



## Sacerdotisas de Ifá: ¿un sacrilegio?

[Imprimir](#)

### Por Alexander Machado

En el campo religioso resultan abundantes las formas de discriminación hacia la mujer, formas que, además, se manifiestan con una sintomática “calidad” universal, o sea, son un factor común de las principales religiones profesadas a nivel mundial. Aclaro que no me refiero a la negación del derecho religioso, sino a las férreas restricciones que enfrentan las mujeres ante un posible acceso a los círculos o posiciones de poder que cada fe establece de acuerdo a sus dogmas y estructuras específicas. Por otra parte, no solo se excluye de sus principales espacios de poder a la mujer, sino que incluso en determinados contextos se las ve (o se las ha visto históricamente) como encarnaciones del mal, y se justifica con tabúes de mayor o menor relevancia la perpetuidad de un estado o situación que algunas de las teologías de la liberación de corte feminista han calificado

como “situaciones inhumanas”.<sup>1</sup> Podrían ser muchos y diversos los ejemplos al respecto, pero mencionemos solo uno muy conocido del acervo judeocristiano: la iniciación simbólica del género humano en el pecado se produjo gracias a aquella famosa manzana que Eva mordió y a cuya invitación no pudo (¿o no quiso?) resistirse Adán. La mujer aparece, ¿y queda entonces?, en el vértice del pecado original.

El presente trabajo explora una jerarquía femenina de reciente y muy polémica incorporación en la práctica religiosa del ifaísmo cubano de hoy: la iyanifá, sacerdotisa con conocimientos, atribuciones y poderes litúrgicos y ceremoniales muy semejantes a los del babalawo. Los

acalorados debates que ha suscitado la introducción de esta jerarquía, así como la carencia de una bibliografía que se aproxime a este fenómeno desde el conocimiento directo y sistemático de su práctica en Cuba, son las principales motivaciones que han generado este acercamiento. Este trabajo pretende ofrecer una visión descriptiva del fenómeno y, al mismo tiempo, valorar los principales criterios que, a favor o en contra, emiten las partes encartadas.

Las exploraciones de campo realizadas permiten advertir que se trata de un fenómeno complejísimo, con raíces que se extienden a una comunidad amplia desde el punto de vista numérico, pero también geográfico (pues no se limita solo a los cubanos), y por supuesto, con las lógicas dificultades en el orden de lo propiamente teológico, místico, sagrado, religioso, etc., teniendo en cuenta las numerosas variables de interpretación y posiciones de fe con respecto a la palabra sagrada de Ifá, núcleo sobre el que se establece la legitimidad de cualquiera de las prácticas litúrgicas encontradas. Es preciso también considerar que en este problema intervienen situaciones y factores que rebasan el elemental acceso femenino al poder religioso, y llegan hasta enfoques teóricos, metodologías, censuras investigativas, e incluso epistemologías de los estudios encaminados a este fin.

Estudiar este proceso, o cualquier otro tema relacionado con esta religión, se convierte muchas veces en un trabajo difícil, pues a pesar de la apertura política mucho más cierta de los últimos años hacia la libertad de culto en nuestro país,<sup>2</sup> todavía se perciben, si no prejuicios, al menos reticencia en círculos académicos y de investigación de las ciencias sociales hacia temas, fenómenos y procesos derivados de esta interesante, hermosa, e indudablemente a ratos inasible zona del pensamiento cultural cubano. Y por otra parte, muchas veces son sus protagonistas quienes se resisten a permitir documentaciones, ofrecer informaciones o sencillamente opinar.

Por último, y como cierre de esta introducción, solo adelantar (o establecer a priori) que la iyanifá no es un “babalawo mujer”, o una “babalá”, como algunos han interpretado y manifestado en determinados medios públicos, pero tampoco es la Apetebí ayafa (esposa del babalawo), autoridad máxima a que podía aspirar una mujer iniciada en el culto tradicional de Ifá en nuestro país, y cuya función se circunscribe a la asistencia a su esposo o a un grupo de sacerdotes en determinadas ceremonias. La iyanifá tiene facultades que históricamente en Cuba solo han detectado los hombres y, a pesar de la oposición que se les ha presentado, ha resultado — hasta donde hemos podido conocer— una jerarquía provechosa y de éxito en las prácticas religiosas de aquellas casas que la han establecido. Al menos para el presente trabajo, el estudio del fenómeno iyanifá ha

demostrado que en materia de religión yoruba queda todavía mucho camino por recorrer en lo concerniente al estudio y la investigación de aspectos cruciales de esta fe, que pueden incluir desde aspectos lingüísticos y exegéticos hasta proyecciones simbólicas y, por supuesto, componentes éticos.

### Contexto

La década del noventa del pasado siglo implicó un sinnúmero de cambios en la vida de los cubanos, algunos de los cuales han sido referidos hasta la saciedad en diversos soportes y publicaciones. La religión no fue un campo ajeno a estas transformaciones, no solo en los credos afrocubanos, sino en sentido general. Fue en esa década cuando el gobierno revolucionario rectificó la hasta entonces rígida censura religiosa, llegando a permitir incluso que los militantes del Partido Comunista de Cuba pudieran practicar la fe que desearan. Hasta ese momento no solo cualquier creencia era mal vista (“el opio del pueblo”), sino que se la criticaba desde la propaganda, e incluso desde un dudoso tipo de “literatura especializada” con textos abiertamente antirreligiosos.<sup>3</sup> Pero la religiosidad, o mejor, ese rasgo más general, flexible y natural que es la espiritualidad del ser cubano, nunca perdió su autenticidad, ni su afán de búsqueda interior y superior, ni sucumbió ante discursos sobre la fe que no concordaban con los sedimentos más legítimos de la cultura nacional.

Los cultos yoruba, y en general todos los cultos de raíces africanas, experimentaron en esa década un nuevo despertar o, si se prefiere, un renacimiento. Cada día comenzaron a ser mayores los no iniciados interesados en conocer estas religiones, en familiarizarse con sus creencias, en llegar a recibir sus primeros fundamentos en las ceremonias correspondientes. Era también, justo es decirlo, una época de estrechez económica y, siendo esta una religión establecida sobre fundamentos filosóficos que defienden la realización del ser humano en la tierra, pronto se vieron multiplicados los candidatos (raramente rechazados) a recibir la mano de Orúnmila, a “hacerse santo” (Ocha), o a iniciarse en Ifá.

Este momento de apertura nacional tendría también su repercusión en cuanto a generar relaciones de intercambio con centros de culto de otras naciones similares en importancia desde el punto de vista cultural. Es así que comenzaron los diálogos con países como Nigeria, Brasil, Venezuela y México, con el predominio de eventos bajo el formato de conferencias o de talleres internacionales. En 1992 se organizó el primer taller internacional sobre los problemas de la cultura yoruba en Cuba;<sup>4</sup> años antes (1987) se había recibido la visita del oni de Ilé Ifé. El propio hecho de crear en el año 2000 la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC) y los gestos que desde el punto de vista

simbólico marcaron su origen, evidencian las intenciones de “revisar”, o al menos “reorientar”, el culto “sincrético” cubano a formas acaso más “puras” u “ortodoxas” de acuerdo al núcleo “original” africano.<sup>5</sup> Además, desde el punto de vista político su fundación se entendía como la aceptación (e incluso el estímulo) por parte del gobierno hacia esta religión.

Este contexto permite hablar de un cambio cualitativo en algunos líderes religiosos, quienes se empeñaron laboriosamente en indagar sobre aspectos

concernientes al estudio comparado tanto de la palabra sagrada de Ifá como de las liturgias, contenidos y métodos de ceremonias y rituales entre las prácticas afrocubanas (conocidas popularmente como “criollas”), y sus orígenes en Nigeria. Se despierta así una suerte de curiosidad, o mejor, de interés o sed de conocimiento por comprobar qué era diferente en la religión practicada por los nigerianos —quienes representaban, en definitiva, la cuna de este credo con respecto a la diáspora cubana— y, en general, en el resto de los principales asentamientos que de esa cultura se han diseminado en América, a saber, Brasil, Trinidad y Tobago, Venezuela, los Estados Unidos, entre otros. Comenzaba entonces una sutil, aunque cada vez más abierta y al parecer irreconciliable confrontación entre quienes defendían la legitimidad de los cultos (afro)cubanos y los que pretendían rescatar para esos cultos aquellos saberes que, bien fuera por la distancia, por el aislamiento, por la persecución, y hasta por la juventud de

quienes llegaron a Cuba como esclavos, se habían perdido en el tiempo. Muy pronto esas contradicciones alcanzaron su punto más intenso con la iniciación de mujeres en el sacerdocio de Ifá. Para dibujarlo con palabras del investigador Tomás Fernández Robaina:

No todos los santeros y no todos los Babalawos simpatizaron con la posibilidad de que las mujeres pudieran consultar con el ekuele.<sup>6</sup> No han sido suficientes las explicaciones de que esa tradición existía y existe entre los practicantes de la religiosidad yoruba en sus tierras ancestrales. Tampoco han sido tomados en cuenta testimonios de una personalidad como Abímbola,<sup>7</sup> quien afirma que, antes de viajar, siempre se consulta con una Iyanifá. Ha pesado más la costumbre y la tradición, la existencia del machismo y el dominio del poder religioso en manos de los hombres.<sup>8</sup>

### **Hechos**

El momento que puede catalogarse como cismático —en el sentido de abrir dos caminos claramente definidos alrededor del proceso hasta aquí descrito, sin que aún hoy, a pesar de haber transcurrido más de ocho años, pueda vislumbrarse alguna perspectiva conciliatoria— fue precisamente la iniciación de mujeres en el conocimiento y los poderes de Ifá, y su nombramiento en la jerarquía que sustenta este trabajo: la iyanifá.

Las referencias más antiguas que se tienen sobre esta práctica en Cuba son muy recientes, pues las primeras de esas iniciaciones tuvieron lugar en marzo del año 2000, cuando las cubanas María Cuesta y Nidia Águila de León (Nini) fueron iniciadas como las primeras iyanifás de nuestro país en el seno de la casa-templo Ifá Iranlowo,<sup>9</sup> cuyo líder religioso es el babalawo Víctor Betancourt. En entrevista concedida para este trabajo, Víctor expresó que aquel proceso se manejó con absoluta discreción porque, al ser la primera vez, se requería dejar pasar un tiempo suficiente como para estar seguros de su pertinencia, sobre la base de la práctica cotidiana de las nuevas sacerdotisas. Igualmente explicó que se limitó a iniciar mujeres de su casa-templo para ser consecuentes con cualquier adversidad que se pudiera presentar. Es por eso que esta fecha no se toma como

momento inicial de socialización o de práctica pública de las iyanifás en Cuba, pues no fue hasta el año 2004 que se tuvo conocimiento de estas, a raíz de la

iniciación de la venezolana Alba Marina Portales y todo lo que ocurrió a su alrededor.

Al hacerse pública la iniciación de Alba Marina, casi de inmediato la ACYC dio a conocer una declaración donde se llamaba a todos sus miembros a no admitir en sus casas-templos ni en ceremonia alguna la presencia de las nombradas iyanifás, así como de los babalawos participantes en sus iniciaciones. Asimismo, informaba la disposición de publicar en todos los medios a su alcance “los nombres de las personas que han incurrido en esta falta”.<sup>10</sup> Comenzó así un período de pugna encabezado, de una parte, por la casa templo Ifá Iranlowo, donde continuaron iniciándose iyanifás en una práctica que llega hasta hoy, y la ACYC que también hasta hoy continúa oponiéndose.

Como ejemplo del carácter virulento de las reacciones que ha generado este fenómeno, pudiera citarse el caso de la iyanifá holguinera Dulce María Rodríguez,<sup>11</sup> quien fungía como presidenta provincial de la ACYC en Holguín. En entrevista realizada por el autor del presente trabajo, ella cuenta:

Lo mío fue una guerra... Lo mío fue... yo creo que la iyanifá que más problemas ha tenido he sido yo. Yo conozco a Víctor [Betancourt] un 20 de abril, y a mí me expulsan como presidenta, sin análisis, sin llevarlo a análisis, el día 5 de mayo, y todavía no era iyanifá. Me consagro el 11 de junio. Es decir que yo tuve una negatividad, una guerra en Holguín, que aquello fue terrible; de familia, de ahijados...

Es preciso destacar la violencia con que es ejercido el criterio sobre este caso, visible de modo elocuente en la afirmación de la entrevistada de que fue expulsada

“sin análisis, sin llevarlo a análisis”, hecho que toma fuerza si analizamos que es expulsada no por ser iyanifá, sino solo por reunirse y compartir un espacio con el líder de esa tendencia mientras visitaba su provincia. Por supuesto, debemos hacer la

salvedad de que no es propósito de este trabajo modificar los criterios religiosos de nadie, ni mucho menos cuestionar la legitimidad de una práctica u otra; lo que sí se intenta es llamar la atención sobre las formas de odio (¿teológico?) o de violencia (no necesariamente física) que este tipo de enfrentamientos puede generar.

Sin embargo, a pesar de la intensidad de estas pugnas, en un período relativamente corto (apenas nueve años desde el 2004 hasta la actualidad) han

sido iniciadas iyánifás en casi todas las provincias del país.<sup>12</sup> Es necesario llamar la atención hacia el hecho de que han surgido “filiales” provinciales de Ifá Iranlowo, las cuales se ocupan a nivel local de garantizar la seriedad de estos procederes, al menos en el seno de sus congregaciones. También es importante

referir que ya ha comenzado a expandirse esta jerarquía a otras casas religiosas; sin embargo, el babalawo Víctor Betancourt advierte sobre la falta de seriedad y de escrúpulos con que a veces han tenido lugar esas iniciaciones, sobre todo en provincias como Granma, Holguín y Santiago de Cuba, donde se han nombrado mujeres que no han recibido preparación previa y cuyo ceremonial ha durado apenas un día. Justo es advertir que dichas prácticas no están vinculadas a Ifá Iranlowo.

### **Fundamentos**

Todos los criterios esgrimidos por las tendencias vinculadas a este fenómeno tienen como condición inevitable la búsqueda de su validación en la palabra

sagrada de Ifá, amplísimo corpus literario conservado durante siglos por tradición oral, y de un tiempo a esta parte registrado en una diversidad de soportes que van desde rústicas libretas manuscritas, hasta “tecnocráticas” compilaciones digitales, pasando por notables ediciones en forma de libro. Dicho de otro modo, para evaluar este u otro fenómeno en Ifá, es imprescindible estudiar su cuerpo sagrado.

En este punto es imprescindible reconocer la heterogeneidad que caracteriza la evolución y la práctica actual de esta religión en el mundo, así como las posibilidades amplísimas de encontrar infinidad de matices a la hora de hallar respaldo sagrado en la palabra de Ifá ante cualquier asunto en el que nos

asomemos con el fin de definir, conceptualizar o solucionar un problema determinado. Dicha heterogeneidad se multiplica si tenemos en cuenta otros dos aspectos que aumentan la complejidad del análisis: 1) toda enunciación basada sobre la palabra sagrada de Ifá —y, por tanto, sobre “el dogma”, en cualquier sentido hacia el que este se encamine— estará siempre atravesado por la interpretación, proceso que además de ser subjetivo en su esencia, tiene como base un cuerpo establecido sobre discursos poéticos, alegóricos, con un peso totalmente asentado sobre el mito, la fábula y especialmente la metáfora; 2) la cada

vez mayor accesibilidad a diferentes compilaciones de este cuerpo, tanto en versiones llamadas “criollas” como en nigerianas y de otras procedencias, publicadas lo mismo en Lagos que en Londres, Miami, Caracas o La Habana.<sup>13</sup>

En el caso de las iyanifás, el argumento de mayor peso que se les ha opuesto es la imposibilidad absoluta de recibir la oricha Odu por parte de la mujer. Si bien las discusiones revisadas en diferentes medios sobre esta oricha y la pertinencia de su entrega a mujeres son amplias e igualmente acaloradas, lo cierto es que, al menos en el caso de las iyanifás cubanas, puede afirmarse categóricamente que a ninguna de ellas les ha sido entregada dicha deidad, y no solo eso, sino que se reconoce, por una parte, la imposibilidad femenina de recibirla y, por otra, se argumenta que es innecesario hacerlo. La explicación que ofrecen los líderes de estas iniciaciones es la siguiente: esta oricha se entrega al babalawo (y no a todos, como se explicará más adelante) dada su condición masculina que le impide procrear, y la función simbólica de Odu es dotar a ese “macho” de capacidad reproductiva, es decir, de concebir su descendencia. Luego, como esta es una capacidad que la mujer tiene de forma natural, no requiere, según esta tendencia, la entrega de la oricha para esa función.

Quienes se oponen argumentan que se trata de un engaño, que no se puede adivinar, o sea, ejercer el conocimiento de Ifá para la adivinación, sin detentar el poder sagrado de Odu. Sin embargo, más allá de la polémica iyanifá, se sabe que aun siendo varones, no todos los sacerdotes de Ifá reciben esta oricha, pues su posesión implica una experiencia sólida y sostenida en el conocimiento de Ifá, así como una trayectoria ascendente desde todo punto de vista a lo largo de su vida religiosa. Al respecto, en la célebre entrevista concedida a Ivor Miller, el babalawo Wande Abímbola expresa:

No todos los Babalawos pueden tener Odu, solo serán unos pocos. Si una mujer adivina con Ifá, es una Iyanifá, no un Babalawo, pero no puede tener Odu. Al igual que los Babalawos que no posean Odu no pueden ver el de los Babalawos que lo poseen, es un gran secreto. Quien hable de lo que está en su interior lo hará bajo pena de muerte, al igual que aquel que mire dentro y no lo tenga, sufrirá una fuerte ceguera que no tendrá cura nunca, además caerá en estado de estupor hasta que el dueño descubra al intruso. Así lo expresa el odu Ofun Mejì.<sup>14</sup>

Pero más allá de que las mujeres puedan o no recibir a Odu, lo cierto es que el debate termina resultando estéril, pues en la práctica ninguna lo ha recibido, y al menos en el estudio de campo realizado, se comprobó que hay cierta comprensión unánime de la consistencia de este tabú, de su pertinencia, así como de la asunción de una interpretación “novedosa” en el sentido de conceder a la mujer per se, o sea, por su naturaleza o, si se prefiere, hasta por su condición biológica, el atributo y los poderes que desde el punto de vista sagrado la oricha Odu representa para el varón.

En otro sentido, un debate igual de interesante fue el de la categoría “esposa de Orúnmila”, etiqueta de acuerdo a la cual, según la tendencia opuesta a las iyanifás, las esposas de Orúnmila representan en el cuerpo de Ifá la relación más cercana posible de la mujer con esta fe y sus poderes. Desde ese punto de vista, dichas relaciones solo son posibles desde la subordinación y la asistencia, nunca desde el protagonismo. Claro, una exploración mínima pero suficiente de dicha categoría en diversos tratados de Ifá, tanto “criollos” como nigerianos, arrojó un resultado absolutamente distinto.

Lo primero sería dejar claro que las referencias a esposas de Orúnmila son abundantes en los tratados de Ifá, independientemente de su procedencia

geocultural. Lo segundo, que independientemente del contenido de la anécdota que se cuente y del rol que desempeñe esa esposa en la fábula, no se ha percibido ningún tratamiento que permita establecer como tendencia el hecho de que ser “esposa de Orúnmila” revista en sí mismo un poder mínimo o máximo de ascendencia sobre los trabajos ceremoniales o de manejo de fundamentos que el oráculo implica. Esto no significa que no se deriven de la presencia de la esposa, o del acto mismo del matrimonio con ella, otras lecturas de orden sagrado, filosófico

o hasta cotidiano y práctico a modo de consejo o alegoría, pero sí que no se puede en modo alguno encerrar definitiva e inequívocamente su significación. No resulta posible enumerar la totalidad de esos ejemplos por una razón elemental de espacio, y porque se trata de un conjunto de magnitud abrumadora. A pesar de ello, se ofrece una pequeña muestra para ejemplificar apariciones diversas de esposas de Orúnmila y propiciar la apertura a una lectura menos radical o estrecha de esta categoría.

Una muy llamativa esposa de Orúnmila es la hija de Olokun, deidad de las más respetadas entre los yoruba. De ella conocemos por el odu Oyeku-Osa (u Oyeku-Kpota), en una compilación de los “trabajos de Orúnmila” realizada por C. Osamaro Ibie.<sup>15</sup> Allí puede leerse que Orúnmila desposó a la hija de Olokun, y luego de un tiempo viviendo juntos, la esposa pidió visitar a su padre. En la travesía en canoa a lo largo del río se les apareció un pez que portaba una pluma roja de loro en la boca. Orúnmila se arrodilló ante él para saludarlo pensando que era su suegro, pero la esposa le dijo que no lo hiciera, pues se trataba del esclavo de su padre. No obstante, al llegar ante Olokun, igualmente Orúnmila se postró para saludarlo. La pareja fue acogida con hospitalidad, y cuando llegó el momento de regresar, Olokun los obsequió con toda clase de items<sup>16</sup> de salud y prosperidad. Esa es toda la anécdota, y salvo las implicaciones simbólicas que pueden deducirse de tener en calidad de suegro a una deidad como Olokun, no puede establecerse que esta esposa de Orúnmila detente o exprese una jerarquía o poder determinado ante Ifá, ni una ascendencia sobre Orúnmila. De hecho, la lectura más directa o inmediata que se deduce tiene que ver con ser buena hija, buena esposa y en general, con ideas de respeto a los padres (condición que incluye a Orúnmila y que este comparte como yerno) y a los mayores, otro principio capital entre los yoruba. No es posible especular mucho más.

En otro volumen de ese mismo autor, se refiere un patakí donde Orúnmila se casa con una mujer amarilla. Este relato pertenece al odu Osa-Irosun, y en él se cuenta cómo Osa, rojo como el aceite de palma, e Irosun, rojo como la sangre, fueron awos<sup>17</sup> que consultaron a Orúnmila y le predijeron que se casaría con una mujer de apariencia clara.<sup>18</sup> A Orúnmila se le indica comer solo la sangre y no la carne, mientras la mujer debía comer toda la carne. Luego el matrimonio se efectuaría con éxito. Esta historia es de sentido hermético, metafórico, pues ninguno de los atributos descritos en ella resultan asociables de forma directa a una situación específica. Ello indica aún con más claridad que no es posible encerrar en una definición única las implicaciones de significado que puede representar en el cuerpo de Ifá la aparición de una esposa de Orúnmila pues, ¿qué expresa el hecho de que esta mujer sea amarilla?; ¿por qué debe comer solo la carne?; ¿por qué Orúnmila la desposaría?; ¿a qué necesidades, conflictos o, en

otro sentido, soluciones o ventajas, apuntan estos rasgos?

Por otra parte, en un tratado “criollo”, el odu Ojuani-Ogunda (Ojuani-Popon u Ojuani Dawan) se menciona en la descripción del signo que “Orúnmila era ciego y su mujer lo guiaba”, pero luego no aparece un patakí que narre esta situación. Hubiera sido muy relevante examinar en qué sentido y hasta dónde se extendía esa guía de esta esposa en particular, y si implicaba algún trabajo en la adivinación.

A tal efecto se buscó la presencia de este patakí en otros tratados de Ifá y tampoco apareció, lo que deja como tarea futura de investigación una búsqueda

exhaustiva del mismo, tanto en otras posibles compilaciones como en referencias expresadas oralmente por babalawos de experiencia. La importancia que le concedo a este patakí estriba en la notable incapacidad que atribuye a Orúnmila (ceguera) y la facultad de guiar que se le concede a su esposa; dicho de otra forma: cualquier iniciado en el nivel más elemental de conocimiento de Ifá sabe de la importancia de la visión para hacer las lecturas necesarias de las distintas manifestaciones de su saber y de sus predicciones mediante los distintos métodos de adivinación. Por tanto, un sacerdote ciego dependerá para su trabajo de un asistente, y el hecho de que en este patakí ese asistente sea una mujer es extraordinariamente significativo porque, ¿hasta dónde alcanzaría a conocer esta esposa de Orúnmila las interioridades de su trabajo como babalawo en una colaboración tan cercana? Por otra parte, resulta “sospechoso” que luego no aparezca desarrollado el relato. Evidentemente queda este patakí como una pregunta (¿un misterio?) crucial para el futuro de la presente investigación.

Dejemos aquí el análisis sobre la categoría “esposas de Orúnmila”. Solo reitero que, más que una etiqueta elemental, se trata de una presencia recurrente en el cuerpo literario de Ifá, en el cual cumple las más disímiles funciones simbólicas, sin que ello exija

estrictamente una traducción hacia lo terrenal

como la representación de una mujer, iniciada o no, que se casa, se debe casar o ya está casada con un babalawo. Se trata de un figura con diversas identidades,

roles y atribuciones funcionales que, por tanto, se resiste a una conceptualización uniforme.

En resumen, a los efectos de la iyanifá, tras la exploración realizada pueden esbozarse las siguientes afirmaciones: 1) esta jerarquía no viola el tabú que

impide la entrega de oricha Odu a la mujer; 2) la aparición de esposas de Orúnmila en los tratados enciclopédicos de Ifá no

implica una interpretación unívoca (ni mucho menos inequívoca) del papel de la mujer al interior de esta fe; 3) no existe una sola afirmación categórica o explícita en este cuerpo sagrado que

prohíba la iniciación de la mujer en los secretos de Ifá.

### **Criterios**

Teniendo en cuenta que este trabajo es una exploración descriptiva de una práctica cultural, en este caso religiosa, nos parece oportuno reproducir algunos

criterios de sus protagonistas entrevistados como parte del mismo. Comienzo por el líder de las iniciaciones de iyanifás en Cuba, el babalawo Víctor Betancourt, quien explicó, al pedirle una definición sobre la iyanifá:

El concepto es el mismo concepto que se tiene allá [en Nigeria]. Iyanifá es una sacerdotisa de Ifá, es una sacerdotisa con toda la capacidad para consultar, para hacer rituales, para iniciar también a otros, lo que en el caso de las iniciaciones hay limitaciones, porque, por ejemplo, según el concepto yoruba, la oyugbona, que es el segundo padrino, es quien debe officiar todo el ritual, y el padrino es el que debe llevar hasta el cuarto sagrado al ahijado, es quien lo va encaminando como liberándolo de las dificultades de la vida. O sea, hay una serie de pasos que se van dando antes de llegar a donde está la divinidad Odu que es la que realmente consagra al hombre, entonces, hay una serie de pasos. En el caso de las iyanifás, pueden hacer hasta ahí, llevar [al ahijado], ser madrinas, no ser oyugbonas, porque para ser oyugbona tendría que estar delante de Odu que es lo que está prohibido para ellas, el contacto directo con Odu.

Antonio Castañeda, presidente de la ACYC, resume su posición, y la de la institución que representa ante una pregunta que interroga sobre la posibilidad

de desplegar acciones de intercambio con la tendencia contraria, o por lo menos de crear grupos de estudio internos que revisen la literatura existente sobre Ifá, y en particular sobre la iyanifá, con fuentes tanto cubanas como nigerianas:

Nosotros no hacemos nada... Para nosotros, para que tú te lleves una idea, para esta institución, esta sigue siendo una institución secreta. ¿Tú te quieres iniciar? Te vas a enterar de lo que pasa aquí adentro. La ceremonia yo no te la voy a mostrar, ni a tirar fotos, yo no te voy a dejar hacer videos... Yo soy arcaico en ese aspecto. ¿Por qué somos así? Porque esa es la verdadera religión, la seriedad de la religión...

Y para cerrar esta parte, tres breves criterios vertidos por iyanifás cubanas. María Cuesta opina sobre la recepción de oricha Odu:

A mí no me hace falta Odu, no lo voy a recibir nunca porque no me hace falta... Dios me dio la condición... de engendrar, de tener menstruación, de tener todos los órganos reproductivos, me parece que [Odu] les hace falta a los hombres para que puedan iniciar a otros, porque ya yo los tengo, yo creo seres humanos como mujer, así que no me hace falta Odu para nada.

Nidia Águila (Nini), resume algunos de los poderes de la iyanifá:

... podemos consultar, podemos hacer un plante, ser madrinas de personas que vengan a recibir la mano de Orula, podemos apadrinar a una que vaya a iniciarse en Ifá... Lo único que no podemos hacer es Oyugbona, porque la Oyugbona es la que le hace el ceremonial al iniciado dentro del cuarto, y allá dentro es donde está Odu y ahí sí nosotros tenemos el acceso limitado

Por último, Yadira Flamán, joven iyanifá holguinera, ofrece una interesante valoración sobre la resistencia a admitir la entrega de poderes de Ifá a la mujer:

Indiscutiblemente [ese tabú] es de carácter social. La mujer siempre ha sido discriminada por el hombre, siempre el hombre ha sido, desde tiempos remotos, la parte más fuerte, y ya con el transcurso del tiempo y el desarrollo de la sociedad misma, el hombre se ha dado cuenta de que la mujer puede hacer muchos trabajos a su mismo nivel, pero nunca pensaron, nunca se pensó, sobre todo el hombre como género, que la mujer llegara a tanto como a tener un nivel bien parejo en lo que es el nivel religioso [en Ifá]. La mujer simplemente era para estar ahí, por ejemplo, en la parte religiosa igual que en la casa: en la cocina, ayudando siempre a su marido, en las ceremonias en la parte de lo que es pelar los gallos, etc. Nunca se pensó que la mujer llegara igual al nivel de sentarse ante un tablero y rezar un signo, de estar junto a los hombres haciendo historias de Ifá, cantar, dirigir, sacrificar... hacer lo mismo. Eso, indiscutiblemente es problema de machismo, está en la mente del hombre, porque Ifá no plantea nada de que la mujer tiene que estar... de que hay límites para la mujer.

### **Epílogo**

A modo de cierre, y para intentar dar una respuesta a la interrogante del título, sería necesario en primer lugar establecer una definición aproximada, pero mínimamente satisfactoria, de qué es una iyanifá. Me atrevo a esbozarlo en el párrafo siguiente:

La iyanifá es una jerarquía femenina cuya propia denominación significa “madre de Ifá”. Su iniciación es semejante a la del babalawo, salvo en lo concerniente a la presentación ante oricha Odu y entrega del mismo oricha en el futuro, prácticas categóricamente vedadas a ellas. La iyanifá requiere estudiar profundamente el cuerpo de Ifá, y está habilitada para adivinar, tanto con la cadena (ócuele) como con las semillas, puede iniciar en mano de Orúnmila, y puede hacer todo tipo de sacrificios. Esta podría ser una definición sintética de la jerarquía iyanifá. Ahora bien, sobre la pertinencia de su práctica, que implicaría valorar su carácter “sacrílego” arriba cuestionado, nuestro criterio prefiere ser respetuoso en cuanto a no contradecir las nociones de aquellos que ven en ello un grave desacato a la tradición (afro)cubana de Ifá. Sin embargo, no puedo dejar de expresar los juicios que las vivencias de esta investigación han permitido establecer.

Ante todo, la iniciación de iyanifás responde a un proceso de búsqueda de tradiciones perdidas por disímiles causas, y aunque insuficiente como argumento para muchos, parte de la existencia previa de ellas en la tradición nigeriana. Segundo, en las amplias búsquedas realizadas en tratados enciclopédicos de Ifá, tanto “criollos” como nigerianos, no hay negaciones explícitas (ni siquiera sugeridas) en cuanto a iniciar mujeres en los secretos de Ifá. Tercero, en ninguna de las oposiciones que se ofrecen a la práctica de estas iniciaciones aparece una lógica de análisis religioso que permita una consideración seria de dichos criterios, sino que abundan opiniones caprichosas, e incluso descalificaciones groseras. Cuarto, de la totalidad de iyanifás conocidas en el trabajo de campo, ninguna ha sufrido los severos perjuicios físicos, psíquicos y espirituales que se les vaticinaron en el 2004 cuando se hizo pública esta práctica. Quinto y final, del rechazo inicial que enfrentaron, la situación actual se ha modificado a una mayor tolerancia (que no quiere decir siempre aceptación) y un creciente reconocimiento de sus capacidades por parte de creyentes y líderes religiosos, más allá de que pertenezcan esta tendencia o la acepten.

Es por todo esto que, a nuestro juicio, lo más importante no sería dilucidar si se trata o no de un sacrilegio. En todo caso, lo más sensato y saludable parece ser la invitación a una mirada que penetre en los límites de lo filosófico o, si se prefiere, de lo cosmogónico, pues una de las bases que permea constantemente el pensamiento y las representaciones del universo que caracterizan a Ifá es la noción del par, de la pareja, y si se quiere ver desde el punto de vista sexista, desde la complementariedad machohembra, que resulta en definitiva la causa principal y exclusiva de la procreación, y por ende, la fuente de la vida; y es la vida, su preservación, la consecución de su éxito en este

mundo, lo que guía como principio el valor esencial de Ifá. Para no extenderme demasiado en este punto, refiero solamente el hecho de que de los dieciséis odus o signos de este oráculo, ocho son varones y ocho hembras, y en las 256 combinaciones que de ellos se generan se guardan los principales tesoros de la sabiduría de esta fe. Entonces, la inclusión de la iyanifá —y, por tanto, de la mujer, de la hembra— viene a completar una condición que desde el nacimiento mismo de los odus de Ifá ha sido establecida como principal e imprescindible para la condición de la vida. La iyanifá implica entonces, en el plano más profundo y al mismo tiempo más elevado y esencial de la cosmogonía yoruba, no solo una práctica provechosa y de éxito, sino un complemento, un completamiento, una compañía necesaria.

## NOTAS

1. Ver dossier “Poder y género”, en Caminos, no. 50, octubre-diciembre del 2008, La Habana.
2. Libertad que a veces solo es una apariencia mediática tras el discurso oficial, pues no son pocos los centros de trabajo y estudio donde se proscriben el uso de atributos religiosos, en prácticas flagrantemente anticonstitucionales, aunque amparadas por décadas de un ateísmo absurdo que aún parece dejar desamparados en la inercia a quienes no encuentran argumentos para enfrentar a sus censores. Algo parecido a lo que sucede con la raza: modos de discriminación o censura que se solapan maliciosa, pero exitosamente.
3. Pueden revisarse como ejemplos extremos las secciones dedicadas a la religión en la revista El militante comunista, o el “erudito” tratado de Historia de las religiones, del soviético S.A. Tokarev, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 593.
4. Lázara Menéndez: “¿Un cake para Obatalá?!” , en La Jiribilla, versión digital, disponible en [www.lajiribilla.cu](http://www.lajiribilla.cu).
5. G estos, por ejemplo, como la ubicación de grandes esculturas que representaran los orichas para que los iniciados se presentaran ante ellos y no ante los santos católicos; declarar la preferencia por los vocablos yoruba y no por las denominaciones cristianas (vg. iyalocho, en lugar de santero; babalocha en lugar de santera; ocha en lugar de santería, etc.); declarar la integridad de los orichas en su identidad esencial, nunca mezcladas con las de los santos cristianos, sino exclusiva y superficialmente solapados dadas ciertas condiciones sociohistóricas concretas y pretéritas, regularmente abarcadas bajo el concepto-fórmula del “sincretismo”.
6. En el caso de las citas, siempre se respetará la grafía empleada por su autor.
7. Wande Abimbola: importante babalawo nigeriano, nombrado Inspector de Ifá en el mundo por el Consejo Internacional de Ifá de Nigeria.

8. “Santería y candomblé: dos versiones de la religiosidad de los yoruba en Cuba y en Brasil”, disponible en [www.cubaorishas.files.wordpress.com](http://www.cubaorishas.files.wordpress.com).
9. La casa templo Ifá Iranlowo encabeza un Proyecto de Restauración Religiosa consistente en rescatar en la medida de lo posible las prácticas originales que, de acuerdo a análisis comparados desde perspectivas teológicas, históricas y filosóficas, generan incertidumbre sobre las fundamentaciones (o ausencia de ellas) que subyacen bajo los cambios que se operaron en la diáspora cubana. Podrían ponerse muchos ejemplos (la propia iyanifá es uno de ellos), que van desde los colores y atributos de los orichas hasta la contrastación entre tratados de Ifá provenientes de diversas fuentes.
10. E sta declaración de la ACYC puede verse en el sitio web de la institución, disponible en [www.cubayoruba.cult.cu](http://www.cubayoruba.cult.cu)
11. E l fenómeno de las iyanifá ha rebasado con creces el límite capitalino, y ya prácticamente existen y ofician en casi todas las provincias del país.
12. Solo en la casa-templo Ifá Iranlowo se contabilizan cuarenticuatro en marzo del 2013, diseminadas en La Habana, Matanzas, Ciego de Ávila y las cinco provincias orientales.
13. Por supuesto, en La Habana serán versiones mimeografiadas, fotocopiadas, o pasadas de memoria en memoria (USB), dada la imposibilidad de llevar un texto de este tipo a la imprenta oficial.
14. Wande Abimbola: “Ifá reparará nuestro mundo roto”, entrevistado por Ivor Miller, edición digital en español, [s.e.], [s.l.], [s.f.]. Confrontada con original en inglés: “Ifá will mend our broken world”, disponible en [www.afrocubaweb.com](http://www.afrocubaweb.com).
15. C. Osamaro Ibie: Orunmila, vol. III, B. Sc Econs (Hons), Londres, s.a., pp. 61-62.
16. Se ha preferido mantener el término en inglés para evitar confusiones de traducción, pues aquí items representa una serie de garantías y bendiciones que implica al mismo tiempo lo material y lo espiritual, sin que pueda precisarse con exactitud los tipos de riquezas y de resguardos de que se trata. (La traducción de esta y otras citas de fuentes en inglés ha sido realizada por el autor).
17. Contracción para denominar al babalawo. En Cuba suele también pluralizarse como “awoses”.
18. Dice textualmente: “he was going to marry a light complexioned woman called Irororara”. Aunque la traducción más cercana sería mujer delgada, o mujer de complexión delgada, asumimos el sentido de la frase como “de piel clara”, pues no hay en el patakí ninguna referencia literal al color amarillo de esta persona que sí se enuncia en el título.

Religiones Afroamericanas

Machado, Alexander



0



0

Hay 0 comentarios

comentar este contenido

Sitio elaborado por el [Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr.](#)

Los contenidos de este sitio web están bajo una [Licencia Creative Commons BY-NC-ND](#).

Tecnología: [Cyclope 3 GPL](#). Hecho por [Código Sur](#).

Este sitio ha sido desarrollado sobre estándares de diseño web que cualquier navegador de calidad visualizará correctamente.

