

Dime qué haces y te diré quién eres: Santería, mujeres santeras y representación social de sus funciones

Yeniela Cedeño Hechavarría¹

Resumen

El presente estudio es una introducción al análisis de las desigualdades de género en la religión Santería, Regla Ocha-Ifa, en Cuba. A partir de examen crítico de la representación social que poseen las mujeres de los roles que se les asignan en la Santería se pretende esclarecer las engranajes a través de los cuales las relaciones de poder se sustentan y reproducen en ella.

Palabras-claves: religión, representación social, género, rol de género, Santería.

¹ Máster en sociología por la Universidad de La Habana e licenciada en Historia en la citada institución.

Religión, género y representación social: una aproximación sociológica

Cuenta un odu² de Ifa que un día una mujer espía su esposo, curiosa por saber por qué este traía animales a la casa sin sangre. Una mañana lo sigue y descubre a Olofi³ que chupaba la sangre de las piezas que su esposo había cazado. Dándose cuenta de su presencia, Olofi la castiga con la visita de la sangre a su cuerpo una vez al mes. Desde entonces la mujer menstrua, no debido a su capacidad reproductora sino como castigo a su naturaleza "investigadora" (ROBAINA, 2002, p. 187-202).

Quizás una de las áreas de estudios más arduas para establecer definiciones sea el de la religión. Su complejidad se fundamenta en que como representación del mundo en que habitamos la religión circunscribe elementos que se disgregan de lo estrictamente religioso: va marcando, diseñando y, por qué no, transformando y/o conservando cual guía comportamientos sociales de grupos humanos e individuos en su cotidianidad en un momento histórico concreto.

Uno de los tantos y muchos aciertos de E. Durkheim en la sociología es definir a la religión como hecho social: una forma de actuar, pensar, sentir y de organización externa al individuo determinando su acción social. Durkheim a través de su pensamiento positivista colocó a la religión en una posición cómoda y compleja para ser aprehendida por los investigadores desde la práctica social de los sujetos.

La religión es un producto cultural que estructura los procederes de grupos sociales al ejercer una función orientativa del comportamiento, según Durkheim, puede ser entendida más allá de un corpus teológico: analizarla partiendo del supuesto de ser una condicionante externa que estipula la actividad de los sujetos en la sociedad.

Además Durkheim señaló que la religión cohesiona a los grupos humanos, es decir, los integra. Tal tarea unitaria, la solidaridad mecánica, que no es más que una conciencia colectiva expresada en la obediencia de los individuos a valores establecidos por esta, es en donde ese acatamiento de principios e interpretaciones religiosos por parte de sus miembros lo que posibilita la creación de una comunidad religiosa al compartir en común un sentido a través del cual percibir tanto su entorno y a sí mismos: comparten una representación.

² Camino o avatar en la sistema de adivinación de Ifa.

³ Padre del cielo y de la tierra en la Santería.

Sin embargo, ¿es la religión algo externo que coacciona a los individuos? O mejor, ¿es el individuo un ente pasivo, sujeto siempre a estructuras sociales externas?

Es en el componente subjetivo, no tomado en cuenta por Durkheim, donde Max Weber encontró otra vertiente para examinar la religión. Efectivamente, es el elemento motivacional de la creencia religiosa lo que a su juicio condiciona la práctica social de los sujetos. En otras palabras, no es una imposición exterior, es la propia experiencia del individuo en un momento histórico dado que insufla una acción social, en este caso, religiosa.

Por lo tanto no es sólo examinar, según Weber, una conducta de los individuos: se trata de entender el significado que otorga el individuo a una creencia religiosa que desemboca o se traduce en una acción social, capaz de conducir hasta una transformación o no de las estructuras sociales. En esa lógica Weber integró la subjetividad al examen de la práctica religiosa, despojó con ello su carácter forzado y exterior al individuo, la hizo parte de un proceso creativo de este con respecto al contexto en el cual se desenvuelve.

En sus estudios sobre el Calvinismo, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1992 [1905]), Weber relacionó cómo esa manifestación religiosa dio paso a una mentalidad diferente a la tradicional, es decir, la religión desde su propia racionalidad marcó el inicio de nuevo comportamiento, de entender e vivenciar, a partir de esta, la realidad.

Por su parte Karl Marx no se distanció mucho de Weber y menos de Durkheim al expresar que la religión es un producto de la actividad social de los humanos y actúa mediando las relaciones de los seres humanos en un momento histórico concreto: “el hombre hace a la religión, la religión no hace al hombre” (MARX, 1973: 13); por las relaciones intersubjetivas y objetivas entre los sujetos en sociedad, en dependencia del grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas, es necesario para aprehender el fenómeno religioso ver sus interrelaciones con todas las formas de producción social.

Tanto hecho social, constituyente de la acción humana explicitada por Durkheim, el elemento subjetivo contenido en ella otorgado por el individuo según Weber y, por último, resultado de la actividad social humana, Marx, se puede inferir que la religión es constituida y constituyente de la acción de los individuos en sus interacciones sociales por mediar entre ellos y su entorno.

Al ser un producto de la actividad social humana, una construcción social de un momento específico del devenir humano, la religión es un producto cultural, con un contenido de significados y significantes que cada generación crea y recrea a partir de una voluntad consciente e inconsciente, varían de una sociedad a otra y en cada creencia religiosa; y con un carácter histórico concreto.

Ese contenido de sistemas de símbolos presente en la religión configura una representación del mundo y también la posición de cada hombre y mujer, en palabras de Houtart, haciendo referencia a lo sobrenatural (HOUTART, 1992, p. 26), que va moldeando comportamientos y distribuyendo roles entre los individuos de acuerdo a su sexo obedeciendo a reglas trascendentales.

No es casual que gracias al movimiento feminista y el desarrollo de los estudios de género teólogas, antropólogas y sociólogas se volcaran a estudiar las relaciones de los hombres y las mujeres en la religión. Un golpe contundente y fresco que desveló las desigualdades de las relaciones de género creídas hasta ese momento naturalizadas, “[...] apoyándose en un pensamiento esencialista cuando en la práctica lo existente son desemejanzas sociales erigidas históricamente (BOURDIEU, 1998, p. 11-12) y expresadas en la religión.

Ya años anteriores Simone de Beauvoir pronunció que, por ejemplo, la mujer, en los mitos de creación, fundamentalmente el católico y que se propagó a todo occidente, es “[...] como lo inesencial que no retorna jamás a la esencia (BEAUVOIR, 1949: 141): las mujeres son seres confeccionados de una materia diferente a la de Adán, cercenada en su autonomía al nacer agregadas a algo, consuelo para otro y menos para sí misma.

Es la ropa blanca para las niñas, en la ceremonia de la comunión, simbolizando la pureza, la virginidad, apreciada como virtud en la mujer; la obligación, dictada por el Corán, que las mujeres musulmanas deben someterse a sus esposos y no irrespetarlo; es la menstruación la limitante de las mujeres santeras para asumir otros tipos de funciones fuera del ámbito de lo doméstico y así sucesivamente la religión va estructurando los roles de género.

Mujeres y hombres en la religión ocupan y desenvuelven roles dispares e incluso sus cuerpos se hacen eco de tal diferencia al desplazarse y distribuirse en espacios diferentes, los tonos de voz, las ropas, las prohibiciones y los tabúes sobre la sexualidad, específicamente de las mujeres, entre otras, forman parte del

concierto de prácticas desiguales de género en la religión pero al unísono son “relaciones significativas de poder” (SCOTT, 1986, p. 23).

Un análisis de las relaciones de género en la religión, “[...] de trabajar la relación de las mujeres con las religiones y de estas con las mujeres es siempre estar sobre un campo minado” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 253) y se hace pertinente desandar por otros caminos que puedan dilucidar esas dinámicas: ir en busca de los significados que las mujeres y los hombres poseen de sus prácticas religiosas y examinar sobre cuales bases interpretativas culturales se cimientan sus comportamientos que, en última instancia, producen y reproducen las relaciones de poder en la religión en una sociedad histórica.

En Cuba las investigaciones sobre género en la religión han ido ganando más adeptos: antropólogos, historiadores y sociólogos se volcaron a clarificar las relaciones de poder existentes en ella. Con respecto a las religiones de origen africano, específicamente la Santería o Regla Ocha, autores como Daysi Rubiera, Tomás Fernández Robaina e Ileana Hodge Limonta, por mencionar sólo algunos, se destacan por abordar el por qué de los límites de las mujeres y homosexuales con respecto a los hombres.

El presente estudio de las mujeres santera no pretende ahondar en las mismas aguas temáticas: partimos de que en el sistema cultural-religioso Santería o Regla Ocha existe una desigualdad de género y por ende relaciones de poder asimétricas; pretendemos utilizando la teoría de la representación social creada por Moscovici y desarrollada por otros especialistas de diversas ciencias sociales, dígase antropología, psicología y sociología, escarbar en los modos y modelos de pensamiento mediante los cuales las mujeres santeras dan sentido a sus comportamientos, es decir, a las labores que realizan y a la posición que tienen en la Santería y con ello reproducen sus posiciones subalternas.

La teoría de la representación social permite un entendimiento de estas y otras experiencias y posibilita el anclaje de estos conocimientos con el medio social que los genera; así como también al ser experiencias compartidas por los individuos explicitar sus conductas con respecto a disímiles cuestiones, en este caso la desigualdad de género.

Elaborada por el investigador francés Moscovici, es una modalidad específica de conocimiento. Su surgimiento está directamente asociado a otros aportes que desde diferentes campos de las ciencias sociales: sociología,

antropología y psicología, contribuyeron a su formación. Podemos mencionar el concepto de conciencia colectiva y representación colectiva de Emile Durkheim, el interaccionismo simbólico de Herbert Mead, la fenomenología, el construccionismo mental de Jean Piaget y la evolución de la psicología no behaviorista en figuras tales como S. Freud.

La teoría de la representación social ha sido empleada por estudiosos en variados temas que van desde la educación, del deporte, asociado a grupos de edades hasta la bebida, drogas, roles sociales, entre otras, tanto en Cuba como en otros países. Relacionado con la religión ha sido muy interesante la representación social para analizar comportamientos de jóvenes sacerdotes y de la imagen del cuerpo de las mujeres, visualizando a través de la crítica todo un arsenal de mecanismos que permiten la puesta en marcha de las desigualdades de género.

La imbricación de religión, género y representación social no obedece a causas fortuitas: hablamos de sistemas, categorías que responden a prácticas simbólicas, culturales que en última instancia son relevantes para entender fenómenos sociales en un momento histórico concreto como la discriminación en materia de género, la formación de un pensamiento y de posiciones inclusivas, de subordinación, de victimización, de exclusión, entre otras, que pueden y deben de ser conocimientos a utilizar para concientizar, desenmascarar y, por qué no, en la transformación en pro de lograr una simetría en la relación entre los sexos.

La religión como representación

Francois Houtart en su libro Sociología de la religión explica como la religión examinada desde el punto de vista sociológico presenta dos dimensiones importantes: la primera es que la religión es un componente de la idealidad del ser humano, “[...] es decir, de las representaciones que los seres humanos hacen del mundo y de sí mismos” (HOUTART, 1992, p. 25), construcción de la mente humana en un contexto histórico y cultural concreto. La segunda dimensión, consecuencia de la primera, es que la religión al ser un elemento de la construcción de la mente humana es también un producto social.

La religión luego es representación, resultado del trabajo de la mente humana en un espacio cultural e histórico preciso y producto social, que media la actividad o prácticas de los sujetos en su vida cotidiana. Como representación la

religión permite la adquisición de saberes, conocimientos capaces de permitir un entendimiento de la realidad, siempre haciendo referencia a lo sobrenatural: “[...] algo que no pertenece a la construcción humana material (HOUTART 1992: 36). La religión además origina sentidos, “[...] es decir, una interpretación de la realidad, del hombre y del mundo (HOUTART, 1992:33) que a su vez se trasluce en actitudes y comportamientos.

A través de los procesos de anclaje y objetivación una noción abstracta tales como Dios, Olodumare, Alá, por ejemplo, se hace entendible y natural a los practicantes religiosos. Un conocimiento que se transmite en la comunidad posibilitando la comunicación y la identidad del grupo religioso.

Como grupo religioso compartirán una interpretación del mundo que los rodea: el mar no sólo es mar para los santeros, representa Yemayá, diosa negra, reina del mundo, enlace entre tierras, madre suprema; en el budismo Buda no sólo es un persona histórica, representa un estado de la mente, el nirvana, el aquí y ahora que se alcanza a través de ciertos ejercicios; del mismo modo Jesucristo y el paraíso para los católicos; el elefante y la vaca son animales sagrados para los hindúes, entre otras.

Estas interpretaciones como otras atraviesan las prácticas sociales de estos sujetos en sus espacios cotidianos estructurando actitudes con respecto a algo o alguien y que van estar permeadas por aquellas. El sacrificio de los animales en el Budismo lleva una carga peyorativa, es un mal karma acabar con la vida de otro ser, mientras que en la Santería el sacrificio de animales es algo simbólico: representa a la persona que oficia el sacrificio a los orichas, es también el alimento por el cual las piedras u otan hablan y hacen sus predicciones y consejos a los consultantes; en la misa católica el sacrificio se sublimiza pues la hostia es el cuerpo de Jesucristo y el vino su sangre, un símbolo del sacrificio hecho por hijo de Dios para redimir a la humanidad. Prácticas simbólicas que son expresiones eminentemente culturales.

Para la reproducción de estas prácticas simbólicas es necesario un proceso de institucionalización de estas; según palabras de Houtart, tal proceso proporciona una prolongación histórica de la práctica religiosa y anula la necesidad de reinención continua por parte del practicante. La institucionalización explica como prácticas religiosas pueden traspolarse a otras sociedades donde la base simbólica no es la misma.

Sin embargo, también aclara el autor, con la institución de estas como consecuencia “se crea una resistencia al cambio, negando la posibilidad de readaptarse a las nuevas condiciones sociales” (HOUTART, 1992, p. 76-77) reincidiendo en la organización religiosa, que a su vez depende del contexto social en que nació y se desarrolló. No significa esto que no ocurran transformaciones de estas prácticas, aunque pueden existir fuertes barreras las nuevas formas se irán incorporando lentamente llegando luego a institucionalizarse.

Marta Lamas señaló con respecto al campo religioso “que la religión no es sólo una instancia simbólica, sino que es también un espacio de producción y reproducción social, por lo que puede ser interpretada como un campo” (LAMAS, 1986, p. 2)

Para el sociólogo Pierre Bourdieu la religión como campo genera símbolos y por ende es una producción cultural; y es a través de estos sistemas de símbolos que se establece la correspondencia entre las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales (BELTRÁN, 2002)

En el campo religioso, nos dice Pierre Bourdieu, existen administradores, productores y consumidores. Entre los dos primeros se ubican los que ejercen la dominación simbólica y los consumidores son aquellos que no pueden participar y tomar parte activa en la administración y producción de los bienes religiosos.

También, señala Bourdieu, en este campo religioso para la conservación de su capital religioso es necesario todo un aparato burocrático capacitado para esa función, lo cual involucra la formación de expertos, funcionarios, los vigilantes de este capital. Estos expertos se encargarán a su vez en que al interior de la religión se cumplan las reglas, prescripciones, la conservación de los roles, entre otras.

Tanto en la institución de las prácticas simbólicas de la religión y la organización religiosa se encuentra un elemento de suma importancia que es papel o rol que representan y ejecutan los actores religiosos a su interior, pues de estos depende la reproducción cultural de esa práctica religiosa. Estos roles o tareas van a estar bien distribuidos, diseñados o estructurados en dependencia de que si el sujeto es mujer u hombre.

La conservación de los roles en la religión es de vital valor para los creyentes no sólo en la reproducción histórica sino además en su validez como preservación de su esencia. Esta conservación se trasluce en los ritos, ceremonias y hasta en los cuerpos de los sujetos: la ropa, los espacios donde estos se desplazan,

se mezclan o no y en las limitaciones o prohibiciones, los tabúes; mecanismos que ayudan a regular, jerarquizar y posicionar a los actores religiosos basado en una apoyatura sobrenatural.

Tales roles dentro de la religión puede estar en contradicción o no con la realidad social y cultural de la sociedad en que se desenvuelve: ya sea porque la sociedad sufrió cambios que la religión no se hizo partícipe por su naturaleza de reproducirse a sí misma en última instancia y/o porque aunque la sociedad se transformó aún existen ciertos procesos que no se han eliminado y contribuyen a que la religión mantenga ciertas éticas, normas y no otras.

Lo cierto es que cuando hablamos de roles en la religión obligatoriamente hemos de referirnos a la correspondencia de estos con los roles de género en la sociedad en donde la religión forma parte.

Estudios de las relaciones de género en la religión: rol de género

Los estudios de género en la religión se iniciaron gracias a la escalada del movimiento feminista y con ello al desarrollo de la categoría de género, permitiendo incorporar nuevos abordajes investigativos que tuvieran como objeto las desigualdades entre hombres y mujeres en la esfera religiosa.

El género es una normativa cultural del sexo que va a pautar los roles de hombres y mujeres en cada sociedad: funciones sociales, tareas y proyecciones, basándose en deberes y prohibiciones, a partir de la diferencia biológica. Instituyendo así comportamientos a desempeñar lo que somos y llegaremos a ser desde lo femenino y lo masculino.

En palabras de Marcela Lagarde el género es “[...] como un complejo de determinaciones y características económicas, sociales, jurídico-políticas, y psicológicas, es decir culturales, que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer o ser hombres” (LAGARDE, 2001, p. 1).

Desde la antropología se ha tratado la cuestión del género y la religión, en específico sobre las mujeres y las normativas religiosas tributarias a la organización de la familia religiosa, los hábitos alimenticios, matrimonios, relaciones de género y otras. Es en el tabú donde los estudios antropológicos sobre género y religión enfatizan las desigualdades. Por su parte la sociología enriqueció estos estudios al incluir el análisis de los contextos sociales y de los actores, no sólo de la religión

por sí misma sino incorporando la dimensión de lo social: la religión como hecho social, producto de la actividad de los actores sociales.

La antropóloga argentina Mónica Tarducci propone en su artículo *Estudios feministas de la religión* (2001) diferentes acercamientos al análisis del género y la religión. Propuesta avaladas por su experiencias y lecturas sobre el tema. A nuestro criterio resulta interesante la aglutinación de métodos hechos por la Tarducci y necesarios para nuestra investigación.

Un método comparativo de Rita Gross de su libro *Feminism and Religion* (1996) que expresa que las religiones enfocadas más en la familia subrayan el dominio masculino y las mujeres están situadas en los roles doméstico y en muy pocos cultos fuera de la morada; serán los niños y no las niñas quienes gozarán de más atención y cuidado. En otra instancia están aquellas en que lo espiritual, en tanto bienestar del individuo gozan de mayor preferencia y contienen, debido a ello, alternativas a los roles de género aunque con fuertes jerarquías dentro de ellas, el caso del cristianismo y budismo. Una tercera está en relación con la existencia o no de diosas en las religiones, logrando visualizar la participación o no activa a partir de ello de las mujeres.

Otro acercamiento es con el cuerpo y su conexión con la religión; el cuerpo y la necesidad de controlarlo y disciplinarlo, sobretodo en el caso de las mujeres, es símbolo de purificación o no, en dependencia del estado en que se encuentre: saludable o enfermo, por ejemplo. El cuerpo se visibiliza en tanto vehículo emocional y de comunicación: estados de trance, posibilitando el diálogo con lo sagrado. En este análisis se ubican la cuestión del aborto, la procreación y la menstruación, entre otras; esta última adquiere un peso fundamental pues incide directamente en la participación o no de las mujeres en determinados cultos, prácticas, el acceder a posiciones de mayor prestigio.

Aclarando sobre el cuerpo en la religión el sociólogo chileno Mancillas y su homólogo el antropólogo Sosa expresa: las diferencias sociales entre varones y mujeres se hacen patentes cuando analizamos sociológicamente la producción y utilización del cuerpo. Para los varones el cuerpo es “potencial de acción”, cuerpo para sí mismo, orientado hacia el exterior, la mujer “vive su cuerpo en función de los demás”; para el varón (función tradicional de seducción), para los hijos (función biológica de la maternidad) (MANCILLAS; SOSA, 2011, p. 98).

Otra posición de estudio a partir del liderazgo religioso de las mujeres en religiones populares permite examinar hasta qué punto este empoderamiento cambia o no al interior la relaciones de género, si optan por reformar o no, revolucionar o no, estructuras preestablecidas. Esta participación de mujeres se ve, según Tarducci y cito:

[...] la tenemos que buscar en las llamadas religiones “marginales”: grupos que se separan voluntariamente del mainstream para preservarse de lo que consideran un mundo pecaminoso (algunos pentecostales); grupos que no se aíslan del orden social pero rechazan la religiosidad de sociedad (espiritualismo, teosofía, Nuevo Pensamiento, espiritualidad feminista); grupos que se sienten excluidos por el racismo (diferentes religiosidades afro-americanas); grupos que se sienten excluidos por el sexismo (movimiento Iglesia-Mujer) y grupos que resultan de la importación de ideas religiosas (budistas, hinduistas) (TARDUCCI, 2001, p.11).

Por último el fundamentalismo, un terreno donde los acercamientos femeninos han crecido. Se tratan de comprender como en medio de la dominación masculina las mujeres tratan de resistir e subvirtiendo prácticas de dominación readecuándolas a sus propios intereses. Hay varias investigadoras de Egipto, India, países árabes contribuyendo al examen del género y religión por esta vía.

Desde la teología, en específico desde la teología feminista se ha perfilado una serie de acercamientos a cuestiones de género al erigirse en contra de una teología: patriarcal, androcéntrica y unilateral (VÉLEZ, 2001). A través del método inductivo partiendo de la experiencia de las mujeres con la hermenéutica feminista para elaborar discursos teológicos más alternativos. Parten de los textos bíblicos: viejo y nuevo testamento, privilegiando la actuación de las mujeres, las obras escritas por estas, una mejor traducción de textos teológicos con la incorporación de estas miradas e interpretaciones.

En América Latina hay una corriente de teología feminista que re-descubre el cuerpo de la mujer. En esta corriente surgida al calor de dictaduras en Brasil, Uruguay, Argentina, Perú, Chile en la década del 70, con las masacres, la ola de desaparecidos va a condicionar una militancia política de mujeres cristianas: se crean comunidades; la teología de la liberación puntualiza que es a partir de los más desposeídos socialmente quienes elaborarán la teología y la hermenéutica. Sin embargo, el opacar demandas de las mujeres en cuestiones con aborto, la doble jornada, bajos salarios, en este movimiento hizo una especie de escisión donde la teología feminista tomó otro rumbo.

Una de las exponentes más relevantes en el continente es la de la doctora en ciencia teológica, la brasileña Ivonne Gebara, exponiendo en varios artículos, sin abandonar sus creencias, la urgencia que se actualicen por parte de la Iglesia la defensa del cuerpo de la mujer como una propiedad de esta y sobre lo cual no puede legislarse en términos teológicos.

Cada uno de estos estudios para esclarecer los nexos entre las relaciones de género y la religión parten del rol de género: todas esas funciones sociales, tareas y proyecciones, asignadas a las mujeres y los hombres teniendo como base deberes y prohibiciones basadas en el sexo. El rol de género en la religión es constituyente de los comportamientos: el modo de funcionar de los hombres y mujeres en cada espacio sagrado no solamente es regulado, normalizado; al mismo tiempo se traduce en conservadores de la desigualdad de las relaciones de género.

En la religión es en el rol de género una de las instancias donde se manifiesta explícitamente las relaciones poder. Las funciones que realizan las mujeres en general no sobrepasan el espacio doméstico, en la preparación de rituales, ceremonias así como de los alimentos, también con respecto a los hombres en la religión los tabúes de comportamientos y sexuales tienden más a menoscabar la independencia de la mujer: la menstruación es el principio por el cual las mujeres tienen esta posición subalternas, pasivas y silenciosas.

Estas propuestas de estudio y examen de la religión con respecto a la desigualdad de género deben, a nuestra opinión integrarse y adaptarse a los objetos de investigación. Sólo a partir de una mirada global de métodos podemos discernir más elementos que puedan esclarecer las dinámicas o juegos de poder en la religión y la desigualdad de género, en la que también puede estar atravesada por la orientación sexual, el color de piel, entre otras, de las mujeres.

Santería, mujeres santeras y sus roles

En Cuba, la Santería es un producto de un proceso de colonización a partir de la llegada a través de la fuerza de cientos de miles de africanas y africanos de distintas etnias a la isla. Con ellos también llegaron sus deidades. Por su origen negro, africano la Santería sufrió discriminación y estereotipos: Fernando Ortiz no escapó al definirla como brujería en sus primeros estudios, siendo luego Rómulo Lachatañeré quien diera una visión más confeccionada de la Santería.

Separadas de su medio original y de su desarrollo socioeconómico normal, las culturas de estos pueblos fueron sufriendo modificaciones bajo las condiciones de la esclavitud y posteriormente de un capitalismo dependiente y subdesarrollado. En estas circunstancias las religiones africanas fueron cambiando, en especial, por un proceso de adaptación de representaciones, ritos y modos organizativos [...] (CALZADILLA, 2001, p. 6).

La Santería es, además, una religión de conversión universal pues en ella se inician personas de disímiles color de piel, clases sociales, de distintas nacionalidades, profesiones y estilos de vidas. Por su condición inclusiva, al no contar con un cuerpo de principios estrictos y dogmáticos como base para ser iniciado en el culto de los santos u orichas, los individuos pueden incursionar en otras prácticas religiosas.

Primeramente practicadas por "negros de nación" y posteriormente, como se ha dicho, entre sus descendientes negros y mestizos, por último extendidas al resto de la población, han sobrepasado los límites étnicos y finalmente raciales, dejando de ser en la actualidad, según demuestra la práctica investigativa, "religiones de negros" como las calificara Fernando Ortiz a principios del siglo. Es decir, han evolucionado en correspondencia con la conformación de la unidad étnica que conforma al cubano, desaparecidas las diferencias étnicas iniciales y por el mestizaje (CALZADILLA, 2001, p. 8).

Sin embargo la Santería no ha escapado de ser puntualizada. Para Rómulo Lachatañeré la Santería es:

[...] la expresión de un sistema de cultos locales, cuyo elemento esencial responde a la adoración del santo o la original deidad nacida del sincretismo entre las creencias africanas y la religión católica, predominando en los cultos que se desprenden de tal fenómeno, un rasgo determinante que está medido por el grado y el carácter específicos de la amalgama en la distintas localidades de la isla donde estas originales creencias se manifiestan (LACHATAÑERÉ, 2002, p. 275).

En esta definición Lachatañeré presenta ciertas limitaciones: aunque destaca varios aspectos principales como que la Santería es un producto cubano, se forma en un proceso de transculturación y al mismo tiempo es un culto a los santos u orichas, sin embargo no recoge aspecto como la organización, ni aspecto socio-económicos. Más recientemente la investigadora la doctora Lázara Menéndez precisa que la Santería es:

Una construcción cubana de matriz yoruba y de naturaleza socio-religiosa cultura [...] La regla Ocha-Ifa no es un grupo organizado territorial, económico; social o étnicamente. No cuenta con una estructura jerárquica de tipo piramidal y suprafamiliar, no constituye un proyecto político social sistematizado. [...] El más fuerte contenido, como una variable de la definición de lo sagrado, es sin dudas la adoración al oricha, el respeto a los mayores y a la familia ritual (MENÉNDEZ, 1995, p. 10-11).

Esta definición de la Santería tiene puntos de contacto con su homólogo Rómulo Lachatañeré. Ambos concuerdan en el elemento del sincretismo, en que la Santería, su práctica, depende del contexto histórico y que no responden a ciertas demarcadas extensiones territoriales, lo trasciende. Sin embargo, Lázara Menéndez profundiza más al precisar que la Santería es una construcción social y cultural cubana, es un sistema de símbolos que aunque están permeados por su matriz africana responden a nuestra realidad.

El culto a los orichas en la Santería a su vez es una representación que santeros y santeras hacen del mundo que les rodea, un culto a lo sobrenatural, encarnados en fuerzas de la naturaleza o en energías de fenómenos con ciertos y determinados significados. La Santería es equilibrio entre ser humano y la naturaleza, entre los sujetos y su vida cotidiana en que es preciso un buen comportamiento, una conexión consigo mismo para cumplir un destino escogido por este antes de nacer. A partir de esa premisa entonces es el aché: la fuerza de la realización de las acciones sociales de las mujeres y hombres practicantes.

No se trata de una salvación después de la muerte, es el aquí y ahora, es saber vivir y saber morir al mismo tiempo. Las santeras y santeros interpretan sus vidas cotidianas de acuerdo a este presupuesto, la representación, posibilitando el compartir valores, nociones, estímulos necesarios que van a direccionar sus actuaciones y los cohesionan como grupo religioso.

En la Santería como en otras religiones tanto mujeres y hombres tienen posiciones determinadas y entre ellos sus relaciones están marcadas por estipuladas reglas; edificando comportamientos entre los sexos a partir de esa representación compartida, por lo cual a través de esta se justifica las funciones que realizan mujeres y hombres en ella:

Las labores como ayudantes organizadoras o relatoras en los rituales la llevan a desempeñar disímiles funciones tales como la preparación de los locales destinados para el culto, el cuidado y cocción de los animales que se sacrifican, clasificación de las plantas rituales, elaboración de las

comidas y dulces rituales, entre otras, así como el servicio personalizado que deben dar a los presentes (HOGDE, 2003, p. 6).

En otras palabras, las mujeres santeras desempeñan un papel en dependencia de las disposiciones, normativas o prohibiciones, podemos decirlo así, que plantea la tradición en la Santería. Este rol de género se circunscribe entonces a relaciones de poder y por ende de conflictos que pueden conllevar a dinámicas o no de cambios. Una mujer joven, en edad fértil, por ejemplo, se encuentra en una posición marginada en la Santería. Algo que no ocurre en los hombres en ninguna etapa.

Durante ese período una mujer, por demás joven, fuerte y en plena capacidad reproductora se convierte en un ser excluido. Desde esta óptica religiosa, no puede oficiar ninguna ceremonia, ni compartir los momentos más solemnes de la consagración u otra actividad que se convoque cerca del fundamento. Constituye este un acto discriminatorio hacia los años más aptos de la mujer, justificado por la preservación de su salud física y mental (HOGDE, 2003, p. 5).

La antropóloga norteamericana Gayle Rubin precisó como estas diferencias de género contribuyeron de una forma indirecta en el modo de producción de cada sociedad. La capacidad de reproducción de la mujer, así como el cuidado de los niños y los tabúes sobre la sexualidad entran en un engranaje de preservación, a través del control de la actividad sexual de la mujer, del orden social, a su vez ubicaron al hombre heterosexual como el más fiel vigilante y defensor de estabilidad social pues es el principal beneficiado.

El análisis de los discursos de las mujeres en relación con las funciones que realizan en la Santería puede dilucidar mecanismos a través de los cuales se enmascaran las relaciones de poder en la religión, en este caso la Santería. Incluso, conectar a estas mujeres con su entorno social: profesiones, color de piel, entre otras, podría esclarecer el no empoderamiento de estas en la Santería.

Referencias

ABOY DOMINGO, Nelson. Causas iniciáticas en el culto a los orichas, alternativa holística de curación. **Biblioteca Virtual Estudios Afroamericanos**. Casa del África, Cuba 1-9 pp. Pdf.

_____. La santería y su ética. **Biblioteca Virtual Estudios Afroamericanos**. Casa del África, Cuba, 1-4 pp. Pdf.

ÁLVAREZ DÍAZ, Mayra I. La religión de raíces africanas vista por el cine cubano. En: **Biblioteca Virtual Estudios Afroamericanos**. Casa del África, Cuba, 1-14 pp, pdf.

ARAYA UMAÑA, Sandra. **Las representaciones sociales**: Ejes teóricos para su discusión. Costa Rica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 2008, 83 pp.

ARCE BARQUERA, Arisel; CASTRO, Armando Ferrero. **El mundo de los orichas**. Ciudad de la Habana, Ediciones Unión, 1999, 253 pp.

ARGÜELLES MEDEROS, Aníbal; LIMONTA, Ileana Hogde. **Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo**. Estudio monográfico sobre el significado social en la sociedad cubana contemporánea. La Habana, Editorial Academia, 1991, 277 pp.

BARBIERI, Teresa De. Los ámbitos de acción de las mujeres. **Revista Mexicana de Sociología**, Méjico D.F, 4 pp.

_____. Sobre la categoría género. Una introducción teórica-metodológica. En: **Debates en Sociología** 18. Pontificia Universidad Católica de Perú, Departamento de Ciencias Sociales, 1993, 19 pp.

BARNET, Miguel. **Cultos afrocubanos**. La regla de Ocha. La regla de Palo Monte. La Habana, Ediciones Unión, 1995, 138 pp.

BASSO MENNA, Paola, Bruxas: figuras de poder. **Estudios Feministas**. Florianópolis, 13 (2):256, maio-agosto, 2005, 331-341 pp, pdf.

BEAUVOIR, Simone. **El segundo sexo**. Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 2011, 725 pp.

CABRERA, Lydia. **Yemayá y Ochún**. Kariocha, iyalorichas y olorichas. Nueva York, 1988, 362 pp.

CASTAÑEDA SEIJAS, Minerva Yaimy. **Religión e Identidad**. Tutora Zeida Sanchez. La Habana, septiembre de 1995, 121 pp. Fondo de tesis de pregrado, maestría y doctorado perteneciente a la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología. Sin publicar.

Colectivo de Autores. **Religión y cambio social**. El campo religioso cubano en la década del 90. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2006, 133 pp.

Colectivo de Autores. **La religión**. Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa. La Habana, Editora Política, 1993, 105 pp.

CROS SANDOVAL, Mercedes. **La religión afrocubana**. Madrid, Playor S.A, 1975, 285 pp.

HOUTART, François. **Sociología de la religión**. La Habana, Ediciones Nicarao, 1992, 147 pp.

LACELLE, Élisabeth J. As Ciências religiosas feministas: estado da questão. **Rever, Revista de Estudos da Religião**, no.1, 2002, 12-55 pp.

LAGARDE, Marcela. **La multidimensionalidad de la categoría género y feminismo**. Documento pdf, 11 pp.

_____. **Identidad femenina**. Documento pdf, 11pp.

LAMAS, Marta. La antropología feminista y la categoría género. **Nueva Antropología**. Méjico. VIII, no. 30, 1986, 173-198 pp.

_____. **La perspectiva de género**. Documento pdf, 17 pp.

_____. **La transgresión de Bourdieu**. Documento pdf, 6 pp.

_____. **Perspectiva o enfoque de género, análisis de género y teoría de género**. Paradigma ético, visión filosófica y de la historia, acción y democratización. Documento pdf, 14 pp.

MENÉNDEZ VÁZQUEZ, Lázara. ¡¿Um cake para Obatalá?! **Temas**. Ciudad de la Habana, v.4, octubre-diciembre, 1995, 38-51pp.

MORA, Martín. La teoría de la representación social de Serge Moscovici. **Athenea Digital**, Universidad de Guadalajara, no. 2, 2002, 1-25 pp.

ROSADO-NUNES, María José. Gênero e Religião. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13 (2), maio-agosto, 2005, 363-365 pp., pdf.

RUBIERA CASTILLO, Daysi; MEDEROS, Aníbal Argüelles. Género y Mitología en la Regla Ocha o Santería. **Del Caribe**, Santiago de Cuba, no. 35, 2001, 49-53 pp

_____. Lo femenino y lo masculino en la cosmovisión yoruba. Su incidencia en la Regla Ocha. **Del Caribe**. Santiago de Cuba, no.37, 2002, 38-41 pp.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. Documento pdf.

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: ¿una sociología feminista? **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16 (1), 288, janeiro-abril, 2008, 173-186 pp.

_____. Religiões, Gênero e Feminismo. **Revista de Estudos da Religião**, dezembro, 2008, 1-8 pp.

SCOTT, Joan. **El género una categoría útil para el análisis histórico**. Documento pdf, 36 pp.

TARDUCCI, Mónica. Los estudios de la Mujer y la Religión: una introducción. **Sociedad y Religión**, no.9, 1992, 105-112 pp.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **Revista de Estudos de Religião**. En: [http://www.puesp.brp/rever/rvl_2002/ p_woodhe.pdf](http://www.puesp.brp/rever/rvl_2002/p_woodhe.pdf).