

Reivindicación feminista de las iyaloshas en el Complejo religioso Osha-Ifá

Feminist vindication of the iyaloshas in the Osha-Ifá religious Complex

Lázaro Julio Leiva Hoyo

Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, Santa Clara, Cuba

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8175-3068>

Correo electrónico: lazaroj@uclv.edu.cu

Annia Martínez Massip

Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, Santa Clara, Cuba

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8137-0027>

Correo electrónico: anniamartinezmassip@gmail.com

RESUMEN

Introducción: El detrimento del dominio femenino en el Complejo religioso Osha-Ifá tiene diferencias que requieren ser examinadas. Este estudio consiste en argumentar las contradicciones de la exclusión femenina en el Complejo religioso Osha-Ifá.

Métodos: Se emplearon los métodos siguientes: análisis bibliográfico, análisis conversacional, observación no participante incluida encubierta, observación no participante incluida abierta, análisis de contenido, historia de vida y entrevista semiestructurada a una muestra intencional de 239 sujetos.

Resultados: Las contradicciones se argumentan mediante fundamentos históricos del origen y el desarrollo de esta religión, las condicionantes sociales y culturales y a partir de la disociación de la tríada mito-simbólico-ritual en la división sexual del trabajo, la corporalidad, la participación y la autonomía femeninas religiosas en el Complejo religioso Osha-Ifá.

Conclusiones: Estas contradicciones se fundamentan en un sistema-campo patriarcal que niega, devalúa u olvida el origen, la supervivencia y la preeminencia del Complejo religioso Osha-Ifá asociados al liderazgo y al empoderamiento femeninos religiosos.

PALABRAS CLAVE: empoderamiento; exclusión; mujer; religión

ABSTRACT

Introduction: The loss of female power in the Osha-Ifá religious complex entails discrepancies that demand analysis. This study aims to argue the contradictions of female exclusion in the Osha-Ifá religious complex.

Methods: Bibliographic analysis, content analysis, non-participant open included observation, non-participant covert included observation, semi-structured interview, life history, and conversational analysis were applied to an intentional sample of 239 subjects.

Results: The contradictions are argued through historical foundations of the origin and development of this religion, social and cultural conditioning, and from the dissociation of the myth-symbolic-ritual triad in the sexual division of labor, femininity in religiosity, participation, and autonomy within the Osha-Ifá religious complex.

Conclusions: These contradictions are rooted in a patriarchal system-field that denies, devalues, or forgets the origin, survival, and preeminence of the Osha-Ifá religious complex associated with female religious leadership and empowerment.

KEYWORDS: empowerment; exclusion; woman; religion

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Concepción y/o diseño de investigación: Lázaro Julio Leiva Hoyo; Annia Martínez Massip

Adquisición de datos: Lázaro Julio Leiva Hoyo

Análisis e interpretación de datos: Lázaro Julio Leiva Hoyo

Escritura y/o revisión del artículo: Lázaro Julio Leiva Hoyo; Annia Martínez Massip

INTRODUCCIÓN

El Complejo religioso Osha-Ifá es la herencia de esclavas y esclavos de disímiles etnias, prácticas y cultos de África, como consecuencia del encuentro entre las culturas española y africana en la Cuba colonial durante los siglos XVII al XIX. Esta religión se forma a partir de la creación, la combinación y la pérdida de distintas creencias y manifestaciones religiosas y culturales, entre ellas el catolicismo, proceso nombrado por Ortiz (1987) como transculturación. Se denomina Complejo porque se compone de dos religiones con un corpus muy relacionado, pero con relativa autonomía: la Regla de Osha o Santería y la Regla de Ifá. «Ambas reglas guardan una interdependencia mutua [...] Así que la relación entre las reglas es conflictiva y sumamente específica en cada zona» (Garcés Marrero, 2018: 38).

El abanico de religiones plasma una huella notable en la sociedad cubana, en particular las de origen africano por su capacidad de sincretismo y masiva asimilación de disímiles creyentes y practicantes. El Complejo religioso Osha-Ifá resalta por estos rasgos y por la condición/posición antípoda de las mujeres que consiste en el giro de poder femenino religioso al masculino. Desde el siglo XIX, las mujeres yorubas fundan y promueven las raíces de esta religión, posteriormente las negras cubanas las consolidan y lideran, en particular, la Regla de Osha. No solo son mayoría en liderazgo, además, esta religión se convierte en un baluarte de empoderamiento femenino.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX inicia la decadencia del empoderamiento femenino religioso y con ello la transformación del liderazgo femenino religioso a una exclusión femenina religiosa debido a diversas condicionantes históricas, culturales, religiosas y sociales. Con el surgimiento de nuevas prohibiciones, tabúes,

normas sexistas y «temores» religiosos que invalidan a las mujeres mediante la reinterpretación patriarcal de los mitos, los hombres se posicionan en una escalada por el poder religioso que se consolida con los años.

Este cambio radical o giro de poder religioso de género no se encuentra exento de sospechas, discrepancias y contradicciones atravesadas por la propia condicionalidad social que encierra lo histórico, lo cultural y lo religioso. Si bien, en el comienzo y desarrollo de esta religión, las practicantes más destacadas o líderes controlan la jerarquía y los recursos religiosos desde el reconocimiento y el prestigio; en la actualidad, las practicantes no acceden ni participan de los ritos y conocimientos necesarios para alcanzar el poder religioso. Desde finales del siglo XX, las mujeres vinculadas al Complejo religioso Osha-Ifá practican su religión desde condiciones de opresión, sumisión y exclusión. Su posición subordinada, limitada y controlada por la alta jerarquía religiosa masculinizada, devela una forma de desigualdad social que ha sido mencionada por las ciencias sociales.

La revisión exhaustiva del cúmulo de estudios encontrados delinea tres tendencias del análisis de lo femenino en el Complejo religioso Osha-Ifá: invisibilización, visibilización limitada y centralidad contemplativa. La primera niega, ignora u olvida el rol y estatus religiosos de la practicante en la historia y en la actualidad, con ausentes miradas a lo mito-simbólico femenino religioso. La segunda muestra la impronta fundacional de las líderes religiosas como aditamento del proceso de origen y formación de la religión, donde lo mito-simbólico religioso enfocado a las mujeres aparece de manera endeble. La tercera centra lo femenino en un discurso de género apologético y descriptivo, de endeble crítica que coquetea con la denuncia de la exclusión femenina religiosa. Precisamente, el objetivo de este artículo consiste en argumentar las contradicciones de la exclusión femenina en el Complejo religioso Osha-Ifá. De esa forma se cubren algunos vacíos teóricos y se aborda una cuarta tendencia emergente.

Antes de ampliar la explicación de las tendencias con sus vacíos teóricos se impone especificar los referentes teórico-conceptuales del estudio. Para entender la religión se conforma una tríada entre la teoría bourdieuna de campo religioso, la teoría luhmanniana de sistema y la teoría marxista socioreligiosa de Ramírez Calzadilla, que sostiene la tríada conceptual, estrechamente vinculante, de lo mito-simbólico-ritual. Para Bourdieu (2006) el campo religioso representa una herramienta útil para indagar en las relaciones de poder de los fenómenos religiosos, sin aislarlos de su contexto social, con atención en la diferenciación del estatus, en la competencia por la hegemonía y las alianzas de los actores y discursos religiosos, dentro del proceso general de división del trabajo. En el campo religioso, la competencia por la hegemonía está en disputa o pugna por definir las reglas religiosas y la legitimidad de los contendientes.

El campo religioso estructura la dominación simbólica y la resistencia simbólica a partir de una lucha por la distinción, por la interpretación correcta del texto sagrado o por la práctica correcta del ritual, referente fundamental para comprender las relaciones de

poder. La misma definición de campo religioso carece de nociones teóricas coherentes con el panorama histórico social de determinadas religiones cubanas. Si bien el concepto de campo religioso sugiere la interacción entre productores, especialistas y consumidores de bienes religiosos, en la práctica, el análisis se reduce a relaciones de subordinación de consumidores y productores (practicantes) a las lógicas institucionales de consagración e inculcación desde el poder establecido en las luchas competitivas entre los especialistas (élite religiosa), sin posibilidad a la resistencia, a la inclusión social y al cambio de estatus de poder.

Esta limitante teórica se puede complementar desde la siguiente propuesta. El aporte luhmanniano a la sociología de la religión, según explica Maioli (2011), se centra en la funcionalidad autopoiética y autorreferencial de la religión como subsistema social que logra construir, por sí misma, formas de comunicación simbólica. La teoría de sistema de Luhmann (2007) adaptada a su comprensión de la función de la religión, se sintetiza en entender la autopoiesis en conjunto con la idea de acoplamiento estructural para explicitar las vinculaciones de supeditación entre sistema y entorno. Así, se influye en el sistema sin afectar la reproducción autopoiética y la religión condiciona la dinámica de los sistemas (Luhmann, 2007b).

No obstante, a pesar de que la autorreferencialidad del sistema es una copia del sujeto, se pierde la posibilidad de la autoconciencia que vincula toda representación con su sujeto. No surge ningún centro en el que el sistema en conjunto se torne presente a sí mismo y sepa de sí en forma de autoconciencia. La diferencia sujeto/objeto desde la que se justifica la introducción de la apropiación intencional, depurada por Luhmann (2007) en forma de relación sistema/entorno, adolece de una definición precisa que vincule la relación teoría-práctica.

En este sentido, Ramírez (2003b; 2003c) constituye un importante referente al considerar los enfoques objetivo, dialéctico, sistémico y multidisciplinario de los estudios sociorreligiosos en Cuba mediante cuatro dimensiones de análisis teórico-práctico de la religión. Las dimensiones concebidas como las representaciones religiosas, la conciencia religiosa, las actividades religiosas y las formas organizativas religiosas, «[...] en una vinculación dialéctica, interactúan entre sí y con otros elementos y sistemas, y en esa relación el fenómeno se modifica [...]» (Ramírez, 2003: 34).

Las representaciones religiosas expresan y reflejan lo social mediante una constante referencia al mito. La conciencia religiosa se presenta desde un sistema categorial complejo hasta un sistema de ideas referidas a la cotidianeidad, donde prevalece el pensamiento mítico de menor elaboración ético-filosófica en la cosmovisión. Los diversos niveles de desarrollo teórico se corresponden a las distintas actividades religiosas, pues los ritos disímiles por su contenido, complejidad, grado de formalidad y sentido para los practicantes se realizan con símbolos de alta referencia abstracta o elementos materiales, o ambos conectados en las prácticas rituales. La organización religiosa se manifiesta según

las anteriores dimensiones, aunque en Cuba es frecuente la organización religiosa antropocéntrica, a cuyo alrededor se mueven grupos estables o circunstanciales (Ramírez Calzadilla, 2003b).

Sin pretensiones de superar anteriores elaboraciones conceptuales, sino de contextualizar la teoría sociológica de la religión en Cuba, ambas tríadas teórico-conceptuales de la religión se articulan con base en la teología feminista latinoamericana. Si en la segunda mitad del siglo pasado, la sociología contribuyó desde un rol instrumental al cambio metodológico en el análisis del contexto social y al deslizamiento, no sin conflictos, de una sociología pastoral a una sociología de la religión en las denominaciones protestantes (Tarducci, 2001); en la actualidad, las teologías feministas acumulan, aun con sus distinciones, un bagaje crítico social aprovechable para la sociología feminista de la religión. La teología feminista latinoamericana sostiene un anclaje sociológico del escenario religioso de las mujeres practicantes como requerimiento básico para la construcción del marco conceptual de esta investigación, a partir de tres enfoques teóricos: de género, contextual y de conocimiento situado.

Antes de puntualizar estos tres enfoques se argumentan razones importantes. La teología feminista latinoamericana contiene los argumentos válidos concernientes a una crítica al androcentrismo y al sexismo de las religiones, porque incluye una reconstrucción no patriarcal del concepto de divinidad, sin renunciar a la religiosidad en sí (Maldonado, 2011); y la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo para hombres y mujeres como una clave metodológica crítica para desmontar los modelos de dominación, exclusión y sometimiento (Boehler, 2014).

A diferencia de la teología feminista académica de países del Norte Global, «la teología feminista latinoamericana... [tiene] el punto de partida de este horizonte teológico: la urgencia de garantizar las condiciones de vida digna para todos y todas y el cubrimiento real y efectivo de sus necesidades humanas» (Vélez, 2013: 1811). Una urgencia edificada a partir de la reconstrucción de la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la vida cotidiana de sus protagonistas, erigida de la apropiación de las categorías críticas feministas y de una visión holística que permite comprender la realidad social interconectada al cuerpo y los sentidos (Cursach y Ramón, 2012).

Se distinguen tres enfoques teóricos, en estrecha relación, que aportan: el contextual, el de conocimiento situado y el de género. En primer lugar, «[...] la teología que parte de la realidad y vuelve a ella para transformarla es contextual e implica la perspectiva de género» (Corpas, 2009: 66). También, el conocimiento depende del contexto en que se sitúa la persona, vinculado a intereses particulares desglosados en una perspectiva de interseccionalidad que exige del recorrido histórico precedente. La tradición y los textos, las experiencias personales en lo cotidiano y la participación en movimientos sociales como fuentes de la producción teológica (Concha, 2001) entrevén la ineludible articulación entre los enfoques.

Las investigaciones feministas en el campo religioso tienen como punto de partida la relectura y la reinterpretación de las culturas y sus textos. La estrategia de la revisión interpretativa de Schüssler (1989) afirma que los textos religiosos no son en sí mismos misóginos, sino que han sido patriarcalizados por intérpretes que han proyectado conocimientos y valores androcéntricos sobre ellos. El enfoque de género apunta a la interpretación androcéntrica de los discursos religiosos, sino sobre todo examina la manera en que «[...] la religión es influida e influye en las relaciones de poder, facilitando y/o reflejando el cambio, la transformación, la negociación, el cuestionamiento, la innovación, particularmente en relación con la ambigüedad y la naturaleza cambiante del género» (Marcos, 2007: 36). Este posicionamiento se refleja en una fuerte tendencia de la teología feminista latinoamericana. Aquino y Támez (1998) insisten en el instrumental de género como contribución más propia de la teología feminista al discurso teológico androcéntrico, que define el aporte de las mujeres como el de una epistemología teológica liberadora.

En este sentido, se denota una preocupación. Salazar (2012) expone un concepto de humanidad inclusivo de hombres y mujeres, mientras que Tarducci (2001) plantea la preeminencia de un universo femenino en un intento de balancear la trayectoria androcéntrica, a pesar de que el género incluye la construcción cultural de la masculinidad. Las teorías de género con frecuencia suelen ser feministas como campo del saber múltiple y singular. Las creencias y prácticas religiosas de los sujetos de género cuestionan y deconstruyen la jerarquización o binarismo masculino-femenino establecido por las religiones institucionalizadas o no. Por ello, resulta determinante enfocarse en las contradicciones de lo femenino y el poder, más allá de los dualismos que menciona Vivas (2001): cuerpo-mente, mujer-hombre, persona-divinidad, emoción-razón, entre otros.

El estudio se enmarca en Sagua La Grande, Santa Clara, Placetas y Remedios por ser los municipios insignes del origen y desarrollo del Complejo religioso Osha-Ifá en la provincia de Villa Clara; criterio avalado por Gómez (1984), Guerra (1986), Testa (2004), entre otros, al exponer la diversidad de procedencia de población esclava, la existencia, el registro y la conservación de un número significativo de cabildos, lo que enriqueció la historia cultural de esta religión. En este sentido, estos municipios han manifestado hasta el presente una continuidad prestigiosa y sólida de su práctica religiosa, recogido en las investigaciones de Leiva (2007), Luis (2017), Ramírez (2018), Ajak (2019), Estrada y Chacón (2019), por mencionar algunos. Además, la Sociedad Yoruba de Cuba en Villa Clara reconoce a estos municipios como los que más integrantes aportan a la organización en la provincia.

El universo, edificado a partir de la técnica bola de nieve, consiste en 497 mujeres y hombres entre babalawos, oriatés, babaloshas e iyaloshas que permanecen activos y constantes en la práctica religiosa. Se selecciona una muestra de 239 sujetos (48.1 %) mediante muestreo

intencional y bajo el criterio de voluntariedad para colaborar con la investigación. De la muestra son: 177 hombres y 62 mujeres (25.9 %).

Las observaciones tuvieron el propósito de identificar roles de género en diferentes rituales y prácticas religiosas. La entrevista en profundidad permitió caracterizar las percepciones, el nivel de conocimiento y la conciencia religiosas alrededor de la participación y la corporalidad de las mujeres religiosas, así como la división sexual del trabajo religioso. La historia de vida de las iyaloshas buscó describir las evidencias históricas del empoderamiento de las mujeres religiosas. El análisis de contenido se centró en interpretar, desde un enfoque teológico feminista, los significados vinculados o no a la exclusión femenina religiosa en el Tratado de odduns. El análisis conversacional busca conocer los criterios espontáneos, abiertos y francos de los y las practicantes acerca de las mujeres en la religión.

Se analizan a las mujeres como sujetos históricos en un sistema patriarcal marcado por la desigualdad y la injusticia. Con todo, se propone (de)(re)construir el campo y sistema patriarcal de la religión, a partir de un modelo conceptual investigativo interconectado en su lógica discursiva que parte de la realidad religiosa (exclusión femenina religiosa) al cambio de esa realidad (empoderamiento femenino religioso) como contrapartida, mediante el análisis de la participación femenina religiosa, la corporalidad femenina religiosa, la división sexual del trabajo religioso y la autonomía femenina religiosa.

TENDENCIAS DE LO FEMENINO EN ESTUDIOS DEL COMPLEJO RELIGIOSO OSHA-IFÁ

Las bases teóricas abordadas facilitan discernir las contradicciones de la exclusión femenina en el Complejo religioso Osha-Ifá, así como los aspectos que delinean las tres tendencias en los estudios encontrados acerca de lo femenino en el Complejo religioso Osha-Ifá. Los aspectos delineadores son la valoración de la construcción femenina de la corporalidad en los símbolos, ritos y mitos religiosos, el rol y la posición religiosa de la practicante en la división sexual del trabajo religioso, el prestigio y el liderazgo femeninos en la historia del Complejo religioso Osha-Ifá. A continuación, se explican los aportes y vacíos de las tendencias.

En la primera tendencia se insertan autores como Ortiz (1906, 1996), Lachatañeré (1993, 2004), Díaz (1960), León (1974), Martínez (2012), Aboy (2016), entre otros. Un rasgo destacable en este grupo consiste en la presencia de obras fundacionales y clásicos de los estudios sociales del Complejo religioso Osha-Ifá, sin menospreciar la existencia de los contemporáneos, que revelan nuevas perspectivas, valiosas informaciones e incuestionables logros investigativos religiosos desde la antropología, la etnología, la musicología, la literatura, la filosofía; mas no explicitan con amplitud o no mencionan roles, estatus, protagonismos y limitaciones que han enfrentado y enfrentan las practicantes desde la particularidad de cada objeto de estudio. En general, predomina el descubrimiento de lo

mito-simbólico, sin énfasis en las identidades de género, como parte obligada del universo de deidades religiosas, pero sin análisis teológicos o hermenéuticos con enfoque de género o feminista.

En esta tendencia destacan Ortiz (1906, 1996) y León (1974) porque indican, muy someramente, roles diferenciados en la división sexual del trabajo religioso en algunos rituales de adivinación, cantos y toques de tambor. También se encuentran omisiones de la impronta de las líderes religiosas en el origen de la santería cubana y la posición de la mujer en el código ético del culto a los orishas e incluso ante los desafíos de la contemporaneidad en Aboy (2016). Se evidencia así un pensamiento androcéntrico fundacional, todavía perenne en los estudios sociales de esta religión, contraproducente con el papel que jugaron las líderes religiosas, el valor o virtuosismo de las practicantes, incluso como informantes claves, cuestión mostrada en la segunda tendencia aún con sus vacíos.

La segunda tendencia reúne textos de Brito (1914), Valdés (1995), Cabrera (1996; 2009), Bolívar (1995), Gámez (2012), Llorens (2003), entre otros. El denominador común de este grupo ubica la reconstrucción histórica y social del proceso de configuración del Complejo religioso Osha-Ifá con inestimables aportes de la alta posición jerárquica y el decisivo rol religioso de las líderes practicantes. Estas obras se caracterizan por reconocer con sus nombres a las líderes fundadoras y garantes de la continuidad de esta religión. Es decir, la historia femenina religiosa coincide con la historia del origen y expansión del Complejo religioso Osha-Ifá; pero a pesar de ello, este visible reconocimiento aparece desde un posicionamiento minimizado, secundario o como accesorio de la reconstrucción histórica y social del proceso de configuración.

Aunque instituye un paso de avance con respecto a la tendencia anterior, de poco sirve visibilizar con tales mediaciones parcializadas. Ni la mujer ni el género ocupan el centro discursivo ni es objeto profundo y sistémico del estudio de esta religión. No se denota una relectura ni reinterpretación de las tradiciones religiosas, de sus basamentos teológicos, más bien se acuña el pensamiento androcéntrico y una sexista reconstrucción histórica y social de la religión. Es cierto que el protagonismo de las mujeres religiosas sale a la luz, pero rápidamente se diluye y se pierde en la historia de la religión. La tercera tendencia, finalmente, introduce la mujer como centro del discurso, la perspectiva de género en esta religión y la denuncia de la discriminación femenina religiosa, aunque con limitaciones.

La tercera tendencia concentra un conjunto de obras como Gómez (1984), Guerra (1986), Testa (2004) y Ramos (2003) que permite reencontrarse con la historia de líderes religiosas determinantes en el proceso de formación de esta religión, mediante la aplicación del relato oral, el método biográfico o la historia de vida de las mujeres en tanto objeto de estudio. Ramos (2003) marca pauta en este sentido, al centrar la historia individual de las prestigiosas practicantes sobre la que gira la conformación del Complejo religioso Osha-Ifá; con el mérito de otorgar a las mujeres el protagonismo, el poder y la capacidad de unir en un solo corpus religioso las disímiles prácticas y tradiciones imbuidas por conflictos étnicos

de la diáspora africana. Los restantes textos instituyen tres antecedentes investigativos claves en Villa Clara – provincia de la región central de Cuba – que revelan personalidades femeninas precursoras y promotoras de la religión en el territorio.

En la misma tendencia, otro cúmulo importante de trabajos se distingue por enfocarse en la mujer religiosa para denunciar las limitaciones y prohibiciones de las practicantes en la contemporaneidad, con distintos niveles de acercamiento a la perspectiva de género. Entre ellos se destacan: Castro (1996), Rubiera (1999, 2020), Hodge (2003), Argüelles (2004), Perera (2004), Fernández (2008), Powell (2012), Garcés (2018), Mena (2019), Baute y col. (2019), Leal (2020), Orozco (2021), entre otros. Los diferentes estudios aportan, de forma general, la posición de discriminación y desventaja religiosa de las practicantes con la descripción de los roles femeninos en los rituales, estatus o posiciones, permitidos o no para las mujeres. Mas no profundizan en una reinterpretación de los *odduns*, en los ritos y símbolos que la conforman, lo que imposibilita deconstruir el discurso androcéntrico y el andamiaje patriarcal de la exclusión femenina en esta religión.

Castro (1996) y Rubiera (1999) se consideran pioneras en insertar la mirada de género, aunque no cuestionan los criterios sexistas de practicantes o contribuciones investigativas previas con enfoques androcéntricos, ni analizan o profundizan el modo en que la religión es influida e influye en las relaciones de poder, sobre todo en aquellas que implican la naturaleza cambiante del género. Por ello, Fernández (2008) representa una excepción porque no tiene como objeto de estudio a la mujer o al género, no obstante, la integra como parte de su discurso; y, aun así, su mirada arroja uno de los resultados más distintivos de esta tendencia: «Aparentemente, tanto santeros como *babalawos* han desplazado a las mujeres de funciones relevantes [...] con el fin de asegurarse ellos las posiciones relevantes y eliminar de esta forma una competencia que podría ser amenazante» (: 165). Este autor considera la reproducción de los patrones culturales cubanos y la muerte de las líderes religiosas como causas del desplazamiento del poder femenino religioso al estatus de subordinación: planteamiento no típico entre los estudios que en resumen manifiestan vacíos teóricos y conceptuales en la fundamentación.

Un primer vacío consiste en un endeble o ausente marco conceptual que combine el aparato categorial religioso y el de género, donde el segundo transversaliza al primero. Un segundo vacío radica en la devaluación, subestimación u olvido de la contradicción entre las posiciones de las líderes religiosas fundadoras y las excluidas practicantes contemporáneas. No se concibe la religión como un campo y sistema de relaciones de lo mito-simbólico-ritual que requiere la deconstrucción del discurso sexista en la religión. Todo lo anterior, derivado del nulo o epidérmico análisis crítico fundamentado en teorías feministas filosóficas, históricas, teológicas, antropológicas o sociológicas.

La suma de los vacíos presentados pudiera establecer una cuarta tendencia que se presenta más en carácter de deuda atrasada con respecto al nivel de avance de la teología feminista latinoamericana, y las investigaciones de enfoques de género y feministas en

Cuba, aunque en el área de los estudios religiosos constituye una tarea pendiente. Leiva (2007), Leiva y col. (2021, 2022) y tres tesis de diplomas de sociología de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas –Luis (2017), Ramírez (2018), Ajak (2019)– intentan acercarse a esta tendencia al analizar cómo se manifiesta la exclusión femenina en el Complejo religioso Osha-Ifá en Placetas, Remedios y Santa Clara, municipios de la provincia de Villa Clara.

CONTRADICCIONES DE LA EXCLUSIÓN FEMENINA RELIGIOSA

Se requiere partir del origen y evolución del Complejo religioso Osha-Ifá hasta la actualidad. Para ello, se debe sostener la teoría de una cultura yoruba antes de la llegada del colonizador europeo, libre de cualquier diferencia de género: «En la antigua Oyó no connotaban jerarquías sociales ni expresaban masculinidad o femeneidad, ya que esas categorías no existían ni en la vida, ni en el pensamiento yoruba» (Oyewùmi, 1997: 34). El imperio yoruba se caracterizó por la independencia económica femenina, una respetada posición social de las mujeres (Guanche, 2009) y un fundamental papel religioso femenino (Ramos, 2003), al dirigir ellas ceremonias de iniciación (Jiménez, 2008).

Antes de la colonización, en la cultura yoruba no había ninguna ocupación, ningún papel social que tanto los anamachos como las anafemeas [términos creados por Oyewùmi (1997) para marcar la diferencia respecto a los significados asociados a las palabras mujer y hombre en las sociedades occidentales] no pudieran desempeñar. En la sociedad yoruba, las mujeres tenían bebés y esto no implicaba normas diferenciadas para lo masculino y lo femenino. La diferencia entre la sociedad yoruba y Occidente es la forma en que se entiende el cuerpo. En Occidente, el cuerpo es fundamental para las categorías sociales. En la sociedad yoruba, el cuerpo no está en el centro de la categorización social. Por consiguiente, no existían esas reglas o estereotipos de género, había mujeres oba u oriaté, monarcas, mujeres sacerdotes, mujeres cazadoras. Lo más importante sobre la sociedad yoruba es que se basa en lo común, lo colectivo. La familia, el linaje es más importante que el hecho de ser hombre o mujer (Oyewùmi, 1997). Mientras que, en Cuba, durante los inicios del Complejo religioso Osha-Ifá, las practicantes lograron mantener similares prácticas y costumbres, pero en la actualidad no ocurre así.

De ahí que se devela una primera contradicción de la exclusión femenina religiosa en el orden histórico. Resulta irónicamente contraproducente que el origen, supervivencia y preeminencia del Complejo religioso Osha-Ifá estén asociados al liderazgo y empoderamiento femeninos religiosos. Relevantes figuras femeninas así lo demuestran: Ñá Montserrat González, más conocida por Oba Tero (siglo XIX-principio del XX, La Habana y Matanzas), Calixta Morales (finales del XIX-principio del XX, La Habana), Fermina Gómez (segunda mitad del siglo XIX-primer mitad del XX, Matanzas), María Sixta Valle (siglo XIX, Sancti Spíritus), Teresa Stable (segunda mitad del siglo XX-principio del XIX, Cienfuegos), Catalina Prendes (siglo XIX, Villa Clara); de Placetas, Ñá Donata (siglo XIX-principio XX),

Ñá Antoñica Fines (siglo XIX-principio del XX), Argelia Esponda (siglo XX) y Marta Smith (siglo XX) (Leiva y col., 2021).

Estas mujeres crearon, practicaron y difundieron ritos religiosos que hoy se consideran prohibidos para las mujeres como: el culto a Ozaín, el culto a Eggún, el diloggún o arte de adivinación mediante caracoles; ser oriaté; dirigir el ituto o ceremonia fúnebre; akpwónlá o cantante principal que guía al coro para invocar a orishas; ejercer el poder del pinnaldo; tocar tambores juramentados y ser dueñas de estos, entre otros (Gómez, 1986; Ramos, 2003; Testa, 2004; Leiva, 2007; Cabrera, 2009; Gómez, 2016; Ibáñez et al., 2017; Rivero, comunicación personal, 12 de marzo de 2019; Chacón, comunicación personal, 23 de noviembre de 2018).

Sin pretender comparar ambas culturas resultan significativas las expresiones culturales de emancipación de las mujeres en los orígenes yoruba del Complejo religioso Oshá-Ifá. El sometimiento del culto yoruba de los orishas al fenómeno paulatino de la transculturación, en un sistema de producción social esclavista y luego, de neocolonialismo capitalista, por una forzada influencia patriarcal del catolicismo sobre los y las practicantes durante la colonia y la neocolonia respectivamente, incidieron en gran medida, en la exclusión femenina religiosa (Leiva, 2007; Leiva y col., 2021, 2022). La historia del Complejo religioso Oshá-Ifá es intrínseca a la historia de las mujeres en esta religión y esta última a la historia social de Cuba.

Estudios historiográficos realizados por Perera y Meriño (2009), así como De la Fuente (2004) develan una clara tendencia del predominio de las esclavas hacia el acceso a la libertad y a ciertas oportunidades laborales, con énfasis en ocupaciones urbanas de tipo tradicional doméstico. Este beneficio facilita el desenvolvimiento del liderazgo femenino religioso, su prestigio y reconocimiento, ante la ausencia de derechos constitucionales, garantías políticas y oportunidades sociales para las mujeres negras o mulatas libres, durante la etapa colonial. Para las personas esclavizadas, el proceso de liberación se torna más lento y también con limitaciones laborales (Duharte, 1988), sin negar que los hombres tienen acceso al poder religioso, pero en menor cuantía por la incidencia del sistema esclavista cubano. Ello indica que la supremacía de las mujeres religiosas no niega, desplaza o ignora las posibilidades de los hombres en esta religión. Ellas promueven la formación de los primeros oriatés hombres como Octavio Samá, considerado el primero en Cuba, Tomás Romero, Liberato Valdés, entre otros, así como numerosos babaloshas (Valdés, 1995).

En la etapa neocolonial de 1902-1958, Romay (2014) reconoce «[...] que la república ofreció a los no blancos cubanos oportunidades de inserción y ascenso social nunca antes conocidos» (: 74), pues: la Constitución de 1901 garantiza el sufragio universal masculino y la aprobación del Partido Independiente de Color en 1908, entre otras preeminencias raciales sexistas; la Constitución de 1940 incluye principios generales antidiscriminatorios y de igualdad racial laboral, que refuerza la presencia de un minoritario, pero nutrido, grupo de profesionales negros y mestizos o clase media no blanca de buena posición

económica con cierta ventaja social subalterna (Morales, 2010). Sin embargo, el mismo Morales (2010) aclara que «[...] la población negra mayoritariamente pobre no disponía de mecanismos civiles de defensa de sus intereses como sector más discriminado [...]» (: 32), peor situación tenían las mujeres. De esa forma, las mujeres practicantes del Complejo religioso Osha-Ifá, en su mayoría negras y mulatas, preservan en la religión el espacio de poder, reconocimiento y emancipación que se les niega en lo laboral, lo político y lo social.

El periodo de 1959 a 1989 marca un cambio radical con la Revolución cubana en lo laboral, político y social para la religiosidad, la cuestión racial y las relaciones de género. Los marcos institucionales del Estado y Gobierno cubanos a partir de 1959 abren una amplia plataforma de oportunidades estratégicas y prácticas laborales, políticas y sociales que favorecen altos indicadores de equidad racial y de género. «La mujer tomó el espacio público enfrentando discriminaciones y prejuicios, se puede afirmar con seguridad que la Revolución Cubana ha sido, en su esencia, una revolución de las mujeres» (Valdés *et al.*, 2018: 14). Por otro lado, se inicia un proceso de paridad religiosa ante el Estado cubano, que rescata del prejuicio y discriminación jurídica las religiones de origen africano; a la vez, que se desarrollan conflictos entre la supervivencia religiosa, sobre todo católica, y el socialismo ateo. Con ello, la religión dejó de constituir el espacio exclusivo de empoderamiento de las mujeres negras o mulatas, y así comenzó a deteriorarse el proceso de herencia o sucesión de poder femenino religioso.

Antes de los años noventa del siglo pasado, la religión en Santa Clara es dominada por iyaloshas como Goya Terán, Felicia (La Manca), Lourdes Fuentes (Urda), La Negrita Rodríguez y Carmen Norberta Fuentes (Cantica) (Ajak, 2019). También se destacan entre las últimas mujeres de gran reconocimiento a Gladys Alfonso en Sagua; Argelia Esponda y María Tula en Placetas; y en Remedios, a Mercedes Corrales y Balbina Ariosa. Todas estas mujeres se caracterizaron por la capacidad intelectual religiosa, así como por representar con respeto los profundos principios religiosos que heredaron, mas no lograron transmitir a otras mujeres como hicieron sus antecesoras. Se consolida así la etapa de exclusión de las mujeres.

Desde el período 1959-1989, aproximadamente, se origina un lento giro de poder religioso de las mujeres a los hombres, con el envejecimiento y desaparición física de las líderes religiosas, sin trasmisión cultural definida debido a sólidas oportunidades políticas, económicas y sociales para las mujeres religiosas, entre ellas negras o mulatas. Los nuevos espacios de visibilidad y reconocimiento de las mujeres provocan un enquistamiento del poder religioso de las mujeres sin herencias establecidas dentro de su propio género.

No es casual que el periodo de crisis económica de los noventa del siglo pasado hasta la actualidad funciona como un catalizador de lo expuesto y, sobre todo, del giro de poder religioso femenino al masculino. Este vacío o limitación es aprovechado por los hombres religiosos, en notable cantidad blancos y jóvenes, para reforzar en gran medida la función

mercantil de la religión; convertida así en una poderosa herramienta de ingreso lucrativo, sin intenciones de compartir o balancear el poder religioso con las mujeres que, originalmente, dominó y garantizó la supervivencia del Complejo religioso Osha-Ifá. ¿Las formas de exclusión femenina religiosa constituyen mecanismos patriarcales del poder masculino para legitimar su estatus sobre la base de los fundamentos religiosos del Complejo Osha-Ifá o de una ideología patriarcal convenientemente intencionada en contra de los preceptos religiosos?

Para delimitar nuevas contradicciones se deben identificar los fundamentos religiosos, desde lo mito-simbólico-ritual, de la exclusión femenina que respaldan las prohibiciones o limitantes de las practicantes en el Complejo religioso Osha-Ifá. Los mitos de la menstruación y los estereotipos acerca de las mujeres constituyen los dos fundamentos de la exclusión de las mujeres religiosas interpretados desde el Tratado de odduns, al menos, así lo declara la muestra investigada. El 97.91 % (234) de la muestra considera la menstruación el motivo de las prohibiciones. También Rubiera (1999), Castro (1996), Rubiera (2020) y Leal (2020) los mencionan como sólida creencia y cláusula limitante sustentados en el Tratado de odduns. Pues el patakí en el Oddun Oggunda She refleja que la mujer fue maldecida por Olofi por ser curiosa y como castigo la somete a ver la sangre mensualmente (Tratado Enciclopédico, s.a.).

Ambos fundamentos religiosos tienen una estrecha relación explicada desde la corporalidad femenina. La construcción de la identidad femenina desde esta cosmovisión religiosa se encuentra muy determinada por el sexismo y bajo un dominio eminentemente patriarcal que homogeniza paradigmas o identidades estigmatizadas y cerradas a referentes negativos corporales. Castilla Vázquez (2009) y muchas otras autoras de la teología feminista latinoamericana, alegan que las costumbres relacionadas con tabúes menstruales toman formas generalmente sancionadas para separar, minimizar y excluir a las mujeres del acceso y control de valiosos recursos. Tales fundamentos míticos se instituyen en mecanismos de sumisión, opresión y exclusión femenina de la religión.

Como consecuencia de tales fundamentos religiosos, las practicantes no acceden ni controlan específicos recursos o ritos religiosos exclusivos de los hombres en el actual contexto. Entre los ritos religiosos se encuentran: recibir Ozaín y Añá, tocar los tambores Batá, juramentarse en Orun, darle coco a Eggún y ejercer el poder del pinnaldo. La muestra coincide en igual número con el criterio de los fundamentos, pero agregan en su mayoría los babalawos y oriatés que al llegar la menopausia se retiran tales prohibiciones mientras que el 69.6 % de los babaloshas y el 100 % de las iyaloshas enfatizan el carácter de perennidad del fundamento de la identidad femenina. Las practicantes no logran alcanzar las altas jerarquías en el Complejo religioso Osha-Ifá porque requieren para ello de los anteriores ritos religiosos. La apetebbí ayafá es la más alta jerarquía para las mujeres, pero adquiere escaso reconocimiento al estar subordinada al babalawo como ayudante y se identifica en la transmisión de los valores religiosos establecidos en las funciones de

mujer-madre representados en su reproducción biológica de forma simbólica. Las mujeres en este caso desarrollan sus propias experiencias subordinando su identidad personal para integrarla a la identidad del babalawo, privilegiándolo en su vida religiosa.

Los ritos religiosos mencionados se concatenan en una lógica en cadena de exclusiones o limitantes bien diferenciadas por roles de género en la división sexual del trabajo religioso. Recibir Ozaín implica dominar los conocimientos del monte, de la vegetación y de la medicina que son una exigencia imprescindible de sabiduría y alto estatus religioso, accesible solo para los hombres. Si no tienes Ozaín no puedes recibir Añá, el orisha que le comunica a Olofi cuando se consagran iyaloshas y babaloshas. Si no estás juramentado en Añá, no puedes percutir los tambores Batá, usados para comunicar. Juramentarse en Orun significa la responsabilidad de velar porque no se cometan agravios en la religión, y darle coco a Eggún consiste en venerar los ancestros para invocarles o pedirles favores, ayuda, deseos, lo que constituye una de las máximas y pilares del Complejo religioso Osha-Ifá. Por lo que las mujeres no solo no son merecedoras de estos recursos y roles que garantizan elevado estatus y con ello autonomía femenina religiosa, sino que las despojan y las deshabilitan de cualquier posibilidad u oportunidad de empoderamiento femenino religioso.

Razones por las cuales, los contrafundamentos, entendidos como los argumentos de las contradicciones, apenas son registrados y aceptados por el 6.7 % de la muestra, entre ellos 13 babalawos, un oriaté y dos iyaloshas. Se destaca además que los seis oriatés restantes reconocen el rol jugado por las líderes religiosas, sin embargo, no asumen estos contrafundamentos. Tampoco los antecedentes investigativos consultados se refieren a posibles contrariedades o contradicciones. Los contrafundamentos permiten deconstruir el sistema patriarcal religioso desde lo mito-simbólico y lo rito-simbólico.

Para comenzar no se encuentran odduns que explícitamente impidan a las mujeres las prohibiciones abordadas con anterioridad. Tampoco los odduns correspondientes a los fundamentos religiosos refieren abiertamente ninguna interdicción ritual. Debe recordarse que el Complejo religioso Osha-Ifá tiene entre sus principales preceptos el respeto a la individualidad expresada en el Orí y su estrecha vinculación a la capacidad interpretativa de los odduns, que no da pie a generalizaciones u homogenizaciones. Por consiguiente, la exclusión femenina religiosa no cuenta con odduns concluyentes, claros o precisos, ni esquemáticos; por lo que depende de la interpretación sexista del consagrado o consagrada, presupuesto mencionado por Schüssler (1989) y como parte del campo religioso de Bourdieu (2006).

Uno de los odduns más contundentes que contradicen y revierten fundamentos y prohibiciones, es el Oshe Tura (Tratado Enciclopédico, s.a.). En este oddun, Oshún reivindica el poder femenino mediante las Ajé, en contra de la exclusión a que fue sometida por las deidades masculinas, a continuación, se expone un fragmento:

Cuando Dios Todopoderoso (Olódùmare) envió todas las divinidades al mundo, Òşun fue la única mujer entre ellos. Él los envió ir al mundo para administrar el lugar con el conocimiento que le dio a cada uno de ellos. Òşun fue aislada y excluida de la compañía de las deidades masculinas [...] No se le permitió en sus reuniones rituales y otras ocasiones importantes, por lo que despertaron su ira. Luego fue a formar un bando de Àjé. Este grupo de mujeres usó su poder sobrenatural para detener el progreso de las deidades. Había hambre, sequía y epidemia. La mujer estéril permaneció sin hijos. No hay paz en la tierra. Cuando las deidades ya no podían soportar la situación, volvieron a informar a Olódumare en su corte. Dios les preguntó qué había sucedido a la mujer entre ellos. Explicaron que porque ella era una mujer, ella no fue invitada a ninguna de sus reuniones. Olódumare entonces, los envió de vuelta a la tierra y les pidió disculparse a Òşun y desde entonces, invitarla a todas sus reuniones. De vuelta en la tierra, todos pidieron perdón y Òşun exigió saber si: I. A una mujer se le permitirá asistir a la reunión de hombres; II. Todas las ceremonias de iniciación realizadas para los hombres serán extendidas a las mujeres; III. Se permitirá a una mujer participar en todas las actividades y funciones cívicas. Estas fueron las tres condiciones que Òşun le dio a los hombres y que estuvieron de acuerdo. Con el acuerdo entre los dos sexos, la paz fue restaurada [...] (Tratado Enciclopédico, s.a.: 112)

Por lo que se exige igualdad de condiciones para la participación de las mujeres en todos los ritos religiosos, ceremonias de iniciación y actividades cívicas. Este oddun busca equilibrar el mundo con un marcado discurso feminista de emancipación femenina. Se subvaloran otros patakíes que resaltan la menstruación como un proceso lógico y necesario para la procreación como en el Oddun Baba Eyiogbe. Paradójica resulta también la relación error-castigo, donde el hombre incurre en actos de violencia, deshonestidad e ingratitud, mientras que la mujer por su indiscreción y curiosidad recibe carácter de perpetuidad discriminatoria. Sin embargo, el 97.3 % de los criterios alrededor de estos odduns expresan desconocimiento y desinterés al emitir razones como poca divulgación e importancia.

En cuanto a lo rito-simbólico, las contradicciones se sintetizan en prácticas religiosas ambiguas o sexistas que refutan lo mito-simbólico establecido. A continuación, se presentan algunos ejemplos observados o declarados por la muestra entrevistada. Cuando una mujer se consulta y le sale oddun Otrupun Bekowa (Tratado Enciclopédico, s.a.) significa que nace para percutir tambores Batá o representa el origen de una mujer tamborera, sin embargo, se «tapa la letra». Es decir, se niega el oddun o se modifica su contenido, en una flagrante manipulación de lo mito-simbólico y una violación de los mandamientos éticos del Complejo religioso Osha-Ifá. El 41.8 % (100 practicantes) de la muestra sustituye el oddun por otro, el 30.5 % (73 practicantes) se abstuvo o evitó hablar del tema y el resto, en su mayoría las iyaloshas, declaró desconocer este oddun.

Las mujeres pueden participar de los rituales relacionados con el pinnaldo e incluso pueden entregarlos durante este proceso, mas no pueden sacrificar animales de cuatro patas a sus orishas. En este sentido, se denota un debate dividido en dos criterios de la muestra estudiada. El 15.1 % de la muestra que incluye a los 32 babalawos y un oriaté y tres iyaloshas, considera que las mujeres sí pueden ejercer, mientras que el resto lo niega. La polémica se argumenta en la presencia de las líderes fundadoras religiosas que realizaron este ritual sin limitación alguna, la ausencia de un oddun que impida, de manera explícita a las mujeres acceder a este poder y el persistente fundamento del mito de la menstruación. Este ritual se caracteriza por el peso considerable de los contrafundamentos históricos y mito-simbólicos.

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 virilidad para 127 practicantes de la muestra el 53.1 %, y el resto no coincide con esta interpretación. Ello ejerce supuestamente en el hombre un incremento de sus potencialidades sexuales, también lo toman todos los babaloshas que tengan o no asentado una deidad masculina; las mujeres no la adquieren, aunque tengan asentado Shangó. Las diferentes percepciones chocan con el fundamento religioso de la estereotipada identidad femenina y el contrafundamento sostenido por el criterio proporcional en cantidad de practicantes de la muestra que considera de manera llana que esta bebida tiene el objetivo de proteger a hombres y mujeres de enfermedades.

Se necesita en el Complejo religioso Osha-Ifá de un poder para cocinar, simbolizado en dos espiritualidades masculinas Aniwo y Awayo, más el Obá Choggún. No obstante, como han recogido autores de la segunda y tercera tendencias de los estudios de lo femenino en esta religión, son las mujeres las que cocinan y sirven la comida en los rituales. Las observaciones realizadas y el 98 % de la muestra refuerzan este rol reproductivo como femenino, enraizado desde la misma cultura patriarcal cubana, o sea, no es excepcional de esta religión. Si bien es un argumento convenientemente contradictorio para el poder masculino y el sistema patriarcal religioso, también lo instituye el oddun Ofun Sa y Osa Che. En este oddun se les impide a los hombres (en su mayoría babalawos) el sexo oral, pero sí se le rinde tributo al orisha indicado, esta prohibición desaparece. Se identifican así recursos convenientes y facilitadores de legitimación del poder masculino religioso y, a la vez, de reproducción del estatus de exclusión femenina religiosa.

Una deidad femenina que no pueden recibir las mujeres es Igba Odu. Su naturaleza no es compatible con sus semejantes, pues no soporta aparentemente a otra figura femenina en el espacio donde se está consagrando Ifá. Por esta prerrogativa y por el mito de la menstruación las mujeres no entran a Igbody o cuarto de Ifá. En este sentido, los 32 babalawos entrevistados coinciden con esta posición. Por ello la Regla de Ifá está restringida solo para hombres. No obstante, esto se contradice con la entrada de la

apetebbí ayafá con una participación muy específica en la última ceremonia de Ifá. En la consagración de Ifá aparecen como testigos Oduddúa e Igba Odu según los babalawos entrevistados. Díaz (1960) asegura que Oduddúa es un orisha femenino que puede recibir mujeres y hombres. Si desde la propia religión su concepción busca la equidad entre lo femenino y masculino, constituye una contradicción el hecho de que las mujeres no puedan consagrarse en Ifá. Los babalawos con respecto a la Regla de Osha son más abiertos en cuanto al empoderamiento de las mujeres religiosas, pero la cuestión cambia cuando se trata de la Regla de Ifá, pues pueden llegar a asumir posiciones marcadamente sexistas y hasta la misoginia algunos pocos.

REFLEXIONES FINALES

Las diversas contradicciones encontradas alrededor de la exclusión de las mujeres en el Complejo religioso Osha-Ifá, requieren ser comprendidas desde la estrecha multiplicidad de condicionantes religiosas, históricas, culturales y sociales, sin ponderaciones, entendida la religión como sistema-campo estructurado por la tríada mito-simbólico-ritual de la participación, la corporalidad, la división sexual del trabajo y la autonomía de las mujeres religiosas. Estas contradicciones identificadas se fundamentan en un sistema-campo patriarcal que niega, devalúa u olvida en primer lugar el origen, la supervivencia y la preeminencia del Complejo religioso Osha-Ifá asociados al liderazgo y al empoderamiento femeninos religiosos. Tales contradicciones se argumentan con los contrafundamentos históricos impercederos y mito-simbólicos de la propia religión.

La exclusión de las mujeres religiosas se concreta en un estado de desigualdad al no acceder a altos rangos, dirigir ceremonias con un notable grado de dificultad, emplear sistemas complejos de adivinación y, por consiguiente, iniciar un gran número de iyaloshas o babaloshas, lo que promueve la feminización religiosa de la pobreza. El Complejo religioso Osha-Ifá no deja de ser, en gran medida, reflejo simbólico de una sociedad patriarcal. Su sistema mito-simbólico-ritual funciona en correspondencia con las relaciones desiguales de género vigentes, pero en constante competencia económica como garantía de la omnipresencia del poder masculino.

Mediante mecanismos de diferenciación, sumisión, opresión y exclusión de las mujeres religiosas, a conveniencia del poder patriarcal religioso, se desvirtúan la doctrina y los principios de inclusión y participación social que identifican el Complejo religioso Osha-Ifá en su origen y formación. La cultura patriarcal en su armazón contemporánea ha ganado un espacio más en una religión que auténticamente había logrado por lo que tanto luchan hoy los feminismos y en especial la teología feminista latinoamericana.

De esta manera, la identificación de algunas contradicciones y contrafundamentos denota una manipulación conveniente con base en lo mito-simbólico-ritual a favor del poder masculino religioso y en detrimento del empoderamiento femenino religioso, con

devaluación u omisión de la historia del Complejo religioso Osha-Ifá y del contexto actual de emancipación de las mujeres cubanas.

La transculturación como un proceso de influencias religiosas y culturales sexistas, la Revolución Cubana en tanto época de emancipación femenina y la crisis económica de los noventa como catalizador de la mercantilización de la religión, más la incisiva cultura patriarcal cubana, derivaron en un sistema-campo patriarcal religioso caracterizado por: un infértil enquistamiento del empoderamiento femenino sin herencias de continuidad en el liderazgo, una consciente autoexclusión femenina religiosa, el giro del poder religioso femenino al masculino, una religiosidad de conveniencia patriarcal marcada por la competencia hegemónica y la reproducción autopoiética y autoreferencial del poder aun con sus fundamentos sexistas, sus prohibiciones excluyentes, sus contrafundamentos y sus contradicciones mito-simbólicas-rituales.

Se convierte así, la historia de emancipación femenina religiosa, que es la historia fundacional del Complejo religioso Osha-Ifá, en la historia reciente de la exclusión femenina religiosa, argumentada en una participación manipulada, en una división sexual conveniente del trabajo religioso, una endeble autonomía sin empoderamiento femenino religioso.

REFERENCIAS

- ABOY DOMINGO, N. (2016). *Orígenes de la Santería Cubana*. Editorial de Ciencias Sociales.
- AJAK DÍAZ, F. A. (2019). *Representación social sobre las iyaloshas en el Complejo religioso Osha-Ifá del consejo popular Condado Norte de Santa Clara* [tesis de diploma, Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas]. Repositorio DSpace.
- AQUINO, M. P. y TÁMEZ, E. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Abya-Yala Editing.
- ARGÜELLES MEDEROS, A. (2004). Género y mitos de la Regla de Osha. *CD-ROM Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. Centro de Investigaciones psicológicas y sociológicas.
- BAUTE ROSALES, M., OJEDA MORALES, M. y CASTELLANOS RODRÍGUEZ, R. (2019). La práctica religiosa de la Regla de Osha-Ifá: análisis desde la perspectiva de género en la «Sociedad el Cristo», Palmira, Cienfuegos. *Revista Universidad y Sociedad*, 11(3), 327-338. <http://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus>
- BOEHLER, G. (2014). El origen del mundo: la teología feminista y la subversión de lo erótico. *Revista Espiga*, XIII(27), 19-28. <https://doi.org/10.22458/re.v13i27.499>
- BOLÍVAR, N. (1997). El legado africano en Cuba. *Papers*, 52, 155-166. <https://muse.jhu.edu/issue/6302>
- BOURDIEU, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVII(108), 29-83. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-anteriores/10-articulos/515-articulo-108-genesis-y-estructura-del-campo-religioso>

- BRITO SANTANA, J. R. (1914). *Curamagüey: Enclave lucumí en Matanzas*. Editorial Eleda.Org Publications.
- CABRERA, L. (1996). *Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Ediciones Universal.
- CABRERA, L. (2009). *El Monte*. Editorial Letras Cubanas.
- CASTILLA VÁZQUEZ, C. (2009). Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones. *Gazeta de Antropología*, 25(2), 1-23. <http://hdl.handle.net/10481/6911>
- CASTRO FLORES, M. M. (1996). Religiones de origen africano en Cuba. Un enfoque de género. *Temas*, 5, 66-71.
- CONCHA, L. A. (2001). Género en la teología. *Diakonia*, 97, 4-11. https://scholar.google.com/cu/scholar_url?url=http://repositorio.uca.edu.ni/4217/1/G
- CORPAS DE POSADA, I. (2009). Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico? *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LI(151), 37-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3702883>
- CURSACH SALAS, R. y RAMÓN CARBONELL, L. (2012). Teología feminista y mujeres subalternas. En V. VAZQUEZ LABA (COMP.), *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas* (pp. 17-48). Ferreyra Editor.
- DE LA FUENTE, A. (2004). Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited. *Law and History Review*, 22(2), 339-369. <https://doi.org/10.2307/4141649>
- DÍAZ FABELO, T. (1960). *Olorun*. Ediciones del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba.
- DUHARTE JIMÉNEZ, R. (1988). *El negro en la sociedad colonial*. Editorial Oriente.
- ESTRADA ROMERO, M. y CHACÓN ESTRADA, L. (2019). *Estudio sociológico sobre tambores Batá en Sagua la Grande*. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/06/estudio-sociologico-tambores.html>
- FERNÁNDEZ CANO, J. (2008). *Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el Sur de Florida* [tesis de doctorado, Universidad de Granada]. Dialnet.
- GÁMEZ, L. (2012). *Defendiendo nuestra tradición II*. http://www.academia.edu/25470572/Defendiendo_Nuestras_Tradiciones_II
- GARCÉS MARRERO, R. (2018). Sujeto y construcción de la identidad en los sistemas adivinatorios de la santería cubana. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 2(1), 31-65. <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2018.v2i1.5643>
- GÓMEZ ABREU, N. (1984). *Selección de lecturas de estudios afrocubanos*. Ministerio Educación Superior.
- GÓMEZ GUERRA, L. (2016, 20 de noviembre). Un cabildo con memoria. *Escambray*. <http://www.escambray.cu/2016/un-cabildo-con-memoria/>
- GUANCHE, J. (2009). *Africanía y etnicidad en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales.
- GUERRA, M. (1986). *Estudio de la autodenominada sociedad «Nuestra Señora de Regla» en Zulueta* [tesis de diploma, Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas]. Repositorio DSpace.

- HODGE LIMONTA, I. (2003). El grupo religioso como familia. Funciones y desempeño de la mujer. Ponencia presentada en el 8vo Congreso Mundial Yoruba, en julio. CD-ROM *Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos*. Centro de Investigaciones psicológicas y sociológicas.
- IBÁÑEZ, A., LÓPEZ, O. L. y DID, Y. (2017). La fiesta religiosa de «Shangó Macho» en la casa Ilé-Osha de Teresa Stable en Cruces. Aproximaciones para un estudio de caso. *Universidad y Sociedad*, 9(5), 332-343. <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/download/809/909/>
- JIMÉNEZ, E. (2008, 11 de agosto). *Ceremonia de Sango en OYO Nigeria* [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=9lkK-gfoWkk>
- LACHATAÑERÉ CROMBET, R. (1993). *¡¡Oh, mío Yemayá!! Cuentos y cantos negros*. Editorial de Ciencias Sociales.
- LACHATAÑERÉ, R. (2004). *Manual de santería*. Editorial de Ciencias Sociales.
- LEAL BURGUILLOS, S. (2020). *La Regla Osha-Ifá: papel de la mujer en la Santería Cubana* [tesis de maestría, Universidad de La Laguna]. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/19481?locale-attribute=en>
- LEIVA HOYO, L. J. (2007). *Vindicación de género en la Regla de Osha. Estudio de caso en Placetas* [tesis de maestría, Universidad de La Habana].
- LEIVA HOYO, L. J., AJAK AJANG, F., GARCÍA SARDUY, Y. y MARTÍNEZ MASSIP, A. (2021). Desigualdades de género de las iyaloshas en el Complejo religioso Osha-Ifà en Condado Norte. *Revista Universidad y Sociedad*, 13(4), 88-96. <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/download/2146/2127/>
- LEIVA HOYO, L. J., GONZÁLEZ OLMEDO, G. y MARTÍNEZ MASSIP, A. (2022). Contradicciones del culto a Añá: un espacio de exclusión femenina religiosa. *Journal of Latin American Geography*, 21(1), 6-31. <https://doi.org/10.1353/lag.2022.0000>
- LEÓN, A. (1974). *Del canto y el tiempo*. Editorial Pueblo y Educación.
- LLORENS ALICEA, I. I. (2003). *Sincretismo religioso: pervivencia de las creencias yorubas en la isla de Puerto Rico* [tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. Dialnet
- LUHMANN, N. (2007). *Introducción a la teoría de sistemas*. Editorial Universidad Iberoamericana.
- LUHMANN, N. (2007b). *La religión de la sociedad*. Editorial Trotta.
- LUIS MORGADO, Y. (2017). *Exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá, en el municipio de Remedios* [tesis de diploma, Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas]. DSpace.
- MAIOLI, E. (2011). La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión. Ponencia presentada en *IX Jornadas de Sociología. Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Argentina. <https://www.academica.org/000-034/774>
- MALDONADO BARAHONA, T. (2011). Ciencia, religión y feminismo. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, 683-698. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i45.750>
- MARCOS, S. (2017). *Religión y Género: Contribución a su estudio en América Latina*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342705.pdf>

- MARTÍNEZ CASANOVA, M. (2012). *Las religiones negras de Cuba*. Editora Política.
- MENA CAÑADAS, M. J. (2019). *Los orishas en Madrid: práctica y funcionamiento de la Regla de Osha e Ifá* [tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51730/>
- MORALES DOMÍNGUEZ, E. (2010). *La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos*. Editorial José Martí.
- OROZCO RUBIO, E. (2021). *Consenso y conflicto en la práctica de Ifá en Santiago de Cuba. Un estudio de género* [tesis de doctorado, Universidad de Oriente].
- ORTIZ FERNÁNDEZ, F. (1987). *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, F. (1906). *El Hampa Afrocubana. Los Negros Brujos*. Imprenta El Siglo XX.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, F. (1996). *Los instrumentos de la música afrocubana*. Editorial Música Mundana Maqueda.
- OYEWÜMI, O. (1997). *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*. University of Minnesota Press.
- PERERA DÍAZ, A. y MERIÑO FUENTES, M. A. (2009). *Para librarse de lazos, antes buena familia que buenos brazos. Apuntes sobre la manumisión en Cuba (1800-1881)*. Editorial Oriente.
- PERERA PINTADO, A. C. (2004). *Familia, Regla de Osha y sociedad ¿cercanas o distantes?* CD-ROM Aniversario 25 del Departamento de Estudios Sociorreligiosos. La Habana: Centro de Investigaciones psicológicas y sociológicas.
- POWELL CASTRO, Z. L. (2012). *La iyaloshas dentro de los espacios religiosos en la Santería Cubana o Regla de Osha* [tesis de maestría, Universidad Federal de Bahía, Brasil]. <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19018/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20Zaylin.pdf>
- RAMÍREZ CALZADILLA, J. (2003). Cultura y reavivamiento religioso en Cuba. *Temas*, 35(2), 31-43.
- RAMÍREZ CALZADILLA, J. (2003b). Religión y relaciones sociales en Cuba. En V. M. SABATER PALENZUELA (COMP.), *Sociedad y religión. Selección de lecturas* (vol. 1) (pp. 91-118). Editorial Félix Varela.
- RAMÍREZ CALZADILLA, J. (2003c). Religiosidad popular en Cuba. En V. M. SABATER PALENZUELA (COMP.), *Sociedad y religión. Selección de lecturas* (vol. 1) (pp. 119-130). Editorial Félix Varela.
- RAMÍREZ CUÉLLAR, Z. (2018). *La exclusión de la mujer en la Regla de Osha: particularidades de Santa Clara* [tesis de diploma, Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas]. DSpace
- RAMOS, M. W. (2003). La división de La Habana. Territorial conflict and cultural hegemony in the Followers of Oyo lucuki religion lukumí de Oyó, 1850s-1920s. *Cuban Studies*, 34, 38-70. <https://muse.jhu.edu/issue/6302>
- ROMAY GUERRA, Z. (2014). *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- RUBIERA CASTILLO, D. (1999). La mujer en la Regla de Osha: una mirada de género. *Revolución y cultura*, IV(2-3), 71-83.

- RUBIERA CASTILLO, D. (2020). Women in Santería or Regla Osha. Gender, Myths, and Reality. En D. Spence Benson, D. Rubiera Castillo, & I. M. Martiatu Terry. *Afrocubanas: History, Thought, and Cultural Practices* (pp. 91-111). Rowman & Littlefield.
- TARDUCCI, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos Pagu*, 16, 97-114. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Qk3FhSR8C6fRGZb774vQGSJ/?lang=es>
- TESTA, S. (2004). *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua La Grande*. Ediciones La memoria.
- Tratado Enciclopédico de Odduns de Ifá. (s.a.). <https://es.slideshare.net/richardpedraja98/tratado-encicopedico-de-odun-de-ifa>
- SALAZAR BENÍTEZ, O. (2012). Juan José Tamayo Acosta, Otra teología es posible. *Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Derechos y libertades*, 27, 417-428. <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/19595/DyL-2012-27salazar.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer.
- VALDÉS GARRIZ, Y. (1995). *Dilogún*. Ediciones Unión.
- VALDÉS GUTIÉRREZ, G., ALFONSO GONZÁLEZ, G., LEÓN DEL RÍO, Y., PÉREZ LARA, A., FEBLES DOMÍNGUEZ, M. y PÉREZ GONZÁLEZ, M. (2018). *¿Feminismo en Cuba?* Editorial filosofí@cu
- VÉLEZ, C. (2013). Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro. *Horizonte*, 11(32), 1801-1812. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4740515.pdf>
- VIVAS, M. S. (2001). Género y teología. *Theologica Xaveriana*, 140, 525-544. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20960>

DATOS DE LOS AUTORES

Lázaro Julio Leiva Hoyo, (1975, Villa Clara). Licenciado en Filosofía marxista-leninista (2003) y Máster en Sociología (2007) por la Universidad de La Habana. Doctorando del Programa doctoral en Ciencias Sociológicas de la Universidad de La Habana. Profesor Auxiliar y Jefe del Departamento de Sociología de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas. Pertenece al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

Annia Martínez Massip, (1982, Sancti Spiritus). Licenciada en Sociología (2005) y Máster en Sociología (2009) y Doctora en Ciencias Sociológicas (2018) por la Universidad de La Habana. Profesora Titular de la asignatura Sociología de género del Departamento de Sociología de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas. Pertenece al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: LEIVA, L. J.; MARTÍNEZ, A. (2024). Reivindicación feminista de las iyaloshas en el Complejo religioso Osha-Ifá. *Islas*, 66(207): e1416.



Este texto se distribuye bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Licencia Internacional.

ISSN: 0042-1547 (papel) ISSN: 1997-6720 (digital)
<http://islas.uclv.edu.cu>