

¿Cómo hacer (se) iyawó?: un análisis desde la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina

Liudamys Barbara Sáez Laredo ¹

RESUMEN

En este texto analizo la construcción simbólica cultural en torno a la identidad del *iyaboraje* (desde la Regla de Ocha en Cuba). Asimismo, deconstruyo la colonización que sufrió esta práctica y sus manifestaciones en la actual religiosidad cubana. En mi reflexión, dialogo con algunos trabajos investigativos sobre género y Regla Ocha, en especial en cuanto a la subordinación de las mujeres. A partir de un trabajo autoetnográfico describo cómo se organiza culturalmente la subordinación y la desigualdad, y a partir de qué elementos se sustentan en el *iyaboraje*. Concluyo que la interpretación de la identidad en el *iyaboraje* como feminización/ subordinación da cuenta de la aprehensión de valores y comportamientos con base en la estructura patriarcal desarrollada a partir del colonialismo; a la vez presento algunos de los cambios que van transformando esa idea de feminización-subordinación. Encuentro, además, que en Cuba, más allá de una reafricanización en las prácticas de la Regla Ocha, asistimos a un proceso de descolonización que evidencia la agencialidad del sujeto y su voluntad de transformación ante contextos de desigualdad.

Palabras clave: iyaboraje en Cuba, género, Regla Ocha, colonialismo, reafricanización.

How to do iyawó? / How to be iyawó: an analysis from the cultural and colonial construction of female subordination

ABSTRACT

In this text I analyze the cultural symbolic construction around the identity of the *iyaboraje* (from the Rule of Ocha in Cuba). Likewise, I deconstruct the colonization that this practice suffered and its manifestations in the current Cuban religiosity. In my reflection, I dialogue with some investigative works on gender and Regla Ocha, especially regarding the subordination of women. From an autoethnographic work, I describe how subordination and inequality are culturally organized, and from what elements are sustained in *iyaboraje*. I conclude that the interpretation of identity in *iyaboraje* as feminization / subordination accounts for the apprehension of values and behaviors based on the patriarchal structure developed from colonialism; at the same time, I present some of the changes that are transforming that idea of feminization-subordination. I also find that in Cuba, beyond a re-Africanization in the practices of the Rule Ocha, we are witnessing a process of decolonization that shows the agency of the subject and its will to transform in the face of inequality contexts.

Keywords: iyaboraje in Cuba, gender, Regla Ocha, colonialism, re-Africanization.

¹ Maestría de Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, FLACSO Ecuador, e-mail: lsaez871202@gmail.com

“La palabra *iyawó* expresa, en términos sexuales, el papel ‘femenino’ o ‘pasivo’ de los neófitos —hombres o mujeres— con respecto a las divinidades que los poseen” (Castellanos y Castellanos, 1992: 92). Esta afirmación sobre el vocablo *iyawó*, expresión yoruba utilizada para referirse a los iniciados en la Regla Ocha, incentivó mi interés investigativo por la práctica conocida como *iyaboraje*². El término se traduce, según varios diccionarios, como “esposa” o “esposo”, sin embargo, varios santeros/as lo interpretan como una actitud feminizada/subordinada en relación con la deidad coronada.

Más allá de la construcción simbólica, desde donde se ha entendido la práctica, resulta oportuno indagar sobre la reproducción de estructuras de subordinación y desigualdad en la realización de esta. En tal sentido, aparecen ciertos cuestionamientos: ¿por qué se ha interpretado al *iyaboraje* como feminización-subordinación? ¿Cómo se reproduce la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina en la práctica del *iyaboraje* dentro del complejo Regla Ocha e Ifá³ en Cuba? ¿Existe alguna posibilidad de transformar esta interpretación y encontrar otras formas de agencialidad femenina dentro de esta religión?

En este artículo analizo, por un lado, la construcción simbólica cultural que presenta la identidad del *iyaboraje* y su praxis como feminización-subordinación, y por otro, deconstruyo la colonización que sufrió esta práctica y sus manifestaciones en la religiosidad actual. En mi reflexión dialogo con algunos trabajos investigativos sobre género y Regla Ocha, en especial en cuanto a la subordinación de las mujeres, apreciaciones a veces limitadas por el esencialismo y el relativismo cultural.

Con el propósito de explicar cómo se reproduce la construcción cultural y colonial de la subordinación femenina desde el *iyaboraje*, propongo en primer lugar su definición como práctica religiosa, cultural y social. En tal sentido, me arriesgo a trabajar desde la experiencia —a partir de la autoetnografía (Blanco, 2012)— que tuve como iniciada en la religión, y las vivencias y testimonios de otros *abures*⁴ o familiares. Al teorizar una práctica religiosa y cultural, el *iyaboraje*, accedo a comprender los

2 Voz cubana para referirse al *iyaworage*, popularmente difundida entre religiosos y no religiosos.

3 La presente reflexión parte de la unión de ambas ramas pues constituyen en esencia un complejo que no puede analizarse por separado.

4 Hermanos/as de religión.

dispositivos que han estereotipado su interpretación. Luego concentro la reflexión en desentrañar cómo se ha venido practicando una construcción cultural y colonial. Me apoyo en los aspectos propuestos por Joan Scott y reinterpretados por Lamas sobre la simbolización cultural de la diferencia sexual para justificar la subordinación de las féminas. El argumento se nutre también de autoras como María Lugones y su definición del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008), Nancy Fraser, Oyéronké Oyewùmi, Saba Mahmood y Rosi Braidotti, entre otras.

Ejemplificar la construcción cultural de la subordinación femenina, en este caso desde la religiosidad popular, parecería asunto ya trillado y sin significación analítica. Sin embargo, en la presente argumentación ello vendría a reforzar el análisis de la construcción colonial de la opresión de las féminas. Constituye además un elemento relevante para demostrar que, en Cuba, más allá de una reafricanización en las prácticas de la Regla Ocha, ocurre un proceso de descolonización que evidencia la agencialidad del sujeto y su voluntad de transformación ante contextos de desigualdad.

Teorizando una práctica religiosa y cultural: el iyaboraje

*Iré elese erilloco*⁵

Escribir sobre religiones afrocubanas implica en primer lugar distanciarse de la manera occidental de entender y encontrar el conocimiento como verdad única que ha permeado nuestra forma de construir y expresar nociones. Con ese distanciamiento como base se puede percibir que otras formas de conocer (se) derivan del entendimiento de estas religiones como sistemas éticos y culturales. De una parte, presentan acciones prescriptivas de las conductas del bien y el mal, y de otra afianzan signos y símbolos. En segundo lugar, aparece la dificultad histórica: ¿cómo, dónde y cuándo posicionar el surgimiento o las transformaciones de algunas prácticas o símbolos de las religiones afrocubanas? Utilizar una cronología relacionada con la llegada de los esclavos africanos y la sincretización de sus prácticas no resuelve el problema, ante esto resulta oportuno establecer la existencia de una práctica aprehendida que ha sufrido modificaciones en el contexto cubano, y que por tanto debe estudiarse desde tal noción.

Luego se enfrenta el problema de la diferencia: el perfil religioso de cada practicante cambia nociones desde la cosmogonía hasta la interpretación de símbolos religiosos en las regiones de Cuba. Este planteamiento tiene como punto de partida la

5 Un bien asentando la cabeza.

división en ramas de acuerdo con el origen de los esclavos/as llegados desde África. Al culto yoruba que luego se conoció como lucumí (Bolívar, 1990) me adhiero para interpretar la práctica del iyaboraje. En tal sentido vale destacar la opinión de la académica y escritora Bibi Bakare-Yusuf sobre el politeísmo y el polirritmo de la sociedad Yoruba, y sus diferencias e implicaciones en la cotidianidad:

(...) A diferencia de la tradición espiritual europea, (...) no hay un principio trascendental en el contexto Yoruba –sino dioses individuales con la función de servir a diferentes necesidades espirituales. Dado que las necesidades espirituales de una persona cambian con el tiempo, también lo hace su lealtad teológica. Esto no significa que la gente cambia de forma intermitente de dioses o tiene una actitud de “todo vale”. El politeísmo implica vivir con diversas reivindicaciones morales o de la verdad y negociar la tensión que surge de la igualdad y la diferencia sin excluir una de la otra. (Bakare-Yusuf, 2011: 44-45)

Por último, aparece la cuestión de entender a este tipo de religiosidad popular como cultura. Se trata de un organismo que evoluciona: se basa en herencias africanas, pero de igual modo tiende a transformarse y a recibir influencias; al mismo tiempo se construye, reproduce y transfigura desde el escenario colonial, global.

Se presenta entonces una teorización del iyaboraje, útil para comprender el posterior análisis como mecanismo cultural y colonial, y sus implicaciones en la construcción de la subordinación femenina. Para ello propongo examinar los tres periodos esenciales del iniciado: siete días, tres meses y un año. La definición abarca no sólo el accionar del individuo, sino el conjunto de relaciones con religiosos y no religiosos que transforman y posicionan la identidad del *iyawó*; de otro modo se desconocería el complejo entramado de las relaciones sociales.

Siete días

Yo nací a las 6:00 p. m, porque *Obbatalá* nace a esa hora según los ancestros. Desde que te sientan en el trono ya eres un *iyawó*: te han y te has hecho santo — pues implica la actividad de otros y la tuya misma—, en los aportes espirituales y materiales para que ese acontecimiento se realice. Te animas entonces a encontrar esa nueva identidad que desde la religiosidad transforma tu modo de existencia. A partir ese momento te insertas en la escala religiosa del complejo Ocha Ifá dentro del último nivel de jerarquización: tú eres el menor y debes guardar respeto a los mayores. La estructura tiene como máximas autoridades a padrino y madrina, quienes a su vez

se subordinan a los *babalawos*. Durante estos siete días has perdido tu capacidad de agencia: siempre te acompañan en la realización de labores de aseo personal, esperas a que te sirvan, comes y duermes en el suelo y no sales del cuarto de santo.

En el tercer día te “cantan Itá”, reglamento que guiará tu vida a partir de haberte iniciado en Ocha. Padrinos, madrinas y *abures* velarán por el estricto cumplimiento de estos preceptos que se basan en letras. Esta ceremonia está presidida por el *babalawo* que sirve de intermediario a la interpretación de los dictámenes del sistema adivinatorio. De aquí saldrá tu nombre religioso y el de los Orishas (principal y acompañantes) que has consagrado. El protagonismo en número y actividades durante esta jornada es para las figuras masculinas. Entre el cuarto y sexto día persiste el proceso de purificación y autorreflexión desde la soledad y el reposo en la estera. Solo la visita de familiares y consagrados y la habitual y obligatoria ceremonia ante estos rompen la rutina diaria en el cuarto de santo. El séptimo día te retiras a tu hogar, donde ubicas tus deidades y te preparas para continuar tus obligaciones de *iyawó*, lejos ya de la visión diaria de los padrinos.

Tres meses

El *iyawó* debe seguir realizando una serie de acciones para resguardar su condición. Entre estas resulta importante el espacio privado, tu hogar (*ilé*), que se ha construido como símbolo de protección. Así, en horarios de las doce del día y después de la cinco de la tarde, el iniciado/a debe permanecer en su casa, a menos que estudie, trabaje o por alguna necesidad que se lo impida. A ello se suma que “el cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (Braidoti, 2000: 29-30). La vestimenta de blanco, supone tapar todo el cuerpo, con obligatoriedad para la cabeza en hombres y mujeres. A las mujeres se les prohíbe usar maquillaje y pantalones; deben incorporar a su vestimenta sayuelas, medias y el chal. Nadie puede ver la cabeza del *iyawó* descubierta durante esta etapa.

Las mujeres y hombres iniciados no usan perfumes, ni se miran en el espejo ni usan otras prendas fuera de sus collares y motivos religiosos. Se pretende que tu vida se aleje de vanidades y cuestiones no primordiales para la existencia. No usas dinero, ni saludas a personas no religiosas. No asistes a fiestas ni ingieres bebidas alcohólicas.

Esta es una etapa de resguardo, sobre todo espiritual. Cuando yo me hice santo (1989) solo salía a cobrar. Mi mamá, que ya tenía varios años de asentada, me acompañaba al banco y era ella quien recibía el dinero. Luego regresaba a casa y hasta el próximo mes no volvía a salir (Estela Laredo, conversación personal, enero 2017).

El iniciado/a solo debe responder al llamado de “*iyawó*”, no se le llama por su nombre religioso o legal, recalcando de esa manera, el carácter anónimo del cuerpo. No debe saludar estrechando las manos o con besos —se advierte que podrán contraerse o intercambiarse energías negativas— y si se encuentra con un “mayor” en la religión, deberá rendir tributo ante él o ella con la ceremonia de saludo. Al compartir una comida con otros santeros/as, no se sentará a la mesa, sino en el suelo, y deberá comer y beber únicamente en los utensilios designados a *iyawó*.

Finalizado este periodo, el iniciado/a deberá realizar el llamado “*ebbó* de los tres meses”, en el cual se presentan ofrendas a los dioses (animales, frutas, dulces...) y se “limpia” el cuerpo con estos ofrecimientos. En ese punto se terminan una serie de prohibiciones pero se mantiene la vestimenta de blanco y el resguardo de la lluvia, el sol y el sereno hasta cumplir un año de asentado. Si *iyawó* no ha sido presentado al Tambor de Fundamento no puede asistir a este tipo de ceremonia, igual que si no se le entrega el cuarto de santo tampoco podrá participar en la iniciación de otros/as.

Un año

Terminado el período de iyaboraje retomas la vida de forma habitual. Vuelves a tus rutinas, siempre y cuando estas no interfieran con tu Itá. Es importante señalar que, aunque el Itá como código ético te indica una serie de prohibiciones, su cumplimiento depende del comportamiento individual. Si anteriormente tu padrino o madrina vigilaba por ese acatamiento ya está en tu proceder cumplir o no con lo reglamentado. La mayoría de edad implica la inserción en otras prácticas religiosas de acuerdo con tus posibilidades jerárquicas, tus aspiraciones y perspectivas profesionales. “Yo prefiero resguardarme pues en definitiva ya estoy mayor; lo que quiero es seguir mi Itá al pie de la letra” (Mercedes Sáez, conversación personal, enero 2017). “A mí me salió que tenía que trabajar la religión, por eso acudo a las ceremonias en casa de madrina... pronto voy a participar en un santo” (Katia García, conversación personal, enero 2017).

En resumen, el iyaboraje como práctica religiosa y cultural comprende las ceremonias de iniciación (asiento), con los acostumbrados rituales de mente y cuerpo

de la mano de padrinos, madrinas, familiares y hermanos/as de religión. No puede entenderse como práctica individual, ya que supone el esfuerzo de una colectividad de santeros/as para cumplir su objetivo. Su definición como práctica se extiende, además, a la búsqueda de beneficios materiales y espirituales con la ofrenda como lógica de intercambio. De ahí que se entienda, por un lado, como la iniciación ceremonial dentro de una familia religiosa, y por otro, como las actividades que prohíben y rigen la vida del iniciado durante su primer año de santo. Se incorpora aquí la identidad en relación con la corporización y la inserción en un nuevo campo de relaciones y jerarquizaciones: la santería o complejo Regla Ocha e Ifá.

Practicando una construcción cultural y colonial

“Las apariencias engañan. Lo que usted se figura no es y lo que no se figura, es”.
Tratado enciclopédico de Ifá

Uno de los componentes importantes del complejo Ocha Ifá se relaciona con la religión como expresión cultural. De acuerdo con Marta Lamas (1986: 2) “la religión no es solo una instancia simbólica, sino que es también un espacio de producción y reproducción social, por lo que puede ser interpretada como un campo”. En este campo se construyen y conservan diversos roles:

Esta conservación se trasluce en los ritos, ceremonias y hasta en los cuerpos de los sujetos: la ropa, los espacios donde estos se desplazan, se mezclan o no; en las limitaciones o prohibiciones, los tabúes; mecanismos que ayudan a regular, jerarquizar y posicionar a los actores religiosos basado en una apoyatura sobrenatural (Cedeño, 2014: 135-136).

¿Cómo se organizan culturalmente la subordinación y la desigualdad y a partir de qué elementos se sustentan en el iyaboraje? Lamas (1999) enfatiza la simbolización cultural de la diferencia sexual como objeto de estudio a partir de las relaciones sociales. De igual modo explica cómo la diferencia sexual se convierte en fundamento y entramado de la subordinación femenina. A propósito, toma cuatro aspectos de Joan Scott que me permito ilustrar desde la práctica del iyaboraje:

- a) Los símbolos y los mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples.
- b) Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas,

(...) que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.

c) Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos (...)

d) La identidad. Scott señala que, aunque aquí destacan los análisis individuales —las biografías—, también hay posibilidad de tratamientos colectivos que estudian la construcción de la identidad genérica en grupos⁶(Lamas, 1999: 150).

El primer punto se relaciona con el Itá basado en *oddu* (las llamadas letras) que remiten a patakíes y refranes, así como la interpretación que de estos hacen los *babalawos* al *iyawó*. La mayoría de las narraciones parten de recuentos patriarcales donde las figuras masculinas protagonizan, pero de igual forma se revelan acciones femeninas importantes⁷. Los *suyures* o cantos complementan y refuerzan las narrativas de tales historias.

En el segundo punto vuelve a tomar relevancia el Itá que mediante prohibiciones y advertencias conforma el reglamento de vida de los iniciados hasta su muerte. Según Daysi Rubiera la interpretación de los *oddu* indica lo que fue asignado para cada sexo: a la mujer corresponde el sacrificio, las cosas vanas, la esclavitud, y al hombre la tierra, los rayos, la cabeza, la justicia (Rubiera, 1999). Su análisis ilustra el presupuesto de Ortner (1979) sobre la desvalorización universal de lo femenino. Sin embargo, al traspasar los límites del esencialismo cultural se comprende que esta información llega desde una tradición oral interpretada por figuras masculinas —los *babalawos* solo son hombres— y que muchos de los patakíes donde la mujer protagoniza han sido tergiversados y/u omitidos.

En el tercer aspecto hay que señalar el sistema de parentesco que crea esta religión afrocubana, donde, por un lado, madrina y padrino son las figuras que encarnan la autoridad tradicional, y por otro los hermanos/as de religión conforman una red de parentesco más allá de los vínculos consanguíneos. Se manifiesta además una marcada segregación sexual del trabajo mediante la definición de labores para

6 Marta Lamas aclara que “esta es una parte débil de su exposición [la de Scott], pues mezcla identidad subjetiva con identidad genérica” (Lamas, 1999: 150), es por ello que en el presente ensayo se prefiere tratar el tema de la identidad a partir de Braidotti (2000).

7 Ver, por ejemplo, Patakí de Yemayá y el poder de los caracoles, <http://www.portalafricanista.com/2009/11/pataki-donde-oggan-vive-con-obatala-en.html>

iyalochas (santeras) y *babalochas* (santeros) a partir de la jerarquización religiosa que determina la distribución desigual de riquezas, ya sea dinero o recursos. Se aviene aquí el planteamiento de Nancy Fraser⁸ respecto al género “como un eje categorial que abarca dos dimensiones del ordenamiento social, la dimensión de la distribución y la del reconocimiento” (Fraser, 2015: 193). En esta práctica se remite al pago según la jerarquización y su interconexión con las relaciones de subordinación reproducidas en la religión. El *iyawó* como último en la escala sacerdotal no puede acceder a estos rituales en calidad de santero o santera y por tanto no cobra por su desempeño.

El tema de la identidad resulta complejo: ¿construye el iyaboraje un sujeto subordinado/feminizado en cuestiones de identidad? ¿Cómo esta nueva subjetividad contradice lo históricamente aprehendido como libertad y agencialidad? La identidad se transforma, desde el cambio de nombre hasta la anonimidad de tu existencia al llamarte como *iyawó*, pero sobre todo chocas con una estructura jerárquica sexogenérica bien fuerte, que refuta principios de la identidad de género en la actual sociedad cubana.

En esta conformación de valores y maneras de existir que tiene en el cuerpo su punto de partida, transforman los modos de pensar y actuar en sociedad. No obstante, el modificar las nociones de libertad y agencialidad no te hace sentir simplemente subordinado/ femenino/ pasivo, sino que adviertes la posibilidad de enriquecer la existencia individual y colectiva. Braidotti insiste en denominar esta identidad como sujeto nómada, una capacidad “para mostrar el carácter reversible de las situaciones y las personas: su capacidad fronteriza para personificar, imitar y entrar en intersección con una infinidad de ‘otros’” (Braidotti, 2000: 67). Entonces, ¿por qué entender desde los propios santeros/as el iyaboraje como estado feminizado, en tanto pasivo, en relación con las deidades coronadas? ¿No se ajusta mejor el término de reconfiguración como nuevo camino hacia otro tipo de identidad? Ello evidencia cómo ha sido permeado el complejo de la Regla Ocha Ifá por concepciones culturales y coloniales de lo que significa ser hombre y ser mujer.

Los aspectos anteriormente analizados integran lo que María Lugones denomina el sistema moderno/colonial de género que se caracteriza por tener un lado visible y otro oculto. El visible construye de forma hegemónica las relaciones de género, la definición y asimilación de hombre y mujer como conceptos irrefutables, así como la subordinación de la mujer. El lado oculto establece construcciones

8 Aunque su análisis remite al contexto globalizado/neoliberal resulta útil en este punto.

racializadas, violentas y genéricas del trabajo, la estructura social, la sexualidad, el poder (Lugones, 2008); a continuación, examino la segunda parte del concepto a partir del iyaboraje.

Cierto es que las religiones afrocubanas trascendieron como consecuencia de la etapa colonial y que inevitablemente el sello colonialista viene impregnando en su difusión. Sin embargo, cabe cuestionarse el porqué de algunas estructuraciones y formas organizativas que se incrustaron en estas prácticas religiosas como producto del dominio español y a la vez conllevaron modelos de opresión y discriminación para quienes efectuaban este tipo de iniciación, y en particular para las mujeres. El dominio y control sobre los cuerpos mediante la vestimenta, el cambio de las soperas de barro y jícaras por porcelanas y otros materiales más sofisticados, o la sustitución del tambor por violines o pianos en ceremonias actuales de iyaboraje, dan cuenta de una penetración colonial indiscutible. Este mecanismo de civilización–barbarie también se trasluce en la construcción de una subordinación femenina que cabe discutir basada en las tradiciones yorubas, y ya cuestionada por Oyéronké Oyewùmi (1997). “Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida” (Lugones, 2008: 86).

La sociedad colonial legitimó la religión católica y con ella un grupo de valores y normas para el comportamiento femenino. De estos, algunos fueron traspasados a las religiones afrocubanas como parte del sincretismo. Así se definen ciertos valores como la castidad femenina antes del matrimonio y la configuración de las mujeres como sujeto débil y objeto de protección, entre los fundamentos actuales del cuerpo ético del complejo Ocha Ifá (Fernández, 2008). Y ya directamente en relación con la práctica del iyaboraje se manifiesta la separación de los espacios privado y público equiparando al primero con la idea de sumisión y seguridad. Del mismo modo en que esta subordinación se apoya en los mitos culturales disponibles para legitimarse, se pueden subvertir para encontrar en estos las huellas del colonialismo. Al revisar los patakíes de deidades femeninas como Oyá y Oshun⁹, así como de los caminos de otras, se aprecia una multiplicidad de experiencias femeninas que no encajan con la jerarquización y los valores proclamados. Si bien muchos relatos se valen de estas experiencias para señalar lo correcto y lo incorrecto, en otros se percibe la actividad femenina como protagonista.

9 Recordemos que las deidades afrocubanas vivieron y cometieron errores a semejanza de los hombres y mujeres, no son figuraciones de comportamiento puro como en otras religiones.

Vale destacar que en cuanto al lenguaje no se aprecia una categoría que engloba a ambos sexos, sino que resulta obligatorio mencionar a las y los presentes y ancestros, femeninas y masculinos en su orden de jerarquía a la hora de *moyubar*¹⁰. Ello se explica, como bien señalaba Oyewùmi (1997), a partir de la noción desgenerizada de los Yorubas en cuanto a la relación lenguaje-sexo/género y poder jerarquía. Este aspecto ha trascendido como importante en la práctica y así se transmite en la familia religiosa. La construcción del iyaboraje desde el colonialismo también evidencia una elaboración clasista y racializada de la religión. Con la asociación de hombres y mujeres negros/as, mulato/as y jabado/as que se insertaban en la práctica, se configuró la religión con esta visión colonial que perduró hasta hace pocas décadas:

Eran muy pocas las mujeres blancas que se consagraban, y las que se hacían santo por salud o por problemas de justicia hacían su iyaboraje a escondidas. Esta era, hija, una religión de negros... de pobres... y de brujeras¹¹ pues a las mujeres nos llamaban así. Eso no quiere decir que las mujeres blancas no acudían por remedios, por problemas de maridos, pero se cuidaban de que no las vieran pues “lo correcto” era ser católico (Ambrosia Agramonte, testimonio, 2008).

Aunque esta religiosidad popular no resulta incompatible con la religión católica –ello relacionado con el sincretismo–, las prácticas religiosas afrocubanas han sufrido la marginalidad e invisibilización. Por una parte, contradicen a las religiones de origen europeo por sus concepciones y prácticas y, por otra, atacan el discurso de cientificidad/ racionalidad que proclamó el marxismo como ideología de la Revolución Cubana, un argumento de la marca colonial al legitimar saberes. Al respecto Natalia Bolívar valoró:

...el cambio político del éxodo de la espiritualidad del pueblo cubano, hacia un materialismo ajeno a su idiosincrasia. (...) En las planillas y las biografías exigidas a la población para aspirar a algún centro laboral (todos estatales) aparecía un acápite donde se preguntaba: «¿A qué religión pertenecía?». Si se contestaba afirmativamente, se sabía de antemano que no ocuparía ningún puesto directivo ni de importancia y, por supuesto, sería vetado para su militancia dentro de las filas del Partido Comunista. Con esto se creó una doble moral «[...] digo que no, pero en silencio y a escondidas la practico [la religión afrocubana]» (Bolívar, 1997: 165).

10 Saludar, tanto a los espíritus como a los santeros/as.

11 También se denomina así a las mujeres que practican el espiritismo cruzado y a las que integran la Regla de Palo Monte.

Lo anterior es una muestra de cómo la pertenencia o no a estas religiones reforzaba la desigualdad traducida en oportunidades para mujeres y personas de color en general. Ello evidencia lo que Patricia Hill Collins denominó como la multiplicidad de factores que llevan a la injusticia social y que, al decir de la propia autora, el feminismo logra desentrañar al intersectar diversas formas de opresión y subordinación. A pesar de los prejuicios y limitaciones sociales, políticas y económicas, los consagrados o *iyawós* aumentan.

Entré a la universidad con la cabeza en alto, (...) y caminé hasta el corredor trasero de mi facultad, donde una voz, algo molesta, dijo “ahí va otro”. Durante el curso pasado tres personas como yo caminaron por estos mismos pasillos, estudiaron, trabajaron, se integraron a la rutina universitaria, fueron parte de la gran familia. Sin embargo, eran los otros, los diferentes, los vestidos de blanco, los atrasados, los creyentes en cuestiones atávicas, los enajenados, los santeros, los brujeros (Omar Martin, 2016 blog).

Descolonizar la práctica

Ante la llamada reafricanización que asume esta práctica en diferentes aspectos (Morales, 2017) en la presente reflexión me inclino por un proceso de descolonización. Este argumento se sustenta en tres puntos principales: la multiplicidad de roles que asegura una redistribución de las riquezas, el acercamiento a una nueva subjetividad que busca el balance entre ética y praxis desde el respeto a una identidad individual y colectiva, y la no racialización que presentan estas prácticas religiosas en el contexto cubano actual.

En torno a la diversificación de roles se parte de esa técnica que Rossi Braidoti denominó como el “consumo metabólico de lo viejo con la finalidad de engendrar lo nuevo” (Braidoti, 2000: 82). El iyaboraje revela nuevas formas de ubicar roles donde la figura tradicional de padrino y madrina ha sido suplantada por la de dos hombres o dos féminas en los roles principales. Este aspecto ataca abiertamente la estructura patriarcal que por décadas caracterizó a la iniciación y la familia religiosa afrocubana. Y es que la santería, y especialmente la consagración comprendida como iyaboraje, dan muestras de una transformación que cambia significaciones y se readapta a las circunstancias. En cuanto a esas representaciones a elaborar y reconstruir está la identidad que desde el iyaboraje se plantea, y que de cierto modo puede equipararse con el sujeto nómada (Braidoti, 2000). Consta que el individuo renace o se transforma, que busca reiniciar su vida y el aspecto ético entra en una nueva construcción.

Otro fenómeno que habla de una descolonización es el de la no racialización de la práctica. Si antes se hablaba de unas religiones de negros/as, mulatas y pardas ahora esta práctica se encuentra desracializada. El acceso no tiene que ver con el color de la piel ni tiene tabúes en cuanto a la orientación sexual. A propósito de la sexualidad, aunque años atrás se recalca la necesidad de una continencia sexual, “en el pasado, una novicia o novicio debía abstenerse de las relaciones sexuales por todo el año del iyaboraje” (Catellanos y Castellanos, 1992: 97), actualmente padrinos, madrinan y *abures* toman distancia en cuanto a la sexualidad por respeto a la libre acción del iniciado o la iniciada.

Más que una feminización-subordinación se producen, coincidiendo con Saba Mahmood, “formas en las que las mujeres resisten al orden masculino dominante, subvirtiendo los significados hegemónicos de prácticas culturales y reutilizándolos para sus propios intereses y fines” (Mahmood 2008, 170). Las mujeres no utilizan los caracoles por prohibición, pero destacan en otros sistemas adivinatorios –como el de *Obbi* (coco)– o combinan estas prácticas con el espiritismo cruzado que se apoya en los *eggún*¹² –lo demuestra el papel de las féminas en las misas investigativas de iniciación–.

Sería ingenuo afirmar que la práctica se encuentra libre de discrepancias. Si bien la racialización ha quedado en el pasado, el componente clasista se transforma y crea otra brecha de desigualdad. Acceder a la iniciación demanda una inversión que, en la Cuba de hoy, se ven imposibilitados de realizar quienes están marcados para coronar o quienes aspiran a continuar la tradición familiar. Mientras, la práctica se mercantiliza vendiéndola como amuleto a nacionales con recursos y extranjeros/as atraídos por esta lógica de intercambio ofrenda-bienes y triunfos materiales y espirituales¹³.

Conclusiones

La asimilación del iyaboraje como identidad femenina y subjetividad subordinada evidencia la construcción cultural y colonial de la subordinación de las féminas y su expresión social. Lo cultural se ve construido desde las representaciones y los símbolos que evocan lo que debe ser comprendido como y para hombre y/o

12 Se denomina así a los espíritus de los ancestros.

13 Este aspecto motiva y demanda un profundo análisis, objeto de estudio para futuros acercamientos al tema de la subordinación femenina con la clase como categoría útil, que además incluye la distribución de recursos y riquezas en la santería a partir de la globalización.

mujer. Entre las representaciones culturales de la práctica se encuentra los *oddus* con sus refranes y patakíes que convierten y designan roles dentro de la praxis religiosa. Ello se refleja en la jerarquización que hace visibles espacios de desigualdad en cuanto a las nociones de representación y distribución de riquezas y recursos en la religión.

La interpretación de la identidad en el iyaboraje como feminización/subordinación da cuenta de la aprehensión de valores y comportamientos con base en la estructura patriarcal desarrollada a partir del colonialismo. Esta influencia no solo se evidencia como marginalidad del complejo Ocha e Ifá en relación con otras religiones, sino que se observa en contraposición con el concepto de racionalidad defendido por el materialismo marxista de la Revolución Cubana. Además, la construcción colonial se apoya en la racialización de esta y otras prácticas de las religiones afrocubanas marcando diversos contextos de opresión a las féminas; y en la actualidad es evidente la no racialización de la práctica.

Ante la denominada reafricanización de esta y otras prácticas en el complejo Regla Ocha e Ifá prefiero oponer un proceso de descolonización de la práctica que más que de una búsqueda de la autenticidad africana significa una reafirmación identitaria de esta religión afrocubana. En esencia no se trata de regresar al origen africano, sino de construir desde Cuba una práctica auténtica que se avoque hacia el reconocimiento de lo femenino, ya que asimila desigualdades de tipo racial, sexual y cultural.

El iyaboraje evidencia “nuevas figuraciones de la subjetividad femenina que (...) pueden entenderse como diferentes mapas, mediante los cuales (...) identificar puntos de salida de los esquemas falocéntricos de pensamiento” (Braidoti, 2000: 82). La descolonización en la comprensión –dirigida hacia el discurso– y la praxis –combinando redistribución y reconocimiento– lo encaminan a desmentir la construcción estática de la cultura y de la subordinación femenina en la Regla Ocha.

Que llegue a todos/as el *Iré elese allé*¹⁴.

14 Bien de este mundo.

Referencias

AGRAMONTE, A. (2008). Entrevista por Barbara Sáez.

BAKARE-YUSUF, B. (2011). Los Yoruba no hacen género: una revisión crítica de “La invención de la mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género”, de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando Revista de actualidad y experiencia*, 5, pp. 25-53. Recuperado de <https://africaneando.wordpress.com/2011/05/08/los-yoruba-no-hacen-genero-una-revision-critica-de-la-invencion-de-la-mujer-haciendo-un-sentido-africano-de-los-discursos-occidentales-de-genero-de-oyewumi-oyeronke/>

BLANCO, M. (2012) ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 38, pp. 169-180

BOLIVAR, N. (1997). El legado africano en Cuba. *Papers. Revista de sociología*, (52), pp. 155-166.

————— (1990). *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.

BRAIDOTTI, R. (2000). Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en *La teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires: Paidós, pp. 25-84.

CASTELLANOS, J. y CASTELLANOS, I. (1992). La religión: la regla de Ocha. En *Cultura Afrocubana, tomo 3*. Miami: Universal.

CEDEÑO, Y. (2014) Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones. *Revista Contrapunto*, 1 (1), pp. 129-145. Recuperado de: https://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiL5-v9kM_SAhXIKCYKHf45COQQFggYMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.seer.ufrgs.br%2Fcontraponto%2Farticle%2

FERNÁNDEZ CANO, J. (2008). *Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afro cubana en el sur de Florida* (Tesis inédita de doctorado), Universidad de Granada.

FRASER, N. (2015). La política feminista en la era del reconocimiento: una aproximación

bidimensional a la justicia de género. En N. Fraser, *Fortunas del Feminismo*. Madrid y Quito: Editorial Traficantes de Sueños/ IAEN.

HILL COLLINS, P. (2012) Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

LAMAS, M. (1999) Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, 5 (21), pp. 147-178. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202105>> ISSN 1405-7425

—————(1986). La antropología feminista y la categoría género. *Nueva Antropología*. México, VIII (30), pp. 173-198.

LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9, pp. 73-101.

MAHMOOD, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Liliana Suárez y Aída Hernández, (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, pp. 162-215. Valencia: Ediciones Cátedra–Universidad de Valencia.

MARTINEZ ARBÓLAEZ, O. (2016). “Los prejuicios permanecen”. Recuperado de: https://lanocheoscuradelalma.wordpress.com/2016/09/20/losprejuiciospermanecen/?fb_action_ids=579253252256724&fb_action_types=news.publishes

MORALES, Y. (2017). Las investigaciones actuales sobre las religiones afrocubanas, algunos apuntes. En *Cuba posible*. Recuperado de: <https://cubaposible.com/apuntes-sobre-religiones-afrocubanas/>

ORTNER, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Olivia Harris y Kate Young (comps.) *Antropología y Feminismo*, pp. 109-132. Barcelona: Anagrama.

OYEWUMI, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

RUBIERA CASTILLO, D. (1999). La mujer en la regla Ocha: una mirada de género. *Revolución y cultura* 23, pp. 72-78.