizado por los propios implicados, los más reconocidos y antiguos de la comunidad, los cuales son escogidos por la opinión pública y la experiencia del propio investigador. El universo de practicantes consiste en 70 practicantes divididas entre hombres y mujeres todos con más de 30 años de consagración y práctica religiosa, de ahí se toma como muestra atendiendo a los cálculos 40 personas a los cuales se les aplican los instrumentos diseñados para la recopilación de la información, divididas en 25 hombres practicantes de la Complejo religioso Osha-Ifá (babalawos, Oriatés, babalochas, babare), lo que representa aproximadamente un 63% y 15 mujeres todas iyalochas para 38%. El criterio manejado para obtener la muestra se sustenta en cinco parámetros esenciales: edad religiosa, reconocimiento religioso, conocimiento, experimentada práctica religiosa y afinidad. Para lograr, profundidad y calidad de la información, se empleó un muestreo intencionado.

## 2.2 Análisis de los resultados

### 2.2.1 Caracterización sociocultural de la comunidad Condado Norte de Santa Clara.

El nombre oficial de esta comunidad es Reparto Raúl Sancho o Condado Norte, pero es más conocido como "El Condado" este lugar se encuentra situado en el suroeste del centro de la ciudad de Santa Clara. Limita al norte con la carretera Central y por lo tanto con el Consejo Popular Abel Santamaría, al sur con El Condado Sur, al este con el río Bélico y con el Consejo Centro y al oeste con la

carretera de Circunvalación y con el Consejo Virginia. Es un espacio físico variado y complejo, pero sobre todas las cosas es extremadamente heterogéneo, debido quizás al hecho de que es una de las comunidades que mayor flujo de inmigración posee en la ciudad de Santa Clara. En contraste a eso es la que menos éxodos migratorios exhibe.

La composición MININT abarca 4 sectores de la PNR que atiende diferentes áreas del Condado Norte. También se puede encontrar 22 bodegas, con 19 959 consumidores, 21 Entidades de Producción y Servicios Municipales y Provinciales, 12 Unidades Gastronómicas, incluyendo 2 mercados, 2 Comedores de Asistencia Social, En cuanto al sistema educacional se puede encontrar 3 Círculos Infantiles, 4 Escuelas Primarias y una Secundaria Básica. El Departamento de Estadística del Policlínico XX Aniversario favoreció el potencial de Salud de la comunidad. Cuenta con 9 Consultorios Médicos de la Familia, 1 Policlínico XX Aniversario, 1 Hogar de Anciano "Marta Abreu", Clínica Estomatológica en el XX Aniversario, Brigada de Higiene y Epidemiología, 2 Farmacias, un Centro de Salud Mental y una Sala de Rehabilitación en el XX Aniversario.

El Condado Norte tiene una extensión territorial de 1.75Km Cuadrados. Las arterías principales son: Avenida de los Desfiles. Calle Tristán el vínculo de conexión directa con el centro histórico de la ciudad. Calle San Miguel, Rodrigo, Virtudes, Toscano, Ciclón, Amparo y Roble. Está dividido en 11 circunscripciones y estas a su vez en 20 zonas de los CDR y 1 185 CDR en los cuales se encuentra distribuida la población del lugar.

Varios entrevistados alegan que los terrenos de esta zona pertenecían a un conde de quien no se conoce el nombre, pero se sabe que nunca vino a Cuba a tomar posesión de sus tierras, pues eran de lo peor de la localidad. Por ser "tierra de nadie" comenzó a poblarse de personas que por su situación económica no podían acceder a viviendas en otra parte de la ciudad. Aunque existían algunas edificaciones precarias predominaban los asentamientos espontáneos llamados "llega y pon" elaborados con yaguas, cartones, tablas, guano, mantas. Los residentes de esta incipiente comuna, trajeron consigo sus costumbres, tradiciones, modos de vida, que le aportaron una heterogeneidad que la distinguía de los demás espacios de la ciudad. Fue desde los inicios un lugar aborrecido y marginado a donde no llegaba ningún tipo de servicio. Sus habitantes de muy bajo

nivel cultural se desempeñaban en oficios de poco reconocimiento social como aguadores, carboneros y vendedores ambulantes.

La comunidad presenta una población total de 22.465, de ellos 9.979 son hombres lo que representa aproximadamente el 44% y 12.486 son mujeres que representan aproximadamente 56%, observándose una clara superioridad del sexo femenino. Las composiciones de la población por el color de la piel muestran los siguientes datos: las personas blancas constituyen una cantidad de 12.340 que representan el 55%, y los negros 6.298 con una representación del 28% y los mulatos o mestizos 3.827 representan un 17%. Lo anteriormente planteado demuestra que en la comunidad de acuerdo con la cantidad de personas por color de la piel existen mayor cantidad de blancos que de negros y mestizos, factor condicionante para una posible subvaloración de los primeros hacia los segundos y al mismo tiempo asumir que la presencia de elementos de la cultura negra en dicha comunidad sea considerada como de la minoría, cuando la misma está ampliamente extendida en toda la población.

En la comunidad se denotan códigos culturales múltiples entre los que se encuentran el lenguaje, las normas de convivencia y conductas sociales, las costumbres, la interacción familiar y las supersticiones. Otros códigos que caracterizan la conducta sociocultural del territorio es el protagonismo históricamente hegemónico de representar leyendas de origen afrocubano a través de las comparsas de carnavales. Siempre la existencia de lo africano en este territorio fue significativa, incluso desde su constitución. De esta manera la mayor población que se fue asentando en este territorio fue la negra, en un primer momento y más tarde aquellos descendientes directos de la misma, así como otras personas que, aunque eran blancas carecían de los principales medios de producción para integrar la aristocracia de la ciudad. Uno de los principales escenarios que fomentaron las manifestaciones religiosas de ascendencia africana fueron los Cabildos

Estas instituciones fueron desapareciendo producto de la persecución que se les hacía a las prácticas de origen africano lo cual impidió el mantenimiento de este tipo de agrupación. La desaparición de los cabildos no impidió la expansión de las creencias religiosas de origen afrocubano y en su lugar surgieron las casas templos en aquellos lugares donde residieron sacerdotes del Complejo Religioso

Osha-Ifà de gran prestigio religioso. De esta forma la tradición religiosa de esta comunidad se fue transmitiendo de generación a generación a través de las familias religiosas que se fueron conformando. El trabajo de campo permitió la constatación de una notable cantidad de casa templos que, aunque no encuentran su origen en los famosos cabildos, constituyen un punto de reunión y de manifestación de los cultos populares sincréticos con su inherente carga de valores culturales.

Estas prácticas religiosas fueron introducidas por los descendientes directos de los esclavos africanos. Entre los santeros más conocidos que residieron en la comunidad se encuentran: Pascuala y Urbana Ribalta, Isabel Rodríguez, José Vicente Ribalta (Pico lino), Lucía Santo Suárez, Juan (el Cura), Santa Álvarez, Felicia Moré (la Manca), Gregoria Teherán (Goya), Lourdes Fuentes (Urda), La Negra Rodríguez, de la que algunos practicantes considera que fue una de las primeras obbases que tuvo la localidad, María Vicente Morales, Celestina Arencibia, por citar algunos. Aunque todas estas personas ya han fallecido, a partir del conocimiento y reconocimiento que los mismos adquirieron en medio de la práctica santera se formaron nuevos creyentes que tomando como base los preceptos morales de los que les antecedieron han contribuido a la formación de las principales familias religiosas de la comunidad. Tal es el caso de Carmen Norberto Fuentes Oses (iyalochas). Se muestra como la mujer siempre fue la que mantuvo el predominio en la religión algo que ha cambiado drásticamente en la religión de hoy.

### 2.2.2 Análisis de la representación social en torno a las iyalochas y su rol en el Complejo Osha-Ifà

A partir del análisis de contenido realizado se puede apreciar que respecto a las iyalochas existen representaciones contradictorias ya que en un principio estas se empoderaron en la religión como se muestra en este epígrafe. Pero se aprecia que en un segundo momento su influencia se ha visto minada. La tradición oral confirma que entre los lucumìs fueron las mujeres las primeras que fomentaron la religión hacia afuera para incluir a los criollos para ellas la necesidad fue más fuerte y dibujo aquel espacio. De modo que el cabildo se convirtió en el imprescindible sitio espiritual solo sustituido años después por la Ilé Osha, donde los lucumìs comenzaron a rescatar y poner en practico sus ritos y ceremonias. La

africana que empezó con esta integración fue Ña Rosalía, aunque para algunos mayores su apellido era Abreu. Además de ser la jefa de un cabildo que llevaba su nombre, Efushe lidero una rama de la Osha llamada Aberikundo esta rama se caracterizaba por la obligatoriedad de llevar a sus iniciados al río para realizarles las ceremonias secretas

En este contexto se evidencia una gran contradicción en la Osha entre la tradición africanista y la cubana, los mayores (africanistas) trataban de reproducir en la isla desde la religión matices del tribalismo africano, mientras Efushe tuvo la visión de que para que la religión prosiguiera era necesario introducir no solo a los criollos también a los rellolos, que la entrada de blancos ricos traería más beneficios para los negros pobres. Integro a todas las capas sociales excluidas por la tradición africanistas; prostitutas, homosexuales, delincuentes bajo una misma directriz religiosa con el objetivo que la religión trascendiera y perdurara en el tiempo y así romper de cierto modo el elitismo religioso donde solo se asentaban a los nacidos en el África o descendientes de alguno de los linajes que comando el Imperio de Oyó.

Los entrevistados mayores afirman que Efushe definió a cuatro orishas como obligatorios los que hoy se conoce como reglamentarios Shango, Yemaya y Oshùn. Fueron estos porque en la zona donde esta trabajaba La Habana regia por la tradición africanista. Fue la que propicio la entrega del Pinaldo (cuchillo) para las ceremonias de sacrificio. Gracias al desarrollo del ferrocarril en 1837 con el tramo Habana Bejucal y luego Güines poco a poco la Osha con la dirección de Efushe fue penetrando y conquistando otros territorios de la Isla.

Otra de los pilares de la santería cubana es Ña Caridad (Ayigoro) que fue la primera en iniciar a un blanco en la santería Celio Larrea con Oshùn, Ayigoro se instala en Jesús María y preside Amalake La Pequeña con ella conviven importantes lucumìs que influyen en el posterior desarrollo de la santería: Ña Teresita Ariosa y Dominga González (Ña Belén). La raíz de esta rama esta en los egwados con los orishas Oddua e Inle en esta rama no se recibe el Pinaldo, Ayigoro fue la encargada de difundir en la isla el culto a Ochosi. Con la muerte de Ayigoro la tutela la toma Teresita Ariosa que constituyo un vínculo entre Amalake y Aberikundo. Ña teresita fue la oyugbona de Andrea Trujillo la primera mujer en recibir los orishas reglamentarios

Timotea Albear (Latua) es capturada como esclava en Lagos Nigeria luego es trasladada a Guinea para ser enviada a Cuba, su embarcación es capturada por ingleses por lo que llega a puerto cubana como negra libre, la entregan a una familia para que le de comida e instrucción. Es Efushe quien la consagra en Osha y adopta el nombre de Obatallo brillo como apwona y consagro a muchos criollos, pero es como Oriatés donde reino y sentó pautas para convertirse en una de las grandes autoridades religiosas de todos los tiempos. Contribuyó a la unificación y organización de las diferentes tendencias de la santería dándole a la misma coherencia y cuerpo

Oba Tero Probablemente adquirió su libertad a finales de los 1860, dejando detrás la plantación y los malos recuerdos de su sistema de trabajo inhumano. La ciudad ofreció a ex-esclavos muchas posibilidades en términos de empleo y supervivencia. Fernando Ortiz data la presencia de Oba Tero en La Habana a los comienzos de 1870, cuando ella y su marido Ño Julio dirigieron un cabildo en Guanabacoa. Alrededor de este tiempo, Ño Julio puso en servicio un sistema de tambores Batá para el cabildo de los constructores de tambores famosos de La Habana Ño Juan "EL Cojo" (Aña Bi) y Ño Filomeno García (Atandá). Fernando Ortiz ha demostrado claramente que Ño Julio y su esposa dirigieron el cabildo. Aunque Ño Julio era importante en la asociación, la Olorisha principal en el cabildo era su esposa, a que la tradición oral dice era Ma Monserrate González Oba Tero. Esta destacada mujer funcionó como un Oriate y alrededor de 1873 se trasladó a Las Alturas de Simpson, que se encuentra en la providencia de Matanzas. Un lugar que muchos Olorishas consideraban el Corazón de África de Matanzas.

En la opinion de algunos Babarès, Oriatès mayores cuando Julio y Monserrate cerraron su cabildo en Guanabacoa y salieron para Matanzas, tomaron con ellos los tambores Egbado y el juego de tambores Batá que Aña Bi y Atandá habían construido. El misterio rodea el viaje de los tambores y una anécdota mantiene que después de la muerte de Julio, el sistema de tambores Batá desapareció sin rastro. El misterio se complica por el testimonio de los descendientes religiosos de Oba Tero, que parecen no saber qué pasó con ellos. Algunos incluso disputan o niegan su papel de haber llevado los tambores Batá a Matanzas. Pero, incuestionablemente, los tambores Batá aparecieron en Matanzas. Hay evidencia documentada que establece el uso de los tambores Batá en una celebración que

ocurrió en el Cabildo Santa Bárbara el 4 de diciembre de 1873: “Un inspector de la ciudad de San Francisco informó al gobernador civil la ciudad de Matanzas sobre un incidente significativo en el Cabildo Lucumìs Santa Bárbara, situado en la calle de Manzaneada, en la esquina de Velarde, donde Ño Remigio Herrera Adeshina tocó 3 tambores extraños que él llamaba Batá.

La tradición oral de los tamboreros Batá mantiene que fue Adeshina el que entrenó a las primeras generaciones de tamboreros Batá en esa ciudad. Entonces, Adeshina fue la conexión más probable a través de la cual Oba Tero vino residir en Matanzas. Para el momento en que Oba Tero se mudó a Matanzas, los 2 habían establecido una cercana y confiable relación. Según todas las fuentes, eran aliados inseparables. Tanto confiaba Adeshina en Oba Tero que permitió que ella ordenara a su hija Pepa (Eshubí) como Sacerdotisa de Elegguá, el orisha del destino y las encrucijadas. Lo más probable es que Adeshina fuera quien ayudó a Oba Tero a establecer el contacto con los lucumìs de Matanzas. El cabildo que Oba Tero dirigió en Simpson era el mismo Cabildo Lucumí Santa Bárbara que Adeshina había establecido originalmente allí después de su emancipación. El rápido crecimiento de la reputación de Oba Tero como Sacerdotisa, fue grandemente ayudado por la afirmación de Adeshina de su estatus. Muchos en Simpson también continuaron asociando el cabildo a Adeshina y lo consideraban su residencia en Matanzas.

El movimiento de Oba Tero a Matanzas se pudo haber propulsado por una serie de escaramuzas competitivas entre los Olorisha de Lucumí de La Habana en la segunda mitad del siglo XIX. En lo que se denomina como La División de La Habana, se dice que cierta fricción surgió en La Habana entre Oba Tero y una Sacerdotisa de Oyó de otro Ilé Osha de La Habana, la distinguida Latuán. Durante este período, los pocos cabildos Lucumí que existían en La Habana eran dirigidos sobre todo por iyalorishas emancipadas, posiblemente de origen Egbado, quienes representaban los primeros yorubas traídos a Cuba a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. En África, las mujeres habían desempeñado un papel instrumental en el ritual religioso; en el palacio de Oyó, por ejemplo, 8 iyalorishas, con títulos de Dama, se dedicaban a atender los deberes religiosos y las necesidades del Alafín. Por los 1860, estas iyalorishas, que habían sido transportadas como esclavas a Cuba, manejaban mucho poder en la comunidad

Lucumí y no hacían esfuerzo alguno de ocultarlo. La Regla de Osha que se estableció en la isla, está endeudado a la persistencia, a la rigidez y a la robustez de estas mujeres.

Oba Tero es responsable de muchas cosas en nuestra religión. Ella es parcialmente responsable de traer la ceremonia de Asiento o Kariocha, como la conocemos hoy, a Cuba. Ella es parcialmente responsable de la unión de los seguidores de Ifa y Osha en Cuba. Ella enseñó a los Arara el arte de la adivinación dilloggún, que no tenían. A cambio, los Arara le enseñaron a Oba Tero los secretos de Babalú Ayé y Olokun, de los cuales todos tenemos o podemos beneficiarnos. Ella vino de África con el conocimiento de Orishas infrecuentes tales como: Yewá, Oduduwá, Boromú y Boronsiá.

En la religión cubana fueron las mujeres quienes desempeñaron el importante rol de Oriatés (ayabbas). Guillermina Castell (Olo Oshùn) otra de las grandes Oriatés reconocidas en Cuba es considerada como la primera mujer cubana en ocupar tan alta jerarquía, su prestigio creció tanto que paso todos sus conocimientos a Carmen Miró (Olo Obbatala) una de las últimas grandes mujeres conocida también por ser italera.

Hoy en día esta responsabilidad esta exclusivamente en manos de los hombres, cambio que ha sido producido por la hegemonía machista predominante en la santería y también por la conformidad de la mujer frente a esta pérdida de poder una de las limitantes que impide a la mujer pueda ser ayabbas es precisamente la menstruación, la mujer en la santería es madrina y fuera de esto unas pocas llegan a ser apwona. También es una rareza encontrar mujeres que conozcan el dilloggún y más aún que lo ejerzan. A partir de la escalada del sacerdocio de Ifa las mujeres han pasado a ser apetebi ayafa de los awoses a los que dedican todo su tiempo. Otra de las responsabilidades limitadas de la mujer es la entrega de Oduduwá, las originalmente que dieron Oduduwá en Cuba fueron una serie de olorishas entre las cuales se destacó Cuca Odù. La historia registra que fue Ma Monserrate (Obatero) la que introdujo Oduduwá en la isla esta se la entrega a Ferminita Gómez (Oshabi) y así a través de Oshabi es como llega a Cuca que se especializa en Oduduwá y Yewá. Otras grandes santeras que entregaban esta deidad fueron: Angelita Odù, Julieta Odun y Chea Odù. Hoy en día esta deidad solo es entregada por babalawos al asegurar los mismos que es una deidad

hombre algo contradictorio en la opinión de otros religiosos que afirman que es una deidad mujer.

### 2.2.3 Análisis de la Representación social sobre las iyalochas en el Condado Norte

A pesar de que la edad religiosa de las mujeres es mayor que la de los hombres, estos son mucho más reconocidos. De los 40 entrevistados, 17 hombres gozan de gran fama, dentro y fuera del municipio, mientras que de las mujeres solo 7 poseen el privilegio de codearse entre estos. Todos los santeros y santeras reconocen al menos a 7 hombres como los principales sacerdotes mientras que entre las mujeres solo se reconocen 4 con prestigio. Esto evidencia el poco reconocimiento que tienen las iyalochas. Mas no siempre fue así, aproximadamente por los años 70-76 pasando incluso por los 80 fueron las mujeres las que dominaron este espacio se reconocen nombres como Goya Terán, Felicia la Manca, Urda, Negra Rodríguez estas últimas fallecidas unos años antes. Su renombre comenzó a decaer a partir de la década de los 90 momento en que se ubican los hombres como los principales líderes religiosos.

En los hombres el interés religioso se determina por la entrada al Complejo Religioso Osha-Ifà caracterizado por la preferencia hacia a la religión, traducido por la mayoría como un trasfondo económico (94,14%) y por enfermedad u otros motivos (5,86%). Estos han visto la religión como una forma de sustento de vida, que no ha implicado falta de devoción, sino una alternativa de solución a los problemas de la vida cotidiana, no solo espirituales sino objetivamente económicos; el sexo masculino se inclina más por la fe “rentable” mientras que el sexo femenino se acerca a la religión en la actualidad como esperanza o respuesta a la incertidumbre, y antiguamente de manera involuntaria

Otra condición para ocupar rangos principales en la jerarquía está relacionada con la cantidad y el tipo de santo recibido. En el Condado Norte los santeros reciben más santos que las iyalochas: los reglamentarios, más otros como Olokún, Ori, Orun, Ozaín, Odu, Oduddúa, el promedio de santo recibido en los hombres oscila por los 25; mientras que las mujeres reciben los reglamentarios más uno (San Lázaro) con un promedio de 11 santos recibidos. Lo cual significa que las mujeres son menos remuneradas y los hombres poseen más beneficios en la relación

religión-economía, pues a mayor cantidad de santos recibidos, mayores posibilidades tiene el santero de entregar poderes, y obtiene altos ingresos. La entrega de santos constituye también una expresión de status dentro de la jerarquía de la Regla de Osha. Por lo general, los hombres entregan más santos que las mujeres, usualmente santos masculinos y las mujeres se identifican con lavar y entregar santos femeninos como Oshún, Yemayá, Oyá a otras mujeres. Todo lo contrario, ocurre en los hombres, más dado a otorgar deidades masculinas, casi siempre a hombres. Este fenómeno se manifiesta con frecuencia a la hora de levantar babalochas u iyalochas para una consagración, casi siempre los babalochas lavan los santos guerreros: Oggún, Elegguá, Oshosi, Aggayú, Shangó. Incluso se consideran a los hombres que entregan reiteradamente santos femeninos como homosexuales o porque tiene asentado santo femenino, esto último ya no es habitual en la localidad. Igual ocurre con las mujeres que tengan hecho un orisha masculino, a ellas no se les convoca para lavar o entregar santos masculinos, lo que prevalece no es lo religioso, sino lo pautado socialmente.

Esta posición no se adopta solo por conveniencia del padrino, en muchas ocasiones el futuro consagrado, sea mujer u hombre, lo pide así, alegando que las mujeres son unas chapuceras poniéndose de manifiesta la representación que se ha creado alrededor de las iyalochas para retenerlas a la sombra de los hombres. Queda demostrado una vez más, su exclusión al entregar el santo, aun en la consagración los hombres son más prósperos, pues se recurre con más frecuencia a ellos cuando hay necesidad de este tipo, por lo general se les asientan santos masculinos a hombres. El 18,43 % de las iyalochas entrevistadas consagran santos masculinos a miembros de su familia consanguínea o en último caso a amistades allegadas; lo cual indica que el entorno familiar no se presenta hostil e retira ciertos prejuicios sexistas.

La exclusión también se refleja en los tipos de sistemas de adivinación, hay quienes piensan, como las propias mujeres, que las sacerdotisas no pueden consultar con diloggún. El 63% de los hombres plantea que ellas no pueden rodar el oráculo, aunque el 24,65 % no conoce con seguridad los motivos, el 38,13 % lo justifica con el tabú de la menstruación y la impureza que genera. Por otra parte, el 12,29 % de los hombres (entre babalawos, Oriatés y Omoalañas) defiende la idea de que la mujer sí puede consultar con este sistema de adivinación. De las

mujeres entrevistadas ninguna contaba con la destreza y sabiduría para trabajar con los Chamalongos, como se conoce en el argot popular. La práctica indica que gran parte de las mujeres consagradas se dedican al espiritismo, aunque tengan hecho Osha en la iré (santo asentado), lo que las ubica en una posición desventajosa, no solo desde el punto de vista de la ceremonia, sino desde la economía, pues un espiritista cobra cinco pesos cubanos, las santeras diez pesos cubanos, los santeros 21 pesos cubanos porque bajan el caracol y los babalawos también pero si bajan el tablero de Orula cobran 56 pesos cubanos. El criterio de no usar el oráculo por seguir una orientación de sus mayores se explica con la defensa de los intereses masculinos, pero no se puede ignorar que el primer santo que rodó el caracol fue Yemayá. Entonces está presente una construcción social que contradice la tradición del sistema religioso

Mediante la observación de algunas ceremonias de iniciación presenciadas (sin tener participación en el desarrollo de la actividad) siempre fueron mujeres las que ejercieron esta tarea, al preguntar si era algo establecido la respuesta era que no; pero se prefería que fuera mujer, pues ellas eran más dedicadas y se preocupaban más por el iyawo, que se concibe como un niño chiquito y necesita que alguien lo saque a pasear que le enseñe conductas y deberes dentro de la religión. Incluso en un momento histórico, fueron ellas quienes se ocuparon de enseñar junto con el padrino todo sobre los rituales, quienes llevaron casi siempre al recién nacido a casa de los demás santeros y babalawos a presentárselos y recibir de estos el reconocimiento como miembro de la religión y su bendición.

Gracias a los grupos de discusión se pudieron sacar varias contradicciones entre los practicantes la primera fue con la utilización del término iyubbon que apareció para diferenciar los sexos a partir de una división de tareas socialmente legitimadas; pero los hombres, sin expresarlo abiertamente, reniegan de esta responsabilidad pues consideran que ese espacio se reserva para las mujeres. Otras de estas es en lo que refiere a determinados rituales que algunos dicen que es solo para hombres y otros aseveran que la mujer también lo puede hacer; cuando se entrega Shangó se le sacrifica una jicotea y se le echa dentro del carapacho vino seco, esta bebida medicinal llamada acosé simboliza la potencia pero esta potencia los hombres lo asemejan con un incremento de sus potencialidades sexuales, también lo toman todos los hombres santeros que

tengan o no asentado una deidad masculina se observa que por ser una bebida dedicada a Chango y como este representa la virilidad y la masculinidad hegemónica entonces el acose es solo para hombres; las mujeres no se benefician, aunque tengan hecho un santo masculino. Sin embargo, en otras regiones existen sus excepciones, algunos oriatés, sí le dan de beber a las hijas de Shangó que lo tengan asentado, porque al final Chango es una deidad que se asienta tanto en hombres como en mujeres. Las mujeres no se cuestionan el porqué de este impedimento, ocurre que gran número de estas no sabe el objetivo que se cumple con este ritual.

A las mujeres se les permite cantar en el Batá, aunque no es sinónimo de que pueda tocar; para ejecutar esta función se necesita ante todo ser hombre, ser santero y estar juramentado en Añá. Bajo estas condiciones nunca se verá a una mujer sentada con un tambor sobre sus piernas. La inmensa mayoría de los creyentes, piensan que Añá se debilita con la menstruación de la mujer, es por eso que ella no debe acercársele.

Es importante señalar que los Omoalañas entrevistados no conocen En realidad, la denominación batá y que este no se refiere genéricamente a un tambor, sino al trío orquestal. Por otro lado, la expresión batá significa familia, la misma está guiada por el tambor mayor, el Iyá que en yoruba quiere decir "madre", por ello, a Iyá, a veces, se señala como la "madre", o sea "la madre de los tambores, también desconocen que Ana, es una derivación del nombre Àyàn que según Lewis Ramos (2007) es una Orisha femenina y se reconoce como la mujer preferida de Shango

Aun así, en el análisis de documentos realizados se pudo constatar que la que inicio el movimiento de los tambores en Cuba fue una mujer Oba Tero, ¿pero acaso la mujer está todo el tiempo con el ciclo menstrual?, ¿será que Añá no incluye entre sus hijas mujeres? La primera pregunta no necesita respuesta, mientras que la segunda se puede responder con un no, pues se conoce de mujeres hijas de Añá, independientemente de que Añá se asiente o no. Para algunos Omoalañas entrevistados aseveran que si se presenta en la estera el signo Irete file, la mujer entonces nace para ser tocadora, este destino es designado por *Ori*, la porción o destello de divinidad que habita en todo ser y que reside en la cabeza, es previo conocedor de su destino y es quien elige dónde y cuándo ha de reencarnarse; al nacer la niña o el niño, *Ori* ocupa su lugar, dándole

fuerza a *Awa* (el alma, que, como en otras religiones, es el soplo de vida y fuerza vital del ser).

Si su signo es este y el mismo no ha sido designado por el hombre, sino por las divinidades y estas reconocen en el ser humano, sus cualidades para tocar en un tambor, ¿cómo es posible que la decisión de los orishas y de Olofi, no se tenga en cuenta? o ¿Cómo se explica que algunos de los entrevistados manifiesten que de salirle este signo a una mujer ellos le entregan un juego de tambor sin estar juramentados? No pueden las mujeres también asearse y presentarse ante el orisha limpia, incluso ponerse el tambor sobre sus piernas como lo hacen los hombres sin que esto signifique falta de respeto alguna. Una vez más, la menstruación no es vista como componente necesario e insustituible de la fertilidad de la mujer y de la existencia de la humanidad, y sí como sinónimo de fatalidad, corrupción e impureza

Otra ceremonia prohibitiva se identifica con que las mujeres no se juramentan en Orun Respecto a esta consagración hay un detalle muy importante, las santeras no conocen de la existencia de este ritual y mucho menos de su origen verdadero, mientras que los santeros al respecto argumentan que las mujeres no pactan con la muerte. Si se analiza la cultura yoruba se aprecia en el antiguo Oyó, una sociedad secreta, exclusivamente, de hombres condicionada por la discreción y el comportamiento intachable; además Orun fue la primera representación varonil en la tierra, llamado inicialmente Oro, encargada de enjuiciar y de velar porque los sacerdotes no violen los presupuestos religiosos.

Los miembros de esta sociedad llegan a Cuba producto de la trata y su culto también forma parte de la cultura yoruba que compone esta religión. La primera modificación se da por la fonética, lo que en Nigeria se denomina Oro, en Cuba con el tiempo se asume el término de Orun. Lo antes expuesto demuestra que no hay cabida para una mujer y más cuando el mismo culto se inclina por la discreción y el comportamiento íntegro, por lo general patrones de la religión y la sociedad no asociados al sexo femenino. Lo cual le impide, entre otras cosas, no poder entrar a un cuarto donde se halla un santero enfermo pues puede ser portadora de malas influencias, también la hace más vulnerable a la muerte. Esta ceremonia permite que el hombre pueda librarse con mayor facilidad de la muerte que las mujeres. Aunque participan en la ceremonia de Eggún, ellas deben dar la

espalda cuando se le da obi al muerto, sin embargo, cuando una muere, el ritual Ituto es el mismo para ambos sexos.

A diferencia de otras religiones, el Complejo religioso Osha-Ifà contiene un puente que establece una relación de complementariedad entre el orisha y el individuo. Constantemente, los religiosos y religiosas buscan identificar su personalidad con el arquetipo del orisha, por tanto, el aparato mitológico se reproduce como construcción social reflejándose en la vida de los santeros y santeras. Todo el aparato mitológico que rodea al orisha y reproduce su arquetipo se refleja en la vida de los religiosos, de esta forma se puede asumir, que las representantes de la santería en el Condado, que tienen asentado una deidad femenina, están en desventaja con respecto a los hombres que por lo general son hijos de santos masculinos. Ellos en muchas ocasiones se valen de esta posición, para imponer su criterio y creerse superiores a una hija de Oshùn, Yemayá, Oyà.

Si de gran importancia es el intercambio de los consagrados hombres y mujeres en la religión en cuestión, no menos valor posee el análisis realizado a la mitología. Primero hay que entender lo determinante de los mitos en el Complejo religioso Osha-Ifa, pues hacen alusión a la conformación del universo simbólico y por tanto la función que juegan el hombre y la mujer en la sociedad.

En los mitos se establecen las normas, las conductas, el sistema de valores que debe caracterizar a los individuos y por el cual forman una representación determinada. También resulta importante conocer el rol determinante de los odduns, porque representa lo asignado a cada sexo y la explicación del mundo en la religión yoruba. Cada oddun explica parte de él. La vida en el mundo parte de ellos su integración total es el oráculo de Ifa. Es interesante cómo el análisis de los contenidos muestra un mundo religioso de contradicciones y fragmentación en las relaciones genéricas, que evidentemente tiene un trasfondo social que lo respalda y a la vez se retroalimenta de él. La mujer, moldeada a través de los orishas femeninos, y el hombre, a través de los masculinos, se hallan apresados en un sistema de creencias y representaciones que socavan una ética correspondiente a los intereses patriarcales de la religión, mediante mecanismos de coerción y diferenciación de estereotipos.

En relación a las representaciones sociales en específico las referidas a la femineidad a la mujer se le representa como bruja, vengativa y traicionera, además es identificada con defectos maliciosos como intrusa, indiscreta y curiosa,

sin obviar el rol inseparable que tiene como madre, guerrera y embaucadora o mujer de mala vida y sucia. Todo lo anterior está asociado a la representación social que se tiene de la menstruación en el Complejo Osha-Ifa. Razón por la cual muchas sacerdotisas ven la pérdida de la menstruación como emancipación femenina y la puerta abierta a acceder a rituales y deidades antes limitadas. La menopausia lejos de una etapa de decaimiento físico, psíquico y social constituye en la Regla de Osha un punto de partida después de años de espera. Su edad avanzada se traduce en un mayor conocimiento de todo el sistema litúrgico por lo que se le denominan *Iyá Agba* (representan valores determinantes en el complejo Osha-Ifa como la paciencia, el control y la reverencia).

La menopausia se traduce además en el advenimiento de la mujer a la ancianidad y con él, el crecimiento del Igba (la matriz) esto le da autoridad pues significa que esta procreo y por consiguiente puede o está más cerca de los orishas. La mujer puede así incursionar en ceremonias más complejas y de mayor nivel jerárquico tales como: pueden tocar y sentarse a la estera o en el lugar de consulta del babalawo, sin que este le niegue su ayuda, además tocar en un tambor de fundamento, recibir Ozaín, pueden beneficiarse completamente del poder de Ekuanaldo. Parece que en menor grado de absolutismo, comparado con la influencia que posee la menstruación, la menopausia brinda ciertas posibilidades reales diferentes a lo socialmente establecido, sin embargo, no es el camino de la aceptación, la inclusión, o el empoderamiento. Las discriminaciones y los tabúes sexistas predominan a otro nivel más allá de religioso. Las relaciones genéricas, tienen un trasfondo social que lo respalda y a la vez se retroalimenta de él. La mujer, moldeada a través de los orishas femeninos, y el hombre, a través de los masculinos, se hallan apresados en un sistema de creencias y representaciones que socavan una ética correspondiente a los intereses patriarcales de la religión, mediante mecanismos de coerción y diferenciación de estereotipos.

Por otra parte, el hombre se enmarca bajo esquemas de mujeriego, salvador, poder de destrucción, inteligencia y fuerza. Los rasgos generales de la mujer son reconocidos como dañinos y de malas influencias, a pesar de que la curiosidad es interpretada, en otros contextos, como una forma de valentía y de ansías de aprender o saber; sin embargo, cualquier característica del hombre tiene una connotación social de virilidad, fuerza y dominación. Llama la atención como en la relación de los géneros, él se coloca en la posición de víctima, pues aparece como

el engañado o el defraudado ante la infidelidad o la ingratitud de la mujer. La interpretación de los patakíes no encierra sentidos exclusivos. Pero, la interpretación realizada por los religiosos beneficia al hombre e ignora la causa inicial del problema.

## Conclusiones

La presente investigación arroja un grupo de cuestiones interesantes que asignan una relación directa entre Representación Social > Complejo Religioso Osha-lfa > género y también parte de ella para explicar o reafirmar las relaciones religiosas

- ❖ La representación social que se tiene de la menstruación en el Complejo Osha-lfa, es la principal razón por la cual muchas sacerdotisas ven la pérdida de la misma como emancipación femenina y la puerta abierta a acceder a rituales y deidades antes limitadas.
- ❖ Aunque la mujer ocupa un rango igual al hombre como iyalocha-babalocha, oyubona-iyubbon, iyaré-babaré, ella se encuentra en una posición inferior, producto de ciertas limitaciones que favorecen al hombre y de las cuales no se conoce con seguridad el origen y la justificación ya que no aparecen reflejadas en el Tratado de los odduns.
- ❖ Los hombres han interpretado y han dado la explicación más conveniente, relacionada con estereotipos machistas y discriminatorios. Es decir, la mujer por su fragilidad, indiscreción, irrespetuosidad y su naturaleza biológica (menstruación donde en algunos odduns es una bendición), por su suciedad e impureza no puede recibir Ozaín, ni Añá, ni tocar el tambor Batá, ni juramentarse en Orun, ni darle coco a Eggún, ni puede matar animales de cuatro patas, aunque haya recibido cuchillo; sin embargo, en el pasado estos obstáculos no existían para las mujeres incluso fueron estas las iniciadoras de dichas prácticas.
- ❖ Tanto la mujer como el hombre se representan patrones sexistas socialmente contruidos por la visión machista de los hombres y por el paradigma antifeminista de las mujeres, provocando estereotipos para un caso de maternidad, belleza o maldad chisme, brujería, imprudencia y para el otro, fuerza, sabiduría, poder, discreción, trabajo, virilidad; adjudicándole a uno el dominio y el control sobre el otro, imposibilitando no solo romper identidades, sino frenar cualquier participación religiosa.

La realidad demuestra un descrédito y una hostilidad hacia la mujer, que provoca menos aceptación de madrinas y mayor cantidad de ahijados en los hombres; por consiguiente, predomina el sexo masculino no solo como cabeza de familia

religiosa, sino como futuro iniciado. Lo cual evidencia no solo el desprecio hacia lo femenino, también su poco poder adquisitivo y la dependencia de lo masculino.

- ❖ En esta investigación también se realizó un análisis sobre las religiones Universales las cuales corresponden también a las religiones de las que se nutrieron para la formación del Complejo Osha-Ifà. Aquí se destacó el hecho de que de igual forma la posición de la mujer respecto al hombre es inferior ya que son estos los que ostentan la supremacía.

Las conclusiones planteadas pertenecen a una clasificación que caracteriza a la religión como reflejo simbólico de una sociedad patriarcal. Donde hombres y mujeres interpretan la religión a partir de la subjetividad de cada uno y el contexto social en que se desarrollan. Es decir, las exclusiones que sufre la mujer no nacen del sistema religioso del Complejo Osha-Ifà sino de los patrones y estereotipos sexistas que han condicionado los hombres a raíz de la interpretación que han hecho de los principales odduns de la santería.

## Recomendaciones

- Que se utilice en diferentes instituciones o espacios religiosos del territorio estudios de esta índole con vistas a propiciar un debate referente al tema.
- Lograr una reconstrucción del aparato mítico que rige la santería ya que las construcciones e interpretaciones de los mismos son los que han soslayado el papel de la mujer en la santería
- Lograr un consenso entre todas las ramas santorales respecto al rol de la mujer
- Reunir en espacios de debates las principales autoridades (mayores y menores) de la santería y fomentar el debate sobre la mujer

## Bibliografía

- Abramovay, M. (1994). Sexo y género. En Chamorro, A., Miranda N., y Tinoco G. (Comps.), *Introducción a los estudios de género: categorías básicas de análisis y el sistema sexo-género como expresión de relaciones de poder* (Lectura 1), Programa Interdisciplinario de estudios de género (pp. 13-17). Universidad Centroamericana (UCA), Managua.
- Abric, J. C. (2001). Prácticas sociales y representaciones. *Filosofía y Cultura Contemporánea*, (16). Ediciones Coyoacán, S. A.
- Acanda, J. L., y Espeja, J. (2005). *Modernidad, ateísmo y religión, Apuntes de un curso*. Aula "Fray Bartolomé de las Casas", San Juan de Letrán. La Habana.
- Afonso, V., y Muñoz T. (2005). La identidad de género como base para la comprensión de la formación de la identidad de la mujer. En: Proveyer, C. (Comp.), *Selección de lecturas de sociología y política social de género* (pp. 57-68). La Habana: Editorial Félix Varela.
- Amorós, C. (Septiembre de 1992). Feminismo: respuesta a una historia de marginación. En *Y...Dios creó a la mujer*. XII Congreso de Teología, Evangelio y Liberación, Madrid, España.
- Argüelles, A., y Hodge, I. (1987). *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo como expresiones religiosas en la sociedad cubana contemporánea. Estudio monográfico sobre su significación social*. La Habana: CIPS, Dpto. Estudios socioreligiosos.
- , Perera, A. C., y Retureta, H. (1996). *Los valores de la Regla de Osha*, La Habana: CIPS.
- , Rubiera, D., y Cristina, M. (2003). Identidad cultural y expresiones religiosas de origen africano. En Sabater, V. M. (Comp.), *Sociedad y religión. Selección de lecturas. Tomo I* (pp. 207-230). La Habana: Editorial Félix Varela.
- Arriba, A. (2002). *El concepto de exclusión en política social*. Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC).
- Astelarra, J. (2005). *Libres e iguales*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Barcia, J. C. (1996). *El complejo religioso Osha- Ifá. Un acercamiento sociológico a la religión cubana de origen yoruba* (Tesis de Diploma). Universidad de La Habana.
- Barnet, M. (2000). Fernando Ortiz: Transculturación, vanguardia y diversidad cultural. *Catauro*, (1).

- Bebel, A. (1986). *La mujer y el socialismo*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Behr, R. (2008). *Introducción a la metodología de la investigación*. Editorial Shalom.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- , y Luckmann, T. (1994). *La construcción social de la realidad. La sociedad como realidad subjetiva*. Buenos Aires: Editorial, Amorrortu.
- Betancourt, V., y Olómaforó, E. (1995). *El babalawo, médico tradicional, Talleres de página regional*.
- Bolívar, N. (1990). *Los Orishas en Cuba*. Caracas.
- Bourdieu, P. (1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Cabrera, L. (1954). *El Monte*. Ediciones C/R, Colección Chicherekú, La Habana.
- Chicano, J. de J. (enero- abril de 2006). El lenguaje religioso cristiano desde la perspectiva simbólica. *Gracia y naturaleza*. Vol. LIII, pp. 7-109.
- Ciattini, A. (enero-junio de 2005). Antropología de la religión: un recorrido crítico. *Temas, Nueva Época*. (41-42), pp. 158-171.
- Claude F. (1970). *Estructuralismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Córdova, V. (1990). *Historia de vida. Una metodología alternativa para las ciencias sociales*. Caracas: Fondo Editorial TROPIOKOS.
- Curiel, O. (2003). El dilema de las feministas negras. *Mujeres negras e indígenas alzan su voz, Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe*. pp. 6-16.
- del Mar, M. (2004). Exclusión de la mujer del sacerdocio en la iglesia católica. *Temas, Nueva Época*. (37-38), pp. 54-64.
- del Rey, A. (2003). La santería: algunas dificultades para su estudio. En Sabater, V. M. (Comp.), *Sociedad y religión. Selección de lecturas. Tomo I* (pp. 207-230). La Habana: Editorial Félix Varela.
- Dumoulin, J. (1973). *Cultura, sociedad y desarrollo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Alianza Editorial.
- Fariñas, D. (1995). *Religión en las Antillas*. La Habana: Editorial Academia Ciencias Sociales.

- García, J. J. (abril-junio de 2000). Marxismo y religión sin dogmas. *Islas*, (124), pp. 113-121.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Houtar, F. (1989). *Religiones y modos de producción precapitalista*. Bruselas.
- (2009). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbres*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Argentina: Editorial Ruth.
- Jodelet, D. (2007). *Las representaciones sociales*.
- Lacha, R. (s/a). *Oh mío Yemayá cuentos y cantos*. Editorial Ciencias Sociales.
- Malinowski, B. (s/a). *Estudio de psicología primitiva*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Marta, L. (1998). *Para entender el concepto de género*.
- Matibag, E. (1996). *Experiencia de la Religión Afrocubana*.
- Money, J. (1972). *Hombre y mujer Niño y niña*.
- Mora, M. (2002). *La teoría de representaciones sociales de Serge Moscovici*. Universidad de Guadalajara. México.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*. La Habana Editorial Ciencias Sociales.
- Perera, M. (2005). *Sistematización crítica de la Teoría de las representaciones Sociales* (Tesis en opción al grado de Doctor en Ciencias Psicológicas). CIPS. La Habana.
- Ritzer, G. (s/a). *Teoría sociológica clásica*. Universidad de Maryland. Estados Unidos. Tercera edición.
- Tagore, A. (1982). *La religión del hombre*. Buenos Aires: Aguilar.
- Tokárev, S. A. (1975). *Historia de las religiones*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Weber, M. (1996). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Argentina: Entrelíneas.

## Glosario

**Acosé:** ritual que se hace con Shangó

**Aggayú:** nombre del orisha dueño de los volcanes

**Alafín:** rey

**Alboran:** muñeco de Ozaín

**Amiwo:** título de cocinero (solo hombres)

**Ángel de la guarda:** deidad tutelar del creyente, la que le acompaña desde su nacimiento

**Añá:** deidad que vive en los tambores

**Apeterbi:** ayudante (mujer santera) del babalawo

**Ashé:** poder

**Awo:** babalawo

**Awayo:** espiritualidad encargada de cocinar la comida de los orishas

**Awoses:** espiritualidad encargada de cocinar la comida de los orishas

**Babalawo:** sacerdote de Ifá

**Babalochas:** santero

**Batá:** tambor de fundamento

**Camino:** lugar al que hay que llevar una limpieza, una ofrenda, etc. Tiene otro significado relativo a las diferentes características que puede presentar una misma deidad, según se narra en distintos mitos.

**Canastillero:** armario cerrado, con entrepaños, donde se guardan algunos orishas junto a los símbolos y atributos de los mismos

**Chamalongos:** sistema de adivinación elaborado con la parte externa del coco

**Comer:** supuesta acción que realizan los orishas, para la cual el creyente hace ofrendas de comidas, así como sacrificios de animales

**Dilloggún:** oráculo o sistema de adivinación compuesto por caracoles

**Ebbo:** ritual que se le hace a las personas para resolver problemas

**Eggun:** muerto

**Ékuele:** sistema de adivinación empleado por los babalawos

**Eleggúá:** orisha guerrero que abre los caminos

**Erun Eggun:** sacerdote de Eggun

**Estera:** lugar donde se realizan adivinaciones

**Gallo o apon:** cantante principal de las ceremonias

**Igbodu de Ifá:** cuarto de Ifá

**Ikines:** sistema de adivinación

**Iku:** muerte

**Ilé-oshá:** casa de santo

**Inle:** orisha que se sincretiza con San Rafael, médico divino

**Iñales:** vísceras del cuerpo

**Iré:** bien, bueno

**Iretre file:** oddun de Ifá

**Itá:** ceremonia dirigida por el oriaté, donde se le designa al iyawo el comportamiento a seguir

**Ituto:** ceremonia que se le realiza a un sacerdote fallecido

**Iworo:** santero

**Iyalochas:** santeras

**Iyawo:** recién iniciado

**Kobelefo:** cazuela de Ozaín

**Kuanardo:** poder que se le da a un sacerdote para sacrificar animales a los orishas

**Lavar santo:** proceso de purificación donde la representación del orisha es colocada dentro de un recipiente de barro con agua, hierbas y otros componentes y se lava

**Levantar santero:** cuando se convence a un santero para que participe en la ceremonia de iniciación

**Lucumí:** esclavos yorubas y sus descendientes en Cuba

**Mayoni Ifá:** región yoruba

**Meyi:** uno de los odduns de Ifá

**Obá Choggún:** jerarquía dentro de la religión, santero encargado de sacrificar los animales a los orishas (hoy se emplea poco este término)

**Obbá:** rey

**Obbatalá:** deidad de la pureza

**Obbatalá Yemó:** camino de Obbatalá

**Obi:** coco

**Obini:** mujer

**Ochogún:** santero que sacrifica animales

**Oddimeí:** patrón de las cárceles

**Oddun:** letras a través de los cuales hablan los orishas

**Oddúa:** uno de los avatares de Obbatalá

**Odu:** orisha femenina e hija más pequeña de Orula, solo pueden recibirla los babalawos

**Oduddúa:** maestro de Orula

**Oggún:** orisha guerrero que se conoce como el herrero

**Oke:** montaña

**Olofi:** deidad máxima dentro de la Santería

**Olodunmare:** dios

**Olokún:** orisha que vive en las profundidades

**Omo oru:** sacerdote de oru

**Omo Oshún:** sacerdote de Oshún

**Opele:** sistema de adivinación

**Oráculo de Ifá:** sistema de adivinación

**Orete:** mujer de Orumila

**Ori:** cabeza

**Oriaté:** maestro de ceremonia

**Orisha:** nombre que conservan las deidades de origen yoruba

**Orula:** orisha sabio, conocedor de todos los secretos

**Orumila:** nombre como se le conoce a Orula

**Orun:** capataz de los muertos

**Oshosi:** orisha guerrero que se conoce como el cazador

**Otán:** piedras en las que viven algunos santos

**Ozaín:** orisha conocedor de todos los secretos del monte

**Ozaínista:** sacerdote de Ozaín

**Oshún:** deidad dueña de las aguas dulces y del amor

**Osote:** consultar

**Osun:** es el secreto que supuestamente se le coloca en la cabeza al iniciado

**Otrupon becowa:** un oddun de Ifá

**Oyá:** orisha guerrera, patrona de los cementerios

**Oyekun Bika:** hija de Oyekun Meyi

**Oyekun Meyi:** oddun de Ifá

**Oyó:** nombre con que se conoce al imperio más importante de la región yoruba

**Oyubbon:** segundo padrino de santo

**Oyubbona:** segunda madrina de santo

**Parir un santo:** cuando un santero consagra una deidad determinada a un creyente

**Pattakíes:** relatos que describen los avatares de la vida mítica de los orishas y determinan el comportamiento de los individuos

**Pinnaldo:** poder que se entrega para sacrificarle a los orishas

**Raspar cabeza:** parte de la ceremonia de la iniciación que se realiza para pintarle el osun en la cabeza al iniciado

**Recibir cuchillo:** recibir el poder para sacrificarle a los orishas

**Regla de Ifá:** religión de origen africana expandida en nuestro país, donde solo admiten hombres en su culto

**Rodar caracol:** es como se conoce popularmente consultar con el caracol

**Sankpona:** nombre de San Lázaro en algunas regiones de África

**Santería:** como se conoce popularmente a la Regla de Osha

**Santero(a):** persona consagrada a la Regla de Osha

**Santo de cabecera:** deidad principal que adquiere el creyente recién iniciado

**Santos reglamentarios:** son los santos que se entregan a todos los iniciados

**Shangó:** orisha dueño del rayo, en esta religión es rey

**Subirse el santo:** posesión de un creyente por una deidad

**Tambor Batá:** instrumento musical donde se presenta el recién iniciado

**Titillero:** güiro de Ozaín que se entrega a las mujeres (medicina de Ozaín)

**Tratado de Odduns:** libro donde aparece recogido todos los odduns de Ifá

**Yalorde:** nombre como se le conoce a Oshún

**Yemayá:** orisha dueña de los mares

**Yemoja:** nombre que lleva en Nigeria Yemayá

**Yoruba:** región de Nigeria de donde trajeron a una parte de los esclavos africanos con su cultura y creencia.

## Anexos

### **Guía de observación del Ilé Osha**

Lugar que ocupa el altar en la casa  
Tipo de santos en el altar  
Atributos del santo  
Lugar que ocupa el canastillero en la casa  
Estética del canastillero  
Tipo de santos en el canastillero  
Lugar de cada orisha dentro del canastillero  
Tipo de santos  
Saludo al dueño de la casa y a los santos  
Sexo de cada ahijado  
Edad (aproximada) de cada ahijado

### **Guía de observación para las ceremonias y los ritos**

Tipo de ceremonia  
Fases de la ceremonia  
Cantidad de personas por sexo presente en la ceremonia  
Características generales de las personas por sexo en la ceremonia  
Manifestaciones de diferencia entre el hombre y la mujer en la ceremonia  
Protagonista(s) por sexo en la dirección  
Tipo de rito  
Fases del rito  
Cantidad de personas por sexo en el rito

### **Guía de la entrevista a profundidad**

- 1) Datos primarios
  - 1.1) Sexo
  - 1.2) Edad
  - 1.3) Color de la piel
  - 1.4) Estado civil
  - 1.5) Nivel de escolaridad

1.6) Lugar de nacimiento

1.7) Ocupación

2) Nivel de conocimiento, status, rol y prestigio religiosos

2.1) ¿Qué edad religiosa tiene?

2.1.1) ¿Qué tiempo lleva como babalawo, santero, santera u oriaté? Según el caso

2.2) ¿Qué cantidad de santos recibidos?, ¿cuáles?

2.3) ¿Cuántos santos entregados?, ¿cuáles?

2.4) ¿Cuántos santos ha hecho?, ¿cuáles?

2.5) ¿Cuál es el sistema de adivinación que emplea para consultar?

2.5.1) ¿Tanto el hombre como la mujer pueden usar cualquier sistema de adivinación?, ¿por qué?

2.6) ¿Qué odduns conoce más y cuántos, aproximadamente?

2.7) ¿Qué formas particulares de convencimiento usa?

2.8) ¿Qué cantidad de ahijados posee por sexo?

2.9) ¿Por qué se inició en la religión?

2.10) ¿Tanto la mujer como el hombre pueden ocupar los principales rangos jerárquicos en la Regla de Osha?, ¿por qué?

2.11) ¿Tanto el hombre como la mujer pueden participar en todas las actividades religiosas?, ¿por qué?

2.12) ¿Cuánto cobra después de consultar?

2.13) ¿Cómo considera debe comportarse un buen babalawo, santera, santero u oriaté? Según sea el caso

2.14) ¿Qué babalawos, santeras, santeros u oriatés reconoció o reconoce usted como religiosos correctos y con prestigio?

3) Deberes, limitaciones y valores religiosos. Pattakíes

3.1) ¿Qué deberes debe cumplir un miembro de la Regla de Osha?

3.1.1) ¿Qué deberes debe cumplir un hombre para ser consecuente con la religión?

3.1.2) ¿Qué deberes debe cumplir una mujer para ser consecuente con la religión?

- 3.2) ¿Qué odduns están dirigido solo a la mujer y solo al hombre?, ¿por qué?
- 3.3) ¿Qué no puede hacer un miembro de la Regla de Osha?, ¿por qué?
  - 3.3.1) ¿Qué no puede hacer una mujer en la Regla de Osha?, ¿por qué?
  - 3.3.2) ¿Qué no puede hacer un hombre en la Regla de Osha?, ¿por qué?
- 3.4) ¿Qué valores esenciales para la religión aún se conservan con fuerza?
  - 3.4.1) ¿Qué valores están más ausentes en la religión actual?
- 3.5) ¿Cuáles son los santos que con más frecuencia se asientan las mujeres?
  - 3.5.1) ¿Cuáles son los santos que con mayor frecuencia se asientan los hombres?
- 3.6) ¿Qué pattakíes destacan el papel positivo y negativo de la mujer en la Regla de Osha?
  - 3.6.1) ¿Qué pattakíes destacan el papel positivo y negativo del hombre en la Regla de Osha?
- 4) Grupo religioso
  - 4.1) ¿Qué características debe tener el grupo religioso?
  - 4.2) ¿Qué importancia tiene el grupo religioso para la Regla de Osha?
  - 4.3) ¿Dentro del grupo religioso, con quiénes se reúne más?, ¿por qué?
    - 4.3.1) ¿Con qué frecuencia?
  - 4.4) ¿Qué costumbres considera importante dentro de su grupo religioso?
- 5) Ceremonias y ritos religiosos
  - 5.1) Mencione las ceremonias donde la mujer dirige la actividad religiosa.
  - 5.2) Mencione las ceremonias donde el hombre dirige la actividad religiosa.
  - 5.3) ¿Durante la iniciación, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
    - 5.3.1) ¿Durante las ceremonias de jerarquización, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
    - 5.3.2) ¿Durante las ceremonias de adivinación, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
    - 5.3.3) ¿Durante las ceremonias fúnebres, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
  - 5.4) ¿Qué diferencias existen en el baile del orisha femenino y del orisha masculino?
  - 5.5) ¿Cuándo se le da comida a los santos, quién mata los animales?, ¿por qué?
  - 5.6) ¿Quién cocina la comida de los santos?, ¿por qué?
  - 5.7) ¿Cómo se distribuyen los lugares en la mesa?
  - 5.8) ¿Qué instrumentos musicales no pueden tocar las mujeres?
  - 5.9) ¿Qué lugar ocupa la mujer en la Regla de Osha?

## **Universos de la asociación libre de palabras**

### **Iyalochas:**

Brujera

Aguantona

Vengativa

Traicionera

Intrusa

Guerrera

Madre dedicada

Maldecida

Menstruación

Ingrata

Curiosa buscar conocimiento

Mucho Ashe

Protagonista

Conservadora

Sacrificada

Capacidad de dar vida

## **Categorías del análisis de contenido**

### ***Hombre***

Mujeriego  
Salvador  
Jefe Mayor  
Fuerza  
Dominación  
Guerrero  
Principal  
Hombre a todas

### ***Mujer***

Delicada  
Sumisa  
Vengativa  
Traicionera  
Imprudente  
Intrusa  
Madre/Guerrera  
Menstruación  
Abandonada  
Guía espiritual

### **Patakíes**

1(Pattakíes Oggùn)

Oggùn, dueño del hierro, es un montuno irascible y solitario. Cuando los orishas bajaron a la tierra fue él quien se encargó, con su machete infatigable, de cortar los troncos y las malezas para abrirle paso. Este vivía en casa de sus padres Obbatalá y Yema, con sus hermanos Ochosi y Elegguá. Oggùn estaba enamorado de su madre y muchas veces quiso violarla, no lo conseguía gracias a la vigilancia de Elegguá. Un día se las arregló para cumplir su propósito, pero para su desgracia, su padre Obbatalá lo sorprendió. Y antes de que pudiera decir nada Oggùn gritó: “Yo mismo me voy a maldecir, mientras que el mundo sea mundo lo único que voy a hacer es trabajar para la Osha”. Entonces se fue para el monte con sus perros como única compañía. Ningún orisha pudo verlo a no ser su hermano el cazador Ochosi. Este trabajaba sin descanso, pero estaba muy amargado. Además de hacer hierros se dedicaba a regar ojoche por todas partes

y la tragedia comenzó a dominar el mundo. Fue entonces cuando Oshún se metió en el monte, lo atrajo con su canto y lo hizo probar la miel de la vida. Oggùn siguió trabajando, pero perdió la amargura, no volvió a tirar polvos y el mundo se tranquilizó. (Bolívar, 1990, p. 128)

## 2 (Oshùn y Orula)

Oshún, esposa de Òrúnmilá registró a una aleya (Ver Anexo V) con el okuele, lo que devino en fuerte discusión entre marido y mujer. Llevando esta discusión a Olofi, quien al ser aludido respondió: “Amoldé, mi castigo se inclina a tu lado, porque no debiste registrar a nadie con el okuele” A lo que Oshún preguntó: “Y cómo he de vivir sin nada” “Y Olofi volvió a hablar: es justo lo que dices, en lo adelante te concederé el ache para que puedas adivinar con el dilloggún” Este mito termina con la siguiente sentencia: “Y las cosas han continuado de este mismo modo”. (Lachatañeré, 1992)

## 3 (Changó y Oggùn)

Changó, con el afán de acrecentar su prestigio como hombre valeroso y decidido, tomó la decisión de enfrentar armas a Oggùn, conocido guerrero. En combate se enfrentaron varias veces y la batalla se hacía larga y agotadora. Changó pierde su caballo y su valentía. Entonces se le presentó Oyà, dueña del cementerio. Esta le dice: “¿Qué haces, Changó en actitud tan impropia de un guerreador?”. Este a su vez responde: “Nada, amoldé, el potro se ha escapado con mi coraje acuesta. Ahora no podré hacerle frente a Oggùn”. “-Te prestaré mis trenzas y mi túnico. Así volverá el valor a tu cuerpo” le propone Oyà. Si regreso te pagaré con creces”. “Y Changó adornando su cabeza con trenzas, se puso el blanco sayal encima de su indumentaria con espada y tomó el camino de la Ceiba, si bien su valor volvió a la normalidad no menos decreció con gestos de varón y al aproximarse a la Ceiba donde esperaba impaciente su enemigo, recogió su falda con sutil gracia y pasó adelante como una amanerada y frágil mujer, Oggùn inclinando la cabeza lo saluda cortésmente como si se tratara de Oyà. Changó recobra sus gestos varoniles y despojándose de la trenza y del vestido Marcha hacia Olofi. Olofi le ordena incorporarse y le dice: -Eres el dueño de los rayos.”

Al preguntar cómo pagar tan grande favor a Oyà esta responde: compartiendo mi lecho” y comenzaron a vivir. En un segundo momento del Patakies se narra cómo Oyà hace uso del miedo de Changó a la Icé (Ver Anexo V) para retenerlo en su llé a la vez que Oshún lo ayuda con el propósito de obtener de este una noche “de goce” pero esta vez Oshún se resignó a esperar. (Aguilar, 1982, p.46)

#### 4 (Incesto de Yemayá con Changó)

Changó dormía la siesta todas las tardes en su estera en el llé de su madre Yemayá, esta muchas veces le hacía compañía, acurrucándose a su lado tiernamente, hasta quedarse dormidos ambos. Más, ocurrió que cierto día la madre quedó enamorada de su hijo, y acercándose hacia él, rozó suavemente su cuerpo contra el de él, poco a poco fue más el acercamiento y la sensación de satisfacción que estrechó apasionadamente al hijo, convulsa y palpitante. Tal acontecimiento despertó al mozo que, al reconocer a su madre, espantado exclamó: ¡Saramago! Yemayá le respondió Irá mío, te deseo. Y Changó, haciendo palanca con sus brazos, la rechaza lanzándola al otro lado, marchándose del llé (Ver Anexo V) presuroso y subiéndose a lo alto de una palma. La madre lo persigue y debajo del árbol le dice: ¡Ovina, acaba de saciarme! Y Changó le responde desde lo alto ¡Amoldé, busca una bestia como tú! Yemayá restregándose en el piso le dice Ovina, he de producirte un placer jamás concebido. Y el joven, convencido de que Yemayá no parará de pedirle, desciende y se abraza a ella, ruedan sus cuerpos invertidos en confusos movimientos y largo rato se poseen contra natura. Desde entonces la madre amó al hijo. (Lacha tañeré, 1992, p.12)

#### 5 (Obba y Changó)

Obba, ya locha de rancia estirpe estaba destinada a esposarse con un guerrero de profesión, ocupación que, por su categoría elevada, revelaba la calidad distinguida de aquellos que la profesaban. Y así ocurrió que cierta vez se le presentó Changó de Ama, vencedor en cruentos combates y guapo y seductor mozo, y tomando su fina mano le dijo, confiado en su jerarquía Obba te tomo como mujer. Y comenzaron la vida conyugal. El guerrero Changó, si buen amante, también

gustaba de buenos manjares; su plato favorito era el amala, el que se hacía servir con abundancia y esplendor; en virtud de esto dijo a su mujer Obba que cuidara de la cocina tanto como a sus propias virtudes. Esta prometió y cumplió. Un día Changó sale hacia la guerra para emprender una batalla con el guerrero Oggùn, y después de quedar estos completamente agotados y quedar la victoria inconclusa Changó regresa a casa y descarga toda su ira con su mujer. Obba, mujer de los demonios –le dice-, tráeme tres platos de amala. La mujer resignada y humilde cumple; sin levantar la vista. Changó cura su herida y vuelve al tercer día a partir para desafiar una vez más a Oggùn; más al regresa sin haber ganado y con el potro herido. Entrando al Ilé le grita irritado a Obba: ¡Mujerzuela, prepárame cinco platos de amala! Obba, silenciosa, cumple. Changó parte de nuevo para la guerra, que dura diez días, ya las provisiones estaban escaseando y Obba no tenía ni encontraba por ninguna parte carne de carnero, principal ingrediente del amala. Al temer esta que el marido llegue en cualquier momento corta sus dos orejas como muestra de su amor hacia su marido, las cocina y llora sabiendo que ha perdido su belleza. Changó llega y exclama Mujer, tráeme el amala y ven a compartir los laureles de tu esposo vencedor dice Mas, Obba no responde. Changó reitera la llamada Obba, ven a mi presencia. De Nuevo el silencio por respuesta y el marido varía de tono Mujer holgazana, ven a atender a tu marido El esposo se impacienta y entra en la habitación, hallándola tendida en el suelo, ocultando su rostro con ambas manos. Changó la tira violentamente del pelo Obba. Al percibir su cabeza desorejada, retrocedió este unos pasos, llenándose de espanto, y al cabo termina, ah, mujer, sin orejas no te quiero Changó la dejó y se internó en el bosque, Obba también lo hizo al darse cuenta de la inutilidad de su sacrificio. Unos dicen que desapareció y otros que se convirtió en un río. (Lacha tañéré, 2001, pp.24-38)

#### 6 (Olokun y Orisha-Oke)

Olokun, deidad nacida de la propia Yemayá, reina en el fondo del mar con una gran serpiente marina que asoma la cabeza cuando hay Luna nueva. Se dice que este orisha es mitad hombre y mitad pez, por lo que no quería tener relaciones con su gran amor, Orisha-Oke, para no ser objeto de ridículo. Le pidió consejo a Olofi, quien le aseguró que Orisha-Oke era un hombre serio y reservado. Olokun cogió

confianza y se fue a vivir con el orisha labrador, pero éste vio que tenía defectos en su naturaleza y se lo dijo al mundo. El bochorno hizo que Olokun se escondiera en el fondo del océano, donde todo se ignora y donde nadie ha podido llegar. Otros dicen que se convirtió en sirena o en una serpiente marina, pero nadie lo ha podido asegurar. (Bolívar, 1990, p.24)

## 7 (Oggùn y las mujeres)

Oggùn de Arere abusaba de las mujeres que se introducían en el monte, ya que él era dueño del mismo, de una forma violenta e iracunda. Las poseía, las maltrataba y luego las arrojaba de sus dominios con terribles penas. Un día una joven y fresca doncella llamada Yemayá Saramaguá, incitada por las narraciones acerca de Oggùn, se introdujo en el monte con la deliberada intención de que el hombre la pasara al estado de mujer. Entonces Yemayá corre la misma suerte que las demás mujeres, mas, sus ansias vencen el dolor y requiere a Oggùn por más placer. Este la desoye, y golpeándola de nuevo la arroja al monte. La muchacha llena de angustia corre al llé de su hermana Oshún para pedirle consejos, porque se había enamorado del brutal Oggùn. Oshún le dice Espera a Oggùn de Arree en tu llé esta noche. Y tomando un plato de oí se amarra sus cinco pañuelos a la cintura y emprende la jornada hacia el monte.

Al entrar encontró el temido hombre, éste trata de tomarla con sus manos, y ella, esquivando su cuerpo, se despoja de sus cinco pañuelos y comienza a danzar mientras derrama la miel sobre su cuerpo desnudo y brillante. Ágilmente avanza hacia Oggùn que fracasa una y otra vez al querer estrecharla en sus brazos. Esta le echa la miel que quedaba en el plato, y éste, dócilmente bajo el sortilegio de la danza, le sigue hacia el borde del monte. Allí se tiende ésta y se acopla con el hombre robusto y fornido, éste le dice al final Amoldé, vamos a hacerlo de nuevo. Y esta le contesta Vamos a mi llé, allí estaremos más cómodos. Éste accede y Oshún lo introduce en el llé de Yemayá, como la noche era oscura ella también se mete en la cama de su hermana y después se desliza y se va. Oggùn sin sospechar el cambio goza con la amoldé, pero en los albores del día sospecha el fraude y golpea furiosamente a Yemayá y abandona el llé precipitadamente. Al salir se encuentra con Obbatalá y trata de desahogar su ira con ella, pero ésta

corre y se mete en el río, del cual sale temblorosa, pero sin peligro de Oggùn Arree. (Lacha tañeré, 1992, p.60)

#### 8 (Yemayá e Inle)

Inle era tan bello que Yemayá, enamorada, lo raptó y se lo llevó al fondo del mar. Satisfechos sus deseos, se cansó de él y lo devolvió al mundo. Pero Inle había conocido los misterios del mar y sus secretos. Para que no hablara, Yemayá le cortó la lengua, que es la razón por la que Yemayá habla por este orisha en el dilloggún. (Bolívar, 1990, p.34)

#### 9 (Yewá y Changó)

La bellísima Yewá vivía aislada en el castillo de su padre Oddua, que la quería como la niña de sus ojos. La fama de su virtud y belleza lleno a los oídos de Changó, que apostó que podría seducirla. Este se introdujo en el castillo y se puso a arreglar las flores del jardín. Yewá se asomó por la ventana y al verlo, quedó prendada del apuesto orisha. Fue así que Changó ganó la apuesta. Oddua al enterarse, montó en cólera, y Yewá, arrepentida la pidió que la enviara donde ningún hombre pudiese verla. Oddua entonces la hizo dueña de los muertos. Desde esa época Yewá vive en el cementerio cumpliendo su función de entregarle los cadáveres a Oyà que Babalú Ayé transporta hacia Orisha Oke para que se los coma. (Bolívar, 1990, p.30)

#### 10 (Oyà y Changó)

Oyà siempre acompañaba a Changó en todas sus batallas con sus dos espadas y aniquilando a sus enemigos con su centella. Ésta estaba casada con Oggùn, pero se enamoró de Changó y permitió que la robase, de aquí viene la gran enemistad entre estos dos orishas. Un día Changó estaba alborotado en una fiesta cuando lo prendieron y lo encerraron en un calabozo con siete vueltas de llave. Éste había dejado su pilón en casa de Oyà, y al pasar los días y Changó no regresar Oyà movió el pilón, miró y vio que estaba preso. Entonces esta orisha entonó una canción, y el número siete se formó en el cielo, bajó una centella y rompió la reja de la prisión donde se encontraba Changó. Éste escapó y vio a Oyà en el cielo que venía en un remolino y se lo llevó con ella. Hasta aquel día Changó no sabía

que Oyà era la dueña de la centella, y a partir de ahí comenzó a respetarla. (Bolívar, 1990, p.38)

#### 11 (Oshún y Oggùn)

Oshún, bella entre las bellas, gustaba de pasearse por el monte. Cantaba y jugaba con los animales pues es capaz de amansar a cualquier fiera y el alacrán no se atreve a picarla. Un día Oggùn, el herrero que vive en la manigua, la vio y quedó prendado. Impetuoso y brutal, corrió detrás de esta con el deseo de poseerla. Oshún, que estaba enamorada de Changó, huyó asustada. Oggùn violento y ágil casi la alcanzaba, cuando Oshún desesperada se lanza al río. Arrastrada por el torbellino de la corriente llegó hasta la desembocadura, donde se encontró a la poderosa Yemayá, madre de todos los orishas. Compadecida ésta, la tomó bajo su protección, y le regaló el río para que viviese. Para alegrarla le regaló joyas, corales e infinitas riquezas. Por eso desde ese día Oshún vive en el río y quiere tanto a Yemayá. (Bolívar, 1990, p.58)

#### 12 (Agallé Sola y Obbatalá)

Una vez llegó a la orilla del río una mujer vestida con un amplio sayal, hermosa de rostros y de finos modales, y montó la barca indicándole con un gesto al barquero que la trasladara al otro lado. Agallé Sola, al ver su porte tan distinguido, juzgó prudente no mencionarle que debía pagar un precio para cumplir con su trabajo, y acomodándola en la barca echa a andar. Cuando llegaron a la orilla, la mujer salió y comenzó a arreglar pacientemente los pliegues de su saya, sin mirar apenas al barquero. Y Agallé le exclama Amoldé, págame el tributo. La mujer le responde despojándose de su vestido y tendiéndose en la hierba. Agallé, al verse en tal situación, se monta sobre la hembra y la fornicó. Después la mujer dice Has tenido el alto honor de acostarse con Obbatalá. Y desaparece, dejando al barquero pasmado. (Lacha tañeré, 1992, p.68)

#### 13 (Yemayá y Changó)

Obbatalá, madre natural de Changó, arroja a este desde el cielo siendo un niño pues estaba cansada de sus travesuras. Yemayá, en su camino de lavandera, estaba en su casa tendiendo ropa cuando una tormenta comienza a azotar, y

trueno estrepitosamente, luego ve un punto rojo en el cielo que descendía hacia ella. Esta pliega su saya y espera a la bola de candela, al caer se deshace en una atmósfera de humo que conmueve por unos instantes a la amoldé, y cuando esta vuelve a su control, observa que la bola de candela se ha convertido en un niño que la mira tranquilamente. Yemayá le pregunta ¿Quién eres tú, monquenquen? Yo soy Changó, responde el niño. ¿Y quién es tu madre? Soy el hijo de Obbatalá Ha, entonces a partir de ahora te mantendré bajo mi cuidado. En lo adelante le pone sus cuidados maternos, pero Changó nunca se satisface con el trato que Yemayá le daba. Esta le compraba un par de zapatos y Changó los tiraba, y decía No quiero Llévame al bebé. La madre lo complacía y al poco rato este se aburría y replicaba. Ahora quiero que me compres un bonito acho. Yemayá lo complacía una vez más, pero Changó tiraba el vestido y decía No quiero esto, quiero otra cosa. Yemayá lo complacía todas las veces y él nunca estaba de acuerdo con nada. Un día le dijo Quiero que vayas al monte y me traigas mis plátanos. Yemayá actuó como siempre y tuvo que hacer una larga jornada para conseguir los plátanos encomendados. Cuando regresa ve su llé en llamas, corre de un lado al otro pensando que Changó se quemaba, pero este sale de entre las llamas sano y salvo. Este le dice Amoldé, más te vale que vayas al llé de Obbatalá y busques el tablero redondo donde se tira el okuele.

Yemayá cumple, como siempre y va rumbo de la loma. Hace un penoso viaje y cuando llega a la puerta de Obbatalá se desmaya, al poco tiempo le vuelve el conocimiento y abriendo sus ojos ve a Changó ante ella, este traía consigo el tablero redondo que éste le había pedido debajo del brazo. Ves cómo eres inútil amoldé, le dice Changó, que parte dejándola tirada en el suelo. Entonces aparece Obbatalá y dice a Yemayá ¿Qué haces en mi puerta, amoldé? Nada, he venido a robarte el okuele para mi hijo Changó, dice Yemayá. ¡Ah, bueno entra!, la insta Obbatalá. Y cuando está dentro le da una mano de golpes y le dice Estarás en mi llé sirviéndome cuarenta días por atreverte a servir a Changó. (Lacha tañeré, 2001, pp60-72)

#### 14 (Changó pega a Yemayá)

Changó era un hombre bonito, grande, fuerte, bello, galanteador, buen bailarín y jinete, viril y parrandero. Las mujeres se enamoraban de él, y donde llegaba se cogía la fiesta. Vivía su vida de trota mundo. Un día las personas se fueron a ver a su mamá Yemayá y le contaron las maldades de su hijo y las trifulcas en las que se entretenía. Esas quejas entristecieron mucho a Yemayá. Cuando Changó llegó junto a su madre, ella estaba junto al mar lavando. Así que la madre recibió el saludo de su hijo: Aguó irá mí. Yemayá le contestó y enseguida lo requirió fuertemente llamándole la atención sobre su conducta, quejosa por molestar la vida de los demás. Changó se enfureció, y no solamente le contestó a su madre en malos modos, sino que le pegó. Yemayá se puso triste y lloraba amargamente. Cuando su hijo la vio tan apenada, se avergonzó, comprendió la enormidad de su acto, y le cantó pidiéndole perdón; pero nada consiguió. Yemayá decidió tirarse al mar y desaparecer para siempre. Entonces Changó hizo su juramento más sagrado: le cantó a su madre pidiéndole que no hiciera lo pensado, que él se lo pedía por la jicotea que llevaba en sus manos. Yemayá accedió ante tan grande compromiso de su hijo Changó. (Ferrer, 1995, p. 120)