

Identidades raciales y de género en la santería afrocubana

Gabriela Castellanos Llanos

Una de las influencias más fuertes en la cultura cubana es innegablemente la santería o Regla de Ocha, una de las tres religiones más importantes en la isla y entre los cubanos y cubanas del exilio, con el Palo Monte y la Regla Abacú.¹ De hecho, la santería se ha extendido tanto en Estados Unidos desde la llegada de los cubanos que una investigadora, Mary Ann Clark, afirma que hay hoy más santeros y santeras en ese país que en Cuba o en África.² Se trata de una religión que tiene consecuencias culturales muy importantes tanto desde el punto de vista étnico y racial como para las relaciones de género. En este trabajo exploraré algunas de estas consecuencias, planteando sus implicaciones para la identidad racial afrocubana, y centrándome en las características del sistema de género que está implícito en las creencias y en los rituales de la santería.

BOSQUEJO DE LAS CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA REGLA DE OCHA

Antes de entrar en materia, se hace necesario esbozar los rasgos más importantes de la santería. Se trata de una producción cultural cubana construida mediante «un prolongado proceso aculturativo entre las religiones traídas a Cuba por los esclavos y el catolicismo de sus amos».³ A diferencia quizás de la cristiana, la santería es una religión donde las creencias son menos importantes que la acción; Clark presenta, como evidencia lingüística de la importancia de la praxis en ella, el hecho de que el culto es considerado un «trabajo», y los fieles y sacerdotes a menudo se refieren a los actos mediante los cuales se rinde culto con frases como «hacer oricha» o «hacer el santo». Sin embargo, evidentemente existe un cuerpo de postulados que puede desprenderse de la santería, a través de los cuentos o patakies que detallan las peripecias de los orichas, y que sirven para la adivinación con el tablero Ifá o con los ca-

1. Aunque la religión católica es la que nominalmente reconocen la gran mayoría de los cubanos, su participación generalmente se limita a momentos como el bautizo, la primera comunión, y los ritos mortuorios. Sólo en quienes profesan las religiones afrocubanas se observa una práctica cotidiana de los ritos. Por otra parte, existen hoy muchas religiones protestantes que están ganando cada vez más adeptos, pero aún se piensa que no superan a las procedentes de África.

2. Véase Mary Ann Clark, *Where Men Are Wives and Women Rule. Santería Ritual Practices and their Gender Implications*. Miami: University Press of Florida, 2005.

3. Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, vol. 3. *Las religiones y las lenguas*. Bogotá: 1992, p. 11.

racoles o los cocos. Entre dichos postulados tenemos los siguientes:

– El dios supremo, Olodumare, también conocido como Olofi u Olofin, es la fuente de todo el poder del cosmos, pero al mismo tiempo se mantiene alejado de la realidad humana. Aunque en Cuba generalmente se le considera varón, algunas investigadoras nos dicen que en la cultura Yoruba no es ni hombre ni mujer, sino un ser andrógino, como veremos más adelante. Tan distante se halla este dios, que no creó directamente el mundo ni a los humanos, sino que le encomendó a Obatalá, el mayor de los orichas, la labor. Fue él, junto con Odudúá, su otra mitad femenina, quien amasó el barro original para construir el mundo y la gente. Olodumare, sin embargo, tiene características tan antropomórficas como todos los orichas: se alegra o se entristece, se encoleriza, se equivoca, come, se enferma, desea, y se satisface o se desilusiona.

– Los orichas, hijos de Olodumare, pueden caracterizarse como sustancias espirituales que pueden manifestarse en distintos personajes, sexos, y también a través de distintas características psíquicas.⁴ Cada oricha, a su vez, tiene múltiples avatares, o «caminos», cada uno de los cuales recibe distintos nombres, y éstos pueden ser también hombres o mujeres, independientemente de que el oricha principal o central sea femenino o masculino. Por ejemplo, según algunos investigadores, Obatalá mismo, oricha

de la cabeza, de la pureza, de la paz,⁵ tiene 16 caminos, once masculinos y cinco femeninos.⁶ Precisamente de su unión con Yemmú, uno de sus avatares femeninos, nacieron casi todos los otros orichas. Otros estudiosos consideran que los orichas son innumerables, pues existen tantas variaciones de las historias y de los nombres, tantas fluctuaciones y flexibilidad en las adaptaciones, que no es posible cristalizar el panteón de la santería de manera definitiva.

– Otras deidades importantes son:

– Eleguá, dios de los caminos y mensajero de los dioses, quien abre y cierra los destinos de los humanos y cuya cara está dibujada sobre todo tablero de Ifá. Es un gran burlón, amante de jugarretas y engaños. Es también un sanador tan importante que curó al mismo Olodumare de una terrible enfermedad.

– Ogún el oricha de la guerra, de los metales, de los cuchillos, del trabajo y de los computadores. Por ser dios del trabajo es quien permite que las personas realicen su potencial.

– Yemayá, dueña del mar, y oricha de la maternidad. Es una de las orichas más respetadas, y no fue creada por Obatalá, sino que nació con la creación del mundo. A su vez, es considerada madre de otros orichas.

– Ochún es diosa sandunguera de las aguas dulces, del goce, del amor y de la sexualidad. En algunos patakies se le considera hija de Yemayá, aunque

4. Algunas personas consideran que cada oricha corresponde a un tipo de carácter humano, pero si vemos las diferencias, por ejemplo, entre los distintos avatares de un mismo oricha, se ve la necesidad de repensar esta idea.

5. Obatalá, generalmente considerado oricha de la paz, también puede ser guerrero, ya que uno de sus avatares es Alláguna, el que crea discordias constantemente, pues cree que sólo así puede haber progreso.

6. Castellanos y Castellanos, *op. cit.*, p. 27.

en otros ambas aparecen como hermanas. Es gran amante de la paz, y usa su miel para seducir a los guerreros y hacerles abandonar la guerra.

– Changó, uno de los hijos de Yemayá, es el dios del fuego, del trueno y de la virilidad. Es un gran guerrero, como lo son casi todos los orichas.
 – Oyá, oricha de las centellas, es una guerrera tan poderosa que vence a cualquiera de los orichas, y en una ocasión ayudó a Changó a enfrentarse con varios de sus hermanos. Cuando Oyá y Changó guerrean juntos, son invencibles.

– Orula es el adivinador, el dueño de los consejos y del tablero de Ifá.

– Babalú-Ayé es dueño de las enfermedades, particularmente de las viruelas y la lepra. Se le representa como un viejo cojo que anda con dos muletas y está cubierto de llagas.

En el sincretismo típico de la santería, todos los orichas tienen un santo correspondiente, de modo que a su nombre yoruba se añade un nombre tomado del santoral católico. Para dar sólo algunos ejemplos, Changó es Santa Bárbara, la Virgen de las Mercedes es Obatalá, Ochún es la Virgen de la Caridad del Cobre, la patrona de Cuba, y San Lázaro es el mismo Babalú-Ayé. Como puede verse, el sexo de los orichas no tiene que corresponder necesariamente al del santo o santa con quien se le identifica.

Todo lo que existe está imbuido de aché, la fuerza vital que reside fundamentalmente en el monte, que es sagrado, en todas las plantas, en las yerbas o ewes, y que es el poder que se invoca y se obtiene mediante los rituales. Los orichas pueden morir si no se fortalece

su aché mediante el culto, el sacrificio y las oraciones de los devotos. Éstos, a su vez, no pueden subsistir ni prosperar sin el aché que los orichas les transmiten. Los fieles y los orichas, entonces, dependen unos de otros para existir.

Cada persona tiene un oricha o una oricha en su «cabeza», es decir, es hijo o hija («omó») de una de las «santas» o de estos «santos». El sexo del oricha y el del omó no tiene que coincidir; lo importante es que la característica dominante del oricha sea también la del omó. Esta correspondencia no siempre es evidente, y aunque todos y todas especulan sobre cuál es el oricha madre o padre de cada persona, esto sólo puede determinarse con seguridad mediante la adivinación.

La presencia de los orichas y los ancestros es generalizada en todos los espacios y momentos de la vida, y puede servir para hacer bien o para hacer daño. Los orichas pueden exhibir comportamientos buenos o malos, ya que en los patakies con frecuencia se da cuenta de sus errores y de acciones que no son justificables. El bien y el mal, entonces, son frecuentemente dos caras de lo mismo. Esto, sin embargo, en ningún momento puede servir de justificación para comportamientos indebidos en los fieles, quienes deben esforzarse por hacer el bien, aunque se acepta que frecuentemente no lo harán, y sufrirán las consecuencias por ello.

El destino de las personas es escogido por ellas mismas antes de nacer, pues se les concede primero un cuerpo, pero ellas deben escoger su orí, su cabeza, que es la fuente del hado personal. Pero lo que sucederá en una vida determinada no es inevitable ni está predestinado, pues las personas y los orichas pueden

tomar decisiones que produzcan efectos en el camino que se sigue, dentro de las posibilidades más o menos amplias que están trazadas desde el principio.

En cuanto a la práctica de la religión, está centrada en las casas o ilés, la cual reúne a una familia constituida por un santero o santera, y todos sus ahijados, santeros y santeras a su vez, así como los fieles que aún no son santeros, pues no han sido consagrados a su oricha. Todas las personas interesadas pueden acudir a algunos de los ritos de adivinación para resolver problemas y pedir consejos, o solicitar que se hagan para su beneficio conjuros y encantamientos, o asistir al culto más común, que se desarrolla fundamentalmente en los tambores o bembés, rituales donde el baile es el modo de adoración, pero sólo como espectadores, pues quienes participan activamente deben haber sido iniciados.⁷ En estos rituales, el canto y el toque de los tambores con los cuales se hace el baile conducen con frecuencia al fenómeno de posesión, un trance en el cual el oricha o la oricha se apodera del santero que baila, e interactúa, conversa y toca a los otros participantes. De este modo los fieles tienen contacto directo con los orichas, que literalmente caminan entre sus adeptos. Durante la posesión, desaparece la personalidad de la persona poseída o «montada» (por ello llamada «caballo»); después del que termina el episodio, esa persona no tiene ninguna memoria de lo que hizo o dijo durante el trance.

En los altares de la santería, cada fiel decide cuáles orichas tendrá represen-

tados. La presencia de estas deidades se logra mediante tinajas que contienen distintos tipos de piedras y yerbas, dependiendo del oricha, así como otros objetos asociados con él o con ella. Estas tinajas o soperas están adornadas con collares de sus colores característicos. Los orichas necesitan alimentarse, por lo cual en su altar es frecuente encontrar alimentos. El sacrificio o ebó, que se debe rendir periódicamente a cada oricha, es un ofrecimiento que puede consistir en ritos más elaborados que incluyen la muerte de animales como aves, chivos o carneros. Los orichas «consumen» algunas partes de estos animales, y los fieles las restantes. Sin embargo, si el rito fue de purificación, el animal sacrificado no puede ser consumido sino que debe ser quemado, pues se llena del mal del cual queda librada la persona a quien «limpiaron».

Los oficiantes de estos rituales son los santeros y las santeras, que son iniciados mediante un complejo de ritos que se desarrolla en un año, durante el cual se les llama iyawós. Existen, además, otras modalidades de sacerdocio, como son el babalocha, santero que puede iniciar a otros, o la iyalocha, santera que desempeña la misma función. La iyaré es la iyalocha de mayor edad, lo cual le confiere una gran dignidad y autoridad, mientras que la abilola es toda santera vieja, que por su edad también adquiere gran importancia. El babalao es el adivino, único que puede emplear el tablero de Ifá, y es siempre un varón. El oriaté es el santero de mayor conocimiento, experiencia y sabiduría. En muchas investigaciones esta distin-

7. Sin embargo, no es extraño que una persona no iniciada aún "monte santo", es decir, se vea poseída por su oricha. Hay personas particularmente susceptibles al fenómeno de este tipo de trance, y por tanto es posible que sean "montadas" desde la niñez.

ción aparece como exclusivamente masculina, pero en la tradición se dice que las principales oriatés de la época colonial en Cuba eran mujeres, siendo dos de las más famosas Minga Latuán, santera hija de Changó, y María Towá, a la cual se le llama «reina de los lucumis».

Después de esta presentación necesariamente esquemática, podemos ya considerar algunas de las implicaciones de esta religión para la identidad racial y de género de sus devotos. En primer lugar me referiré a la identidad racial y sus consecuencias para las tendencias racistas en Cuba y entre los cubanos del exilio, para luego pasar a debatir algunas posiciones sobre el sistema de género que encontramos en la santería así como sus consecuencias en una sociedad tan radicalmente patriarcal como la cubana.

LA IDENTIDAD RACIAL Y EL RACISMO EN CUBA

Para Lydia Cabrera, autora de *El Monte*, como para Fernando Ortiz y muchos otros investigadores, la santería cubana es fundamentalmente asunto de negros. Quizá no sólo porque proviene de lo que es hoy el sur-occidente de Nigeria, traída por esclavos y esclavas a lo largo de los siglos de la colonización española de la isla, ni solamente porque en sus ritos se habla yoruba, sino también porque sus dioses mismos, los orichas, son negros. Negro-azul es Olokun, el océano, uno de los avatares o caminos de Yemayá, la oricha del mar, podría pensarse que debido al color que tiene el

agua cuando es muy profunda, pero negro también es Changó, que ha sido llamado «el Apolo de ébano», y de bellísimo color negro es Ochún, la Afrodita criolla, la oricha de las aguas dulces, del goce, del amor, de la sexualidad. Seguramente los orichas son negros porque cada cultura construye sus dioses a imagen y semejanza de los sujetos dominantes o prototípicos en ellas. Por ejemplo, la tradición católica europea representa a Yavé, o Jehová, como un viejo blanco de larga barba, y a Jesús, un judío nacido antes de la diáspora, de manera bastante improbable como un hombre rubio de ojos azules.

En cuanto a los devotos de la santería, los antropólogos también se refieren a ellos como negros y negras. A menudo Cabrera nombra al «negro creyente»⁸ para tipificar al sujeto que le sirvió de informante para su investigación que culminó en su monumental libro. En los relatos que la investigadora transcribe, ellos y ellas, los informantes mismos, diferencian entre las prácticas religiosas, las creencias y la iglesia «del blanco» y la «del negro». A pesar de reconocer el «sincretismo religioso al que no siempre se sustrae el blanco», que mezcla elementos del catolicismo con la llamada «Regla de Ocha» o santería, Cabrera habla de «los hogares negros, hogares mulatos»⁹ como los sitios donde se practica la religión.

Al mismo tiempo, la autora reconoce que durante la colonia «a veces no distaba mucho el catolicismo [del blanco] del fetichismo de su siervo»,¹⁰ para señalar que

8. Lydia Cabrera, *El monte*. La Habana: Editorial SI-MAR, 1996 (1954), p. 8.

9. *Ibid.*, p. 13.

10. *Ibid.*, p. 36. (Al usar el término "fetichismo" en contraposición con "catolicismo", Cabrera da muestras de su prejuicio, a pesar de todas sus simpatías hacia las religiones que investigó).

en Cuba los lazos entre las religiones de origen afrocubano y las de procedencia europea son influencias mutuas. En cuanto a la cultura cubana en general, Cabrera reconoce que la influencia de lo africano «es hoy más evidente que en los días de la colonia».¹¹ Evidentemente, el influjo de la religión cristiana traída por los españoles a Cuba se advierte en el hecho de que los santos blancos representan a orichas negros, como ya se dijo.

Por otra parte, hoy en Miami, en Nueva York, en Los Ángeles, los cubanos y cubanas, y los mismos estadounidenses que participan y son los sacerdotes en los ritos santeros, no son ni exclusiva ni aún predominantemente negros. Yo he visto en una casa de Hialeah a un cubano blanco de ojos azules ser «el gallo» (el cantor) en un «tambor»; en esa ocasión los hombres y mujeres que bailaban, todos ellos santeros y santeras, sacerdotes de la Regla de Ocha, eran de piel clara y características fenotípicas caucásicas. Sólo los que tocaban los tambores sagrados eran afrocubanos.

A mí como cubana este hecho me produce extrañeza, pues sé que el racismo en Cuba y entre los cubanos del exilio es una enfermedad endémica. ¿Qué efectos tendrá en estos fieles de piel blanca su adhesión a una religión africana, donde los dioses, desde el dios máximo, Olo-dumare, hasta los orichas, son todos negros? No conozco un estudio sobre este tema, pero no parece posible que perduren del todo las actitudes racistas en quienes hablan yoruba y rinden culto a los orichas. En cualquier caso, puede

decirse sin temor a equivocación que muchos cubanos de Cuba y del exilio han sido colonizados por la cultura afrocubana que quizá muchos de sus antepasados combatieron. Se dice que Grecia perdió la guerra pero acabó venciendo culturalmente a Roma; de un modo similar, las mujeres y los hombres africanos llevados como esclavos a la isla de Cuba pueden haber sido secuestrados y desarraigados de su tierra, pero la fuerza de su cultura ha terminado por imponerse y sus religiones están siendo adoptadas por muchos de los descendientes de sus amos.

La santería de algún modo llega a seducir inclusive a los eruditos que la estudian. Sobre este tema es pertinente observar cómo el conocimiento y la cercanía a la cultura estudiada produce en antropólogos como Fernando Ortiz y Lydia Cabrera un cierto respeto por lo afrocubano, y un reconocimiento de que, como lo expresa Cabrera, «no se comprenderá a nuestro pueblo sin conocer al negro».¹² Ortiz va más allá, cuando dice «Sin el negro Cuba no sería Cuba».¹³ Es muy citada la siguiente frase del prólogo de Fernando Ortiz a la obra de Lydia Cabrera, *Cuentos negros de Cuba* (1940; 1961): «Este libro es una importante contribución a la literatura folclórica cubana. Que es blanquinegra, a pesar de las actitudes negativas adoptadas a menudo por ignorancia». No quiere decir esto, como bien señala la investigadora Aymée Rivera Pérez, de la Universidad de Alcalá de Henares, que la aceptación de la influencia negra en Cuba por parte de estos dos estudiosos clá-

11. Ibid., citado en *Cultura afrocubana*, op. cit., p. 5.

12. Citado en *Cultura afrocubana*, p. 5.

13. Ibidem.

sicos de la cultura afrocubana constituya una actitud que pueda recomendarse como solución para el racismo, ya que esa insistencia en la hibridación conduce fácilmente a la invisibilidad de la situación específica de los negros.¹⁴ Pero no puede negarse que las manifestaciones de respeto por lo «blanquinegro» de nuestra cultura son un paso de avance frente a la burla y la estigmatización de lo africano por parte de los elementos más racistas entre los cubanos.

Ahora bien, en la misma Cabrera a menudo se advierte una actitud de condescendiente superioridad ante algunas manifestaciones de las creencias de los santeros y santeras. El «racionalismo ilustrado» de esta investigadora se hace evidente en su observación de que «La mayoría de nuestros negros, la masa de nuestro pueblo, pasa la vida amedrentada por la amenaza continua de alguna kimbamba, sintiéndose juguete de tantas fuerzas oscuras que insospechadamente intervienen par alterar o torcer fatalmente su destino».¹⁵ La autora alude aquí al hecho de que para la santería la realidad es siempre misteriosa, debido a que la presencia de los orichas y de los muertos es constante en la vida cotidiana, y a que ellos tienen una influencia no siempre benéfica. Pues si bien los propios ancestros, los miembros fallecidos de la familia, pueden ser una ayuda, los de otros grupos familiares pueden ser invocados por nuestros enemigos para causarnos daño. Lo que no dice Cabrera es que la pobreza y la falta de poder de cualquier gru-

po humano se convierten fácilmente en acechos y amenazas, y que la posibilidad de apelar a recursos religiosos o mágicos les sirve tan bien a los santeros como a los católicos de las masas de otros países hispanoamericanos, que hacen rogativas, novenas o promesas para exorcizar su sentimiento de impotencia ante las adversidades. En cualquier caso, tanto en Ortiz como en Cabrera puede advertirse que la tolerancia y el respeto que manifiestan ante la cultura afrocubana no están intocados por la condescendencia.

En cuanto a la identidad de los fieles y sacerdotes de la santería que exhiben características «raciales» negras, tenemos algunos indicios de que esta religión conduce a que su color sea fuente de orgullo para ellos. Por ejemplo, de una de sus informantes más importantes, Omí Tomí, antigua esclava, dice Lydia Cabrera que su piel era de «bello color negrísimo», y que de él «Omí Tomí ha vivido [altamente] orgullosa», por ser «el mismo color de Yemayá».¹⁶ Parece probable que rendir culto a dioses africanos conduzca a una mayor auto-estima para sujetos de fenotipo negro que el rezarle a un Dios de apariencia caucásica y europea.

EL SISTEMA DE GÉNERO EN LA SANTERÍA

Es evidente que la santería, tanto en sus creencias como en sus prácticas, presenta anomalías en relación con la ideología de género más común en nuestra cultura occidental. En su libro *La invención de las mujeres*, Oyeronké Oye-

14. «El imaginario femenino negro en Cuba»

<http://journal.afroeuropa.eu/index.php/afroeuropa/article/viewDownloadInterstitial/18/20>

15. Cabrera, *op. cit.*, p. 42.

16. *Ibid.*, p. 39.

wumí, una mujer yoruba, nos dice que el concepto de «mujer», tal como se emplea en Occidente, está ausente en la sociedad yoruba tradicional, y que debió ser introducido por los colonizadores europeos.¹⁷ Esta autora presenta cuatro ejemplos de esta ausencia del sistema de género europeo en la cultura yoruba, tomados de la religión: 1.- Olodumare, el gran dios, no tiene género. 2.- Aunque los orichas tienen manifestaciones tanto femeninas como masculinas, éstas varían de acuerdo a la localidad donde se les rinde culto, y sus atributos a menudo son los mismos independientemente de su sexo. 3.- Los ancestros tanto femeninos como masculinos eran igualmente venerados en la religión yoruba tradicional, y 4.- El sacerdocio se encuentra igualmente abierto a hombres y a mujeres. Otro de los argumentos que presenta Oyewumí, es que la diferencia entre lo masculino y lo femenino está ausente en la lengua yoruba, que no tiene géneros, ni en los sustantivos, ni en los adjetivos, ni siquiera en los pronombres. La diferencia entre hombres y mujeres es reconocida sólo en la reproducción, pues los términos okunrin y obinrin, o varón y hembra en yoruba, sólo se emplean en relación con la procreación y el coito. El estatus o prestigio en la sociedad yoruba tradicional lo da la edad, y no el sexo.

Mary Ann Clark, sin embargo, en su exploración de la filosofía y las prácticas de la santería, observa que la mayoría de los avatares o «camino» de cualquier oricha muestran diferencias dependiendo de

si tales avatares son representados como hombres o como mujeres. Sin embargo, Clark advierte que los orichas hombres o mujeres tienen la misma importancia, y que se relacionan entre sí de una manera totalmente igualitaria. Por otra parte, a pesar de lo que afirma Oyewumí, Clark afirma que sí existe una diferencia entre hombres y mujeres en el hecho de que la sociedad tradicional yoruba es patrilocal, pues al casarse el hombre permanece en su hogar, mientras que la esposa debe desplazarse. Esto hace que las esposas o «iyawós» tengan una clara desventaja, ya que la esposa es considerada una «forastera» en la familia de su cónyuge, y su estatus es más bajo que el de las personas nacidas en ella, aunque no por razones de sexo, sino de su «exterioridad» de la familia. Por esta razón todos y todas en la familia, hombres y mujeres, son considerados superiores jerárquicos de la esposa recién llegada. Las mujeres conservan su estatus dentro de su familia de origen, pero viven la mayor parte del tiempo en el hogar de su esposo. Con el tiempo, y mediante el gran respeto que merece la maternidad, las mujeres viejas llegan a tener una gran ascendencia en las familias a las cuales se afiliaron al casarse, pero en gran parte debido a la influencia de sus hijos en el grupo. No puede decirse, entonces, que las relaciones jerárquicas de género estén totalmente ausentes en la sociedad yoruba tradicional, aunque evidentemente estas relaciones son de naturaleza muy distintas de las que encontramos en la sociedad occidental.

17. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Citado en Mary Ann Clark, *op. cit.*, p. 35.

18. Clark, *op. cit.*, p. 3.

Partiendo de su examen de las ideas presentadas por Oyewumí, Clark plantea una tesis alternativa, igualmente impactante, pero no mediante el análisis de la sociedad yoruba tradicional, sino de la santería cubana: según ella, en la Regla de Ocha la práctica religiosa que se considera ideal para fieles hombres o mujeres, se basa en cualidades que se asocian en nuestra cultura occidental con la femineidad. La argumentación de Clark parte de un contraste entre la Regla de Ocha y la tradición judeocristiana, así como la mayor parte de las escuelas filosóficas occidentales, donde se asume una «perspectiva masculina normativa». Dicha perspectiva se manifiesta en el hecho de que la deidad presenta características masculinas, los sacerdotes deben ser varones, y los fieles deben imitar, por ejemplo, a Jesucristo, por lo cual las virtudes más altamente apreciadas en los fieles tienen rasgos masculinos, como por ejemplo, en la religión católica, la valentía y la actitud marcial de «los soldados de Cristo». En la santería, en cambio, encontramos un sistema de «normatividad femenina», en la cual «de todos los practicantes, independientemente de su propio modo de entender su sexo o su género o su orientación sexual, se espera que asuman roles femeninos de género en la práctica de su religión».¹⁹ Esto se manifiesta en varios hechos: primero, toda persona, varón o hembra, iniciada en la santería es llamada «iyawó», o sea esposa recién llegada, y se relaciona con su oricha, sea éste hombre o mujer, y con los otros miembros del ilé, con su madrina o padrino, y con los otros

santeros y santeras, como lo hace la iyawó con su nueva familia en la sociedad tradicional yoruba. Es decir, cualquier persona recién iniciada en la santería, sea hombre o mujer, realiza labores de servicio para los restantes integrantes del ilé, y les rinde homenaje al saludarlos con una actitud de sumisión.

En segundo lugar, según Clark, el fenómeno de la posesión en la santería coloca al santero, hombre o mujer, en una posición de total pasividad en relación con su oricha, en una actitud que corresponde a las características que denominamos femeninas en nuestra cultura occidental patriarcal. En otras palabras, quienes «montan santo», independientemente de su sexo u orientación sexual, durante ese episodio «actúan como una esposa para recibir pasivamente la invasión y el dominio de sus esposos espirituales», los orichas.¹⁹ Todo lo anterior conduce a la investigadora a concluir que

en la práctica religiosa de la santería, el ideal para tanto hombres como mujeres se forma por medio de cualidades asociadas con ser mujer. La santería por lo tanto es una religión de base femenina, que valoriza las virtudes y las prácticas femeninas de modo que, a pesar de estar incrustada dentro de culturas patriarcales, lo femenino en vez de lo masculino es lo normativo.²⁰

La autora está consciente de que esta afirmación no parece compatible con algunos aspectos de la religión, por ejem-

19. *Ibidem.*, p. 98.

20. *Ibid.*, p. 3.

plo la prohibición a las santeras de participar en algunos ritos durante sus años reproductivos o cuando están menstruando. Sin embargo, ella explica este hecho a partir de la idea del periodo menstrual de la mujer como un indicio de no concepción, por lo tanto un «fracaso de la fertilidad que se contrapone con la fertilidad requerida en la mayoría de los eventos rituales».²¹ Aunque esta tesis proviene del estudio de las «culturas africanas del hierro» por parte de la antropóloga Eugenia Herbert, a quien Clark cita,²² a mi modo de ver, esta explicación corresponde de manera sospechosamente estrecha con la comprensión ideológica contemporánea de la menstruación en la cultura occidental. Es más, Clark la propone sin aducir ninguna observación concreta de la cual puede deducirse que tal concepción existe de hecho en la santería, por más que sea evidente en las culturas del sur del Sahara que Herbert estudió.

Hay otros aspectos en la tesis de Clark que son aún más problemáticos que este tipo de argumentos. Fundamentalmente, la concepción de esta autora de que son «femeninos» ciertos aspectos de la religión, como la sumisión del iyawó o de la iyawó ante los otros santeros y santeras, se basa, como ella misma lo dice, en la imagen de la femineidad típica de los elementos más sexistas de la cultura occidental. En otras palabras, la actitud de obediencia y pleitesía sólo es femenina si se concibe lo femenino como la docilidad más abyecta, lo cual puede ser cierto en el patriarcado, pero no en la Regla de Ocha. Clark no presenta eviden-

cia de que en la santería misma sean equivalentes feminidad y sumisión; por el contrario, las orichas más femeninas son también fuertes y poderosas. Como la autora misma lo reconoce, no sólo es fuerte la madre, Yemayá, sino también Ochún, la diosa del amor y de las aguas dulces, cuya fuerza no se deriva en modo alguno de la violencia, que ella detesta, sino de su astucia y de su gracia, siempre compatible con la más alta dignidad. En suma, que hay una contradicción interna en la tesis de Clark, pues si ser iyawó es una etapa femenina en la vida de los santeros y santeras porque consiste en ser jerárquicamente inferior, de ese hecho no puede deducirse que lo femenino sea no sólo valorizado sino también normativo.

Ahora bien, aunque no parece injustificado decir que en la santería se valoriza lo femenino, de allí a sostener que lo femenino es normativo, hay un largo trecho. En primer lugar porque tal valoración no es incompatible con una valoración quizá aún más fuerte de lo masculino. Pero sobre todo, porque la misma idea de normatividad no es para nada congruente con la tradición lucumí, ni con todo lo que sabemos sobre la santería afrocaribeña. Se trata de una religión totalmente ajena al concepto de dogma, de rigidez, de regulaciones estrictas. Y si comparamos la evidente normatividad masculina de la tradición judeocristiana con la apreciación de la feminidad en la santería, no hallaremos en la segunda evidencia alguna de odio a lo masculino semejante al repudio de lo femenino de la cual está saturada la primera.

21. *Ibid.*, p. 146.

22. *Ibid.*, p. 117.

A pesar de todo lo dicho, el trabajo de Clark me parece muy valioso, pues nos conduce a reflexionar sobre las concepciones sobre el género en la Regla de Ocha. Lo que me parece que sí puede concluirse de este tipo de reflexiones es que en dicha religión la manera de concebir los dos sexos y los dos géneros es muy distante de la que es habitual en la cultura occidental. En ésta última, la hembra es radicalmente opuesta al varón, y lo femenino a lo masculino. Los sexos son como unidades discretas, bien diferenciadas y siempre contrarias entre sí. En la santería, en cambio, las fronteras entre lo masculino y lo femenino no son rígidas ni inflexibles.

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, Olo-dumare, 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. Finalmente, recordemos que una oricha puede asociarse con un santo de la religión católica o un oricha varón con una santa; por ejemplo, no es extraño en la santería que se le rece a Changó diciendo, «Aché, papá», y al mismo tiempo se le cante como «virgencita buena», por ser él la misma Santa Bárbara, virgen y mártir de la tradición católica.

Por otra parte, la posesión conduce al cruce de las características de género en el sentido de que el santero o la santera, mientras esté actuando como «caballo», o sea, poseído por el oricha, debe asumir el carácter y el comportamiento típico del oricha que lo «montó», actuando «de un modo consistente con el arquetipo representado por la deidad que lo posee».²³ Esto incluye comportamientos relacionados con el género, como la coquetería y la zalamería de Ochún, la violencia y la agresividad de Changó, la habilidad para manejar el machete de Ogún, etc.; y esto con independencia de que el omó «montado» sea hombre o sea mujer.

Nada de esto, evidentemente, tiene que ver con la orientación sexual de los santeros y santeras; se puede ser un varón hijo de Ochún, por ejemplo, sin ser homosexual; igualmente una mujer puede ser muy femenina y ser heterosexual, y sin embargo ser hija de Changó. Lo determinante en este segundo caso es si el espíritu de la mujer es fundamentalmente fogoso, como el del oricha del trueno, aun cuando esa fogosidad se manifieste mediante un estilo femenino; en el primer caso, el del varón hijo de Ochún, lo que importa es el hecho de que una de las tendencias espirituales más básicas de ese individuo varón sea la búsqueda del goce, aunque ese goce en materia sexual se manifieste siempre en la atracción hacia mujeres, y no, como en el caso de Ochún, por su sexualidad activa con múltiples compañeros varones.

Lo contrario a lo anterior es igualmente cierto: se puede ser un hombre homosexual, sin que ello impida ser hijo del

23. *Ibid.*, p. 99.

oricha de la masculinidad, Changó; y una mujer lesbiana puede ser también hija de Ochún, la diosa de la feminidad. En otras palabras, la orientación sexual no tiene necesariamente que ver con la determinación de cuál es el oricha de un hombre o mujer devota de la santería. «Es común encontrar hombres gay que son iniciados como santeros de orichas hombres como [ciertos caminos de] Changó, Eleguá, Ogún u Obatalá, así como hombres heterosexuales que son hijos de orichas mujeres como Ochún, Yemayá y Oyá, así como mujeres heterosexuales o lesbianas cuyos orichas son cualquiera de los anteriores».²⁴ Además, debido a la gran tolerancia y flexibilidad de la santería, a la ausencia de censura, dogmatismo y maniqueísmo, y al hecho de que no existen autoridades jerárquicas que puedan restringir las prácticas de los fieles en su propio ílé o «casa», es decisión de cada babalocha o iyalocha si quiere o no aceptar la presencia de homosexuales en sus ritos. En consecuencia, aunque existen muchas casas donde se rechaza a los homosexuales o bisexuales, se calcula que éstos actualmente constituyen un porcentaje relativamente alto de los santeros, por lo menos en Estados Unidos.

En cuanto a las restricciones para el sacerdocio, en el caso del oriaté, que como dijimos es un título que se adquiere mediante la experiencia y la sabiduría, Clark nos dice que algunas mujeres santeras en Estados Unidos están recuperando la posibilidad de alcanzar dicha dig-

nidad. La investigadora estadounidense informa que no sólo existen evidencias que esta exclusión de las mujeres de la dignidad de oriaté no existió en el pasado, ya que en las primeras etapas de la llegada de los esclavos a Cuba, algunas mujeres desempeñaron estas funciones, sino que además las mujeres jóvenes estadounidenses están en este momento insistiendo en que se les permita a las ancianas más capacitadas ejercerlas. Lo mismo sucede con la función adivinatoria del babalao, es decir, con el hecho de que, como hemos visto, quien desempeña la importante función de manejar el tablero de Ifá sólo puede ser un varón, aunque en este aspecto parece mucho más lejana la posibilidad de éxito.

En suma, podemos concordar con Clark en que la santería es una religión en la cual no aparece la normatividad masculina a la cual estamos acostumbrados en la tradición judeocristiana, con su dios viril y su sacerdocio exclusivamente masculino. Aunque no sea igualmente aceptable su tesis de la normatividad femenina prototípica de la Regla de Ocha, lo que es claro es que las concepciones occidentales de la división radical de los dos sexos en dos entidades totalmente rígidas y bien delimitadas, están ausentes en la santería. Lo que es más, la situación de las relaciones de género en la santería actualmente, al menos en Estados Unidos, parece ser de fluctuación, y de un creciente debilitamiento de las barreras tradicionales de género.

24. *Ibid.*, p. 127.