



UNIVERSIDAD CENTRAL "MARTA ABREU" DE LAS
VILLAS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

TRABAJO DE DIPLOMA

**Exclusión de género en el Complejo Osha-lfá, en el
municipio de Remedios**

AUTOR (A): Yanet Luis Morgado

TUTOR (A): Msc. Lázaro J. Leiva Hoyo

COTUTOR (A): Dr. Iván P. Santos Vítores

SANTA CLARA

2017

*“...cuando la sociedad aprenda
a conocer y utilizar
las cualidades de las mujeres
tendrá posibilidades ilimitadas...”*

Fidel Castro Ruz

A Mima, Papito y Pepe.

A mis padres, de conjunto y por separado, por todo su amor y apoyo incondicional.

Agradecimientos

*A mis padres que los amo demasiado, a mi hermano, a mi abuela y familia toda.
Muchas gracias.*

A Karel, por ser como es, por todo su amor y apoyo.

A mis profesores de la Universidad, por su ayuda, confianza y paciencia.

*A Lázaro y a Annia, por soportar mis locuras, por su apoyo incondicional y por su
amistad. Gracias.*

A Yulia, por su amistad.

A mis amigos, los de toda una vida, y los de estos cinco años.

A Jessica, ¿qué puedo decir? Gracias.

A Felicia, por acogerme como si fuese una ahijada más.

A todos.

Muchas Gracias.

La incipiente indagación en cuestiones como el género en el Complejo Osha-Ifá, obliga a desconstruir cada uno de los conceptos y categorías involucradas en esta problemática. Precisamente la investigación se propone analizar *cómo se manifiesta la exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá, en el municipio de Remedios*. Se partió del análisis de distintos conceptos: religión, símbolo, rito y mito; y su relación con el enfoque de género y sus categorías principales, desde la teología feminista. La investigación se realizó desde una perspectiva sociológica marxista, asistida por un criterio de selección muestral no probabilístico e intencional constituido por 52 religiosas y religiosos pertenecientes al escenario objeto de estudio. Para la recolección de la información necesaria se aplicaron técnicas como la observación no participante, la entrevista semiestructurada contrastada con la historia de vida y el análisis de contenido. Se evidencia en la investigación como la exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá, se encuentra condicionada a través de la oralidad religiosa, las actividades religiosas -dígase las ceremonias y rituales religiosos-, así como por medio de la dimensión organizativa de la religión. El municipio de Remedios se muestra como zona de alta religiosidad en la que predomina el Ifismo, donde la mujer es relegada doblemente a un segundo plano, teniendo menos oportunidades dentro del mundo de la Santería o de Ifá.

The incipient inquiry into issues such as gender in the Osha-Ifá Complex, obliges to deconstruct each of the concepts and categories involved in this problem. Precisely the research aims to analyze how gender exclusion is manifested in the Osha-Ifá Complex, in the municipality of Remedios. It was based on the analysis of different concepts: religion, symbol, rite and myth; and its relation to the gender approach and its main categories, from feminist theology. The research was carried out from a Marxist sociological perspective, assisted by a non - probabilistic and intentional sample selection criterion constituted by 52 religious and religious belonging to the scenario under study. For the collection of the necessary information, techniques such as non-participant observation, semi-structured interview contrasted with life history and content analysis were applied. It is evidenced in the research as the exclusion of gender in the Osha-Ifá Complex, is conditioned through religious orality, religious activities - say ceremonies and religious rituals - as well as through the organizational dimension of religion. The municipality of Remedios shows itself as an area of high religiosity in which the predominance of Ifism, where women are doubly relegated to the background, having fewer opportunities within the world of Santería or Ifá.

Introducción.....	1
Capítulo I: Fundamentación teórica en torno a la religión, el género y sus categorías fundamentales.....	6
I.1 La religión como fenómeno social y forma de la conciencia social.....	6
I.1.1 El símbolo, el rito y el mito como categorías socioreligiosas	11
I.2 De la perspectiva de género a la teología feminista.....	16
I.2.1 Femeneidad-masculinidad dicotomía inherente del género.....	20
I.2.2 La exclusión de género y la participación social como procesos mediadores del género	22
Capítulo II: Definiciones Metodológicas.....	26
II.1 Fundamentación teórica de la metodología empleada	26
II.1.1 Análisis de las técnicas empleadas	27
II. 2 Diseño teórico metodológico	28
II. 3 Selección y justificación de la muestra	34
Capítulo III: Análisis de los resultados	36
III.1 Caracterización sociodemográfica del municipio de Remedios y su cabecera.....	36
III.2 Manifestaciones de exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá en el municipio de Remedios.....	40
Conclusiones.....	60
Recomendaciones.....	63
Bibliografía.....	
Anexos.....	
Glosario.....	

La religión, en tanto fenómeno social, ha estado presente en la vida social del individuo, la cultura y las representaciones que los hombres se hacen del mundo y de sí, referente a un ser sobrenatural. Al concebirse como fenómeno social, esto ha traído como consecuencia la interpretación desde diferentes disciplinas, escuelas y tendencias, a partir de la idea de lo sobrenatural conforme al grado de desarrollo en que se encuentra en la sociedad. En este sentido, las ciencias sociales se reencuentran con la religión y obligan a desentrañar y desconstruir imaginarios simbólicos y contradicciones en las estructuras y funciones de las diversas manifestaciones religiosas.

Independientemente del modo que se ha concebido y de la explicación que se le ha dado a su origen, la religión siempre ha sido una forma de producción humana; su importancia radica en la función en que realiza en la sociedad como medio de integración, que le aporta a las sociedades identidad propia, además las une y las asemeja en la fe (Leiva, 2007). Llevar a cabo investigaciones sobre la temática de lo religioso con un carácter multifacético y multidisciplinar, permite caracterizar y profundizar en el área de las relaciones sociales, grupales e individuales, además se aportan elementos que constituyen experiencias despojadas de prejuicios e intolerancias que a lo largo de los años han empañado la visión religiosa.

La historia de Cuba se remite a una rica dinámica socioreligiosa caracterizada por sus constantes variaciones, sincretismos, confrontaciones, legitimaciones y reivindicaciones que en el devenir de los años han generado un cuadro religioso heterogéneo símbolo del “gran ajiaco” cultural cubano. Todas estas creencias y religiones gozan de igual respeto y consideración, y a ninguna se le reconoce primacía sobre las otras. Esta igualdad real fue alcanzada solo después de la Revolución, y tras el reavivamiento religioso que se produce en la década de los noventa del siglo XX y con el IV Congreso de Partido Comunista de Cuba,

acompañando a su vez a la situación de crisis conocida por período especial, al potenciarse el recurso religioso como explicación, respaldo y esperanza.

En tanto, las transformaciones en el contenido e intensidad de lo denominado religioso y las variaciones de un período histórico a otro, han dado paso a los distintos modelos socioculturales que han aportado, a su vez, diferentes modos de expresar la religiosidad y formas religiosas concretas. En particular, las religiones de origen africano han plasmado una huella notable en la sociedad cubana; religiones como la Regla de Osha o Santería, de origen yoruba, la Regla Conga o Palo Monte, de ascendencia bantú, las sociedades secretas masculinas Abakúa, similares a las nigerianas, y otras menos extendidas como las Reglas Arará e Iyesá, o el Lombanfula¹. Formas religiosas que como resultado del proceso de transculturación han aportado a la identidad religiosa cubana, y, es este lento proceso de mestizaje y sincretismo, el que ha dado lugar a la que sin dudas posee un creciente arraigo en una parte de la población: la Santería-Ifé. El rol jugado por la mujer en la religión en el devenir de los años ha ayudado aún más a complejizar este fenómeno social.

La cuestión del género se presenta en las religiones de origen africano como una temática que ha sido poco estudiada, estructurada y sistematizada, así como una de las más controversiales para los propios religiosos e investigadores sociales, debido a cierta incompreensión y prejuicios. Las fuentes bibliográficas encontradas con respecto a la perspectiva de género en las religiones de origen africano, específicamente en el Complejo Osha-Ifé cuenta con muy pocas referencias: Leiva Hoyo (2007); Rubiera Castillo (1999); Castellanos Llanos (2009); Cedeño Hechevarría (2014); y algunos documentos escritos por Marcela Lagarde en relación al Complejo Osha-Ifé. La mayoría de estos artículos resaltan con profundidad la posición de inferioridad y desventaja social que enfrenta la mujer, sin referirse a los hombres. Algunos reúnen un grupo de características que reflejan la

¹ Sobre estas expresiones hay una literatura en especial descriptiva y desde ángulos folklóricos y culturoológicos. Fernando Ortiz es consulta obligatoria. Para un análisis desde una perspectiva sociológica ver: Argüelles, A. y Hodge, I. (1991) *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana: Editorial Academia.

verdadera naturaleza de la mujer en el Complejo Osha-Ifá, y otros enfatizan en cómo ha sido despojada de múltiples secretos que por origen le pertenecían. La investigación se presenta como una generalización de la tesis de maestría del Msc. Lázaro J. Leiva Hoyo: *Vindicación de género en la Regla de Osha. Un estudio de caso en Placetas*.

El Complejo Osha-Ifá, como religión que tiene múltiples consecuencias culturales muy importantes en Cuba desde el punto de vista de las relaciones de género, manifiesta una proyección de género discriminatoria y hegemónica que relega a la mujer a un segundo plano, situándola como ser dependiente sumisa al hombre. En consecuencia, tales características de las relaciones genéricas presentes en esta religión, se encuentran implícitas en las creencias y rituales religiosos de la misma, manifestando así estereotipos sexuales, que son asumidos de manera consciente o inconsciente por la mujer y el hombre religiosos. Dicho fenómeno se hace presente en San Juan de los Remedios, municipio que avizora una rica trayectoria histórica, religiosa y cultural; en el que el negro ha estado presente casi desde su fundación. La masividad de la entrada constante de esclavos africanos al país, que portaban consigo su rica cultura y tradiciones mágico-religiosas, permitió el recibimiento en Remedios² de oleadas enriquecedoras que legaron a sus descendientes las religiones populares conocidas como la Regla de Osha y la Regla Conga o de Palo, fundamentalmente.

Precisamente, se parte de una serie de motivaciones y preguntas, tales como: si la mujer antiguamente gozaba de un fuerte empoderamiento en el Complejo Osha-Ifá, ¿por qué ha perdido preponderancia en la cotidianeidad?, ¿qué cambios han provocado este fenómeno?, ¿son estos cambios en la religión justificados o son a conveniencia? Motivaciones e interrogantes que chocan con la realidad, al encontrarse con una historia religiosa como la de Remedios, en la que se puede apreciar un elevado nivel de reconocimiento de mujeres santeras. Figuras como Hilda Hernández, Natalidad Piedra, Felicia Boffill, solo por mencionar algunas, son

² En la Parroquia Mayor San Juan Bautista del municipio se registra un total de dos mil quinientos cuatro negros de veintiséis etnias entre 1722 y 1869. Las cifras más elevadas corresponden a las principales denominaciones metaétnicas de los africanos llegados a Cuba: congo, carabalí, mandinga, mina, lucumí, ganga, macúa y arará.

mujeres que gozan de un empoderamiento femenino reflejado en la capacidad intelectual y en las facultades religiosas que poseen, así como en los principios éticos y morales por los que estas se rigen, -principios que deben tener presente cualquier miembro del Complejo Osha-Ilá-; cualidades estas menospreciadas por ciertos oriatés, babalawos y santeros de estos tiempos, que manifiestan relaciones de poder debido a que muchas veces los espacios de mayor jerarquía son ocupados en general por el sexo masculino como sucede con el sacerdote de Ifá o babalawo.

Por consiguiente, la situación problemática anteriormente expuesta permite plantear como problema científico: **¿Cómo se manifiesta la exclusión de género en el Complejo Osha-Ilá en el municipio de Remedios entre los años 2016 y 2017?** Para darle solución al mismo se plantea como objetivo general de la investigación: **Analizar cómo se manifiesta la exclusión de género en el Complejo Osha-Ilá en el municipio de Remedios entre los años 2016 y 2017.** Por tanto, la presente investigación se estructura de la siguiente forma: un primer capítulo, que, en un primer momento aborda el concepto de religión desde el análisis de sus estructuras, funciones y esencias a partir de las diferentes visiones teóricas y los diversos contextos sociales. El estudio del mismo, necesita la reflexión en torno al símbolo, el mito y el rito como categorías socioreligiosas claves para comprender y profundizar en el tema. Un segundo apartado que se enmarca en el estudio del enfoque de género y las categorías que lo integran, teniendo en cuenta la exclusión y la participación sociales como procesos mediadores del género. Un segundo y tercer capítulo en el que se plasman las definiciones metodológicas y los resultados obtenidos del trabajo de campo que van a responder una secuencia teórica-conceptual histórica, en el que los conceptos son usados en función de la práctica para así corroborar la teoría estudiada.

La perspectiva sociológica marxista, desde el enfoque de género y bajo la intención multidisciplinaria, se centra en la investigación como su dirección básica, teniendo en cuenta el estudio del sistema religioso como totalidad y cada una de sus partes en constante interacción y dinámica recíproca; donde el cambio repercute en las estructuras y funciones religiosas y en el que el método histórico-dialéctico

desempeña un rol de vital importancia para la explicación de las relaciones genéricas en el Complejo Osha-Ifá.

La importancia de la temática se encuentra enmarcada hacia dos vertientes esenciales: una de alcance práctico y otro teórico. Lo estudiado en cuanto a la perspectiva de género en el Complejo Osha-Ifá cuenta con mínimos estudios, y lo encontrado hace referencias casi en su totalidad a análisis teóricos muy puntuales, es decir, la investigación pasa a formar parte del grupo de estudio que además de subrayar las diferencias, hace énfasis en las problemáticas excluyentes de género. De lo cual se desprende el alcance empírico de la investigación, donde se sitúan cuestiones conocidas y denigradas que estigmatizan y afectan a la mujer, no así al desarrollo religioso del Complejo Osha-Ifá. Desde otra perspectiva, a través del reconocimiento social y religioso, la mujer, no solo puede alcanzar relevancia y status, sino que pueden alterarse los estereotipos vigentes en la Santería-Ifá, en relación al poder masculino y al empoderamiento femenino. De esta manera, se representa la religión como mediadora del género, pero también el género como eje transversal de la religión.

Capítulo I: Fundamentación teórica en torno a la religión, el género y sus categorías fundamentales.

Epígrafe I.1. La religión como fenómeno social y forma de la conciencia social.

Al analizar los aportes teóricos relacionados con el hecho religioso, es clara la designación que existe de concepciones propias y particulares, que conjuntamente se encuentran relacionadas con el contexto histórico donde se desarrolla el tipo de paradigma que lo conceptualice. Pero al concebirse la religión como fenómeno social complejo de carácter heterogéneo, al decir de Calzadilla (2003) se conforma en tres elementos fundamentales que comprenden la presencia de un grupo de actividades, formas organizativas y un conjunto de ideas, concepciones y mecanismos emocionales y psicológicos: la conciencia religiosa, las actividades religiosas y la dimensión organizativa... “en una vinculación dialéctica, interactúan entre sí y con otros elementos y sistemas, y en esa relación el fenómeno se modifica” (Calzadilla, 2003, p.34).

Al conceptualizar conciencia religiosa se atisba lo común a toda religión, su esencia: la fe en lo sobrenatural, como creencia no basada en el conocimiento o la experiencia, sino en la aceptación a pesar de ello de la existencia de una realidad distinta, originaria y esencial en relación con la que vivimos. No se trata meramente de reducir la religión al concepto, a la categoría invariable o la mera teoría descontextualizada, sino contar también con las estructuras y las funciones sociales, que le atribuyen significación cultural en la construcción de la sociedad.

La religión plantea un grupo de roles sociales de gran trascendencia, clasificado mediante tres funciones generales por Jorge Jesús García Angulo (2000): cognoscitiva, normativa e ideológica-clasista. Aunque el autor no la incluye, también la religión se encarga, desde un reflejo alterado, de contar la historia de la sociedad humana. Precisamente como forma de la conciencia social la religión es una de las que más ha influido en la marcha histórica de la humanidad, facilitando así la

perspectiva del análisis global, que ha sido legitimizado y heredado de cuantiosos estudiosos.

Se presenta como uno de los presupuestos de las modernas ciencias de la religión el esquema positivista de la interpretación de la historia propuesto por Augusto Comte (1778-1857), quien desdeña a la religión como fenómeno social y la sitúa al nivel teológico en el primer peldaño de la *Ley de los tres Estados de Comte*. Comte (1844), reconoce en la religión, el sistema de ideas que forman el conjunto de concepciones del mundo con una magnitud social, para responder aquellas cuestiones dudosas y complicadas de la vida cotidiana, incluso para las ciencias especializadas en el tema. Para este autor, el desprendimiento cosmovisivo e histórico de la religión radica en propiciar la cohesión –social, grupal e individual-, como modo de estado normativo voluntario e involuntario, que no solo edifica y controla la moral identitaria de las personas, las comunidades y las sociedades, también las transforma, a la par de la dinámica psicosocial.

Marx Weber (1864-1920), basa su tesis en cómo las ideas religiosas y los grupos interactúan con otros aspectos de la vida social, principalmente en la economía. Desde su lógica la religión surge por la necesidad que tiene el individuo de búsqueda de una explicación a su sufrimiento - “teodicea”- y la promesa de salvación ante las situaciones de desorden del mundo - “soteriológica”- y ello lo encuentra en lo sobrenatural (Weber, 1996, p. 30). Resulta interesante la idea sobre la religión como un instrumento válido en el progreso del individuo; siempre y cuando no se identificara con una concepción mágica, conservadora y católica, ya que entorpecería la racionalidad capitalista. Esta ética racional debía contener un fundamento religioso como autoridad moral.

En este sentido el eminente etnólogo y antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969), en su libro *Los negros brujos* muestra su concepto de religión referido a “una función patológica de defensa, tras la coacción subjetiva del cumplimiento de las pautas morales” (Ortiz, 2000, p. 23). Por ello, Ortiz al igual que Weber sostiene la idea de la fundamentación de la religión sobre la moral y los parámetros éticos, sin pretenderla irracional.

Emile Durkheim (1858-1917), quiso explicar la religión como resultante y en función de circunstancias sociales exclusivamente. Su atención no solo se enfoca a la concepción del mundo, sino al problema de la interacción entre el sujeto y el objeto en medio de las acciones rituales, las instituciones y en las formas de organización social de tales actividades. “La religión es un sistema de creencias y practicas relativas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquellos que la profesan” (Durkheim, 1993, p.42). Definición de tipo funcional, en el sentido que explica el rol de la religión en la vida social: unifica sociedades. En la comprensión del análisis que realiza sobre el fenómeno, conviene considerar un elemento importante de su teoría: para evitar una situación de anomia social, la conciencia individual debe someterse a la conciencia colectiva por fuerza de la moral; aquí la religión juega un papel fundamental, puesto que dota al individuo de una forma ética de comportamiento. Con ello, legitima la presencia indiscutible de la religión en la vida colectiva del hombre.

Herbert Spencer (1820-1903) mediante su positivismo biologicista, aprueba a la religión como producto, no de un don divino, sino resultado de la evolución de la sociedad humana, de las características mentales y sociales del hombre. Spencer no se adentra en el tema religioso desde su condición eminentemente social, pero “afirma la visión de la religión como fenómeno social al enunciar el nivel de integración existente entre este y la sociedad” (Izquierdo, 2005, p.9). La relación causa-efecto lleva al autor a defender el postulado que las instituciones eclesiásticas dependen de la estructura social y de la razón política, pero a su vez se produce la retroalimentación al fomentar la cohesión hacia los distintos componentes y direcciones de la sociedad.

Por su parte, Talcott Parsons (1902-1979), propone para el análisis de la religión centrarse en la función de las instituciones religiosas. Aunque no lo expone dentro de su concepción apologética del orden social, “le otorga a la religión un papel ideológico clave dentro de cualquier sistema social” (Izquierdo, 2005, p. 11); donde cada componente, elemento o estructura funciona en correspondencia y

reciprocidad bajo el poder de un referente trascendental que elimina desigualdades, divisiones, jerarquías, todo lo que implica fallas o desequilibrios.

La religión desde su expresión más sagrada se entiende como poder eminente, externo al hombre, pero tan relacionada con él, que fluye de su interioridad. En correspondencia Peter Berger (1929-...), le confiere a la religión un lugar notorio dentro de la sociedad. Berger (1971), reconoce que ejerce un papel importante dentro de la política para la legitimación de las funciones y las estructuras ontológicas supremas, ubicando las instituciones en un marco de referencia sagrado y cósmico. En este sentido, ocurre que las formas de conciencia se interrelacionan y se intercambian ideas, de manera que la religión adquiere influencias desde otras esferas de la sociedad, y se construyen así sistemas doctrinales de contenido político-filosófico-religioso.

Otra visión que se pudo apreciar en la enunciada por Carlos Marx (1818-1883), quien califica a la religión como el “opio del pueblo”, que cumple una función social, constituye la respuesta espiritual a la condición de alineación de las clases oprimidas instrumentalizada para sostener las ideologías y sistemas culturales que favorecen al capitalismo opresivo (Marx, 1970, p. 14). Insiste asiduamente en la alineación económica como impulsora de la alineación religiosa debido a que tiene en frente un Estado oficialmente cristiano donde la religión es clave para el mantenimiento de la clase burguesa en el poder. Para Marx (1970), todos los fenómenos sociales, incluso el religioso, están condicionados finalmente por la manera como los seres humanos se organizan colectivamente para controlar su ambiente natural y responder a sus necesidades materiales y culturales.

Tanto como Marx, Peter Berger reconoce la religión cual forma básica de la falsa conciencia, pero asume la “unidad dialéctica entre la identidad apropiada socialmente (objetivamente) asignada y la identidad apropiada subjetivamente” (Berger, 1971, p.106), de forma individual, y no de la religión como creación material y socialmente condicionada y por tanto reproductora de condiciones alienantes.

Pierre Bourdieu (1930-2002), en su libro Cosas dichas, admite que el estudio del fenómeno religioso es una de las empresas más difíciles, porque “cuando se está

en él, se participa de la creencia inherente a la pertinencia a un campo, y cuando no se está, se arriesga primeramente omitir, inscribir la creencia en el modelo” (Bourdieu, 1987, p. 83). Para el autor, el problema de estudiar lo religioso reside al abordar el espacio social especializado en la creencia, pero no cualquier creencia, sino la que se tiene en lo sagrado, lo divino, lo superior, lo trascendental, lo universal e invariable. Propone la categoría campo religioso como una herramienta útil para indagar en la naturaleza y la dinámica de los fenómenos religiosos, sin aislarlos de su contexto social.

Por otro lado, tal y como dice François Houtart (1925-...), “todas las religiones están constituidas por sistemas de creencias, sistemas de expresiones, de ética y sistemas de organización. Toda religión produce sentido, es decir, una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo” (Houtart, 2006, p.36). Houtart hace alusión a dos cuestiones religiosas que van a resumir su visión de la religión suponiendo dos dimensiones básicas donde, por un lado, la religión forma parte de los ideales, de las representaciones del hombre de su mundo y de sí mismo. Tales representaciones se construyen dentro de las condiciones concretas e históricas de los actores sociales. Por otro, la religión como parte de las representaciones, es también un producto del actor social humano “toda realidad cultural, toda realidad ideal es un producto social” (Houtart, 2006, p.36). La significación social de la religión depende de su nivel de influencia y valoración dentro de la sociedad, y de su capacidad para estudiar el universo simbólico de lo social.

En la opinión de Jorge Ramírez Calzadilla (2003, p.33) y en la de otros autores:

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

Calzadilla expone que la religión como concepto abarca un campo muy amplio y diverso de la realidad en la cual se dan las expresiones concretas donde el elemento

que las identifica es la aceptación de lo sobrenatural, independientemente del modo en que sea concebido o representado.

Se puede decir que existen tantas definiciones, como estudiosos del fenómeno religioso, reconocer tal existencia no conduce necesariamente al relativismo; lo cual significa una selección metodológica puramente subjetiva y, por tanto, arbitraria, pero la definición de cualquier fenómeno social nunca es una cuestión solamente teórica. Precisamente, la definición que se asume no busca superar a otras elaboraciones conceptuales, más bien tiene como objetivo integrar los diversos puntos de vistas en una concepción holística y global. Por lo tanto, la religión es, tal y como dice el sociólogo cubano Lázaro Leiva Hoyo (2007, p.16):

Un sistema de interrelaciones de prácticas y creencias, referidas a lo sobrenatural fuera de la conciencia; que en la sociedad libra diversas funciones de tipo cognoscitivo-cosmovisivo, afectivo-emocional, ético-moral, sociopolítico-ideológico, estructuradas sobre un conjunto de elementos, en determinado contexto social.

La religión, como sistema, contiene un eje o tríada cardinal, que no solo se emplea para facilitar el estudio pormenorizado del mismo, sino que sustenta y dinamiza todo el aparato religioso a su interior y en relación con la sociedad. El mito, el símbolo y el rito constituyen tres categorías socio- religiosas que estructuran, organizan, moldean y condicionan las representaciones religiosas; pero sobre todo las sociales que parten del propio pensamiento mítico –simbólico y se manifiesta en el marco de lo ritual.

Epígrafe I.1.1. El símbolo, el rito y el mito como categorías socioreligiosas.

Clifford Geertz (1992, p.187) explica la religión como paradigmática:

...1) una religión es un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos y penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, 3) formulando concepciones en un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único.

Para este filósofo, el pensamiento visto desde su concepción genérica consiste en la construcción y el manejo de conjuntos simbólicos, empleados como modelos de campos físicos, orgánicos, psicológicos, sociales; de manera tal, que la estructura de tales sistemas sea comprendida. “La acción de pensar gravita, no en un espectral proceso desarrollado en la cabeza de alguien, sino en un cotejo de los estados y procesos de modelos simbólicos con los del mundo exterior” (Geertz, 1992, p.188).

El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad, los más profundos, que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psiquis; responden a una necesidad y llevan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Esta verdad se convierte en una especie de piedra angular sobre la cual articulan todo el resto de las creencias y de las prácticas religiosas, y dicha revelación siempre se apoya en un mito de origen que le da el contenido, expresado exclusivamente a través de los símbolos que revelan, pero al mismo tiempo ocultan un misterio.

Al decir del símbolo Houtart (2006, p.46) lo percibe como:

La producción de representaciones, ideas y esquemas culturales que personifican una realidad humana fundamental y establecen una de sus principales características, permitiéndole situarse en el ambiente natural y social. Por esta razón, las representaciones tienen un impacto sobre la manera como las personas actúan, consciente o no, construyen, reproducen o cambian las estructuras de la sociedad.

El símbolo instaura una representación fabricada por el hombre, que lo domina, orienta sus acciones y organiza su vida, materialmente de forma mítica; lo cual le confiere un carácter supraterrrenal.

El símbolo religioso conserva suficientes valores espirituales en la conciencia colectiva y se re-significa como valor de identidad asociado a las fuentes que definen nuestras culturas. Este adquiere la fuerza de un referente visual contemporáneo incorporado a las búsquedas de una expresión que se confronta

con sus orígenes en los intentos por definir una imagen de autenticidad. Se traducen en normas, esquemas y patrones que regulan el pensamiento mítico, pero también se considera el pensamiento mítico como una forma de representación de la identidad religiosa que genera símbolos; pues el mito explica el papel, el poder y el lugar que ocupan los diferentes elementos que integran el mundo.

El mito es una expresión valorativa, necesariamente social, de la relación dialéctica del hombre con el mundo que él refleja, debe considerarse como la forma histórica primaria de la idealidad, que tiene su base en la naturaleza objetiva, independientemente de la subjetividad individual. La personificación de las fuerzas naturales, el otorgamiento de los rasgos humanos a las deidades, la divinización de los ancestros y la multiplicidad de lo sobrenatural en los espíritus constituyen algunas de las características de los mitos.

Bronislaw Malinowski (1884-1942), y Claude Lévi-Strauss (1908-2009), coinciden al considerar que no se identifica mito con símbolo, ni se reduce el primero al segundo, pues el mito no es símbolo, sino expresión directa de lo que constituye su asunto, es un ingrediente vital de la civilización humana. Según Malinowski la función del mito no es traer realidades escondidas, no se trata de una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino de una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones: “el mito salvaguarda, fortalece los valores, responde a la eficacia ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre” (Malinowski, n.d., p.30).

Por su parte, María Daisy Fariñas Gutiérrez (1994) no interpreta el mito como un simple relato de cosas sobrenaturales, pues para ella cumple importantes funciones dentro de la sociedad gentilicia, a la par que se relaciona estrechamente con la magia. A través de cada uno de ellos, cada cultura expresa algo, teniendo en cuenta

el contexto histórico en que surge, lo cual le confiere una significación social determinada, tanto, así como una función dentro de la organización social³.

En este sentido, clasifica los mitos en seis aspectos esenciales:

- La recepción y transmisión del legado cultural⁴.
- La vinculación hombre-naturaleza, hombre-sociedad.
- El paralelismo con otras culturas.
- Concepción de los personajes míticos y entes sobrenaturales⁵.

La conciencia mítica incide directamente tanto en el conjunto de las ideas religiosas, en la conducta del creyente con diferentes grados de intensidad y sobre todo en los ritos. El mito comprende un elemento vital en los ritos sagrados y sus indicaciones deben seguirse lo más estrictamente durante el desarrollo de la ceremonia ritual, con el objetivo de establecer una relación entre el creyente y la deidad invocada, mediante un lenguaje esotérico. Se reflejan así las creencias en las fuerzas existentes en la naturaleza, el culto a los antepasados y a las deidades, según aparecen estas en sus diferentes “camino” o avatares, todo en estrecha relación con la realidad inmediata y sus configuraciones sociales, lo cual significa la base para ciertos tabúes que modifican la actividad diaria del creyente; “los mitos contribuyeron a formar una conciencia social, moral y hasta política en los niveles de nuestra población, el mito actúa aquí como un poderoso factor de homogeneidad cultural” (Barnet, 2006, p.84).

Los ritos transmiten la posibilidad de valorar la sociedad, las actividades de los hombres y validan el comportamiento de quienes dirigen, y como es lógico, de los dirigidos. Tanto la religión como la sociedad, necesitan del exterior para formarse,

³ A pesar de que la autora describe estos aspectos para los mitos taínos, son igualmente válidos para el análisis de los mitos afrocubanos.

⁴ Para este momento del análisis la autora explica su valoración de la mitología como compendio de las creencias más profundas, de las costumbres y tradiciones, leyes y organizaciones de cada uno de los pueblos; elementos conservados en la tradición oral y legados a sus descendientes.

⁵ La conservación de elementos míticos en la memoria oral y en la toponimia de la región. Según estos estudios, el héroe mítico no es un hombre, lo trasciende, por ello se muestra impregnado de animatismo y realiza acciones que otros hombres no podrían. Sin embargo, tampoco es un espíritu, es un ser intermediario entre ambos, mitad hombre, mitad ente sobrenatural.

del entramado de las relaciones sociales y de las continuidades y discontinuidades entre cada una de las categorías religiosas y sociales. Es substancial resaltar el papel de los ritos en gran parte de la actividad humana, más aún, si de experiencia religiosa se trata; pues resulta una equivocación adjudicarse el criterio de origen, sobrevivencia y desarrollo de una doctrina religiosa reveladora, sin un sistema de valores particulares, liturgia, ritos o ceremonias.

Alexis Jardines (2004), plantea que no existe un punto donde cese el rito y comience la religión, estas categorías se encuentran representados uno dentro del otro. No cree que el mito exista como institución, así como tampoco existe la estructura de los mitos (en el sentido estructuralista). Plantea que sólo se puede conocer esta estructura a través del lenguaje. "El mito es la parte hablada del ritual que si esta trata de un lenguaje sería corporal" (Jardines, 2004, p.221).; también lo denomina simbólico.

En este sentido, Geertz (1992, p. 18) afirma que:

Es en el rito donde la convicción de las concepciones religiosas, son verídicas. Es en alguna clase de forma ritual donde los estadios anímicos y motivacionales que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros.

Lo cual le confiere al símbolo una existencia dependiente, no solo del mundo objetivo, sino de cierto tipo específico de actividades individuales y sociales, realizadas por el actor social para convertirse y reafirmarse como tal. De esta manera, el interés por los ritos engloba un espacio simbólico, dado en el concepto mismo de ritual que indica una conducta social reiterada y condicionada, referida a un grupo de normas legitimadas por un consenso que lo regula; en ello radican sus funciones. Se inscribe en manifestaciones sociales tales como la fiesta, la celebración, la ceremonia conmemorativa, ya sea coincidiendo con ellas o frecuentemente como su momento principal.

Las relaciones religiosas, incluyendo los símbolos, los mitos y los ritos traslucen normas sexistas, maneras de ser y de actuar a partir de la posición genérica, y modelos ideales frente a la naturaleza y la sociedad. Cada una de estas categorías socio-religiosas dentro del propio contexto religiosos surte efecto, creando las expectativas que conducen a las experiencias sobre la base mística de participación y exclusión sociales; contextualizándose en la medida que cambia el marco de referencia y se incorporan elementos, prestándose a una alienación refuncionante, capaz de soportar cierta visión del mundo, refutándola o revisándola; donde el género no es excepción más bien se instituye como una víctima permisible que valida en la mayoría de los casos las relaciones entre cada categoría socio-religiosa y el contexto inmediato.

Epígrafe I.2. De la perspectiva de género a la teología feminista.

El análisis desde una perspectiva de género, significa ir más allá de una construcción social y biológica, sin descartar que la lógica de género es una lógica de poder, un modo de percibir lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano y lo cultural desde la relación ámbito público y privado. Dentro del conjunto de estudios sociales, a decir de la socióloga cubana Annia Martínez Massip (2005, pp.46-47), la sociología clásica enfoca el tema de género a manera de complemento secundario, más bien como un matiz causal; es decir, que desde la construcción de lo social como masculino y desde el androcentrismo del pensar sociológico, se realizan pocos progresos en la teoría sociológica clásica, que provocan la desarticulación de la especialización limitada de la mujer en los trabajos domésticos y el incremento del valor de su expresión laboral.

Sin embargo, la élite ideológica de la Ilustración mostró un aporte significativo a la causa de la mujer, tal es el caso de Condorcet (1743-1794). François Poulain de la Barre (1647-1723), John Stuart Mill (1806-1873), Carlos Marx y Federico Engels (1820-1895) por nombrar algunos, demostraron que la diversidad de su pensamiento y la influencia de sus actividades ejercieron sobre la sociedad un rol determinante, convirtiéndolos en verdaderos exponentes de la orientación emancipadora.

La contrapartida de la escasez de estudios en torno a la mujer nace en los años setenta del siglo XX con la inserción de la teoría feminista en la sociología, que a su vez representó la antesala de los estudios de género. En esta etapa, los sociólogos se niegan, a incorporar las ideas de la nueva literatura de la mujer a su comprensión del mundo social. Ocurre, más bien, que sociólogos y sociólogas feministas se separan de la sociología ortodoxa, y luchan contra el pensamiento androcentrista de percibir el mundo y proveen un sistema de conocimientos que describen a la mujer cual actor social. Pero no puede pasar por alto aquella generación de mujeres sociólogas, no necesariamente feministas, que le aportaron a la sociología clásica y a los estudios de género, no solo en su carácter fundador, sino a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, y que de cierta manera constituyen antecedentes de la perspectiva de género.

El género como proceso de construcción social, cultural e histórico implica diferencias de género según las necesidades e interés de las diversas culturas o sociedades, como cualquier norma prescriptiva que tiene una doble faz. Por una parte, se presentan como un modelo o prototipo a imitar, al que se debe ajustar la conducta, y por otra, como una prohibición de lo que no se debe hacer. No es sinónimo de sexo. La distinción entre sexo y género, a decir de Izquierdo (1994), tiene como objetivo diferenciar conceptualmente las características sociales, psíquicas, históricas de las personas, para aquellas sociedades o aquellos momentos de la historia de una sociedad dada, en que los patrones de identidad, los modelos, las posiciones, y los estereotipos de lo que es/debe ser una persona, responden a una bimodalidad en función del sexo al que se pertenezca.

La perspectiva de género, gracias a su carácter transversal, a través no solo de las sociologías especiales sino de otros campos de las ciencias sociales, adquiere un poder sistémico, que lo nutre de categorías, métodos y experiencias sistematizadas, de distintas naturalezas epistemológicas. Además, integra su aparato teórico conceptual a otros campos del marco social. De esta forma, tal y como dice Enrique Gomáriz (1994, pp. 39-53), una perspectiva parece ser la mínima articulación de lo que se conoce hasta ahora como los estudios de género...:

Un conjunto en el que se integrarían los avances procedentes de las ciencias del comportamiento, el análisis de la construcción social de la mujer y del hombre, las formulaciones sobre el espacio microsocial (en relación con la temática de la familia, al menos en lo que se refiere a la pareja), las teorías sobre el factor género como eje articulador de sistemas sociales, también en relación con otros (raza, clase); o dicho de otra forma, la integración fáctica y progresiva de un conjunto de elementos, hasta ahora dispersos, ..., que desde luego será mucho más visible en el contexto de las ciencias sociales.

Precisamente el género apunta a un conjunto de significados sociales y culturales, al contenido simbólico de acuerdo con las diferencias percibidas por un grupo social. En el mundo de la religión son definidas las identidades tanto femeninas como masculinas por “el deber ser”, del referente sobrenatural constituido como reflejo de lo establecido socialmente por la iglesia e instituciones religiosas. En esta realidad, la construcción de la identidad se presenta determinada por el sexismo y bajo un dominio eminentemente patriarcal. Lo pautado según lo religioso representa para ambas identidades una disminución de lo diverso en modelos de homogeneidad estricta para evadir confusiones en roles y valores. En este sentido, compatibilizar religión y género, permite el análisis del feminismo que ha dado a las mujeres – cristianas, budistas, musulmanas o de cualquier otra fe- elementos teóricos para analizar su propia religión y descubrir los elementos patriarcales y la utilización de poder que existen en ellas.

La Dr. en Teología Sistémica, Marilú Rojas Salazar (2013), argumenta que la reflexión teológica sobre la mujer ha pasado por diversos momentos; primero se habla de la teología de la mujer, posteriormente de la teología feminista, hoy se acude a la categoría de género para continuar esta reflexión.

La teología de la mujer, a decir de la Dr. en Teología, Consuelo Vélez (2001), se puede situar en los años 50, fruto de la reflexión teológica, en especial, de sacerdotes o pastores situados en el contexto social, cultural y eclesial de su época, intentaron abrir nuevos espacios para la mujer. Su afirmación fundamental es la igual dignidad del hombre y la mujer. Sin embargo, se atribuye a cada uno roles y

tareas diferentes. De esta manera se sublima lo femenino como esencia que trasciende las culturas y los tiempos. Una obra clásica de esta teología de la mujer es la de Gertrude Vol Le Fort, *La mujer eterna* (1957).

Por su parte, tal y como lo afirma Isabel Gómez Acebo (2006), la teología feminista tiene sus antecedentes históricos en los movimientos feministas de liberación de la sociedad norteamericana. En el nivel teológico, el hecho más importante es la traducción de la Biblia por Elizabeth Cady Stanton (*Womens's Bible*, cuya primera parte se publica en 1895 y la segunda en 1898). Una segunda etapa se puede identificar alrededor de 1950 en la cual se plantea el acceso de la mujer al ministerio ordenado, especialmente en las Iglesias protestantes. A partir de los años '60 se registra el comienzo de la tercera etapa, la actual, que da nacimiento a la teología feminista.

La teología feminista se considera una teología contextual⁶ porque parte de las experiencias vividas por las mujeres, es crítica de la sociedad patriarcal y de todas las normas, tradiciones y estereotipos que de ella se derivan. Parte del sufrimiento real de la mujer causado por la visión androcéntrica y propone la revisión radical de todas esas formas de opresión. Se distinguen dos corrientes en la teología feminista. "La primera cuestiona hasta las bases mismas de la autoridad de toda la cultura judeo-cristiana, y la segunda cuestiona algún esquema de estructura general de la teología dejando en pie la estructura misma" (Vélez, 2001, pp. 2-3).

Según Gómez (2006) la primera corriente prescinde de las fuentes clásicas de la teología (Sagrada Escritura y tradición) y busca otras. Es minoritaria. Entre sus exponentes conviene destacar a Mary Daly. Esta corriente formula preguntas que nunca habían surgido y que es necesario considerar. Su búsqueda de espiritualidad toma elementos de la naturaleza de un modo que la teología clásica consideraría panteísta. La segunda corriente, apela por una nueva hermenéutica. Postula que a través de la renovación de las ciencias bíblicas la teología feminista puede descubrir elementos del mensaje bíblico hasta ahora no tomados en cuenta o ignorados. Esta

⁶ Es una teología contextual, la más inclusiva de todas, pues las situaciones de subordinación de la mujer aparecen en todos los contextos, en todas las culturas, en todos los medios sociales y políticos.

postura es conocida como reformista y entre sus representantes se pueden nombrar a Phyllis Trible, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Teresa Forcades i Vila, Rosemary Radford Ruether, Letty Russell.

La teología feminista se diferencia de la teología de la mujer en que esta vez es la misma mujer la que dice de sí misma lo que descubre en su experiencia de ser un cuerpo dotado para comunicar vida, para ser espacio de vida, habitación de otra nueva vida.

En correspondencia, la teología feminista ve la necesidad de trabajar las teorías de género para desarrollar con más seriedad el discurso teológico. La categoría de género es adecuada para analizar y comprender la condición femenina y la situación de las mujeres, pero lo es también para analizar la condición masculina y la situación vital de los hombres. Si algo es indiscutible para las personas, es el significado de ser mujer o ser hombre, los contenidos de las relaciones entre mujeres y hombres y los deberes y las prohibiciones para las mujeres por ser mujeres y para los hombres por ser hombres. La perspectiva de género, basada en la teoría de género, permite por tanto analizar a las mujeres y a los hombres no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos, construidos socialmente, productos del tipo de organización social de género prevaleciente en su sociedad.

La teología feminista, entonces, intenta asumir esta mediación para construir una teología que permita, de una parte, luchar contra toda exclusión y, de otra, reconocer y preservar la diversidad; una teología que favorezca el fin de la intolerancia y la construcción de la mutua aceptación basada en el reconocimiento de la equivalencia humana: “de hombres y mujeres con igual reconocimiento de su dignidad, diversos en sus características personales, protagonistas de la historia humana, tanto en la sociedad como en la Iglesia” (Vélez, 2001, p. 19).

Epígrafe I.2.1. Femeneidad- masculinidad dicotomía inherente del género.

Las mujeres, con una historia propia, continúan arribando a este mundo con un único referente, la femeneidad-masculinidad, como construcción social que las deshumaniza y aliena. La ciencia social se debe apropiarse de un referente que le

adjudique un sentido más fiable al sistema de género y es el continuo dinámico de femineidad-masculinidad, sin fragmentación, parcialidad o sectarismo, pues no alcanza veracidad si solo se explican los roles sociales de las mujeres y su relación con los roles masculinos. Se pretende estudiar tanto a hombres y a mujeres en un espacio conjunto de reciprocidad e intercambio constante, donde cada uno dependa e influya de forma directa en el otro, puesto que en la sociedad conviven en persistente cambio y conflicto armónico.

La masculinidad y la femeneidad, señala Leiva (2007), son construcciones sociales, la adhesión de hombres y mujeres a una o a la otra depende de la educación que reciban en la infancia y de las influencias a que sean sometidos a lo largo de su vida. Pero nada impide que los hombres adopten algunas conductas consideradas femeninas y las mujeres conductas masculinas. Cuando esto ocurre tienen que enfrentar conflictos de distinta gravedad, en la medida en que la sociedad en que viven acepte o rechace estos desafíos de la norma.

La femeneidad se asocia con debilidad, delicadeza, vida, suavidad o/y maternidad y la masculinidad “incluye adjetivos como varonil, enérgico, fuerte y macho” (González, 2010, p.13). Tales cualidades, inicialmente físicas, luego trasladadas a la moral y al intelecto, se reflejan en todos los ámbitos dígase: íntimo-sexual, privado- doméstico, público-social, gracias a disímiles medios institucionales, organizacionales, comunitarios y culturales como la familia, la escuela, los medios de comunicación y otros.

La masculinidad posee un elemento clave que es el poder, ser hombre significa tener y ejercer poder. Las características genéricas atribuidas al hombre, tales como objetividad y racionalidad, le otorgan un dominio sobre la mujer. Aplicado en un sentido amplio, poder también constituye controlar sentimientos, emociones y necesidades afectivas, para evitar la pérdida de dominio y el control sobre los otros, y también por el temor de que le atribuyan características femeninas, que son absolutamente rechazadas. De esta manera, “la masculinidad se convierte en un tipo de alienación no solo hacia la mujer sino hacia el hombre, ya que implica

suprimir o limitar emociones, sentimientos y negar necesidades” (González, 2010, p. 15).

Comprender la perspectiva de género desde lo que verdaderamente significa ser masculino y femenino con vista a la participación equitativa, redefiniendo las diferencias morales que provocan las exclusiones sociales, conlleva a un feminismo más desde los hombres y a una desalienación masculina, desde hombres y mujeres. De ahí que se conciba el análisis de dos categorías básicas determinantes en el género y que median el mismo: la exclusión de género y la participación social.

Epígrafe I.2.2. La exclusión genérica y la participación social como procesos mediadores en el género.

En el transcurso de la década de los noventa, los profesionales de las ciencias sociales incorporan la categoría de exclusión social referida a un segmento de la población carente de equidad de oportunidades. Escritores se auxilian de esta concepción para referirse a las poblaciones en situación de desventaja social en el mundo actual. El uso de exclusión social, según la estudiosa Ana González Durana (2002), ha convivido en los debates políticos y académicos con otros términos referidos a fenómenos sociales similares o colindantes: marginación, pobreza, privación o infraclases⁷. Las concepciones manejadas han sido diferentes según los países, los tipos de prestaciones, las poblaciones o las disciplinas académicas desde las que se emplee⁸.

La condición de excluido, incluye, por tanto, el rasgo igualitario de lo apartado y la diferencia de la marginación respecto a la élite de la sociedad, pero sucede que, entre los propios excluidos, existen clasificaciones, aunque supuestamente se

⁷ Al igual que exclusión, se han empleado como sinónimos o cercanos a pobreza conceptos como marginación, miseria, mendicidad, vagancia, vulnerabilidad, precariedad, necesidad, menester, indigencia y Tercer y Cuarto mundos entre otros. La pobreza se ha estudiado como desigualdad social, rechazo social, diferencias sociales, discriminación social, segregación social, relegación, descualificación, desafilición, privación, minusvalía, inadaptación social, estigmatización, y desventaja (algunos de estas palabras se han recogido de Bouguet y Noguès, 1994). También se encuentra una extensa lista de categorías sociales estudiadas empíricamente como exclusión social en Silver (1994, pp. 548-549).

⁸ Para la realización de un análisis exhaustivo es necesario consultar: Abrahamson, 1997; Berghman, 1996; Bouguet y Noguès, 1994; Duffy, 1995; Room, 1995, 1995b; Silver, 1994; Yépez del Castillo, 1994. En: González. A. (2002) *El concepto de exclusión en política social*. La Habana: CSIC.

muestran “homogéneos” en intereses, concepciones y percepciones de la vida, mostrándose cierta diversidad e inequidad al interior de un grupo de excluidos.

Pero la exclusión es un suceso de índole social, argumenta Carmen Bell Adell⁹ (2002), no propio de la marginalización. No presupone una decadencia de los ingresos, por lo que devela una sociedad con mucho más que diferencia de oportunidades, conlleva en sí misma, la posibilidad de una sociedad fragmentada, dual. Este fenómeno se manifiesta desde que se suponen diferencias de superioridad e inferioridad entre los individuos, pero se encuentra en estrecha vinculación con la infraestructura y los mecanismos de poder. “La exclusión de género, por su parte, guarda una correspondencia enraizada con la cultura” (Bell Adell, 2002, pp. 4-6), a pesar de que las políticas sociales sostengan una posición de inclusión; es decir, respecto al género no solo puede entenderse la exclusión a un nivel social o político, sino además comunitario y grupal.

Es interesante la cuestión de la diversidad, aun dentro de un grupo excluidos. Las mujeres y los hombres tienen la tendencia a autoexcluirse de aquellos escenarios en los que socialmente no se identifican, limitando así su participación en voz y acción, creando encrucijadas de identidad genérica. La categoría exclusión refleja no solo desprecio, ignorancia, sino también subestimación y desvalorización en los individuos de ambos sexos, en pos de las oportunidades reales de la sociedad.

Finalmente, se entiende por exclusión de género, tal y como dice Miguel Ángel Mateo Pérez (2001, p. 174):

El proceso histórico por el que una sociedad (comunidades, leyes, personas, actividades, instituciones, organizaciones, estructuras) no tiene en cuenta las capacidades y habilidades de determinado individuo por el sexo, cuyo rechazo puede abarcar desde la indiferencia hasta lo violento represivo.

Al formar parte de un devenir histórico, la exclusión de género, adquiere un carácter cambiante en sus límites y crea la posibilidad temporal del excluido y del que no, en dependencia del conocimiento, de la cultura, las características educacionales, las

⁹ Profesora Titular de Geografía Humana en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

trabas sociales, el desarrollo económico y las políticas estatales en beneficio o no de la población.

Lo complejo del accionar social hace de la participación un proceso necesario en las sociedades actuales. Esta temática se presenta hoy día abordada desde diversas ciencias sociales, lo cual propicia una multiplicidad de definiciones en su conceptualización. Los estudios consultados, en general, que se refieren a esta problemática, la vinculan con las estrategias de desarrollo a nivel social y como eje fundamental para el desarrollo de la sociedad y la cultura. En Cuba, los estudios que reflexionan sobre el concepto de participación, tienden a vincular su análisis con el espacio comunitario. Linares Fleitas *et al.* (n.d.) consideran a la participación no como un estado, o una resultante final, sino como proceso eminentemente activo, que consta de un conjunto de fases que poseen una dinámica propia con diferentes niveles de expresión.

Los escenarios de participación se cristalizan, se vinculan de manera recíproca y son a su vez, conjuntos de las relaciones sociales, los cuales deben contener ámbitos de interacción participativa, a saber: partidos, asociaciones, comunidad, vecindario, familia; donde se asuman y se compartan derechos, responsabilidades y acciones. La participación y el poder se muestran como características que se relacionan en las conceptualizaciones referidas. Los espacios sociales determinan explícitamente poderes y roles específicos para cada uno de los actores sociales, dado que permiten un involucramiento de los sujetos con necesidades sociales y con capacidad para intervenir en la dinámica de los cambios sociales. Por tanto, cada uno de ellos posee una cuota de poder diferente en relación con el resto.

Una verdadera participación social es alcanzada por medio de tres condicionantes: ser parte de algo, tomar parte en algo y tener parte en algo, con un sentido de conciencia, voluntariedad, horizontalidad y pertinencia. En tanto, al decir de Bernardo Kliksberg (1998, p.19) la participación social es:

Sistémica por naturaleza, de igual forma se reconoce que la equidad en las relaciones genéricas es el resultado de una alianza que se negocia continuamente a medida que van cambiando las condiciones y la dinámica

social, local o grupal; pues la participación conlleva al empoderamiento de los actores sociales más pasivos con un vínculo estrecho entre las metas de eficiencia, equidad, sostenibilidad y un funcional estilo organizacional

Por tanto, un máximo nivel de expresión de una participación social, está dada por la posibilidad de intervenir en la toma de decisiones en las diferentes fases de la búsqueda de la solución, en el trazado de una estrategia en la ejecución y evolución de la acción y en el reparto de los beneficios.

Capítulo II: Definiciones metodológicas.

Epígrafe II.1. Fundamentación teórica de la metodología empleada.

En las ciencias sociales la polémica de la confiabilidad y la representatividad ha planteado la dicotomía entre lo cuantitativo y lo cualitativo, el positivismo y la fenomenología, el empirismo norteamericano y el interaccionismo simbólico que encerraron metodologías unilaterales, en la defensa de la veracidad científica y la aproximación más fiable de la realidad.

El estudio de la religión no puede divorciarse del campo de las ciencias sociales, "...porque no puede comprenderse el sentido de un elemento al margen del todo..." (Houtart, 1989, p.218) y permite descubrir las múltiples interacciones entre la religión y los otros aspectos de las formaciones sociales, con el fin de determinar con mayor precisión posible, los mecanismos por los cuales la religión ejerce funciones particulares y las mediaciones a través de las que estas se realizan.

De las investigaciones sociales los estudios socioreligiosos y de género requieren de una profunda reflexión metodológica. Precisamente, la religión en cuanto a reproducción y práctica, visión del mundo y de acción, constituye un fenómeno complejo, analizado por medio de un aparato conceptual adecuado y bajo exigencias metodológicas específicas que posibilitan la investigación científica de la religión, lo más acertada posible. Dentro de los requerimientos metodológicos, vincular la religión al modo de producción siguiendo una orientación marxista, posibilita determinar, pese a limitaciones particulares de la investigación socioreligiosa, el contenido variable de las representaciones religiosas y las diversas funciones que desarrolla la religión en dependencia de las condiciones materiales de vida; vital para la comprensión y clasificación del fenómeno religioso.

En la actualidad, la búsqueda metodológica se fundamenta en la integración de las técnicas y métodos por ambas partes de los paradigmas cuantitativo y cualitativo confeccionando así un equilibrio tan necesario para la investigación, denominado

convergencia metodológica. Por consiguiente, para un cumplimiento adecuado de los objetivos de la investigación, de forma consensualmente aproximada, se seleccionan las siguientes técnicas: la observación no participante, la entrevista en profundidad semiestructurada, la historia de vida y el análisis de contenido; desde la perspectiva analítica que muestra la apreciación más adecuada de la realidad compleja y cambiante, enmarcada en una estrategia de investigación empírica, donde el análisis de la parte social se conforma como el todo dialéctico que puede ser abordado desde varias aristas.

Epígrafe II.1.1. Análisis de las técnicas empleadas.

Observación no participante: contribuye al reconocimiento del espacio, del territorio, de las condiciones materiales del religioso y de aquellas ceremonias a las que no puede acceder con facilidad el investigador, pero sin incluirse, ni formar parte del proceso; lo cual ocasiona un sesgo sobre el objeto de estudio que permanece ajeno a la situación, por ello es esencial un acercamiento hábil para la empatía. Las guías de observación se centran en dos objetivos comunes: describir la casa llé- osha y el lugar que ocupan los santos femeninos y masculinos en los altares; y el desenvolvimiento de las unidades de observación en las ceremonias y rituales religiosos, dígase las diferencias ceremoniales entre los orishas femeninos y masculinos a la hora de recibir los recipientes (ver anexos 1 y 2).

Entrevista semiestructurada: se realiza individualmente entre la persona entrevistada y un entrevistador para sondear asuntos a fondo, que faciliten la comprensión, los sentimientos, las emociones, las actitudes, prejuicios, y las construcciones sociales del entrevistado. Se combinan las preguntas previamente elaboradas y estructuradas, con la forma de abordar un tema o aspecto de interés (ver anexo 3, 4, 5, 6). Se emplea para el reconocimiento del nivel de conocimiento, rol, status y prestigio religioso del hombre y la mujer religiosos, y apreciar cómo ha cambiado esto históricamente a través de la transmisión de valores, conocimientos, costumbres religiosas de generación en generación. Así como para recopilar información referente al pasado del objeto de investigación que determina notablemente el pasado del mismo.

Historia de vida: se emplea para discernir y comparar las diferencias entre la religión de hace más de medio siglo y la actual, a través del recorrido de personas muy ancianas no solo en la vida sino en la religión y desentrañar el papel que a lo largo de la historia ha jugado la mujer, qué rituales podían hacer, qué otras deidades entregaban. Además, refleja la historia de las herencias transmitidas desde la familia religiosa o santera (o). Trasladarse a otro tiempo, contiene sus ventajas significativas en cuanto a las transformaciones ocasionadas en el objeto de estudio, pero también una serie de riesgos que afecta la veracidad científica de la información brindada, pues depende de la memoria y la subjetividad del individuo (ver anexo 7, 8).

Análisis de contenido: constituye una vía fundamental para descubrir los significados segundos o contenidos latentes que subyacen en los mensajes. La lectura de los mitos se emplea para corroborar o negar todas las informaciones brindadas, bajo la interpretación de los cuentos que componen la historia heredada de los antepasados y esclavos yorubas de Cuba, y así apreciar cómo se describe el rol de la mujer en los mitos y ritos de la religión (ver anexo 9).

Epígrafe II.1.2. Diseño de investigación.

Problema científico: ¿Cómo se manifiesta la exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá, en el municipio de Remedios entre los años 2016 y 2017?

Objetivo general: Analizar cómo se manifiesta la exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá en el municipio de Remedios entre los años 2016 y 2017.

Objetivos específicos:

1. Analizar los referentes teóricos-conceptuales de la religión y el enfoque de género, así como sus categorías principales: símbolo, mito y rito; exclusión de género y participación social.
2. Valorar la relación entre el enfoque de género y la religión a partir del análisis histórico-lógico del papel de la mujer en la religión.
3. Caracterizar el municipio de Remedios desde los siguientes aspectos: histórico, demográfico, social-económico, religioso y cultural.

4. Analizar las formas de exclusión de género en el Complejo Osha-Ifá a partir de cuestiones como: clasificación, función, tendencias y características más generales, en el municipio de Remedios.

Preguntas científicas:

- 1) ¿Cómo ha sido conceptualizada la categoría religión en el desarrollo de la sociología?
- 2) ¿Qué aspectos teóricos-conceptuales presenta el símbolo, el mito y el rito desde la sociología de la religión?
- 3) ¿Qué cuestiones teóricas-conceptuales relacionadas con la exclusión y la participación presenta el género vinculadas a la religión?
- 4) ¿Cuál ha sido la función de la mujer en las distintas religiones?
- 5) ¿Qué papel ha desempeñado la mujer en el Complejo Osha-Ifá a lo largo de la historia?
- 6) ¿Qué características ha tenido la religión en el municipio de Remedios en su devenir histórico y cultural?
- 7) ¿Qué papel juegan los símbolos, los mitos y los ritos sagrados en la manifestación de la exclusión contra la mujer en el Complejo Osha-Ifá en el municipio de Remedios?
- 8) ¿Qué funciones ejerce la mujer en los ritos religiosos en el municipio de Remedios?
- 9) ¿Qué características tienen las mujeres y los hombres practicantes del Complejo Osha-Ifá en el municipio de Remedios?
- 10) ¿Qué papel jerárquico juega la mujer en el Complejo Osha-Ifá en el municipio de Remedios?
- 11) ¿Qué otras expresiones de exclusión de género se manifiestan en Complejo Osha-Ifá en el municipio de Remedios?

Variables (ver glosario)

Conceptos (Leiva, 2007, pp.56-58):

Nivel de conocimiento religioso: valoración objetiva del entendimiento, inteligencia o sabiduría en torno a las creencias y al conjunto de divinidades y ritos religiosos.

Valores religiosos: “pueden definirse como formaciones psicosociales que se encuentran jerárquicamente estructuradas y son internamente consistentes. Los mismos se han instaurado como estados subjetivos asociados a la idea de lo sobrenatural, que se manifiestan en conductas, teniendo como rasgo fundamental el expresar la relación más estable y general entre el individuo, la idea de lo sobrenatural y la sociedad” (Argüelles et al., 1996, p. 8).

Grupos religiosos: “conjunto de practicantes iniciados o no de una misma expresión religiosa o con creencias y prácticas semejantes que no alcanzan un grado complejo de organización como sucede en las instituciones eclesiales cristianas. Se organiza alrededor de una persona que funge como centro o guía. Se establecen nexos de cooperación y dependencia de forma directa o indirecta” (Argüelles et al., 1987, p.11)

Modelos religiosos: representación genérica que se imita dentro del marco de creencias y actitudes religiosas.

Deberes religiosos: obligaciones sexistas o equitativas establecidas por la religión.

Limitaciones religiosas: restricciones que dificultan la equidad de género en la religión, es decir rezagos sexistas.

Ceremonias religiosas: “conjunto de ritos y acciones que con un fin realizan los creyentes para rendir culto a las fuerzas sobrenaturales, esas según sus concepciones se llevan a la práctica a solicitud de las deidades y/o antepasados” (Argüelles et al., 1987, p. 25)

Santos recibidos: ritual que permite al recién iniciado incorporar a su status como religioso nuevos poderes que se manifiestan en atributos como piedras, collares identificados con una deidad específica.

Santos entregados: cuando un santero o santera decide ser el padrino o padrina de una persona determinada y le cede poderes que dependen del dominio y el arquetipo del orisha relacionado con el religioso.

Santos hechos: cuando un religioso recibe los poderes de su ángel de la guarda.

Sistemas de adivinación: combinación de partes, enlazadas entre sí, para obtener como resultado lo oculto y lo futuro, mediante un rito de revelación por el cual los orishas le hablan al santero.

Tarifas de rol: lista de precios establecida por el sacerdote o santero según los servicios solicitados.

Edad religiosa: tiempo que lleva el religioso iniciado en la Santería.

Arquetipos de santo: “características que identifica personalmente al orisha citado” (Govín, 1996, p. 9), marcando el estereotipo sexual.

Dominios de cada santo: donde él o ella tiene su señorío. Lo que le pertenece por derecho propio o ganado. Representa de hecho el poder que posee sobre ese elemento, causa, objeto, propósito, materia, actividad, asunto, idea o medio existente (Govín, 1996, p.9).

Orden establecido por el Oru: orden establecido a través del cual se le canta y toca a los orishas.

Operacionalización: (Leiva, 2007, pp. 59-61).

Orden jerárquico	Status religioso	<ul style="list-style-type: none"> • Cargos principales por sexo • Tipo de sistema de adivinación • Tipos de oddun más conocidos • Cantidad de santos entregados • Tipos de santos entregados • Cantidad de santos recibidos • Tipos de santo recibido • Cantidad de santos hechos • Tipos de santos hechos • Razón de iniciación • Cantidad de ahijados por sexo
------------------	------------------	--

	Rol religioso	<ul style="list-style-type: none"> • Posición de cada sexo en actividades religiosas • Tarifa de rol • Comportamiento consecuente respecto al rol
	Nivel de conocimiento religioso	<ul style="list-style-type: none"> • Edad religiosa • Cantidad de santos recibidos • Tipos de santos recibidos • Cantidad de santos entregados • Tipos de santos entregados • Cantidad de santos hechos • Tipos de santos hechos • Cantidad de oddun aprendidos • Formas de convencimiento
	Prestigio religioso	<ul style="list-style-type: none"> • Nivel de conocimiento • Status religioso • Tarifa de rol • Reconocimiento de otros santeros
Casa Ilé-osha	Canastillero	<ul style="list-style-type: none"> • Lugar de cada orisha • Atributos • Arquetipo de santo • Dominios de cada santo • Símbolos de cada santo • Orden establecido por el Oru
	Altar	<ul style="list-style-type: none"> • Tipo de orisha • Atributos • Arquetipo de santo • Dominio de cada santo
	Grupo religioso	<ul style="list-style-type: none"> • Tipo de relación entre babaloshas e iyaloshas • Cantidad de miembro

		<ul style="list-style-type: none"> • Sexo de cada miembro • Costumbres religiosas • Afinidades entre religiosos • Frecuencia de encuentro
	Atributos	<ul style="list-style-type: none"> • Vestimenta • Tipos de recipientes • Colores
Modelo religioso	Deberes religiosos ¹⁰	<ul style="list-style-type: none"> • Tipo de deberes por sexo • Tipo de deberes en común • Tipo de odduns por sexo
	Limitaciones religiosas	<ul style="list-style-type: none"> • Tipo de limitaciones en común • Tipo de limitaciones por sexo
	Valores religiosos	<ul style="list-style-type: none"> • Valores más dañados • Valores más conservados • Comportamientos sexistas
Actividades religiosas	Ceremonias	<ul style="list-style-type: none"> • Cantidad de personas por sexo • Formas generales de comportamiento por sexo • Manifestaciones de diferencia entre el hombre y la mujer • Protagonista (s) por sexo en la ejecución • Protagonista (s) por sexo en la dirección
	Ritos	<ul style="list-style-type: none"> • Cantidad de personas por sexo • Comportamientos generales por sexo • Carácter sexista del rito

¹⁰Están condicionados por un signo personal

		<ul style="list-style-type: none"> • Protagonista (s) por sexo en la ejecución • Protagonista (s) por sexo en la dirección
--	--	--

Epígrafe II. 1.3. Selección de la muestra.

Es difícil comprender con acierto el universo religioso del municipio de Remedios, atendiendo a practicantes del Complejo Osha-Ifá. Instituciones políticas y sociales como el Partido Comunista de Cuba Municipal de Remedios, la Asamblea Municipal de Remedios y hasta la propia Asociación Yoruba de Cuba en Remedios no cuenta con un número exacto de la población total de religiosos. Lo acervado se debe a que muchos se inician en secreto por disímiles razones, otros no practican públicamente la religión y un grupo se hace santo fuera del municipio. Por consiguiente, para lograr riqueza, profundidad y calidad de la información, y no precisamente cantidad y estandarización, se necesitó emplear el muestreo no probabilístico e intencional, donde la selección de la muestra se deja al criterio del investigador y en un conteo individual, llevado a cabo por los propios implicados, más longevos y reconocidos del municipio, que también son escogidos por la opinión pública. Es por ello que el criterio de selección muestral se sustenta en cinco parámetros esenciales: edad religiosa avanzada, profundo conocimiento religioso, experimentada práctica religiosa y afinidad; con el objetivo de lograr un equilibrio muestral entre ambos sexos.

Se selecciona como escenario objeto de estudio el municipio de Remedios por ser uno de los de mayor religiosidad desde su constitución. Se registró la existencia y conservación de dos de los primeros Cabildos de mayor reconocimiento en la provincia de Villa Clara¹¹. Uno perteneciente al quinto babalawo cubano Jacinto Esquerro (fallecido), nombrado “Luz de San Francisco” ubicado en la calle Camilo Cienfuegos N^o 92 entre Cupertino García y Emilio Ayala en la Ciudad de Remedios;

¹¹ Información otorgada por funcionarios del PCC municipal de Remedios.

y el otro perteneciente a una de las primeras iyaloshas de la región central Mercedes Corrales (fallecida), nombrado “Nuestra Señora de Regla” ubicado en la calle Veracruz entre Céspedes y Jiménez en el pueblo de Zulueta. Ambos cabildos se encuentran habitados por sus respectivos descendientes que llevan a cabo las actividades religiosas en el lugar.

El universo consiste atendiendo a las aproximaciones de 130 hombres y mujeres, entre babalawos, babaloshas e iyaloshas, seleccionándose un 40 % de las unidades de análisis que conforman la población para alcanzar representatividad al interior de los practicantes del Complejo Osha-Ifá; es decir, 52 religiosas y religiosos, afiliados o no a la Asociación Cultural Yoruba de Cuba en Remedios. De los mismos, 30 son hombres y 22 son mujeres, para un 57.7% y un 42.3% respectivamente. De los hombres 24 son babalawos para un 80% (todos siguen la tradición cubana) y 6 son babaloshas para un 20%. Las 22 mujeres son iyaloshas.

Capítulo III: Análisis de los resultados.

Epígrafe III.1. Caracterización sociodemográfica del municipio de Remedios y su cabecera.

El municipio de Remedios se encuentra ubicado en el extremo noreste de la provincia de Villa Clara; actualmente posee una extensión territorial de 589.98 km². Limita al norte con el municipio de Caibarién, al este colinda con el municipio de Yaguajay, al sur con los municipios de Cabaiguán y Placetas y al oeste con los municipios de Camajuaní y Caibarién.

Según el registro aportado por la Oficina Nacional de Información y Estadística (ONEI, 2012), de Remedios, en el Censo de población y vivienda, la población total es de 45621 habitantes. De los mismos 22858 son hombres y 22763 son mujeres, para un 50,1% y un 49,9% respectivamente. Con la nueva División Política Administrativa (DPA), el territorio quedó conformado por 40 asentamientos, manteniéndose los 5 asentamientos urbanos: Remedios, Zulueta, Buena Vista, Remate Ariosa y General Carillo, con una población de 31174 habitantes para un 68%; 13 asentamientos rurales concentrados mayores de 200 habitantes y 22 asentamientos rurales concentrados menores de 200 habitantes con una población de 14447 habitantes para un 32%, integrado por 10 Consejos Populares y 98 Circunscripciones.

La economía del municipio se encuentra caracterizada por ser de origen agrícola de lo cual se desprenden pocas oportunidades para la mujer remediana. Se destaca la explotación de la caña de azúcar¹², el desarrollo de los cultivos varios y la ganadería; aunque existe también diversidad de pequeñas industrias de subordinación nacional y provincial, que aportan resultados a la economía local y que constituyen además fuentes de empleo. La actividad turística como una de las direcciones principales de

¹² En 1817 el municipio contaba con diecisiete ingenios azucareros y setenta y tres cafetales que sumaban una población de trece mil setecientos, de los cuales había 1200 negros y 600 negras esclavas, africanos. Para un análisis más detallado ver: González, E. y Rojas, S. (2008) *La africanía en las parrandas Remedianas*. Villa Clara: Instituto Cubano de Investigación Juan Marinello.

desarrollo socioeconómico del país, juega también un papel significativo en el territorio por la amplia gama de recursos naturales e históricos-culturales, que en lo fundamental ha estado dirigido al turismo internacional; y, unido a esto, la modalidad del trabajo por cuenta propia¹³. Por su parte el municipio propone un proyecto cultural de categoría de servicio de nuevo tipo llamado: “De África vinimos¹⁴” que se le brinda al turismo, con el objetivo de promocionar la historia y tradiciones culturales de instituciones de Remedios e ingresar fondos para el beneficio del desarrollo local¹⁵.

Las estructuras productivas del municipio destacan la existencia de 6 Cooperativas de Producción Agropecuaria (CPA), y de 21 Cooperativas de Créditos y Servicios (CCS). Existen en el territorio una empresa de ganado menor (EGAME); una empresa de Acopio; una empresa GEOMINERA; una empresa municipal de comercio, gastronomía y servicio; una empresa TECNOAZUCAR; y una empresa de Producción Industrial (EPI). Por su parte, la empresa Agropecuaria municipal consta de 6 industrias de producción de alimentos, 16 vaquerías de las cuales 11 de ellas se encuentran en Unidades Básicas de Producción Cooperativa (UBPC), 2 en granjas estatales y 3 en CPA. En el municipio existen además 30 puntos de recepción y ventas (viandas, hortalizas y frutas). El resto del sector industrial en el municipio clasifica dentro de la pequeña industria, representando en lo fundamental por un total de 29 instalaciones, entre las que se incluyen: una industria de materiales de la construcción, 5 industrias de confecciones textiles, 2 industrias azucareras, una industria del Cuero, industrias de la producción de alimentos y una industria de producciones varias; se incluyen además talleres y establecimientos. El cuentapropismo tiene 1348 trabajadores legales.

Dentro de los servicios básicos en relación a la satisfacción de las necesidades principales de la población, el municipio consta de 67 bodegas; 57 Consultorios

¹³ Información obtenida en la oficina de Economía y Planificación en Remedios.

¹⁴ A través de una visita a la sede habitual de la Sociedad Yoruba del municipio y a otros espacios, previamente conveniados con la agencia turística, se expone la temática con un perfil histórico-cultural, guiado por un investigador de la presencia africana en la cultura remediana o por un practicante del Complejo Osha-Ifá, donde se disfruta de los cantos y bailes propios de esta manifestación de la cultura popular; así como la escenificación de pattakíes que recrean esta rica literatura oral. Además, consta con la exhibición permanente de objetos y atributos que identifican a esta cultura.

¹⁵ Información otorgada por la Dirección Municipal de Cultura del municipio de Remedios.

Médicos; 28 escuelas primarias; 23 círculos sociales; y una red de acueductos. Otros servicios más especializados se encuentran solamente en los asentamientos urbanos, la gran mayoría en Remedios como cabecera municipal.

La unidad presupuestada de salud consta de un Hospital, un Hogar Materno, 3 Policlínicos pertenecientes a los asentamientos de Remedios, Zulueta y Buena Vista. El municipio además tiene 4 Salas de Rehabilitación, un centro de Salud Mental, 2 Hogares de Ancianos en Remedios, y 6 Farmacias.

Por su parte educación se estructura de 2 Círculos Infantiles pertenecientes a Remedios y Zulueta respectivamente, una Escuela Especial, un centro de Enseñanza Técnico-Profesional, 10 Escuelas Primarias, 5 Secundarias Básicas y 3 Pre Universitarios en Remedios, Zulueta y General Carrillo, una escuela para el Adulto Mayor. Consta también de un Consejo Universitario Municipal (CUM) con varias sedes, afiliadas a la UCLV (1) y a la Universidad de Ciencias Pedagógicas (1); una filial de Ciencias Médicas.

El sector de cultura consta de casas en Remedios, Zulueta, Buena Vista y General Carrillo. En otras manifestaciones como danzas, teatro, artes plásticas, música y literatura el municipio posee 2 teatros, 3 cines, una librería, una sala de video, una sala de lectura, 3 bibliotecas, una galería de arte. El INDER cuenta con 3 estadios de béisbol y 2 campos deportivos con varias disciplinas deportivas.

Remedios muestra una rica historia, con un extenso patrimonio arquitectónico, y, una imagen urbana que se ha mantenido a lo largo de su evolución. La vida sociocultural se genera de una cultura puramente auténtica como fiel expresión del folklore popular que persiste en la vida de sus moradores a través de sus tradiciones y que tiene dentro de su principal manifestación las Parrandas Remedianas; constituyendo el acontecimiento cultural más importante de la localidad y una de las tres fiestas nacionales de nuestro país. Se desarrollan, además, durante todo el año otras manifestaciones de la cultura de gran arraigo tradicional y popular como son: las parrandas en los poblados de Zulueta y Buena Vista; las parranditas infantiles en Remedios; las Procesiones de Semana Santa; los Bembés de los santeros; El San Juan; las Festividades del Buen Viaje y la celebración de la Noche Buena.

La cantidad específica de religiosos no se tiene, pues se mueven de una iglesia a otra, además no es posible determinarla por una simple razón de carácter constitucional, dado que cada ciudadano tiene derecho a creer en lo que estime y practicar el culto religioso de su preferencia. La religión en Remedios está caracterizada por la diversidad y el empuje, cada año va en crecimiento¹⁶. Las Iglesias principales de Remedios son: la católica, la bautista, la pentecostal, la adventista y la presbiteriana. Remedios consta de la Iglesia Parroquial Mayor San Juan Bautista de los Remedios, que data de 1545; la Iglesia de Nuestra Señora del Buen Viaje, cuya fundación se remonta al siglo XVII; y la Iglesia Bautista Betania de Remedios, ubicada en el asentamiento de Zulueta fundada en el 1791 aproximadamente. Consta además de Iglesias Pentecostales, que datan de 1994; e Iglesias Presbiterianas, fundadas entre los años 1952-1956¹⁷. Actualmente, se tiene constancia de la existencia de dos Cabildos o Casas Templo, reconocidos a nivel nacional que datan de 1938 y 1947 (ver anexo 15, 16) respectivamente: Luz de San Francisco y Nuestra Señora de Regla; de los cuales se han deslindado toda una serie de casas cultos que conservan su significación sincrético-religiosa, como la de Frank Hernández (fallecido), entre otras. Además, se encuentran rastros de la existencia de muchas asociaciones de Pardos y Morenos en el territorio.

El Cabildo Luz de San Francisco en sus inicios estuvo manejado por Tainacio La Peira¹⁸ y Macedera Fusté¹⁹, luego es cedido por estos a Jacinto Esquerra. En este Cabildo confluían distintas ramas religiosas africanas como el congo, Ifá, el lombo y la santería. Jacinto tenía santo asentado o lavado, pero las generaciones posteriores perteneciente a esta rama religiosa tuvieron primero que hacer santo en Osha, antes de hacer Ifá, destacándose la figura de María Ariosa (iyalocha), quien consagra a la mayoría de los miembros de esta numerosa familia ritual.

Por su parte, la casa de Mercedes Corrales (ver anexo 17) adquirió una gran importancia, debido en gran medida, al interés que tuvo esta iyalocha por mantener

¹⁶ Información ofrecida por el compañero Erik González, investigador de la Comisión de asuntos socioreligiosos en Remedios, Director del Museo de las Parrandas en Remedios.

¹⁷ Información obtenida en registros de la Iglesia Parroquial Mayor.

¹⁸ Primer babalawo de Remedios, pero no logra crear una familia religiosa en Ifá.

¹⁹ Se dedicaba a la práctica del Lombo.

la tradición y al gran número de ahijados que logró agrupar en su sociedad, manteniéndose en la actualidad la misma significación religiosa. Entre sus ahijadas se destacan figuras reconocidas dentro y fuera del territorio como: Amelia Ariosa, Hilda Hernández, Parmenia Castillo, América Ariosa y Lucila Zanetty.

No obstante, la filóloga María Guerra González (1986), reafirma la existencia y posterior desaparición de otros dos Cabildos, en el pueblo de Zulueta. Uno perteneciente a la iyaloshá Balbina Ariosa, fundado antes de 1947 que llevaba por nombre “Santa Bárbara”, el cual adquirió esplendor gracias a su numerosa familia religiosa. Pero tras la muerte de Balbina, y debido a que su familia ritual no pertenecía al poblado de Zulueta, se dejaron de celebrar las actividades religiosas; y es así como va perdiendo y desapareciendo su significación. El otro no alcanzó la misma significación debido a que la figura principal (mujer) no logró constituir una gran familia ritual. Sin embargo, la iyaloshá que regía en esta Casa Templo tuvo una fuerte trascendencia, pues era reconocida en otros municipios (Placetas y Camajuaní).

Todos estos eventos demuestran el fuerte empoderamiento femenino que tuvieron la iyaloshas en el pasado, reflejado en la constitución y conformación de las dos familias religiosas más importantes de Remedios.

Epígrafe III.2. Manifestaciones de exclusión de género en el Complejo Oshá-Ifá en el municipio de Remedios.

Es complejo desentrañar los misterios del mundo religioso; el proceso de acercamiento al objeto, así como la aplicación de las técnicas e instrumentos, tiene que ser con sumo cuidado y sutileza al aproximarse a los informantes para pedir su cooperación. En este sentido, no todas las iyaloshas ni todos los babaloshas entrevistados, se mostraron desde un primer momento dispuestos a cooperar sin embargo la información brindada por aquellos que entendieron lo pertinente de la investigación respondieron con bastante exactitud los detalles de lo preguntado, incluso los babalawos ofrecieron información oportuna para la investigación; siempre con el sumo cuidado de no revelar secretos. Por otra parte, la generalidad de los babalawos se ha consagrado en Osha, lo cual indica la posibilidad de que

conozcan la mayoría de los secretos de la Santería e incluso participar en los rituales de la misma por tener santo hecho.

En el Complejo Osha-Ilá, las categorías de conciencia religiosa, organización religiosa y práctica religiosa implican una relación coherente y una secuencia lógica de las mismas, donde es imposible abordar una de estos conceptos sin incluir al otro, por tanto, se reiteran cuestiones, pero de diferentes ángulos de la explicación. La estructura jerárquica depende en gran medida de las condicionantes cognoscitivas y axiológicas de la comunidad religiosa.

Se presenta de manera tradicional, en el Complejo Osha-Ilá la relación entre edad religiosa y nivel de conocimiento como una proporción directa, es decir, a mayor edad, mayor conocimiento acumulado. En este caso, de manera contradictoria, 20 hombres (babalawos) con menor edad (entre 15 y 35 años), que poseen un mayor nivel educacional (doce grado o técnico medio, universidad) negros, demuestran un conocimiento profundo de la religión que profesan. De los 10 restantes, solamente 2 hombres (babaloshas), con una edad religiosa avanzada (entre 55 y 65 años), pero con un menor nivel educacional (sexto grado) y negros, también demuestran un conocimiento detallado de la religión. Por otro lado, 12 mujeres (iyaloshas) con mayor edad (entre 40 y 70 años) menor nivel educacional (ninguno, primaria o secundaria) negras, no poseen un conocimiento profundo en la mayoría de las situaciones. Sin embargo, 2 con menor edad (entre 20 y 35 años), mayor nivel educacional (doce grado o técnico), negras, demuestran una dedicación hacia el aprendizaje profundo y detallado de la religión reflejado en un estudio continuo de la misma. En este sentido, los hombres tienen menos tiempo como sacerdote, de ellos, 15 se consagran a partir de la década del noventa, el resto se comienza a consagrar a partir del año 2000; mientras que el tiempo de iniciadas de las mujeres oscila entre los 30 y 60 años, lo cual indica que un 54.5% de las mujeres de la muestra se inician en la Santería antes de la Revolución y en sus primeros años. Es decir, la propia edad religiosa contradice las justificaciones del nivel de conocimiento.

Se pudo constatar que, aunque las mujeres poseen una edad religiosa mayor a la de los hombres, estos son mucho más reconocidos. El 83.4% de los hombres entrevistados se codean de fama y prestigio dentro y fuera del municipio, entre estos, los babalawos poseen un fuerte empoderamiento masculino. Por otro lado, 2 de las mujeres gozan de un reconocimiento entre los hombres, aunque, en este caso su aceptación si está condicionada por ser unas de las religiosas más longevas en el municipio, es decir por su edad religiosa, no por su conocimiento; además de haber nacido en las grandes casas religiosas de Remedios. Todas las iyaloshas y babaloshas reconocen al menos 8 hombres como los principales sacerdotes, mientras que entre las mujeres solo se reconocen 3 con prestigio, aunque entre las entrevistadas el 50% reafirma la existencia de muchas santeras en el territorio -ya fallecidas- que se encontraban a la altura de estos hombres; nombres como los de Mercedes Corrales y María Ariosa. Su fama, ha quedado en el olvido, debido a que fueron emergiendo toda una gama de babalawos y babaloshas fundamentalmente a partir de la década de los noventa.

Las mujeres siguen siendo más longevas en el santo que los hombres, esto no significa que posean mayor conocimiento religioso, sin embargo, el 45.5% de las iyaloshas han logrado crear familias religiosas. A pesar de que la mayoría no muestra interés por superarse como sacerdotisas se percibe el interés de algunas iyaloshas de conocer sus orígenes, así como rituales de la religión que profesan; por otra parte, los hombres se muestran interesados en su preparación como religiosos y continúan creando familias religiosas, aunque hay que destacar que estos necesitan de las iyaloshas para hacer que prospere su familia litúrgica porque son estas las que más santos asientan, dado que los babalawos solo pueden hacer Ifá.

En el Complejo Osha-Ifá son mucho los motivos de iniciación, en este sentido se encuentran diferencias notables entre los sexos. En los hombres el interés religioso se determina para un 36.7% por una continuación del linaje además de un marcado carácter de voluntariedad; un 33.3% de los hombres se inicia por problemas de salud o enfermedad, pero aun así provienen de familias religiosas; el resto para un

30% se inclina más por una preferencia a la religión, traducida por la mayoría como un trasfondo económico. Por otra parte, el 68.18% de las mujeres se han iniciado de manera involuntaria, debido a un familiar que, por enfermedad ha tenido que iniciarse en la religión y en su signo le ha salido que todos los que viven bajo el mismo techo tengan que hacerse santo; otras porque fueron consagradas en el vientre de la madre; aunque el 22.7% de las mujeres se ha iniciado porque profesan un amor por la religión, debido a una continuación del linaje.

La edad natural, la edad religiosa, el nivel de conocimiento y el rango jerárquico guardan, a su vez, una estrecha relación que responde a la lógica de a mayor tiempo, mayor madurez y sabiduría. No siempre es de esta forma, debido a que los tabúes sexistas o los obstáculos religiosos destruyen el argumento anterior, lo cual es corroborado en el análisis de los pattakíes.

En el complejo Osha-Ifá, los roles se distribuyen a partir del orden jerárquico y con funciones específicas. Se encuentran marcadas distinciones funcionales en una misma condición jerárquica, pues las iyaloshas cuentan con limitaciones como: no pueden ser oriaté y dirigir las ceremonias fundamentales, ni ser ozaínista y beneficiarse con su poder, ni recibir Finaguo, mucho menos Orun, no puede presentar a los ahijados en el tambor de fundamento Batá, ni tocar dicho tambor, puede estar presente, pero lejos del tambor, en el caso del culto a Ifá solo pueden ser Appetesbí de Orula, negándosele su consagración como sacerdote de Ifá. De lo cual se desprende un cambio de la jerarquía religiosa en un sentido horizontal, pero también vertical, si se compara con media centuria atrás, como se demuestra en el libro *La división de la Habana* (Ramos, n.d.).

Se pudo constatar que el municipio de Remedios no existe nadie que tenga el rango de oriaté, pero si existen personas que dirigen Ifá, en este caso son tres los babalawos que lo ejercen. Para ser oriaté se necesita, además de un profundo conocimiento religioso, de una ceremonia o ritual donde reciben Alábalache²⁰ (ver anexo 10) que debe ir a la par.

²⁰ Poder que solo entregan los babalawos como requisito indispensable para ser oriaté: lo que facilita la comunicación entre el oriaté y Oloddumare, le da cuenta a los ancestros sobre lo ocurrido en la Tierra.

El 66.7% de los hombres, babaloshas e incluso todos los babalawos, defiende la postura de que las mujeres sí pueden ser oriaté, fundamentado en que las primeros oriatés o obases fueron mujeres²¹, además de que no existe ningún escrito en Ifá que diga que la mujer no puede serlo; el resto lo niega alegando que las mujeres no reúnen las condiciones y los conocimientos religiosos para ser oriaté. Por otra parte, el 36.3% de las mujeres afirma la posibilidad de ser oriaté y raspar cabeza, pero por una cuestión de respeto no lo hace, la generalidad fundamenta que para serlo se necesita de mucho conocimiento y estudio, y no tienen tiempo suficiente para eso. La justificación para que la mujer no sea oriaté, es que no puede matar, aunque reciba Finaguo producto de la menstruación, además la ceremonia para regir como oriaté debe hacerla varios babalawo. En este sentido, la autoexclusión y la exclusión entre las propias mujeres, se condiciona por la falta de conocimiento de la historia religiosa de sus ancestros.

Por otra parte, si no pueden sacrificar animales de cuatro patas, para qué reciben cuchillo las mujeres –con un costo casi igual al de asentarse santos- incluso se les exige que se hagan de ese poder y sean consideradas Obá Choggún. En este sentido, existe una contradicción pues hay mujeres que son hijas de Oggún, -los verdaderos o únicos encargados de sacrificar animales-, además se alega que debido a la debilidad, fragilidad, torpeza y temor no conservan la fuerza para matar animales de cuatro patas. ¿Entonces cómo se justifica que Felicia Boffill tribute a sus santos con animales de cuatro patas, sin la tutela de ningún hombre?

Otra condición para ocupar rangos jerárquicos está relacionada con la cantidad y el tipo de santo recibido. Se pudo constatar que, en Remedios, aunque las iyaloshas tienen recibidos menos santos que los babaloshas y los babalawos, sin embargo, estas asientan más santos. Los hombres además de los reglamentarios pueden recibir: Olokún, Ori, Orun, Ozaín, Odu, Oduddúa, el promedio de santos que reciben oscila es de 25; mientras que las mujeres reciben los reglamentarios y dos más: San Lázaro y Olokún, con un promedio de 12 santos recibidos. Lo cual significa que

²¹ En el acta del Consejo Cubano de Obases Mayores de la "Regla de Osha" se pone de manifiesto el nombre de las primeras mujeres que desempeñaron este cargo.

las mujeres son menos remuneradas y los hombres poseen más beneficios en la relación religión-economía.

Otras de las prohibiciones esta relacionados con los Orisha Olokún y Oduddúa, se pudo contactar que en el municipio algunas mujeres tienen recibido Olokún como Natalidad Piedra, secreto que hereda de su abuela en santo Mercedes Corrales (Remedios) y esta a su vez de su madrina Rafaela Quevedo, que provenía de “una de las ramas religiosas más importantes que entregaban Olokún, la de la iyaloshá matancera Fermina Gómez” (Gámez, n.d., pp. 18-19). Por otro lado, no se halló evidencia de mujeres que hayan recibido Oduddúa; los babalawos destacan que Oduddúa es una deidad única y exclusiva de babalawos. Sin embargo, la historia registra que las primeras en entregar Oduddúa en el país fueron mujeres, tal y como reafirma el estudioso Leonel Gámez (n.d., p.14):

La historia registra que fue Ma Monserrate González (Obatero) la que trajo Oduddúa a la Isla y ella era de origen Egbado, tierra donde esta deidad era muy adorada. Obatero le entrega Oduddúa a Ferminita Gómez (Oshabí) y de esta forma Oduddúa llega a Cuca, quien se especializa en Oduddúa y Yewá. Fuentes de la época indican que Ñá Rafaela Odun, lleva Oduddúa a La Habana, pero Efunshé (que era Egbadó) lo entregaba mucho antes que ella. Otras grandes santeras que entregaban esta deidad fueron: Angelita Odúa, Julita Odun y Chea Odúa.

Entonces, ¿por qué las mujeres no lo reciben?

La mujer tampoco puede juramentarse en Añá, ni presentar a su ahijado ante el tambor de fundamento, función, que por derecho propio le pertenece por ser madre de santo del ahijado, esta ceremonia es dirigida por un hombre; además tampoco pueden recibir Ozaín, aunque se le entrega un titillero (medicina Ozaín) que es uno de los cuatro componentes de Ozaín en Cuba, los demás son el kobeledo, alboran y el ikoko. Según el 60% de los hombres entrevistados, compuesto por 15 babalawos y 3 babaloshas, a las mujeres si se le entrega Ozaín, en este caso alegan que son pequeños atributos los que recibe, incluso los babaloshas afirman a ver conocido mujeres que tenían recibido Ozaín: Argelia Esponda, Rafaela Quevedo.

Otros alegan que estos atributos solo se le entregan cuando se le retire menstruación y se le indica que debe permanecer el mismo fuera de la casa preferentemente en el patio colgando de una mata de Pepinillo.

Se comprueba por indagaciones realizadas -no solo en Remedios sino en otras provincias-, que el culto a Ozaín en Cuba es un producto netamente nacional. En África parece ser que cada familia adora al orisha y lo representa indistintamente, al llegar al suelo nacional, estas se unen y forman lo que se conoce hoy día como Ozaín. De ahí que se llega a pensar, que la no participación de la mujer en este culto nace en el país, por ejemplo, Segundino Angarica uno de los ozaínistas más reconocidos en el universo religioso (Matanzas) solo poseía un titillero formado con carapacho de jicotea, Jacinto Esquerra oriundo de Remedios también poseía solamente un titillero.

Por otra parte, en los Tratados de odduns consultados, no existes odduns específicos que expongan sobre la prohibición de la mujer de recibir Ozaín. Además, se supone que el Complejo Osha-Ifá es una religión que ofrece alternativas para la solución de problemas; incluso pueden hacerse ebboces para superar prohibiciones, entonces, ¿por qué la mujer no puede hacer un ritual al pie de Ozaín para que pueda convivir con él? Como en el caso manifestado en el oddun “Ofun sa” y “Osa che”, donde en este oddun se prohíbe a los hombres (babalawos mayormente) la práctica del sexo oral, sin embargo, tras hacer una obra al pie del orisha indicado, esta prerrogativa pasa al olvido.

Otra deidad que no puede recibir la mujer es Igba Odu, representado en el panteón yoruba como la mayor de las deidades de Ifá, como la verdadera mujer del babalawo. Esta deidad preside todas las consagraciones; a pesar de ser femenina su naturaleza, no es compatible con sus semejantes, no soporta a otra que no sea ella en el espacio, donde se está consagrando Ifá. Debido a esta prerrogativa es que las mujeres no entran al cuarto de Ifá. En este sentido, el 62.5% de los babalawos entrevistados reafirma la posición de la mujer de no entrar al Igbody, debido a la menstruación que debilita las posiciones religiosas, además de que este culto está restringido solo para hombres. Sin embargo, toda regla tiene su

excepción; el 37.5% afirma que en la última ceremonia de Ifá, es obligatoria la entrada de una mujer al cuarto, la llamada Appetesbí Ayafa o Iyafa (Ayafa si es esposa e Iyafa si es madre), que es quien le levanta Orula a los babalawos, alegando así la participación de la mujer en Ifá. Pero no se les puede consagrar. En este sentido, en Cuba, Ifá se hace con Igba Odu y Oduddúa según los babalawos entrevistados. Si, “Oddúa o Oduddúa es un poder u orisha para mujeres y hombre, y si en la mayoría de las versiones es un orisha femenino al igual que Igba Odu” (Fabelo, n.d., p.35), y las mujeres pueden recibir Oduddúa, es una contradicción el hecho de que las mujeres no puedan consagrarse en Ifá.

En otro sentido, existe una tendencia en Cuba de africanizar la religión, que cobra fuerza en los últimos tiempos; sin embargo, el africanismo es negado y segado por las familias religiosas tradicionales de Remedios.

La entrega de santos es otra expresión de status dentro de la jerarquía del Complejo Osha-Ifá. Usualmente, los hombres entregan más santos masculinos que femeninos, en especial a otros hombres, y las mujeres se identifican con lavar santos y entregar santos femeninos como Oshún, Yemayá, Oyá a otras mujeres. Sin embargo, el 54.5% de las iyaloshas entrevistadas consagra santos masculinos a mujeres. Por su parte, los 6 babalochas entrevistados, no tienen consagrado ningún santo femenino a hombres. Todo parece indicar que para los babaloshas quedaron atrás los tiempos en que las mujeres eran hijas de Shangó, Oggún, Oshosi, Inle, y en que los hombres eran hijos de Oshún, Yemayá. El 20% (babaloshas) de los hombres entrevistados afirma que esto se debe a ciertos prejuicios sexista existentes en la sociedad.

La exclusión y la autoexclusión son manifestadas además en los tipos de sistema de adivinación. La generalidad de los hombres entrevistados, incluidos los babalawos defiende la idea de que la mujer puede consultar con el diloggún. Sin embargo, el 63.6% de las mujeres entrevistadas plantean que no pueden hacerlo, debido a que en casa de babalawo no se rueda caracol, porque el babalawo le corta la fuerza al caracol, mientras que 2 afirman que tiran el caracol. Lo antes expuesto es una manifestación más de autoexclusión de las mujeres, se ignora que el primer

santo que rodó el caracol fue Yemayá -se presenta aquí una construcción social por parte de las mujeres que contradice la tradición del sistema religioso-. Por otra parte, solo una emplea el espiritismo, es decir, trabaja con el muerto. Esta práctica es asociada por los babaloshas con la brujería. El resto de las mujeres no se dedica a consultar para la calle, solamente consultan cuando algún ahijado suyo presenta algún problema, y lo hacen por medio del coco, práctica que también es muy criticada por los babaloshas.

Se demuestra una vez más el poco conocimiento por parte de las iyaloshas de la historia de sus ancestros, pues se ha revelado la existencia de mujeres capaces de consultar con el caracol, como Mercedes Corrales.

En el municipio por lo general son los hombres, sobre todo los babalawos los que consultan. En este sentido la mujer dedicada al espiritismo se encuentra en una posición desventajosa, no solo desde el punto de vista de la liturgia, sino desde la economía, pues un espiritista cobra cinco pesos cubanos. Los babaloshas entrevistados alegan no “cobrar nada” porque ellos no viven de la religión que profesan. Por su parte, los babalawos cobran entre 20 y 30 pesos cubanos por consultar.

Por otro lado, el 66,7% de los babalawos no son partidarios del criterio de que tanto las iyaloshas como los babaloshas usen los ikines y ékuele por ser el oráculo que utilizan los sacerdotes de Ifá para la adivinación, alegan -lo que es de babalawo, de babalawo es-. El principal argumento que justifica su exclusión de esta práctica radica en que se tiran desde una postura cercana a los órganos genitales, además los hombres religiosos alegan que la mujer porta la suciedad por naturaleza (menstruación). Sin embargo, los hombres también son portadores de impureza, pues mantienen relaciones sexuales; los babalawos deben bañarse todas las mañanas para eliminar cualquier rezago de impureza; incluso si viene a consultarse una mujer enferma o tiene la menstruación debe hacerse un ceremonial, ponerle pantalón o una toalla delante de su órgano reproductor para consultarla. Otros son portadores de la opinión de que deben sacarla del cuarto de Ifá y verla fuera.

Las ceremonias como expresión de la práctica religiosa marcan un tipo de status y reflejan una forma objetiva y consciente de discriminación sexual. Se presenciaron 5 ceremonias religiosas, una de iniciación, una de jerarquización, una festiva, una de matanza y una fúnebre. La cantidad de personas por sexo se comportó de manera proporcional en las ceremonias de iniciación y fúnebre, mientras que la de jerarquización y matanza contó con más hombres, de lo contrario las festivas alcanzaron una mayor cantidad del género femenino. De forma general, y como una constante se respiró un ambiente de clara masculinidad patriarcal y arraigada femeneidad machista, mediante los bailes, el uso de los colores, los lenguajes y hasta los propios silencios. Las voces masculinas se elevaban y los gestos de virilidad eran acentuados, siempre se evidenció un fuerte protagonismo por parte de los religiosos hombres, dígame en la dirección de la actividad y a la hora de cantar en las fiestas: el orden establecido por Oru siempre mantiene a los orishas masculinos como los primeros, se comienza por Elegguá, Oggún, Oshosi, Orishaoko, Inle, Babalú Ayé, Obbatalá, Dadá, Oke, Aggayú, los Ibeyis, Shangó, Oba, Yegua, Oyá, Yemayá, Oshún y Orula.

En las ceremonias de iniciación las mujeres por lo general son quienes cocinan la comida de los santos, aunque estas son dirigidas por el oriaté o el babalasha. En este sentido, la mujer se relega a un segundo plano, porque su función solo alcanza valor en la cocina; es importante destacar que no tienen que estar consagradas para cocinar, y por otra parte esta responsabilidad es tutelada, orientada y dirigida por alguien que posee más conocimiento que ellas en este tema.

En el Complejo Osha-Ifá se requiere de un título para cocinar, representado en dos espiritualidades masculinas Aniwo y Aways, indicando que los que deben cocinar son los hombres, y más cuando el que pica los animales es el Ochogún. Es decir, que, si no fuese por el estereotipo trazado en la sociedad cubana de que la mujer es para la cocina, ellas estuvieran totalmente excluidas de estos roles que comienza con la matanza y termina en el banquete. Se pudo constatar que en el municipio de Remedios la generalidad de las iyaloshas no tiene conocimiento de estas espiritualidades, además de no poseer título alguno, afirman que nadie las orienta,

ni las dirige mientras cocinan, obviando estas dos espiritualidades. En la mesa se sientan por orden jerárquico, corresponde sentarse de acuerdo a la edad religiosa, pero la mujer no puede ocupar la cabeza de la misma, así sea mayor que todos los presentes en la mesa; este lugar se reserva solo para el oriaté.

No obstante, las mujeres alcanzan cierto protagonismo cuando van a parir un santo, aunque gran parte de este ritual es dirigido por el oriaté, que raspa la cabeza y abre el Osun. La madrina y el padrino pintan y cierra el Osun, mientras que oriaté se encarga de hacer el Itá, máximo responsable de revelar al iyawo su destino; aunque se le pide consejos a los demás babaloshas e iyaloshas que participan en la ceremonia para el futuro sacerdote. Esta es una ceremonia que por lo general ambos sexos ejercen como sacerdotes, pero sus funciones son bien distintas. En la mayoría de los casos, todos los futuros iniciados se buscan un iyubbona o iyubbon. Se verificó que el municipio tanto los babaloshas como las iyaloshas e incluso los babalawos más longevos o recién iniciados usa el término de iyubbona, es decir este calificativo sirve para un hombre como una mujer, aunque en otros espacios esta condición ha ido desapareciendo.

En las ceremonias de iniciación presenciadas siempre fueron mujeres las que ejercieron esta tarea, al preguntar si era algo establecido la respuesta era que no; pero se prefería que fuera mujer, pues ellas eran más dedicadas y se preocupaban más por el iyawo, a la hora de enseñar las conductas y deberes dentro de la religión. Incluso en un momento histórico, fue quien se ocupó de enseñar junto con el padrino todo sobre los rituales, quien llevó casi siempre al recién nacido a casa de los demás babaloshas y babalawos a presentárselos y recibir de estos el reconocimiento como miembro de la religión y su bendición. En este sentido, la mayoría de los babaloshas reniegan de esta responsabilidad pues consideran que ese espacio se reserva para las mujeres.

En el espacio simbólico del cuarto de santo y sus alrededores, las sacerdotisas no entregan santos guerreros, sino los hombres, argumentan que le dan la fortaleza. La religión no solo refleja los estereotipos sexuales a través de la justificación biológica/natural de los atributos masculinos, sino reproduce los patrones culturales

sexistas, legitimando a través de sus ritos y símbolos cualidades exclusivas de la identidad femenina y masculina, por ejemplo: 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. Ello ejerce en el hombre un incremento de sus potencialidades sexuales, también lo toman todos los hombres babaloshas que tengan o no asentado una deidad masculina; las mujeres no se benefician, aunque tengan hecho un santo masculino. Sin embargo, en el municipio de Remedios a diferencia de otros municipios de la región central (Placetas), el 56.7% de los hombres entrevistados, al igual que el 77.2% de las mujeres entrevistadas afirman que sí se les da de beber a las hijas de Shangó, tanto a la que se está consagrando como a las que lo tengan asentado, debido a que es parte del ritual y la consagración es la misma tanto para hombres como para mujeres. El resto de las mujeres destaca no haber presenciado una consagración de Shangó, por lo que no saben si se les da la bebida o no a las mujeres; mientras que el resto de los hombres mantienen la posición de que es una bebida solo para hombres porque representa la virilidad de Shangó.

Las familias religiosas tradicionales remedianas son fieles a la hora de presentar a los iniciados en el tambor de fundamento Añá (ver anexo 11), -aun cuando el municipio no cuenta con tambor de fundamento alguno-. En estas actividades, que por ser festivas no dejan de ser respetuosas, se ha observado a los hombres ejerciendo como gallos y a las mujeres solamente como coros. Lo cual no indica que las mujeres no puedan cantar en un tambor de fundamento, sin embargo, la historia demuestra lo contrario pues Mercedes Corrales cantaba e incluso ejercía como gallo según sus ahijados (iyaloshas y babaloshas). Además, se comprueba en los tratados de odduns consultados que no existe letra alguna, que diga que la mujer no puede ejercer como músico de estas pequeñas orquestas. Pero si bien es cierto que, a las mujeres se les permite entonar en el Batá, no significa que puedan tocarlo, ni tampoco estar cerca del tambor; pues para hacerlos se necesita ante todo ser hombre, ser babaloshas y recibir un ritual en las manos.

La inmensa mayoría de los creyentes, incluso de otras regiones del país consideran que Añá se debilita con la menstruación de la mujer y es por ello que no debe acercársele. Es importante señalar que Añá no incluye entre sus hijas mujeres, aunque se conoce de mujeres hijas de Añá, independientemente de que Añá se asiente o no. Cuando en la estera es presentado el signo “Irete file”, entonces nace para ser tocadora. Una vez más se presenta una contradicción dado que, si su signo es este, designado por las divinidades, reconociendo sus cualidades para tocar un tambor ¿cómo no pueden tocar en un tambor de fundamento? Una vez más, el mito de la menstruación es visto como sinónimo de fatalidad, hediondez e impureza.

Otra ceremonia prohibitiva se identifica con que las mujeres no se juramentan en Orun (ver anexo, 12). La generalidad de las iyaloshas entrevistadas, reconocen a Orun como una deidad que se recibe, pero en este caso lo reciben los hombres, los babalawos fundamentalmente. Sin embargo, no conocen este ritual, alegan que es un secreto porque nunca han escuchado de él, y mucho menos su origen verdadero. Mientras que los babaloshas al respecto argumentan que las mujeres no pactan con la muerte²². Si se analiza la cultura yoruba se aprecia en el antiguo Oyó, una sociedad secreta, exclusivamente, de hombres condicionada por la discreción y el comportamiento intachable; además Orun fue la primera representación varonil en la tierra, llamado inicialmente Oro, encargada de enjuiciar y de velar porque los sacerdotes no violen los presupuestos religiosos. Lo antes expuesto demuestra que no hay cabida para una mujer y más cuando el mismo culto se inclina por la discreción y el comportamiento íntegro, por lo general patrones de la religión y la sociedad no asociados al sexo femenino. Lo cual le impide, entre otras cosas, no poder entrar a un cuarto donde se halla un babalasha enfermo pues puede ser portadora de malas influencias, también la hace más vulnerable a la muerte. Esta ceremonia permite que el hombre pueda librarse con mayor facilidad de la muerte que las mujeres. Aunque participan en la ceremonia de Eggun, ellas deben dar la espalda cuando se le da obi al muerto, porque “es una práctica exclusivamente de

²² Después de recibir este ritual, cuando se encuentre el santero en riesgo de perder su vida, la muerte es capaz de reconocer que le brindó tributo, por tanto, lo libraré de su destino.

hombres” (Gámez, n.d., p.57), sin embargo, cuando una muere, el ritual Ituto es el mismo para ambos sexos.

No existe oddun específico que hable sobre la limitación de la mujer al culto de Eggun que nace en “Oyekun meyi” (oddun femenino), presentado como el más viejo de todos los odduns, nacido ante todos los signos. Uno de sus pattakíes hace mención a cómo la muerte después del trabajo hecho por Orula no podía matar por sí sola y se apoya en sus hermanos más agresivos, Shangó que mata mediante el rayo, Oggún se auxilia de las líneas del tren, Sankpona mediante las epidemias y las divinidades de la noche que matan mediante la brujería, interpretada por la sociedad como la maldad y se identifica con el sexo femenino. Además, al escasear la comida Iku (la muerte) utiliza a su esposa (enfermedad) para lograr su único objetivo. Entonces si “Oyekun meyi” es femenino y dirige el Ituto y, se apoya en su hija Oyekun bika para realizar dicho rito ¿por qué las mujeres no pueden presenciarlo ni dirigirlo?, si se aprecia que las divinidades femeninas fueron desde su origen las principales protagonistas; lo que demuestra que a las mujeres se les ha excluido de un rito que por origen le pertenece. En Remedios, tanto las iyaloshas como los babaloshas e incluso los babalawos afirman que las mujeres si pueden presenciar un Ituto, pero sin embargo no pueden dirigirlo. Nuevamente son desconocedoras de su propia historia.

Por otra parte, en el Tratado de Eggun, se afirma que Orun, es uno de los orishas-Eggun. De todos los Eggun, Oyá es el más temido. Además, la aparición de este Eggun, es anunciada por un grupo de mujeres y tienen permitido formar parte de la ceremonia, lo cual indica que la interpretación de que las mujeres deben dar la espalda cuando se le da coco a Eggun, es errónea, pues Eggun Oyá ejerce como titular, además de que Eggun habla con el ashuwaco; lo cual indica que tanto hombres como mujeres deben darle la espalda. Incluso el culto a Iyami Osorongá que simboliza el poder ancestral femenino, lo justifica.

Según Gámez (n.d.) Ifá y Eggun (Orun (Oró Lewé)) son cultos masculinos e Iyami un culto femenino, pero dentro de las funciones de Orun se encuentra el hacer cumplir y propiciar las órdenes de Iyami, es uno de los brazos ejecutores de las

Iyami (así como los Ogboni). En otras palabras, los poderes de Orun e Iyami son complementarios, entonces ¿es otra interpretación errónea el hecho de que las mujeres no puedan juramentarse en Orun?

Se observó en los 7 Ilé-osha como los orishas femeninos excepto Obbatalá masculino, aunque en un camino es hembra, viven resguardados en el canastillero dentro de vasijas finas por lo general de porcelana o cerámica; mientras que los masculinos conviven detrás de las puertas en batea o pilón y tinajas. Ellos no necesitan de tanto refinamiento, son machos y como tal están echo para guerrear y velar las cosas, etc. Sin embargo, 5 de los canastilleros (ver anexo 18, 19) ocupan un cuarto con esa finalidad en la casa, de estos 2 en la sala; mientras que los otros 2 de los altares se encontraron en un cuarto separado.

Los atributos de los orishas femeninos guardan mucha correspondencia con el estereotipo de la delicadeza, la suavidad, la femeneidad, ejemplo de ello: Oshún, siempre gusta de los abanicos, remos, corona, manillas, salvavidas, llave. Aunque Oyá gusta de atributos que guardan relación con la femeneidad, también es portadora de la guadaña, palo, pico, careta, serpiente, centella, machete. En esta orisha se ve una mezcla de atributos femeninos y varoniles, sin embargo, lo que más se resalta es el estereotipo de mujer, no en el mejor sentido de su expresión, sino todo lo contrario como vengativa, venenosa, con doble personalidad, mientras que los atributos de los santos masculinos representan la violencia, la agricultura, la cárcel, las guerras o enfrentamientos, la caza como los atributos de Shangó, el hacha, el martillo, clavos; Oshosi tiene el arco y la flecha. Esto demuestra que existen diferencias en los componentes, mientras que los orishas femeninos se mueven hacia dos construcciones propias de las mujeres; el hombre domina prácticamente todos los espacios o al menos los fundamentales, ellos son los guerreros, los labradores y cazadores, los que crean y buscan el sustento de la familia, ellos son más capaces y fuertes que los orishas femeninos.

Por otro lado, los orishas femeninos poseen menos arquetipos y los pocos se reducen a la sexualidad, casta, complaciente y hacendosa, lo cual reproduce los dos patrones de mujer pautados en la sociedad; es decir, la mujer entendida como

libertina u honesta. Oshún representada como sensual, zalamera, cariñosa, alegre, despreocupada mientras que Yemayá se caracteriza por ser la madre por naturaleza. Mientras que los orishas masculinos poseen un sinnúmero de cualidades que los hacen superiores a lo femenino. Estas actitudes guardan relación casi siempre con la inteligencia, la sabiduría, el poder. Un reflejo palpable de estas cualidades se observa en Orula, Obbatalá. Ellos son en principio bondadosos, tranquilos, justos, certeros, serios, auxiliares, poseen el don de la sabiduría.

Remedios es un municipio dotado de una fuerte hermandad e unidad religiosa, fenómeno poco visto en otros municipios de la región central del país (Placetas). En el caso de los 3 grupos religiosos observados, 2 mantienen una fuerte unión debido a que ambos provienen de la misma casa religiosa, no obstante, pertenecen a diferentes familias religiosas. Los grupos se componen de: uno 17 (babalawos) miembros, otro de 15 (iyaloshas y babaloshas) y otro de 20 (iyaloshas y babaloshas). Dos de los grupos se reúnen por lo general todos los días, con la finalidad de visitar a la madrina o el padrino, en este caso se compone de hombres y mujeres; o porque conviven en la misma casa religiosa, como es el caso de los hombres babalawos. El otro grupo se reúne sistemáticamente una vez por semana para la realización de un ritual. Solo se atisba en el caso del grupo de babalawos la presencia de una mujer, por ser la Appetesbí lyafa del hombre que se encuentra al frente de esta casa religiosa. Los tres grupos coinciden en la costumbre de saludar a los santos de su madrina o padrino y mantener la comunicación con ambos, además, todos los líderes son bastante abiertos y condescendientes a la hora de enseñar sus prácticas, pero en el caso del grupo de babalawos observados, el líder es mucho más exigente frente a lo indebido y a cualquier falta de índole o religiosa, los otros dos son un poco más flexibles en este sentido; y, por último los tres prefieren la voluntariedad por parte de sus ahijados de entregar alguna contribución para la celebración de los días festivos. Los tres grupos son dados a mantener un diálogo sin ningún tipo de contradicciones, pleitos o conflictos, aunque las discrepancias salen a flote cada cual mantiene una postura correcta y una ética.

Por otra parte, si bien es de gran importancia el intercambio de los consagrados hombres y mujeres en la religión en cuestión, no menos valor posee el análisis realizado a la mitología. Primeramente, es necesario entender lo determinante de los mitos en el Complejo Osha-Ifá, pues hacen alusión a la conformación del universo simbólico y por tanto la función que juega el hombre y la mujer en la sociedad. En los mitos se establecen las normas, las conductas, el sistema de valores que debe caracterizar a los individuos, heredados de los antepasados. También resulta importante conocer el rol determinante de los odduns, porque representa lo asignado a cada sexo y "...la explicación del mundo en la religión yoruba. Cada oddun explica parte de él. La vida en el mundo parte de ellos su integración total es el oráculo de Ifá" (Betancourt, 1995, p.28). En este sentido, el 83.3% de los hombres entrevistados al preguntarse si conocen algún oddun que este dirigido a la mujer o algún pattakíe que refleje el papel positivo de la mujer en el Complejo Osha-Ifá, solamente destacan los referidos a Yemayá como madre de todos los orishas, olvidándose de muchas otras deidades femeninas que se sacrificaron por la humanidad e incluso por los propios hombres. Sin embargo, si tienen constancia de muchos odduns que dirigidos solamente a los hombres y que en sus pattakíes desvirtúan a la mujer y elevan el papel masculino.

El estudio de las características de los odduns y sus pattakíes correspondientes, presentes en el corpus de Ifá, permiten un mejor entendimiento de la forma en que se presentan las relaciones entre los géneros, por la capacidad incuestionablemente reguladora que poseen. Es interesante cómo revela un mundo religioso lleno de contradicciones y fragmentación en las relaciones de género.

El "Dice Ifá" se compone de 256 odduns de los cuales 41 para un 16% están dirigidos a la mujer; 67 son dirigidos a ambos sexos (mujer/hombre) y 148 están dirigidos al hombre para un 26% y un 58% respectivamente. Lo cual indica un protagonismo como distinción notable entre ambos sexos por parte de los orishas masculinos. Por otra parte, de los 41 odduns y sus pattakíes correspondientes dirigidos a la mujer, solamente 6 hacen alusión a esta de manera positiva (maternal, buena esposa, trabajadora, salvadora y como dueña de atributos) como son: "Ofun

meyi”, “Oyekun ogunda” “Iroso juani”, “Otura ogunda”, “Irete fun”, “Ofun irete” (Anon., n.d.). Mientras que 4 representan a la mujer de manera negativa (curiosa, chismosa, rencorosa, vengativa, bruja, malvada, infiel, desobediente e ingrata) tales como: “Ogbe yekun”, “Ogbe she”, “Oyekun kana”, “Oshe trupon”. Pero su representación, tanto en los odduns positivos como negativos, es siempre relegada a un segundo plano, nunca como protagonista.

Es contradictorio como 10 de los odduns, a pesar de estar dirigidos a la mujer, no hacen referencia alguna sobre esta en sus pattakíes. Los 21 restantes no presentan pattakíes. En correspondencia, de los 67 odduns que son dirigidos tanto al hombre como a la mujer solo 24 hacen mención de esta de forma positiva, los 43 restantes aluden en gran medida a la mujer de mala vida, adúltera, infiel, traicionera, chismosa, mentirosa; y destacan con mayor énfasis la virilidad, fuerza y dominación de los hombres. En otro sentido, se presenta una contradicción en 2 de los odduns que son dirigidos específicamente al hombre, pues en “Odi Meyi” nacen los órganos genitales femeninos y el género humano y, en “Ojuani Yekun” nace el dominio de la mujer sobre el hombre; la mujer no es referenciada, ni siquiera en los pattakíes pertenecientes a estos odduns.

Los rasgos generales de la mujer son reconocidos como dañinos y de malas influencias, a pesar de que la curiosidad es interpretada, en otros contextos, como una forma de valentía y de ansias de aprender o conocer. Además, llama la atención como en la relación de los géneros, el hombre se presenta en la posición de víctima, pues aparece como el engañado o el defraudado ante la infidelidad o la ingratitud de la mujer.

La cuestión de las prohibiciones es un factor determinante a la hora de comparar las diferencias de género. La mujer ante su constante curiosidad recibe un escarmiento mucho más fuerte que el hombre a pesar de que en muchas ocasiones sus errores son significativamente mayores, como sucede con una de las 16 deidades principales: Shangó le roba a Olofin y Orula le tapa la falta en reiteradas ocasiones, evidenciándose en varios de sus pattakíes. Mientras que en uno de los

pattakíes de “Ogunda she”, la mujer por su intriga y curiosidad recibe la menstruación como impedimento y disminución de su participación en algunas actividades religiosas. Es decir, es utilizado como un medio para limitar y condicionar la visión y el desarrollo de las mujeres, pues no debe invadir ni conocer los espacios masculinos, lo cual desencadena una verdadera división sexual de los sexos.

No resulta extraño que la menstruación sea el mito más trascendente del Complejo Osha-Ifá, pues se obvian otros pattakíes que ven la menstruación como un proceso lógico y necesario para la procreación. Ejemplo de esto se presenta en el pattakíe que expone que: al principio del tiempo, las plantas y los animales no procrearon de la forma que actualmente se conocen, después de creado el ser humano, tanto el hombre como la mujer no sabían qué hacer con su pelvis y con el pene, por eso se le ordena al esperma que haga ebbó, al igual que a menstruación y el primero fuera a vivir con los hombres y el segundo que permaneciera durante siete días con la mujer. De esta forma, empieza a procrearse el género humano.

En esta historia anterior se comprueba el carácter mitológico de la menstruación; no es una maldición divina sino una bendición de Olofi. Más en otros se narra como el hombre incumple con lo establecido, ejemplo de ello en “Baba Egiobe”, cuentan que Adán y Eva eran compañeros y se les ordenó que hicieran ebbó para que con la multiplicación de los seres humanos la envidia y la ambición no provocaran la guerra. Eva hizo ebbó, pero Adán no; cuando pasó a surgir la humanidad, la envidia y la ambición se expusieron y cuando Adán volvió a casa de Orunmila ya era tarde para ellos, desde entonces el hombre derrama su sangre en la guerra y la mujer mensualmente.

Es necesario destacar que la interpretación de los pattakíes no encierra sentidos unilaterales, aunque la realizada por la mayoría de los religiosos sí, pues beneficia generalmente al hombre e ignora la causa inicial del problema. Esto se evidencia en uno de los pattakíes presentes en el oddun “Otrupo she”: donde Otrupo traiciona y abandona a Oshún y esta toma represalia, usando el canistel. La moraleja expone que Otrupo no debe comer canistel ni andar con hijas de Oshún, sin tener en cuenta

que el mismo awo Oluwoyere le indicó que respetara a Oshún, pues él se había equivocado primero.

Otro punto de vista es que no se toma en cuenta el espíritu de sacrificio de los santos femeninos, su devoción y lealtad hacia su cónyuge al punto de ser capaz de mutilarse con la finalidad de que su pareja no muera de hambre. Un ejemplo de fidelidad es apreciado en uno de los pattakíes “Obbá y su amor por Shangó” representado en el oddun de una de las orishas principales: Obbá Nani; quien se cortó una de sus orejas para dar de comer a su esposo y solo recibió a cambio su desprecio y posterior abandono. En esta historia se aprecia en toda su dimensión el funcionamiento de una cultura patriarcal, donde no es criticable el hecho de que un hombre posea varias mujeres, al mismo tiempo exigen el respeto que deben tener las concubinas hacia la esposa original.

Desde el análisis del corpus teológico y filosófico de Ifá, la mujer, moldeada a través de los orishas femeninos, es encasillada de bruja, vengativa, traicionera, adúltera, desobediente, además se identifica con defectos maliciosos como intrusa, curiosa e ingrata; sin obviar el rol inseparable que tiene como madre, esposa, guerrera, salvadora, benévola y zalamera o mujer de mala vida.

Conclusiones.

La presente investigación aporta una serie de aspectos interesantes que retribuyen directamente a la relación Complejo Osha-Ifá – género; partiendo de ella para la explicación o reafirmación de las relaciones religiosas y de género en el municipio de Remedios. La historia del Complejo Osha-Ifá en Remedios ha demostrado que en el pasado las mujeres mantuvieron un empoderamiento dentro reflejado en el prestigio como iyaloshas, en la conformación de las familias religiosas principales, en el protagonismo dentro de las ceremonias y en el respeto a sus creencias y creyentes. A continuación, se destacan un grupo de conclusiones respondiendo al problema científico:

- ✓ El punto de partida para particularizar el fenómeno religioso que marca la pauta en la diferenciación social entre el hombre y la mujer representa el auge que cobra el Ifismo en la ciudad de Remedios, donde las mujeres tienen menos posibilidades debido a que son doblemente relegadas a un segundo plano; pues en el culto a Ifá, solamente pueden ser appetesbí de Orula, sin permitírsele su consagración en este.
- ✓ Otro punto, expresado en que para respetar todo lo establecido dentro de la Osha, la mayoría de los babalawos remedianos están consagrados en Osha, lo que posibilita que conozcan los secretos de la Santería y puedan participar en los rituales de la misma por tener santo hecho; sin tener en cuenta las prohibiciones de no poder estar en cuarto de santo de acuerdo al signo que tenga.
- ✓ En el Complejo Osha- Ifá, tradicionalmente la edad religiosa avanzada corresponde a un mayor conocimiento religioso. Paradójicamente, mujeres negras, con bajo nivel educacional, mayor edad biológica y religiosa poseen falta de conocimiento e interés por aprender de la religión que profesan; sin embargo, hombres negros, con mayor nivel educacional, menos edad biológica y religiosa, conocen a profundidad la religión, además de mostrarse interesados en acumular experiencias en este sentido.

- ✓ Existe una tendencia de una minoría de hombres, y de una mayoría de mujeres, en el municipio, a cuestionar la capacidad intelectual de la mujer ante una preparación sistémica y un estudio memorístico e interpretativo de la religión, indicando que no pueden llevar a cabo un alto rango en la jerarquía religiosa del Complejo Osha-Ifá, dando por sentado debido a la exclusión masculina y la autoexclusión femenina, el dominio del hombre en la religión. Corroborándose la premisa de que la pirámide religiosa no está determinada por la edad, sino por el conocimiento y el prestigio según sea la cantidad de ahijados y santos recibidos, entregado y asentados. Paradójicamente las mujeres poseen mayor cantidad de ahijados, sin embargo, no ocupan altos rangos jerárquicos dentro de la religión.
- ✓ Aunque hay rangos igualitarios entre el hombre y la mujer como es el caso de: babalocha-iyalocha; iyubbona-iyubbon; iyaré-babaré. Ellas se encuentran en una posición inferior debido a las diversas restricciones. Evidenciándose una masculinización considerable de este culto, lo que permite dependencia y subordinación a la virilidad como manifestación hegemónica de la masculinidad, manifestado en la impureza (menstruación) y en estereotipos de debilidad asociados a la mujer donde: no pueden recibir Ozaín, ni Añá, no pueden tocar en un tambor de fundamento Batá, ni juramentarse en Orun, no pueden darle coco a Eggun e incluso ni sacrificar animales de cuatro patas, aunque tengan recibido cuchillo. Sin embargo, se pudo constatar que existen mujeres que realizan sacrificios a sus santos y le dan obi a Eggun.
- ✓ La autoexclusión de las propias mujeres se evidencia en Remedios con respecto al empleo de sistemas complejo de adivinación, además de que son los hombres los que se dedican a consultar; y en relación la mujer dada al espiritismo es menos remunerada.
- ✓ La mujer y el hombre se encasillan en patrones sexistas socialmente contruidos por la visión machista de los hombres y por el paradigma antifeminista de las mujeres, provocando estereotipos para un caso: de maternidad, zalamería, belleza o maldad (chisme, brujería, imprudencia) y

para el otro: fuerza, sabiduría, poder, discreción, trabajo, virilidad; adjudicándole a uno el dominio y el control sobre el otro, imposibilitando no solo romper identidades, sino frenar cualquier participación religiosa.

- ✓ El canastillero, los tipos de recipiente y animales, los dominios y los bailes marcan una diferenciación entre el hombre y la mujer en cuanto a las cualidades de delicadeza-debilidad y rústico-resistente. Asimismo, se manifiesta en el orden establecido por el Oru, donde por lo general se le canta primero a los orishas masculinos y luego los femeninos.
- ✓ Los odduns contienen el peso fundamental dentro de la religión que se encarga de transmitir toda una herencia acumulada durante años de convivencia social. Ocurre que sus mitos y símbolos se abren al mundo religioso, con cierta libertad de interpretación y de su esencia filosófica pueden desprenderse más de una moraleja.
- ✓ El papel relevante de las orishas no trasciende en los odduns como el de los orishas masculinos; o sea, aquello fuera de lo común, dígame muestras de arrojo, fortaleza, valor, desafío, en el sexo femenino no se aprecia con valiosa significación religiosa.

La perspectiva de género determina las concepciones religiosas y estas a su vez condicionan las construcciones sociales en torno al género; o sea, el Complejo Osha-Ifá y todo su aparato simbólico funciona en correspondencia con las relaciones de género vigentes en el momento, el cambio es permitido, y los patrones de convivencia se transforman con la época.

Recomendaciones.

- ✓ Continuar el rescate y revitalización de los elementos que componen la historia religiosa de Remedios, debido a la falta de registros bibliográficos en referencia al Complejo Osha-Ifá en el municipio.
- ✓ Incrementar la divulgación de nuestras raíces africanas legadas por las mujeres para que sea cada vez más del dominio de las amplias masas religiosas de la población a través de publicaciones, compilaciones, etc.

Bibliografía.

- ✓ Argüelles, A. y Hodge, I. (1987) *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo como expresiones religiosas en la sociedad cubana contemporánea. Estudio monográfico sobre su significación social*. La Habana: CIPS, Dpto. Estudios socioreligiosos.
- ✓ Astelarra, J. (2005) *Libres e iguales*. La Habana: Ciencias Sociales.
- ✓ Bardin, L. (1977) *Análisis de contenido*. España, Madrid: Akal S.A.
- ✓ Barnet, M., (2006) *Biografía de un cimarrón*. Cuba, La Habana: Editorial Letras cubanas.
- ✓ Bel Adell, C. (2002) *Exclusión social: origen y características*. Murcia: Universidad de Murcia.
- ✓ Berger, P. (1971) *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorroutu.
- ✓ Betancourt, V. (1995) "El babalawo, médico tradicional". En: Talleres de página regional, pp. 28.
- ✓ Bourdieu, P. (1987) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa
- ✓ Calzadilla, J. (2003) "Cultura y reavivamiento religioso en Cuba". *Temas*. 35, pp. 31-43.
- ✓ Castellanos, G. (2009) Identidades raciales y de género en la santería afrocubana. *La manzana de la discordia*, 4 (1), pp.63-72.
- ✓ Cedeño, Y. (2014) Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones. *Contrapunto*, 1(1).
- ✓ Comte, A (1844) *Discurso sobre el espíritu positivo*.
- ✓ Córdova, V. (1990) *Historia de vida. Una metodología alternativa para las ciencias sociales*. Caracas: TROPIOKOS.
- ✓ del Moral, M. (1992) "Mitos en torno a la mujer: Eva y María". En: Y... Dios creó a la mujer, Madrid: XII Congreso de Teología, Evangelio y Liberación, pp. 46-60.

- ✓ Díaz, T (n.d) *Olorun*. La Habana: Ediciones del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba.
- ✓ Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Alianza.
- ✓ Fariñas, D. (1994) *Religión en las Antillas*. La Habana: Academia Ciencias Sociales.
- ✓ Fariñas, D. (1997) *Religión y transculturación. El aporte aborigen*. La Habana: Academia Ciencias Sociales.
- ✓ García de Caturla, O. (1993) "El problema religioso". *El Faro*, 76, p.1.
- ✓ Gámez, L (n.d) *Defendiendo nuestras tradiciones II*.
- ✓ Geertz, C. (1992) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- ✓ Guerra, M. (1986) *Estudio de la autodenominada sociedad "Nuestra Señora de Regla", en Zulueta*. Tesis de diploma. Villa Clara: Universidad Central Marta Abreu de las Villas. Facultad de letras.
- ✓ Gomáriz, E. (1994) "Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas". En: *El género en la investigación científica*. Chamorro, A., Miranda, N., y Tinoco, G. (comp.) Managua: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad Centroamericana (UCA), pp.39-53.
- ✓ Gómez, I. (2006) *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*.
- ✓ González, A. (2002) *El concepto de exclusión en política social*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- ✓ González, J. (2010). *Macho, varón, masculino. Estudios de masculinidades en Cuba*. La Habana: Editorial de la Mujer.
- ✓ González, E. y Rojas, S. (2008) *La africanía en las parrandas Remedianas*. Villa Clara: Instituto Cubano de Investigación Juan Marinello.
- ✓ Houtart, F. (1989) *Religiones y modos de producción precapitalista*. Bruselas.
- ✓ Houtart, F. (2006) *Sociología de la Religión*. NICARAO: Centro de Estudios sobre América.
- ✓ Ibarra, F. (2006) *Metodología de la Investigación Social*. Segunda Edición. Ciudad de La Habana: Ciencias Médicas.

- ✓ Izquierdo, O. (2005) *Acercamiento a las relaciones entre la comunidad judía cubana y el estado cubano en el periodo revolucionario*. Trabajo de diploma. La Habana: Departamento de Sociología, Universidad de La Habana
- ✓ Jardines, A. (2004) *El cuerpo y lo otro*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- ✓ Kliksberg, B. (1998) *Seis tesis no convencionales sobre participación*. Instituciones y Desarrollo.
- ✓ Linares, C., Cajigal, S., y Moras, P. (n.d.) *La participación ¿Solución o problemas?* José Martí: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana.
- ✓ Leiva, L. (2007). *Vindicación de género en la Regla de Osha. Un estudio de caso en Placetás*. Tesis en opción al grado científico de Máster en Sociología. La Habana: Universidad de La Habana.
- ✓ Malinowski, B. (n.d.) *Magia, ciencia y religión*. Ariel
- ✓ Martínez, A. (2005). *¿Seres invisibles?* Trabajo de diploma. La Habana: Universidad de La Habana.
- ✓ Martínez-Fortún, C. (1956). *El Cacicato de Sabana o Sabaneque*. La Habana: Imp. Siglo XX.
- ✓ Martínez-Fortún, C. y Foyo, J. (1930). *Anales y Efemérides de San Juan de los Remedios y su Jurisdicción*. La Habana: IMP. Pérez Sierra y Compostela.
- ✓ Marx, K. (1970) *Contribución a la Crítica del Derecho de Hegel*. Barcelona.
- ✓ Mateo, M. (2001). *A Desiguales, pobres y excluidas. Lecciones metodológicas desde la ausente perspectiva del género*. España: Universidad de Alicante.
- ✓ Matory, J. (1994). *Sex and the Empire that is no more*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ✓ Ortiz, F. (2000) *Los negros brujos*. En: La santería y la brujería de los blancos. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- ✓ Oyewumi, O. (1997). *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ✓ PGOU Remedios.

- ✓ Rojas, M. (2013) *Teología feminista de la liberación*. México.
- ✓ Rojas, R. (2003) "Muerte, desigualdad social y jefatura de Chorro de Maitía". *Catauro*. Fundación Fernando Ortiz. 8, pp. 112- 126.
- ✓ Rubiera, D. (1999) *La mujer en la Regla de Osha: una mirada de género*. En: *Revolución y cultura*, Casa de las Américas, pp.2-3, 72-78.
- ✓ Salami, A (2008) *Le hombre y la societe*.
- ✓ Tratado de oddun de Ifá.
- ✓ Vélez, C (2001) "Teología de la mujer, feminismo y género" *THEOLOGICA XAVERIANA* 140.
- ✓ Weber, M. (1996) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Argentina: Entrelíneas.
- ✓ Domínguez, S. (2005) *La mujer aborigen al inicio del siglo XVI en el Caribe*. Disponible en: <https://www.caribenet.info/pensare-05-dominguez-mujer-aborigen.asp?>

Anexo 1: Guía de observación del Ilé osha

- Lugar que ocupa el **altar** en la casa
 - Estética del altar
 - Tipo de santos en el altar
 - Atributos del santo
-
- Lugar que ocupa el **canastillero** en la casa
 - Estética del canastillero
 - Tipo de santos en el canastillero
 - Lugar de cada orisha dentro del canastillero
 - Atributos del santo
-
- Lugar de otros santos en la **casa**
 - Estética del lugar que ocupan los santos
 - Tipo de santos
 - Atributos del santo
-
- Tipo de relación entre babaloshas e iyaloshas dentro del **grupo** religioso
 - Saludo al dueño de la casa y a los santos
 - Cantidad de ahijados por babaloshas e iyaloshas
 - Sexo de cada ahijado
 - Edad (aproximada) de cada ahijado

Anexo 2: Guía de observación para las ceremonias y los ritos

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

Anexo 3: Guía de la entrevista a profundidad

1) Datos primarios

- 1.1) Sexo
- 1.2) Edad
- 1.3) Color de la piel
- 1.4) Estado civil
- 1.5) Nivel de escolaridad
- 1.6) Lugar de nacimiento
- 1.7) Ocupación

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

- 2.1) ¿Qué edad religiosa tiene?
- 2.1.1) ¿Qué tiempo lleva como babalawo, santero, santera u oriaté? Según el caso
- 2.2) ¿Qué cantidad de santos recibidos?, ¿cuáles?
- 2.3) ¿Cuántos santos entregados?, ¿cuáles?
- 2.4) ¿Cuántos santos ha hecho?, ¿cuáles?
- 2.5) ¿Cuál es el sistema de adivinación que emplea para consultar?
- 2.5.1) ¿Tanto el hombre como la mujer pueden usar cualquier sistema de adivinación?, ¿por qué?
- 2.6) ¿Qué odduns conoce más y cuántos, aproximadamente?
- 2.7) ¿Qué formas particulares de convencimiento usa?
- 2.8) ¿Qué cantidad de ahijados posee por sexo?
- 2.9) ¿Por qué se inició en la religión?
- 2.10) ¿Tanto la mujer como el hombre pueden ocupar los principales rangos jerárquicos en la Regla de Osha?, ¿por qué?
- 2.11) ¿Tanto el hombre como la mujer pueden participar en todas las actividades religiosas?, ¿por qué?
- 2.12) ¿Cuánto cobra después de consultar?
- 2.13) ¿Cómo considera debe comportarse un buen babalawo, santera, santero u oriaté? Según sea el caso
- 2.14) ¿Qué babalawos, santeras, santeros u oriatés reconoció o reconoce usted como religiosos correctos y con prestigio?

3) Deberes, limitaciones y valores religiosos. Pattakíes

- 3.1) ¿Qué deberes debe cumplir un miembro de la Regla de Osha?
- 3.1.1) ¿Qué deberes debe cumplir un hombre para ser consecuente con la religión?
- 3.1.2) ¿Qué deberes debe cumplir una mujer para ser consecuente con la religión?
- 3.2) ¿Qué odduns están dirigido solo a la mujer y solo al hombre?, ¿por qué?
- 3.3) ¿Qué no puede hacer un miembro de la Regla de Osha?, ¿por qué?
- 3.3.1) ¿Qué no puede hacer una mujer en la Regla de Osha?, ¿por qué?
- 3.3.2) ¿Qué no puede hacer un hombre en la Regla de Osha?, ¿por qué?
- 3.4) ¿Qué valores esenciales para la religión aún se conservan con fuerza?
- 3.4.1) ¿Qué valores están más ausentes en la religión actual?
- 3.5) ¿Cuáles son los santos que con más frecuencia se asientan las mujeres?
- 3.5.1) ¿Cuáles son los santos que con mayor frecuencia se asientan los hombres?
- 3.6) ¿Qué pattakíes destacan el papel positivo y negativo de la mujer en la Regla de Osha?
- 3.6.1) ¿Qué pattakíes destacan el papel positivo y negativo del hombre en la Regla de Osha?

4) Grupo religioso

- 4.1) ¿Qué características debe tener el grupo religioso?
- 4.2) ¿Qué importancia tiene el grupo religioso para la Regla de Osha?
- 4.3) ¿Dentro del grupo religioso, con quiénes se reúne más?, ¿por qué?
- 4.3.1) ¿Con qué frecuencia?
- 4.4) ¿Qué costumbres considera importante dentro de su grupo religioso?

5) Ceremonias y ritos religiosos

- 5.1) Mencione las ceremonias donde la mujer dirige la actividad religiosa.
- 5.2) Mencione las ceremonias donde el hombre dirige la actividad religiosa.
- 5.3) ¿Durante la iniciación, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
- 5.3.1) ¿Durante las ceremonias de jerarquización, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?

- 5.3.2) ¿Durante las ceremonias de adivinación, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
- 5.3.3) ¿Durante las ceremonias fúnebres, qué diferencias existen entre el hombre y la mujer?
- 5.4) ¿Qué diferencias existen en el baile del orisha femenino y del orisha masculino?
- 5.5) ¿Cuándo se le da comida a los santos, quién mata los animales?, ¿por qué?
- 5.6) ¿Quién cocina la comida de los santos?, ¿por qué?
- 5.7) ¿Cómo se distribuyen los lugares en la mesa?
- 5.8) ¿Qué instrumentos musicales no pueden tocar las mujeres?
- 5.9) ¿Qué lugar ocupa la mujer en la Regla de Osha?

Anexo 4: Entrevista a la iyalosha N° 1.

1)

1.1- Femenino

1.2- 97 años

1.3- Negra

1.4- Soltera, nunca me casé. Cuando el padre de mis hijo falleció tenía 17 días de nacido y decidí no casarme de nuevo

1.5- No tengo nivel de escolaridad, pero se leer y escribir, pues en una de las casas donde me conocían aprendí a escribir por medio del castigo. Dio resultado, porque escribo bastante bien

1.6- Remedios, en esta misma casa

1.7- Ama de casa.

Entrevistador (a): ¿La primera santera que usted conoció fue Mercedes Corrales?

Entrevistado (a): No, la primera santera que conocí era de apellido Rojas, no recuerdo bien su nombre.

2.1- 62 años.

2.1.1- Bastante en la Santería y el muerto fue el que me metió en la religión, claro por mi religión espiritual.

2.2- Santos recibidos tengo a Oshún, Obba, Oyá, que fue la primera que recibí, Inle, Shangó. Los santos que no tengo interés no me los dió mi madrina Mercedes.

2.3- He entregado un Obbatalá y no se que hicieron con él ni que dejaron de hacer. Hace más de 10 años que no hago ningún santo, tampoco hago Oshún; aunque hice uno a Lidia Corrales.

2.4- Hechos tengo 35. Tengo santos hechos en La Habana, en Camagüey, en Caibarién y en Zulueta. El primer santo que hice fue un Shangó y fue a una mujer. Pero ahora ya cerré; voy a darle Finaguó a un nieto hijo de Eleggúa y hasta ahí. Se lo voy a dar porque no quiere cogerlo con nadie que no sea conmigo. Yo en la religión voy a cumplir cuando me llaman. Ya yo no hago santo, porque para dejarlo chiquito, no

Entrevistador (a): ¿Qué diferencia hay cuando se le hace un Shangó a una mujer o a un hombre?

Entrevistado (a): Es lo mismo, lo único que cambia es el vestuario, pero la ceremonia es la misma.

2.5- Espiritual. No uso chamalongos, ni nada de eso. El muerto viene, le dicen “la vieja” que se llama Ma Caridad Larella, que fue una esclava africana, que se murió con nosotros en casa de mi abuela. Cuando ella murió yo tenía 3 años.

2.5.1- Espiritual lo usan, decía mi madrina. Yo nunca tiré caracol, yo hice santo pero jamás tiré caracoles en el santo. Después que mi hijo falleció menos que menos. Donde hay babalawo no se tira caracol, porque el babalawo le corta la fuerza al caracol.

2.6- No conozco ningún odduns. Frank si conocía.

2.7- Ya te digo; el muerto viene y es el que habla, él es el que convence, si queda algo que anotar hay que llamar a la vieja, porque después que me pare de la mesa, pueden darme candela si yo te digo a ti lo que la vieja mandó.

2.8- Tengo muchos ahijados, más mujeres que hombres, tengo 3 babalawos de santo que yo hice. Uno de Yaguajay, otro de aquí de Remedios, y el otro está en La Habana.

2.9- La madrina me dijo que el niño tenía que hacerse santo si quería vivir. Frank era muy enfermizo y le salió que todos los que vivían bajo su mismo techo tenían que hacerse santo.

2.10- No confirmo que sea así. Nosotros no lo hacíamos ahora se hace. Las mujeres no pueden llegar a ser Obbá. Yo fui a un santo en Santo Domingo con un Obbá que se casó con una santera que vivía en Camaguaní. El se enfermó pero siguió tirando el caracol, la mujer era la que le decía al iyawo lo que tenía que hacer; pero lo tiraba el no ella.

Entrevistador (a): ¿Su madrina Mercedes Corrales, raspaba cabeza?

Entrevistado (a): Nunca. Jamás raspó cabeza. Todos los santos que hacía, que nosotras eramos una de las mayores de allá, jamás la ví raspando una cabeza. Eso que han cogido ahora que la gente se sube -“hay que lindo te dió el santo”-; eso no se le podía decir a mi madrina, ni ella permitía que le dijeran que a ti te dió el santo ni que nada.

Entrevistador (a): ¿Quién era el Obbá que ejercía en casa de Mercedes Corrales?

Entrevistado (a): Armando Zulueta era el que raspaba cabeza, de Matanzas, y Victor Casanova que era de Camagüey.

2.11- No siendo babalawo, pueden participar en todas según y como sea. Hay casos que hay afeminados, me parece a mi que cada cual en su cosa. Pero santeras y santeros pueden participar en todas las actividades religiosas, siempre y cuando éticamente sean correctos en el santo.

2.12- Si usted viene y no trae dinero para la consulta yo lo miro y cuando usted tenga los 5 pesos los trae. 5 pesos y un tabaco; yo no fumo, ni bebo, pero ella cada

vez que hace una consulta se mete un tabaco en la boca. Toda la vida he cobrado 5 pesos.

2.13- Deben ser correctos éticamente en el santo. Ya sea santero o santera.

2.14- La mayor santera de Remedios se llama Hilda Hernández. Pero Felicia, y Nata son gente correcta.

3)

3.1- Tiene que ser una persona correcta, sincera, que no sea tramposa.

3.1.1- No ser mentiroso, no debe estar engañando a la gente.

3.1.2- Ser una persona correcta, dedicada a la religión.

3.3- Jugar con la religión para su beneficio.

3.3.1- No puede estar con menstruación para atender a sus santos.

3.3.2- El hombre no puede estar "sucio" y presentarse a sus santos.

3.4- Pocos.

3.4.1- Ya eso nadie lo lleva, pero me parece que el santero de verdad, que hace un Itá, debe ser serio. El iyaworaje de nosotros no se parece ni en la mitad del que hay ahora. Ahora el iyawo antes de los tres meses está con una copa de cerveza y otras cosas; o un santerito que está a las 12 del día a pleno sol y le reclames te contesta: -ese santo lo pagué yo y me costó mi dinero y con él hago lo que me da la gana. Si yo le decía eso a mi madrina no me quedaba un diente en la boca.

3.5- Oshún, Yemayá, y Oyá. Ahora las mujeres no son hijas de Shangó, como yo, ni de Oggún, así era en mis tiempos.

3.5.1- Shangó, Oggún, Elegguá.

3.6- Yo no se de eso.

3.6.1- Lo mismo.

4)

4.1- Humildes, gente correcta y de respeto.

4.2- Una gran importancia, ellos son mi familia también.

4.3- Con Nata, yo diría que por la edad.

4.3.1- Bastante, aquí todo el mundo vive cerca.

4.4- Con esta vida religiosa para que decirte, mis costumbres.

5)

5.1-No, no he visto. Yo nunca he dirigido nada he hecho lo que he tenido que hacer pero el obbá es el que dirige.

5.2- El Obbá es el que dirige las ceremonias.

5.3- Ninguna, no hay diferencia.

5.3.1- Tampoco hay diferencias.

5.3.2- Es lo mismo menos lo que es de babalawo eso si que no.

5.3.3- No hay diferencia, al hombre y a la mujer se le hace lo mismo. La diferencia está según la rama religiosa, porque hay una rama que pertenece a Matanza donde hacen las presentaciones distintas, su fama religiosa viene de Margot San Lázaro.

5.4- Baile de santo es baile de santo, pero bueno ahora todo el mundo cree que sabe bailar.

5.5- Mi hijo Frank era el que se encargaba de eso.

5.6-En mi casa cocina mi primera ahijada.

5.7- De mayor a menor según la edad religiosa.

5.8- Se dice que el tambor de fundamento no, pero mi madrina tocaba tambor pero los de Camejo y yo también he tocado en un tambor.

5.9- Bueno mi madrina sabía un mundo y se paraba donde se paraba cualquier hombre, e incluso ellos la reconocían, y a mi en Remedios no hay quien no me conozca.

Anexo 5: Entrevista a la iyaloshá N° 2.

1)

1.1- Femenino

1.2- 64 años

1.3- Negra

1.4- Soltera, estoy casada con mis santos

1.5- Doce grado

1.6- La Habana, en el Reparto Coco Solo. Cuando mi mamá se mató me trajeron para acá para Remedios, yo era muy pequeña, entonces estuve aquí un tiempo y después volví para La Habana. Allá hice secundaria y vine para acá hice preuniversitario; y después me casé y me quedé.

Entrevistador (a): ¿Su mamá era religiosa?

Entrevistado (a): No te puedo decir porque mi mamá se mató cuando tenía 18 años y yo tenía 9 meses de nacida.

1.7- Trabajé en la bodega, después trabajé en la textilera, después trabajé en un bar que le decían aquí "la Sopera" y así. Pero yo desde siempre a lo que me he dedicado es a coser.

2)

2.1-2.1.1- 25 años de santo hecho.

2.2- Recibidos tengo unos cuantos: Los Ibeyis, Aggayú, Ideú, Obba, tengo el Finaguó, tengo el Kofá de Orula. Por mi signo me salió recibirlo todo, pero poco a poco, porque imagínate. Más los santos de la consagración, es decir: Obbatalá (santo femenino), Oggún, Oyá, Oshún, Yemayá, Shangó.

2.3- Para que contarte, hechos de mi sopra tengo 32, iyubboniados tengo casi 200, y de entregar collares y demás tengo muchísimos.

2.4- Bastantes.

Entrevistador (a): ¿Ha entregado más santos femeninos que masculinos?

Entrevistado (a): Oshún tengo bastantes, Elegguá tengo alrededor de 4, Oggún no he hecho ninguno, el ángel de mi guarda lo he iyobboniado bastante pero no he hecho ninguno (Obbatalá).

Entrevistador (a): ¿Cuándo usted hace un Shangó hay una parte del ritual en el que se da una bebida a tomar a los hijos de Shangó? ¿Se le da a la mujer?

Entrevistado (a): Por supuesto, eso es parte del ritual en la consagración de Shangó, lo mismo lo toma la mujer que el hombre.

Entrevistador (a): ¿Cuándo se consagra un Aggayú, que es un santo que se consagra poco, usted lo hace directo?

Entrevistado (a): Lo hago a través de Shangó, pero yo iyubbonie uno directo, pero no en mi casa, hecho por otra persona, gente de Matanza.

Entrevistador (a): ¿Usted ha escuchado de Orun?

Entrevistado (a): Si, es una deidad que se recibe, pero en este caso la reciben los hombres, los babalawos. Nunca he visto a una mujer que la haya recibido, ni lo he escuchado tampoco.

Entrevistador (a): ¿Las mujeres no le pueden dar coco a Eggun?

Entrevistado (a): ¿Qué no?, porque yo le doy coco.

Entrevistador (a): ¿Le da la espalda para tirarle coco a Eggun? ¿Por qué?

Entrevistado (a): Si se le da la espalda, porque el obi no se le tira de frente, todo el mundo tiene que darle la espalda tanto el hombre como la mujer.

2.5- Yo no consulto, pero si un ahijado mío tiene algún problema yo voy donde está el santo, le pregunto al santo y vemos que podemos hacer.

Entrevistador (a): ¿Quiere decir que usted no tira ékuele, chamalongos o diloggún?

Entrevistado (a): No, no tengo tiempo

Entrevistador (a): ¿Cuándo viene algún ahijado suyo con problemas con que le pregunta al santo?

Entrevistado (a): Con el coco, entonces yo tengo ahijados míos que se dedican a consultar y les digo: -bueno a ver cuál es el problema que hay que resolver, siéntate tú en la estera y mira- porque yo enseñé a mis ahijados para eso.

Entrevistador (a): ¿Pero usted sabe rodar el caracol, es decir leer el caracol?

Entrevistado (a): Si, claro.

2.5.1- Si, como no, porque la mujer después que pasa la menstruación puede utilizar cualquier sistema de adivinación.

Entrevistador (a): ¿Quiere decir que teniendo la menstruación la mujer no puede rodar el caracol?

Entrevistado (a): No debe, porque eso afloja el diloggún.

Entrevistador (a): ¿Su madrina rodaba el caracol?

Entrevistado (a): No, consultaba espiritual, pero Aurora Peraza, su madrina, mi abuela de santo, si rodaba caracol, yo la vi, eso era a toda hora. Aquí se le hacían unas colas, ella lo tiraba donde quiera, encima de la mesa, en el piso, en la estera.

2.6- Se van conociendo por parte, pero el que más conozco es el mío que es Unle Ton-ti Unle

2.7- Es un método que tiene que ser psicológico porque se trata con muchos tipos distintos de personas, entonces uno debe saber de qué manera conversar con ella, de qué manera le llega porque todo el mundo no es igual.

2.8- Mujeres tengo bastantes son más que hombres; hombres son alrededor de 12, mujeres 19, nacidos de mi sopera, claro.

2.9- Yo nací en esto, querían que me hiciera santo de niña y yo dije que no porque yo estaba en mi juventud y yo no iba a atender nada de eso –soy muy sincera-, no podía dedicarme porque yo siempre he sido una persona muy responsable y esto lleva una responsabilidad, y cada ahijado es una responsabilidad. Entonces yo dije en mi juventud yo no voy a ser responsable de nada, en ese tiempo lo único que hice fue que recibí los guerreros y Olokún. Ahí me mantuve.

Entrevistador (a): ¿Quién le entregó guerrero y Olokún a usted?

Entrevistado (a): Mi madrina me entregó Olokún y José Palacios, el padrino de mi madrina, que era Obbá, fue quien me entregó los guerreros. Pero los cogí juntos, eso fue lo primero que yo tuve. De eso hace ya más de 40 años, cuando mi hija era chiquita, después se los di a ellos. Pasado el tiempo ya mis hijos eran mayores fue que me consagré en Osha. Ahí fue cuando dije: -ahora yo voy a ser responsable de esto-.

Entrevistador (a): ¿Cuándo muere su mamá quienes se encargaron de usted?

Entrevistado (a): Mi papá se quedó solo en La Habana conmigo, y a los 2 años me trajo para acá para Remedios, para la casa de mi abuela materna. Pero mi abuela, dicen, que ella tenía una situación muy mala que no podía hacerse cargo de mí. Después me llevaron para casa de una tía, tampoco podía quedarse conmigo. Bueno en ese enredo, que me han contado, porque yo de eso no sabía nada, al final después mi abuela por parte padre que tenía otra posición distinta porque sus hijos eran trabajadores del central y tenían otro modo de vida, no sé si fue por lástima se quedó conmigo. Allí estuve por un tiempo, ella era religiosa, sus santos eran africanos, tenía santo parado que lo había traído mi bisabuela Feliciano Rojas, que murió de 117 años. Ella vino vendida como esclava.

Entrevistador (a): ¿Alguna vez escucho a su abuela hablar de Salome Rojas?

Entrevistado (a): Si, como no, en mi casa se habla de todos los santeros, ella hacia sus fiestas y todo el mundo venia.

Entrevistador (a): ¿No escucho nunca si esa bisabuela suya o su abuela eran familia de Salome Rojas, una africana de Placetas?

Entrevistado (a): Ellas la mentaban mucho y mi bisabuela también era africana, tú sabes q antes cuando los esclavos venían en un barco les ponían el apellido Rojas para todo el mundo y si era Gómez el Gómez era para todo el mundo.

2.10- Como no, una mujer puede llegar a ser Obbá, yo sé raspar un santo, lo que nunca lo he hecho por respeto, hay hombres, hay padrinos, entonces por un respeto no lo he hecho, pero si lo sé hacer, la intención está, pero por respeto no lo hago. Pero yo mato chivo, descuartizo en cuatro patas, yo hago de todo. Yo dije que cuando iba a meterme de dentro a la religión iba para saberlo todo. Yo no le tengo miedo a nada dentro del cuarto de santo, pero antes era diferente. Pero como ya yo recibí mi Finaguó lo hago.

Entrevistador (a): ¿Usted conoce alguna mujer que haya raspado cabeza o que haya sido oriaté?

Entrevistado (a): Bueno los primeros oriatés en Cuba eran mujeres, pero mi abuela Aurora Peraza leía un Itá, mi padrino Palacio sacaba el signo, pero ella sacaba todos los adhéseles y de ahí para allá ella era la que hacia todo en la estera. Pero las mujeres viejas de aquí de Remedios, se dedicaba digamos que, a la misma rutina, que, si yo daba el coco así, pues yo también tenía que darlo así entonces el otro también lo daba así y era todo lo mismo. Por eso es que yo dije – yo no, yo me tengo que introducir para saber bien todo eso, porque es que era lo mismo y lo mismo, parece que era que nadie daba la última a nadie y todo el mundo tenía que guiarse, estar debajo de la madrina con un respeto claro, pero yo puedo aprender, pero en aquel tiempo no era así, si mi madrina decía q ese mango estaba verde había que decir que estaba verde.

Entrevistador (a): ¿Usted conoció a Mercedes Corrales?

Entrevistado (a): Si como no, Omi Lari, tenía un carácter fuerte, pero era agradable de tratar, pero yo nunca escuché que ella raspaba cabeza, yo conocí también a América Ariosa, Lucila Saneti a todas las de Zulueta, pero nunca las vi raspando cabeza ellas no se dedicaban a eso.

2.11- En la Regla de Osha, si ambos pueden participar en todo, menos la parte del río, del baño, o del cuarto que es secreto, pero si es femenino van las mujeres y si es masculino entran los hombres a la ceremonia que se esté haciendo porque no hay necesidad de irrumpir en el espacio del otro.

2.12- No yo no cobro nada, porque si esa persona viene con un problema y si no trae dinero, yo no voy a dejar de resolverlo, eso es una obra de caridad porque nadie va a consultarse por gusto.

2.13- Lo primero es tener un buen carácter y adaptarte a las personas porque con la mala forma no puedes resolver el problema, tener una buena ética y con un respeto, dedicarte a la religión.

2.14- Los Esquerra, Frank Hernández mi padrino, pero bueno el falleció.

3)

3.1- Lo primero que tiene que ser es serio y respetuoso, organizado porque si tú vas a traer una persona a tu casa para una consagración o algo y ve que eres desordenado o eres bachata la persona no va a confiar en ti hay momentos y momentos, momentos para una fiesta y demás, pero para la parte religiosa esto tiene que ser con organización.

3.1.1- El hombre si está sucio no se puede presentar delante de los santos allí no se lleva a todo el mundo.

3.1.2- Bueno una mujer con menstruación no puede estar tocando los santos, ni una persona que llegue con menstruación a tu casa se puede parar delante de los santos y si "hizo una vida" puede estar sucia y esas cosas.

3.2- La que más se dirige a la mujer es Oshe Meyi, es uno de los signos que más habla a la mujer y otros, del hombre hay muchos, por ejemplo, Baba Egiobe.

3.3.1- ¿Qué es lo que no se puede hacer? Aunque nunca he visto mujeres tocando tambor de fundamento y tiene que estar a una distancia, por qué no lo sé, pero no debe estar cerca del tambor; cantar sí, pero tocando no.

Entrevistador (a): ¿Si es un hombre el que presenta al iyawo en un tambor de fundamento a que distancia se pone?

Entrevistado (a): Mas cerca, si mucho más cerca.

Entrevistador (a): ¿Usted conoce el camino de Oshún, que se llama Ibbó Añá donde es una Oshún tamborera?

Entrevistado (a): Si claro, pero aquí no mandan a la mujer a que lo toque si no a darle tambo Añá a Oshún.

Entrevistador (a): ¿Pero no es contradictorio?

Entrevistado (a): Claro, es una contradicción porque si yo soy hija de Ibbó Añá y es tamborera porque no puedo tocar el tambor, pero lo que te mandan es a darle tambor no a tocarlo tú.

Entrevistado (a): ¿Conoce alguna mujer que sea hija de Ibbó Añá?

Entrevistado (a): Si una, pero está muy malita, es santera de aquí de Remedios y se llama así, Ibbó Añá y no sé porque le pusieron ese nombre porque no es un nombre es un camino de Oshún

3.4- En las consagraciones se conservan bastantes valores, pero siempre hay sus cambios.

Entrevistador (a): ¿Usted consagra santo como lo hacía su madrina?

Entrevistado (a): No puedo porque mi madrina me consagro en tres días y no es así, es en 7 días, pero los rituales si los hago como ella, aunque esa no es su tradición porque ella a otros de mis hermanos de santos los consagraba en 7 días. Pero mis santos no están mal.

3.4.1- Hay mucho descontrol con esto porque si vas a hacer un santo uno no puede invitar al pueblo entero para que venga al santo ni a todos los santeros del pueblo, pero todos los santeros del pueblo si hay un iyawo pueden tener derecho de ir a saludarlo el día del medio, aunque no estén levantados para el santo y eso se ha perdido. Muchas cosas se han perdido.

3.5- Oshún, Yemayá, Obbatalá, Oyá se está haciendo bastante antes no salía mucho Oyá, pero ahora sí. Aunque hace 30 años atrás era igual, de las viejas aquí en Remedios había bastante Oyá, Oggún, Shangó, Elegguá, Aggayú con oro a Shangó había bastante santos masculinos asentados a la mujer. Entre Mercedes Corrales y María Ariosa eran las que consagraban a estos hombres incluso eran más reconocidas que los hombres, había más santeras antes que hombres santeros.

3.5.1- Shangó es el que más se asienta aquí en Remedios, aunque Oggún es otro.

Entrevistador (a): ¿Cuál es el santo patrón de remedios?

Entrevistado (a): Aquí se tocaba mucho a Oggún

3.6- Si hay muchas historias de Yemayá que como orisha era la madre de todos los orishas.

3.6.1- No, no conozco ninguno.

4)

4.1- Mi familia religiosa debe tener las características que yo les enseñé todo lo que yo sé, porque el día que yo falte ellos tienen que seguir.

4.2- Es la unión de los hermanos de santo se intercambian sabiduría ayuda, cariño.

4.3- Con todos menos los que están fuera del país.

4.3.1- Todos los días vienen a verme.

4.4- El respeto. Antes de saludarme a mi saludar a mi ángel de la guarda

5)

5.1- Las yerbas de mi consagración, las busco yo misma. Yo salgo por la mañana con mi saco y busco todas las yerbas y después vengo y marco las cazuelas y todo, y ya cuando el Obbá llega yo tengo todo listo, estera puesta, cazuela marcada, todo, con las yerbas principales más las otras, las que cierran. Todo yo lo tengo listo. El lavatorio lo dirige el Obbá, pero yo ayudo en todo. Pero yo me siento con la capacidad suficiente e inteligencia para hacerlo, pero no lo hago porque son personas que se relacionan conmigo y me da pena, pero prohibido no es, es por respeto porque las primeras obases fueron mujeres.

Entrevistador (a): ¿Dentro del cuarto de santo que ceremonia dirige la mujer?

Entrevistado (a): Bueno cuando estas de madrina no diriges nada yo cumplo con mi función, pero el Obbá lo dirige lo mismo pasa con el padrino.

5.3- No hay ninguna diferencia es lo mismo para el hombre que para la mujer.

5.4- Bueno en el caso de Oshún si un hombre tiene recibido Oshún no baila como una mujer o como la gente dice que Oshún baila, porque Oshún es seria y no tanto meneo de ese que hay ahora. Pero baile santo es baile de santo lo mismo para hombre que para la mujer

Entrevistador (a): ¿Cuándo va hacer la ropa de Oyá o de santo de Oyá, es lo mismo coser para un hombre que una mujer?

Entrevistado (a): No, no es lo mismo, para el hombre es pantalón nada de saya ni eso.

5.5- Mis ahijados que tienen Finaguo y ahora se lo doy yo que tengo mi Finaguo y he entregado Finaguo ya tres veces.

Entrevistador (a): ¿Cuántos santeros se levantan cuando uno recibe Finaguo?

Entrevistado (a): Lleva tres días entregarlo. Se levantan como 10, y había mujeres que lo tenían recibido; mi madrina; mi iyubbona, Carmen la hija de Pancho, Hilda y otra más.

Entrevistador (a): ¿Usted ha recibido Ozaín o Oduddúa?

Entrevistado (a): No. Oduddúa (no tiene sexo) es orisha de babalawo, pero también lo tienen y lo entregan los santeros.

5.6- Yo misma o cualquiera de mis ahijados, somos un equipo.

5.7- En la punta de la mesa se sienta el Obbá y en la otra punta la madrina o el padrino con la iyubbona y el que está recibiendo al lado de la madrina y los demás santeros se sientan por orden de edad religiosa no importa que sea mujer o hombre.

Entrevistador (a): ¿Qué se necesita para ser Obbá?

Entrevistado (a): Se necesita de un ritual, tiene que saber mucho de la religión y hacer un ritual.

5.8- No pueden tocar en un tambor de fundamento.

5.9- Las mujeres ocupan un lugar primordial, aunque muchos no lo quieran reconocer.

Anexo 5: Entrevista a un babalawo.

1)

1.1- Masculino

1.2- 54 años

1.3- Negra

1.4- Casado

1.5- Universitario

1.6- Remedios

1.7- Trabajaba en el INDER, ahora me dedico solamente a la religión.

2)

2.1-2.1.1- 23 años de santo y 20 años de Ifá.

Entrevistador (a): ¿Usted paso directo a Ifá o hizo santo primero?

Entrevistado (a): No, en este templo se hizo ley de que todos debemos hacer santo antes, pasar por todos los procesos del iyaworaje, presentación al tambor, todos esos procesos para después pasar a Ifá, aunque tengas camino de Ifá, eso fue establecido por mi abuelo.

Entrevistador (a): ¿Quién lo consagró a usted en el santo?

Entrevistado (a): Elsa Cruz, mi tía, fallecida ya, fue quien me consagró en Osha ella tenía hecho Eleggúa. Uno de los primeros templos de iniciación en Cuba es este, Jacinto fue el 5 babalawo criollo cubano, él fue hecho por Tata Gaitán y Oyowele Coco, africano. Mi abuela que tuvo 97 santos hechos, consagrada por Teodora, esto aquí es una cadena religiosa. En esta casa todos somos religiosos.

2.2- Ifá he entregado 16 y he iyubboniado 21.

2.3- No yo nunca hice ningún santo antes de pasar a Ifá. La regla de Ifá dice que usted no debe tirar caracol, no debe parir en el santo hasta que tenga camino de Ifá, y aquí en Remedios los santeros son muy minuciosos en eso el ahijado que en Ifá le salga camino Ifá ellos cuidan que no caigan en esto.

2.4- (Esta pregunta no se le realizó al entrevistado por ser babalawo)

2.5- El ékuele, lo que es de Ifá.

2.5.1- No, Ifá está restringido solo para hombres porque cuando hace Ifá hay ceremonias secretas allí es donde directamente no puede participar la mujer en esa ceremonia, una de las cosas que lo impide es el menstruo, debilita las posiciones religiosas más otras secretas, pero es la menos aunque muchos la han cogido de paraban. Sin embargo, nosotros los babalawos sin las mujeres no somos nadie, la última ceremonia de Ifá que se desarma el cuarto entra una mujer, que es obligatorio

que es la que se llama Appetesbí ayafa o iyafa que es la que nos levanta Orula a nosotros, porque todos nacimos de una mujer, sino fuera por ella no estaríamos en este mundo. El primer ashe que se pide es a la mujer. Es iyafa si es madre y es ayafa si es esposa, es quien tiene contacto directo con nuestro Orula, es quien nos levanta a nosotros, a Orula.

Entrevistador (a): ¿Usted ha escuchado sobre las ceremonias realizadas a las Iyanifa?

Entrevistado (a): La Iyanifa no es más que la appetesbí ayafa o iyafa, y su ceremonia nada tiene que ver con la del babalawo. Con eso lo que se hace es dañar a la mujer porque es una mala interpretación de que las mujeres con eso son sacerdotisas de Ifá, además la consagración es de 3 días, el número 7 lo dice todo.

Entrevistador (a): ¿Con qué se hace Ifá aquí en Remedios con Igba Odun o Oduddúa?

Entrevistado (a): Con los dos, nosotros hacemos Ifá con Igba Odu y Oduddúa.

Entrevistador (a): ¿Oduddúa es un orisha masculino o femenino?

Entrevistado (a): Es hombre y es mujer porque tiene 2 caminos al igual que Obbatalá.

2.6- El mío es el que más conozco Ofun Sarosa.

2.7- El convencimiento es mentira, es en dependencia de la profecía, la brujería es mentira, en la mayoría de los casos utilizo la psicología.

2.8- Tengo 1000 y pico de ahijados, he entregado más kofa de Orula que mano de Orula. Las mujeres no pueden faltar tengo casi 700 aproximadamente.

2.9- Me inicié en la religión porque nací en esta casa, en esta línea religiosa. A mi me dicen el Nene porque los Esquerras son negrones grandes y yo soy bajito. Cuando tenía 13 o 14 años tuve la desgracia de que comenzaron a morirse todos los mayores, uno detrás del otro, en cadena. Ese momento me hizo pasar por una depresión religiosa y tomé la decisión religiosa de que no quería hacer nada. Se quedaron solo Julio y Pedro, mi tío. Aquí rompió con Ifá Rafelito, yo ayudaba, pero no quería ser nada de eso porque veía una carga y una responsabilidad muy grande. Pero al hacerse Ifá Rafelito me dieron mano de Orula a la cañona: “niño entra, siéntate, quítate los zapatos, izquierda, derecha...”. Entonces los babalawos viejos de La Habana y de Cienfuegos, cuando sale el Oggún me dicen “padre, que se va el padre”, ellos pensaron que Pedro era mi papá, y mi papá ya estaba muerto. Cuando escuché aquella verdad, me decidí y dije voy a entrar.

2.10- En el caso de Ifá, el rango jerárquico es por años religiosos. Yo no he escuchado que una mujer no pueda ser maestro de ceremonia (oriaté). Pero no he visto a ninguna mujer en eso ni raspando cabeza. En Ifá, las mujeres no pueden participar en la ceremonia, en la de santo si.

Entrevistador (a): ¿Para ser oriaté se necesita nada más tener mucho conocimiento de la religión?

Entrevistado (a): Además de conocimiento se necesita de un ritual, que, lo hacemos nosotros los babalawos.

Entrevistador (a): ¿Qué santo tiene usted hecho?

Entrevistado (a): Yo tengo hecho Shangó.

Entrevistador (a) En el ritual de Shangó se da una bebida llamada Acosé, ¿a las mujeres se les da también?

Entrevistado (a): A las mujeres hijas de Shangó claro que se les da, es parte del ritual. Los babalawos también lo toman.

2.11- Si estas iniciado en el santo si puedes estar, pero el babalawo si puede estar en cualquier lado.

2.12- No tenemos tarifa. Vivimos con la religión no de la religión, se cobra para no perder el ashé.

Entrevistador (a): ¿Los babalawos tienen permitido practicar el sexo oral? ¿Qué hacen para poder hacerlo?

Entrevistado (a): Ningún babalawo puede hacerlo, pero si hay rituales que se hacen para hacerlo.

2.13- Buen padre, hijo, amigo, hermano, tener ética. El comportamiento del religioso debe ser un ejemplo ante los demás.

2.14- Hilda Hernández, es nuestra viejita, es la mamá de los babalawos, babaloshas e iyaloshas.

3)

3.1- 3.1.1- 3.1.2- Buen padre, buena madre, buen padrino, buena madrina, porque hay personas que abren su corazón más a los padrinos y a las madrinas que a sus propios padres. Saber escuchar, ser autocrítico, no faltar el respeto.

3.2- No, pero hay muchos en que desatacan a la mujer, Osa she, Irete yero, Odi meyi, pero haciendo alusión al hombre también.

3.3-3.3.1-3.3.2- No debe ser chismoso, ni el hombre ni la mujer, aunque el hombre se cuida más debido a ciertas cuetiones varoniles.

3.4- Si se conservan muchos, primero hubo un desbalance, pero ha ido regresando a lo bien hecho En Remedios la unidad religiosa es un 95%, prevalece el respeto a los mayores, la atención a los niños, conservar la esencia de los rituales. En esta casa no se permite la bebida cuando se está haciendo una actividad religiosa.

3.4.1- El saludo se ha perdido mucho y es algo primordial.

3.5- Oshún, Yemayá; pero antes era Eleggúa, Oggún, mucho Oyá.

3.5.1- Shangó; pero igual antes se veía mucho Aggayú.

Entrevistador (a): ¿Quiénes fueron en la época de su abuelo las que parian santo?

Entrevistado (a): Mercedes Corrales y mi abuela María Ariosa eran las dos paridoras de aquella época, si una era la madrina, la otra era la iyubbona y así.

Entrevistador (a): ¿Desde cuándo no se consagra un Aggayú aquí en Remedios?

Entrevistado (a): Desde mi abuelo Jacinto por lo menos. Se ve poco.

3.6- Si, como no, hay muchos.

3.6.1- Muchos. Es que todos los pattakíes hablan en positivo y en negativo, todo está en cómo se interprete.

4)

4.1- Primero tienen que ser buenos hijos, hermanos, amigos, buenos padres, tener ética profesional, la hermandad.

4.2- Un grupo religioso, armónico, salen todas las ceremonias como tiene que ser. Un grupo lo es todo.

4.3- Con todos

4.3.1—Diario.

4.4- Está en dependencia de las actividades, pero debe existir una comunicación.

5)

5.1- Las mujeres pueden dirigir cualquier ceremonia lo que sucede que no lo hacen, menos en Ifá claro.

Entrevistador (a): ¿Las mujeres pueden entregar Olokún?

Entrevistado (a): Si, como no, mira mi mujer misma ha entregado una cantidad de Olokún

5.2- Cualquier ceremonia también, igual que la mujer.

5.3- Ninguna, es lo mismo.

5.3.3- Las ceremonias fúnebres son dirigidas por el oriaté tanto para el hombre como la mujer, pero cuando muere un babalawo no, la ceremonia es dirigida por nosotros, incluso cuando los oriaté nosotros le damos las facultades para que trabajen en el cuarto.

5.4- Ninguna.

5.5- Los babalawos son los que sacrifican.

Entrevistador: ¿Su abuela tenía Finaguo recibido?

Entrevistado: Si, pero inclusive nosotros vemos el Finaguo como una reafirmación del santo. Mi criterio es que el Finaguo no existe, porque dice Ogunda kete que el babalawo debe matar porque el babalawo no monta santo, no viene a su cabeza.

Incluso un santero puede montarse mientras este sacrificando a los animales, y es un santo guerrero con un cuchillo en la mano, en un cuarto pequeño, ¿qué usted cree que puede suceder?

5.6- Aquí cocina todo el mundo, las appetesbí, incluso hay un babalawo que le encanta preparar el pescado. Aquí no hay diferencia.

5.7- Los mayores en las puntas, después se acomodan en dependencia a los que estén pariendo, y los demás de acuerdo a edad religiosa.

5.8- Nosotros juramos un tambor en Sagua. No, nunca he visto, ni debe verse. La mujer no puede tocar en un tambor de fundamento, el tambor lo consagra Orula, incluso los Omo Añá no entran al cuarto.

Entrevistador (a): ¿Batá es una deidad o una espiritualidad?

Entrevistado (a): Batá es el tambor.

Entrevistador (a): ¿El ritual que se realiza para juramentar un tambor tiene algo de complejo que la mujer no puede participar?

Entrevistado (a): Si.

Entrevistador (a): ¿Las mujeres pueden recibir Ozaín? ¿Qué se les entrega?

Entrevistado (a): No las mujeres no pueden recibir Ozaín, pero al retirársele la menstruación se le entregan pequeños atributos, como una protección, su titillero, la medicina de Ozaín.

Entrevistador (a): ¿De qué se compone Ozaín?

Entrevistado (a): De una sola cazuela.

Entrevistador (a): ¿Si reciben el titillero porque no reciben la cazuela?

Entrevistado (a): En la cazuela existen cosas que no compaginan con la mujer, y aquí la menstruación influye mucho.

Entrevistador (a): ¿Usted ha escuchado de Orun? ¿Es una deidad, una espiritualidad, un juramento?

Entrevistado (a): Si de Oro es el capataz de los Eggun, es un juramento, yo no lo tengo recibido, pero mis ahijados si.

Entrevistador (a): ¿Usted ha escuchado de alguna mujer que juramentada en Orun?

Entrevistado (a): No no he escuchado, pero incluso yo no me atrevería a darle Oro a ninguna mujer, es un ritual muy fuerte.

Entrevistador (a): ¿Se dice que la mujer no debe darle coco a Eggun y cuando se le da dar la espalda?

Entrevistado (a): La espalda se la damos todos lo mismo babalawo que santero o santera. Eggun te trasmite con el ashuwaco.

5.9- Las mujeres tienen la misma participación, excepto en Ifá dentro del cuarto y la jerarquía religiosa que se mantiene, el mayor es el mayor.

Anexo 6: Entrevista a un babalosh.

1)

1.1- Masculino

1.2- 77 años

1.3- Negra

1.4- Soltero

1.5- Noveno grado

1.6- Zulueta

Entrevistador (a): ¿Quién lo consagró?

Entrevistado (a): A mí me consagró mi madrina Argelia Esponda de Placetas que tenía hecho Oggún se llamaba en el santo Obatoyi que se lo hizo la mamá de Pancho, Mercedes Corrales y Armando Zulueta que era mi padrino, el Oggún que está en el patio es casa de pancho es de ella.

1.7- Toda mi vida he trabajado en la fábrica de guantes, pero ahora estoy jubilado, y ejerciendo la Santería.

Entrevistador (a): ¿Qué santo tiene usted consagrado?

Entrevistado (a): Shangó.

2)

2.1-2.1.1- 55 años de santo.

2.2- Recibidos tengo 7 santos.

2.3- He entregado muchos para que contarte.

2.4- Consagrados tengo 8

Entrevistador (a): ¿Cuántas mujeres y cuántos hombres?

Entrevistado (a): Los que hecho todos son hombres, todos que son distintos santos, hay Obbatalá, San Lázaro.

Entrevistador (a): ¿Cuántas deidades?

Entrevistado (a): He hecho un Oggún, 2 Obbatalá, 2 Elegguá, 2 Shangó.

2.5- Con el coco, es lo que uso, no uso caracol, no me gusta. El coco me dice más que el caracol.

Entrevistador (a): ¿Argelia Esponda usaba caracol o coco?

Entrevistado (a): Usaba coco.

Entrevistador (a): ¿Conoció a Mercedes Corrales? ¿Qué usaba?

Entrevistado (a): Si como no, Mercedes si usaba caracol. Yo conocí a todos los viejos a Rafaela Quevedo, Tranquilino, Luz Fernández.

2.5.1- Sí.

Entrevistador (a): ¿Argelia Esponda y Mercedes Corrales cantaban en los tambores de fundamento?

Entrevistado (a): Si, como no.

Entrevistador (a): ¿Usted las vio cantando?

Entrevistado (a): Si, y subida también, pero en este caso a mi madrina.

Entrevistador (a): ¿Nunca vio a Argelia sentada tocando en un tambor?

Entrevistado (a): Hicieron sus cuentos, pero nunca la ví, pero se comentaba que lo hacía.

Entrevistador (a): ¿A Mercedes usted la vio haciendo eso?

Entrevistado (a): No porque el que tocaba era su esposo Camejo, pero ella a veces lo tocaba.

Entrevistador (a): ¿Los tambores de Camejo estaban consagrados?

Entrevistado (a): No porque consagrado se llama el tambor Batá, que ese si lleva su ceremonia.

Entrevistador (a): ¿En qué tambor de fundamento fue presentado?

Entrevistado (a): En La Habana, en casa de Rafaela Quevedo, la madrina de Mercedes Corrales, nosotros descendemos de esta rama de la Habana que viene de Margot San Lázaro.

2.6- Si, conozco los 16 pero decirte ahora no.

2.7- Lo que me dice el coco.

2.8- Me estaba acordando, tengo 200 aproximadamente, no consagrados, pero sí de collares y eso.

2.9- Bueno, me inició en la religión porque de muy joven Shangó venía a mi cabeza, entonces mi madrina me llevó a ver a Mercedes Corrales y yo renuente que no. Entonces hay una parte donde le echan el collar al mazo a uno que lo prenden, yo me lo quitaba y me iba, hasta que el zapato me apretó y me daba en la calle y donde quiera y joven imagínate.

2.10- Mira, las mujeres no pueden ser obbá, aunque yo he conocí en casa de mi padrino Armando Zulueta, en Sancti Spíritus. Llegué a casa de mi padrino con mi primer ahijado, que le había hecho Oggún a presentárselo a Yemayá y a San Lázaro y estaba esa mujer que te digo sentada contando un Itá de un santo que había allí y yo la ví.

2.11- Mira hay una parte de una ceremonia en que si se hace santo a una mujer todos los hombres presentes deben salir, que es la parte del baño, lo mismo para cuando es un hombre las mujeres deben salir, no hay un oddun que diga que no puede estar sino por cuestión de respeto. El único impedimento que tienen las mujeres, que no pueden participar es en ceremonias de Ifá en Orula la mujer si no puede entrar al cuarto.

2.12- Nada, siempre lo dije y lo digo, yo no vivo del santo, no cobro nada a nadie. A mi a veces me critican por esto. Yo sigo lo que me enseñó mi madrina. Yo no vino del santo a mi lo que me queda es un ahijado. Mi ahijado a lo mejor viene y me ayuda después.

2.13- Buena ética y respeto.

2.14- Jacinto Esquerra era intachable, Julio Espinosa; ahora el babalawo está sato.

Entrevistador (a): ¿Cuándo consagra un santo cuánto cobra?

Entrevistado (a): De acuerdo a lo que pida el obbá, pero ahora es diferente. Antes una cazuela costaba un peso y pico; los levantes eran a peso y pico. Ahora usted no puede levantar a un santero ni con 20 ni con 30 pesos. Cada día esto sube más.

Entrevistador (a): ¿Usted nunca vio a Argelia raspando cabeza?

Entrevistado (a): No, como obasa no

3)

3.1- Debe ser respetuoso, el respeto, sobre todo, es todo en esto, lo mismo para el hombre que para la mujer. Yo estoy enchapado a la antigua.

3.1.2- No debe sacrificar a sus santos, pero las hay que lo hacen por ahí. En mi caso yo estaba de iyawo y mi madrina me llevó para el cuarto y me disfrazó para matar al chivo, así fue como al año recibí Finaguó.

Entrevistador (a): ¿Argelia tenía recibido Finaguó?

Entrevistado (a): Si.

Entrevistador (a): ¿Y Ozaín?

Entrevistado (a): Si, tuvo que habérselo entregado Víctor Casanova o Armando Zulueta.

Entrevistador (a): ¿De dónde nace el Finaguó?

Entrevistado (a): Siempre me dicen que el Finaguó es de Obbatalá, pero lo hizo Oggún. A él se debe porque fue el que hizo el cuchillo, entonces, se le da a Obbatalá.

Entrevistador (a): ¿Usted nunca se ha preguntado por qué si las mujeres reciben Finaguó no les sacrifican a sus santos?

Entrevistado (a): Bueno, eso si es una cuestión de respeto creo, pero he conocido mujeres que matan. El problema es la menstruación, por eso la mujer tampoco puede sentarse en la estera.

3.4- La unidad religiosa.

3.4.1- Muchas ceremonias, el respeto, el saludo a los mayores.

3.5 - Oshún, Yemayá.

3.5.1- Shangó, Oggún.

3.6- Hay tantos, de Yemayá por ejemplo que estaba casada con Orula, y este no hacía nada, entonces, Yemayá se va al pueblo a buscarle ahijados para que se mirasen con Orula, y coge se sienta en la estera y tira el ékuele.

3.6.1- Muchos, por ejemplo, de Oggún, que tiene la fuerza, dicen que es el bruto, pero es el más inteligente, hace las herramientas.

4)

4.1- Respeto, sobre todo, sinceridad.

4.2- Es la unión de los hermanos de santo.

4.3- Con todos menos los que están fuera del país.

4.3.1- Bastante, estamos todos cerca.

4.4- Siempre deben ser personas decentes, que respete y se dé a respetar con todos.

5)

5.1- En el cuarto de santo.

5.2- También en el cuarto de santo, pero otras como oriaté.

5.3- Es lo mismo para hombre que para la mujer.

Entrevistador (a): ¿A las mujeres cuando se les consagra Shangó se les da el Acosé?

Entrevistado (a): No, porque representa la virilidad de Shangó, eso es para los hombres.

Entrevistador (a): ¿Usted ha escuchado de Orun?

Entrevistado (a): Eso es un santo que se está recibiendo ahora. Ahora hay muchos santos que ninguna de aquellas negras viejas lo tenían.

5.3.1- El hombre ejerce como oriaté, raspa cabeza, además hay que tener mucho conocimiento para ser oriaté y se necesita de ceremonias también.

5.3.2- No hay diferencia.

5.3.3- Es lo mismo para el hombre que para la mujer.

5.4- Ninguna.

5.5- Aquí en mi casa el que mata era Adonis Coca, pero ahora está un ahijado suyo.

5.6- Mi hermana, y Zenaida mi ahijada.

5.7- Por mayoría de edad no por sexo. En una esquina se sienta el que está entregando el santo y en la otra el obbá.

5.9- Las mujeres ocupan un lugar primordial, aunque muchos no lo quieran reconocer.

Anexo 7: Guía para la historia de vida.

Nacimiento y composición de la familia

- 1) Fecha y lugar de nacimiento.
- 2) ¿Cuántos vivieron en la casa al nacer Ud.? ¿Cuántos se incorporaron luego?
- 3) Procedencia de los adultos.
- 4) Filiación religiosa de los adultos.
- 5) ¿Cuál fue la ocupación de cada miembro en la familia?

Infancia y adolescencia

- 6) ¿Con quién jugó? ¿Qué tipo de juegos?
- 7) ¿Conserva algún recuerdo relacionado con la religión?
- 8) Mencione los primeros aprendizajes en torno a la religión.
- 9) ¿Quién influyó más en su inclinación religiosa?
- 10) ¿Cómo fue su trayectoria escolar?
- 11) ¿A qué se dedicó durante su adolescencia?
- 12) ¿Cómo fue su familia en ese entonces?
- 13) ¿Quiénes fueron sus amigos más cercanos?
- 14) ¿Qué responsabilidades tuvo dentro de la religión?
- 15) ¿Qué actividades religiosas recuerda más en esta etapa?
- 16) ¿Cuál era su forma de actuar y de pensar respecto a la religión en ese entonces?

Adulthood

- 17) ¿Cuándo se casó?
- 18) ¿Su cónyuge compartía su religión?
- 19) ¿Cuál era su ocupación?
- 20) ¿Cuántos hijos tiene?
- 21) ¿Sus hijos han sido religiosos?
- 22) ¿Han existido cambios en su vida religiosa, después de nacer sus hijos?
- 23) ¿Ha tenido aspiraciones religiosas para su familia?
- 24) ¿Cómo educó religiosamente a sus hijos?
- 25) ¿Qué prefería hacer en su tiempo libre?
- 26) ¿A qué se dedican sus hijos?

27) ¿Cómo es actualmente su vida religiosa y la de su familia?

28) ¿Qué piensa de la religión actual a la de sus primeros años?

29) ¿Qué importancia ha tenido la religión para su vida?

30) ¿En qué medida ha entregado su vida a la religión?

Anexo 8: Historia de vida de un babalawo.

Nací en el 1963, en Remedios, en este Templo. Vivían al nacer mi abuela, mi abuelo, mi tío, su esposa, Carmelina y su esposo y bastantes muchachos chiquitos; pero poco después esto fue en merma, fueron falleciendo casi todos. Mi abuelo era hijo de Brígida y Antonio Rafael (el congo), ellos eran esclavos africanos libertos de aquí mismo de Remedios, y al liberarlos se fueron con el apellido Esquerra, ellos no tenían santo hecho, ellos trabajaban el congo directo. En aquel entonces, este cabildo lo regía Tainacio La Peira y Macedera Fuste, aquí confluían distintas ramas africanas, estaba el lombo, la parte de Ifá y la Santería. Sucede que mi abuelo era el carbonero de esta casa, pero era el hombre de confianza de Tainacio, y como este no procreó en Ifá le cedió el templo. Mi abuelo se hizo Ifá en La Habana, se lo hizo Tatagaitán y Oyowele Coco, pero cuando aquello se usaba el babalawo directo a Ifá, no pasaban por el santo. Las generaciones que vinieron después si tuvieron que hacer santo, aunque tuviesen camino a Ifá, eso fue impuesto por mi abuelo Jacinto, había que pasar todos lo proceso en la Osha, y después hacerse Ifá. Mi abuelo trabajaba en el Templo nada más. Cuando Tainacio le cede esta casa le entrega todas las tierras en su poder, entonces comienza a rentar casas, pero se dedicaba a la religión solamente. De ahí para acá nos obligaron a estudiar, pero lo que era mi abuelo y mi abuela eran dedicados al templo nada más, ellos eran la pareja perfecta. Ellos tuvieron dos hijos legítimos nada más, los demás los recogieron y los trajeron para la casa; a esto le decían “la casa de los huérfanos”. Mi papá Bartolo fue licenciado y mi tío Pedro fue médico, pero ellos llevaban de la mano la religión, esta familia siempre ha sido religiosa, yo fui el último de mi generación que se hizo Ifá, porque ellos esperaron a que tuviese conocimiento de si quería responsabilizarme de esto. Yo siempre fui un muchacho de calle, incluso en este barrio estamos los mismos, desde chiquitos eramos un grupo, jugábamos juegos tradicionales, pero yo fui deportista. Yo a los 8 años estaba practicando el baloncesto, lo que pasa que me quedé por debajo de la media por ser chiquito, pero terminé entrenando niños. Mi primer recuerdo relacionado con la religión, en mi infancia eran los cantos de mi abuelo; cuando hice Ifá enseguida fui a buscar lo que significaba aquellos cantos, las actividades festivas también las recuerdo. Pero mi

primer aprendizaje en la religión me lo enseñó Fabián Macola, me dijo que, si yo quería ser babalawo, tenía que aprender Osha, lo primero que me enseñó fue las posiciones del caracol. Yo siempre quise imitar a mi abuelo en la parte religiosa, mi abuelo fue prácticamente el que me crió.

Mi trayectoria escolar fue muy buena, desde primaria hasta al preuniversitario que los hice aquí en Remedios. Cuando terminé me fui un tiempo para La Habana a estudiar, pero dejé los estudios y regresé, empecé a trabajar, y por último estudié en el INDER y obtuve la licenciatura en Cultura Física. Por esta época tuve problemas con los del Partido debido a mi religión. Cuando aquello mi familia se dedicaba a las dos cosas, a la religión de una parte y a los estudios de otra. Mis amigos de la infancia, que son los de toda la vida, es un grupo de hermanos, aunque no de sangre, pero mis hijos le dicen tío, y los de ellos me dicen tío, y así. Yo empecé a dedicarme a la religión y aprender cuando tenía por lo menos 25 o 27 años, pero en esta casa se trabaja de manera integral, eso aquí es obligado, todos los babalawos de esta casa hacemos de todo. En esa etapa lo que más recuerdo era a mi abuelo canatando, lo lindo que le cantaba mi abuelo a Eggún. No tenía ninguna crítica en aquel entonces que hacer a la religión, pero no tenía mucha afinación como es ahora que estoy dedicado por completo a la religión.

Me casé hace 30 años, mi esposa también es religiosa, ella era económica del Cayo. Tenemos dos hijos, uno biológico y el otro lo criamos, los dos son babalawos. Mi vida religiosa no cambió cuando mis hijos nacieron, fue más fuerte, yo estoy orgulloso de mis hijos en la religión, incluso uno de ellos ya se codea de fama, ellos son unos grandes babalawos y con la juventud que tienen son muy respetuosos. Yo sigo la tradición que me enseñó mi abuelo Jacinto, tanto en la vida religiosa como en la vida cotidiana, yo he educado a mis hijos con los mismos principios de mi abuelo. El orgullo mío es que mis hijos y mis ahijados logren crear más fama que yo. En mi tiempo libre yo voy a correr al terreno, yo hago mucho ejercicio físico, además yo me siento muy querido por todos esos jóvenes que juegan fútbol, y pelota en el terreno.

Mi familia es completamente religiosa, en esta casa existe el respeto, la unidad. En la religión se han dado algunos cambios, incluso los ancestros nos dijeron que no nos quedáramos en el tiempo, que había que continuar estar a la par con el desarrollo, pero que tuviéramos cuidados de irnos de la línea en lo religioso; son cambios educativos. Yo amo mi religión, a mi me gusta mucho ayudar a los demás, y para mi la religión es un medio para ayudar a los demás, le entregado y le entregó el 100% a mi religión.

Anexo 9: Categorías del análisis de contenido.

Hombre

Mujeriego

Salvador

Grandes conocimientos

Acciones censurables

Destructor

Castigo

Fuerza

Dominación

Avaricioso

Protagonismo

Nunca ninguna mujer verá...

Mujer

Brujera

Aguantona

Vengativa

Traicionera

Intrusa

Imprudente

Guerrera

Maternal/ Benévola

Menstruación

Ingrata

Anexo 10: Ceremonia de oriaté.

Esta prenda se compone de un güiro que puede ser de güira o de coco. Tiene una boca estrecha. En su interior lleva caracteres que representan a todos los orishas, una mano de caracol y dos ikines de Orula. Este güiro se le denomina Ibaché y tiene la propiedad del conocimiento, es el que permite la comunicación entre el oriaté y Oloddumare.

Otro de sus componentes es un bastón de Sobicú o de Morulo Negro. Este último es el palo que se utiliza para establecer la comunicación entre los ancestros y la vida terrenal. Lleva enroscado una serpiente con el rabo en la tierra y la cabeza en el cielo, significando el arco iris.

Los rituales comienzan en el río, donde se le sacrifica a Iyá Mayekún (Madre Ancestral) una gallina. La sangre se le deja caer en las manos del iniciado y de ella corren hacia el río. En dichas manos se pinta una atena en el que se le refleja los 16 meysis. Durante todo este proceso se van entonando unos Súyeris específicos.

Al regresar a la casa se monta Alabalaché, se prepara un omiero con distintos Ewesés:

- Ewe Dumdum (Siempre viva),
- Ewe Teté (Bledo blanco),
- Atiponla (Apeteví de las hierbas),

Se le ruega la cabeza con una paloma blanca y se le da un gallo a Alabalaché y a Eleguá; al Diloggún de Elegguá se le sacrifica un pollo chiquito, encima de una atena de Ifá pintada en el piso donde se reflejan los 16 meysis.

Nota: Cada vez que el Oriaté va a realizar una ceremonia de iniciación debe llevar a Alabalaché y guindarlo dentro del cuarto, el gallo que le toca al consagrado para realizar Elbo y así librarse de cualquier mal debe sacrificársele a Alabalaché junto con Elegguá.

Anexo 11: Ceremonia de Batá.

El juego de tambores se compone de tres instrumentos llamados lyú, Itokolé y Okumule.

lyú, es el mayor su largo es de 26,5 pulgadas, sus bocas son las mayores, 12 por fuera y once por dentro, la menor 7 pulgadas por fuera y 6,5 por dentro. Las marcas son:

En la parte de arriba

00 00

00 (secretos) I I

00 00

00 I I

En la parte de abajo:

00 0 I I

00 0 (secretos) 00

00 0 00

00

Su afuobo se compone de 101 hierbas en polvos (se pregunta cuáles son), 21 palos fuertes (preguntan también), cabeza de jicotea, lerí de cotorra, cao, gallo, yaguaza, gallareta, pato, aura... 101 pimienta de guinea, 101 pimienta blanca, tabaco, limaña de todos los metales y otros ingredientes.

Itokolé: Este es el mediano su largo es de 26,5 pulgadas, su boca mayor es de 9,5 pulgadas por fuera y 8,5 pulgadas por dentro, las menores 6,5 por fuera y 6 por dentro, sus marcas son:

En la parte de arriba:

00

I I 00

I 0 00

I I

En la parte de abajo:

00

I I

I I

00 (es el mismo)

Su afuobo se le hecha de los mismo que se prepara para el lyú, pero se exceptúan los caracoles y glorías que se sustituyen por dos guacalote amarillo, un colmillo de perro y en la bolsita se ensalta una pluma de loro y un ala de tiñosa. Al tamborero lo bañan en batea con omiero, pantalón blanco doblado hasta la rodilla y sin camisa (jabón y batea, nuevo todo)

SHUKU SUKU AWADO SHUKU NUEVO SHUKU SUKU

Se le vendan los ojos y se le pone una sábana blanca por encima, se lleva al cuarto donde están los tamboreros viejos y el awo, se inca delante del tamborero de Ifá los demás también y se cantan (esto es sin zapato y sin camisa):

KOLO TATO AYE

KOLO MESI ORUNMILA

El jefe tira cuatro cocos a: tablero, tambor, eggun Ara y a la careta de Olokun.

Oronkolo: Este es el menor de los tamboreros de batá, su largo es de 19 pulgadas de ancho, su boca superior, la mayor es de $7 \frac{3}{4}$ de diámetro exterior por 7 por dentro, su boca menor es de 5 de diámetro externo por 4 interiores, sus marcas son:

I I 00

I I 00

I I 00

I I 00

En la parte de abajo:

I I 0 I

00 00

I I 00

00 0 I (es el mismo)

Su afuobó es el mismo que el lyú, al igual que el Itokolé, no se le ponen caracoles ni glorias, si guacalote punzó, un colmillo de perro, una pelotica de efun, se le ensarta en la bolsita una ikoide de loro. Derechos: \$7.35 Un gallo, dos velas, dos platos, dos codornices, dos obi, eku, cazuelas, ori, eya, un pañuelo blanco, efun.

Se mata el gallo y se le canta: ABAYO MIO AKMA BATALA ONILESE. Se echa sangre: primero en la jícara con oñi, oti, atere y ewe; en segundo lugar, sobre el tambor, luego sobre el oduari, después sobre el tablero y por último en la careta. Todos prueban la sangre del gallo, chupándola en el cuello, todos son rayasos con cruz de efun en la frente, manos y pies, además al jurado en cada cachete, este sigue vendado y con sábnas, le quitan la venda y todos venden omiero y sangre en la jícara (una comunión de sangre). Se canta: BOGBLOWO MOFIN KERE. A los siete días del juramento se ruega la leri con el mismo padrino.

Nota: Los tambores se buscan los troncos y se le preguntan si comen con Añá y si se dice que sí, se corta la medida indicada, se llevan para la casa del tamborero, se lavan con omiero de ewe de Elewa, Shangó, Ozaín, después se pulen y se bajan, si es iworó, sun ángel de la guarda, para preguntar todo lo que lleva el afuobo de Ilu. Si es awo se baja a Orunmila, si izainista se pregunta directamente Ozaín. Cuando están dispuestos los cueros de los chivos se pregunta cual de ellos tocara en cada tambor respectivo. Al lado de la caja de tambor, se pone el afuobo de añá con seis pelotas de ashe que se hace con aku, eya, epo, obi reyado, yefá de cáscara de ñame y amala cruda.

Se comienza la matanza dándole de comer primero a Elewa akuko, a Oggun y Oshosi dos palomas, a Shangó dos gallos, dos codornices, una ayapá, un etú, a Añá comenzando por Itokole y Akunkole, echándole sobre el afuobo y por dentro del tambor con tres akoku fun fun. Tres gallaretas, tres codornices, tres gallinuelas de mar, tres palomas carmelitas, tres palomas negras, un jutía y una jicotea. Si es Iworó, al Angel de la guarda un animal de cuatro patas y sus plumas, si es Orunmila se consagr un awofaka para añá. Al tercer día se hace ita para ver en el oddun el nombre del tambor, del tamborero, orisha tutelar del juego de Batá.

A los siete días se le hace plasma de frutas y fiestas, después serán presentados en una fiesta de tambores donde los plubabatá tocan los viejos, después los nuevos tocan los batá viejos y los Oluosbatás viejos tocan los batas nuevos y lo

entregan. También a los tambores se le pone como ofrenda los ñales, estos son: cabazas, alas, patas, rabadillas, corazón, hígado, y molleja, se le cocinan con epo, atare, oti, se asan en parrilla y se le ponen a Aña con Eku are, elole ekru adalu, gunugun, etc.

El constructor de tambores se llama Agbo Igui. Los tambores jurados se llaman Omo Aloña y deben estar jurados ante Aña e Irele que es el tamborero de Ifá. Deben tener cuando menos guerreros y awofaka. Aña se dice que es nativa de la tierra de Ibauba, era hijo de Osun, otros dicen que era hijo de Ozaín. Fabrico antes que el Batá el tambor dundun. Los tambores batá tienen su simbolismo para hablar con los orishas. El Iyú habla con todos los orishas especialmente par hablar con los orishas. El Iyú habla con todos los orishas especialmente los mayores. El Itokole, los santos orishas hembras. Oronkolo, los varones. El oro de Batá se toca primero a Eggún y después tres toques a cada santo. Antes de comenzar el oro, primero se hecha agua en la puerta y se enciende a aggun, poniéndole todo lo indicado, es muy importante que en el lugar que se está haciendo oro no se permita ninguna persona con bebidas.

El oro batá será interrumpido a la llegada de un Iworo o Babalawo porque Aña el deber de saludarlo ya que el conoce, pues su Ieri le fue presentada y Aña es el mismo orisha en todos los tambores que los posean, además él siempre lo recuerda a ustedes. El oro no se debe interrumpir cuando venga osha, pues este viene con oro o sin oro. Cuando se le da tambor a Eggun y el añaña le pide a eyele fun fun, debe dársele esta paloma.

Anexo 12: Ceremonia de Orun.

Se lleva al futuro juramentado al cementerio, y se le da coco a Eggun para que conozca lo que se está haciendo. Se recogen piedras del cementerio, tierra de nueve tumbas, cerebro humano de mujer y de hombre, sangre humana, piel de mono y otros ingredientes en dependencia de lo que salga en el itá. Se prepara un omiero Ozaín con distintos eweses, yerba de muerto, Arbele colo, espanta muerto, albaca, canilla de muerto... En ese omiero se lavan los ikines. Se abre un hueco como para enterrar una persona con dos velas a cada lado. Se embarra al iniciado de epo (manteca de corajo) y cascarilla, se le atefa (pinta) en la espalda owany bosaso

11 11

11 1

1 1

1 1

Se arrodilla al iyawo de espalda al hueco y se le hacen dos paraldos (limpieza) con un pollo, con él se borra lo que está escrito en la espalda, el pollo se sacrifica en la espalda del iniciado; durante este proceso el juramentado tiene los ojos vendados o cerrados.

En las manos se le coloca la tinaja de Orun, la teja y un machete. En la boca se le pone un pescado y una jicotea. Todo esto lo tiene que sostener durante el proceso. Ahí se le reza los 16 meyi de adelante hacia atrás y viceversa. Entre un oddun a otro se le pega un planazo. Encima del iniciado se sacrifica un carnero, cuatro o cinco pollos, dos jicoteas, dos palomas. Luego lo bañan con el agua del omiero, lo visten de negro y lo sientan en la estera. Allí lo consultan con el ekuele a ver el oddun que le dan sus ancestros.

Nota: Shangó siempre tiene que estar presente en esta ceremonia.

Anexo 13: Reseña histórica del municipio de Remedios.

Tradicionalmente han existido diversas hipótesis, teorías y criterios respecto al origen, poco científico por demás, de la jurisdicción de Remedios. En la historiografía nacional ha sido considerada como la octava villa fundada en el siglo XVI. Documentos de la época escritos por el historiador Martínez-Fortún (1956), alegan que su fundador fue Vasco Porcallo de Figueroa, figura muy notable durante la colonización.

La villa se encontraba enclavada en la enorme provincia indígena de Sabana o Sabaneque, que se extendía desde la bahía de Guanima (Matanzas) hasta una parte del actual municipio de Morón. Porcallo se estableció en la parte más próxima al cacicazgo de Camagüey y forma en el lugar un feudo privado, el cual tendría como nombre Sabana y mantendría allí una ermita para su uso particular con tres nativos dados en encomienda a un capellán.

“La zona era rica de indios, que se encontraban establecidos en el fondo del embarcadero del Tesico, dedicados a la pesca fundamentalmente” (Martínez-Fortún, y Foyo, 1930, p.36). Existía, además, un puerto muy favorable y contaban con la presencia de oro, mineral muypreciado en estos tiempos. Esto posibilita que un grupo de españoles se establezcan cerca del embarcadero del Tesico y funden un pueblo con el nombre de Santa Cruz de la Sabana. Los tres pequeños pueblos se unen en Sabana, que dependerá, durante mucho tiempo de Sancti Spíritus.

Los inconvenientes del lugar, costero, bajo y pantanoso, y el azote de los piratas que significaban un peligro constante para las desamparadas poblaciones de las costas, provocaron que los vecinos del primitivo asentamiento se retiraran más al interior. Se situaron en las inmediaciones del poblado indígena La Cavana, al pie del cerro de igual denominación, y dejaron en 1571 a Tesico solo como embarcadero, estableciéndose ese mismo año en el nuevo poblado que recibió el nombre: Santa Cruz de la Sabana del Cayo, con la finalidad de encontrar mejores terrenos para el desarrollo de la economía local. Fue en este segundo asentamiento de la villa, entre los años 1574 y 1578, que se creó el Cabildo.

El nuevo asiento solo duro siete años, pues 1578 sus habitantes tuvieron que abandonarlo al ser arrasado por corsarios franceses, lo que provoca un nuevo traslado más al interior, hacia el lugar definitivo. La villa adoptó la denominación de San Juan de los Remedios de la Sabana de Cayo.

...” hasta el presente es imposible fijar la fecha exacta de la fundación de Remedios” (Martínez-Fortún, y Foyo, 1930, p.10). De acuerdo con datos históricos de la localidad fue en 1512, a poco de tomar posesión de la Isla el adelantado Diego Velázquez. Sus acompañantes Pánfilo Narváez y Bartolomé de las Casas salieron de exploración por la región central; determinaron que, en 1513, ya existía en la zona un pueblo de indios llamado Pueblo Viejo; y a fines del año 1515 se establecieron las primeras viviendas de madera. En 1545 el pueblo remediano contaba ya con ayuntamiento y así continuó creciendo a través del tiempo hasta que en 1843 se le confirió al creciente poblado el título de ciudad.

Anexo 14: Herencias genéricas del Complejo Osha-Ifá como parte del devenir histórico de la religión en Cuba.

Es escasa la información sobre la religión de los primeros habitantes de la Isla. Se conoce muy poco sobre el rol y la función que juegan las relaciones genéricas en esa etapa. No obstante, es clara la designación otorgada a la mujer. Como en toda sociedad agrícola, dígase por su capacidad reproductora la mujer ha estado vinculada simbólicamente a la tierra y al proceso de producción, sobre todo de la reproducción humana.

Según plantea la autora Lourdes S. Domínguez (Domínguez, n.d., citado por Leiva, 2007, p.36), la mujer en este período se mantiene como parte de la sociedad, pero descubrimientos más próximos señalan a la exclusión de la misma de algunos privilegios. En los hallazgos localizados en el municipio de Báñez (Holguín), conocido como Cementerio de Chorro de Maitía, se aprecia el predominio de entierros femeninos, sexo por lo general no asociado al control de la jefatura en estas comunidades. “Tales situaciones y el limitado reporte de objetos de adorno corporal indican que probablemente allí se inhumaron personas de diferentes condiciones sociales y no solo representantes del grupo élite” (Rojas, 2003, p.122). De lo que se desprende la evidencia de una marcada diferenciación sexual, donde el entierro es determinado a partir de la jerarquía social y en el que la mujer no goza de privilegios.

Estas revelaciones arqueológicas demuestran una sociedad liderada principalmente por hombres, en la cual los caciques y behiques se conciben solo para el sexo masculino. “El cacique juega un papel protagónico en específicas actividades religiosas como guardar cemíes, depositar ofrendas, dirigir determinados ritos” (Fariñas, n.d., p.42); por lo cual se considera que ejercía el control de las actividades religiosas. En este sentido no se conoce con veracidad que las mujeres, incluso las ancianas disfrutaran de algún reconocimiento.

Los estudios arqueológicos y antropológicos facilitan un grupo considerable de representaciones donde la imagen femenina recreada revela un indicio del lugar que ocupa la mujer en el discurso mítico de nuestros antepasados como reflejo

de esa sociedad: Atabey, madre del ser supremo, señora de las aguas dulces, nombrada de cinco formas distintas: Atabey, Yermao, Guacar, Apito y Zumaco. Sin embargo, Atabey no trasciende como la dueña del agua dulce sino como la madre del ser supremo Yucahu Baguá, o sea como procreadora; por lo que es renegada a un segundo plano por la comunidad indígena. Por otro lado, se muestra a Aguabonito como la salvadora de Guayona, curándolo de las yagas, desempeñando una función idónea como behíque, no obstante, esta solo se estipula entre hombres. De esta forma el género masculino posee el don de intermediario entre los hombres y las divinidades. El behíque se considera el curandero de esta cultura, a pesar del mito. “Otra significativa de la exclusión de la mujer se plasma por la custodia ejercida por el cemíe Corocote sobre la mujer, con el objetivo de evitar el adulterio” (Fariñas, n.d., p.57).

El estudio de las relaciones genéricas revela la total dependencia del sexo femenino en la comunidad indígena, aunque se tiene como parte tanto de las actividades económicas como de su universo mítico-religioso; su posición en la misma está condicionada por la voluntad del hombre. Su papel es reducido a la maternidad, la procreación y como causa del adulterio.

En el siglo XII, la curia papal crea la Santa Inquisición con la finalidad de eliminar los comportamientos motivados por los espíritus malignos donde son perseguidos no solo los herejes, sino las brujas que por lo general son asociadas siempre con las mujeres. Un ejemplo de este hecho abominable queda constatado en el libro publicado en 1847, *El martillo de las brujas*, guía para la investigación de mujeres acusadas de practicar la brujería. Los tribunales de España se reconocen como los más sangrientos y despiadados.

Ortiz (2000, p.15), cita las causas alegadas por los eclesiásticos, entre ellas, la marginalidad atribuida a la mujer, su sensibilidad excesiva, su ligereza natural, su viva imaginación y el hecho de que siempre se ha considerado instrumento diabólico. Esta discriminación hacia el “sexo débil” se encuentra condicionada históricamente, el autor reflexiona para descifrar el imaginario social de una época.

El mito del paraíso incluye dos representaciones sobre Eva, a decir de del Moral (1992), la primera justifica el sufrimiento humano y el sometimiento de la mujer como culpable de la introducción del mal al mundo, esta perspectiva es considerada más ideológica; la segunda se representa como responsable del despertar de la conciencia y protagonista de la condición consciente de los seres humanos, se trata de un significado más simbólico. Mientras que Adán no es cuestionado con la misma dureza por dejarse tentar o reflexionar sobre su indecorosa posición, criterios estos de la teología feminista.

Pero, también María instituye un patrón femenino básico, no siempre se atisba la mujer desde el prisma de Eva. Símbolos de la femeneidad que son construidos a partir de una lectura masculina de los padres de la iglesia y el catolicismo, donde “Eva reúne el patrón negativo de lo pecaminoso, la tentación, la desobediencia, el deseo..., mientras María como patrón positivo de la pureza, la abnegación, la obediencia...” (De Moral, 1992, p.50).

En la religión católica se observa la dependencia y discriminación de la mujer con respecto al hombre, dígase las distintas posiciones sobre la ordenanza de la mujer. A través de los tiempos el catolicismo se caracteriza por transmitir el sacerdocio solo a los hombres. Sin dudas la iglesia católica, argumenta que no es admisible la ordenanza de la mujer en el sacerdocio por razones fundamentales: el ejemplo conservado a las sagradas escrituras de que Cristo escoge a sus Apóstoles solo entre hombres.

Acertado anduvo quien dijo que la iglesia católica es una espada que tiene el pomo en San Pedro de Roma y la punta en todo el mundo. En Cuba²³, específicamente en el municipio de Remedios, en el siglo XX se presentó una vejación de la iglesia a las mujeres cubanas en un cartel expuesto en la Iglesia Mayor el 21 de mayo de 1933, y que fue objeto de una denuncia ante los tribunales y productor de un movimiento de opinión considerable, tal y como dice García de Caturla (1933) fue una exhortación denigrante y soberbia a las mujeres de Remedios, y de Cuba.

²³ En el país se encuentran muy pocos registros con respecto al papel jugado por la iglesia católica en relación con la temática estudiada.

El aviso decía, entre otras cosas, lo siguiente (citado en *El Faro*, 1933, p.1):

Si vuestra desnudes continúa paseándose por calles y plazas; si vuestra provocación insiste en escandalizar a todos; si vuestra inmodestia sigue infeccionando conciencias; si persistís en vestir como las mujeres públicas; si os aferráis a vuestras revistas indecentes; si os engolfáis en los espectáculos escabrosos; si continuáis desnudando vuestros brazos y vuestras piernas y vuestros pechos... reniego de vosotras, os dice Dios por medio de los Ministros de su iglesia.

En este cartel se estampan frases injuriosas para la mujer mediana, además de imposiciones hipócritas, pues es sabido que la iglesia está en su derecho de prescribir el comportamiento y requisitos exigidos dentro de su recinto, pero no puede erigirse en censora de la sociedad "indicar la regla de conducta" (García, 1933, p.1). Al ser protestado dicho cartel por el pueblo mediano, la iglesia contestó que dichas frases fueron extractadas literalmente de una estampita que se recibió de Barcelona, y que a su vez fueron copia fiel de un artículo publicado también en España, con el título de "A las Madres y a las Jóvenes" en la Revista Católica "Granito de Arena" en su número 593 (El Faro, 1933, p. 1). Lo cual no justifica nada, excepto la procedencia del texto y su falta de originalidad.

Los estudios históricos, etnológicos, antropológicos y sociológicos han facilitado un mayor conocimiento en nuestro país sobre la configuración de la sociedad yoruba, pero son pocas las referencias encontradas que se dedican a los estudios de la perspectiva de género en esta región; limitándose a las concepciones de Lorand Matory (1994), Oyeronke Oyewumi (1997) y Ayo Salami (2008).

Para Oyewumi, de procedencia yoruba, antes de la llegada del colonizador europeo no existe lenguaje alguno y mucho menos costumbres que propician las diferencias genéricas en la religión de la sociedad yoruba. Según la autora, en esta sociedad no se constata la tesis de un tipo humano original (hombre genérico), que sería entonces referencia para la discriminación (femenino particular). "Eyian en yoruba es una palabra neutra, sin género para todos lo humanos" (Oyewumi, 1997, p.33). La categoría de obinrin (hembra/mujer) no es jerárquica en relación a okunrin

(macho/hombre), pues ambas comparten la misma raíz neutra (rin). Tales categorías se traducen mejor al referirse al macho y a la hembra anatómico respectivamente, a diferencias fisiológicas marcadas sin connotaciones jerárquicas.

Oyewumi (1997), en su análisis destaca la idea de “ana sex” (ana machos y ana hembras), pero solo para subrayar distinciones fisiológicas sin proyectar una jerarquía inherente a las dos categorías sociales, en este sentido no eran sexualmente dimorfas y en consecuencia no recibían atribución de género.

Al analizar tales criterios se presenta una contradicción dado que, si para los yorubas la anatomía carece de significado social, ¿por qué entonces los orishas, cuya esencia está por encima de la naturaleza humana, están dotados de anatomías con caracteres sexuales incluidos en sus relaciones mitológicas? En correspondencia, los orishas se representan mímicamente formados por cuerpos como los seres humanos con sus respectivos componentes de género, mas no constituyen alteración en el sistema de relaciones sociales, y al mismo tiempo no repercute en la identidad de género.

La autora sitúa el culto a los ancestros, sin distinción de sexo llevado a cabo por los miembros de la familia religiosa. Según Oyewumi, en la sociedad yoruba domina la edad, el respeto y el reconocimiento de la experiencia donde iya (madre) o baba (padre) no son exactamente categorías de maternidad o paternidad, son simplemente categorías de adultez usadas para referirse a personas mayores en general. De esta forma, lo relevante no son las consecuencias de género que las palabras iya o baba puedan dejar ver, sino lo relativo a la experiencia como adultez.

En tanto, la autora niega la existencia de discrepancias genéricas en los términos oko y aya, lo cual es contradictorio, si se revela como equivalente en el espacio familiar. “La traducción de aya como esposo y oko como marido impone construcciones sexuales y de género que no hacen parte de la concepción yoruba” (Oyewumi, 1997, p.44). Además, alega que oko y aya son respectivamente dueño de dentro y no dueño de fuera. Refiriéndose, de esta manera, a la virilidad vigente en la cultura. Sin embargo, estas distinciones “de dentro” y “de fuera” se jerarquizan donde el de dentro ocupa un lugar privilegiado. Lo cual afirma que la categoría

género se encuentra relacionada con el espacio familiar. En la sociedad yoruba cada ebi (familia) poseía un criterio de relaciones bien definido, y el criterio a través del cual se medía era la edad, determinada por la edad biológica y el momento de llegada a la familia. Por lo que era frecuente que los niños tuvieran mayor jerarquía que algunas mujeres que llegaban a ella después producto del matrimonio. Todos los miembros de la familia con cierta antigüedad se consideran oko, marido-señores para la mujer recién llegada, producto del matrimonio aya²⁴. Revela que tanto hombre como mujer pueden ser oko para otro hombre o mujer en dependencia de su señoridad (ana macho), sin embargo, no pueden ser esposa (aya) de ningún ana macho o ana hembra. Es decir, entre los yorubas precoloniales existe un sistema de relaciones sociales donde el hombre se privilegia con un status que no se adhiere al papel propio de esposa. Esta relación solo se produce bajo el dominio de los orishas, en ello radica la principal limitación del análisis realizado por la autora.

Lorand Matory, por su parte, en su modelo (iconografía sartorial), un ritual identitario a la actividad propia del trabajo identifica lo que es propio de las mujeres yorubas; donde se resalta el vestuario, las esculturas, sus reverencias basadas en la sumisión, se arrodillan para prestar servicios principalmente sacrificios, así como cargar los bebés amarrados en la espalda. Sin embargo, no son estas representaciones las que determinan en la sociedad, sino "...el estatuto material y reproductivo de las mujeres afecta directamente su posición en todas las organizaciones religiosas locales. La Menstruación compromete la participación de las mujeres en la edad de concebir" (Matory, 1994, pp.107-108).

Este autor simboliza las relaciones genéricas por medio del transvestismo, en el que las personas del mismo sexo se comportan como oko o obinrin, sin que necesariamente tengan implicaciones sexuales. Aunque por lo general prevalece en todo su esplendor el estereotipo femenino, esto no significa que un cuerpo de hombre no pueda ejercer esa función, demostrando así una sociedad elaborada

²⁴ Esto no significa que la mujer tenga relaciones maritales con todos, solo con su marido con la condición de que en ausencia de su esposo por fallecimiento los ana machos anatómicos (más jóvenes) miembro de la familia, pueden reclamar sus favores sexuales.

bajo preceptos genéricos. Matory (1994, p.176) destaca la idea de que la práctica del transvestismo juega un papel protagónico:

Esposas machos y maridos hembras son actores centrales en el reino y en la aldea Oyo yoruba, todas las mujeres son maridos para alguien y simultáneamente esposas de múltiples otros. El transvestismo masculino (de los machos) en Oyo yoruba no es solo un idioma de dominación, ni apenas la evidencia de la independencia de las categorías de género con respecto al género biológico; pero una práctica que transforma las categorías de género existente.

En este sentido el transvestismo limita los componentes de género, incluso lo coloca más allá de las relaciones genéricas.

En su análisis, Ayo Salami, destaca la importancia de tener hijos para la sociedad yoruba, especialmente cuando es un varón, quien es visto como una continuación directa del linaje, “la mujer se casará y cambiará su nombre” (Salami, 2008, p. 95), lo cual implica diferencias de género desde el nacimiento del bebé.

Según Salami (2008), históricamente la esposa era llamada aya, pero tras un evento en la ciudad de Iwó llevo a un cambio en el nombre, que se convirtió en Iyawó. Según el autor, existen dos formas para contraer matrimonio en la sociedad yoruba: una por mandamiento de Ifá y otra por acuerdo mutuo de las familias. Para el Igbeyawó (matrimonio) se escoge un Alariná (intermediario) por acuerdo mutuo entre los novios. En la mayoría de los casos el intermediario es mujer, en especial si es lo suficientemente madura evitando el exceso de machismo de parte del hombre. Entre todas las cualidades del Alariná, está la de no ser divorciada, “la mujer debe ser vista como debajo del control de su marido” (Salami, 2008, p.144).

Otro aspecto indispensable para un buen matrimonio es la virginidad por parte de la mujer. Si el marido comprueba la virginidad de la mujer, un mensaje es enviado a la familia de la esposa diciendo que la “mercancía recibida está realmente intacta” (Salami, 2008, p.153). Pero si resulta que la novia está “vacía”, es decir desflorada, los padres de la novia se volverán unos parias en la sociedad, por no ser capaces

de garantizar el estatuto de su hija. En este sentido, la mujer es tratada como un producto comercializable tanto para los padres de la esposa como para el futuro marido. Pero también es posible que el marido decida seguir el matrimonio a pesar de la vacuidad de su esposa, “si los novios tuvieron sexo antes del matrimonio, tendrán que asumir y soportar la vergüenza y el rechazo juntos” (Salami, 2008, p.155).

Todos estos eventos demuestran que los yorubas no aceptan el sexo antes del matrimonio, si los novios rompen este importante tabú, serán rechazados inmediatamente. Por otra parte, muestra que en esta cultura el propósito del acto sexual es divino, es procrear, y no solamente placer. Pero es importante señalar que “el hombre tiene que estar por encima durante el acto sexual, la mujer debe estar a disposición del hombre” (Salami, 2008, p.158).

En relación a los asuntos extramaritales Salami destaca que en la sociedad yoruba es condenado en términos estrictos el mantener una amante fuera del matrimonio; “para el hombre es mejor casarse con ella y traerla a la casa en vez de verla en secreto” (Salami, 2008, p.170). Pero cuando la mujer está involucrada en infidelidad, debe raspar su cabello, no puedes mezclarse con las esposas de sus semejantes, y en circunstancias particulares o extremas únicamente, el resultado final es la muerte.

Salami enfatiza, además, en lo que es propio de las mujeres yorubas. Es decir, tradicionalmente, la mujer debe permanecer bajo el techo del marido, atenta a la situación de la casa, preparando la comida administrándola. Por otra parte, la esposa debe permitir que su marido tenga la última palabra en los asuntos de la familia. El hombre debe ser el encargado. “Aunque la mujer sea más prospera que el hombre, debe permanecer sumisa al hombre para que el amor, y no el dinero, sea el que mande en la casa” (Salami, 2008, p.164).

Como se ha visto, las culturas indígenas, católicas y africanas no solo difundieron rituales, creencias o leyendas, sino también maneras de ser y de actuar, entre las cuales las relaciones genéricas no fueron una excepción; dando al traste la conformación del sistema de género del Complejo Osha-Ifá en Cuba.

Anexo 15: Acta de fundación de la sociedad "Nuestra Señora de Regla".

Acta: En Zulueta a los 6 días del mes de Mayo de mil novecientos cuarenta y siete, se reunieron los Socios de la Sociedad Denominada Nuestra Señora De Regla, bajo la presidencia provisional de la Sra Mercedes Corrales y asistido del Secretario provisional que suscribe, con el fin de celebrar unas elecciones provisionales para darle posesion a los elementos que por mayorias resultasen electos, notificandoles que el día o sea el primer domingo de Enero del año 1948 tendran que verificarse las elecciones reglamentarias que prevee el Reglamento de esta Institucion.

En esta forma y estando todos sus componentes de mutuo acuerdo se procedio a confeccionar las candidaturas que serian presentadas, efectuandose solamente una que fue la lograda salir triunfante por una mayor de veinte cuatros votos. Resultando electa los siguientes Sres.-

Mercedes Corrales.....	Presidente.
Juan Piedra.....	Vice. " "
Manuel Camejo.....	Secretario.
Pablo Hernandez.....	Vice " "
Ambriso Perez.....	Tesorero.
Eligio Perez.....	Vice Tesorero.

VOCALES.

1. Aurelio Ariosa.	Suplente.	1. Adelaida Ariosa.
2. Gertrudis Ariosa.	" "	2. Teodula Ariosa.
3. Dulce Maria Hernandez.	" "	3. Amelia Ariosa.
4. Secundino Masias.....	" "	4. Catalina Font.
5. Jose Leon Rojas,.	" "	5. Felisia Madrigal.
6. Bartolo Esquerra.	" "	6. Roman Rojas.-

Quedando de esta forma el comite ejecutivo que ha de regir los asuntos de esta Institucion hasta el primer domingo de Enero en que se efectuare las elecciones reglamentarias nuevamente.

No habiendo nada mas de que tratar, despues de la proclamacion de los Sres que resultaron, electos, tomando posesion de sus respectivos cargos, y llenado todos los requisitos legales que la Ley determina.

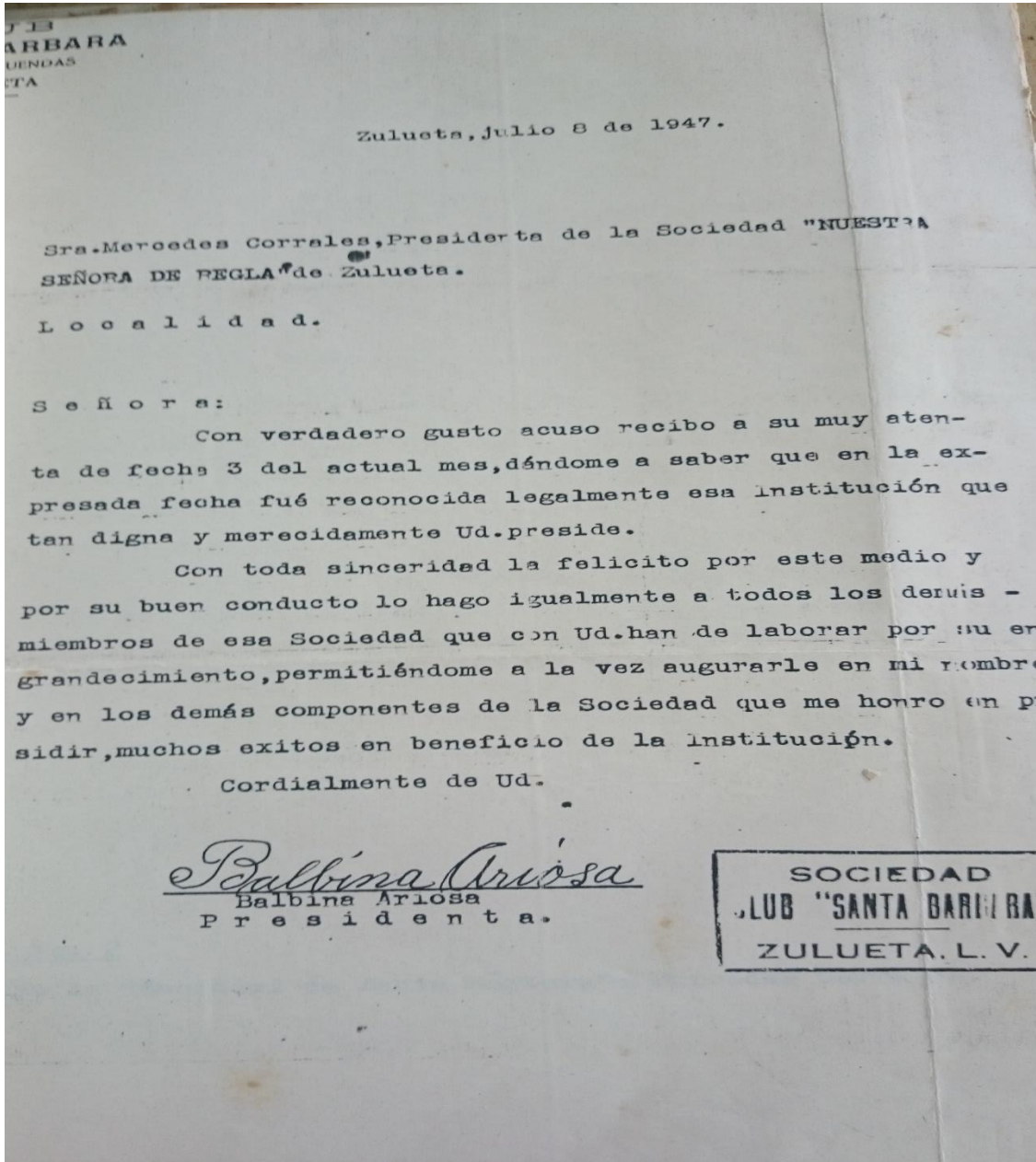
Y para constancia de todo expido la presente en Zulueta a los 6 dias del mes de Mayo de Mil novecientos cuarenta y siete.-

Visto Bueno.

Mercedes Corrales
Mercedes Corrales.
Presidnete.

Manuel Camejo
Manuel Camejo.
Secretario.

Anexo 16: Carta de la sociedad de "Santa Bárbara" a Mercedes Corrales.



Anexo 17: Mercedes Corrales junto a Camejo (esposo).



Anexo 18: Canastillero.



Anexo 20: Hilda Hernández iyalosha mayor de Remedios (97 años).



Anexo 21: Natalidad Piedra iyalosha de Remedios (96 años).



Anexo 22: Trono dedicado a los orishas en Remedios.



Variables:

- 1- Nivel de conocimiento religioso
- 2- Valores religiosos
- 3- Mitos
- 4- Ritos
- 5- Atributos
- 6- Símbolos
- 7- Orden jerárquico
- 8- Status religioso
- 9- Rol religioso
- 10- Canastilleros*
- 11- Altar
- 12- Grupos religiosos
- 13- Modelos religiosos
- 14- Deberes religiosos
- 15- Limitaciones religiosas
- 16- Pattakíes
- 17- Ceremonias religiosas
- 18- Santos recibidos
- 19- Santos entregados
- 20- Santos hechos
- 21- Sistemas de adivinación
- 22- Ahijados
- 23- Odduns
- 24- Tarifas de rol
- 25- Edad religiosa
- 26- Formas de convencimiento
- 27- Arquetipos de santo
- 28- Dominios de cada santo
- 29- Orden establecido por el Oru
- 30- Bailes de cada santo
- 31- Comportamientos religiosos
- 32- Vestimentas de los iniciados
- 33- Recipientes de los orishas
- 34- Colores de los orishas
- 35- Protagonismo
- 36- Costumbres religiosas

Acosé: ritual que se hace con Shangó

Aggayú: nombre del orisha dueño de los volcanes

Alafín: rey

Alboran: muñeco de ozaín

Amiwo: título de cocinero (solo hombres)

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

Añá: deidad que vive en los tambores

Appetesbí: ayudante (mujer santera) del babalawo

Ashé: poder

Ashuwaco: nuca

Awo: babalawo

Awayo: espiritualidad encargada de cocinar la comida de los orishas

Awose: espiritualidad encargada de cocinar la comida de los orishas

Babalawo: sacerdote de Ifá

Babalosha: santero

Batá: tambor de fundamento

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

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

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

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

Diloggún: oráculo o sistema de adivinación compuesto por caracoles

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

Eggun: muerto

Ékuele: sistema de adivinación empleado por los babalawos

Eleggúa: orisha guerrero que abre los caminos

Erun Eggun: sacerdote de Eggun

Estera: lugar donde se realizan adivinaciones

Finaguo: poder que se entrega para sacrificarle a los orishas

Gallo o apon: cantante principal de las ceremonias

Igbodu de Ifá: cuarto de Ifá

Ikines: sistema de adivinación

Iku: muerte

Ilé-oshá: casa de santo

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

Iñales: vísceras del cuerpo

Iré: bien, bueno

Iretre file: oddun de Ifá

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

Ituto: ceremonia que se le realiza a un sacerdote fallecido

Iworo: santero

Iyalosha: santera

Iyawo: recién iniciado

Kobelefo: cazuela de Ozaín

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

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

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

Lucumí: esclavos yorubas y sus descendientes en Cuba

Mayoni Ifá: región yoruba

Meyi: uno de los odduns de Ifá

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

Obbá: rey

Obbatalá: deidad de la pureza

Obbatalá Yemó: camino de Obbatalá

Obi: coco

Obini: mujer

Ochogún: santero que sacrifica animales

Oddimeí: patrón de las cárceles

Oddun: letras a través de los cuales hablan los orishas

Oddúa: uno de los avatares de Obbatalá

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

Oduddúa: maestro de Orula

Oggún: orisha guerrero que se conoce como el herrero

Oke: montaña

Olofi: deidad máxima dentro de la Santería

Olodunmare: dios

Olokún: orisha que vive en las profundidades

Omo oru: sacerdote de oru

Omo Oshún: sacerdote de Oshún

Opele: sistema de adivinación

Oráculo de Ifá: sistema de adivinación

Orete: mujer de Orumila

Ori: cabeza

Oriaté: maestro de ceremonia

Orisha: nombre que conservan las deidades de origen yoruba

Orula: orisha sabio, conocedor de todos los secretos

Orumila: nombre como se le conoce a Orula

Orun: capataz de los muertos

Oshosi: orisha guerrero que se conoce como el cazador

Otán: piedras en las que viven algunos santos

Ozaín: orisha conocedor de todos los secretos del monte

Ozaínista: sacerdote de Ozaín

Oshún: deidad dueña de las aguas dulces y del amor

Osote: consultar

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

Otrupon becowa: un oddun de Ifá

Oyá: orisha guerrera, patrona de los cementerios

Oyekun Bika: hija de Oyekun Meyi

Oyekun Meyi: oddun de Ifá

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

Oyubbon: segundo padrino de santo

Oyubbona: segunda madrina de santo

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

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

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

Recibir cuchillo: recibir el poder para sacrificarle a los orishas

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

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

Sankpona: nombre de San Lázaro en algunas regiones de África

Santería: como se conoce popularmente a la Regla de Osha

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

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

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

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

Subirse el santo: posesión de un creyente por una deidad

Tambor Batá: instrumento musical donde se presenta el recién iniciado

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

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

Yalorde: nombre como se le conoce a Oshún

Yemayá: orisha dueña de los mares

Yemoja: nombre que lleva en Nigeria Yemayá

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