

## ARTÍCULO

**¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados? Estudio de las relaciones de género en Regla Ocha-Ifá o Santería.**

Yeniela Cedeño Hechavarría

**Resumen:**

Este artículo examina las relaciones de género en la Regla Ocha-Ifá o Santería a partir del enfoque de los estudios poscoloniales. El análisis se basó en un estudio aplicado a un grupo de 25 santeras de diferentes municipios de la capital, La Habana, sobre las ideas y opiniones comunes que poseen en relación a las tareas y funciones que realizan en la Santería y en comparación con los desempeñados por los hombres. Al unísono, se trata de visibilizar zonas en la Regla Ocha-Ifá donde el sistema sexo/género se desajusta y, al mismo tiempo, opera como un mecanismo de dominación simbólica. **Palabras claves:** Santería/ género/relaciones de género/mujeres/ tareas-funciones.

**Abstract:**

This article examines gender relations in Santeria or Regla Ocha-Ifá from a postcolonial studies approach. The analysis based on a study applied to a group of 25 santeras on the shared ideas that they have in relation with the tasks and functions performed in Santeria, the compared to the positions held by men. In unison, these areas in Regla Ocha-Ifá visibilize where the unsettlement of the sex / gender system occurs, while at the same time, operates as a mechanism of symbolic domination. **Keywords:** Santeria / gender / gender relations / women / tasks- functions.

**Introducción**

Un día, sentada en un banco junto a una mujer ya madura, esperando la llegada del ómnibus, apareció de la nada caminando por la Calzada del Monte un travesti alto, mulato, con cabellos hasta la cintura, en short corto y blusa apretada con un idé<sup>1</sup> de Changó encerrando su puño. La mirada de la señora y la mía coincidieron; calmada y esbozando una sonrisa de medio lado, me dijo: ¡pero es su hijo! En ese momento me percaté que la señora llevaba un idé de Yemayá. Casi al instante apareció el ansiado transporte y ella desapareció de mi vista.

La tríada travesti, Changó y la señora hija de Yemayá se convirtieron en varias interrogantes en mi cabeza: ¿Al oricha<sup>2</sup> Changó, estereotipo del macho, le interesan o no los cuerpos

<sup>1</sup> Idé o iddé: pulso empleado por los practicantes en la Regla Ocha-Ifá confeccionado por los colores del oricha tutelar.

<sup>2</sup> Oricha o santo: La investigadora y profesora Lázara Menéndez reflexiona como la definición de oricha dada por el brasileño P. Verger de “ancestro divinizado, ase inmaterial que solo se hace perceptible a los ojos humanos cuando se encarna en uno de ellos”, adquiere otras características en el contexto trasatlántico. A diferencia

---

sexuados? La frase defensiva usada por la señora, “¡pero es su hijo!”, ¿qué intentaba explicarme o/y justificar? En otras palabras, ¿desde qué otros símbolos y significados la señora construía un discurso que argumentaba la no correspondencia entre sexo/género- oricha?

Cuando me decidí a estudiar las relaciones de género en la Santería<sup>3</sup> como parte de mi ejercicio final de la maestría de sociología en la Universidad de La Habana, Cuba, debo de confesar que el estudio de los modos de relacionarse mujeres y hombres en ese espacio, se reducía a la simple maniobra de constatar las posiciones de subordinación de las santeras con respecto a sus homólogos masculinos. Desde un inicio mi propia mirada como investigadora estaba sesgada por la oposición jerárquica entre lo femenino/masculino, lo pasivo/activo, y percibir un área donde tales dualismos se quebrantarían, parecía, en un primer momento, algo inaudito e imposible para mi concepción.

Los pocos artículos sobre el tema de cierta manera reforzaron mi posición. Escritos de los investigadores cubanos Daysi Rubiera, Aníbal Argüelles y Tomás Fernando Robaina, fundamentalmente, expresaban, desde otros presupuestos, mis propios pensamientos. Mis lecturas sobre la categoría de género<sup>4</sup> de antropólogas mejicanas, sociólogas, historiadoras y feministas dieron más volumen a cómo estructurar la pesquisa y los resultados estaban servidos de antemano, esperando el trabajo de terreno que me daría los suficientes datos para reforzar mis reflexiones.

La lectura de un artículo de la investigadora brasileña Rita L. Segato (2003) sobre las relaciones de género en el Candomblé fijó mis primeras dudas y el inicio del vuelco a percibir horizontalidades y no jerarquías, funcionamiento y no subordinaciones, incluso a cuestionar la categoría de género en su definición y viabilidad para los estudios de cosmovisiones de origen africano resultantes de la colonización, de transculturaciones (Ortiz,1963)<sup>5</sup> y de colonialidad del poder (Quijano,2000, 2009)<sup>6</sup>.

---

del reino yoruba, en la Regla Ocha-Ifá el oricha tiene un carácter individual y no lo colectivo y no se trasmite por linaje. En otra instancia, no es un arquetipo moral, ni se engaña con las debilidades de los humanos pues el mismo también es portador de estas, de ahí su falta de dogmatismo e irreverencia ante determinadas estructuras consideradas fijas tales como el sistema sexo/género.

<sup>3</sup> Santería o Regla Ocha-Ifá es la cosmovisión de origen africano basada esencialmente en el culto a los orichas o santos. En este trabajo se utilizan ambos términos con igual significado.

<sup>4</sup> Complejo de determinaciones y características económicas, sociales, jurídicos-políticas, y psicológicas, es decir culturales, que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer u hombre. (Lagarde, 1990:1). Estos contenidos parten del determinismo biológico del sexo y se expresan en y a través del cuerpo: divisiones de trabajo entre hombres y mujeres, tareas específicas concebidas como ideales para cada sexo o no, tabúes, prohibiciones, gestos, entre otros, son constituyentes y constituyen el performance del género que varía en cada sociedad.

<sup>5</sup> Apunta a los procesos de ajustes-desajustes, de aprendizajes y decantaciones de los grupos imbricados en relación con sus culturas originales en el nuevo contexto colonial.

<sup>6</sup> Destacar el análisis del sociólogo peruano Aníbal Quijano es como a partir de la colonización las producciones simbólicas de los pueblos colonizados fueron invisibilizadas, oprimidas y deslegitimadas en comparación con lo europeo.

El objetivo del siguiente análisis es dialogar, de manera crítica, con la categoría de género, cuestionando, en primer lugar, su carácter universal y cómo en su conceptualización está implícita la misma oposición jerarquizada que pretenden visibilizar. Tal determinismo del sistema sexo/género, por expresarlo de algún modo, no conlleva aparejado a identificar y reconstruir prácticas horizontales entre los seres humanos. Al situarse y criticar la heteronormatividad condena a soslayar y a minar de dudas las relaciones no instituidas en base al sistema sexo/género.

En cuanto a la Santería, el enfoque de género puede ser factible en determinadas instancias. Sin embargo, debe de resituarse cuando se adentra en un espacio simbólico donde los cuerpos no son simples ejecutores de un discurso sino parte y todo de una manera de vivenciar la vida-muerte, lo sagrado y el desgaste cotidiano.

### **¿Es el oricha quien escoge o el determinismo biológico?**

En medio de la pausa en una festividad dedicada a la oricha Ochun<sup>7</sup>, uno de los invitados preguntó al dueño de la casa y organizador de la fiesta de quién era hijo. El interpelado comenzó entonces a relatar cómo, durante un período de tiempo, creía que el oricha dueño de su cabeza era Changó. “Mi padre tenía una Santa Bárbara de tamaño natural, decía, nació en la víspera del 4 de diciembre y mi padre se ganó dos veces la lotería con tal número”. El hombre hizo una pausa. Entonces, ¿de quién eres hijo? Se oyó una voz. Pues de Oya, respondió con una sonrisa que podía leerse de aceptación ante un hecho opuesto a su voluntad.

Historias como estas se escuchan repetidamente: “yo pensaba que era hija de..., en mi casa se adora a... y por eso pensaba ser hijo de...”. Lo importante a destacar es que, ser hijo o hija de un oricha, no depende de las ansias, deseos, gustos personales de los practicantes. Al igual que el sexo o nacionalidad— no se opta por ser masculino o femenino— los orichas se “encaprichan” en cabezas<sup>8</sup> y no en cuerpos y actitudes con discursos simbólicos diversos en cuanto a comportamientos, gestos y movimientos: “(...) son los orichas quienes escogen su prole” (Cabrera, 1974: 80).

---

<sup>7</sup> Oricha o santo femenino, vive en el río, asociada al amor y la sensualidad.

<sup>8</sup> Se debe aclarar que, si las cabezas físicas son el reservorio del oricha tutelar o de cabecera, de cuello hacia abajo también otro oricha puede escoger. Una de las santeras entrevistadas me planteaba que si su cabeza, su dueña era Yemayá, sin embargo, del cuello hacia abajo es de Ochún que le proporcionaba a través de su risa, de su cantar y de su gestualidad, la riqueza y la notoriedad. Los orichas no solo se reservan o escogen para así cabezas, asimismo escogen otras partes físicas del cuerpo como dueños.

En su libro *Rodar el coco. Procesos de cambio en la Santería*, la investigadora cubana Lázara Menéndez percibía, en una población de practicantes de ambos sexos, que no existía una correspondencia necesaria entre el sexo de los orichas o santos, dueños de las cabezas, el sexo del santero o santera.

*(...) Hay orichas machos en «cabezas» femeninas y viceversa. Al no ser necesaria la correspondencia entre los sexos es posible diseñar una suerte de contradicción entre la autoimagen de muchos santeros con respecto a los papeles de masculinidad y feminidad socialmente aceptados, y a la tipificación ritual atribuida a su sexo de acuerdo con la práctica y los relatos que conforman el corpus santero. (Menéndez, 2002:154-155).*

En la Regla Ocha- Ifá o Santería opera con un sexo simbólico, del oricha, desde el cual se articula un tipo de comportamiento que puede o no estar en consonancia con la personalidad del practicante, el sexo y el género. El saludo es uno de los gestos más expresivos de lo antes expuesto. Los asentados con un oricha femenino, por ejemplo, deben de rendir su saludo y respeto a otro santero o santera con una postura de medio lado, en ángulo recto con respecto a la estera, y la mano en la cintura. En cambio, los asentados con un oricha masculino sus cuerpos tocan de manera horizontal la estera. El saludo tributa al sexo del oricha nunca al sexo biológico del practicante. El discurso de género basado en el determinismo biológico se transmuta. En caso de coincidir el sexo del practicante y del oricha tutelar se acentúan las características de este último y no de la persona. La doctora y profesora cubana Gabriela Castellanos Llanos en su artículo *Las identidades raciales y de género en la Santería afrocubana* (2009) describe, como fluidez y variabilidad, el desajuste del sistema sexo/género en la Regla Ocha-Ifá:

*Un rasgo de la Santería que nos permite afirmar la gran flexibilidad de su sistema de género es que, como dijimos, en la tradición yoruba el dios supremo, Olodumare, no tiene sexo. Además, debido a que los orichas mismos se manifiestan en avatares o caminos tanto femeninos o masculinos, y a que el sexo del santero no tiene que corresponder al del oricha del cual es hijo o hija, podemos decir que el género aparece en la santería con una fluidez y una variabilidad que serían completamente anómalas en nuestra concepción occidental de las realidades y las relaciones de sexo y género. (Castellanos, 2009:70).*

Tal anomalía conlleva a cuestionar posturas heteronormativas, exclusivas y jerarquizadas en la práctica Regla Ocha-Ifá. Si el sistema género se subvierte en uno de sus pilares, ya no es lo biológico quien decide las prohibiciones, las tareas, los gestos, las funciones sino el odu<sup>9</sup>,

<sup>9</sup> Lydia Cabrera señalaba que (...) *es un signo, un camino en que se describe una situación*, comúnmente conocido como letra. En otro parte agrega: (...) *Estos relatos, cuyos protagonistas suelen ser dioses reyes, animales y hasta objetos encabezan, acompañadas de un refrán, cada signo u odu del Diloggún y recibe el nombre de pataki* (Cabrera, Ob. Cit:179) Según Yrminio Valdés *es un signo y a cada uno le corresponden refranes derivados de historias yorubas.* (Valdés, 1997: p.1). Tomás Fernández Robaina explica que odu es (...) *historia, leyenda y letra a través de las cuales hablan los santos; mediante los cocos, los caracoles y los instrumentos de Ifá* (Fernández, 2008: 148). El odu, está integrado por relatos que funcionan como arquetipos o situaciones modélicas por las que puede atravesar el practicante y prescribiendo consejos en forma de refranes.

que a través de relatos modélicos de los orichas, animales, plantas, entre otras, prescriben a los practicantes cuáles funciones son pertinentes a ejecutar dentro de la familia de santo o de piedra<sup>10</sup>, los tabúes estipulados por el oricha para un mejor desenvolvimiento en su vida cotidiana, por ejemplo.

Los mismos orichas o santos, según recopilaciones de Lydia Cabrera publicadas por la década del setenta, hacen gala de la “infracción”. Por ejemplo, Olokun, a quien se le atribuye el control de las profundidades del mar, es considerado por los santeros y santeras como hombre o mujer, “(...) también es cierto— cito a Lydia Cabrera—, me aseguran mis más autorizados informantes que como a sus mayores que “Olokun es varón y hombre” andrógino. Citando a Omo Dina “De sexo anfibio” (Cabrera, 1974: 28). Cuenta además los amores entre Yemayá e Ínle, andrógino: “(...) lo raptó, lo llevó al fondo del mar y allí lo tuvo hasta que saciada de todo su apetito, se aburrió de su amante y deseo regresar al mundo a la compañía de los demás orichas y de los hombres.” (Cabrera, 1974:45). Yemayá, con sus siete sayas que: “(...) pero nadie sabe lo que esconde debajo “cuando se enoja y reacciona como un varón” y Oya que lucho junto a Changó “(...) peleaba a su lado como un hombre. Cuando Oya halaba el machete para cortar cabezas o caía en medio del combate disparando rayos y centellas, le salía barba y bigote” (Cabrera: 1974: 73).

Por los siguientes ejemplos, las identidades de género en la Santería son tan fluidas y quiebran la percepción de construirse en base al sexo. A los orichas no les preocupa la orientación sexual. Luego, ¿si los orichas no les interesan los cuerpos sexuados de quién es el problema? Los orichas hacen gala de una laxitud con respecto al disfrute de sus cuerpos. Lo destacado es que los orichas expresan una actitud de ablandamiento con respecto al patriarcado.<sup>11</sup>

*No omitiremos una versión que pretende que Yemayá se disgustó con Orula porque descubrió que era adodi (pederasta), que la abandona por Ogún y que la diosa, indignada, le escondió el até y Orula pasó algún tiempo sin poder adivinar lo cual no es una mancha tan terrible para Orúmbila, Obatalá Odua también tuvo amores con otro Adó y vivió con él a la sombra de un algodónero. (Cabrera, 1974:45).*

---

<sup>10</sup> Referencia a los otán o piedras sagradas receptáculo de los orichas.

<sup>11</sup> La profesora e investigadora Gerda Lerner: *lo ha definido, en sentido amplio, como “la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños/as de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general”* (En Fontenla, 2008). María Milagros Rivera Garretas, historiadora y antropóloga española, declara que: *como estructuras fundamentales del patriarcado las relaciones sociales de parentesco y dos instituciones muy importantes para la vida de las mujeres, la heterosexualidad obligatoria y el contrato sexual. La institución de la heterosexualidad obligatoria es necesaria para la continuidad del patriarcado, ya que expresa la obligatoriedad de la convivencia entre varones y mujeres en tasas de masculinidad/feminidad numéricamente equilibradas. Junto con estas dos categorías se encuentra la política sexual o relaciones de poder que se han establecido entre varones y mujeres, sin más razón que el sexo y que regulan todas las relaciones* (En Fontenla, 2008).

---

En la actualidad algunos santeros cuestionan, por expresarlo de algún modo, el sexo de un oricha. Ese puede ser el caso de la poderosa Olokun, que dueña o dueño de las profundidades del mar llega a ocasionar acaloradas polémicas entre practicantes. Lo más interesante es que los orichas más allá de sus sexos devienen en intermediarios entre los practicantes y su entorno social: a las instituciones que constriñen deseos, ansías de realización laboral, matrimonial, por ejemplo, se busca entonces mediante las ofrendas dedicadas a los orichas para restituir un orden, una armonía en cuanto a realización personal del practicante.

En el cuerpo del practicante habitan las energías de los orichas. Los santos llegan a la tierra a través de los cuerpos sexuados. Yemayá, Ochun, divinidades acuáticas poseen a cuerpos de orientaciones sexuales diversas, por ejemplo. El bailar al oricha tutelar por parte del practicante es contentarlo, es también ritual de limpieza para los avatares de la vida. La cabeza, el vientre, los órganos sexuales son además símbolos de la potencia de los santos.

Las caderas y las nalgas de nosotras las mujeres son sagradas, porque representan la fertilidad y el poder de gestación. La región donde se encuentran los órganos sexuales es protegida por nuestra madre Ochun. Ella es la dueña de la menstruación, pero el útero, como órgano reproductor, es protegido por nuestra madre Yemayá. Las piernas siempre tienen que estar firmes en el suelo, porque sostienen el cuerpo y nos relacionan con nuestros ancestros. Las fuerzas de los ancestros penetran por los pies, que son protegidos por Ogún, y son los que mueven nuestros cuerpos. Por eso los rituales los pies tienen que estar siempre descalzos y en contacto con el suelo, con la tierra (Ajo, 1998:32)

Entonces: ¿cómo se rearticula el sistema sexo/género en la cosmovisión Regla Ocha-Ifá o Santería?

Desde finales de la década de los 90 existe una crítica por parte de las y los estudiosos poscolonialistas a la pretensión universal de la categoría de género, es decir, el establecerla como patrón normativo cultural presente, tanto en las sociedades europeas y no europeas. En 1997 se publicó el libro: *The invention of women: making an African sense of western gender discourse*. Su autora, Oyèrònke Oyewùmí, socióloga, nacida en Nigeria y luego establecida en los Estados Unidos donde estudió, destacó en sus páginas que la presunción de la existencia del sistema de sexo/género en la sociedad de Oyó, reino Yoruba, antes de la colonización occidental es un claro ejemplo de la colonización mental y de interpretación de tal sociedad por parte de los académicos occidentales, en específico las feministas, teniendo como referentes los patrones europeos. O. Oyewúmí, argumenta en su libro que:

*(...) la interpretación usual de las categorías yoruba obinrin y okunrin como 'hembra/mujer' y 'macho/hombre', respectivamente, es una traducción equivocada (...) porque (entre los Yoruba precoloniales) esas categorías no se oponían binariamente ni eran jerárquicas. (...) No existía ahí la*

---

*concepción de un tipo humano original (el hombre, genérico) a partir del cual otro tipo podría ser medido (el femenino, particular). Enyian es (en yoruba) una palabra neutra, sin género, para todos los humanos (diferente de hembra ([fe]male) o mujer ([wo]man))” (Oyewúmi, cfr Segato, 2003: 32-33).*

Más adelante declara:

*Obinrin no es una categoría jerárquicamente ordenada en relación a okunrin (ambas comparten la misma raíz neutra –rin). Ellas son solamente aplicables a adultos. Niños son todos omode. Animales machos y hembras son denominados ako y abo. Plantas son abo cuando producen brotes. Así (...) en este estudio, los términos básicos okunrin y obinrin son mejor traducidos cuando referidos al macho anatómico y a la hembra anatómica respectivamente pues se refieren apenas a diferencias fisiológicamente marcadas y no tienen connotaciones jerárquicas. (Oyewúmi, cfr Segato, 2003: 37)*

Los planteamientos de Oyewúmi –distinguidos en 1998 con el premio de mejor libro de género y sexo de la Asociación de Sociólogos Americanos– que el sistema sexo/género es un fenómeno asociado a la colonización occidental en África y no es parte consustancial de las sociedades africanas precolonizadas como la de Oyó, marcó un cambio radical en el modo de percibir los pueblos no europeos y promovió debates: ¿las sociedades pre-colonizadas estaban organizadas a partir del sistema de género? Si el género es una normativa cultural, ¿es pauta universal?

El estudio de O. Oyewúmi contó con el antecedente de un libro escrito por exprofesor de la universidad de Harvard Lorand Matony, *Sex and The Empire that is no more* (1994). Tratando de demostrar la no existencia del sistema de sexo/género en la sociedad de Oyó, pero en base a la visualidad del vestuario, a los gestos y otros performances sociales del cuerpo. Sin embargo, fue el de O. Oyewúmi quien logró reconocimiento en los Estados Unidos e influyó en los estudios de género tanto en el continente africano y latinoamericano.

La doctora en filosofía María Lugones y profesora asociada a los estudios de literatura comparativa y de filosofía, interpretación y cultura de los estudios femeninos en la Universidad de Binghamton, New York, los Estados Unidos, desarrolla, en sus trabajos, la intersección de la teoría colonialidad del poder, propuesta por A. Quijano, la raza y el género. En su artículo *Colonialidad y género* (2008), reflexiona que, tanto la raza y el género, son construcciones mentales instituidas en la naturalización de las diferencias biológicas, color de piel y sexo, e instauradas en el proceso de colonización.

Existen, según sus palabras, evidencias de que el sistema de género y la raza son mecanismos de poder implementados por los colonialistas para justificar, en lo ideológico, su superioridad y la inferioridad de los conquistados, concretados en relaciones sociales de discriminación, tanto para hombres y mujeres no europeos y para la subordinación de las mujeres no europeas, en

específico. Estos mecanismos ideológicos de poder sobrepasaron el marco de la colonización y son constituyentes de la realidad contemporánea en cuanto se ha concretado en las relaciones sociales en el mundo globalizado. M. Lugones, además, expresa que O. Oyewúmi fue quien enriqueció muchos más los planteamientos hechos por A. Quijano sobre la colonialidad del poder pues:

*(...) En vez de desbaratar, se ajusta a la reducción del alcance de la dominación de género. Al rechazar la lente del género cuando caracteriza la inferiorización de las anahembras bajo la colonización moderna, Oyewúmi deja, en claro, la extensión y el alcance de la inferiorización. Su análisis del género, como construcción capitalista eurocentrada y colonia, es mucho más abarcadora que la de Quijano. Nos permite ver la inferiorización cognitiva, política y económica, como también, la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo. (Lugones, 2008:90).*

María Lugones, en su artículo, menciona otras investigadoras que han hecho iguales aportes de O. Oyewúmi. Paula Gunn Allen (1986, 1992), en sus indagaciones sobre las comunidades indígenas, nativas en América, enfatiza el papel cardinal de las entidades femeninas en sus cosmovisiones al no coincidir con la visión patriarcal de las religiones monoteístas; y critica la construcción de las mujeres asiáticas por la mirada occidental como muñecas o castradas (Lugones, 2008:65).

Estas posiciones, el género como normativa universal— la de Oyewúmi y María Lugones— de la existencia de sociedades no erigidas en base a la diferencia biológica e integradas al sistema sexo/género como consecuencia de la colonización europea pueden analizarse desde la perspectiva de la geopolítica del conocimiento de W. Mignolo: y es que, si bien, el sistema sexo/género es un patrón cultural universal del cual no escapa ninguna sociedad, Oyewúmi y M. Lugones, lo desmitifica por la evidencia lingüística de la sociedad Oyó, en África, en el período anterior a la colonización.

Lo universal y una sociedad africana, Oyó, surgen como antítesis del género y no género. Sin embargo, ¿ambos podrían coexistir en América Latina debido a los procesos de transculturación y de colonialidad del poder?

La profesora de la Universidad de Brasilia, Brasil, Rita Segato, toma en consideración las apreciaciones de O. Oyewúmi y publica el artículo *Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba* (2003), en el cual expone tres posiciones de investigadores, incluyendo la suya, sobre la concepción de género en la cultura yoruba, Matory, O. Oyewúmi, y su incidencia en el Candomblé<sup>12</sup>: ruptura y rearticulación del sistema de

---

<sup>12</sup> El Candomblé presenta muchos puntos de contacto con la Regla Ocha- Ifá o Santería en el culto de similares orichas, en ceremonias, rituales y en la familia religiosa.



---

sexo/género de esta cosmovisión en la sociedad brasileña.

Rita Segato es continuadora de los aportes hechos, en la década del 40 del pasado siglo, por la antropóloga Ruth Landes en sus estudios del Candomblé Nagó en la ciudad de San Salvador de Bahía, Brasil. Ruth Landes señalaba el quebrantamiento de la pauta patriarcal como característica principal del culto afrobrasileño en esa región. En su libro *Cidade das Mulheres* declara que eran las mujeres las jefas del culto mientras que los hombres son especies de protectores del culto. Landes, además se percató de que los homosexuales tenían, al igual que las mujeres, un papel activo en la posesión de los orichas masculinos o femeninos. Tal ruptura es común en las cosmovisiones de orígenes africanos en América Latina y argumentaba que provienen del fuerte reconocimiento de las mujeres en la sociedad Daomé y entre los Ibo (Landes, 2002: 352).

Los criterios de la autora del libro *Cidade das Mulheres*, fueron rechazados en un principio para luego ser retomados, en la década del 70, con el desarrollo de los estudios de género. Landes se apoyaba para su concepción de transgresión en el acto de posesión, inaugurando así una línea de investigación sobre las relaciones de género en el Candomblé.

Por su parte, Rita L. Segato, partiendo del examen de las relaciones de género en el reino yoruba de Oyewúmi, analiza que las relaciones de género en el Candomblé, en la diáspora africana, donde existe un hibridismo:

*(...) En este verdadero zodiaco de género, una persona con cuerpo femenino puede tener una personalidad clasificada como masculina si su divinidad tutelar es masculina. En ese caso se dirá que su “santo dueño de la cabeza es un santo –u orixa– hombre”. Y una persona con cuerpo masculino puede ser, de la misma forma “hija” de una orixa “mujer”. En este modelo, es la personalidad lo que se encuentra predicado por el género, y la anatomía ideal, paradigmática de los orixas, opera como el significante de esa diferencia. (Segato, 2003: 353).*

Para Rita L. Segato en el discurso afrobrasileño hay una apariencia de respeto hacia las instituciones de género y la familia patriarcal hegemónica; sin embargo, en la práctica se introducen signos que van operando carcomiendo el orden impuesto al sujeto y con los que este convive, pero los deslegitima en su cotidianidad. Rita L. Segato agrega que:

*(...) respaldada por una grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas. Esta terceira vertente identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade, e não considera nem eficaz nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico (Segato, 2012: p. 116)<sup>13</sup>*

---

<sup>13</sup> “Respaldada por una gran cantidad de evidencias históricas y relatos etnográficos que confirman, de forma

Esta baja intensidad patriarcal o patriarcado de baja intensidad permite, según Rita L. Segato, “(...) Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental”<sup>14</sup>(Segato, 2012:117).

Con respecto a la posición de género y no-género, Rita L. Segato representa una posición, podemos llamarla, de intermedia, pues en su visión estas dos posturas se mezclan en el contexto colonizado, debido a la hibridez. En nuestra visión se debe a los procesos de transculturación. Por su parte, el conocimiento de L. Segato se basa, no en la sociedad de Oyó, ni el contexto universal: es el mundo que habita en la diáspora africana y las consecuencias de los procesos de colonización en Brasil, del cual el Candomblé es un resultante. En la Santería existen evidencias de la fractura del dualismo sexo/género; sin embargo, en la distribución de las tareas y funciones entre hombres y mujeres ¿se reproduce la instancia de género o no género, o quizás un patriarcado de baja intensidad?

### **Distribuciones de tareas y funciones en la Santería: ¿género o no género?**

En una conversación informal con uno de mis amigos me relataba cómo al acudir a un babalawo<sup>14</sup> con la esperanza de saber el origen y el porqué de una enfermedad que le aquejaba hacía meses y de la cual los médicos que había consultado, no le daban un diagnóstico seguro, tomó la decisión de “coger la mano de Orula”.<sup>16</sup> Según me contó, el signo que salió, decía, entre otras cosas, que debía de iniciarse como babalawo pues por su boca hablaba Orula. Al acabar la ceremonia se le comunicó que, al ser homosexual, no podía ser iniciado como sacerdote de Orula y que solo podía quedarse como santero.

Lo más interesante sobre esta historia es que no fue Orula, oricha poseedor de los secretos, quien le prohibió a mi amigo, un hombre con orientación sexual diferente a la heterosexual, ejercer como intermediario de sus profecías; pues el signo que salió, lo distinguía con la capacidad de desempeñar tal función dentro de la práctica. La negativa procedió de aquellos que tienen interiorizado el sistema sexo/género y, por ende, no visibilizan su quebramiento en el espacio simbólico de la Regla Ocha-Ifá. Ninguno de los presentes expresó algo para defender la elección del Orula; ¡pero es su hijo!, la frase inclusiva expresada por la santera en la parada no respondía a esta dinámica. Entonces, ¿a cuál?

---

indudable, la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanos. Esta tercera vertiente se identifica en sociedades indígenas o afroamericanos una organización patriarcal, que diferente de la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad, no se considera ni eficaz, ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico”. Traducción de la autora

<sup>14</sup> Oba-oriaté y Babalawo: son los interpretes de los sistemas predictivos-filosóficos utilizados por los practicantes en la Regla Ocha-Ifá: el Diloggún y la cadena de Ifá. En la actualidad son funciones, que en general, son desempeñados por hombres.

---

El estudio aplicado, en La Habana, para analizar las opiniones compartidas que poseen 25 santeras sobre las tareas y funciones que realizan en la Santería, y en comparación con las ejecutadas por los hombres, arrojó resultados relevantes. Una de las cuestiones a destacar es cómo tal distribución entre los sexos va ser entendida por el grupo desde el sistema sexo/género y no desde los presupuestos de no género o baja intensidad de patriarcado consustancial a la Regla Ocha-Ifá.

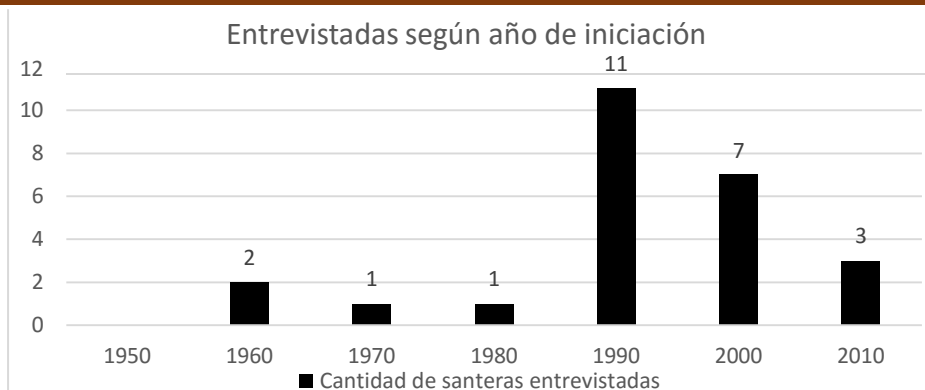
El conjunto de santeras, en su mayoría, se había iniciado en la década del 90 del siglo pasado. En Cuba fueron varias las transformaciones sociales ocurridas en tal decenio. En 1991 se celebró el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC) donde se aprobó el ingreso de creyentes a sus filas y a la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC). En diciembre del mismo año se creó la Asociación Cultural Yoruba de Cuba con el objetivo de aunar a los practicantes de las cosmovisiones de origen africano en el país. En 1992, se realizó el primer Taller Internacional sobre los problemas de la cultura yoruba en Cuba, y la Reforma Constitucional declaró el carácter laico del Estado Cubano y la no discriminación por creencias religiosas.

Tales acontecimientos, junto con la crisis socioeconómica, oficialmente llamada período especial, ocasionaron un “reactivamiento religioso” (Calzadilla, 2002: p.25) en la sociedad cubana finisecular. A partir de ese momento en nuestro país quedaron atrás los avatares sufridos por las prácticas religiosas, en general, antes y luego del Triunfo de la Revolución (1959). (Menéndez, 2002).

Asimismo, las mujeres santeras entrevistadas poseen una amplia experiencia de la práctica tomando como referente sus años de iniciadas. El 36 % del conjunto de santeras oscila entre los 20 y 30 de años de consagración; prosigue, en menor proporción, un 28 % con menos de 10. Mientras el 24 % se ubica entre los 10 y los 19 de años respectivamente; solo un 8 % de 50 años y más, y un 4 % entre los 31 y 40 años. En su mayoría son madrinas y han sido yugbbonas<sup>15</sup> de otras personas iniciadas en la práctica.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Según Tomas Fernández Robaina *la yugbona es quien se ocupa personalmente de atender y asistir al iniciado durante todo el proceso de asentamiento de ocha u santo*. La madrina, también llamada iyalochoa o iyare: iya-madre, ocha-oricha, en el hombre santero es babalocha: baba-padre, ocha-oricha, es la que inicia a la persona en Santería y el vínculo entre madrina-padrino y ahijado es para toda la vida, aunque pueden surgir discrepancias



Olguita, omo Yemayá, me decía:

*(...) Bueno yo diría que las mujeres trabajan bastante: porque las mujeres son las que limpian el cuarto de santo, porque el hombre siempre dice yo soy babalawo y no lo hago, o soy el hombre y no lo hace, y la mujer limpia el cuarto de santo, la mujer saca aché, la mujer despluma, la mujer hace aché que los hombres no hacen nada de eso, hay hombres que van a la Santería y son muy pocos los que te ayudan a sacar aché y que sacan las cruces, pero hasta ahora en todos lo que yo he ido, no he visto a los hombres hacer esas funciones. Las mujeres son las que están en esas funciones, las mujeres están en todas que si el pollito, que, si esto y los hombres no están en ese detalle, lo que he podido valorar en el poco tiempo que he estado trabajando en la Santería.<sup>17</sup>*

En las ideas compartidas por el grupo destacaron, en primer lugar, la importancia de sus funciones y tareas en relación con las que desempeñan los hombres. Las palabras y frases empleadas por las santeras para calificar sus tareas y funciones en la Regla Ocha-Ifá fueron: *bonitas, lindas, importantes, se trabaja mucho, les gustan, fundamentales, importantes y respetuosa*. Luz María Martínez, omo Obatalá, apuntó:

*(...) Ya te explicaba que la mujer está preparada para ser un sexo débil, en muchos sentidos. La mujer es una flor, la mujer no puede estar haciendo esos pesos, sacrificar animales... Eso lo puede hacer un hombre: matar animales, esas cosas fuertes. Es como una construcción que la mujer puede cargar un ladrillo, pero no puede cargar un bloque, me entendiste, tiene que considerarse como mujer, que hoy ya las mujeres no se están*

<sup>17</sup> Esta Entrevista fue realizada el 14 de febrero del 2014.

---

*considerando como mujeres.*<sup>18</sup>

Junto a los elementos de sobreestimación perciben jerarquías entre funciones de madrina y de yugbona. La santera Raysa Echavarría Castillo (omo Ochún) (Cedeño, 2014), con 7 años de práctica expresó:

*(...) Las santeras simples vienen y trabajan dentro de un cuarto de santo. Con santeras simples se refería a aquellas que no eran ni madrina, ni yugbona. En otro momento de la entrevista agregó (...) La madrina tiene más tiempo, puede preguntar, la yugbona no tiene tanto tiempo, pero empieza a entender cómo se hacen las cosas y las santeras simples, simplemente, hacen las cosas”.*

En otra instancia, las opiniones compartidas por el grupo establecen similitudes de las funciones y tareas que ejecutan en la Santería con las que acometen en el espacio doméstico.

*Sí, la madrina da luz a un niño, que es el rango más alto, la yugbona cuida al niño y las demás santeras hacen las otras funciones: limpiar la casa, no sé qué, todas son labores domésticas, pero quién dirige toda esa historia: el oba, la mujer ocupa, no el plano de dirección, sino lo relacionado con las cosas del hogar. Estoy muy de acuerdo con eso, aclaró Raysa.*

En cuanto a las diferencias con las ejecutadas por los hombres lo justifican en lo histórico-tradicional con carácter ahistórico (...) *el oba, o sea es el rey, es el que manda y todas las que están, son las sirvientas*, declaró Yolaine Martínez, omo Ochún. Cuca Almeida, omo Eleguá opinó:

*“Eso está de toda una vida, de antes, desde nuestros ancestros, eso funciona así desde que el mundo es mundo, desde que se creó la religión funciona así: los hombres tienen una labor y las mujeres desempeñamos otra. La parte de la matanza, los sacrificios, las cosas más fuertes, los hombres; las otras cosas domésticas, las mujeres”.*<sup>19</sup>

Relacionado con el tema de la jerarquía es interesante notar que esta asunción, por parte del grupo que comparte estas ideas, está asociada con el binomio mando-obediencia. En la Santería, aunque las nomenclaturas de género y de jerarquía pueden verse y leerse, no tributan a la coerción, el dominio o poder pues, en última instancia, responden a un funcionamiento de la comunidad religiosa, la familia de santo o de piedra y al bienestar del consultante. En el caso para fungir de madrina, por ejemplo, se somete a la aceptación o no por parte del oricha tutelar

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada el 16 de abril del 2014.

<sup>19</sup> Entrevista realizada el 1 de abril del 2014.

---

de admitir a un nuevo miembro. No es la santera, santero, quien da su aprobación a la persona: es la deidad de cabecera del practicante escogido para iniciarse quien tiene la última palabra, incluso, negándose la futura madrina o padrino escogido a realizar la iniciación.

En otro sentido están influyendo los signos u odu que rigen la vida cotidiana-sagrada de la santera o santero. Hay casos en que la santera solo debe adorar a sus orichas y no iniciar a otra persona, pues por motivos de salud se prohíbe hacerlo. Acotar es que las funciones como madrina no depende de la voluntad personal en cuestión: son factores de orden simbólico los que median y prescriben la elección: odu, oricha tutelar o cabecera. Ahora, lo anterior implica un capital simbólico pues la autoridad de la madrina, padrino es respetada en cuanto a su conocimiento y la práctica es una fortaleza y articulada en la manera de llevar un ritual y en sus significados.

No hay una distinción en las responsabilidades a asumir por parte de las santeras y santeros cuando son padrinos o madrinas. No responde a criterios biológicos como a la capacidad de las mujeres de desempeñarse mejor por parir, por ejemplo. Por lo que en la Regla Ocha-Ifá la idea de “parir”, tener ahijados de piedra, hijos de piedra, familia de piedra, rompe con el esencialismo femenino de encarnar la acción reproductiva, pues esta se entiende en un sentido simbólico y no biológico.

En cuanto a las desemejanzas con las funciones y tareas desempeñadas por los hombres, la menstruación se convierte en el pivote justificativo de las diferencias. El período menstrual, en la práctica de la Santería en Cuba, es el principal condicionante para que las mujeres no puedan ejecutar ciertas funciones y tareas realizadas por los hombres, oba-oriaté y babalawo y el sacrificio de animales de cuatro patas, por ejemplo. El investigador Tomás Fernández Robaina transcribe el odu del corpus de Ifá por el cual se explica el origen de la menstruación:

La protagonista del odu, extrañaba que su marido traía animales para comer sin sangre, lo siguió cuando éste fue a cazar. Vio como una vez terminada su faena, los llevaba a una choza en el monte y los dejaba allí. Se acercó entonces sigilosamente y vio como Olofi<sup>20</sup> les chupaba la sangre. Pero fue descubierta y entonces el más poderoso de todos los orichas la condenó a expulsar sangre de su cuerpo mensualmente. (Fernández, 2002: 87-202.).

La menstruación en la mujer, según la cosmovisión Santería, es asociada a una sanción. El significado de la menstruación en cuanto a proceso biológico relacionado con la fertilidad es vaciado de sentido, desterrado, primando solo su imagen negativa. La socióloga Ileana Hodge Limonta delibera, a partir de un trabajo de campo realizado y declara:

*Por referencias de los entrevistados se conoció que la mujer es aceptada, aunque con importantes*

---

<sup>20</sup> Padre del cielo y de la tierra en la Santería.

---

*limitaciones que son retiradas cuando termina su período fértil. Según las relaciones de género que se establecen y las prohibiciones rituales que funcionan como reglamento interno de control religioso, durante el período menstrual, consideran que la mujer se encuentra incapacitada religiosa y físicamente para trabajar con el fundamento sagrado. Alegan, en este sentido, cuidado hacia su salud, y argumentan impureza, debilidad orgánica, disminución de la capacidad y potencialidad del fundamento, entre otras razones. (Hodge, 2003:5)*

Luego, la menstruación es resignificada en términos negativos para acentuar la oposición de inferioridad en la mujer con respecto al hombre. Valdría preguntarse por qué primó el sentido de lo opuesto a la fecundidad en la menstruación<sup>2123</sup>. La investigadora Daysi Rubiera en *La mujer en la Regla Ocha: un enfoque de género* (1999) recalca:

*(...) Viejos resabios fantasiosos que rodearon la menstruación, hicieron que se obviase todo aquello que la conectaba con la vida y permanecieran más aquellos valores que la convertían en impura, y una vez interiorizado todo esto en su patrón de identificación, se vivió de peor calidad corporal que el hombre y fabricó esa imagen de inferioridad. Esa diferencia biológica no debe ser interpretada como una diferencia sustantiva cultural que marque el destino de la mujer con una ética diferenciada, a través de normas o tabúes que pretenden justificar la subordinación femenina en forma "natural" y hasta "inevitable". (Rubiera, 1997:3)*

La curiosidad de la mujer es una característica que la torna insuficiente. La santera Rafaela Raquel Pedroso Suarez argumentaba al respecto que: "(...) la mujer tiene una cosa que el 90 % no guarda secretos". La declaración se empalma con el odu antes relatado: la mujer relevó el secreto. Por lo tanto, toda acción activa de la mujer está secundada por un castigo corporal, en tanto su pasividad es alabada. En base al castigo expuesto, la mujer debe ser la depositaria o receptora de la acción del hombre.

El odu en sí, en tanto discurso construido, refiere a un entorno socioeconómico culturalmente estructurado por los saberes de origen africano en mixtura con los producidos en y a través de la colonialidad del poder y de género. Los contenidos de los odu fueron y son discursos sensibles a ser reactualizados, decantados o no a medida que se canjee el entorno y repercuta en los imaginarios, las representaciones, y los comportamientos derivados. Es llamativo que el tabú de la menstruación siga reproduciéndose como un mecanismo limitante para el desenvolvimiento de la mujer, pues en el entorno social cubano aún la mujer es sancionada si realiza ciertas acciones no concebidas de acuerdo con su sexo.

La transculturación manifiesta las mixturas de universos simbólicos en América Latina. En

---

<sup>21</sup> En el trabajo de terreno, ya acabada la entrevista, una de las santeras relató que cuando se hizo santo sentada en el trono comenzó su período, y decía: "no había quien parara aquello". De alguna manera no lo entendía pues se supone que la presencia de la menstruación durante el ritual debía haber "debilitado" la energía. Sin embargo, hoy es una practicante con varios ahijados y ha asistido a otras personas en sus iniciaciones.

la Europa católica es expresión del pecado, de la inferioridad de la mujer con respecto al hombre. Lo sagrado del cuerpo de la cosmovisión africana, en este caso yoruba, fue invisibilizada, deslegitimada. Creemos que el tabú de la menstruación en la Santería responde a procesos de prolongaciones de la visión católica occidental, reacomodándose a una práctica de origen africano. Tal naturalización se concretó para sancionar relaciones desiguales entre hombres y mujeres en la Santería, teniendo como justificativa la menstruación. Un ejemplo es que, a principios de siglo XX y hasta la mitad del mismo, hubo mujeres muy famosas en la lectura del diloggún, es decir, como oba-oriaté. Tal ejercicio desempeñado por las féminas desapareció gradualmente y, en la actualidad, son los hombres quienes desempeñan tal función.<sup>22</sup>

La santera Danaisy Galbis, omo Changó con 15 años expresaba:

*(...) antiguamente se hacía así, las mujeres que eran caracoleras y actualmente se puede hacer, pero no puedes tener menstruación, ahora la respuesta como tal, científica, no la tengo. Por su parte la santera Rafaela Pedroso<sup>23</sup>, omo Changó con 53 años de iniciada comentó: (...) María Calderón, Elsa Suarez, Panchita la Matancera, todas esas santeras alagua-alagua, se sentaban en estera y tiraban caracoles y consultaban, ya después eso se fue mistificando, me entiendes, las mujeres que venían ahora no aprendían, no saben nada. En otro momento agregó: (...) yo tenía que haber sido caracolera, por mi signo de santo, iré elese aye, suerte por el mundo del caracol, consulto con el caracol, pero al pie de la prenda, directamente ya es distinto (...) debí ser caracolera, pero no tuve quien me enseñara<sup>24</sup>.*

## Conclusiones

El proceso de colonización marcó el devenir de las cosmovisiones de origen africano como la Santería. En los ajustes-desajustes culturales estaban imbricados los procesos de deslegitimar todas las producciones simbólicas portadas por individuos no europeos y, al unísono, la imposición de otras estructuras de sentido que respondían a opuestos binarios jerarquizados. El género y la colonialidad de género son otros ejes enlazados con aquellos, es la reproducción de la dualidad opuesta, de la división dicotómica y no complementaria de los cuerpos sexuados. Otras cosmovisiones constituidas desde perspectivas no duales, no opuestas, ni jerárquicas fueron invisibilizadas.

Al reajustarse una práctica cultural al nuevo contexto, algunos puntos básicos, en relación con sus orígenes, se desarticularon. Ese es el caso de que en Cuba la práctica esté más

<sup>22</sup> Para desempeñarse en tales funciones debe estar prescrito por el odu de la persona y poseer el conocimiento que le permita ejercerlo.

<sup>23</sup> Cedeño Hechavarría, Y., 2014. *Pedroso, Raquel. Changó, 53 años de iniciada.*, municipio Cerro. La Habana. [Entrevista] (4 marzo 2014).

<sup>24</sup> Cedeño Hechavarría, Y., 2014. *Galbis, Danaisy. Changó, 15 años de iniciada.* [Entrevista] (1 Mayo 2014).



---

individualizada en comparación a África, donde el culto a los oricha era más regional: una sola deidad era cultuada por la familia, por ejemplo. Al desajustarse, la resistencia de la práctica en un entorno hostil los procesos de iniciación, de desenvolver los rituales y ceremoniales estuvo a cargo de aquellas y aquellos que poseían el conocimiento para hacerlo; por lo tanto, no dependía de un determinismo biológico. Por ello, en Cuba fueron las mujeres quienes lideraron los rituales en una primera instancia.

¿Cuándo las mujeres santeras fueron limitadas en sus funciones y tareas por el determinismo biológico? Hay varios aspectos manejados como hipótesis que van desde los cambios ocurridos a finales del siglo XX hasta, como proceso de larga duración, el ascenso de la densidad de patriarcado en la sociedad cubana. Es decir, a nivel micro, en las ideas, opiniones y actitudes compartidas por las mujeres santeras están interseccionados los procesos de diferencia, entendida, no como pluralidad y horizontalidad. Transcriben el ser sujetos y víctimas de la dominación simbólica: sus patrones de apreciación de la distribución de las tareas y funciones en la Regla Ocha-Ifá se modulan en el sistema sexo/género, lo cual les imposibilita hallar otros ejes, sentidos, símbolos capaces de otorgarles soportes que justifiquen la sobreestimación de sus funciones y tareas. También igual sucede al percibirlos vinculados con sus labores domésticas, desvelando ser copartícipes de la concreción de las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres.

Ahora cómo interpretan sus labores, desde qué códigos culturales y sociales referativos son las interrogantes capaces de dar respuestas para descifrar las posiciones de subordinación o no. La sociedad cubana se articula en el sistema dual sexo/género, la heteronormatividad, y en lo patriarcal, lo cual le confiere una estructura jerárquica, piramidal, basada en las desemejanzas sustanciales entre mujeres y hombres. Incluso, cuando desde los inicios del proceso revolucionario fueron varios los programas, políticas del gobierno, concretados en instituciones para empoderar a la mujer.

Como estructura opera en los modos de percibir y percibirnos como individuos o grupos, pertenecientes a un sistema de sentido determinado y constituyendo sus acciones. Visibilizar tanto estructuras horizontales o menos verticales que subviertan el sistema sexo/género e s contrarrestar, minar, subvertir, modos de interactuar. Las opiniones compartidas de las mujeres santeras legitiman la reproducción y la eficacia del sistema sexo/género, en tanto pilar desde el cual operan, otorgando sentido a sus acciones en la Regla Ocha-Ifá.

En Cuba aún queda mucho por investigar sobre las relaciones de género en la Santería y en otras prácticas de origen africano presentes en la isla. Visibilizar en ellas funcionamientos y horizontales es, ante todo, descolonizar la mirada que pretende imponer dualismos separadores, jerárquicos. Parafraseando a P. Bourdieu todo ocultamiento es una forma de opresión.

El sistema sexo/género se erige como un mecanismo de control que gobierna, prescribe nuestra conducta. Como estructura estructurada y estructurante de la acción de los sujetos en base al determinismo biológico diseña un performance del cuerpo físico, el actuar, recrear un mundo razonado en base a tal división. El constreñir es parte intrínseca de su funcionamiento.

Por otra parte, se intersectan con la inferioridad de la mujer con respecto al hombre, de la superioridad de lo masculino blanco, heterosexual en correspondencia con relación al hombre/mujer no blanco y no heterosexual. El patrón normativo que perfila el sistema sexo/género es dominación simbólica en cuanto es interiorizado por los sujetos como un esquema de (auto) percepción y concepción. En tanto constructo mental el sistema sexo/género es un mecanismo más, al igual que la raza, de opresión en el orden simbólico y concretado en desiguales relaciones sociales entre los sujetos.

Las desemejanzas percibidas y compartidas por el grupo de mujeres santeras en sus tareas y funciones y las ejecutadas por los hombres en la Regla Ocha-Ifá se basan en el determinismo biológico y no en los aspectos simbólicos de la cosmovisión, un claro ejemplo de la reproducción de la dominación simbólica. También en el modo de defender sus labores justificadas en ideas esencialistas para desempeñarlas, construyen un discurso en el cual se aprecia naturalizada su inferioridad en relación al hombre como algo dado y consustancial por ser mujeres.

Por último, el sistema sexo/género actúa como una red de sentido de la cual parece imposible salir. Insistir y visibilizar espacios instituyendo relaciones entre los sujetos desde otros cimientos no determinados por lo biológico, con otros contenidos simbólicos, se complejiza cuando la sociedad, en todo momento, reproduce esa instancia. La Regla Ocha-Ifá y otras prácticas de origen africano contienen aún zonas de horizontalidad, opacadas, es cierto, que pueden prescribir modos de comportamientos diferentes.

### **Bibliografía**

- Cedeño Hechavarría, Y., 2014. *Galbis, Danaisy. Changó, 15 años de iniciada*. [Entrevista] (1 Mayo 2014).
- Ajo, C. L., 1988. Sentir lo sagrado en el cuerpo. *Caminos*, 14(13), pp. 15-35.
- Birman, P., 2005. Transas e Transes: sexo e género nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Estudos Feministas*, 13(2), pp. 403-414.
- Bourdieu, P., 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Cabrera, L., 1974. *Yemayá y Ochún. Kariocha, iyalorichas y olorichas*. Miami: Chichirikú.
- Calzadilla, J. R., 2002. *Religión y cambio social en los noventa cubanos*. Miami, Lasa, pp. 1-25.
- Castellanos, G., 2009. Identidades raciales y de género en la santería afrocubana". Colombia: *La*

---

*manzana de la discordia*. 4(1), pp. 63-72.

Cedeño Hechavarría, Y., 2014. *PEDROSO, Raquel. Changó, 53 años de iniciada.* , Municipio del Cerro. La Habana. [Entrevista] (4 marzo 2014).

Cedeño, Y., 2014. *ECHAVARRÍA, Raysa. Ochún, 7 años de iniciada.* , municipio Cerro. La Habana [Entrevista] (4 marzo 2014).

Daysi, R., 1999. La mujer en la Regla Ocha: un enfoque de género. *Revolución y Cultura.*, Volumen 23, pp. 73-78.

Fernández Robaina, T., 2007. Género y orientación sexual en la Santería. En Cuba, 2007,. En: *Personalidades en el debate racial*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, pp. 187-202.

Gato, R., 2003. Gênero, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos*, 25(2), pp. 333-363.

Gato, R., 2012. Género e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E- Cadernos. Coimbra*, Issue 18, pp. 106-131.

Hodge Limonta, I., 2003. *El grupo religioso como familia. Funciones y desempeño de la mujer*. La Habana: s.n.

Landes, R., 2002. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ.

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

Menéndez, L., 2002. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la Santería*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Quijano , A., 2009. *Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder*. s.l., s.n., p. 15.

Quijano, A., 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, IX(2), pp. 41-386.

Váldez, Y., 1997. *El Dilogún*. La Habana: Ediciones Unión.