

La curiosidad no «mató» al gato. Reflexiones sobre la menstruación en la Regla Ocha-Ifá

Yeniela Cedeño*

Resumen

El presente artículo es una reflexión del cuerpo en la cosmovisión religiosa Regla Ocha-Ifá. A partir de entrevistas realizadas a un conjunto de mujeres santeras sobre la menstruación así como de su significado en esa práctica religiosa. Lo anterior constituye la base para evaluar el determinismo biológico desde el cual se estructuran el sistema sexo-género y los criterios esencialistas y jerárquicos sobre las féminas en ese espacio simbólico.

Palabras clave: santería, cuerpo, sistema sexo-género, mujer, menstruación.

Curiosity did not «kill» the cat. Reflections on menstruation in the Ocha-Ifá Rule**Abstract**

This article is a reflection of the body in the religious worldview Ocha-Ifá Rule. Based on interviews with a group of women santeras about menstruation as well as its meaning in that religious practice. The above constitutes the basis for assessing the biological determinism from which the sex-gender system and the essentialist and hierarchical criteria on females in that symbolic space are structured.

Keywords: santería, body, sex-gender system, woman, menstruation.

Introducción

Cuando realizaba el trabajo de campo para la investigación sobre las mujeres santeras, uno de los aspectos menos mencionado por el conjunto entrevistado fue el relacionado con la menstruación y su incidencia en la limitación del desempeño de tareas y funciones en la Regla Ocha-Ifá o Santería¹. Y aunque le dediqué alguna que otra página en mi informe final de tesis, la menstruación continúa siendo un aspecto clave en el análisis no sólo de la distribución del trabajo a partir del sistema sexo/género sino, además, de implicar un examen del cuerpo en esta cosmovisión religiosa de origen africano, en este caso del cuerpo femenino.

En una conversación informal con un *babalawo* acerca del aborto, me comentaba cómo el procrear, la descendencia, es un pilar importante dentro de la Santería. Tal visión se materializa en

* Master en Sociología y Licenciada en Historia por la Universidad de La Habana. Coordinadora y profesora de la Universidad Autónoma de Movimientos Sociales (ASUM) Chicago, Cuba. Email: yeniela38@nauta.cu

¹ Me refiero a la investigación que realicé como ejercicio final para alcanzar la categoría de máster en Sociología en la Universidad de La Habana: *Dime qué haces y te diré quién eres. Estudio de las relaciones de género en la Santería o Regla Ocha-Ifá*. También referido al tema puede consultarse el artículo: ¿A los orichas les importan los cuerpos sexuados? Estudio de las relaciones de género en la Regla Ocha- Ifá o Santería, publicado en la revista *Batey*, editado por la Universidad de Oriente, Cuba.

el prestigio dentro de la comunidad de practicantes para aquellas y aquellos que inician a otras personas. Desde el orden de lo simbólico los nuevos hijos e hijas de piedra encarnan la transmisión del conocimiento, el formar parte de un tronco común, del cual las *moyubas*² dan constancia, y, por supuesto, el aumento de la comunidad.

Como lo expresaron las santeras entrevistadas al interrogarlas sobre la función de madrina declaraban: « (...) es la que pare»; y en esa expresión se condensa el cuerpo portador de vida, tras un velo difícil de transparentarse, pues su presencia no es directa; pero en la metáfora se avista esa peculiaridad del cuerpo sexuado. El cuerpo, sin interesar cualquier derrotero a elegir de acuerdo a su orientación sexual, se descubre y, al unísono, la menstruación, sin el cual el parir se tornaría nulo como posibilidad.

El investigador Tomás Fernández Robaina en su artículo *Género y orientación sexual en la Santería* (Fernández, 2007,187-202), describe el *odu* por el cuál la menstruación emerge como castigo a la mujer. Otra vez el cuerpo femenino entra en escena para ser objeto de castigo: por estar en el lugar dónde no le correspondía, por sus ojos presenciar lo que no debía; en un escenario donde los otros protagonistas son, al parecer, de sexo masculino.

Así tachada a la mujer de curiosa, el cuerpo femenino adquiere una cualidad negativa, concretándose en el flujo menstrual. Entonces, ¿dónde quedó el contenido de la procreación? En otras palabras, estas maneras heterogéneas de hacerse visible el cuerpo sexuado, el femenino, adquiriendo un carácter de castigo y procreación al mismo tiempo, ¿a qué tributa? ¿Cómo explicar el cuerpo femenino emergiendo, corporizado, y desautorizado con la menstruación y al unísono está latente al hacerse referencia, por ejemplo, en el acto de la iniciación cuando se habla de «parir»?

En este artículo se examinará el cuerpo en la cosmovisión religiosa Santería a partir de la menstruación. Lo anterior no se traduce en dotar a la práctica de una feminidad extrema y plagarla de un enfoque esencialista cuando la Regla Ocha-Ifá es, desde mi óptica, una cosmovisión religiosa que cuestiona la construcción de binomios masculino/femenino y lo sagrado/profano. Es trazar un itinerario donde el cuerpo femenino irrumpe como agente de un discurso simbólico por el cuál es encomiado y quebrantado.

Por último, las siguientes reflexiones se basan en las opiniones sostenidas por las mujeres santeras participantes en la pesquisa. Por delante queda un amplio camino para continuar

² Moyubas: La doctora e investigadora Lázara Menéndez lo define como: (...) suerte de rezo, invocación, saludo dedicado a los orichas que se realiza antes de comenzar cada ceremonia y que forma parte de la intimidad de la práctica y del religioso. Las moyubas no son secretas; se conservan en la memoria, pero al estar destinadas a un solo interlocutor –los orichas– se tornan privadas (Menéndez, 2008:98) En otro texto agrega: (...) definibles como un discurso- en yoruba, español o ambos- que se preserva e incorpora el saber y el sentir de los sujetos, constituyen instrumentos para la socialización y reproducción de la experiencia durante el proceso de consolidación de los estereotipos. Se han instituido como memorias individuales y colectivas que tienden a perpetuar el pasado, contribuir a la supervivencia del espíritu, mediante la fidelidad a su memoria; e impedir el olvido que se instituye entre los santeros como la muerte definitiva (Menéndez, 2013: 197)

investigando. Solo el trabajo sistemático de otras y otros podrá refutar, enriquecer o reafirmar los planteamientos que aquí se sostienen.

¿Las manos calientes «paren» santos calientes?

Leyendo un artículo de la investigadora y activista colombiana Ochy Curiel me percaté que en sus observaciones el cuerpo se expone como el centro desde el cual se interconectan el género, la sexualidad y la raza. A partir del cuerpo se han construido imaginarios conectados a su forma genital (sexo), de su color (raza) y de sus relaciones entre los mismos y de los modos de vestirse, comportarse (clase social), entre otros. Cada uno de estos ejes se materializan en lo que el sociólogo peruano Anibal Quijano (Quijano, 2002) denominó relaciones asimétricas sustentadas en diferencias fenotípicas.

Quijano además apuntó como el cuerpo de las poblaciones colonizadas en el continente americano fue escenario de represión. El trabajo esclavo consistió en disciplinar al cuerpo en función del capital. Incluso para los colonizadores era un no-cuerpo, una máquina, desposeída de alma, pero siendo una propiedad altamente valorada al igual que las plantaciones de azucareras o de café. En los estudios del sistema esclavista no puede soslayarse el cuerpo, siendo la base para entender la creación de «cuerpos dóciles», en un sentido *foucaultiano*, al ser componente crucial en el mantenimiento de realidades económicas y sociales desiguales.

Y es que la cultura occidental sólo halló su superioridad creando discursos de poder a través del cuerpo, incluso la misma Europa se valió de la imagen de sangre azul para justificar la superioridad de unos en relación a otros. Quizás estemos reproduciendo un discurso de dominación— una vez más— cuando el cuerpo no aflora en los razonamientos que desmantelan o visibilizan los sistemas de opresión. Y es que el cuerpo marca la pauta: ¿cómo es?, ¿cómo sobrevive?, ¿cómo se alimenta?, ¿cómo se desplaza?, ¿cómo recrea su sexualidad?, ¿cómo se le educa? y para qué y demás. ¿Acaso todas estas creaciones mentales sólo se materializan en y a través del cuerpo?

Efectivamente, los estudios del cuerpo, paso a paso, se han ido perfilando en un nuevo campo de indagación teórica y metodológica dentro de las Ciencias Sociales desde los finales del siglo XX hasta la actualidad. Una de las principales limitantes planteadas por los investigadores en general es la convergencia de varias disciplinas, lo cual torna al cuerpo objeto de todas menos de sí mismo y podría conllevar al reforzamiento de esencialismos y de desamparar el escrutinio del cuerpo vivido: que ama, sufre y padece.

Gracias al feminismo el cuerpo ha entrado en escena desde otras perspectivas. Redescubierto y llamado a ser re-dimensionado, el movimiento feminista permitió entrever aún más las fracturas entre cuerpo/ alma y de esa construcción de lo que es ser mujer, enunciado y denunciado por Simón de *Beauvoir*. El impacto y desarrollo de los estudios de género han visibilizado, además, cómo el cuerpo de las mujeres es sometido a coacciones y diversas técnicas en comparación con el de los hombres, las cuales modulan y modelan su puesta en acción.

Otro de los aspectos a destacar del cuerpo, a partir del enfoque de género, es como desde la base biológica son construidos los contenidos de ser mujer y hombre en cada contexto social e histórico.

El sistema sexo/género permitió exponer las posiciones de inferioridad de la mujer con relación al hombre, el esencialismo, así como lo heteronormativo. Sin embargo, han sido asimismo feministas quienes colocaron en la mira las fragilidades de la categoría género, al argumentar que lo biológico es parte del conjunto de las construcciones de género; por lo tanto, el sexo deja de ser algo natural y, por ende, pre-social para ubicarlo como un aspecto más mediado por la cultura. Hablar de un sexo prefijado al cual no se puede cuestionar por su pertenencia al ámbito de la naturaleza conlleva a caer en un círculo vicioso, no superando el pensamiento binario y exclusivo.

A la luz de tales debates donde el cuerpo es principio y fin, me cuestiono sino habrá un punto medio entre ambas posiciones teóricas. Como referí al inicio, al realizar las entrevistas a las 25 mujeres iniciadas en la Santería sobre sus tareas y funciones la menstruación, en las pocas veces que surgió, fue para fundamentar la prohibición de las féminas a ejecutar ciertas actividades llevadas a cabo por los hombres. Los criterios expuestos siempre estuvieron matizados por las dudas e inconformidades. La menstruación, al esgrimirse como condicionante de las posiciones asimétricas entre mujeres y hombres en la práctica, indicaba a un callejón sin salida.

Una de ellas señalaba:

Porque a tanto de decir los hombres que a nosotros no nos corresponde llegar hasta donde ellos han llegado, nos hemos conformado. Por qué no preguntamos: ¿por qué nosotras no podemos hacerlo? ¿Por qué no nos hemos preguntado eso? Si antes las mujeres eran caracoleras, por qué ahora nos conformamos que los hombres nos digan: no, por la menstruación la mujer no puede ser caracolera.³

El testimonio de otra de las mujeres muestra semejanzas con la anterior y aclaraba:

Porque el oba⁴, por ejemplo, es el que tira el caracol; pero las mujeres mayores cuando se le corta su menstruación pueden tirar un caracol y sentarse en estera. Cuando culmina su menstruación esas mujeres pueden ser caracoleras, entiendes, y ahí va, y cuando tenemos vida no pueden hacer estas funciones.⁵

En esta opinión prevalece la conexión entre la vida fértil de la mujer y la restricción a su desenvolvimiento pleno durante ese período. Al preguntarle el porqué de esta situación, respondió: «No, 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».⁶ Ante la realidad corporal, la menstruación como proceso biológico, las interrogantes de algunas de las santeras no hallaban fundamentos para superar tal limitante. En la misma dirección otra aludía: « (...) la

³Raiza, entrevista realizada el 4 de marzo de 2014.

⁴ Oba-oriaté y Babalawo: son los interpretes de los sistemas predictivos-filosóficos utilizados por los practicantes en la Regla Ocha-Ifá: el Dilogún y la cadena de Ifá, a través de los cuales se comunican el mensaje de los orichas a los practicantes. En la actualidad son funciones, que en general, son desempeñados por hombres. El Oba-oriaté es un santero que oficia en varias de las ceremonias ya sea dentro o fuera del cuarto de santo durante el proceso de iniciación o asentamiento de ocha a una persona. El Dilogún se conoce entre los practicantes como el caracol pues estos se utilizan como medios en la consulta y en dependencia de la posición en que caigan son interpretados.

⁵ Danaisy Galbis, entrevista realizada el 1 de mayo de 2014.

⁶ Ibídem.

religión yoruba la mujer cuando menstrua, en tiempo de menstruación está sucia, entonces, para no maldecir, ensuciar la tierra se tiene que tirar de lado, el hombre no, o sea, son cosas extrañas».⁷

«Las cosas extrañas» no son cuestión particular en el actual contexto. Lydia Cabrera recolectó criterios en relación a la menstruación y precisaba:

(...) es este uno de las interdicciones más rigurosas que han de acatar santeras y devotas, y puede decirse que ninguna mujer de color o perteneciente a cualquiera de las sectas africanas que han sobrevivido en Cuba se atrevería a transgredirla. Tan fuerte arraigo tiene en todos los creyentes este viejo concepto de influencia nociva de la sangre menstrual. Sucia, una mujer no asiste a un toque de tambor donde se manifestarán los ocha (...) ni traspasa el umbral de cuarto de los santos (Cabrera, 1974: 135).⁸

Sin embargo, algo curioso ocurrió con una de ellas. Luego de acabada la entrevista, en ambiente más informal, revelaba que en medio de cierta ceremonia comenzó su período y, decía: «no había quien parara aquello». El hecho podía leerse como un signo de debilidad de la energía. Como me profriera otras santeras de más de 50 años de iniciada: «la menstruación afloja».⁹ Lo anterior no impidió a la mujer desempeñarse como madrina iniciando a otras y otros en la práctica. Esa debilidad energética, ¿habrá repercutido en los rituales de iniciación de sus hijas e hijos de piedras? ¿Acaso tal «suciedad», se podría leer en la práctica como aquellas manos no frescas, no listas que «paren» cabezas calientes?

Tomás Fernández Robaina ofrece otro testimonio en igual condición:

(...) una informante se le presentó la menstruación estando ya en el trono, es decir, en el proceso de ser iniciada. Ella pensó que el ritual sería pospuesto, pero se realizó con la aquiescencia de su padrino y del oriaté que la debía iniciar. Esa determinación llevó a la iniciada, de modo muy lógico, a no tener en cuenta su «período» para reverenciar a sus orichas (Fernández, 2007:191).

Más allá de tales controversias el punto sustancial es como la menstruación ha sido interpretada desde esta cosmovisión religiosa, y al unísono tal perspectiva ha reforzado el sistema sexo/ género dentro de ella. En otras palabras, debido a la menstruación los cuerpos de las mujeres en la práctica no sólo están condicionadas a determinados sitios- prohibición a estar próximas de ciertas habitaciones y realizar puntuales funciones y tareas- sino además a posiciones jerárquicas en relación a otros. Luego lo «natural» no es terreno neutral, el cuerpo atraviesa un campo de relaciones de poder. En cuanto a las mismas protagonistas de mi estudio no consiguen revertir tal condición por voluntad propia y deben asumir las interpretaciones de sus cuerpos como algo naturalizado y circular, debido a la menstruación, por un espacio físico, y simbólico, muy disparejo al que transitan otros cuerpos que no menstrúan.¹⁰

⁷Katia Arrévalo, entrevista realizada el 24 de marzo del 2014.

⁸De la cita de Lydia Cabrera se puede extraer otra idea a saber sólo se está refiriendo a la «suciedad de la mujer» en un momento determinado, es decir, ¿no hace extensiva la prohibición a todo su período de mujer fértil?

⁹Entrevista a Rafaela Raquel Pedroso, realizada el 4 de marzo de 2014.

¹⁰ Sobre los cuerpos que no menstrúan se podría ubicar en el grupo a las mujeres ya en una edad avanzada o no que por diferentes causas no la tienen. Sin embargo, también se puede hablar de niños, niñas, hombre de cualquier generación y de preferencia sexual. Frente a todos y todas las mujeres fértiles enfrenta más limitaciones.

Aspectos comparativos de la menstruación en el Santería y el Candomble

En los exámenes del cuerpo en la Santería se ha destacar lo sagrado¹¹ como uno de sus principales atributos. La cabeza, manos, piernas, rodillas, el sexo, los órganos internos todo está embuido de símbolos y significados a través de los cuales los orichas se manifiestan, hablan y castigan. (Ajo, 1998; Menéndez, 2013). Algo tan sencillo como las canas porta en si una carga simbólica que algunas y algunos se les prescribe no teñir so pena de sufrir enfermedades que van desde la alergia hasta la locura. Dentro de lo simbólico se cuentan, además, la risa, el llanto, el orgullo, la ira y la soberbia, aspectos percibidos por los practicantes como revelaciones de los orichas y que sus hijas e hijos comparten.¹²

El cuerpo representa el microcosmo que refleja el macrocosmo. Cada cuerpo está en relación íntima con un oricha, con una fuerza de la naturaleza, con el fuego, el aire, el agua y la tierra, que se expresa mediante arquetipos diferentes. En esta relación con lo sagrado, el cuerpo se ve desde una perspectiva religiosa y se considera sagrado porque a través de él la divinidad puede comunicarse directamente con la comunidad. El cuerpo es el templo por excelencia, el trono del oricha de la persona y la manifestación de la acción de lo sagrado (Ajo, 1998:32)

Con la menstruación ocurre lo mismo pero su aparición en el cuerpo de la mujer está asociado con el castigo, por la curiosidad de saber qué sucedía, y en la sed de conocimientos fue condenada con el sangramiento una vez al mes.¹³ La «suciedad» del cuerpo, a la que hace referencia Lydia Cabrera y algunos criterios de las santeras, está asociada no sólo a los días en que acontece el proceso biológico sino que es mantenida durante todo su período fértil. Por ende las mujeres fértiles no deben ejecutar específicas actividades, aun cuando el cuerpo no se encuentra experimentando tal proceso biológico e incluso aunque el oricha dicte a sus hijas estar apta para efectuarlas. O sea la suspensión del «castigo» en la mujer sólo se concreta al cesar de menstruar.¹⁴

¹¹ Sagrado: (...) la significación del sagrado compromete un profundo y denso accionar subjetivo que penetra el sistema de relaciones en el que está inmerso el sujeto. Al buscarse canales de comunicación y representación con lo que se asume como trascendencia—ser, entidad suprema, dioses, orichas, energía universal, etc— lo sagrado se expresa con el ropaje que le brinda(n) la(s) cultura(s) a las que pertenece el sujeto (Menéndez, 2013:193).

¹² Sobre este aspecto he oído mencionar que a la oricha Ochún, dueña del amor, vive en las aguas dulces y asociada a la fertilidad, cuando posee algunos de sus hijos e hijas si se manifiesta llorando es signo de que llegó para salvar, pero si es la risa y no el llanto entonces Ochún viene en plan castigo. Igual sobre la soberbia de Yemayá, que como el mar, se desborda; los hijos de Changó en la tierra se creen el mismo Changó y siempre buscan llamar la atención, los hijos de Eleguá la trampa misma y son mañosos, mentirosos y todo el tiempo se salen con las suyas. Rasgos de personalidad de los orichas compartida por sus hijas e hijos y hasta se convierten en estereotipos para calificar o descalificar al practicante en dependencia del oricha dueño de la cabeza.

¹³ En la introducción del artículo me refiere al relato contenido en un odu de Ifá que narra el origen de la menstruación y citado por el investigador Tomás Fernández Robaina (Fernández, 2007). También remito al lector al relato *La palabra sagrada de Olofin* correspondiente al odu Ogunda She u Ogunda Monishe en el texto Tratado Enciclopédico de Ifá donde se habla de la raíz de la menstruación.

¹⁴ En este caso se exceptúan a las niñas cuando son iniciadas, pero de igual forma por su edad no deben ni pueden desenvolverse en las funciones y tareas. Rafaela, una de las entrevistadas me confesaba: *Yo debí haber sido caracolera, pero no tuve quien me enseñara, no era como ahora que todo el mundo tiene libro, muchas veces los libros dicen mitad verdad y mitad mentira, o son inventos. Yo tenía que haber sido caracolera, por mi signo de santo, iré él se halle, suerte por el mundo del caracol. Yo consulto con el caracol, pero consulto al pie de la prenda, directamente ya es distinto.* En este caso la santera no tuvo quien le enseñara, por lo tanto, para realizar definidas funciones en el caso

Es interesante como la sangre menstrual, símbolo de la mujer madura lista a procrear, sea una sujeción para su desenvolvimiento en la Santería, cuando la sangre es un componente cardinal en la ejecución. Efectivamente, la sangre es portadora de energía vital, el aché¹⁵: sin sangre no hay sacrificios, sin sangre no hay iniciación y sin ella no hay oricha. La comida del oricha es la sangre; sin sangre no hay vida.¹⁶ La sangre es un conducto más de comunicación entre los orichas y sus hijas e hijos, donde se establece un pacto a través del cual el practicante dialoga con el oricha mientras le ofrece su «alimento», le pide su bienestar individual o le congratula por un bien concebido.

Paralelismos y desigualdades en relación a la sangre menstrual se perciben en los cultos afrobrasileños, específicamente en el Candomblé. Al igual que en la Santería a las mujeres se les prohíbe efectuar específicas tareas y funciones, pero sólo mientras están menstruando. En algunos terrenos, por ejemplo, las mujeres en período fértil no están capacitadas para manipular alimentos de los orichas, cocinarlos; son separadas hasta no llegar a la adultez e incluso, en algunos casos, « (...) son los hombres quienes asumen la preparación» (Barros Gama, 2009: 79). Sin embargo, para el Candomble entre la vida fértil, la menstruación, y los orichas se encuentra gravitando lo sagrado, la energía vital.

En el Candomble la sangre menstrual encarna lo sagrado, es símbolo de fecundidad, el poder de la mujer se afirma en esa capacidad de concebir, pero al unísono es un elemento contraproducente para la practicante, para la comunidad y para el oricha pues debilita el aché: « (...) o sagrado torna-se destruidor ao ser contactado em condições inadequadas. O corpo necessita estar forte para a experimentação do sobrenatural e um corpo forte consiste num axé mantido e intensificado, condição está antagonica com ao estado menstrual» (Barros Gama, 2009: 79-80).¹⁷

En estas cosmovisiones el cuerpo es parte y conducto de lo sagrado. El cuerpo, al ser templo de los orichas, debe de estar listo a experimentarlo. La iniciación es un nacimiento en términos simbólicos, las hijas e hijas de piedra portan la energía vital, por eso la metáfora de «parir» empleada por las entrevistadas. Toda la energía de los congregados pertenecientes a la comunidad

de las mujeres además de no sufrir el flujo menstrual deben de contar con alguna persona practicante que les transmita el conocimiento, el contenido de la función. Hay una doble limitación: la menstruación y la fuente de conocimiento. Entrevista realizada el 4 de marzo de 2014.

¹⁵ Aché o axé: Según Clara Luz Ajo (...) es el poder de realización que dinamiza la existencia y permite que ella surja. (...) nos estamos refiriendo al principio que hace posible el proceso vital, la energía que está en la base de todo y que garantiza la transformación, la propia existencia. El axé es la fuerza vital, lo abarca todo (Luz, Ajo, 1998: 19). Aché es el vocablo más conocido y supone el enriquecimiento de ese don inmaterial del que somos portadores todos y todo. La cosmología derivada del sistema Ocha-Ifá mantiene la creencia yoruba de que todas las fuerzas visibles de la naturaleza, incluidas las acciones humanas, son guiadas por formas y fuentes de motivación no visibles; por consiguiente, aché incluye también el carácter sagrado de todo lo físico (Menéndez, 2009: 231)

¹⁶ Es necesario acotar que en los últimos años hay practicantes que abogan por el cese o la disminución de los sacrificios de animales en el culto, sustituyendo la sangre por la clorofila presente en las plantas. Este criterio se basa en que la clorofila posee el semejante significado al de la sangre, portadora de la energía vital, aché, para alimentar a los orichas. En Cuba el sacrificio de los animales aún continúa siendo la opción más generalizada.

¹⁷ Lo sagrado se torna destruidor al ser contactado en condiciones inadecuadas. El cuerpo necesita estar fuerte para experimentar lo sobrenatural y un cuerpo fuerte consiste en un aché mantenido e intensificado, esta condición es antagonica con el estado menstrual. Traducción de la autora.

o familia religiosa se concentra en solemnidad del «nacimiento». Energía vital transmitida a través de cantos, danzas y los sacrificios. Así con sus palabras describía una de las santeras el acto:

(...) todo el mundo hace una comunidad para lo que se está haciendo salga bien, después...tiene que haber un conjunto, para que esas voces, los cantos, aunque tú no lo sepas, porque todo el mundo no pone atención, como decía Félix Palucha, que iba: caballero, si no saben el canto, tarareen, para que se oiga la voz; y esas voces, ese astral. Entonces, el ángel de la guardia mío, el tuyo, de los que estamos ahí está ayudando a que esa persona salga bien, coja la salud que se necesita, porque mayormente se hace por salud y de verdad que cuando tú lo haces por salud el santo te ayuda.¹⁸

El poder de la mujer, su capacidad de engendrar está en la base del culto en estas cosmovisiones. El cuerpo de la mujer se reviste de misterio y adquiere una carga simbólica más intensa:

La lucha por el poder entre el hombre y la mujer está presente en muchas historias y mitos de la tradición yoruba, pero también el miedo a los poderes de la mujer, los poderes de la fecundidad, los poderes relacionados con el misterio de la concepción de la vida, sin los cuales no es posible la continuidad de la comunidad y la familia. La mujer es asociada al secreto, al temor del desconocido (Ajo, 1998:27).

La «suciedad» se reviste de otro ropaje cuando se vincula con lo sagrado. La menstruación es un signo de debilidad para con lo sagrado, afectando en la practicante su propia energía de transformación, la de la comunidad, la de los rituales, al obstaculizar el conducto a través del cual se solicita el auxilio, la ayuda de los orichas para restituir un orden al caos: la realidad social. Pero también es fortaleza: hay un culto sostenido y perpetuo al cuerpo de la mujer en cada iniciación. Este doble significado de la menstruación operando en la cosmovisiones de origen africano no se percibe, por lo menos en las mujeres santeras reclamando revelaciones para discernir por qué no podían operar en específicas funciones, cuando en un momento dado existieron otras las hacían—*María Calderón, Elsa Suarez, Panchita la Matancera, todas esas santeras alagua-alagua, se sentaban en estera y tiraban caracoles y consultaban*¹⁹— y hoy son parte de la memoria de algunas y quizás recordadas a través de los moyubas.

No es tanto como buscado como que yo misma he empezado a buscar mis propias determinaciones, no voy a preguntar a más nadie, porque si voy a preguntar va a ser a un hombre y si le pregunto a un hombre me va a decir ciertas y determinadas cosas del por qué una mujer no puede ser caracolera y si le pregunto a una mujer va a tener la respuesta que un hombre le dio un día. Entonces yo tomo mi propia determinación, yo lo aprendo y que sea lo que Ochún, que tengo hecho, y ya; y tomo mi determinación. Ella misma me va a poner en el camino lo que yo vaya a hacer. Si voy a hacer o no voy a hacer, en definitiva eso es conocimiento que voy adquiriendo, y el conocimiento no ocupa espacio, mañana me va a servir de algo, como el estudio y el conocimiento siempre te lleva a algo en la vida, para un triunfo, para un logro, entonces yo estudio y eso me va a llegar a algo que en definitiva va a ser bien para mí.²⁰

¹⁸ Entrevista realizada a Rafaela Raquel Pedroso el 4 de marzo de 2014.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Raiza, entrevista realizada el 4 de marzo de 2014.

Conclusiones

Aún recuerdo cuando una de la santera me dijo que «la mujer es curiosa», en ese instante me sonreí y me sentí juzgada. Recuerdo que luego de la conversación mis interrogantes y dudas salieron a flote: si no había elegido pertenecer a lo que por mis genitales se denomina sexo femenino, si no había elegido mi color de piel negra: ¿por qué debía y deba de enfrentar y acatar determinados estereotipos basados en mis características fenotípicas?

La santera desde su cosmovisión religiosa colocaba el cuerpo femenino, el mío, el suyo y de muchas, y debido a la menstruación, desde su punto de vista, en una posición dispuesta a transgredir las normas y por tal condición acatar su designio. Acaso, el ir en pos de una respuesta: ¿está condicionado a si es hombre o mujer?

También viene a mi mente el diálogo con un Oba y describirme su partida de una ceremonia tras haber dispuesto que una de sus ahijadas ejecutara el sacrificio de los animales: su decisión fue totalmente rechazada por otras mujeres presentes. Si la menstruación es un recordatorio de la curiosidad de la mujer fértil, según la cosmovisión Regla Ocha Ifá, no se le debe comprender sólo como justificante para vetar su desempeño en la Santería en relación a otros cuerpos que no lo sufren.

Potenciar la obstrucción de su comunicación con lo sagrado en el tiempo que no la tenga y así no utilizar los sistemas predictivos, por ejemplo, no reinterpretaría el mundo desde sus propias vivencias. Por lo tanto, si el cuerpo humano es el templo de los orichas, lo sagrado en la menstruación se inscribe en otro nivel de enlace, no de suciedad, pero sí de condensarlo.

Bibliografía

- Ajo, Clara Luz, 2008, “Sentir lo sagrado en el cuerpo” en Antología de Caminos, *Revista de Pensamiento Socioteológico*. La Habana: Editorial Caminos: pp. 15-36.
- Barros Gama, Ligia, 2009, “Kosi ejé Kosi orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé”. Universidade Federal de Pernambuco, Recife PE.
- Cabrera, Lydia, 1974, *Yemayá y Ochún. Kariocha, iyalorichas y olorichas*. Florida, Ediciones Miami.
- Esteban, Mari Luz, 2004, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- _____, 2004, “Antropología encarnada. Antropología de una misma”. *Papeles CEIC*, # 12 junio. En: <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf>.
- Fernández Robaina, Tomás, 2007, “Género y orientación sexual en la Santería”, en: Cuba personalidades en el debate racial. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, pp. 187-202.

Martínez Barreiro, Ana, 2004, “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas”, en *Papers* 73, pp. 127-152.

Menéndez, Lazara, 2013, “Lo sagrado y lo rotundamente terrenal” en *Universidad de La Habana*, no. 275, Enero- Julio, pp. 191-20.

----- (2008) “Kinkamaché to gbogbo oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché”. En: *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, en Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Menendez.pdf>

Vartabedian, Julieta (¿?) “El cuerpo como espejo de las construcciones de género. Una aproximación a la transexualidad femenina”, en <https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/109038>.